

Брой
4/ 2019

Καιρός

Електронно списание на
Студентски
Философски
Семинар

ПУ „Паисий Хилендарски”
Философско-исторически факултет
Катедра „Философия”



Καῖρός

ЕЛЕКТРОННО СПИСАНИЕ НА СТУДЕНТСКИ ФИЛОСОФСКИ СЕМИНАР
КАТЕДРА „ФИЛОСОФИЯ“
ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ, ПУ „ΠΑΙΣΙЙ ΧΙΛΕΝΔΑΡΣΚΙ“

Καῖρός е специализирано електронно списание на „Студентски философски семинар“ към катедра „Философия“ на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. То е създадено с решение на учредителното събрание на семинара през 2016 г.

В списанието се публикуват текстове – авторски и преводни – както на утвърдени изследователи, така и на студенти и докторанти, които тепърва ще разгръщат своя научен потенциал. Електронната платформа на списанието предоставя възможност освен за специализирани философски публикации, отразяващи тематичните ограничения на философския семинар за съответната година, така и за литературни опити на млади автори.

Списанието излиза един път годишно и е предназначено за широк кръг читатели – студенти и ученици, преподаватели и учени. То може да представлява интерес и за всички, които се интересуват от философия и свързаните с нея хуманитарни региони.

Главен редактор: Валентин Аспарухов

Отговорен редактор: Мартина Минева

Редакционна колегия: доц. д-р Ина Димитрова, гл. ас. д-р Евелина Варджийска, ас. Тодор Петков

Редакционен съвет: проф. д.ф.н. Албена Хранова, проф. д-р Райчо Пожарлиев, доц. д-р Олга Симова

© Катедра „Философия“, ФИФ, ПУ.

Адрес: ул. „Костаки Пеев“ № 21, гр. Пловдив, 4000, тел. 032/ 261 436, e-mail: filosofskiseminar_pu@abv.bg

ISSN: 2534-8442

Текстовете подлежат на процедура по анонимно рецензиране.

Καῖρός е включено on-line библиотеката CEEOL (<http://www.cceol.com>).

Списанието е вписано и в националния референтен списък на съвременни български научни издания с научно рецензиране (<https://nrs.nacid.bg/home>).

Καῖρός

ЕЛЕКТРОННО СПИСАНИЕ НА СТУДЕНТСКИ ФИЛОСОФСКИ СЕМИНАР
КАТЕДРА „ФИЛОСОФИЯ“
ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ, ПУ „ΠΑΙΣΙЙ ΧΙΛΕΝΔΑΡΣΚΙ“
БРОЙ 4/2019

Μαρτίνα Μινεβα – Уводни думи7

Αприорните синтези: неκласическо проблематизиране

Βαλεντίν Αспарухов – Възприемането на логически обекти (Ръсел и Кант).....9

Μαρτίνα Μινεβα – Αприорни синтези и абдуктивен извод.....16

Деница Желязкова – Теорията за запознанството и проблемът за логическата форма.....33

Росен Люцканов – Математиката – аналитична, синтетична или
по малко от двете?.....42

Κριστιјан Енчев – Как можем да мислим неκласически
„трансценденталното на трансценденталното“?.....49

Καмен Λοζев – Кант и Фреге за природата на математиката.....56

Социоаналитични измерения на уязвимостта

Μαρτίνα Μινεβα – Проект „‘Нямам никой, към когото да се обърна!’
– социоаналитични измерения на уязвимостта“62

Десислав Георгиев – Социална уязвимост и междугрупови отношения:
обезлюденото село.....77

Деница Ненчева – Телесен опит и „връхлитания“ на болестта: социоаналитични
бележки върху сингуларната уязвимост90

Ροσιца Λυubenova – Социалистическият човек: два случая на наследена
социална уязвимост.....104

Диана Апостолова – От „нереализирания висшист“ до бюрото по труда като
неοлиберален административен механизъм113

Μαρτίνα Μινεβα – Проблемът за легитимацията в анализи на случаи

на социална уязвимост.....	124
Димитър Панчев – „...за тебе сякаш съм невидим“: бездомничеството и (не)случващите се социални взаимодействия	134
Милена Ташева – Символизмът на упълномощеното тяло (коментар към статията на Нина Николова <i>Бурдийо: социология на живота тяло</i>	150
Радослав Даярски – Хомосексуалната уязвимост. Опит върху самонаследяването на хомосексуалния.....	161
Ивилина Генова – Опитомяването и дисциплинирането на смъртта: препятствия пред едно успешно самонаследяване след „срещата“ със смъртта на Другия.....	169
Резюмета	190

Καιρός

E-JOURNAL OF THE STUDENT PHILOSOPHICAL SEMINAR
CHAIR OF PHILOSOPHY,
FACULTY OF PHILOSOPHY AND HISTORY, PLOVDIV UNIVERSITY „PAISII HILENDARSKI”
ISSUE 4/2019

Martina Mineva – Opening words7

The apriori syntheses: nonclassical problematizations

Valentin Asparuhov – The perception on logical objects (Russell and Kant).....9

Martina Mineva – A priory syntheses and abductive inference.....16

Denitsa Zhelyazkova - The theory of acquaintance and the
problem of logical form.....33

Rosen Lutskanov – Mathematics – analytical, synthetic or
a little bit of both?.....42

Kristyan Enchev – How can we think in a non-classical way the “transcendental of
transcendental”49

Kamen Lozev – Kant and Frege on the Nature of Mathematics.....56

Socioanalytical dimentions of vulnerability

Martina Mineva – Project ‘I have no one to turn to!’ – Socioanalytical
Dimensions of Vulnerability.....62

Desislav Georgiev - Social vulnerability and intergroup relations:
the desolated village.....77

Denica Nencheva – Body experience and the returning-of-the-illness in the
everyday life: socioanalytical notes on the singularity of vulnerability.....90

Rositsa Lybenova – The socialist man: two cases of inherited social vulnerability.....104

Diana Apostolova – From “the unfulfilled professionally graduate” to the labour office
as a mechanism of the neo-liberal policy113

Martina Mineva - The problem of legitimation in the analysis of cases of social vulnerability.....124

Dimitar Panchev – "...It's seems as if I am invisible to you": homelessness and the social interactions that do (not) happen.....	134
Milena Tasheva – The Symbolism of the Authorized Body (a commentary to Nina Nikolova's article 'Bourdieu: sociology of the lived body').....	150
Radoslav Dayarski - Homosexual vulnerability. Experience over the self-inheritance of the homosexual	161
Ivilina Genova – Domestication and disciplining the death: Obstacles in front of the successful self-inheritance after the „encounter“ with the death of the Other.....	169
Abstracts	190

УВОДНИ ДУМИ

Уважаеми приятели,

Настоящият четвърти брой на електронно списание 'Καίρος' е вече на разположение на своите читатели на електронната платформа на Философско-историческия факултет. Характерно за този брой е, че отразява интригуващи постижения от интензивните научноизследователски усилия в две изследователски формации. Първата от тях е сектора по Философска логика към Институт за критически социални изследвания, а втората е проект за млади учени и постдоктранти на тема: *„Нямам никой, към когото да се обърна! – социоаналитични измерения на уязвимостта“* (финансиран от НФ „Научни изследвания“). Тематичните блокове в броя следват резултатите от тези усилия. Първият блок, озаглавен *Априорни синтези: неklasическо проблематизиране* съдържа текстове, които биха били невъзможни без научните доклади и разгорещените полемики около тях от едноименната сесия, провела се в гр. София на 21 юни 2019 г. Тази сесия на сектора по Философска логика стана повод за връщане към проблемите, поставени на сесията „Ръселовата философска логика като залог“ от декември 2016-та година, но със засилен фокус върху трансценденталните следи, които могат да бъдат открити в класическата модерна формална логика, въпреки отричането им в мейнстрийма на аналитичната традиция (напр. заклеяването на априорно синтетичните пропозиции от „виенския манифест“ на Карнап, Нойрат и Хан). Провокирайки участниците с въпросите какви са пропозициите на формалната логика (а и на математиката) – априорно аналитични или априорно синтетични?; - или – ако мислим като неklasически трансценденталисти – може ли той още да бъде поставян в тази му форма или е нужна друга?, сесията даде шанс, главно чрез оживените дискусии и полемики, текстовете в блока от настоящия брой да добият смислова дълбочина и плътност, като демонстрират ефективната диалогичност при изследванията на проблематиката на сектора по програма „Неklasически трансцендентализъм“.

Във втория тематичен блок *Социоаналитични измерения на уязвимостта* се изхожда от обобщено представяне на теоретичния изследователски замисъл на проекта, но и на резултатите, постигнати до момента чрез работата на членовете на проектния екип. Представянето е последвано от текстове, свързани с теоретични постижения на голяма част от

членовете на екипа от катедри „Философия“ и „Социология и науки за човека“ към Философско-историческия факултет на ПУ „Паисий Хилендарски“, достигнати в рамките на общото диалогично поле, в което пловдивската социоанализа на самонаследяването се е оформила като *интердисциплинарно поле* (между социологията, философията и науките за човека). Това поле е фокусирано върху изследване на формите на социални страдания, произведени вследствие на драматични социални ситуации – тогава, когато „нямам никой, към когото да се обърна“. Текстовете правят усилен опит за оглеждане и ефективно аналитично засрещане между данните, постигнати чрез емпирични изследвания, и опитите развиването на социоаналитични идентификатори на социалната уязвимост и развитието и синтезирането на методологически подходи за анализ на нейните различни форми, отразени основно в разработения от членове на екипа *проект за социоаналитичен протокол*.

Екипът на списанието благодари на авторите в настоящия брой, но и на всички, участващи активно както в успешното осъществяване на дейностите по проекта, така и в рамките на различните изследователски програми и събития на сектора по Философска логика. Без всички вас този брой и неговият критически заряд не биха били възможни!

Мартина Минева

ВЪЗПРИЕМАНЕТО НА ЛОГИЧЕСКИ ОБЕКТИ (РЪСЕЛ И КАНТ)

Key words: a priori synthesis, perception, logical objects, logical imagination

Abstract: The starting interest of the article is oriented on the problem of *a priori* synthesis and its initial and paradigmatic raising in the *Critique of Pure Reason*. Its completing and strengthening interpretations of the early 20th century, especially those deployed in the context of the Davos debate, will not be discussed. Although some of their propositions are used and despite their doubtless originality and depth, they have no direct impact on the clarification of the link between *a priori* syntheses and the perception of logical primitives. The statement that ‘there can be no truths in themselves or eternal truth, and as far as truth exist at all, they are correlative to *Dasein*’ transforms the problem of *a priori* synthesis thus: since for the subjectivity that cognizes in experience, which is finite, no eternal and necessary truths are possible, then how it is possible, under the conditions of this finitude, there to be necessary and universal truths? How are such synthetic *a priori* propositions possible that are, on the plane of content, universal and necessary? Passing through Kant and the question that he raised on the foundations of the cognitive link – how is knowledge possible, or what are the conditions of possibility of the cognitive synthesis – I will go to Russell to discuss the character of perception of logical objects. Aware of the arbitrariness of some of my analogies, I will try to justify the assumption that the British philosopher couldn’t overcome the shadow of his Kantian past.

Макар заглавието да казва друго, изходният интерес на този текст се ориентира по проблема за априорния синтез и неговото първоначално и парадигмално поставяне в *Критика на чистия разум*. Освен на следващите няколко реда, допълващите и усилващите го интерпретации от началото на XX век, особено онези, разгнати в контекста на Давоския дебат, няма да бъдат предмет на обсъждане. Ще резюмирам някои техни положения и въпреки неоспоримата им оригиналност и дълбочина ще кажа, че те не допринасят пряко за проясняване на връзката между априорните синтези и възприемането на логическите примитиви. Не може да не се спомене, че изходен пункт на полемиката е въпросът за „възможността на онтологическото познание (синтетичното познание а priori)“, сводима в крайна сметка до „въпроса за същността на чистия (не-опитен) синтез на чистия наглед и чистото мислене“ (Heidegger, 1991: 272). По тази ос следва да се прикрепят следните динамични компоненти, които изразяват както фазите на основополагането, така и

съдържателните му особености. Започва се с установяване на елементите на чистото познание – чистия наглед и чистото мислене. Характеризира се единството им в чистия синтез, на който се основава трансценденталната способност за въображение, за която в хода на основополагането се казва, че не е „между“, а е „под“ наглед и мислене и представлява техния общ корен. Пунктът на съгласие в дебата, очертан от Касирер, се свързва със способността за продуктивно въображение, но само доколкото въображението е връзката на мислене с наглед. Хайдегер е този, който разчупва и вертикализира веригата на основополаганията. Но по-важно е настояването му, че „истини сами по себе си или вечни истини изобщо не може да има, а доколкото истините изобщо съществуват, те са съотносителни на Dasein“ (Heidegger, 1991: 279). Оттук проблемът за априорния синтез се трансформира така: щом за познаващата в опита субективност, която е крайна, не са възможни вечни и необходими истини, то как е възможно при условието на тази крайност все пак да има необходими и всеобщи истини? Как са възможни синтетичните съждения *a priori*, които в съдържателен план са всеобщи и необходими? Актуалността на въпроса е оголена от обстоятелството, че мисленето, макар да произвежда формата на връзката на нагледите, не може да произведе съдържанието им. То няма функциите на сетивността. Ако ги имаше, познанието още с възникването си би било цялостно, а не съставност от разнородни елементи.

Нека сега преминем към Кант и поставения от него въпрос за основанията на познавателната връзка – как е възможно познанието или какви са условията за възможност на познавателния синтез? Ето неговите три христоматийни случая, дадени в реда, по който са изложени в *Критика на чистия разум*: **при аналитичните съждения** понятието за субект се изяснява чрез един от предикатите му, вече заварени в неговата екстензия, с което познанието се разширява формално, но не и съдържателно и всички условия за това разширение са налице още в понятието, т.е. няма нужда от отнасяне към опит или някакво друго условие; **при синтетичните съждения *a posteriori*** трябва да е налице нещо друго, на което разсъдъкът да се опре, за да познае предикат, който не се съдържа в понятието за субект – това друго е опитът, който е извън понятието за субект и върху който се основава възможността за синтеза на предиката с понятието; случат със **синтетичните съждения *a priori*** е, разбира се, най-любопитен, защото липсва онова, върху което трябва да се стъпи (в първия случай наличието на предиката в субекта, а във втория – основата на опита), за да е възможна синтезата – излизането отвъд едно понятие с цел познанието на друго понятие като свързано с първото. Коя е опората на разсъдъка, на която стъпва вярването за свързаността на такива две представи (понятия)? Щом втората представа (понятие) се прибавя към първата с всеобщност по-голяма от онази, която гарантира опита, тогава опората не може да е опит. Нека припомним – при все,

че е гарант за съдържанието на всяко познание, опитът не може да гарантира строга всеобщност и необходимост. Той обезпечава познанието само до т. нар. „относителна всеобщност“, до това да посочи, че „нещо е някакси“, но не и че то „не може да бъде иначе“. Ако се приеме, че основанието не може да е опит, остава му да бъде наглед. Синтезата, която не е основана на опит няма произхода си в опита. Произходът ѝ е априорен, основан е на наглед и именно последния прави синтезата не просто възможна, но и a priori необходима. И така, основанието за свързване на две несвързани предварително представи, без въпросното да има връзка с опита, Кант намира във формите на нагледа, в пространството и времето. В този смисъл познанието, което притежава нагледен характер той нарича интуитивно, а неговите характеристики са, че се отнася пряко и непосредствено към предмета си. Интуитивната даденост на предмета предполага еднократно и цялостно отнасяне в противовес на аналитичната съвкупност от елементи. Заради това, че няма друг начин за придобиването на предмети, освен чрез наглед, интуитивното обезпечава съдържателния характер на познанието. Тук стигаме и до характеристиките на положенията на математиката. Защо Кант ги нарича интуитивни? Заради това, че се основават върху формите на нагледа, заради това, че позволяват построение в него и заради априорната необходимост на такова построение. Не такъв е случаят с понятията на метафизиката, доколкото те не позволяват построения в нагледа (априорния). Оттук става невъзможна метафизическата претенция за интуитивна достоверност на нейните пропозиции и става видима разликата между дискурсивна (според понятия) и интуитивна употреба на разума (според построяването на понятия). Като следвам Кант, само с глаголи, две наречия и едно съществително ще очертая хода на въпросното построяване – „Трябва да се **излезе** извън тези понятия, като се **вземе** в помощ нагледът, който съответства на едно от двете... и така **постепенно** единиците на даденото в нагледа число пет се **прибавят** към понятието за седем. Защото най-напред **вземам** числото 7 и като **вземам** в помощ вместо понятието за 5 пръстите на ръката си като наглед, **прибавям** чрез този си **образ последователно** единиците, които преди това **съединих**, за да **образувам** числото 5 към числото 7 и **виждам** така да **изниква** числото 12“ (Кант, 1992: 86).

Постепенно, последователно прибавяне или съединяване, което образува и от което нещо изниква. Какво се описва тук? Избързвайки напред, ще отговоря чрез Ръсел, или по точно със Ръсел, т.е. с казаното от него по отношение на стореното от Витгенщайн в *Трактата*. Описва се един процес – проектиране – и неговия резултат – логическата форма: „Г-н Витгенщайн сравнява езиковите изрази с проекцията в геометрията. Една геометрична фигура може да бъде проецирана по множество начини като на всеки от тях ще отговаря различен език, но който и да бъде възприет, проекционните свойства на първоначалната фигура ще

останат непроменени. В теорията на г-н Витгенщайн проекционните свойства съответстват на общото между пропозицията и факта, ако пропозицията може да утвърждава факта“ (Ръсел, 2008: 75).

Щом се върнем към стилистиката на Кант, бихме казали, че се описва начин на подредба, начин на съставяне (формиране) на поредица или съвкупност, който, освен че е формата на самото познание, е и израз на спецификата на сетивната ни способност. Последната обичайно се подразделя на външно и вътрешно сетиво, а от тази делба изникват пространството (с правилата за редопологане) и времето (с правилата за следване). Като форми на нагледа, върху които не се разпростира доминацията на разсъдъка, пространството и времето основават синтетичния характер на математическите пропозиции. А дали правят същото с логическите? Математическите пропозиции са проективни и ако следваме Ръселовото „Въведение“ към *Трактата*, проекционните свойства съответстват на логическата форма. Дали същото може да се каже за логическите пропозиции? Ако се позовем на някакви смътни интуиции – по-скоро, да. Би могло да се поддържа, че пропозициите на логиката са априорно синтетични, каквито са и положенията на математиката, доколкото са основани на наглед и са проекции в едно пред-математическо пространство и време, където се показват интуициите за ред и следване. Но тук все още сме твърде далеч от желаната сигурност.

Вече се спомена, че Кант мисли възприятието като принадлежащо към познавателния арсенал на разсъдъка. В него, освен „материята на усещането“ са налични още „формата на нагледа (пространство и време) и синтезата на многообразното на нагледа чрез способността за въображение“ (Стоев, 2010: 127). Щом е под контрола на разсъдъка, заедно с елемента на усещането¹ във възприятието би следвало да се открие и известна активност, свързана със „синтеза на апрехензията“ или „синтезата на даденото чрез нагледа многообразно“ (Кант, 1992: 174). В „анализа на възприятието“, отбелязва Христо Стоев, „за пръв път се изявяват спонтанните действия на разсъдъка, посредством продуктивната способност за въображение; те са по-скоро прото-действия на разсъдъка“, понеже последният „все още не е в същинската си функция“. Той обръща внимание и на това, че „самата немска дума за възприятие Wahrnehmung съдържа конотации за активност... а глаголът nehmen означава вземам, а не пасивното получавам“. Какво следва да се каже оттук за възприятието? То, работейки върху даден материал от усещанията, първоначално вземайки го под внимание, извлича и формира образ от него. То е първата проява на спонтанността, която често остава неразбрана (неосъзната) заради склонността ни за забелязваме винаги по-очевидните предмети на възприятията – „синтезираното до единен образ многообразно“.

¹ Именно елементът на усещането удържа съдържателната страна на опита, т.е. това, че опитът е съвкупност от данни, „data за възможния опит“ (Кант, 1992: 282, 301).

Предлагам тук да се върнем към Ръсел, за да допълним анализа на онова, което той има предвид под „непосредствено възприятие“ и да преценим степента на свързаност с идеите на Кант, чието разбиране за възприятие интегрира усещане, форма на наглед и образ. За възприемането на логически обекти Ръсел споменава в няколко свои текста. Най-обилно за възприятията изобщо и обектите им се говори в книгата за Лайбниц, където обаче още не е въведено различието между частите – философска и математическа – в логиката. Чрез сдобилата се с канонична репутация статия от 1905 г. – „За обозначаването“ – разбираме, че „във възприятието имаме запознанство с обектите на възприятието, а в мисленето – с обекти от по-абстрактен логически характер“ (Ръсел, 2003: 70). Защо различава мислене от възприятие посредством типа на обектите, не бих се наел да обяснявам. Вероятно и няма особена нужда, понеже и в двете разсъдъчни процедури заварваме опосредяващото присъствие на запознанството. И във възприятието и при мисленето обектите са познаваеми чрез запознанство. В началото на *Принципи*-те отново запознанство опосредява връзката между ума и познавателните обекти, като дори се казва, че разглеждани като „необходимия остатък в един процес на анализ, често пъти е по-лесно да узнаем, че такива същности трябва да има, отколкото действително да ги възприемем“. На практика същото се казва и във връзка с извода – „там, където валидно извеждаме една пропозиция от друга, ние го правим по силата на отношение, което е налице между двете пропозиции, независимо дали го възприемаме или не: умът всъщност е толкова чисто рецептивен за извода, както здравият разум предполага, че умът е рецептивен при възприятието на сетивни обекти (Russell, 1937: Preface, §37). Малкото, което сега бихме могли да кажем за възприемането е, че то в никакъв случай не е най-простата познавателна релация. Особено ще се отнася до познанието на логически обекти, то не следва да се определя като първично. Когато в 124 параграф на *Принципи*, се прокарва разграничението между философия и математика и за първата се казва, че е „конструктивна и дедуктивна“, а за втората, че е „критична и в известен безличен смисъл полемична“, което предполага и активно търсене на „принципите на дедукцията, разпознаването на неопределими същности [entities] и различаването между такива същности“, Ръсел на практика дефинира обхвата на философската задача. Тогава той ще каже, че „философията е в основни линии въпрос за прозрение и възприятие“, изключващо „същностите, които се възприемат от тъй наречените сетива“, но затова пък ангажирано със „същностите, които не се разглеждат като съществуващи в пространството и времето“, които, „ако се предполага да знаем нещо за тях, също трябва в определен смисъл да бъдат възприемани и разграничавани една от друга; техните отношения също трябва да бъдат отчасти непосредствено схващани“. До края на параграфа, ще бъдат изказани още две важни положения. Първото е, че неопределимите и

недоказуемите формират корпус, от който започва „всяко математическо разсъждение“ и който е интересен за философа с оглед „непосредственото възприятие“, а също и заради това, че „философското аргументиране... се състои най-вече от занятието да накараме читателя да възприеме онова, което е било възприето от автора“. Второто е, че по отношение на природата на логическите форми не са приемливи доказателства (казвания), или „акуратни вериги от разсъждения“, а увещания или доводи, „уредени чрез наблюдение, чрез „сочене към“ или показване (Russell, 1937: §124).

На заключителните страници от *Нашето познание за външния свят* (1914) намираме вероятно най-силните аналогии с във връзка с интегритета на материята на усещането, формата на нагледа и образа, създаден от въображението. Далеч съм от всякакви предположения за непосредствено влияние, но все пак вярвам, че изтласканият от Ръсел трансцендентализъм се завръща и укрепва (тук в никакъв случай не искам да отписвам и приноса на Витгенщайн) неговата разколебана увереност относно естеството на философско-логическата работа. Описва я, като доминирана от съмнението и натискът, който упражнява върху него „непосредственото възприемане (виждане) на абстрактните истини“. От последното именно зависи възможността на философското познание. То е неговото фундаментално, но не и достатъчно условие. Възприемането на истините се нуждае от „изобилие при въобразяването на абстрактни хипотези“, нуждае се от „гениалност“, от „едно ново и значително усилие на логическо въображение, някакво мимолетно съзиране на немислима досега възможност, последващо от непосредственото възприятие“ (Russell, 1926: 240-2). Съмнението, от което започва работата на философа е индикатор за това, че неговият свят не е веднъж и завинаги установен. Той е детерминиран едновременно от подлежащите му феномени, но и от възприятията и образите, чрез които те биват подреждани. Онова, което се вижда е под условията на гледаното и на образите, чрез които се гледа, т.е. на гледащото. Струва ми се, че подобно описание е в сила и за всяко научно откритие, дори и за „щастливите случайности“. За да е възможно кое и да е откритие, светът вече трябва да се е подготвил за него и да го очаква. Той трябва да е култивиран така, че с нахлуването на случайността да се появява и образа на новото, през който то следва да се възприема. В стилистиката на Ръсел от *Принципи* това звучи така: в средата, в която се разгръща философско-логическата полемика вече трябва да направен телескоп, с който да е възможно да се открие обект по логическото небе и с който въпросният „непосредствено да се възприеме“; трябва, обаче, да бъдат възприети и промените в орбитата на Уран, които да го подсказват; после е ред на логическото въображение, чиито мимолетен проблясък осветява небесния спектакъл и извежда на сцената Нептун.

Литература:

- Кант, И. 1992. *Критика на чистия разум*, София, Издателство на БАН.
- Ръсел, Б. 2003. За обозначаването. В: *Философия на логиката*. Съст. Полименов Т., Бешкова А., Моллов Б., Латинов Е., София: УИ „Св. Климент Охридски“, стр. 69-83.
- Ръсел, Б. 2003. *Въведение в математическата философия* – гл. XV-XVIII. В: *Философия на логиката*. Съст. Полименов Т., Бешкова А., Моллов Б., Латинов Е., София: УИ „Св. Климент Охридски“, стр. 84-127.
- Ръсел, Б. 2008. Въведение към „Логико-философски трактат“. В: сп. *Философия* 2008/5-6, стр. 74-85.
- Стоев, Хр. 2010. *Понятията в 'Критика на чистия разум'*. София: Изток-Запад.
- Heidegger, M. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe, Bd. 3. Frankfurt am Main: Klostermann, s. 271 – 296.
- Russell, B. 1926. *Our knowledge of the External World*. London: Routledge.
- Russell, B. 1937. *The Principles of Mathematics*. New York: W.W. Norton.

АПРИОРНИ СИНТЕЗИ И АБДУКТИВЕН ИЗВОД²

Key words: a priori syntheses, abductive inference, logical form, nonclassical transcendental logic

Abstract: The aim of the article is to present an interpretation of the abductive inference as one of the ways by which the Russell's notion of logical experience can function (in a praxeological perspective), and can be treated as a priori synthesis (in nonclassical sense). The text critically problematizes the abduction in Pierce's and Hanson's works, with the purpose to show the way in which it is a problem, whose solutions can be searched in the light of nonclassical transcendental logic. Emphasizing the problem as being a multidimensional from such point of view, the following questions are critically observed: 1) how abductive inference is possible as an a priori synthesis, i.e. what are the specifics of the logical experience, which participate in abductive inference?; 2) How this experience is any different from the logical experience in the cases of inductive inferences?; 3) How the presented problem can be thought and being considered in the light of nonclassical transcendentalism? To mark some possibilities for answer to the last question the following strategy is undertaken: first form the Russell's notion of logical experience as a focus of the philosophical logic, the analysis passes to a problem of a priori synthesizing and reaches the problem of mimesis (i.e. it is investigated how it is possible the problems of abductive inference and of the logical experience to be linked). The last section concerns the trials to search a general logical form of abductive inference and chances to be analyzed by a nonclassical approach.

Проблемът за абдукцията привлича силно теоретичното внимание на редица изследователи тогава, когато тя се разглежда като легитимна форма на извод наред с индукцията и дедукцията. Тя, както е известно, се отнася до т.нар. „логика на научното откритие“, като Чарлс Пърс, който въвежда и самото понятие, пръв се занимава обстойно с опити за нейния анализ. Казвам опити, тъй като общата позиция в коментарната литература е, че той оставя противоречиво и нееднозначно наследство относно проблема. Това надали е учудващо, ако се има предвид, че той работи почти през цялата си кариера върху проблема, което е около петдесет години. Следва да се отбележи, че главната разлика в начина, по който Пърс поставя проблема и съвременните интерпретации е, че при вторите абдукцията се разглежда като принадлежаща към това, което логическите емпиристи наричат „контекст на

¹ Катедра „Философия“, Философско-исторически факултет, Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“, ул. „Цар Асен“ 24, 4000 Пловдив.

² Статията е резултат от работа в рамките на програма "Некласическа трансцендентална логика" към сектора по Философска логика.

оправданието". За Пърс абдукцията е „процес на формиране на обяснителни хипотези“, но тя е и „единствената логическа операция, която представя нови идеи“ (Pierce: CP 5.171)³.

Настоящият текст изхожда от проблема за шансовете абдуктивния извод да се разглежда тъкмо като представящ „нови идеи“, но в контекста на т.нар. праксеологически обрат в логиката, чийто основни черти ще илюстрирам още в началото съвсем накратко, обръщайки се към проблема за т.нар. „жива математика“, която Имре Лакатош тематизира в своята книга „Доказателства и опровержения“. За него „живата математика“ има „богата ситуационна логика на професионалния математик – логика, която не е механична, не е ирационална, но формалистката философия не би я признала, а още по-малко би я поощрила“ (Лакатош 1983: 12-13). Този фрагмент ни води към идеята за продуктивността на критическата позиция спрямо формалистката философска позиция. Още в увода той се противопоставя на логически позитивисти като Рудолф Карнап, според който, както съвсем точно откроява Лакатош, първо философията трябва да се замени с логика на науката. Второ, под логиката на науката се има предвид логически синтаксис на езика. И трето, математиката е синтаксис на математическия език, т.е. „философия на математиката трябва да се замени с математика“ (пак там: 10). От гледна точка на тази формалистка позиция, особено характерна за развития като мощна революционна интелектуална сила логически позитивизъм (имащ за цел цялостно видоизменение на философията през 20-те години на 20 век в Европа), се издига претенцията, че ще се достигне до края на безсмислените и безкрайни спорове на традиционната философия чрез нов научен подход, който, най-общо казано, съсредоточава усилията си в *критика на възможността за априорни синтези*. Лакатош много точно формулира духа на това критично отношение като казва, че „Нито един от „творческите“ периоди, а едва ли и някой от „критическите“ периоди в математическите теории би бил допуснат на формалисткото небе, където математическите теории обитават като серафими, очистени от

³ Има, разбира се, множество дебати върху проблема за характера и обхвата на абдукцията, както и за нейната легитимност като извод, които са активни откакто Пърс поставя проблема отчетливо. Няма да се спирам подробно на аргументите и контрааргументите в тези дебати (те заслужават отделно изследване). Ще спомена обаче съвсем обобщено, че те се отнасят предимно до това, че от една страна абдуктивното мислене се е смятало за слабо, некохерентно и дори несъществуващо (както например е при Карл Попър). Или в статии като тази на Яко Хинтика „Какво е абдукция? Фундаменталният проблем на съвременната епистемология“ (Hintikka 1999: 91-115), абдуктивният извод не е изобщо извод, а се разглежда като проблем на стратегия по задаване на въпроси. Според Томис Капитан „Пърс и автономията на абдуктивното мислене“ абдукцията е специален тип практическо мислене, което не завършва с приемането на дадена хипотеза, а на утвърждаване на ход от действия (Kapitan 1992: 1–26). Обобщено може да се каже, че в техните интерпретации Пърс не предлага нова форма на извод, както той сам претендира, а по-скоро, както го определя Плътински без пряко да се позовава на Витгенщайн „форма на живот, научна практика“ (Plutynski 2011: 12). Ако това е така надали би било от интерес за нас по какъв начин проблемът за абдуктивния извод се дължи на трудността да се интерпретира Пърс или не, дали неговите критици са го разбирали дорбре или не. Дискусията е безспорно интересна и широко разглеждана, но самият предмет изисква по-скоро търсенето на надеждни аналитични методи.

всички петна на земната недостоверност” (пак там). И иронично добавя, че въпреки това формалистите „оставят обикновено открехната задната врата за паднали ангели” и при тези условия „Нютон би трябвало да чака четири века Пеано, Ръсел и Куайн да му помогнат да се качи на небето като формализират математическия анализ” (пак там). И завършва своето разсъждение с извода, че догмите на логическия позитивизъм са били „гибелни за историята на философията на математиката”, но още по-интересна и провокативна е една парафраза на Кант, която той използва за да покаже към какво неволно изкушава човек господството на формализма на 20 век: „историята на математиката, лишила се от ръководството на философията, е станала сляпа, докато философията на математиката, обърнала гръб на най-интригуващите събития в историята на математиката, е станала празна” (пак там: 10-11).

Всъщност, ако се върнем към проблема за абдукцията тъкмо на този фон, се открояват основните черти на интерпретативната позиция, от която в настоящия текст ще се опитам да отнеса към него. А те са следните: тук тя ще бъде мислена отвъд наситената с „догматизъм” логика (има предвид идеализациите и ограниченията на класическата модерна формална логика), с което дори и тя да се оказва недопускан в строгите формално логически теории серафим, интересът ни към нея като форма на практически извод *не ни застава да я очистим* от „всички петна на земната недостоверност”, нито следва да я третираме като „паднал ангел”, който чака открехната задна врата на формализма. Напротив, интересът ни към нея тръгва тъкмо откъм т.нар. праксеологически обрат в логиката⁴, т.е. откъм „грапавата земя”, там, където има „триене” както ни насочва методологическият императив на Витгенщайн от „Философски изследвания” „Назад към грапавата земя!”⁵, с който според него се преодолява

⁴ По-подробни анализи върху т.нар. праксеологически обрат в логиката, в които както предшественици на този обрат са мислени както Хайдегер в „Битие и време”, или Остин в „Как с думи се вършат неща”, така и Витгенщайн във „Философски изследвания”, но и Бурдийо чрез аспекти от неговата рефлексивната социология и етнометодолозите, които чрез редица техни идеи се занимават конкретно със самата проблематика, вж. Деянов 2001; срв. Деянов: 2007б, 2008.

⁵ Без пряко съотнасяне с т.нар. праксеологически обрат в логиката, интерпретация на това, което можем да наречем трансформация на логическата проблематика във „Философски изследвания” се разглежда в анализа на Росен Люцканов на понятието за логическа форма от гледна точка на философията на ранния и късния Витгенщайн (Люцканов 2008). Той обсъжда т.нар. прото-трансцендентална логика, която се мисли като логика, която трябва да се добави към чисто формалната логика на правилността, за да се получи „по-строга и по-близка до реалната познавателна ситуация логика на истината” (Люцканов 2008: 150). Тази логика е различна от познатите опити за трансцендентална логика, тъй като функционира на „микро ниво” и не цели изясняване на общи условия на опита и познанието, а има за цел „структурно изследване на възможността за артикулиране на определени езикови игри, които в крайна сметка препращат към някакви отпреди налични форми на живот” (пак там: 150 – 151). Според него материалните условия за възможността на опитното познание като „принципно локални” стесняват областта на функциониране на логическите форми и той съвсем правилно забелязва, че невъзможното в даден език не е „принципно или универсално невъзможно, затова то не може да бъде изведено от една класическа трансцендентална аргументативна стратегия.” (пак там: 151). В този смисъл той подчертава, че „дори да е само една, логиката протейски се превъплъщава във всеки от контекстите на нейната употреба, така че неизменната ѝ тъждественост остава невидима върху грапавата повърхност на

идеализацията за „кристална чистота на логиката“ от периода на неговия „Логико-философски трактат“ (Витгенщайн 1988б: §192; §183). Но още тук може да се каже, че той е и философско-логически интерес.

Ето защо в настоящата статия ще имам за *цел* представя една по-широка интерпретация на абдуктивния извод като един от начините, по които може да функционира в праксеологическа перспектива т.нар. от Ръсел логически опит. Самото понятие за логически опит при Ръсел, макар и да не се нарича все още по този начин, се има предвид още през 1903 година в предговора и в § 124 на „Принципи на математиката“ като основен мотив в т.нар. философска логика. Там философската логика се определя като тип теоретична дейност по обяснение на фундаменталните понятия, приемани от математиците като неопределими⁶. Ръсел я дефинира като „чисто философска задача“, състояща се в “обсъждането на неопределимите – което образува основната част от философската логика” (срв. Russell 1937: §124). Тя е „усилието да се види ясно и да се накарат другите да видят ясно въпросните същности, за да може умът да получи такъв вид запознанство с тях, какъвто има с червенината или с вкуса на ананас. Там, където, както е в дадения случай, неопределимите се получават на първо място като необходимия остатък в един процес на анализ, често пъти е по-лесно да узнаем, че такива същности трябва да има, отколкото действително да ги възприемем; налице е процес, аналогичен на довелия до откриването на Нептун – с онази разлика, че финалният етап – търсенето на изведената същност с умствен телескоп – често пъти е най-трудната част на заниманието” (Russell 1937). Философската логика се обосновава като сфера от първостепенна важност в аналитичното изследване, която се основава на необходимост от логически опит. По този начин през 1903 година, макар и все още да не се дефинира като логически опит (това се случва през 1913 година в ръкописа „Теория на познанието“ (вж. Ръсел 1997: 160-164)), за Ръсел става ясно, че философската логика и философията са същностно различни от математико-логическото изследване. В този смисъл той твърди, че всеки „умствен синтез“ се базира на „запознанство с логическата форма, което може да се нарече ‘логическа интуиция’” (пак там: 164). Основен обект на това запознанство е логическата форма, която, бидейки начин на свързване на съставките в комплекс, може да се приеме за априорен синтез, правещ възможно свързването⁷. И тогава, когато си дадем сметка, че „философският логик – вече

естествените езици” и достига до извода, че „логическата форма не може да бъде предположена, тя се конструира в комуникативното функциониране на езика, полагащо като свой корелат формата на един възможен свят” (пак там: 142; 156).

⁶ Повече за проблема за проявленията на Ръсел като философски или математически логик вж. Деянов 1997: 8; вж. също и Желязкова 2017: 28-30.

⁷ При Витгенщайн в *Трактата* е невъзможен подобен тип опит, тъй като неговото схващане за изобразителното отношение между света и езика не позволява да се формулира езиково тяхната изоморфия. Повече за този проблем, по отношение на който Витгенщайн формулира своята позиция

стигнал чрез логическия анализ до неопределимите и добил запознанство с тях – се интересува от също такива логически пропозиции, но имащи функцията *нанедоказуеми начала*“ (Деянов 2018: 112), и се върнем към проблема за абдуктивния извод на този фон, пред нас се очертава следния проблем: ако действително можем да мислим различни начини на функциониране на т.нар. от Ръсел „умствени синтези“, то то какви са условията за възможност на абдуктивния извод като умствен синтез и как той се различава други форми на практически изводи като индуктивния? Трябва да отбележа, че до формулировката на този въпрос нямаше да мога да достигна без заниманията си от една страна с проблема за ендегенната практическа логика на абдукцията в контекста на неklasическата логика на диалектичното (срв. Минева 2019а,б). Но в настоящия текст контекстът, в който ще разгледам проблема, ще бъде различен, защото ще се фокусирам единствено върху проблема за възможността да се мислят абдуктивните изводи като априорни синтези, в светлината на проблема, поставен от Деян Деянов, как *в действителност са се оказали възможни откритията*⁸ като един очевидно некантов проблем, който обаче ни връща към Кант, или по-скоро към *клъстър*а от проблеми за логическите форми като априорни синтези и главно тези, които са свързани с епистемология на логиката. Съвсем очевидно това малко или много предполага мислене и *чрез* Ръсел, при това отново в полето на праксеологическия обрат в логиката⁹, а много често и натъквайки се на проблеми на трансценденталната логика¹⁰.

най-отчетливо в афоризъм 5.552 като казва, че „Опитът“, от който се нуждаем за разбирането на логиката, не е, че нещо е така и така, а че нещо е: Това обаче не е никакъв опит. Логиката е преди всеки опит – че нещо е така“ (Витгенщайн 1988а: 5.552; вж. също Минева 2014, 2018). Както вече съм посочвала може да се каже, че там, където Витгенщайн обсъжда логически проблеми, свързани с опита, всъщност той тематизира проблеми на епистемология на логиката, а когато през 1929 г. в „Някои бележки за логическата форма“ се обсъжда непредвидимост на логическите форми, може да се твърди, че заедно с това е налице връщане към отреченото в „Логико-философски трактат“ понятие за логически опит. Така дори в „Трактата“ да е изключено да се говори за епистемология на логиката, поради отричането на логически опит, но през 1929 година чрез въвеждането на апостериорност при анализа на явленията това става възможно, както е възможно и във „Философски изследвания“ от 1953 година, но при условие, че се има предвид Витгенщайн като предшественик на праксеологическия обрат в логиката (Минева 2018).

⁸ Това съвсем очевидно е проблем, който се ситиуира в полето на т.нар. „трансцендентална логика als ob“ (Деянов 1984: 75), изискваща обръщане между интенционална и фактуална история така, както ги мисли Хусерл, с което проблемът се оказва не „какви са условията за възможност за ...?“, а „как – в действителност – те се оказват условия за възможност за ..., след като преди това не са били такива?“ (вж. пак там: 85-86; срв. Деянов 2007а: 23, бел. 2).

⁹ Възможността Ръселовите идеи да се мислят в перспективата на този обрат се обсъжда за пръв път от Тодор Петков, за когото този обрат „не е мигновена революция, а труден процес на преосмисляне и фундаментална пренаправа на науката логика, аналогичен по мащабите си на програмата на Ръсел за обнова на цялата философия и в много отношения произлизащ от усилията му да я реализира“ (Петков, 2010: 98).

¹⁰ Макар не навсякъде да е изявено експлицитно, в настоящата статия до голяма степен се приема експерименталното предложение Ръсел да бъде мислен като трансцендентален логик, т.е. това, че много от проблемите, на които се натъква като философски логик са проблеми на трансценденталната логика, и се имат предвид анализите, които имат за цел да проследяват подобни трансцендентални

1. Абдуктивният извод: общо поставяне на проблемте *как е възможен той и как в действителност се е оказал възможен.*

Норуд Хансън в своя труд „Модели на откритието“ (1958), като един от малкото автори, които настояват на ясно обособяване на абдукцията (или ретродукцията, както я нарича още той, следвайки Чарлс Пърс) като логика на откритието, предлага следната дефиниция за нея: „монументално разсъждение от *explicanda* (нуждаещи се от обяснение данни) към *explicans* (обяснителен принцип)“. В допълнение се предлага и следната нейна форма:

- „1. Наблюдава се изненадващо явление *P*.
2. *P* би било обяснимо като нещо саморазбиращо се, ако хипотезата *H* бе истинна.
3. Следователно има основание да се мисли, че *H* е истинна.“

(Hanson, 1958; срв. Peirce CP: 5.189)

Трябва да се отбележи, че в този анализ на формата на абдукцията, тя се свежда само до ситуации, в които имаме изненадващо натъкване на даден факт емпирически, и търсене на това, което е породило този факт, за да бъде той идентифициран като „саморазбиращ се“ чрез дадена *истинна* хипотеза. Това е ясно забележимо, когато си дадем сметка, че при Хансън, а и при самия Пърс, абдукцията се разглежда главно като „процес на формиране на обяснителни хипотези“ – т.е., ако се мисли като логика на научното откритие, то това се случва в контекста на научното производство на обяснителни хипотези, които да удържат парадигмата и нейното функциониране. Надали ще е пресилено да се каже, че оттук би следвало, че можем да я мислим като аналогична на проблема за решаването на главоблъсканици, разглеждан от Томас Кун в неговия анализ на т.нар. „нормална наука“¹¹, когато имаме парадигма, която се е натъкнала на дадени факти емпирически, и тя търси тяхното обяснение, което е породило този факт, за да бъде той идентифициран като „саморазбиращ се“ в парадигмата (Кун 1996: 51-59). Освен това, отново в „Структурата на научните революции“ откриваме дефиниция, която

мотиви (срв. Деянов 2007а: 23-4; 2007б; 2016; 2018; Аспарухов 2017а, б; Аспарухов 2015: 100; Аспарухов 2018).

¹¹ Няма как да не отбележим обаче, че в „Структурата на научните революции“, разглеждайки т.нар. „нормална наука“ (т.е. рутинната работа на учените в рамките на една парадигма) като решаване на главоблъсканици Кун отбелязва, че „Нормалната наука е до голяма степен детерминирана дейност, но не е задължително да бъде изцяло подчинена на правила.“ (Кун 1996: 59; [к.м. М.М.]). Той добавя, че „правилата произлизат от парадигмите, но парадигмите могат да направляват изследователската дейност дори и при отсъствието на правила“ (пак там). Оттук виждаме, че главоблъсканиците при Кун са „онази особена категория проблеми, които служат за проверка на изобретателността или умението на изследователя“, като добавя, че в речниците тази категория проблеми се илюстрира с „картинна мозайка“ и с „ребус“ (пак там: 52). Дори обаче това да са ясни индикатори за внимание към практическата логика на теоретическата практика на учените и техните открития, то самата тя изисква да се постави експлицитно като логически проблем.

съвсем очевидно (дори и той сам да не го казва), ни препраща смислово към проблема за абдукцията: „Откритието започва с осъзнаването, че има аномалия, т.е. че отчитането на факта, че природата по някакъв начин не е оправдала внушените от парадигмата очаквания, които направляват развитието на нормалната наука. Следващият етап е повече или по-малко разширено изследване на областта на аномалията. Този процес завършва, когато парадигмалната теория се приспособи към новото положение така, че аномалията става нещо очаквано.“ (пак там: 69-70). След като обаче още Пърс я определя *и като* „единствената логическа операция, която представя каквато и да е нова идея“ (Peirce CP: 5.171) се оказваме пред проблема *как може логически да се анализира абдуктивният извод, без да се замъглява проблема за неговия иновационен заряд?* Виждаме, че повечето класически, интерпретации на абдукцията (т.е. невъоразените с методите на некласическата трансцендентална логика) дори и да я признават като легитимна форма на извод и да се правят различни опити за нейното представяне, както е в случая с Хансън и Пърс, то, когато се зададе въпросът „как явлението става саморазбиращо се“ (или как е възможен той) отговорите в последна сметка оставят впечатление или за ирационално просветване на „Еврика!“, или, както го наричат критиците на абдукцията, за „мистериозна сила на правилно предполагагане (гадаене – guessing)“ (срв. Hintikka 1999)¹².

Ако изходим обаче от това, на което самият Пърс настоява по отношение на иновационния заряд на абдуктивния извод, то трябва да си дадем сметка, че анализът, който предлага Хансън (но и Пърс) на логическата му форма, надали успява да го удържи успешно. А многомерното логическо проблематизиране на абдуктивния извод се изисква тогава, когато поставим проблема *как в действителност се е оказал възможен той* и е необходимо особено тогава, когато той се интерпретира като основна форма на извод в практическите логики при различни случаи на иновативен труд. Така сред изследователските въпроси, изискващи внимание оттук нататък от гледна точка на теоретика на практическата логика, залагащ на методите на некласическата интенционална аналитика, но и интересуваш се от проблема за априорните синтези, са: как изненадващото явление в действителност става „саморазбиращо се“, каква е функцията на изненадващото, или обобщено разгръщащият се клъстер от проблеми в основните си линии съдържа следното: *как е възможен абдуктивният извод като априорен синтез? Какви са спецификите на логическия опит, който участва в*

¹² Хинтика всъщност коментира тази дефиниция по повод работите и критиците на Пърс, като самият той удръжа настояването на три легитимни форми на извод, като предлага решние на проблема за абдукцията чрез своята теория за логики на задаване на въпроси или „разпитващ модел на извод“ (interrogative model of inquiry), с която логическото поставяне на проблема отново се замъглява, защото според него абдукцията не толкова е извод, колкото е *като* извод, а и всяко разширяващо мислене се приема за разпитващо (Hintikka 1999: 94).

абдуктивното извеждане? Как този опит се различава от участващия в индуктивните изводи? По какво той се различава от логическия опит, тематизиран от Ръсел през 1913 г. (но и преди това през 1903 г., макар да не се обозначава тъкмо така)?

За да може да се даде отговор на тези въпроси, е необходимо най-напред да се спрем по-обстойно на проблема за *общата логическа форма на абдуктивния извод, т.е. да направим един подстъп към възможностите за проблематизиране на нейната многомерност.*

За да експлицирам някои от същностните проблеми, свързани с общата форма на абдуктивния извод, ще се обърна към глава 7 *Историческа структура на научното откритие* на книгата на Томас Кун *The Essential Tension* (1977), където той разглежда проблема за научното откритие, което в очите на учени и историци обикновено се гледа като на имащо предусловия и със сигурност последствия, но само по себе си за тях то е без вътрешна структура. Той пояснява, че това се отнася до такива микрореволюции в науката, които се различават от по-големите, които обсъжда в своя бележит труд „Структура на научните революции“ (Kuhn 1977: 165). Така обособява два класа открития: едните са такива като кислорода, електрона и т.н., които не могат да се предвидят от приетата теория, и които са изненадващи, случайни (тук са пеницилинът, микровълновата печка и т.н.). Това от гледна точка на настоящия анализ са очевидно абдуктивно постигнатите в модуса им на резултати от „единствената логическа операция, която представя каквато и да е нова идея“ (Peirce CP: 5.171). Към втория тип открития Кун причислява тези като неутриното, радио вълните и елементите, които попълват празни места в периодичната таблица, т.е. познатите вече проблеми на т.нар. „нормална наука“ като дейност по решаване на главоблъсканици, което е, както казва в „Структурата на научните революции“: „в голяма степен кумулативно начинание, което постига забележително успешно своята цел, а именно постоянното разширяване на пределите и усъвършенстване на прецизността на научното знание“ (Кун 1996: 69). Това, с което се сблъскваме като проблем по отношение на втория тип открития, е *дали са свързани с абдуктивния извод или с индуктивния.*

2. Абдуктивен vs. индуктивен извод?

За да се опитаме да мислим проблема, на който се натъкнахме, бихме могли да се обърнем към критическо проблематизиране на анализа на Деянов на функциите на т.нар. аналогизиращо аперцепиране при това, което Кун нарича решаване на научни главоблъсканици (при което ученият следва като образец преди това решена главоблъсканица), тъй като в него е налице такава аналитика на предпредикатността, която

свързва пряко този втори тип открития с индуктивния извод. В този анализ се твърди следното: „в образа са закрепени предпредикатните очевидности на една научна традиция, които обаче... не са времеустойчиви в процеса на индуктивния извод“ (Деянов 2001: 144). Към това се добавя и, че ако за Кун образците функционират посредством аналогизиране, то тук имаме по-скоро не извод по аналогия¹³, а формулирано на Хусерлов език е аналогизиращо аперцепиране. Оттук логическият неklasически трансцендентален проблем, който не остава незабелязан, е: „как е възможно аналогизиращото аперцепиране да стане възможно, при все че в началото на решаването на главоблъсканицата то не е било такова?“ (пак там). На фона на историческата емпирия, към която Кун се обръща (следването на образа на търкалящата се по наклонена плоскост топка, чрез което „Галилей, Хюйгенс и Даниел Бернули решават поредица от главоблъсканици за движението на махалото и за излизащата от отверстие струя вода“, се представя следният анализ: „те аналогизират предпредикатно струята на махалото, а махалото на търкалящата се топка, като – още преди да изкажат в предикатна форма закона „Фактическото снижаване е равно на потенциалното издигане“, – за тях това е предпредикатно очевидно (теоретическата практика предшества теорията)“ (пак там). Като условие за възможност на случването на непредзададеността на самото аналогизиращо аперцепиране Деянов идентифицира следното условие: „Галилей да се освободи от мисленето на махалото с предпредикатните очевидности на човека от улицата – да мисли тези предпредикатни очевидности като привидни и да иска да открие действителността зад тях“ (пак там). Централен извод на този анализ е, че *това аналогизиращо аперцепиране се явява условие за възможност на индукцията (и на разширяващите се квантори и индуктивните кванти)*. Ясно може да се забележи, че анализът предлага отговор на неklasическия трансцендентален въпрос: как се оказва възможно аналогизиращото аперцепиране и как то изглежда необходимо, без да се е случило по необходимост. А това действително поставя в нова трансцендентална перспектива поредица от други важни проблеми и техните решения: 1) проблемът на Хюм за индукцията с поставянето и обсъждането на проблема как е възможна тя; 2) това, че в логиката на професионалните логици идеализиращо се предполага, че кванторите не могат да се разширяват и че индуктивният извод се състои в преминаването от някои S към всички; 3) че „предикатното изказване ‘всички S са P’ има като свое условие за възможност мисленето на ‘S’ като P; след като с всяка нова главоблъсканица ‘S’, което мислим като P, се разширява, то се разширява и кванторът всички от ‘всички S са P’; тогава индуктивният извод не е от ‘някои S са P’ към ‘всички S са P’, а от ‘всички S са P’ към ‘всички S са P’, само че всички S

¹³ с логическа форма ‘b е S, а е аналогично на b, следователно а е S’ (срв. пак там: 144).

отпреди разширението се оказват само някои S след него, тъй като всички S са се разширили с един индуктивен квант“ (пак там: 145).

От гледна точка на настоящия анализ обаче централният пункт, който остава незабелязан в анализа на индуктивния извод, е видим още в началната му фаза, когато се тръгва от функционирането на нормалната наука като решаване на главоблъсканици (както е и при самия Кун). С това *иновационното от абдуктивния извод като основна форма на извод в практическата логика на учени откриватели, технологични инвентори и икономически иноватори, което е видимо в научното, технологиченото или икономическото, остава до голяма степен в сянката на индуктивния извод и неговия анализ. Този анализ е изключително важен, но недостатъчен, за да се разберат в дълбочина и многомерно ендогенните логики на откривателските, иновационните и инвенторски практики. Ако изведем на преден план този останал в сянка пласт от анализа в този случай само на откритията, ще видим, че проблемът за аналогизиращото аперцепиране следва да се мисли както чрез проблема за нормалната наука, така и чрез откривателските практики, но и чрез революционните научни открития. А това на свой ред ни насочва към различни начини на функциониране на аналогията в практическите обстоятелства, в които се натъкваме на индуктивно, абдуктивно или трансдуктивно мислене*¹⁴.

3. Абдуктивният извод като априорен синтез от гледна точка на неklasическия трансцендентализъм - от Ръселовия логически опит като фокус на философската логика, през априорно синтезиране, до проблема за мимезиса.

Чрез перспективата на Ръселовия проект за философска логика би могло да се каже още, че онзи, който практикува абдуктивен извод, действа аналогично на философския логик, който дори и да не може да докаже своите пропозиции, имащи функции на недоказуеми начала (както ги определя Ръсел), при това уязвими на критики, използва метода на увещаването с надеждата „да накара и другите да видят ясно въпросните същности“, както Ръсел я формулира в предговора към второто издание на *Принципи на математиката*, до които е достигнал чрез своя анализ (Russell 1937). А от гледна точка на неklasическата трансцендентална логика, можем да добавим също, че тази надежда е надеждата, че дадена неопределима същност или (ако го мислим през праксеологическия обрат) – ендогенна форма

¹⁴ При обсъждане тъкмо на тези проблеми в рамките на един от редовните семинари по логика в Академична риза „Критика и хуманизъм“ от пролетта на 2019 г. Деянов предложи за обсъждане обособяването на три форми на априорно синтезиране, при които има задаване на ново – при индукцията, при абдукцията и при трансдукцията, при които не просто имаме неklasически аналогии с различни функции, но следва да се говори за индуктивни кванти, абдуктивни кванти и легитимиране на квантор, което обаче се оказва възможно само при трансдукция (т.е. в контекста на революционни практики).

на абдуктивен извод (напр. откритието на Питагоровата теорема от Питагор, която нееднократно е тематизирана вече от Деянов) като логически опит „умствен синтез“, априорен синтез, случил се на конкретно място, в конкретно време *подлежи на миметиране* от всеки, който учи тази теорема, т.е. имаме мимезис като аналогизиращо аперцепиране (Деянов 2001: 140-153). Когато интерпретира мимезиса като „обратно аналогизиране“ – имаме „отчужденото усвояване“ като „усвояване на предпредикатни очевидности на alter ego от научна традиция, несъизмерима с традицията на ego“ (пак там: 150). Тъкмо мимезисът е онова, чрез което се преодолява проблематичността на т.нар. „обратно аналогизиране – не от ego към alter ego, а от alter ego към ego“ при усвояването на предпредикатните очевидности на несъизмерима традиция (пак там).

Без да е ангажиран с контекста на обсъждане на абдуктивния извод и да достига до мимезиса като проблем за това как в действителност се е оказва възможен абдуктивния извод в общата му форма (защото когато питаме как се е *оказал*, ние неминуемо следва да анализираме съвсем индексикални данни в дадени исторически условия), Аспарухов забелязва, анализирайки края на ключовата глава за логическия опит – глава IX „Данните на логиката“ от ръкописа „Теория на познанието“ на Ръсел, че там се твърди, че разбирането на логически термини и думи, както и разбирането на изказвания, в които участват например „а подобие и b... не би било възможно, ако не знаехме как трябва да ги свържем... ако не бяхме запознати с формата на двуместния комплекс“ (вж. Аспарухов 2018: бел. 4); срв. Ръсел, 1997: 164). И се натъква, макар и от очевидно различна перспектива и без да го идентифицира като такъв на проблемите за абдуктивния извод и мимезиса. Това ясно личи от зададения въпрос „Но откъде възниква това знание „как“, това пред-знание, което ,е налице преди да започне експлицитното мислене за логиката““ (Аспарухов 2018: 133, бел. 4; срв. Ръсел 1997: 162). Проблемът в неговия анализ изхожда от въпроса „Макар да се привижда като идентично със запознанството, може ли то да е различно от него“ и отговорът, който дава се базира на разграничението между даденост и данни и гласи: „...да, ако Ръсел различаваше даденост от данни. Знанието „как“ е обусловено от даденото, докато запознанството служи за извличане на данни“ (пак там). Това разграничение при Деянов съвсем отчетливо се формулира като „амбивалентност“ при обсъждането на данните на логиката: „на Ръсел му убягва, че при запознанство логическите форми са ни само дадени, а едва когато методично обърнем вниманието си към тях – и ги открием – запознанството е с логически данни“ (Деянов 2018: 117, бел. 34). На този фон относно *логическия опит в случая с абдуктивния извод* може да се каже, че при него е налице методично насочване на вниманието към дадеността (изненадващото явление), при което целта и методическото усилие е усилие за „умствен

синтез“, както ни насочва Ръсел в своя Ръкопис от 1913 г., за да се случи запознанството с конкретна логическа форма. Към такава форма обаче, за разлика от случая с Ръсел, съвсем ясно можем да кажем, че дори и да има множество спомагащи насочването на вниманието исторически условия, най-често тя е непредзададена.

Ако оттука се обърнем отново към анализа на Аспарухов, ще видим, че той добавя под формата на мисловен експеримент, че ако Ръсел би приел трансценденталистко обяснение на споменатата дистинкция между даденост и данни, то тогава:

...той вероятно би приел, че е възможно знанието „как“ да възниква заедно със синтеза на възприятията, т.е. формата да се поражда в синтеза на възприятията. Би приел, че знанието „как“ е самият априорен синтез, който поражда логическата форма, за да е възможно впоследствие запознанството с нея. Ако разширим експеримента и решим да го опишем с език, различен от този на класическия трансцендентализъм, би се получило следното: редицата на условията е свързване – свързано – запознанство с логическата форма. По-разгънатият вариант е: в своето практическо всекидневие познаващото засреща неща, които са не просто отделности, но и потенциалности, т.е. носят в себе си възможности за съставяне – в резултат на това засрещане хаотичните възприятия на познаващото, което не е активния трансцендентален субект на класиката, се овладяват и впоследствие свързват благодарение на неговата воля за свързване (формиране) – така се появяват логическите форми (самото свързано) – за да е възможно запознанството с тях.

(Аспарухов 2018: 133, бел.4)

Експериментално мисленият проблем за априорните синтези в този по-дълъг цитат ни насочва към нещо много важно не толкова за Ръсел, чрез който Аспарухов мисли проблема, колкото за самия проблем в перспективата на некласическия трансцендентализъм. То се състои в това, че се оказва, че аналитичното внимание следва да удържа не само, че „формата се поражда в синтеза на възприятията“ или че знанието „как“ е самият априорен синтез, но и да се направи и удържа следното важно разграничение: априорният синтез, както го идентифицира Деянов коментирайки анализа на Фреге за това, че няма „Няма моя Питагорова теорема, няма *твоя* Питагорова теорема, има *Питагоровата* теорема“, е от една страна „*in statu nascendi*, т.е. индексикално, в сега-то на своето откритие“, но от друга имаме „*следата* от априорната синтетичност на теоремата *in statu nascendi*“¹⁵. Така само една от спецификите на знанието „как“, на която обръща внимание Аспарухов, се оказва в действителност добре илюстрирано чрез Касиреровите воля за свързване (формиране), които дават обяснение на появата на логическите форми (самото свързано), „за да е възможно запознанство с тях“ (Аспарухов 2018: 133). *Тъкмо това може да се случи абдуктивно, но и индуктивно или трансдуктивно*. Но не бива да остава в сянка и това, че същото това знание „как“ се явява и в модуса на всеки, който успешно ще е миметирал или аналогизиращо ще е

¹⁵ Деянов 2019 – доклад на тема *Логическите пропозиции са – все пак – априорно синтетични*, изнесен на научна сесия на сектора по Философска логика (ИКСИ) на тема „Априорните синтези: некласическо проблематизиране“, 21.06.2019 г., гр. София.

апериципирал онова,- както го дефинира Деянов отново в свой доклад към сектора по Философска логика - „*in statu nascendi*” на *откритието*, *тогава, когато за себе си актуално той я открива*, при това то се случва „*деинедксикализирано* – в собствената им математическа практика – от учениците на Питагор през Декарт и Ръсел до учениците в съседното училище“, а по-рано същият проблем е анализиран чрез осмислянето на мимезиса като „обратно аналогизиране“ (Деянов 2001: 150).

4. Логическа форма на абдукцията: експериментален анализ на случая с откритието на орбитата на Марс.

Ако изходим от анализа на формата на абдукцията, предложен от Деянов, ще видим, че според него тя може да се представи по следния начин: *S* са предпредикатно мислени като *M* и като такива са *P*; изненадващо някакво *S*, *афицирайки ни сетивно*, ни заставя - също така предпредикатно - да го мислим като *M* и не-*M*. То се оказва *Q* за субекта на иновативния труд и с това самото се утвърждава като такова (нова предпредикатната очевидност), чрез която все пак *S* като *Q* е *P* (с разликата, че *P* се разширява с един, както можем да го наречем *абдуктивен квант*)¹⁶.

Проблемът, който ще бъде разгледан в този финален параграф на статията е как бихме могли на този фон да мислим „най-великата проява на абдуктивно мислене, която някога се е случвала“, както я определя Пърс (Pierce: CP 1.74), а именно откритието на формата на орбитата на Марс от Кеплер. Някои от ключовите исторически условия, които Пърс обобщава в опита си да отговори на въпроса с какво разполага Кеплер, за да направи откритието (пак там: 1.72)¹⁷ са следните: 1) Кеплер разполага с наблюденията на Тихо Брахе, които задават началната точка на неговите занимания с проблема; 2) Той също така е знаел, че Птолемеевата теория се съгласува с наблюдаваното, макар и да не пасва съвсем точно; 3) Също така, той е убеден, че хелиоцентричната хипотеза на Коперник трябва да бъде приета и дори нещо повече – както отбелязва Хансън „Дори най-ранните му размишления надхвърлят тези на Коперник, защото според него Слънцето, след като е тъй близо до центъра на планетната система и тъй голямо, по някакъв начин трябва да е *причина* за начина на движението на планетите“ (Hanson 1958); 4) Линиите на апсидите на орбитите на Марс и Земята не са успоредни; 5) Междинна стъпка към преминаването му към орбитата на Марс са и открития,

¹⁶ Цит. по Деянов, Д. 2018. Лекционен курс по Логика на диалектическото: http://icts.bg/logiki_na_dialekticheskoto/.

¹⁷ Малко преди това (пак там: CP 1.71) Пърс критикува съвсем справедливо обяснението на откритието на Кеплер от Дж. С. Мил, който твърди, няма какъвто и да е извод, а само сборен израз за множеството наблюдаеми факти.

свързани с орбитата на Земята, по отношение на която обаче все още остава очевидността от традицията, че *Планетите се движат по съвършена окръжност*.

От гледната точка на неklasическия трансцендентален логик може да се каже, че Кеплер мисли всички орбити предпредикатно като окръжности, и като такава са траектории на планети в слънчевата система. Изненадващо нееднократно (и чрез наблюденията на Брахе, и чрез изпробването на различни принципи като този за площите, принцип на бисекцията и др., и чрез направените чрез тях изчисления) орбитата на Марс, *го афицира сетивно* така (натрупват се и несъвпаденията и грешките в изчисленията), че го заставя - също така предпредикатно - да я мисли като не-кръг¹⁸. А като не-кръг, на пръв поглед се предполага, че е някакво ново Q, което като такова обаче все пак е траектория на планета. Проблемът очевидно е какво е това ново Q и от къде идва то. В този случай, това което Хансън предлага (както и Пърс) е да се анализират данни по изграждане и изпробване на хипотези, които претендират да доведат до „саморазбиране“. Това обаче, че действително на Кеплер му отнема няколко години да достигне до елипсата и изпробва различни хипотези (преминавайки и през тази за овоидната форма), не дава обяснение на това как се случва самия акт на придобиване на битие на откритието или иновацията. Ето защо това, което би било продуктивно тук е да мислим, че това, чрез което придобива битие откритието може да се обозначи като *априорно синтезиране при абдукцията, което може да се каже, че е синтезиране на това ново Q, което в случая е елипсата като форма на орбитата на Марс*. С това траекториите на планетите се оказват първоначално разширени с един абдуктивен квант. Едва тогава изненадващото явление – орбитата на Марс - става „саморазбиращо“ се за Кеплер като *учен откривател*. Както обаче забелязва в своя анализ съвсем коректно Хансън, дори когато Кеплер започва систематично да се съмнява в хипотезата за кръговата орбита, той все пак озаглавява следващата глава „De Causis Naturalibus Hujus Deflexionis Planetæ A Circulo“ („За естествените причини на тези отклонения на планетата от окръжността“) и на заключението му след това, което гласи следното: „Разсъди, разумни читателю, и ще бъдеш поразен от силата на аргумента. Защото аз не можах да си представя никакво друго средство да направя орбитата на планетата овоидна. Когато тези неща се представиха пред мен по този начин, големината на това отдръпване от двете страни стана установена сигурно, както и съгласуваността на числата, аз празнувах още един триумф в името на Марс“, като добавя и „Но ние, добри читателю, няма да се отдадем на

¹⁸ Хансън обобщава три аргумента на Кеплер, които са отговор тъкмо на тази наблюдаема чрез различни теоретични позиции аномалия на орбитата на Марс, които всъщност са главните съображения, чрез които той достига до отказ от предпредикатната очевидност за кръговостта на орбитата на Марс. Както Хансън подчертава: „Чак когато разстоянията, които му дава окръжността, отново и отново се оказват в противоречие с наблюдаваните от Тихо, Кеплер започва систематично да се съмнява в хипотезата за кръговата орбита“ (Hanson 1958).

този блестящ триумф за повече от един кратък ден... защото ни смущават слуховете за нов бунт, тъй че нека тъканта на нашето постижение да не загине в прекалено ликуване.“ (пак там).

Предпазливостта, която личи от думите на Кеплер може да се интерпретира по различни начини и със сигурност са ни необходими исторически данни за нейния коректен анализ. Но не това е целта ни, а да установим по-скоро дали бихме могли да се доверим на патоса, с който Пърс посочва тъкмо случая с Кеплер като най-емблематичния за него пример за абдукция. И така, ако останем до конкретното индексикално възникване на предпредикатната очевидност за орбитата на Марс като елипса, то вероятно Пърс ще се окаже съвсем прав. Но от гледна точка на историята на откритието и на неklasическата трансцендентална логика можем да видим, че със самия абдуктивен извод, който по думите на Хансън Пърс сбито синтезира като „Наблюдаваните положения на Марс попадат между окръжността и овоидата, следователно орбитата трябва да е елипса“ вече е налице и условие за възможност на индукцията чрез която аналогизиращо може да аперципира останалите орбити на планети чрез предпредикатната очевидност, до която е достигнал чрез абдукцията, и да ги мисли като елипси. А да направи това аналогизиращо аперципиране той е сякаш задължен от предпредикатната очевидност на своето мислене, че „едни и същи физически условия важат в цялата Слънчева система, едни и същи уравнения би трябвало да обяснят и другите планетни движения“ (Hanson 1954). Оттук логически ще се окаже, че имаме преминаване от *„всички орбити, мислени предпредикатно като траектории на планети, са кръгове“* към *„всички орбити, мислени предпредикатно като траектории на планети, са елипси“*. Няма как исторически да не забележим (а и самият Кеплер очевидно си е давал ясна сметка за това, говорейки за „нов бунт“), че с това самото имаме революция в науката, т.е. логически имаме случай на трансдукция. А тъкмо чрез нея става възможно и формулирането на нови закони за движението на планетите от Кеплер.

В заключение бих искала да изразя надеждата си, че чрез казаното по-горе съм успяла до известна степен да маркирам основните проблематични пунктове, които изискват внимателни бъдещи обсъждания тогава, когато се търсят различни продуктивни шансове абдуктивният извод да се мисли като форма на априорен синтез. Разбира се, всичко това не би било възможно без необходимите и внимателни уговорки, главната от които е, че такъв подход изисква удържане не само на перспективи като тази на праксеологическия обрат в логиката, но и на неklasическа логика на диалектическото (която тук беше умишлено заскобена, за да не се утежнява допълнително анализа), без която проблемите трудно биха могли да бъдат поставени или разбрани, а още по-малко би било възможно да се търсят ефективно техните решения.

Библиография

- Аспарухов, В. 2015. Субекти, пропозиции, комплекси: неявните трансцендентализми в Принципи на математиката. В: Бешкова, А., Латинов, Е., Полименов, Т. (съст.). *Логическата традиция. Сборник в чест на проф. Витан Стефанов*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, стр. 96-114.
- Аспарухов, В. 2017а. Трансценденталните пластове във философската логика на Ръсел. В: *Критика и хуманизъм*, кн. 47, бр. 1/2017, стр. 441-472.
- Аспарухов, В. 2017б. Термоядрени и други синтези. В: *Καίρος*, бр.2, стр. 61-69.
- Аспарухов, В. 2018. Логически опит, логичеко въображение, неопределими понятия. В: *Καίρος*, бр. 3/2018, 128-136.
- Витгенщайн, Л. 1988а. Логико-философски трактат. В: Лудвиг Витгенщайн. *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство.
- Витгенщайн, Л. 1988б. Философски изследвания. В: Лудвиг Витгенщайн. *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство.
- Деянов, Д. 1984. Всекидневието на науката и неговата логика. *Социологически преглед*. (специален брой, посветен на конференцията Гьолечица'83).
- Деянов, Д. 2001. *Увод в логиката и методологията на хуманитарните науки (хуманитаристиката след смъртта на човека)*. Пловдив: УИ „П. Хилендарски“.
- Деянов, Д. 2007а. 'Спасов и Ръсел: „Релационни свойства“ и „смисъл на отношението“', В: сп. *Философия*, кн. 3/2007.
- Деянов, Д. 2007б. „Границите на мисленето“ и „логиката на практиката“. *Алтера академика*, кн. 3: 49-64.
- Деянов, Д. 2008. Хайдегер и Бурдийо: предпредикатност и практическа логика. *Социологически проблеми*, 1-2.
- Деянов, Д. 2016. Логическите форми: непредвидимост и непредзададеност. В: Осиковски, М. (съст.) *Християнство, история, метафизика. Юбилеен сборник в чест на проф. К. Янакиев*. София: Комунитас.
- Деянов, Д. 2018. Да се мисли Ръсел като трансцендентален логик. В: *Καίρος*, бр. 3/2018, с. 102-127.
- Желязкова, Д. 2017. Анализ на „неопределимите“ и логическите константи в Ръселовата философска логика. В: *Философски алтернативи*, бр. 1, стр. 23-30.
- Касирер, Е. 1995. Из: *Към метафизика на символните форми*. Превод Светлана Събева. (непубл. превод; по Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Felix Mainer Verlag, Hamburg, 1995).
- Кун, Т. 1996. *Структурата на научните революции*. София: д-р Петър Берон.
- Лакатош, И. 1983. *Доказателства и опровержения*. София: Наука и изкуство.
- Люцканов, Р. 2008. Бележки към понятието за логическа форма. В: Табаков, М. и др. (съст.) *Логика и социум (Проблеми на логиката, кн. 8)*. София: Св. Иван Рилски, 140–156.
- Минева, М. 2014. Проблемът за философската логика: Витгенщайн срещу Ръсел. В: *Докторантски изследвания в социалните и хуманитарните науки. Традиции и новаторство*. Т.1., София: Изток-Запад, 41–53.
- Минева, М. 2018. Епистемология на логиката и проблемът за логическия опит. В: *Καίρος*, бр. 3/2018, 137-145.
- Минева, М. 2019а. От „Капиталът“ като шанс перд логики на диалектическото към проблема за субектността при абдуктивния извод. В: *Социологически проблеми. Извънреден брой*, (под печат).
- Минева, М. 2019б. Проблемът за абдуктивния извод: между магията и разомагьосването. В: *Социологически проблеми. Извънреден брой*, (под печат).
- Петков, Т. 2010. 'Ръсел, философската логика и отношенията', В: *Критика и хуманизъм*, кн. 31, бр. 1/2010.
- Ръсел, Б. 1997. *Теория на познанието*. София: Критика и хуманизъм.

- Hanson, N.R., 1958, *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press, (превод на български език: Т. Петков).
- Hintikka, J. 1999. *Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery*. Springer+Science+Business Media, B.V., 91-115.
- Kapitan, T. 1992. Peirce and the Autonomy of Abductive Reasoning. In: *Erkenntnis*, 37: 1–26.
- Kuhn, T. 1977. *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Peirce, C. S. [CP]. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, edited by C. Hartshorne, P. Weiss, and A. Burks, 1931–1958, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Plutynski, A. 2011. Four problems of abduction: a brief history. *The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 1. Available at: <https://pdfs.semanticscholar.org/7f27/cb7639d8fa950ba50eb2705ec8195a3afdaf.pdf> [Accessed 12 June 2019].
- Russell, B. 1937. *The Principles of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press; 2nd edn, London: George Allen and Unwin.

Деница Желязкова

ТЕОРИЯТА ЗА ЗАПОЗНАНСТВОТО И ПРОБЛЕМЪТ ЗА ЛОГИЧЕСКАТА ФОРМА

Key words: Russell, acquaintance, logical experience, philosophical logic, propositions, indefinable concepts.

Abstract: With this text I intend to explain the motives that provoke Bertrand Russell to introduce the acquaintance¹ as a kind of immediate knowledge into his philosophy. The thesis I will defend is that without the admission of such a kind of knowledge it would not be possible to speak of the explication of logical form of the propositions. The acquaintance appears in the *Principles of Mathematics* (1903) as a kind of immediate knowledge of indefinable concepts: "acquaintance like the taste of pineapple". In the period around 1903, it was inextricably linked to Russell's ontological assumptions. The philosopher does not use constructs logical form or logical experience either in the *Principles of Mathematics* (1903) or in the manuscript of *Functions* (1904). As will become clear, however, in the period around 1903, can be speaks of logical experience, and under the "element creating unity of the proposition" (1903) and "way of combining" (1904), Russell takes into account the logical form. In 1913, in the epistemological manuscript *Theory of Knowledge*, Russell explicitly introduced the "acquaintance with the logical form" as a guarantor for the meaningful combination of the constituents of proposition. Only then does the acquaintance with the form be defined as "logical experience" or "logical intuition".

С настоящия текст целя да експлицирам мотивите, които провокират Бърtrand Ръсел да въведе запознанството като вид непосредствено познание в своята философията. Тезата, която ще защитавам в следващите редове е, че без допускането на подобен вид знание не би било възможно да се говори за експликация на логическата форма на пропозициите. Понятието за запознанство е може би едно от най-фундаментално важните понятия във философията на Ръсел. То бива въведено в *Принципи на математиката* (1903) като вид непосредствено познание на неопределими понятия: „запознанство като с вкуса на ананаса“. В периода около 1903 г. споменатото понятие е пряко свързано с онтологическите допускания на Ръсел. Според последните всичко, което може да бъде обект на мисълта, или може да участва в която и да е истинна или неистинна пропозиция, или може да бъде преброено като едно е

¹ The epistemological theory of acquaintance was developed in *On denoting* (1905), so when I talk about the acquaintance around 1903, I prefer not to use the construct "theory of acquaintance" .

термин, „човек, момент, число, клас, отношение, химера или каквото и да е друго, което може да бъде споменато, със сигурност е термин, а да се отрича, че такова и такова нещо е термин, трябва винаги да е неистинно“ (Russell, 1937: 43).

Съществуващите неща са независими от ума. Позицията, която заема Ръсел противоречи напълно на допуснатата от Кант няколко века по-рано², тъй като умът се оказва изцяло пасивен при възприемането на същности и не притежава никаква конститутивна употреба. Той е толкова чисто рецептивен за извода, според британския философ, както при възприемането на сетивни реалии³.

Основно последствие от казаното до тук е, че всичко има битие. За да бъде част от пропозицията, всяка нейна съставка трябва също в някакъв смисъл да съществува или, ако не съществува, то поне да субсистира. След като всяка една съставка има битие, то и пропозицията се мисли като притежаваща самостоятелно битие, а логическата форма вероятно е една от съставките ѝ. Обхватът на неограничената променлива изисква с пропозициите да можем да се изказваме за всякакви неща. За да могат неограничените променливи да обхващат абсолютно всички същности – маси, числа, пространствени точки, пропозиции, класове, пропозиционални функции и т.н, на Ръсел му е било необходимо допускането на подобен вид онтология. Като правим ,х‘ винаги неограничена променлива, можем да говорим за променливата, която е понятийно идентична в логиката, аритметиката, геометрията и т.н. (Russell, 1937: 91). Всяко ограничаване на променливата би трябвало да бъде заявено, но тогава истинността на изказването, използващо ограничената променлива, не е абсолютна, а зависи винаги от изказването, което ограничава променливата. Променливите на логиката обхващат всичко, което има битие, а абсолютната истинност на логиката и на математиката изисква абсолютно неограничени променливи.

От вече споменатите допускания съвсем спокойно може да се заключи, че два са основните мотива на Ръсел, ясно откритими в ранния му период:

-депсихологизиране на логиката

-свеждане на математиката до логиката

В *Принципи* бива определено предметното поле на философската логика като „обсъждането на неопределимите“, а процесът на запознанство се оказва насочен към познанието на неопределимите същности. Обсъждането на неопределимите е: „усилието да се види ясно и да се накарат другите да видят ясно въпросните същности, за да може умът да получи такъв вид запознанство с тях, какъвто има с червенината или с вкуса на ананаса“ (Ръсел, 1937).

² (Вж. Кант, 2013)

³ (Вж. Russell, 1937: 33)

Запознанството и изобщо процесът на непосредственост, от който се получава познаването на същности, може да се мисли като подобно на сетивното възприемане, при което имаме непосредственост на усещанията. Неопределимите могат да бъдат изведени като „необходимия остатък в един процес на анализ“. Процесът на откриване (възприемане) на неопределими същности е аналогичен на този с този на откриването на Нептун, но Ръсел признава, че: *„търсенето на изведената същност с умствен телескоп – често пъти е най-трудната част на заниманието“ (пак там).*

Затруднението идва от плуралистичната онтология, която британският философ допуска. Термин е всяко нещо, което участва, в която и да е истинна или неистинна пропозиция. Както вече беше казано, всеки термин има битие безотносително от ума. В този смисъл притежава онтологическа независимост и самостоятелно значение. С всеки термин можем да осъществим запознанство, тъй като зад всеки термин стои същност. С това настояване, още през 1903г., Ръсел допуска логическия опит, въпреки че не използва такава конструкция. Ако „логическата форма“ се мисли като една от съставките на пропозицията и като същност, както всяко друго нещо, то и с нея трябва да можем да осъществим запознанство. Все пак се оказва невъзможно да я експлицираме с анализ на пропозицията, тъй като формата не е съставка на пропозицията, като каквато предразполага да я мислим крайната форма на „платонически реализъм“. Последното е забележимо в следния параграф, свързан с проблема за единството на пропозицията, който проблем стои като основен при обсъждане на проблема логическия опит и в частност на този за формата на пропозицията : „В пропозицията „А се различава от В“ съставките на тази пропозиция, ако я анализираме, изглежда, че са само А, разликата, В. Но тези съставки, така поставени една до друга, не възстановяват единството на пропозицията. Разликата, която участва в пропозицията, действително съотнася А и В, докато разликата след анализа е понятие, което няма връзка с А и В. Може да се каже, че в анализа би трябвало да споменем отношенията, които разликата има към А и В – отношения, изразени чрез „е“ и „от“, когато казваме „А е различно от В“. Тези отношения се състоят във факта, че А е референт, а В релатум спрямо разликата. Но „А, референт, разлика, релатум, В“ все още е само списък от термини, а не пропозиция“ (Ръсел, 1903: §54).

Вероятно точно заради този породил се проблем, още през 1904 г. в ръкописа *За функциите* Ръсел ще определи комплекса като „единство, образувано от определени съставки, съчетани по определен начин“ (Ръсел, 1904: I). Философът все още настоява, че начинът на съчетаване е същност, под влияние на платонисткия реализъм, но не е съставка на пропозицията, защото ако начинът на съчетаване беше съставка, би трябвало да има начин на съчетаване между него и другите съставки, и така до безкраен регрес. „Начинът на съчетаване, както и всичко

останало, е същност [entity]; но той не е една от същностите, участващи в комплекс, съставен от същности, съчетани по въпросния начин. Така например в случая на „А е по-голямо от В” начинът на съчетаване може да бъде означен като $x^A R^A y^A$. Това е определена същност, но не е съставка на „А е по-голямо от В”, чиито съставки са само А, по-голямо от и В (Ръсел, 1904:V). Ако затрудненията през ранния период на Ръсел са свързани основно с невъзможността формата да бъде експлицирана, тъй като тя явно не е съставка на пропозицията, с която можем да бъдем запознати, то те се задълбочават допълнително с допускането, че зад формата не стои никаква същност.

Възприемането на неопределими същности е много специфичен процес. Въпреки че е открит елемент на непосредственост, се различава от сетивните ни възприятия на нещата. Затова, в *Принципи* Ръсел добавя, че разглеждането се отнася не до сетивни обекти, а засяга също „същностите, които не се разглеждат като съществуващи в пространството и времето.” (Ръсел, 1937: §124; 130). Такива същности, наред с другите битийстващи неща, са и формите. Ако изобщо е възможно да се знае нещо за платоническите същности, то трябва да можем да ги възприемаме, да ги разграничаваме една от друга, както и да схващаме техните отношения и това трябва да се осъществи непосредствено. На въпроса, какво са „неопределимите”, трябва да се отговори чрез наблюдение, а не чрез разсъждение. Основен принцип при познанието на същности през 1903 година за Ръсел е запознанството, което получаваме от непосредственото наблюдение.

Малко по-късно, с теорията за съждението като многоместно отношение за пръв път се подлага на съмнение самостоятелното битие на пропозициите. Пример за това са затруднения свързани с изказвания от типа : „А разбира, че р” или „А съди, че р”. Теорията за съждението като многоместно отношение за пръв път бива изложена в статията *За природата на истината* от 1906 година. В нея Ръсел настоява, че съденето, за разлика от възприятието, не е двуместно познавателно отношение между познаващия субект и познавания комплекс. Когато съдим за нещо, примерно „масата е дървена”, нямаме двуместно отношение между субекта и комплекса „дървеността на масата”, а се появява многоместно отношение между субекта, „масата” и „дървеността”. Проблемът се състои в това, че ако в пропозициите участват единствено отделни съставки, то не би могло да се обясни, как се получава тяхното единството⁴. Освен това, субектът по самата си същност не може да се мисли като една от съставките на пропозицията, наред с останалите такива. Дори и да можеше да се мисли като съставка на пропозицията, това не би обяснило нейното единство. Ръсел многократно вече се е сблъсквал с проблема за характера на логическите форми в периода 1903-1906. Ако беше

⁴ Проблемът за единството на пропозициите се откроява като централен още в *Принципи*.

допуснал, че субектът осъществява образуването на съждението, то би могло да се предположи, че логическите форми са субективни. Той обаче не би допуснал поддържането на подобен възглед. С цел да не изпадне в психологизъм, в по-късната версия на „Теорията за съждението като многоместно отношение“, изложена в непубликувания ръкопис *Теория на познанието* (1913), към съставките изграждащи пропозициите, с които субектът трябва да е запознат, философът добавя и запознанство с начина на съчетаване (логическата форма), като гарант за смислено комбиниране на съставките на пропозицията. Когато например се образува комплексът „масата е дървена“, съдещият трябва да бъде запознат не само със значението на думите „дървена“ и „маса“, но и с начина, по който те са обединени в пропозицията, т.е. субектът на познанието трябва да бъде запознат и с логическата форма, което Ръсел нарича „логическа интуиция“ или „логически опит“ и едва след това, чрез „умствен синтез“ да ги обедини в едно цяло. Напълно уместна по този повод е констатацията на Валентин Аспарухов, че „каквито и уговорки да се направят по отношение на Ръселовата епистемология, първото обстоятелство, което не бива да се пропуска е, че тя често мигрира в онтологическия регион – допуска „със сигурност съществуването на такова нещо като логически опит“ (Аспарухов, 2018:131). Изглежда формите са допуснати като обекти на запознанство, заради проблемите които поражда на първо място „теорията за съждението като многоместно отношение“. По този повод в Ръкописа се казва, че: „ако сме запознати с а, подобие и б, можем да разберем изказването "а е подобно на б", дори и да не можем пряко да ги сравним и да "видим" тяхното подобие. Това обаче не би било възможно, ако не знаехме как трябва да ги свържем, т.е. ако не бяхме запознати с формата на двуместния комплекс. По същия начин всеки "умствен синтез", както бихме могли да го наречем, изисква запознанство с логическата форма“ (Ръсел, 1997: 164). С това настояване, изглежда сякаш Ръсел привилегирова възможността за запознанство, пред тази за разбиране на пропозицията. Ако не сме запознати с формата на двуместния комплекс, ние не бихме могли да разберем пропозицията „а е подобно на б“. Запознанството с логическата форма е необходимо, за да се обясни защо разбираме думи като "предикат", "отношение", "двуместен комплекс", както и думи като "или", "не", "всички" и "някои" и др. Запознанството е необходимо и във всички случаи, при които разбираме дадено изказване.

В *Теория на познанието* (1913), дал си сметка за множеството проблеми, пред които е изправен и които не може да реши, Ръсел опитва да тематизира накратко анализа. Въпреки че не проблематизира задълбочено метода, от начина на разглеждане личи, че в текста заема приоритетно място пред синтеза, защото: „можем да се надяваме да открием само чрез анализ какво са анализ и синтез и следователно само скромният аналитик може да знае в какво се

състои славата на синтеза“ (Ръсел, 1997: 181). Според него анализът е пълен тогава, когато се запознаем с всичките съставки на дадения комплекс и техния начин на съчетаване и знаем, че няма повече съставки и че именно това е техният начин на съчетаване. Ние трябва да сме запознати и с логическата форма, и със съставките на пропозицията. В този смисъл, Ръсел има предвид два вида анализ: формален анализ – откриването на начина на съчетаването; и материален анализ – откриването на съставките. Цел на формалния анализ е откриването на логическата форма. Независимо дали анализираме атомарен или молекулярен комплекс, задача на формализацията е да направи „експлицитно и чисто“ знанието за формата.

Изискването на философа е в една истинна логическа пропозиция да не се „споменават никакви реални неща или свойства“ (Ръсел, 1914: 11). Формализирайки изказването „Всички хора са смъртни, Сократ е човек, следователно Сократ е смъртен“, Ръсел достига до положението „За всички стойности на α , β , x , ако всички α са β и x е α , то x е β “, което е винаги истинно. Философът настоява, че при всяка една пропозиция, процесът на трансформация⁵ на константи в променливи, трябва да достига до генерализация, т.е. до формалната същност на пропозицията. При извличането на логическата форма обаче остават думите като „ако... то“, „и“, „или“. Ръсел се изправя пред проблема дали тези думи обозначават някаква съставка на пропозицията. Константите са затруднение пред анализа, защото са неанализируеми и след анализ остават. Проблемът се заражда доста по-рано, когато през 1903 година в *Принципи на математиката* се определя полето на философската логика под рубриката: „обсъждане на неопределимите“⁶, а те самите се получаваха като необходимия остатък в процеса на анализ.

В *Ръкописа* (1913) се казва, че трябва да сме запознати с чистата логическа форма на комплекса. При чистата форма на един молекулярен комплекс "Каквито и да са x , a и b , ако x е a и всяко a е b , то x е b ", възниква проблем. Проблемът е в това, че "логическите константи, които са сякаш същности, срещащи се в логическите пропозиции, всъщност се отнасят до чистата форма и в действителност не са съставки на пропозициите, в чиито словесни изрази се появяват имената им" (Ръсел, 1997: 141).

Ръсел е наясно, че логическите константи не са съставки на пропозицията, тъй като се отнасят до чистата форма на пропозицията, но все пак допуска, че имената им се появяват в пропозиции като тази: „Ако Сократ е човек, и всеки човек е смъртен, то Сократ е смъртен“.

⁵ В периода около 1903г. Ръсел практикува декомпозиционален анализ. След анализ единството на пропозицията се разпада. Най-вече, заради критиките на Бродли срещу тази форма на анализ, Ръсел го подменя. В *За обозначаването* (1905) философът практикува трансформационен анализ. Такъв е работният метод и около 1913г.

⁶ В голяма степен, този проблем е причината, поради която Валентин Аспарухов определя логическите форми като наследници на неопределимите. (Вж. Аспарухов, 2007:94).

След като могат да бъдат именувани (изказани), те в някакъв смисъл за Ръсел са неща (същности), с които трябва да бъдем запознати или да имаме логически опит.

Въпреки че формите са допуснати като обекти на запознанство, не може категорично да се каже, дали са същности. Ако логическата форма показва възможните начини, по които съставките могат да бъдат свързани, то самата форма не може да бъде нито съставка на комплекса, нито същност. Ако константите се смятат за същности, които са част от формата и я конструират, то тя също би била същност. Ако в периода около 1913 г. Ръсел беше приел категорично, че константите не са същности, то и логическата форма не би могла да бъде същност. С това самото се открояват два алтернативни избора, които биха стояли пред Ръсел и които не се съгласуват с допускането на логически опит. Първият вариант е да допусне трансцендентализъм от Кантиански тип и действащ субект, чиято способност конституира познавателно действителността и създава единството на пропозицията, обединявайки елементите ѝ. В този случай, Ръсел би определил константите, като неща сами по себе си. Във втория случай би допуснал трансцендентализъм от Витгенщайнски тип. С това самото, отсъстващ познавателен субект. Логическата форма би била заложена в предметите, като тяхно условие за възможност да участват в състоянието на нещата, а константите не биха замествали същности. Всеки един от възможните избори, би възпрепятствал Ръселия стремеж за достигне до формата на пропозицията. Запознанството с логически обекти, които са изцяло външни на субекта и зад които философът привижда платонически същности, отваря възможност за експликация на формата. Тъй като зад логическите обекти не стоят платонически същности, Ръсел се проваля при опитите си да експлицира формата. Може би, именно това е причината, често да се връща към вече обсъждана проблематика, да променя или да отрича по-рано поддържани възгледи, да подменя анализа, теорията за пропозициите и епистемологическата теория за запознанството.

Ръсел понася сериозни критики от страна на Витгенщайн, според когото „сякаш същностите“ като отношението, импликацията или конюнкцията не заместват нищо, което има битие. Зад логическите обекти не съществуват никакви платонически същности. Щом няма такова нещо като логически обекти, то не съществува и логически опит, защото „логиката е преди всеки опит“. Логическата форма е заложена в предметите и като такава не може да бъде именувана, нито изказана.

Несъмнено, различното отношение на Ръсел и Витгенщайн към философската логика и проблема за формата се дължи на факта, че двамата по различен начин мислят пропозициите. Според Витгенщайн, за да бъде смислена една пропозиция трябва да може да бъде и истинна, и неистинна – биполярна, въз основа на опита, защото пропозицията има същата логическа

форма с това, което изобразява, т.е. с действителността. Ръсел не разграничава пропозициите според някакъв критерий за смисленост. Също така, не различава пропозициите на философската логика, които изискват специфичен вид опит, от тези на формалната логика, които са независими от всеки опит. Поради това, опитите за достигане до формата на пропозициите на философската логика, се оказват невъзможни, чрез методите на формализацията. Ръсел постоянно се колебае, относно пропозициите на логиката и какъв е подходящият анализ, а Витгенщайн е категоричен, че логическите пропозиции са несмислени – неудовлетворяващи поставеното от него условие за биполярност. Пропозициите, истинни по силата на своята форма – тавтологии – са винаги истинни, а противоречията са винаги неистинни. Те са независими от това, какво е „състоянието на нещата“, защото не са „образи на действителността“, но пък са „съставени от образи“, поради това не са напълно излишни. От друга страна, философските пропозиции, които не могат да бъдат истинни или неистинни, и тези на *Трактата*, които биват определени като „неопровержимо истинни“, са безсмислени. Пропозициите на *Трактата* не могат да бъдат неистинни, нито пък изказани⁷ и се отнасят до онова, което се показва.

Свързани със смислеността на пропозицията са и най-сериозните обвинения срещу „теорията за съждението като многоместно отношение“, които Ръсел получава от Витгенщайн. Един от сериозните проблеми се отнася до подредбата на съставките в комплекса⁸. Ръсел вече е посочил, че при двуместните асиметрични отношения е трудно да се каже дали пропозицията е „aRb“ или „bR'a“, защото „дори един атомарен комплекс не е определен с дадеността на съставките му“ (Ръсел, 1997: 148). Само от съставките и формата, също така, не винаги може да се образува смислена пропозиция. Затова Анна Бешкова стига до извода, че ако отношенията се третират като имена, както изисква теорията на Ръсел, то няма пречка пред това те да бъдат замествани с индивидуалните константи⁹, т.е. в позицията на отношението „R“ да попадне „a“. Както в ранния си период, Ръсел продължава да не се съобразява с теорията за типовете, тъй като допуска генерирането на безсмислени поредици от знаци, които не могат да бъдат „възможно състояние на нещата“. Въпреки че Витгенщайн омаловажава¹⁰ в *Трактата* „теорията за типовете“, си даваме сметка като него, че подобен произвол не трябва да се допуска. Заложеността на логическата форма в предметите прави излишна теорията за

⁷ Ръсел не приема доктрината за показването, изложена в *Трактата*, а се старее да я избегне чрез доктрина за нивата на езика. „Г-н Витгенщайн успява да каже твърде много за онова, което не може да се каже и така подсказва на скептичния читател, че е възможно да съществува някаква вратичка в посока към една йерархия от езици или някакъв друг изход“ (Ръсел, 2008: 44). Ръсел не се съгласява с доктрината за показването, изложена в *Трактата*, защото тя не позволява експликация на логическата форма.

⁸ (Вж. Griffin, 1980: 180).

⁹ (Вж. Бешкова, 2015: 23).

¹⁰ (Вж. Витгенщайн, 1988: 63; 3.331).

типовете. Тъй като Ръсел не приема подобен възглед, му се налага да се съобрази, ако не с друго, поне със собствената си теория¹¹. Познаващият субект не в състояние да разбира или да съди за нещо, което е безсмислено. С въвеждането на критерия за смисленост, философът привилегирова възможността за разбиране, пред тази на запознанството. Ако субектът съди или разбира, че aRb , то aRb трябва да е смислено. Да бъде смислена една пропозиция е същото като това тя да бъде възможно „състояние на нещата“ или „образ на действителността“, както настоява в *Трактата*. Това изискване за смисленост на пропозициите не може да бъде изпълнено от Ръсelloвата „теория за съждението като многоместно отношение“, защото не се съобразява с типовата класификация.

Използвана литература:

1. Аспарухов, В. 2007. За философската логика в „Що е логика?“ (1912). *Философия*, 3.
2. Аспарухов, 2018. Логически опит, логическо въображение, неопределими понятия. *Καίρος*, бр. 3/2018, стр.126-136.
3. Бешкова, А. 2015. *Ръсelloвата версия на логическия атомизъм*. в: *Философията в следпостмодерна ситуация – приложения и перспективи*, УИ „Св. Св. Кирил и Методий.
4. Витгенщайн, Л. 1988. *Логико-философски трактат*. В: Витгенщайн, Л. *Избрани съчинения*. Наука и изкуство, София.
5. Кант, И. 2013. *Критика на чистия разум*. С. БАН.
6. Ръсел, Б. 1997. *Теория на познанието (1913)*. Критика и хуманизъм, София.
7. Ръсел, Б. 2003. За обозначаването. (1905г.) В: *Философия на логиката. Ранна аналитична философия*. Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София.
8. Ръсел, Б. 2008. *Въведение към Логико-философски трактат*. Философия 5-6.
9. Griffin, N. 1980. *Russell's On The Nature Of Logic (1903-1913)*.
10. Russell, Bertrand. 1904. *Foundations of Logic, 1903-05*. Edited by Alasdair Urquhart with the assistance of Albert C. Lewis. (*Collected Papers of Bertrand Russell*; v. 4). London: Routledge. (непубл. превод Тодор Петков, „За функциите“)
11. Russell, B. 1914. *Our Knowledge of the External World*. As a field for scientific method in philosophy, London and New York: Routledge, 1993. (непубл. превод Тодор Петков)
12. Russell, B. 1937. *The Principles of Mathematics (1903)*. Second edition. London: George Allen & Unwin Ltd. (непубл. превод Тодор Петков)
13. B. Russell, N. Whitehead. 1968. *Principia mathematica*. Cambridge at the University press.
14. <https://users.drew.edu/~jlrenz/br-joachim-on-truth2.html>

¹¹ В *Principia Mathematica* (1910-2) теорията на типовете вече е завършена. Ръсел би трябвало в периода около 1913г. да се съобразява с нея. (Вж. B. Russell, N. Whitehead. 1968. *Principia mathematica*. Cambridge at the University press.)

МАТЕМАТИКАТА – АНАЛИТИЧНА, СИНТЕТИЧНА ИЛИ ПО МАЛКО ОТ ДВЕТЕ?

Keywords: philosophy of mathematics, analytic-synthetic distinction, information.

Abstract: The present text is organized as follows: (§1) presents the well-known analytic-synthetic distinction; (§2) introduces an informal example, which serves to analyze the aforementioned distinction; (§3) proposes new definitions of the terms “analytic” and “synthetic”, which partially respect their present interpretation, but are not mutually incompatible; (§4) proposes some general conclusions from the present discussion regarding the ontology and epistemology of mathematics.

§1. Въпросът дали математиката е аналитична или синтетична има формата на типична дилема. Трябва да изберем един от двата отговора: (1) аналитична; (2) синтетична. Това не е чак толкова сложно – трудното е да намерим достатъчно основание да го направим. Трябва да приемем едното и да отхвърлим другото – такива са правилата на играта. Както е добре известно, философите традиционно отказват да играят по правилата, дори на езиковите игри, които сами са проектирали. Типично нарушение от този вид са другите два комбинаторно възможни отговора: (3) нито едното от двете; (4) и двете. Според мен те са привлекателни сами по себе си, защото твърде дълго пристъпваме колебливо, избирайки между несъвместимите позиции на Фреге и Кант (разбира се, те изчерпват „менюто“ само ако приемем в добавка, че математическите истини подлежат на априорно обосноваване)¹.

Когато човек се изправи пред толкова оплетен възел е естествено да изпита желание да го разреже. Ето защо тук ще се опитам да защита отговор (4). Причината е в увереността ми, че имаме известни основания да изберем както (1), така и (2), те отговарят на различни наши интуиции, които сами по себе си трудно могат да бъдат отхвърлени, макар да са привидно несъвместими една с друга. От една страна, когато ни се каже, че „7 и 5 е 12“ сякаш не

1 Разбира се, Фреге не е първият, който изразява открито недоволство от Кантовото решение на въпроса за статута на аритметиката (и на математиката изобщо). Както той сам посочва в §5 на своите „Основи на аритметиката“, преди него Ханкел е обявил това решение за „нелепо и парадоксално“ (Frege 1953, 6).

научаваме нищо ново. Наистина, колко освен 12 може да бъде сумата на 7 и 5? Има ли реални възможности, които отхвърляме, когато изричаме подобно твърдение? Научаваме ли нещо неочаквано от него? От друга страна, 7 и 5 не се съдържат като обособени части в 12. Това число може да се представи по безброй начини чрез аритметични операции върху други числа и ще бъде странно да твърдим, че всички те се съдържат в него. Не привнасяме ли тогава нещо отвън, нещо, което поначало не е налице, когато казваме, че „7 и 5 е 12“? Не разширяваме ли своето понятие за „12“, когато му съпоставяме това конкретно равенство?

За да покажем, че тези интуиции могат да бъдат съвместени по непротиворечив начин ще трябва да въведем нови дефиниции за „аналитично“ и „синтетично“ и да покажем какво следва от тях. Според разбирането, което ще защитавам тук, тези две понятия се отнасят в първичен смисъл не към твърдения, изказвания или пропозиции, а към тяхното информационно съдържание. За да поясня какво имам предвид, ще използвам една позната игра с думи-„бесеница“. Тя игра ще позволи да въведем ключовите за този текст понятия: информация и математическа структура, както и разграничението между аналитично и синтетично. Оправданието за предложените тук дефиниции не се свежда до това, че те „решават“ проблема, който ни интересува тук. То е свързано с един по-мощен проект, който тук нямам нужното време и място да представя по подобаващ начин.

§2.Както всички си спомняме, целта на играта на бесеница е да познаем неизвестна дума задавайки въпроси, които ни осигуряват частични сведения относно нейната идентичност. При това, за да бъде възможна играта трябва да е налице предварително споделено знание – колко букви съдържа думата и към кой език принадлежи тя. Ако липсва първото няма да знаем кога процесът на налучкване е завършил, ако липсва второто този процес не може дори да започне. В присъствието на това „фоново знание“, отделните ходове на играта имат вид на въпроси „Съдържа ли думата буквата х?“, като възможните отговори са „да“ и „не“. При отговор „да“ отговарящият трябва да постави съответната буква на съответните места в думата. Размяната на въпроси и отговори продължава докато думата не бъде идентифицирана или питащият не бъде „обесен“, давайки повече от допустимия брой грешни отговори.

Самият процес на налучкване ни позволява да разпознаем основните градивни единици на информацията относно идентичността на думата. Те имат вида „Буквата х присъства в думата на позиция k “ (причината за това е, че, математически погледнато, думите са просто функции от едно линейно наредено множество – обикновено начален фрагмент на множеството на естествените числа – в друго, ненаредено множество, чиито елементи наричаме „букви“; очевидно, за да определим коя е функцията трябва да научим какви са стойностите ѝ за всички

възможни стойности на нейния аргумент, т.е. позициите на отделните букви)².

Във всичко казано до този момент няма нищо особено сложно, математично или езотерично. Само че това е просто началото. За да разберем защо, нека да вземем една произволна дума, например „число“. На нейното позиционно представяне ($1 \rightarrow \text{“ч“}$, $2 \rightarrow \text{“и“}$, $3 \rightarrow \text{“с“}$, $4 \rightarrow \text{“л“}$, $5 \rightarrow \text{“о“}$) по естествен начин могат да бъдат съпоставени четири различни математически структури, изразени чрез четири релации (причините да са точно четири и точно тези са технически; интересуващите се бих препратил към класическата статия на Хънтингтън „Inter-relations among the four principal types of order“ (Huntington 1935). Тук ще отбележа, че това са четирите нетривиални редукции на прототипното тотално наредено множество на рационалните числа). Позиционната информация, информацията относно конкретното местоположение на конкретна буква, може да бъде кодирана чрез четири типа наредба – една двуместна (линейна), две триместни (циклична и нейна симетризирана разновидност, изразяваща се чрез думата „между“) и една четириместна (изразяваща се чрез думата „разделя“). Линейната наредба ни казва, че „ч“ се среща преди „л“, но „забравя“ кои са конкретните им позиции в думата, а също и разстоянието между тях; горното означава, че ако проектираме по обичайния начин буквите от думата върху насочена отсечка, то „ч“ ще бъде „вяло“ от „л“. Цикличната наредба „забравя“ началото и края на думата, но не и последователността на буквите – при нея буквите се проектират не върху отсечка, а върху ориентирана (например по часовниковата стрелка) окръжност. Наредбата „между“ прави същото, само че „забравя“ дори ориентацията на окръжността, докато „разделя“ забравя ... всичко, което би могло да бъде забравено: Sabcd казва, че дъга на окръжността, която отговаря на точките a и c се застъпва с (или разделя от) дъга на окръжността, която отговаря на точките b и d (тази релация е въведена през 1898 г. от Джовани Вайлати и едно от първите ѝ споменавания е в „Принципи на математиката“ на Ръсел (Russell 1938, 214).

§3. След това неформално въведение можем да преминем към дефинициите на ключовите понятия. Дефиницията за информация е релативна спрямо съответния *универсум* U, който съдържа всички възможни състояния на нещата (в нашия пример това са всички думи в съответния език с *n* букви). *Информация* относно U е нещо, което ни позволява да елиминираме някаква част от елементите на U, иначе казано, да „свием“ обема на универсума. Информацията има пропозиционална форма, изразява се в *език* L, което ни позволява да

2 Казвайки, че думите са просто функции между две множества съвсем не твърдя, че те не могат да се представят по друг начин – в абстрактната математическа теория на езиците те се разглеждат като елементи на свободен моноид относно операцията конкатенация (Mateescu and Salomaa 1997, 10). Твърдя единствено, че тези различни представяния са еквивалентни, доколкото всяко твърдение, изказано относно едно от тях, има естествен превод в твърдение, изказано в някое друго. Това ни дава правото да поставим разликите между тях „в скоби“ и дори да не си задаваме въпроса колко точно формални представяния имат думите.

разграничаваме синтактично различни *тилове* информация: позиционна („Буквата *x* присъства в думата на позиция *k*“), относно линейна наредба („Буквата *x* присъства в думата преди буквата *y*“), относно циклична наредба („Буквата *x* присъства в думата между буквите *y* и *z*“) и т.н. Преди да продължим нататък си струва да отбележим отново: говоренето за информация (съответно, всичко казано по-долу) е безсмислено, докато не бъдат зададени *U* (онтологичната област, за която се говори) и *L* (езикът, на който се говори). Връзката или по-общо казано, отношението между *U* и *L*, съответства на онова, което нарекох „фонові знания“ (вероятно би могло да бъде наречено и по друг начин, защо не дори „предпредикатни очевидности“, както вероятно би казал Деян Деянов).

Тук стигаме до едно фундаментално разграничение. Под *собствена* информация ще разбираме такъв тип информация, който сам по себе си е необходим и достатъчен за идентифицирането на съответния обект (в нашия пример, на думата, която трябва да бъде позната). Под *несобствена* информация пък ще разбираме такъв тип информация, който елиминира елементи на *U*, но сам по себе си не е едновременно необходим и достатъчен за идентифицирането на съответния обект³. В нашия пример е ясно, че позиционната информация е собствена, а всички останали видове (относно четирите типа наредба) представляват несобствена информация. От една страна, не можем да научим, че думата е „число“ без със самото това да научим, че първата буква в нея е „ч“ (по същия начин за останалите букви). От друга страна, несобствената информация може да е достатъчна за идентифицирането на съответния обект в присъствието на съответната собствена информация, макар да не е необходима за тази цел. Например, ако знаем че в една петбуквена дума буквата „и“ се среща на втора позиция, буквата „с“ се среща на трета позиция, буквата „о“ се среща на пета позиция, а буквата „ч“ се среща преди буквата „л“, това ни позволява да познаем коя е тя. Дори да разполагаме с пълни данни относно цикличната наредба на буквите в думата, в общия случай никога няма да можем да кажем коя е тя, което показва, че този тип информация не е нито необходима, нито достатъчна, не е собствена за разглеждания обект.

Какво научихме от казаното до този момент? Научихме, че елементарните синтактични обекти като думата „число“ ни се дават като структурирани по определен начин. Те разполагат със структура, която им е зададена „по подразбиране“ и в този смисъл може да се твърди, че е вътре в тях. Разбира се, тази структура в една или друга степен е конвенционална, но това не променя факта, че обектът не може да бъде даден без нея. В този смисъл, можем да разглеждаме собствената информация като онази „рецепта“, по която съответният обект (или

3 В основата и на двете дефиниции стои разбирането, че информацията е нещо, което позволява елиминиране на релевантни алтернативи. Най-добър изразител на това разбиране безспорно е Фред Дрецки (Dretske 1981).

начинът, по който той се представя) е бил произведен първоначално. От друга страна, дори за такива елементарни синтактични обекти като думата „число“ съществуват множество различни структури, които могат да бъдат допълнително проектирани върху тях. Техният характер, брой и вид се определят от вида на самия синтактичен обект, но въпреки това, не може да се каже, че те са вложени в него, защото техниката, позволяваща проектирането им върху него не става налична автоматично в присъствието на самия обект. Точно по тази причина резултатите от проектирането на такава структура върху даден обект поне на пръв поглед ни дават допълнителна информация за него.

Изхождайки от горното разграничение предлагам да приемем, че пропозициите на математиката са в състояние да пренасят два типа информация: собствена (свързана с техниката на генериране на съответната структура) и несобствена (свързана с техниката на проектиране на други структури върху съответната структура). Тезата, че пропозициите на математиката са аналитични, може да бъде защитена като се позовем на факта, че те пренасят собствена информация. Връщайки се към нашия пример с думата „число“ можем да кажем, че твърдението „първата буква на думата „число“ е буквата „ч““ е аналитично, защото позиционната (собствена) информация за положението на буквите в думата ни се дава заедно със самата дума. Обратно, твърдението „буквите „и“ „л“ и „с“ са циклично наредени в думата „число“ е синтетично, защото несобствената информация, генерирана от проектирането на циклична наредба върху думата не ни се дава със самата дума, а се привнася отвън⁴.

В този смисъл, поне част от твърденията на математиката са аналитични, но от това не следва, че те не са информативни (с цялото ми уважение към доктрината, изложена в „Трактата“ на Витгенщайн). Аналитичните твърдения пренасят собствена информация, която ни казва каква е „рецептата“, по която е произведена съответната структура, съответно какво е нейното канонично представяне. Освен това научихме, че трябва да разграничаваме собствената информация от несобствената, която е продукт на операция на проектиране на една структура върху друга. Убедихме се също, че някои от резултатите от това проектиране са по-„естествени“ от други; в нашия случай това вероятно се дължи на обстоятелството, че думата е конвенционален синтактичен обект (избрах тъкмо такъв обект за да съкратя изложението). В други случаи това не е толкова ясно или лесно да се определи – коя например е „естествената“ структура на пространствено-времевия континуум? Така или иначе, самият обект със самото си съществуване и своето канонично представяне не ни насочва към една или друга конкретна

4 През цялото време съвсем съзнателно използвам един типичен за Витгенщайн термин - „проектиране“. Настоящият текст може отчасти да се разглежда като опит да се експлицират онези интуиции, които са вложени в термина „метод на проектиране“ (вж. напр. Wittgenstein 1990, 45, §7, където е казано, че „процесът, който наричаме разбиране ... понякога се свежда до превод от един символизъм в друг“).

техника на проектиране. Точно в този смисъл онези пропозиции, които изразяват резултатите от това проектиране могат да бъдат определени като синтетични. Очевидно това не означава, че синтетичният характер на математиката се изчерпва с формите на нагледа (с цялото ми уважение към доктрината, изложена в „Критиката“ на Кант). Нагледът (чист или не) може и да има някакво отношение към генерирането на някои първични структури, но разработените за описването им формални езици сами притежават генеративен потенциал, позволяващ ни да отидем далеч отвъд потенциално онагледимото (примери за това има достатъчно в днешната математика).

§4. Нека сега се върнем към разгледания в началото класически пример и изводите, които могат да бъдат направени във връзка с него по повод на дефинициите, изложени по-горе. Твърдението „7 и 5 е 12“ очевидно е аналитично: истинността му се определя от смисъла на операцията „събиране“ на естествени числа (той ни повелява да съотнесем на множеството $\{\bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet\}$, представлящо числото 7 и множеството $\{\bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet\}$, представлящо числото 5, множеството $\{\bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet, \bullet\}$, представлящо числото 12). Същевременно, твърдението „12 е 7 и 5“ очевидно е синтетично, тъй като конкретният начин за декомпозиране на 12 на съставките 7 и 5 е само един от многото възможни неканонични представяния. Това показва нещо любопитно – твърдението е аналитично, когато го четем отляво надясно (като рецепта за синтезиране на 12 от 7 и 5), но синтетично, когато го четем отдясно наляво (като рецепта за анализиране на 12 на 7 и 5). В случая очевидно е налице асиметрия, която обикновено се скрива по силата на допускането, че „е“ изразява симетричната релация на тъждественост. В случая имаме два противоположни процеса (на синтез и анализ) и изказванията за тъждественост резюмират резултатите от тези процеси, скривайки от очите ни тяхното случване. Затова не е изненадващо, че „е“ в изречението „7 и 5 е 12“ допуска привидно несъвместими или поне драстично разминаващи се прочити.

В този смисъл, според предложения тук начин на мислене, въпросът, с който започнахме, изразява фалшива дилема – математиката е аналитична и синтетична. В заключителната част от този текст бих искал да формулирам няколко, колкото неизбежни, толкова и любопитни, извода от казаното до този момент. Да започнем с *онтологията* на математиката. Предложената тук позиция попада в дефиницията за иманентен структурализъм: математическите структури са абстрактни обекти, които съществуват дотолкова, доколкото и когато са проектирани или *могат* да бъдат проектирани върху конкретни обекти (съвсем съзнателно тук оставям неразрешен въпроса дали математическите структури съществуват дори когато не са

проектирани, защото за това е достатъчна възможността да бъдат проектирани)⁵. Това има преки последици за *епистемологията* на математиката. Познаваме математически структури като ги проектираме едновременно *или* последователно върху един и същ предмет или предметна област (съвсем съзнателно тук оставям неразрешен въпроса дали собствено математически характер има единствено установяването на съответствия между различни математически структури чрез „транспониране“ върху тях на друга, по-абстрактна структура). Накрая, така научаваме какъв собствено е *предметът* на математиката: това са начините за пренос на информация и логическите връзки между тях.

ЛИТЕРАТУРА

- Dretske, F. 1981. The pragmatic dimension of knowledge. *Philosophical Studies* 40 (3), 363-378.
- Frege, G. 1952 [1884]. *The Foundations of Arithmetic*, trans. by J. L. Austin. London: Blackwell.
- Huntington, E. V. 1935. Inter-relations among the four principal types of order. *Transactions of the American Mathematical society*, vol. XXXVIII, pp. 1-9.
- Mateescu, A. and A. Salomaa. 1997. Formal languages: an introduction and synopsis. In: G. Rozenberg and A. Salomaa (eds.) *Handbook of Formal Language Theory*, vol. I. Berlin: Springer.
- Russell, B. 1938 [1903]. *The Principles of Mathematics*, 2nd ed. New York: W. W. Norton and Co.
- Shapiro, S. 1997. *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*. New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. 1990 [1974]. *Philosophical Grammar*, ed. by R. Rhees, trans. by A. Kenny. Oxford: Blackwell.

⁵ Във връзка с математическия структурализъм и неговите различни превъплъщения, вж. (Shapiro 1997).

Assoc. Prof. Kristyan Enchev, ISSK-BAS, PhD
How can we think in a non-classical way the “transcendental of transcendental”?
chris.enchev@gmail.com

Кристиан Енчев, ИИОЗ-БАН

**КАК МОЖЕМ ДА МИСЛИМ НЕКЛАСИЧЕСКИ „ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНОТО НА
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНОТО“?**

Key words: transcendental tautology, repetition and deviation, moving point, co-impossible surfaces, Body without Organs.

Abstract: The question in the title of this experimental article concerns a series of fruitful conversations with Darin Tenev. One of the key figures for Tenev in the context of our conversations and critical comments to me is Derrida. The “transcendental tautology” (*la tautologie transcendante*) of Derrida is revealed as a movement in the structure of repetition. The invasion from outside falls within the strictural dynamics of structuring, that is, within the dynamics of the stricture as “transcendental of transcendental” from the side of the imagination through which it works. In the plan of the dynamics of the figure we have a unity of repetition and deviation – dissolving concepts in the overcoming of an example requires modulation, potentialization of potentialities without pre-assignment. Transcendental tautology is a dynamic form that introduces a deviation in the self-relation in the activity of a “moving point” (Michel Serres), causing folding of layers and the appearance of “co-impossible surfaces” – the creation of a “Body without Organs” (*Le corps-sans-organes*: CsO – Deleuze and Guattari).

Подобна конструкция – „трансценденталното на трансценденталното“ – не означава ли загуба на трансценденталното като условие за възможност в смисъла, въведен още от Кант? Ако сме способни да мислим удвояването на трансценденталното, тогава няма ли опасност с лекота да го утроим, учетворим и т.н, докато изобщо изгубим от поглед всякаква възможност за изясняващо значение? Въпросът, който поставих като заглавие на настоящия експериментален текст, се отнася до серия от плодотворни за мен разговори с Дарин Тенев, въвличащи и прочити на текстове от други автори, като една от ключовите за Тенев фигури в контекста на нашите разговори и критически коментари към мен се явява Дерида; моят „концептуален герой“, в същия контекст, е до голяма степен виртуален и е носител на идиосинкретичен синтез от тези и постановки на различни автори: ключова роля за мен играят пасажите от „Невъобразимото“ на Боян Манчев, от „Потенциите на фигурата: между наративните характери и реторическите похвати“ на Дарин Тенев, от „Петте сетива“ на Мишел Сер, „Как се прави Тяло без Органи?“ на Жил Делёз и Феликс Гатари, „Демонът и лабиринтът“ на Михаил Ямполски и други.

Трансценденталната тавтология. Ще започна с това, че „трансценденталното на трансценденталното“ присъства в текста на Дарин Тенев „Потенциите на фигурата: между наративните характери и реторическите похвати“, обговарящ работата на изработеното от мен понятие „илюстриктура“; в контекста на критическия анализ, на който бе подложено въпросното понятие и предефинирано по един изключително вдъхновяващ за мен начин, е намесена и книгата на Дерида „Пощенската картичка. От Сократ до Фройд и отвъд“. Дали „трансценденталното на трансценденталното“, в смисъла, в който е употребявано от Тенев, може да бъде отнасяно към „трансценденталната тавтология“ на Дерида от цитираната по-горе негова книга (засага, в работен порядък, приемам за утвърдителен отговорът на този въпрос), където става дума за „трансцендентална тавтология на задвижващия импулс“, „импулс на задвижването, пулсация на задвижването“, „отношение към себе си като връзка с другото“, „[този] който сам си дава, сам си взема, изпраща себе си и определя себе си“, „отдалечава се и се приближава към собственото си темпо“ (Derrida 1980: 430)? Това е форма на авто-хетеро-афекция: отнасяне към себе си, при което отнасяне се внася вътрешна разлика със самото себе си.

Структура, стриктура, илюстриктура. Удвоеното трансцендентално, което откриваме в цитираната книга на Дерида, засяга зоната на неопределеност между примарния принцип и принципа на удоволствието. Ако стриктурата дърпа възлите на възбуда в полето на "законното" удоволствие, това поле е едно особено повторение: нещо отвън нахлува, то се движи в

структурата на повторение. Нахлуващото отвън попада в стриктуративната динамика на структуриране, тоест вътре в динамиката на стриктурата като "трансценденталното на трансценденталното" откъм въображението, през което тя работи. *Ако структурата е постоянно създавана от стриктурата и затова не е възможно да има структура на стриктурата, тогава е възможно да се твърди, че „трансцендентална изменимост на трансценденталното впримчва емпиричното, но не може да бъде сама просто емпирична“* (по Дарин Тенев). В плана на динамиката на фигурата имаме единство от повторение и отклонение – разтварянето на понятия в надскачането на пример изисква модализация, потенциализиране на потенции без предзададеност. Ако въведем тук израза на Боян Манчев „сила на автомодализацията“ (Манчев 2017: 11) с оглед на отварянето на „потенциалното като потенциално в актуалното“, то това е вече илюстриктурата като моделираща потенциалното: една динамизирана форма претърпява автомодализация, а това е в съзвучие със следната, модифицирана по съответен начин от мен, теза на Дарин Тенев: „потенциалността на фигурата по начина, по който моделира *илюстриктуративно* себе си в префигурирането на своята философска употреба, не е предопределена“ (Тенев 2017: 31).

Какво ще рече тогава „трансцендентално на трансценденталното“? Динамизираното трансцендентално, съдържащо изменимостта си като иманентна характеристика. Това означава и въвличане на понятието „времева трансформа“ (с препратка към Дарин Тенев и неговото предложение за нов прочит на мой текст, в който въображението е концептуализирано като „априорна метафора“ – вж. Тенев 2017: 23, бел. 3). Тук именно, според мен, имаме възможност да мислим удвоеното трансцендентално некласически.

Времева трансформа. Времето като квант, който се разгръща и указва към движението като трансценденция: времева трансформа. Един квант време като времева трансформа е незавършим (не просто незавършен) с приключването на дадено действие, доколкото действието не може да изчерпи движението, възможността откъм движението се възвръща в себе си и дори се усилва с превръщането в действие/действителност. Потенциалното като потенциално в актуалното основава възможностите за разцепване на кванта на отделни „кадри“ без движение. Но спрямо всеки един отрязък време, съдържащ „моментна снимка“ на действителността както в образен, така и в езиково релевантен смисъл, потенциалността си възвръща времево-трансформативното като свой собствен елемент при актуалното потенциализиране на езикови значения – легитимирането на този възвратен ход е възможно чрез изясняващо разгръщане на работата на илюстриктурата спрямо „трансценденталното на

трансценденталното“ (Тенев 2017: 26–27). Подобно възвратно движение можем да наречем „вторично потенциализиране“ или „вторично виртуализиране“ – възможността оказва съпротива срещу редукцията до класическа категория и се заявява като неklasическа динамична категория. Такова неklasическо разбиране за „потенциализиране на потенциалността“ е в съзвучие с „възможността да мислим самата възможност като енергия или активност, като действеноост или действие, тоест като потенция за промяна, при която трансформативният момент ще бъде сам по себе си енергетичен момент“ (Манчев 2018: 82).

Несъвъзможности в точката на контакт. И така, „трансценденталното на трансценденталното“ може да бъде разбирано като вътрешна динамика на формата, разбиране за формата като фигура (по Аuerбах). Тогава деридианската „стриктура“, заедно с „отключването“ или „отварянето“, „взривяването на пример“ в понятието-илюстрация, играе на терена на тази динамика, в която аз не бих могъл да се въздържа да не заложа и на „потенциализирането на потенци“.

Възвратното движение на удържане на формата вкарвам в прочит, съизмерим с този на „тялото без органи“ (ТБО) на Делюз и Гатари като определен тип практики, играещи върху стратите на физиологичния и „членоразделен“ организъм-организация. Именно разпадането на кохерентността между въпросните страти на организма и една система от практики, формираща определен тип ТБО, показва как ТБО се превръща в тема. Този разпад на кохерентност е дезорганизация, частично или пълно разчленяване, разпадане на системни връзки. Нечленоразделността на едно конвулсивно тяло, каквато откриваме в персонаж от романа на Рилке *„Записките на Малте Лауридс Бриге“*, представя невъобразимото и неартикулируемостта в писмена форма. В такъв план членоразделността и – съответно – нейното крушение до нечленоразделност, засягат в еднаква степен езиковостта и организмичната организация: „Като празен лист хартия се влачех (...)“. След този епизод романът на Рилке ни представя неизпратено писмо, започващо така: „Опитвам се да ти пиша, макар че след едно необходимо сбогуване всъщност няма нищо за писане“ – в някакъв смисъл сме се изправили пред едно „необходимо сбогуване“ с илюзията, че синхронизацията, която вписва в себе си напълно непредзададено отклонение от техно-кинестетиката дадено тяло или – както е според обрисуваната от Рилке фикционална случка с конвулсивното тяло – на сдвоени тела, може да впише в структурата на повторението невъобразимото. По-скоро отклоненията, включващи работата на „подвижната точка“, произвеждат ТБО, такива, че невъобразимото възниква в точката на контакт на несъвъзможни повърхности: там, където се е появила вгъвка в стратите на организацията-организъм, там имаме отваряне и възможности за завладяване на нови територии (детериториализация и ретериториализация) от ТБО.

Работна хипотеза: „трансценденталната тавтология“ е динамизирана форма, авто-хетеро-афективна фигура-форма, която внася отклонение в самоотнасянето, доколкото оперирането върху стратите на тялото-организъм представлява действеност на „подвижна точка“ (по Мишел Сер), предизвикваща вгъване на пластове и съответно – поява на срезове, наранявания, несъвъзможни повърхности – пораждаше на „Тяло без Органи“ (по Боян Манчев, с препратка и към цитирания по-горе текст на Делюз и Гатари).

Серия от „моментни снимки“ върху написаното дотук:

- Случайните отклонения в движението – погледът ги компенсира чрез въображението, което изгражда виртуално тяло.
- Танцът настъпва като експлозия заедно с имплозията на органите на преследвача. Екстериоризация на тялото като лабиринт: „всички зиг-заги на неговия път, всички подскоци, преобръщания, обрати, потръпвания, всички отклонения от въображаемата линия отразяват структурата на приложените сили, които се визуализират от причудливия, лабиринтен маршрут на обхванатото от тях тяло. Метаморфозата на героя на Рилке приключва с „мълчанието на непреводимата интензивност“ ((Ямполски 2016: 82)). Потенциализиране на потенции. Отклонението поглъща повторението при метаморфозата.
- „Обектът на наблюдението – невротичното тяло – достигайки квазиеротичния внезапен пристъп, излиза отвъд рамките на артикулируемото, на членоразделната реч.“ (Ямполски 2016: 80)
- Разчленяване, фрагментиране – нечленоразделност.
- Учленено тяло – поглед – учленяване на речта.
- Безпомощност на книгата, писмото, пред наблюдавания телесен ексцес.

Подвижната точка. „В определен момент, точно в момента, когато цялото разчленено тяло крещи *его* при едно общо преобръщане, аз преминавам отвън, мога да изтегля останалата част от тялото, да измъкна останалите вътре парчета или разпръснатите части (...)“; „Обзалагам се,

че хомункулусът, дребен и чудовищен, всяка част от който е пропорционална на величината на усещанията, расте, подува се на местата на автоморфизмите, когато тъканта на кожата се сгъва над самата себе си.“ (Сер 2005: 11; 15). Точката, която реорганизира тялото-организъм, създава автоморфизми, преобразува; тя е точка, създаваща пресичащи се в нея „несъвъзможни повърхности“, това е практическа работа по създаването на ТБО. При Делюз и Гатари „именно върху ТБО, именно върху него, ледникова реалност, ще се формират онези утайки, седиментации, втвърдявания, нагъвания и свивания, които съставляват един организъм – както и едно значение, един субект“ (Делюз, Гатари 2009: 221). Когато подвижната точка създаде ТБО от определен тип, върху същото ТБО са възможни действености, различни разширяващи обсега на ТБО практики, динамично отклоняващи се (без предзададен ход) от една предзададена и стратифицирана структура-организъм.

ТБО на метаморфозата. Повторението и отклонението са моменти на пластичното, претърпяващо метаморфоза ТБО. Метаморфозата на Арахне идва след наказанието от Атина (според мита) – тялото ѝ се свива, поглъща сякаш органите ѝ. „Имплозията“ на органите води до тяхното екстериоризиране (по Боян Манчев) в техне. Паяжината е нещо като орган от разширеното с техника (виртуален елемент) тяло на паяка, тя екземплифицира определени практики, формиращи ТБО. Членимостта на тялото на паяка, разчленимостта на техниката на елементи прави възможна релевантността на телодвиженията му спрямо екстериоризираната като паяжина техника на „плетене“. Девойката Арахне плете в буквален смисъл, след метаморфозата плетенето на паяжина е вече фигура, а като техне – и метатекст: метатекст, доколкото мрежата представя само и единствено самата техника (ако търсим образ, проявител, диаграма или някакъв друг сетивен елемент, представящ я). При Рилке, съгласно коментара на съответния пасаж от *Записките* от Ямполски: „Умножаването, удвояването на тялото е свързано с неговата членимост. В момента, в който членимостта изчезва, погълната от органо-морфността [нещо като поглъщането на органите на Арахне в свиването ѝ до тяло на паяк – коментарът е мой], множествеността се влива в неразчленимостта на тълпата, където двойничеството преминава в неразчленимата слятост.“ (Ямполски 2016: 82). Значи повторението на движенията на преследвания от преследвача е възможно като мимезис, невъзможен без отклонения от пълното съвпадение – когато дистанцията става нулева (пространството на езика, в което членимостта удържа повторението от страна на наблюдателя), настъпва скок и метаморфоза, при която преследвачът се превръща в конвулсивното тяло на преследвания, но като нещо безформено, невъобразимо и несъответно на зрителния орган – конвулсивното (дезорганизирано) тяло е заградено от тълпа

(символизираща имплозията на органи) и преследващият, прелял се в танца на конвулсията, ослепява, става празен "като лист хартия".

*

Неуловимостта и неизбежността на движението като иманентна трансценденция препраща към неklasическите измерения на потенциализирането на потенциалността и освобождаването на времева трансформа. Но тази неуловимост принадлежи на подвижната точка, посредством въвеждането ѝ като принцип би могло да се мисли и произвеждането на несъвъзможни повърхности, на ТБО.

ЛИТЕРАТУРА

Дельоз, Ж., Ф. Гатари 2009. „Как се прави Тяло без Органи?“ – В: *Хиляда плоскости. Капитализъм и шизофрения 2*, ИК "Критика и хуманизъм", сс. 207-230.

Манчев, Б. 2018. Възможност и промяна. Аристотеловата задача днес. В: Гичева-Гочева, Д., И. Колев, Х. Паницидис (съст.), *Предизвикателството Аристотел*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, сс. 78-95.

Манчев, Б., 2017. Възможността, която желае (За една динамична онтология), *Философски алтернативи 2 – 3*: 5-16.

Рилке, Р. М. 2013. *Записките на Малте Лауридс Бриге*. София: Лабиринт.

Сер, М. 2005. *Петте сетива. Философия на смесените тела*. София: ИК ЛИК.

Тенев, Д., 2017. Потенциите на фигурата: между наративните характери и реторическите похвати, *Философски алтернативи 2-3*: 17 – 35.

Ямполски, М. 2016. *Демонът и лабиринтът*. София: Пергамент.

КАНТ И ФРЕГЕ ЗА ПРИРОДАТА НА МАТЕМАТИКАТА

Keywords: Frege, Russell, *Grundlagen*, analytic/synthetic, *a priori/a posteriori*

Abstract: The paper is focused on the differences of Kant and Frege on the issue of the nature of mathematical objects and truths. After a short survey of how both thinkers see the nature of mathematics Frege's view that Arithmetic is analytic is discussed. On the basis of his own definition of what analytical truth is Frege reaches in *Grundlagen* an analytic definition of Number and cherishes the hope to show that, unlike Geometry, Arithmetic is analytic and is simply an extension of logic. The depiction of the unsuccessful and somewhat tragic end of Frege's logicism serves as an end of the paper.

... трябва смирено да приемем, че ако числото
е просто творение на нашия ум, то пространството притежава
и реалност извън нашия ум и ние не можем напълно да предприемем
неговите закони *a priori*.
Карл Фр. Гаус, 1844 (цит. в: Ewald 1996:302)

Проблемът за природата на математиката, т.е. за същността на нейните „обекти“ и характера на нейните истини, е занимавал хората от древни времена и вероятно винаги ще занимава и математици, и философи. Никак не е случайно, че една от най-важните книги в историята на философията, Кантовата *Критика на чистия разум*, започва със същност с размисли и примери за този тип знание.

В редовете по-долу ще направя опит да изясня възгледите на Кант и Фреге по щрихираната в общи линии тема, като наблегна най-вече върху различията между тях, произтичащи най-вече от интерпретациите на едни и същи термини.

1

Кант схваща математиката като нещо единно в своята природа: твърденията и на геометрията, и на аритметиката според него са априорно синтетични. Този възглед е чужд на

Фреге. В писмо до Антон Марти, или по-вероятно до Карл Шумпф (вж. подр. Frege 1882/1997: 78) той много ясно се изказва: „Смятам, че едно от големите достойнства на Кант е възгледът му за пропозициите на геометрията като синтетични твърдения, но не мога да му позволя същото и в случая с аритметиката. Двата случая все пак са твърде различни... Полето на геометрията е полето на възможна пространствена интуиция, аритметиката не признава подобно ограничение. Всичко е изброимо...” (Beaney, 1997: 80). Кой е източникът, „произвеждащ“ различието в схващанията за аритметиката? В писмото Фреге донякъде отговаря на този въпрос: за разлика от Лайбниц, който твърде надценява значението на аналитичните твърдения според него, Кант, напротив, „струва ми се, поставя твърде ниско значението им.... защото се придържа към прекалено прости примери.“ (Frege 1882/1997: 79)

Както виждаме, по въпроса за геометрията и нейната природа Фреге е съгласен с Кант, за когото винаги говори като за един от най-големите философи. Геометричните истини са априорно синтетични, техните основания трябва да търсим в нашата пространствена интуиция. Аритметичните истини също са априорни; те обаче са *аналитични*. Тук е принципното разминаване с Кант. Освен *придържането към прекалено прости примери* Фреге допуска, че в своето отношение, или дори пренебрежение, към аналитичните твърдения Кант е силно повлиян от Хюм, който неласкаво се изказва за тях като за „тривиални“ по характер, т.е. неинформативни и донякъде безсмислени, защото само повтарят предварително известни истини.

В *Понятиопис* (Begriffsschrift), 1879, и особено в статиите между 1889-та и 1892-ра, Фреге полага големи усилия, за да изясни как и защо аналитичните истини са в състояние да разширяват нашето знание. Той обаче има друго, *фрегеанско* разбиране на понятията за аналитични и синтетични истини. Какво е то?

2

Съмнително е дали изобщо някога след Платон друг философски трактат с подобен обем е разкривал такова великолепие както книгата на Фреге *Grundlagen*.
Майкъл Дамет (Dummett 2001: 6)
По такъв начин априорна грешка
е точно такъв абсурд, какъвто е, да речем, синьото понятие.
Готлоб Фреге (Frege 1884/1997: 92)

В *Основите на аритметиката* (Die Grundlagen der Arithmetik), 1884, втората велика творба след *Begriffsschrift*, още в началото на книгата Фреге изяснява представата си за

аналитични и синтетични истини. Първо, набляга той, когато става дума за твърдения на математиката „... макар че самите тези понятия [аналитично, синтетично, априорно, апостериорно] принадлежат на философията, аз все пак вярвам, че решение по тях не може да се вземе без помощ от математиката.“ (Frege 1884/1997 : 93) Второ, и може би по-важно, защото се отнася до разликата с Кант, *тези понятия имат смисъл само с оглед на оправдаването* на различните твърдения. Според Фреге трябва да внимаваме за два вида въпроси – от една страна „по какъв начин стигаме до съдържанието на едно твърдение“, и от друга, „по какъв начин даваме оправдание за неговото утвърждаване“. Дистинкциите между различни твърдения с оглед на понятията *априори, апостериори, аналитично и синтетично* „се отнасят не до съдържанието на понятието, а до оправданието то да бъде изказано.“ (Frege 1884/1997: 92)

Смисълът на втората бележка се отнася до много важната за Фреге тема за отношението между психология и логика/математика. Съгласно Фреге можем да приемем за легитимна намесата на психологията, когато изясняваме по какъв начин идваме до *съдържанието* на дадено твърдение и по какъв начин го оформяме в нашето съзнание, обаче въпросът за неговото *оправдаване*, като въпрос за крайните основания да поддържаме, че твърдението е истинно, трябва „... да бъде отстранен от областта на психологията и да бъде отнесен към тази на математиката, ако се касае за математическа истина.“ И Фреге продължава с обяснение, което, понеже е важно, си струва да преведем изцяло:

„Всичко сега зависи от намирането на доказателство и следването му обратно до първичните истини. Ако в този процес срещаме единствено общи логически закони и дефиниции, тогава истината е аналитична, приемайки, че пропозициите, на които почива допустимостта на всяка дефиниция, също се вземат предвид. Ако обаче не е възможно да дадем доказателство, без да използваме истини, които по природа не са общи логически истини, тогава пропозицията е синтетична. За да бъде една истина апостериорна, трябва да е невъзможно при нейното доказателство да се избегне прибягването до факти, т.е. до недоказуеми и не-обща истини, които съдържат твърдения относно частни (партикуларни) обекти. Ако, от друга страна, е възможно да се даде доказателство от изцяло общи закони, които сами по себе си нито се нуждаят от доказателство, нито позволяват доказателство, тогава истината е априорна.“ (Frege 1884/1997: 93)

Като изхожда от въведената по-горе представа за аналитична истина, в *Основите на аритметиката* Фреге предприема мащабен опит за дефиниране на най-важното за тази наука понятие – числото. По думите на Ръсел книгата съдържа откритие от „епохално

естество“; в нея Фреге „изчиства философията на числото“ от „куп безсмислия в най-тесния смисъл на думата“ (Ръсел 1998: 854).

Едно от интересните „открития“ на Фреге в *Grundlagen* се отнася до природата на числото. То според Фреге е „обект“ (Gegestand, предмет), който обаче не принадлежи на времето и пространството. Това е също важно разминаване с Кант, за когото сетивността е неотменен атрибут на всеки обект. Но как тогава изобщо е възможно да изградим представа за число? Този въпрос отвежда Фреге до известния параграф 62 в творбата, където според Дамет е извършен „лингвистичният обрат“, поставил началото на аналитичната философия.

С каква аргументация приема Фреге числото за обект? В негативно-критическата част на *Grundlagen* той отхвърля възможността числото да се отнася до обекти по начина, по който например предикатът „жълт“ се отнася до предмета Луна. Числото е атрибут на понятия, а не на обекти: например числото 12 се отнася не към Иисус, а към понятието за апостолите на Иисус, както числото едно характеризира не Луната сама по себе си, а понятието за луните на Земята; числото нула пък се отнася не към някой определен предмет, а към понятието например за онзи предмет, който не е тъждествен на себе си (такъв очевидно няма, както няма предмет, който да попада под понятието за дървено желязо или кръгъл квадрат). (вж. подр. (Frege 1884/1997, пар. 44-48) От тази гледна точка изглежда разбираема представата на Фреге за числото като особен „предмет“, който по аналогия на обичайните предмети „попада под“ дадено понятие.

От Фрегевата особена представа за числото тръгва и по-общата доктрина за „третия свят“ (Reich), в който освен числата попадат и „предмети“ от рода на истинни (и неистинни) твърдения като Питагоровата теорема например. Според Фреге подобни истини могат само да бъдат „достигани“ или „схващани“, но не и *изграждани* или формулирани постепенно. Що се отнася до мислите на хората, по израза на Дамет Фреге си ги представя като появяващи се в резултат на „изтласкване“ (extrusion, изхвърляне, избутване) (Dummett 1991: 87). Тази онтология на Фреге издига множество проблеми; тя е толкова странна, колкото идеята му, че значението (Bedeutung) на смисленото изречение е неговата стойност по истинност.

3

В края на *Основите* Фреге обявява, че успешно е решил задачата, свързана с дефинирането на числото. Тази констатация минава под знака на по-общото, и очевидно по-амбициозно твърдение, че *аритметичните истини са аналитични*. Отчитайки факта, че дефинирането на числото е извършено само с помощта на понятия от логиката и само с помощта на логически истини, Фреге добива самочувствието, че е изпълнил логицистката

програма, т.е. показал е, че логиката е здравата основа на аритметиката. Десетилетия след смъртта му Ръсел все още възхвалява това постижение с думите: „От труда [*Grundlagen*] на Фреге следва, че аритметиката и чистата математика изобщо не са нищо друго освен продължение на дедуктивната логика.“ (Ръсел 1998: 854-855)

В случая трябва непременно да подчертаем две обстоятелства: първо, че понятието „логицизъм“, е непознато на Фреге и той не го използва. Терминът е наложен в употреба след смъртта му. Фреговата „логицистка програма“ е всъщност програма за търсене (и откриване) на основите на математиката, т.е. на онова, което превръща истините ѝ в обективни, неотменни, абсолютно сигурни, извън-времеви, вечни. Такава е представата на Фреге за математиката.

Второ, логицизмът на Фреге е ограничен; както посочихме, той е логицист по отношение на аритметиката, но що се отнася до геометрията, до края на дните си Фреге отстоява позицията на Кант – тя е синтетична по природа.

Не е такава позицията на Ръсел и Уайтхед например; според тях и аритметиката, и геометрията (понеже може да се редуцира до аналитична геометрия) са аналитични по природа.

4

Двете творби на Фреге – *Понятопис*, 1879, и *Основите на аритметиката*, 1884, - срещат неразбиране, хладно мълчание и незаслужена враждебност от страна на неговите колеги и съвременници. И като цяло, от страна на философската и математическата общност в Германия. Фреге се бори да наложи идеите си, но малцина в родината му са благосклонни да слушат. Интересно е, че признанието най-напред идва отвън, от Пеано в Италия, който препоръчва творбите на Фреге на младия Ръсел във Великобритания.

Въпреки че е отхвърлен и непризнат в родината, в последните две десетилетия на деветнадесети век Фреге несъмнено е живеел в своя „меден месец“, вярвайки, че е доказал аналитичната природа на аритметиката и по такъв начин е снабдил със здрава *логическа основа* тази древна наука. Третата му книга *Основни закони на аритметиката*, 1893 и 1903, е планирана като тритомник, от който обаче излизат само първите два тома. Каква е причината?

Книгата има за цел да изложи в езика на вече развития и сега усъвършенстван понятопис формалното доказателство на логицистката теза. На 16 юни 1902 г., когато вторият том на творбата вече е в печатница, Фреге, по собствените му думи, „е поразен от мълния“. Тя е скрита в писмото, което получава от младия Ръсел и днес носи неговото име - „парадокс на Ръсел“.

Ударът поваля Фреге. Напразни са усилията му да намери изход от кризата. Същата година в бележника си записва, че проектът му „е в развалини“ и че всички, които използват множества или понятия, свързани с теорията на множествата, трябва да споделят неговата съдба. За дълги години в професионално-изследователски план Фреге остава парализиран.

Така трагично приключва фрегеанският стремеж да се докаже, че природата на аритметиката е аналитична, да се демонстрира, че, по израза на Полименов, аритметиката може да бъде „логизирана“.

Все пак непременно трябва да посочим, че Ръсел не споделя отчаянието на Фреге от логицистката програма. След няколко напрегнати и пълни с отчаяние години той все пак намира възможност да отстрани парадокса и заедно с Уайтхед да завърши „тритомното чудовище“ *Principia Mathematica*, 1910-1913. (Лозев 2011, гл. 4) Претенцията обаче, че „цялата математика е всъщност продължение на логиката“, е отхвърлена от Гьодел през 1931 г. За да остане дебатът за природата на математиката все още актуален.

Литература

- Лозев, К. 2011. *Ранният Ръсел, том I*, С.: ИК „Кванти“
- Фреге, Г. 2001. Мисълта, в: Фреге, Г. *Логически изследвания*, прев. Тодор Полименов, *Khora*, Допълнителен свитък 1 – бр. 2, 8 – 55.
- Beaney, M. (trans., ed.) 1997. *The Frege Reader*, Oxford: Blackwell
- Beaney, M., Bo Chen, Nakatogawa, K. 2010. Frege, his Logic and his Philosophy. Interview with Michael Beaney. // *Journal of the Graduate School of Letters, Hokkaido University*, Vol. 5, March 2010, pp. 1 – 25.
- Dummett, M. 1993. *Origins of Analytical Philosophy*, Boston: [Harvard University Press](#), 1993.
- 2001. Gottlob Frege (1848–1925), in: Martinich, A. and Sosa, D. (ed.) *A Companion to Analytic Philosophy*, Blackwell Publishers, 3-22.
- Ewald, W. 1996. *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics, Volume I*, Oxford: Clarendon Press
- Frege, G. 1884/1974. *The Foundations of Arithmetic: A logico-mathematical enquiry into the concept of number*, trans. by J.L. Austin, Oxford: Blackwell, second revised edition, 1974
- 1997. Letter to Marty, 29.8.1882, in: Beaney, M. (ed.) *The Frege Reader*, Oxford: Blackwell, 79-83.

**ПРОЕКТ „НЯМАМ НИКОЙ, КЪМ КОГОТО ДА СЕ ОБЪРНА!“ – СОЦИОАНАЛИТИЧНИ ИЗМЕРЕНИЯ
НА УЯЗВИМОСТТА“²**

Key words: social vulnerability, socioanalysis, psychopathologies of everyday life, practical logic

Abstract: The text aims to present the work on the project *‘I have no one to turn to’ – Socioanalytical Dimensions of Vulnerability* (financed by the National Science Fund at the Ministry of Education and Science, contract № ДМ 20/4 - 20.12.2017) - a two-year research project involving 11 young scientists, PhD students and post-doctoral students from the Department of Sociology and Human Sciences and the Department of Philosophy at the Faculty of Philosophy and History at the Paisii Hilendarski University of Plovdiv. The project focuses on the issue of social vulnerability as a borderline topic between the fields of logic and methodology of humanities and social sciences (socioanalysis, ethnomethodology, conversation analysis). Its main objective is to explore the practical logical dimensions and specifics of various forms of social vulnerability that are of interest to the so-called “socioanalysis of self-inheritance” (inspired mainly by Pierre Bourdieu's works but differing in its focus on the assisting functions of the socioanalyst for the successful self-inheritance of traumatized individuals with fractal identities, that is, with a lost biographical *illusio*, i.e. what it's worth living for). The project is of interdisciplinary nature and the research is conducted mainly through non-classical analyzes of what ethnomethodologists call ‘endogenous logic of practices’ – an approach that is fundamentally different from traditional disciplines such as classical sociology, psychology, psychiatry, psychoanalysis or social psychology. The specificity of these locally produced social vulnerabilities is generically illustrated by the phrase in the title: ‘I have no one to turn to!’ with an implicitly stated ‘but I want to’. It is borrowed from Harvey Sacks's lectures on conversation analysis with the aim of focusing the research and public attention towards the problem of social vulnerability.

„Нямам никой, към когото да се обърна!“ – социоаналитични измерения на уязвимостта (финансиран от ФНИ към МОН, договор № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г.) – е двугодишен изследователски проект, в който участват 11 млади учени, докторанти и постдокторанти от катедри „Социология и науки за човека“ и „Философия“ към Философско-исторически факултет при ПУ „Паисий Хилендарски“: Мартина Минева-Николова (млад учен, постдокторант, ръководител на проекта, асистент към катедра „Философия“), Милена Ташева (млад учен, постдокторант, асистент към катедра „Социология и науки за човека“), Тодор Петков (асистент към катедра „Философия“, докторант), Димитър Панчев (придобил ОНС

¹ Катедра „Философия“, Философско-исторически факултет, Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“, ул. „Цар Асен“ 24, 4000 Пловдив.

² Текстът е изготвен в рамките на научноизследователски проект на тема: „Нямам никой, към когото да се обърна!“ – социоаналитични измерения на уязвимостта“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ (с договор № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г.).

„доктор“ на 04.02.2019), Диана Апостолова (докторант), Радослав Даярски (докторант), Десислав Георгиев (докторант), Деница Ненчева (докторант), Росица Любенова (докторант), Таня Орбова (магистрант), Ивилина Генова (магистър).

Проектът се фокусира върху *проблема за социалната уязвимост* като граничен между областта на логиката и методологията на хуманитарните науки и тази на обществените науки (социоанализа, етнометодология, анализ на разговори). Както е известно, в полето на хуманитарните науки, което през 20 век, най-отчетливо забележимо в аналитичното философстване, се наблюдава методологическа революция - дълбоки и разнопосочни трансформации, свързани с проблематизирането на границите на самата философия, а с това самото и на отношенията между хуманитарните и социалните науки (вж. Минева 2015, вж. също и Деянов 2001; 2005; 2007; 2008; ср. Уинч 2003). Както е известно, през 20 век в полето на хуманитарните науки се наблюдава методологическа революция, която е най-отчетливо забележима в аналитичното философстване. Там настъпват дълбоки и разнопосочни трансформации, свързани с проблематизирането на границите на самата философия, а с това самото и на отношенията между хуманитарните и социалните науки (вж. Минева 2015, вж. също и Деянов 2001; 2005; 2007; 2008; ср. Уинч 2003). Аспекти от тази трансформация са проследими както в работите на аналитични автори като Лудвиг Витгенщайн, Питър Стросън и Джон Остин, така и при автори по-малко или повече далечни на аналитичното философстване - етнометодолози като Харолд Гарфинкъл, Джеф Колтър, Харви Сакс, от една страна, а от друга при изследователи като Пиер Бурдийо, основоположник на традицията на рефлексивната социология и т.нар. бурдийовистка социоанализа (вж. Витгенщайн 1988, Strawson 1952, Гарфинкъл 2005, Гарфинкъл, Сакс 1993, Coulter 1991, Sacks 1995, Бурдийо 1993, 1997, 2005, 2007, Остин 1996 и др.). Този процес се идентифицира обобщаващо в теорията на практическата логика като *праксеологически обрат в логиката и методологията на хуманитарните науки и именно на него се залага в централната за настоящия проект социоаналитична перспектива* (ср. Деянов 2001, ср. 2011). Изследванията на въпросите за телесните перформативи (Ташева 2008), хабитуализираната афективност (Събева 2010), логиката на молекулярните перформативи (Петков 2011, 2015; Деянов 2004, 2010), мултимодалната логика (Деянов 2015), логиката на индексикалиите, на социо-логика на всекидневното разбиране (Коев 2012, 2013, 2016, 2017, 2018), легитимацията, квантификацията и индексичността (Минева 2018а,б,в) дават възможност да се види, че, от друга страна, в полето на обществените науки, социоанализата, идентифицирана като „социоанализа на самонаследяването“, е резултат от дългогодишни теоретични и емпирични изследвания на изследователски екипи и диалогизирането помежду им.

Преплитането на изследователски проблематики е създава общо диалогично поле, в което социоанализата на самонаследяването се оформя като **интердисциплинарно поле** (между социологията, философията и науките за човека), фокусирано върху изследване на формите на социални страдания и на новите социални неравенства, произведени вследствие на драматични социални ситуации – тогава, когато „нямам никой, към когото да се обърна“. Обобщената теория на социоанализата на самонаследяването е представена пред международната научна общност чрез студиите: 1) Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov, T. „The psychopathology of everyday life as a problem before socioanalysis“. Ed. D. St. Stoyanov, Psychopathology: theory, perspectives and future approaches. Nova Science Publishers, New York (2013) и 2) Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov T. Bourdieu and Stanghellini: socioanalysis and phenomenological psychopathology. In: Stoyanov, D. (ed.) Towards a New Philosophy of Mental Health: Perspectives from Neuroscience and Humanities. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle (2015). Тя е успешно подготвена и развита от противопоставящите се на конвенционалните социологически подходи към неравенствата и социалните страдания, породени от тях, *предишни изследвания* (ср. напр. Събева 2002, 2010, 2011, 2013; Пенкова 2012, 2013а,б,в,г; Деянова 1992, 2009; Деянов 2011; ср. още Николова 2001, 2011; Петков 2011; Ташева 2008) и е допълнена от *последващи такива* (вж. напр. Събева 2015, 2016, 2018а,б; Събева, Петков 2018; Петков 2015, 2018; Пенкова 2018а,б; Минева 2018; Апостолова 2017, 2018; Любенова 2016, 2018, Lubenova 2017; Ташева 2011, 2018; Даярски 2018; Орбова 2014, 2018; Орбова, Кабуров 2018; Ненчева 2018 б; Георгиев 2018; Панчев 2018).

Утвърдена стратегия в „социоанализата на самонаследяването“ е да се залага на оригиналния замисъл за социоанализа на Пиер Бурдийо, но заедно с това да се поставят съвсем различни изследователски акценти. Настоящият проект също споделя тази стратегия, приемайки, че, ако при Бурдийо практическят проблем е преди всичко „асистираната самоанализа“, придаваща поносимост на социалното страдание, то в „социоанализата на самонаследяването“ се залага на *асистиращите функции на социоаналитика при предклиничните и клинични интервенции, ориентирани към възможностите за успешното самонаследяване на травмирани личности с фрактална идентичност, т.е. с изгубено биографично *illud* (онова, заради което си е струвало да живеят), при което възникват нефройдови всекидневни психопатологии*. Тяхното разбиране изисква специализирано внимание и акцент върху ефективни методи, което пост-бурдийовистката социоанализа предлага. В нея се залага още и на фундаменталното разграничение между **Какво и Кой идентичности**, предложено от Хана Арент (Арент 1997), което е доразвито във феноменологическата психопатология от Джовани Стангелини (Stanghellini 2004, 2014), но

съдържа огромен потенциал за критически диалог и с други автори, занимаващи се пряко или косвено с проблематиката на уязвимостта (ср. напр. Щрауб 2016).

Именно на тази основа в проекта се залага на това, че методологически добре обезпечената пост-бурдийовистка социоаналитична перспектива върху емпирични данни за уязвимостта (напр. на социално декласираните като бездомниците (ср. Pnchev 2013a,b,c,d,e), на расово, полово и възрастово стигматизираните като ромите, хомосексуалистите или старите хора и др.), дава неомаловажими шансове за описание, анализ и по-дълбоко разбиране на социалните уязвимости, които се явяват като натрапващи се феномени в съвременната ситуация и които обобщено могат да се илюстрират с онтологичната ситуация *„Нямам никой, към когото да се обърна!“ ... „а искам“*. Именно на тази основа в проекта се залага на това, че методологически добре обезпечената върху емпирични данни за уязвимостта (напр. на социално декласираните като бездомниците (ср. Pnchev 2013a,b,c,d,e), на расово, полово и възрастово стигматизираните като ромите, хомосексуалистите или старите хора и др.) пост-бурдийовистка социоаналитична перспектива дава неомаловажими шансове за описание, анализ и по-дълбоко разбиране на социалните уязвимости, които се явяват като натрапващи се феномени в съвременната ситуация и които обобщено могат да се илюстрират с онтологичната ситуация *„Нямам никой, към когото да се обърна!“ ... „а искам“*. Ето защо в рамките на проекта се провеждат **социоаналитични емпирични изследвания** върху проблема за формите на социални уязвимости в **девет научноизследователски казуса** на следните теми: *„Нереализираният/неуспешният висшист“*, *„Роми, бездомничество, неравноценност“*, *„Хомосексуалният Друг“*, *„Страданието на болния“*, *„Обезселеното село“*, *„Социалистическият човек“*, *„Успешното самонаследяване след „срещата“ със смъртта на Другия“*, *„Бежанецът“*, *„Когато нямам към кого да се обърна, пиша“*. Работата по тях се оглежда плътно в теоретико-методологическите цели и дейности в проекта, главните от които са развиването на социоаналитични идентификатори на социалната уязвимост и развитието на методологически подходи за анализ на нейните различни форми, отразени в разработения по проекта *социоаналитичен протокол* и др.

Тъй като феномените в съвременната ситуация, свързани със социалната уязвимост и несигурност на базовите модуси на преживяване на времето и пространството в т.нар. „дълъг 21 век“, ни *разкриват актуално връхлитащи социални страдания*, може да се каже, че за много от тях има дефицит на научни понятийни рамки за разбиране. Ето защо, насочвайки изследователското си внимание към проблема за социалната уязвимост, в проекта се разчита на иновативни интердисциплинарни понятийни решетки както за неговото осмисляне, така и за удържане многомерността му. Това е подход същностно различаващ се от тези на традиционни

дисциплини като класическата социология, психологията, психиатрията, психоанализата или социалната психология.

Много от примерите за социално страдание, наблюдаеми в контекста на обстановката в България по отношение на социално декласираните като бездомниците, например, на расово, полово и възрастово стигматизираните като ромите, хомосексуалистите или старите хора, или дори по отношение на бежанците и малцинствата, са различни от тези в Европа. От една страна спецификите на икономическата криза, политическата нестабилност и недоверието в демократичните институции водят до все по-голяма изолация на хората от икономическия и политическия живот на страната. От друга страна, всекидневието ни се оказва наситено с множество уязвимости, явяващи се под формата на афективни размени – обвинения и оправдания, обиди и свади, клюки и интриги и др., характерни за т. нар. „патогенни ситуации“, при които се „блокира „същностната рефлексивност“ на всекидневните социални взаимодействия (вж. Deyanov, Sabeva, Petkov 2013). Така във всекидневието са наблюдаеми съвсем различни и специфични локални форми на социална „нараненост“. Те са аспекти от т.нар. от етнометодолозите „ендогенни логики на практиките“ (вж. Coulter 1991), като тяхна *differentia specifica* е, че актуализират отново и отново необходимостта от надеждни и гъвкави научни методи за тяхната идентификация и анализ. Не би било пресилено да се каже, че с такива разполага социоанализата на самонаследяването, като с това се дават и немалки шансове не просто за тяхното разбиране и преодоляване, но и за предефиниране на отношението към социалната уязвимост в публичния дискурс.

Оттук може да се направи обобщението, че в проекта ***уязвимостта се разбира като такъв тип фрактализация на идентичността, която може да се илюстрира чрез изрази от неговото заглавие „Нямам никой, към когото да се обърна!“***, заимстван от лекциите по *Анализ на разговори* на Харви Сакс, който изследва тази често употребявана формулировка при анализа на всекидневни обаждания до „Центъра за предотвратяване на самоубийствата“ в Лос Анджелис (вж. Sacks 1995). Този израз има за цел да фокусира изследователското внимание върху уязвимостта: при това едновременно както в *модуса на* сингуларността на социалното страдание като лишеност от възможност за споделен социален опит, така и в *модуса на* онзи конкретен етап от неговото изживяване, когато чрез различни форми на практически изводи ‘нараненият’ установява, въпреки желанието си за противното, своята лишеност от *някой*, който е способен да „чуе“ неговото страдание³. Тук се натъкваме на проблема за генезиса на такъв тип „признаване на страданието“ от страна на ‘наранения’, в което е налице знание за това, че релевантните социални кръгове от всекидневието (Другите -

³ Повече за проблема за „уваемостта“ на страданието и проблемът за „патосният“ обрат в понятието опит вж. прецизния и задълбочен анализ на проблема в Събева 2016.

семејство, приятели, колеги, съседи, самият Аз, и дори традиционните професионални направления и институции за „намиране на помощ“) не са такива, от които може да се получи помощ, както ни насочва Сакс. Успоредно с това самото обаче е налице едно имплицитно удържане на „търсенето на помощ“ в модуса на това *някой* да „чуе“ страданието. Този специфичен *Кой*, този *Друг* (в смисъла на Хана Арент - по-близък до това, което обикновено наричаме личност, отколкото социален агент), може да се разбира като „майевтически слушател“, който е способен на „едно основополагащо за интерсубективния живот аналитично постижение: *признаването* на страданието чрез *отговор на апела* на страдащия субект. Тук вече става дума не за съ-афектация или съ-страдание, а за извличане на рефлексивно екзистенциално *знание*“ (Събева 2016: 245). Нещо повече, този слушател „е съпричастен на чуждото страдание всеки път по уникален начин и в модалността на онова, което Валденфелс нарича „*преходни фигури*“ на *опита*, които принципно не могат да постигнат „окончателно опосредяване“ между собственото и чуждото“ (пак там: 244-245). Това знание в настоящия проект се разбира и в един допълнителен смисъл, свързан с целите на проекта и подсказан именно от избрания цитат в заглавието. Той се състои в това, че тогава, когато „нямам никой, към когото да се обърна“ имаме такъв тип екзистенциално знание, което принадлежи не на „слушания“ страданието, а на ‘наранения’ и може да се обозначи като „саморефлексивно екзистенциално знание“. В него имплицитно или експлицитно се долавя актуално или вече отминало, но все още „неотзвучало“ без остатък, „търсене на помощ“. Това знание е индикатор за едно основополагащо аналитично постижение на *интрасубективния* живот на „наранения“, което е в изключително тясна връзка с лишеността именно от *интерсубективния* момент, в който би бил наличен онзи *Кой*, който може да „чуе“ страданието му.

Може да се обобщи, че **значимостта на научната проблематика** се обуславя от социоаналитичното „признаване на страданието“, което има съвсем обосновани шансове да достигне до специализирано „рефлексивно екзистенциално знание“ (ср. отново Събева 2016), което да съдържа в себе си огромния потенциал не просто за постигане на научноизследователски цели, но и за предлагане на „адекватна помощ“.

На този фон съвсем ясно може да се достигне до извода, че уязвимостта е такова психо-социално явление, което характеризира фундаменталния проблем за границите на възможност/невъзможност на самонаследяването. Тъй като симптомите на социалната уязвимост са многопластови и многоаспектни, но и много често имплицитни, то те могат да се идентифицират чрез редица индикатори като: 1) изследването на възможността и невъзможността на дискурсивни практики, чрез които уязвимият, давайки си сметка или не, живее в модуса на потенциално или актуално „страдащ“ (данни за което могат да се

регистрират и благодарение на неklasическата интенционална аналитика); 2) чрез внимание към неомаловажимите данни на телесните практики в състояние на социална уязвимост, предизвикана от лишеност; 3) чрез отчитане на характеристиките на социалните пространства, в които те се появяват (улицата, „пустеещото“ и обезлюдяващото се село, „домът“ на ромското семейство, бежанския лагер и т.н.). Всичко това предполага формирането и развитието на продуктивен изследователски *усет* към *съвременните модуси на социално страдание*, дори там, където то остава незабелязано – да кажем при новите форми на тревожност, предизвикана в случая от лишеност и социална уязвимост на хомосексуалния Друг. Това ни дава шанс да кажем обобщено, че *изследователският интерес на екипа на проекта включва* в себе си не само констатация на структурното или ситуационно място на социални уязвимости, но и едно обратно социоаналитично диагностициране на говорещия субект, т.е. на начина, по който социалните уязвимости се изживяват, всеки път уникално, не просто от различните агенти, но от различните *личности* в конкретни практически ситуации, т.е. налице е т.нар. „обратна перспектива“ към проблема (ср. Пенкова 2009, 2013).

Ето защо проектът е насочен към неомаловажимия проблем за справянето с различни форми на социални уязвимости чрез практикуването на една предклинична социоаналитична практика, ориентирана към възможностите за успешното самонаследяване на травмирани личности с фрактална идентичност, т.е. с изгубено биографично *illuso*, при което да се постигнат шансове за ново „овременяване“ на опита. Именно в такива ситуации на „пречупен опит“, хабитусът има своите „засечки“ и моменти на „излизане от фаза“, своите критични моменти; а като резултат непосредствената адаптация между обективните шансове за обектни инвестиции и субективните възможности за диспозиционни инвестиции е прекъсната и води до разминаване в биографичното и социалното *illuso* на агентите, подложени на „трудните“ и „скъпоструващи“ (в най-широк смисъл) социални трансформации. Това е ситуация, при която светът се е „отдръпнал“ и повече не предлага обекти на инвестиции за онези от тях, които изведнъж са се оказали „отхвърлени“ от социалната игра.

В този смисъл като основна цел на социоаналитика може да се посочи следното: да се търсят механизми на практически действия, чрез които „отхвърлените“ биха могли да се „завръщат“ с ново *illuso* и с нови либидни енергии за социална игра, залагайки на иновативните интердисциплинарни методологически и понятийни решетки (най-вече осланяйки се на теорията на практическата логика), с които се изследват спецификите на конкретни форми на социална уязвимост.

Научноизследователската работа на екипа до момента е дала следните **основни резултати**: благодарение и на създадения по проекта и поддържан с периодични актуализации

архив на социалната уязвимост (в по-голямата си част текстови архив с научна литература и социоаналитични данни), са публикувани (вкл. приети за печат) 13 статии в списания с научно рецензиране (срв. Минева 2018б,в, Минева 2019, Георгиев 2019, Даярски 2019а,б, Апостолова 2019, Ненчева 2019, Панчев 2019, Генова 2019, Ташева 2018, 2019, Любенова 2019), 2 глави от колективна монография (Минева 2018а, Ненчева 2018а) ; изнесени са 10 научни доклада; изнесени са 19 научни съобщения на научни форуми (9 от тях на конференция на тема: „Социоанализа на самонаследяването като проблематика“ 17.11.2019 и 10 от тях на Работен и научен семинар II, 22-23 юни 2018 г.). Проведени са 6 работни и научни семинара: Семинар I (27.01.2018; 29.03. 2018 г., 38 с.з.; 19 ауд, ФИФ, ПУ, гр. Пловдив); Семинар II (22-23 юни 2018 г., 18 ауд. ФИФ, ПУ, гр. Пловдив); Семинар III (12-13 септември 2018 г., 36 с.з., ФИФ, ПУ, гр. Пловдив), Семинар IV (1-2 февруари 2019 г., ФИФ, ПУ, 28 с.з., гр. Пловдив), Семинар V (7-8 юни 2019 г., ФИФ, ПУ, 16 ауд., гр. Пловдив), Семинар VI (13-14 септември 2019 г., ПУ, Зала Компас, гр. Пловдив), (вж. <https://socialv.org/семинари/>). Проведена е дискусия върху апробацията на изработената методологическа рамка и на проекта за социоаналитичен протокол пред студенти, обучаващи се главно в бакалавърска програма „Социология и науки за човека“ и магистърска програма „Социоанализа и междучовешки отношения“ (на Семинар III, 12-13 септември 2018 г. В края на първата година на проекта е проведена научна сесия в две части на теми: 1) Социоаналитични измерения на уязвимостта: от методология към емпирия (с доклади върху методологически резултати от проекта); 2) Социоаналитични измерения на уязвимостта: от емпирия към методология (кръгла маса с фокус върху резултати от емпиричните изследвания) към конференция на тема „Социоанализа на самонаследяването като проблематика“, организирана чрез диалог между екипа на проект „‘Нямам никой, към когото да се обърна!’ – социоаналитични измерения на уязвимостта“ (финансиран от НФНИ) и Академична ризома „Критика и хуманизъм“, 17 ноември 2018 г. гр. Пловдив, зала „Компас“, ПУ (вж. <https://socialv.org/научни-форуми/>; вж. също и [медиен мониторинг на събитието](#)).

По проекта е създадена и успешно функционира **Пътуваща лаборатория по социоанализа**. Сред основните ѝ цели е както да се идентифицират и изследват случаи на социоаналитична социална уязвимост като илюстрираната чрез израза „Нямам никой, към когото да се обърна, а искам“, така и да се провеждат дискусии и да се популяризират възможности за справяне с уязвимостите главно сред: младежи (основно от среден курс на обучение); сред сдружения с обществена полза и нестопански организации, чиято дейност е съсредоточена в осигуряването на подкрепа на уязвими групи хора; сред специалисти от държавни институции, професионално ангажирани с проблемите на изследователските казуси. Така сред основните дейности на лабораторията са:

- провеждане на критически дебати и обсъждания на различни форми на социални уязвимости (главно в техните социоаналитични измерения) с гимназисти, с младежки организации и сдружения, със специалисти от държавните институции, както и в общественото пространство, така че да се търсят ефективни стратегии за ограничаване на производството и възпроизводството на социални уязвимости, и особено на онези, достигнали до стадия, илюстриран с думите: „*Нямам никой, към когото да се обърна!*“.

- натрупване и анализиране на данни, добити чрез емпирични изследвания по различни изследователски казуси и създаване на институционални условия за предклинична практика на социоанализата;

- обогатяване на емпирични архиви и изработване на методологически рамки, които да се използват както в по-нататъшни научни изследвания, така и в обучението на студенти и докторанти;

- увеличаване на познанието в интердисциплинарен аспект – както в областта на хуманитарните, така и в областта на обществените науки (социологията (социоанализата) и др.);

- В пряка връзка с осъществяването на дейностите на „Пътуваща лаборатория по социоанализа“ е и online платформата www.socialv.org, с надслов „Всекидневни (не)изложени мотиви“, която е ориентирана към визуализиране на различни форми на социоаналитични феномени.

- В проекта е успешно реализирана и идеята за визуализирано представяне на постигнатите резултати в специално разработената **online платформа** (вж. връзката най-долу), която дава възможност визуално да се презентират различни форми на социоаналитични случаи (на социално страдание, уязвимост, на успешно/неуспешно самонаследяване, загуба на биографично *illusio*, всекидневни психопатологии и др.), като чрез това тесният социоаналитичен научноизследователски интерес се съчетава с креативни практики в изкуството. Иновативността на този подход се състои в неговата насоченост към **визуална и интелектуална провокация на вниманието към обществено значимия проблем за специфичните форми на социални уязвимости в съвременното общество в България**, което осигурява допълнителни възможности за успешно провокиране на дебати по темата с по-широко обществено участие. Така платформата и заложените в нея текстови и визуални материали по проблематиката, са същностни както за инициране на дискусии, така и за изграждане на партньорства и сътрудничества между изследователския екип и

заинтересовани от темата на проекта диалогични участници от научната, обществената и други сфери.

Във връзка с гореописаните дейности в рамките на проекта е разработена и **Визуалната стратегия за изобразяване на социални уязвимости в социоаналитични измерения** (изготвена и чрез експертно участие на фотограф Иван Марков). Стратегията има функцията на спомагателен метод за отразяване и изследване на социоаналитични специфики на различни форми на социалната уязвимост, както от социоаналитици, така и от други специалисти или неспециалисти, чиито интереси, внимание и дейности са свързани с **проблематиката на социалните уязвимости**. Тя включва два основни етапа: Планиране и Заснемане и може да бъде намерена на сайта на проекта (<https://socialv.org/планиране-и-заснемане/>). Ефективността на стратегията се потвърждава не само от реализираните 6 изследователски и демонстрационни срещи на „Пътуваща лаборатория по социоанализа“, в рамките на четири, от които бяха осъществени критически дебати с представителни на институции и организации от общественото пространство, но и от успешно проведен конкурс чрез Facebook страницата на проекта (<https://www.facebook.com/socialvulnerabilities/>). Обявената тема беше „Улови в един кадър социалната уязвимост и я илюстрирай с думи!“, а в рамките на надпреварата първо място беше спечелено от ученичка от IX клас от ЕГ „Иван Вазов“, гр. Пловдив, заедно с приз за Социоаналитичен усет, който беше присъден от експертно жури, съставено от членове на екипа на проекта, и на още двама от участниците в конкурса (<https://socialv.org/новини/>).

На проведения през септември 2019 г. заключителен семинар VI изследователите по деветте научноизследователски казуса, включени в проекта представиха резултати от работата си с един от ключовите методологически инструменти, разработени по проекта – проект за социоаналитичен протокол. С това те демонстрираха успешни начини на осъществяване същностното за проекта социоаналитично засрещане между методология и емпирия. А на 25 и 26-ти октомври 2019 г. ще се проведе заключителна конференция по проекта на тема „Социалната уязвимост: социоаналитични измерения“, в рамките на която членовете на екипа по проекта не само ще представят обобщени резултати от двугодишната си работа, но и ще влязат в критически диалог с водещи учени от сродни научни области, което ще даде необходимата критическа плътност и дълбочина на изследванията за успешното издаване на планиран електронен сборник от конференцията. Актуална информация за дейностите по проекта може да се да бъде намерена на неговия сайт www.socialv.org, Facebook страницата му (<https://www.facebook.com/socialvulnerabilities/>), или на сайта на Философско-исторически факултет, ПУ (<https://logos.uni-plovdiv.net/en/717>).

Библиография

- Апостолова, Д. 2017. Пренебрегваното социално страдание: уязвимостта на „неуязвимите“ В: *Психологически изследвания*, Департамент по психология на ИИНЧ, БАН, 20/2017, с. 45-51.
- Апостолова, Д. 2018. Социоанализата и полето на помагащите професии (в контекста на институционалната система на заетост). : *Социологически проблеми*, извънреден брой “Социоанализа на самонаследяването” 1/2018, 286-301.
- Апостолова, Д. 2019. От „нереализирания висист“ до бюрото по труда като неолиберален административен механизъм. В: *Καίρος*, бр. 4/2019.
- Арент, Х. 1997. Човешката ситуация. София: Критика и хуманизъм.
- Бурдийо, П. 1993. *Казани неща*. София. УИ „Св. Кл. Охридски“
- Бурдийо, П. 1997. *Практическият разум. Върху теорията за дейността*. София. Критика и хуманизъм.
- Бурдийо, П. 2005. *Практическият усет*. София. Фигура
- Бурдийо, П. 2007. *Размишления по Паскал*. Прев. Мария Димитрова. София, Панорама плюс.
- Бурдийо, П. 2008. Противоречията на наследството. *Социологически проблеми* 1-2.
- Витгенщайн, Л. 1988. Философски изследвания. В: Витгенщайн, Л. *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство.
- Гарфинкъл, Х. 2005. *Изследвания по етнометодология*. София: Критика и хуманизъм.
- Гарфинкъл, Х., Сакс, Х. 1993. За формалните структури на практическите действия. *Социологически проблеми* 2, 46–69.
- Генова, И. 2019. Опитомяването и дисциплинирането на смъртта: препятствия пред едно успешно самонаследяване след „срещата“ със смъртта на Другия. В: *Καίρος*, бр. 4/2019.
- Георгиев, Д. 2018. Социоанализа на отлагането (Случаят 3). В: *Социологически проблеми*, извънреден брой “Социоанализа на самонаследяването” 1/2018, 242-264.
- Георгиев, Д. 2019. Социална уязвимост и междугрупови отношения: обезселеното село. *Καίρος*, бр. 4/2019.
- Даярски, Р. 2018. (Не)хомосексуалната другост. В: съст. Пенкова, С. 2018. *Езикът на омразата – хейтърският дискурс и отношението към „Другия“*, Пловдив: СТУДИО 18, 95-205.
- Даярски, Р. 2019а. Уязвимост в социалните отношения: случаят на хомосексуалния друг в България. В: *Психологически изследвания*, 2019, (под печат).
- Даярски, Р. 2019б. Хомосексуалната уязвимост. Опит върху самонаследяването на хомосексуалния. В: *Καίρος*, бр. 4/2019.
- Деянов, Д. 2001. *Увод в логиката и методологията на хуманитарните науки (хуманитаристиката след смъртта на човека)*. Пловдив: УИ „П. Хилендарски“.
- Деянов, Д. 2004. Логика на молекулярните перформативи и нормализация. *Критика и хуманизъм*, кн. 17, бр. 1.
- Деянов, Д. 2005. „Бурдийо: онтологическото съучастничество като проблем пред рефлексивната социология“. *Социологически проблеми*. бр. 3-4.
- Деянов, Д. 2007. Витгенщайн и праксеологическият обрат в логиката. *Алтера академика*, год. 1, кн. 3, есен.
- Деянов, Д. 2008. Хайдегер и Бурдийо: предпредикатност и практическа логика. *Социологически проблеми* 1-2.
- Деянов, Д. 2010. Перформативната логика на идеологическия дискурс. В: М. Грекова, П. Кабакчиева, съст., *Отвъд дисциплинарните (само)ограничения*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

- Деянов, Д. 2011. Социоанализата: една проблематика in statu nascendi. Лекция, изнесена на стаж по практическа логика и етнометодология: *Противоречията на наследяването: социоанализа и психоанализа*. Пловдив, септември 2011 г. (архив ИКСИ).
- Деянов, Д. 2015. Социоанализата и философското проблематизиране на комунизма: самонаследяването. В: *Социологически проблеми* 1-2, 2015. Стр. 7-35.
- Деянова, Л. 1992. Социологията като социоанализа. *Социологически проблеми* 4.
- Деянова, Л. 2009. *Очертания на мълчанието*. София: Критика и хуманизъм.
- Коев, К. 2012. *Обречени на смисъл. Всекидневността като дискурсивни възможности*. София. Обсидиан.
- Коев, К. 2013. Социо-логика на всекидневното разбиране: от формулировки към практически формализации. *Социологически проблеми* 3–4, 25–42.
- Коев, К. 2016. Самоубийството като реторична фигура: всекидневни описания и социологически генерализации. В: *Парачовешкото. Грации и гравитации* (Юбилеен сборник в чест на проф. Миглена Николчина). Изд. на СУ "Кл. Охридски".
- Коев, К. 2018. Всекидневното измерване: върху един мотив у Хайдегер и Сакс. В: *Социологически проблеми*, извънреден брой "Социоанализа на самонаследяването" 1/2018, 116-134.
- Коев, К. 2017. *Етнометодология и логика на всекидневното разбиране*. София: НБУ.
- Любенова, Р. 2016. „Семья в работе посткоммунистической памяти: фигуры социального страдания и социального успеха“ В: Сборник материалов междунатодной конференции молодых ученых „Актуальные проблемы социальных наук“ № 17 в первом квартале 2016 года, Томск.
- Любенова, Р. 2018. „Дискурсът на врага в документите на Държавна сигурност. Социоаналитични аспекти.“ В: *Социологически проблеми*, извънреден брой "Социоанализа на самонаследяването", 1/2018. С. 361-371.
- Любенова, Р. 2019. Социалистическият човек: два случая на наследена социална уязвимост. В: *Καίρós*, бр. 4/2019, с.
- Минева, М. 2015. *Философия за хуманитарни науки: праксеологически обрат, граници и легитимация*. Електронен учебник. Пловдив, 2015. - 207 с. ; 30 см х 21 см. Област: Логика. Логическа методология, Тематични рубрики: Логика. Съхранява се в Университетска библиотека при ПУ Паисий Хилендарски (сиг. II 8352); ЦБ 120000110782 и 120000110783.
- Минева, М. 2018. Логически форми на индукцията и данните на социоанализата. В: *Социологически проблеми*, извънреден брой "Социоанализа на самонаследяването, 1/2018, 219-233.
- Минева, М. 2018а. Легитимация и квантификация в дискурси на омразата. В: Пенкова, С. Минева, М., Орбова, Т., Панчев. Д., Любенова, Р., Ненчева, Д. и др. (съст. Пенкова, С.) 2018. *Езикът на омразата – хейтърският дискурс и отношението към „Другия“*, Пловдив: СТУДИО 18, 44-68.
- Минева, М. 2018б. Логически форми на индукцията и данните на социоанализата. В: *Социологически проблеми* 1/2018, с. 219-233.
- Минева, М. 2018в. Б. Ръсел и проблемът за индексичността. В: *Философски алтернативи*, бр.6/2018, с. 78-89
- Минева, М. 2019. Проблемът за легитимацията в анализи на случаи на социална уязвимост. В: *Καίρós*, бр. 4/2019.
- Ненчева, Д. 2018а. Стратегии на езика на омразата в статията на Николай Фенерски „Празните утробы на българките. В: Пенкова, С. Минева, М., Орбова, Т., Панчев. Д., Любенова, Р., Ненчева, Д. и др. (съст. Пенкова, С.) 2018. *Езикът на омразата – хейтърският дискурс и отношението към „Другия“*, Пловдив: СТУДИО 18, 71-93.

- Ненчева, Д. 2018б. Самонаследяване в болестта. В: *Социологически проблеми*, извънреден брой "Социоанализа на самонаследяването" 1/2018, 264-285.
- Ненчева, Д. 2019. Телесен опит и „врхлитания“ на болестта: социоаналитични бележки върху сингуларната уязвимост. В: *Καίρος*, бр. 4/2019.
- Николова, Н. 2001. *Политанатомия на модерния човек: Живото тяло като предизвикателство пред социологията*. София: КХ.
- Николова, Н. 2011. „Материалността на афективните спомени“. В: *Социологически проблеми*, специален брой.
- Орбова, Т. 2014. Фигурата на бежанеца. В: *Общество, общности, човек: в поисках "вечного мира"* - Материалы VII Международной научной Интернет-конференции 17 ноября. Тамбов, Издательство ТГУ.
- Орбова, Т. 2018. Дискурсивни практики и стратегии на омраза – как се конструира фигурата на бежанеца. В: съст. Пенкова, С. 2018. *Езикът на омразата – хейтърският дискурс и отношението към „Другия“*, Пловдив: СТУДИО 18, 105-130.
- Орбова, Т., Кабуров, К. 2018. Случаят Бекет. Самонаследяване и идентичност. *Социологически проблеми*, извънреден брой "Социоанализа на самонаследяването, 1/2018, 302-317.
- Остин, Д. 1996. *Как с думи се вършат неща*. София: Критика и хуманизъм.
- Панчев, Д. 2018. „Войната на световите“ – културен скрипт или предстояща криза? В: съст. Пенкова, С. 2018. *Езикът на омразата – хейтърският дискурс и отношението към „Другия“*, Пловдив: СТУДИО 18, 132-151.
- Панчев, Д. 2019. „...За тебе сякаш съм невидим“: бездомничеството и (не)случващите се социални взаимодействия. В: *Καίρος*, бр. 4/2019.
- Пенкова, С. 2012. Социоанализа на граничността: върху два казуса от двете страни на българо-турската граница. В: *Миграции от двете страни на българо-турската граница: наследство, идентичности, интеркултурни взаимодействия*. В. Ганева-Райчева, М. Елчинова, М. Златкова, Н. Вуков (съст.) София, ИЕФЕМ, 61-75 (електронно издание).
- Пенкова, С. 2013а. *Неравенство, дискурс, наследяване*. Пловдив, Контекст
- Пенкова, С. 2013б. *Наследяване и дискурсивни практики*. Пловдив, Контекст.
- Пенкова, С. 2013в. Хетеродоксалният дискурс на Бурдийо в оптиката на историческата социология на дискурсивните практики. В: *Чужденецът и всекидневието*. Юбилеен сборник в чест на професор Кольо Коев. София: Издателство на НБУ, с. 68-86.
- Пенкова, С. 2013г. Бурдийо и „етносоциологическата лаборатория“ на Беарн и Кабилиа: социоанализа и дискурсивни практики. В: сборник от конференция „След следващата запетая“.
- Пенкова, С. 2018а. Дискурсивна аналитика на емоциите: омразата като социоаналитичен проблем. В: Пенкова, С. Минева, М., Орбова, Т., Панчев, Д., Любенова, Р., Ненчева, Д. и др. (съст. Пенкова, С.) 2018. *Езикът на омразата – хейтърският дискурс и отношението към „Другия“*, Пловдив: СТУДИО 18, 69-104.
- Пенкова, С. 2018б. Неравенството като проблем пред социоанализата: всекидневните му формулирания като емпирични данни. В: *Социологически проблеми*, извънреден брой "Социоанализа на самонаследяването" 1/2018, 161-184.
- Петков, Т. 2011. "Към "микроскопския анализ" на придаването на класова идентичност". *Социологически проблеми*. бр.3-4.
- Петков, Т. 2015. „В залата на личния „съд на историята“. *Социологически проблеми*. бр. 1-2.
- Петков, Т. 2018. От Стангелини и Бурдийо към социоанализа на самонаследяването: за единната телесност като фундамент. В: : *Социологически проблеми*, извънреден брой "Социоанализа на самонаследяването" 1/2018, 234-241.

- Събева, 2010. *Пречупената социалност. Преосмисляне на разбиращата социология*. София: Изток-запад.
- Събева, С. 2015. Излагане на телата и музеизиране на страданието. *Социологически проблеми*, бр.1-2.
- Събева, С. 2002. *Увод в социологията на публичността. Да мислим с Хана Арент*. Пловдив: УИ «Паисий Хилендарски».
- Събева, С. 2011. Насилие и език. Бележки по социоанализа на документите на бившата Държавна сигурност. *Социологически проблеми*, специален брой,
- Събева, С. 2013. Изложеност. „Психотични апresentationи във всекидневния живот“. В: Деянов, Д., Карамелска, Т., Събева, Тодоров, Хр. (съст.) *Чужденецът и всекидневието*. Сборник, посветен на 60-годишнината на Кольо Коев. София: Нов Български Университет, Институт за критически социални изследвания, 183-196. ISBN 978-954-535-748-0.
- Събева, С. 2016. Да слушаш страданието: социоанализата и „патосният“ обрат в понятието за опит. В: *Социологически проблеми*, 1-2.
- Събева, С. 2018а. Прежалимите и непрежалимите животи: Социоанализата в епохата на биовластта. В: *Социологически проблеми*, извънреден брой “Социоанализа на самонаследяването” 1/2018, 24-41.
- Събева, С. 2018б. Работа върху чувствата: културната психология и чуждостта като психосоциален регион. (Интервю на Светлана Събева с Юрген Щрауб). В: *Социологически проблеми*, извънреден брой “Социоанализа на самонаследяването” 1/2018, 334-360.
- Събева, С., Петков, Т. 2018. Психичното страдание и конститутивната крехкост на човешката личност. (Интервю на Т. Петков и С. Събева с Джовани Стангелини). В: *Социологически проблеми*, извънреден брой “Социоанализа на самонаследяването” 1/2018, 185-195.
- Ташева, М. 2008. Един логически казус под микроскопа на практическата логика. – В: *Социологически проблеми*, 2008/1–2, сс. 160–174.’
- Ташева, М. 2011. Противоречията на наследството на „отвътре изключените“: върху един емпиричен казус. В: *Социологически проблеми*, 2011/3-4.
- Ташева, М. 2018. Практико-логически функции на предварителния дар. В: *Καίρoς*, бр. 3/2018, с. 56-73.
- Ташева, М. 2018. Проблемът за рефлексивността: на границата между етнометодологията и социоанализата. В: *Социологически проблеми*, извънреден брой “Социоанализа на самонаследяването” 1/2018, 135-160.
- Ташева, М. 2019. Символизмът на упълномощеното тяло. В: *Καίρoς*, бр. 4/2019.
- Уинч, П. 2003. *Идеята за социалната наука и връзката ѝ с философията*. София: Златорогъ.
- Щрауб, Ю. 2016. Отношения на нараняване, основания на преживяване, несъзнавани трансмисии и насилие в социалната практика. (прев. С. Събева). В: *Социологически проблеми*, 1-2.
- Якимова, М. 2002. Съвременната социална ситуация на социалните науки и ползата от „практическа рефлексивност“. – В: *Социологически проблеми*, 1–2.
- Bourdieu et al. 1999. *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. 2004. *Science of Science and Reflexivity*. Translated by Richard Nice. The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. 2008. *Sketch for a Self-Analysis*. Chicago: University of Chicago Press, 128 p.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. 1999. *On the Cunning of Imperialist Reason*. In: *Theory, Culture&Society*. Vol. 16(1): pp. 41–58.

- Coulter, J. 1991. Logic: ethnomethodology and the logic of language. // G. Button (Ed.). Ethnomethodology and the Human Sciences. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov T. 2015. Bourdieu and Stanghellini: socioanalysis and phenomenological psychopathology. In: Stoyanov, D. (ed.) *Towards a New Philosophy of Mental Health: Perspectives from Neuroscience and Humanities*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle (2015))
- Deyanov, d., Sabeva, S., Petkov, T. 2013. The Psychopathology of Everyday Life as a Problem before Socioanalysis. Ed. D. St. Stoyanov. In: *Psychopathology: Theory, Perspectives and Future Approaches*. New York: Nova Science Publishers.
- Lyubenova, R. 2017. "Socialist family as a biopolitical dispositive" In: *The new Diversity of Family Life in Europe. Mobile Ethnic Groups and Flexible Boundaries*. 123-134, Springer Nature, Wiesbaden, ISBN 978-3-658-17856-7.
- Panchev, D. 2013b. *Justice and Social Punishment*. London: LASALA Foundation.
- Panchev, D. 2013c. *Homeless Lone Parents*. London: LASALA Foundation.
- Panchev, D. 2013d. *The multi-faceted nature of Roma social exclusion in Bulgaria: post-soviet and late modern times*. London: LASALA Foundation.
- Panchev, D. 2013a. *Profile of the homeless*. London: LASALA Foundation.
- Panchev, D. and Briggs, D. 2013e. Evaluation of the Two Step housing programme for the homeless. London: *Hope Worldwide*.
- Sacks, H. 1995. *Lectures of Conversation*. Oxford: Blackwell.
- Stanghellini, G. 2004. *Disembodied spirits and deanimated bodies. The psychopathology of common sense*. Oxford: Oxford University Press.
- Stanghellini, G. 2014. The 'What' and the 'Who' in the constitution of psychopathological phenotypes. *Folia Medica*, vol. 56, suppl. 1.
- Strawson, P. F. 1952. *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen.

СОЦИАЛНА УЯЗВИМОСТ И МЕЖДУГРУПОВИ ОТНОШЕНИЯ: ОБЕЗЛЮДЕНОТО СЕЛО¹

Keywords: socioanalysis, village, intergroup relations, vulnerability, alienation, isolation

Abstract: The aim of this text is to present the initial results from the problematization of social vulnerability through a specific empirical case. The case in question is that of a family living in the northwest village of K. A key trait for the couple, as well as for many other residents, is that the intensive changes (demographic and economic) in the immediate social environment, are generally recognized and identified as "desolation", and are accompanied by a number of everyday psychopathologies. The majority of the used materials were collected in two field visits. The main methods of analysis are those of post-Bourdieuian socioanalysis. Through them the specific features of this form of social vulnerability are highlighted: *alienation*, in which the agent feels detached from the world around him and the resulting *isolation* as a coping strategy.

1. Увод

Социоаналитичният подход, който стои в основата на този анализ е първоначално скициран от Пиер Бурдийо като проект за клинична социология, която дава възможност на всекидневния човек, неизбежно натъкващ се на т.нар. *социални страдания* (Бурдийо 2008), да се изправи срещу онези от тях, които се оказват непреодолими и „непоносими“ и бележат същината и хода на неговия живот. Това наследство в последствие бива поето и своеобразно развито от пловдивската социология, в *мисленето чрез*², но и *против* Бурдийо, изразяващо се в откриването на иманентните, но останали неосъществени в неговата теория и практика възможности, същевременно отивайки отвъд тях посредством праксеологическия обрат в логиката и методологията на хуманитарните науки (ср. Деянов 2001), както и влизането в критически диалог с дисциплини като психоанализата, етнометодологията, анализът на разговори, феноменологията и други (Deyanov, Sabeva, Petkov 2013).

За начало на теоретичното изложение ще започна с едно базово разграничение, което пловдивската социоанализа прави, а именно между *илузиото на личността* и *илузиото на*

¹Статията е разработена в рамките на научноизследователски проект на тема: "Нямам никой, към когото да се обърна!" – социоаналитични измерения на уязвимостта, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ с договор № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г. по доклад, представен на юбилейна научна конференция с международно участие на тема „Психологията с лице към социалните проблеми“, проведена се на 22-23 ноември 2018 г., „Гранд Хотел София“, гр. София.

²„Мисленето чрез“ като методологическа стратегия е представено от Коев в книгата *Метаморфозите на чужденеца* (Коев 1991). Повече за развитието на стратегията вж. Тенев 2009.

агента. Централни за рефлексивната социология на Бурдийо (ср. Деянов, Деянова 1993) са понятията *хабитус* като феноменологическо описание на човека, улавящо отворената система от социално структурирани и структуриращи диспозиции и *поле*, обозначаващо исторически формираната обективна структура на отношенията и позициите. В полето индивидът се явява *агент*, който бивайки въввлечен в социалните игри чрез *илузиото* – залогът, даващ смисъл на практиките – маневрира през неговите регулярности, воден от своя „практически усет“³. Съвпадението между *въплътената история* (хабитус) и *обективизираната историята* (полето), Бурдийо нарича *онтологическо съучастничество* (Bourdieu 1980), което се явява условие за възможност на всички практики, и което, въпреки, че самият той не го отбелязва експлицитно, не е *предзададено* (Деянов 2005), а напротив може да бъде нарушавано и възстановявано. Бурдийо акцентира върху „разграничението между действащия в това поле агент и личността като социално установена чрез именуването биологична индивидуалност“ (Бурдийо 1997: 77), но не извежда следствието, че „След като една и съща личност, институирана чрез личното име, е различни агенти в различните полета (...) освен хабитусите на агентите има и *личностен хабитус* (който пронизва всички тях); а биографичното *illuso*, „символният нерв“ на този хабитус – в противоположност на *illuso*-то на едно поле – е *illuso* не на *агента*, а на *личността*.“ (Deyanov, Sabeva, Petkov 2013: 55). Казано на кратко, основният проблем на постбурдийовистката социоанализа е *загубата на биографичното илузио* и превръщането му в *илузия*, което винаги е и загуба на онтологическото съучастничество. Това разклащане на личностната⁴ идентичност и ефектите, които произлизат от него се разглеждат като *психопатологии* или *смушения на биографията* (усещането за пропилян или безсмислен живот) (Deyanov, Sabeva, Petkov 2013). Успешното *самонаследяване*, като крайната цел на съвместната работата между социоаналитика и обърналия се към него индивид е именно в утвърждаването на собствената идентичност, чрез намирането на ново илузио.

И така, ако полето предлага възможности за обектно инвестиране, а хабитусът на агента, като утаени инвестиционни диспозиции ги разпознава като такива, то социоанализата разглежда разстройствата на това съучастничество като *всекидневни психопатологии*

³ За да избегна претоварването на теоретичното изложение пропускам третото централно понятие на Бурдийо, а именно *капитал*: „Капиталът - друго основно понятие тук – е „движещата енергия на полето“. Стратегиите на играта, продукт на срещата на хабитуса с определена конюнктура на полето, зависят от капитала, с който всеки агент (институция) разполага. Капиталите са различно валидни в различните полета. В религиозното поле. напр., такъв културен капитал като знаенето ни латински е съществен, но в политическото – не толкова.“ (Деянов, Деянова 1993: IV)

⁴ Въпреки, че в настоящият текст, това не се тематизира, от огромно значение е разграничението, което (за разлика от Бурдийо) Деянов, Събева и Петков правят между *Кой-идентичност* и *Какво-идентичност*, заемайки понятията от Хана Арендт (ср. Арендт 1997), и които се отнасят до идентичността на агента в дадено поле (и илузиото на това поле) и личностната идентичност (а от там и – биографичното илузио) (ср. Deyanov, Sabeva, Petkov 2013).

(Deyanov, Sabeva, Petkov 2013). Изследователският интерес пада именно върху онези афекти, които се завръщат периодично, и които не могат да бъдат преодолені, нито пък непременно забелязани от самите агенти. Ключово за тяхното разграничаване като *патогенни* смущения на всекидневните взаимодействия е *хабитуалираната афективност* (ср. Събева 2010; Deyanov, Sabeva, Petkov 2013), която е очакването/предразположеността за афективна реакция и „предхождащата всеки афект първична настроеност, чрез която се извършва „отваряне“ към света като цяло. Тя разкрива „как му е на някого“ (Хайдегер). Само благодарение на нея можем да се натъкнем на нещо или някого и да бъдем засегнати от него.“ (Deyanov, Sabeva, Petkov 2013: 60). Важен неин ефект е, че тя е *„афективност, която деиндексикализира самите афекти“* (пак там: 62), което е от централно значение за разбирането на формите на мислене, както при смущенията на биографията, така и при психопатологиите на всекидневния живот, които са именно резултат от патогенното спрягане на хабитуализираните афективности на агентите (пак там)⁵. За анализа на тези логически данни, на които социоаналитикът се натъква в своята работа, се използват методите на неklasическата интенционална аналитика на всекидневното индуктивното мислене (Deyanov, Sabeva, Petkov 2013; Минева 2018).

За финал на този кратък теоретичен увод ще направя още една важна уговорка. Макар в постбурдийовиската социоанализа разграничението, което Бурдийо прави⁶ с психоанализата и психиатрията да се запазва, границите биват преначертани. Лаконично, но и без съмнение огрубено, най-значителното може да се изкаже в две точки: (1) всекидневните психопатологии *между* агентите, а не тези *на* отделния агент са същинският интерес на социоаналитика; (2) социоанализата не е здравна или друг тип институция, която да задава границите на допустимото и недопустимото, на нормата и патологията, а изследва ендегенните светове и множеството лица на социалната уязвимост. Удържайки и двете залога на съвместната работа между анализиран и анализиращ е не нормализирането, а преодоляването на трудностите по съграждането на собствен свят съобразно новооткритото илузио. Посредством асистирана

⁵ Тук трябва да се отбележи тезата на Деянов, Събева и Петков, „че психопатологиите на всекидневния живот са – макар и не винаги – *травматични следи* от психопатологии на биографичното *illuso*, а биографичните психопатологии *се коренят* – макар и само понякога – в „несигурната почва“ на всекидневните психопатологии, в която „затъват“ личностната идентичност, а оттук и биографичното *illuso*“ (Deyanov, Sabeva, Petkov 2013: 74)

⁶ „Тук не е мястото да поставяме въпроса за отношението между предлагания от нас начин на изследване на субективността и този, който практикува психоанализата. Но трябва най-малкото да предупредим срещу изкушението да мислим отношенията им като алтернатива. Социологията не претендира да замени психоаналитичния начин на обяснение със своя собствен; тя иска само да конструира по друг начин определена част от данните, които взема за обект, като се спира на такива аспекти на реалността, които психоанализата пренебрегва като вторични или незначителни или които третира като „екрани“, които трябва да бъдат преодолені, за да се стигне до същественото (напр. училищните или професионалните разочарования, трудовите конфликти и т.н.), и които могат да съдържат информации, отнасящи се до нещата, които разглежда и психоанализата.“ (Бурдийо 2008: 117)

самоанализа, целяща проясняващо подреждане и обективизиране на страданието, което самите агенти описват като непоносимо, безплодно и нежелателно се търси подстъп към бъдещето. Поради особеността на настоящия случай представените резултати са не толкова следствие от социоаналитична намеса, поради което и фокусът няма да бъде върху представянето на съвместна работа по промислянето на назованите от агентите проблеми, а описва трансформацията, която самите те са извършили в рамките на няколко години, основавайки се на две теренни посещения и редица социоаналитични сеанси.

2. Обезлюденото село

Изследваният проблем е социалната уязвимост в контекста на северозападното село К., а конкретният казус засяга интензивните изменения в социалната среда, които протичат през последните две десетилетия. При част от жителите тези процеси обобщено се идентифицират като „обезлюдяване“ на селото и биват съпроводени от редица всекидневни психопатологии, както и смущения на биографичното илузио. Емпиричните материали, на които се основавам са събрани на терен през 2016 и 2018 година. При първото посещение изследователският въпрос бе свързан с актуалните практики на взаимопомощ, при изследването на които споменатите проблеми се открояваха ясно: в разказите на интервюираните често се появяваха „празното“ село и „празните“ къщи, а циклично подновяващите се конфликти, както и дълготрайното прекъсване на отношения между жителите се оказаха нарастващи. Няколко години по-късно картината, която вече събраният материал позволяваше да се състави изглеждаше непроменена. Това обаче се оказа така само на пръв поглед и след провеждането на редица разговори със същите хора ясно се доловиха някои важни промени. Цел на този текст е да представи проблемната ситуация, както и да направи основно сравнение между двата периода.

2.1. Общ контекст. Демографски и икономически промени

През последните 15-20 години настъпват редица социални изменения, които засягат важни сфери от живота в селото. На първо място е значителният спад на етническото българско население в резултат на високата смъртност сред постоянните жители, както и тенденцията за напускане към градовете от страна на по-младите. На второ това е изхождащата от занижената работоспособност и брой на жителите промяна в икономическата заетост, която се изразява предимно в дребно земеделие и скотовъдство за задоволяване на нуждите на отделните домакинства, и по-рядко с пазарна цел.

Поради характера си на дребно производство осъществяването на тези дейности изисква колективни усилия, които постепенно изчезват и така множество жители се виждат принудени да се откажат от установените занимания, като в повечето случаи земеделската работа се

ограничава до собствения двор, а животните до такива, които не изискват колективни грижи. Проведеното през 2016 година изследване показва, че по този начин множество от ключовите институции, около които се случва голяма част от комуникацията между жителите изчезват без сформиранието на нови такива, наред с което отделните домакинства действат по начин целящ да бъдат възможно най-самодостатъчни. Важен момент е, че нуждата от солидарност се оттегля от широкия колектив и се насочва към роднините и тези от съседите, които живеят в близките къщи. В по-голямата част от случаите членовете на семейството пребивават извън селото и така с нарастването на смъртността множество жители се оказват лишени в своето всекидневие, именно от тези хора, които биват натоварени с най-голяма значимост.

В контраст с българското, ромското население, което също търпи значителни промени преминава от малцинство към мнозинство, като демографската промяна при него също е белязана и от редица икономически и пространствени изменения. До преди 10-15 години малцина роми живеят във вътрешните части на селото в съседство с българи, докато повечето пребивават предимно в покрайнините му или в сформираната извън него махала. Поради нежеланието на наследниците да поддържат имотите на починалите си роднини много от техните къщи, както и семейната им земя се предлагат на ниски цени и отиват при ромски семейства. Веднъж нанесли се обаче, те не заемат мястото на старите съседи, а напротив, при някои от българите те будят тревожност и остават дистанцирани от тях.

Именно позицията, която част от етническите българи заемат в описаната ситуация считам за особена уязвимост, при която те се намират в такова отношение към своята среда и съжители, в което се чувстват откъснати от непосредствено заобикалящия ги свят. От теоретична гледна точка при тях, **всекидневието се изживява като поле, в което е трудно да бъдат инвестирани социални енергии, което от своя страна ограничава достъпа до дадени позиции, обекти, идентичности и невъзможност за инвестиране в тях.**

Фокусът на изследването е върху конкретно семейство – съпруг и съпруга на около 80 годишна възраст. За целите на анализа ще направя сравнение с материалите от 2016 и 2018 година, за да очертая общите насоки в промените. На този етап не следя за стриктното разграничение между казаното от двамата анализирани, тъй като считам, че техните изживявания са достатъчно сходни и един вид в „пълно съгласие“. Условното разделение е в две части: всекидневни психопатологии и психопатологии на биографията.

3. Всекидневни психопатологии

Както вече казах, основен аспект в отношенията между българите е цикличното подновяване на конфликти, както и трайното прекъсване на дълго съществували отношения. Улицата, на която живее разглежданото семейство има общо 15 къщи. През 2016 година 5 от

тях бяха празни, а през 2018 – 6. Наскоро починалият жител, е член на семейство, с което общуването е било прекъснато преди около 10 години.

2016. *Не е хубаво това, с комшиите да не си говориш ама... С тях [конкретно семейство] няма разбиране.*

Освен с въпросното семейство случаите на дълготрайно влошени отношения са от сравнително скоро. Единият от тях е забележителен с това, че засяга широк кръг от хора.

2016. *Той въобще не говори с никого тука от махалата. Той се кандидатира за кмет и има към 37 гласа. И тогава вече се разсърди, че не съм гласувал за него. Въобще махалата. И за това. С всички се беше скарал от махалата, че не са гласували за него. (...) Той и баща му не говори с нас. С никой не говори. (...) Минава, заминава – не ме закача. Малко ме интересува.*

През 2018 година отношенията все още не са подновени, а тенденцията е по-скоро в обратна посока: конфликтите, които до преди години са се разсейвали за сравнително кратки периоди от време (обикновено в рамките на няколко месеца) преминават в дълготрайни без да се търси изход от тях. Ето пример за един такъв случай:

2018. *Еми караме се... той ни отслужва, ние му отслужваме, ама не е човек да се разбереш с него. Иначе, като ни потрябва нещо и няма на къде се предобряме и така, ама тука от има една година вече не си говориме. Той не ме търси, и ние не го търсим. Не ми и трябва.*

Приведените цитати опримеряват, това, което смятам за ключово в мисленето на социоанализираните. Връзките със съжителите биват не само прекъснати, но и *обезценени*: в поддържането и възвръщането на *релационните идентичности*, които се конституират във отношенията между агентите, тези на (добър) съсед, (добър) приятел, честен човек и др., не се влагат усилия – *малко ме интересува* [че е сърдит], т.е. безсмислено е и не си заслужава да се търси сближаване. Подобна практика може да бъде доловена и в ответната страна при онези жители, с които отношенията са прекъснати. В първия представен случай, един конфликт е достатъчен за това да бъдат отчуждени множество жители, без явно да се търси сближаване след това. Показателно е и че тук вкризените отношения между двама души се пренасят и върху други членове на семейството – *и баща му не говори с нас* – което не е изолирана, а по-скоро разпространена тенденция.

Във втория пример е на лице по-скоро обратната ситуация - многократни скарвания, които биват подновявани през годините прерастват в дълготраен конфликт, от който не се търси изход. Освен, че отново се вижда обезценяването на релационните идентичности, ясно се вижда, че жест към другия се прави при **нужда** - *като ни потрябва нещо и няма на къде се предобряме* – а не защото самото благоразположение между съседите е само по себе си ценност. Фактът, че окончателното преустановяване на връзките отнема толкова дълго време, вероятно се дължи на това, че конкретният човек живее на същата улица, а както вече отбелязах, именно тези съседи се натоварват с най-голяма значимост. През 2016 година

отношенията между двете домакинства бяха подновени от скоро. Причина за прекъсването бе, че въпросният съсед съвсем съзнателно не изпълнил обещаната от него работа, след като му било платено предварително. Именно нуждата от неговата помощ за справяне във всекидневието е това, заради което социоанализираните правят опит за поредното сближаване с него. Към днешна дата това не се случва, тъй като, онези дейности, които изискват някакъв вид колективни усилия, за да бъдат извършени съвсем съзнателно се изоставят, а с тях изглежда и нуждата от него – *не ми и трябва* – в което присъства и едно имплицитно „вече“. Тук подобно на предходния пример, отново можем да намерим сходно мислене в ответната страна: действото по начин, който непременно би довел до напрежение, в случая чрез преднамереното неизпълнение на поетите задължения, без опит за предотвратяването на неизбежния конфликт, говори именно за negliжиране и обезценяване на отношенията между жителите, и то дори с тези, с които се влиза в ежедневен досег.

По-детайлно разбиране на взаимоотношенията може да бъде получено чрез „логическите микроскопи“ и обръщането към проблема за практическата логиката на именуването (ср. Деянов 2006). На съседа от втория пример бива придадена *същностно отрицателна идентичност* (пак там) –[той] *не е човек да се разбереш с него*. Иначе казано, тук хабитуализираната афективност спрямо съседа, е условие за възможност отклонението (неизпълнението на поетото задължение например) да се мисли *деиндексикализирано* – не като тук-и-сега, а като *винаги-и-навсякъде*; т.е. не просто като *склонност*, а като *предзададена необходимост за повтаряне на грешката от страна на съседа* (ср. Минева 2018). Така контраагентът (конкретният съсед) бива предпредикатно мислен, като *недостоеен* или *незаслужаващ* (внимание, уважение, прошка, помощ и др.), от което изхожда и същността на всяко обръщане или ангажиране с него от страна мислещите го по този начин агенти (социоанализираните⁷). Подобни настроения могат да бъдат открити и спрямо други жители, но към тях ще се върна към края на анализа.

Тази форма на социална уязвимост, при която агента се чувства откъснат от непосредствено заобикалящия го свят може да бъде наречена *отчуждение*. В описаната ситуация изглежда, че **илузиото на жител на селото се превръща в илюзия, а отношенията с другите биват белязни от всекидневни психопатологии**, изразяващи се предимно в подновяващи се конфликти и една нервна атмосфера, изхождаща от патогенното спрягане на хабитуализираните афективности на

⁷ Тук отново напомням, че по мое мнение съпрузите са в „пълно съгласие“ т.е. тяхното мислене по разглежданите тук въпроси е достатъчно сходно, ако не и напълно еднакво. Това личеше най-вече в случаите, в които провеждах разговорите с двамата едновременно, при което не само потвърждаваха чрез повторение вече казаното, но и взаимно се допълваха, често употребявайки сходни формулировки. Поради това, използвам тези изказвания, които позволяват най-ясно да бъдат опримерени техните възгледи, без да отбелязвам изрично, на кого от тях принадлежат.

агентите. Представеното до тук не изчерпва случващото се между жителите, а само част от това между „старите съседи“ т.е. българите. В следващата част проблемът ще бъде допълнително разгърнат при разглеждането на взаимоотношенията с ромите.

3.1. Роми

Може би най-показателният пример за настроенията към ромите от страна на някои от българите в селото е изразът *улиците са празни, има само цигани*, както и други сходни формулировки, които през 2016 многократно и натрапчиво се появяваха в разговорите на множество жители на селото. Следващият цитат е от двамата основни социолози.

2016: *Както виждаш тука вече няма хора. Улицата ни е пуста. (...) Тук само циганите вървят, на сбуну вървят. На нашата улица е празно. Няма хора вече.*

През 2018 година това се запазва, като обхватът се разширява, и същностно *отрицателна идентичност* (Деянов 2006) се придава не само на улиците, а на селото, като цяло: *Не останаха хора. Селото ни стана циганско.*

Настроеността спрямо ромите се изразява най-вече в яд, отвращение и страх: *Яд ме е да погледна през портата* (т.е. към улицата – бел. Д.Г.); *Страх ме е да излеза вечер; Гледай ги, гледай ги какви са, това са ни комшиите вече; Ще дойдат да ни окрадат и нас, като нищо ще влезнат в къщата.*

Смятам, че ключово за настроението към ромите е предпредикатното мислене за тях, като *радикално чужди* – те са *същностно недостойни* да бъдат легитимни „заместители“ на „старите съседи“, българите. Наред с вече споменатите „празни“ улици, по които ходят „само“ роми, показателни за това са и отговорите, които получавах на многократно задаваните от мен въпроси *кои са ви съседите?* и *кой живее на тази улица?*, при което се изброяваха само неколцината българи останали да живеят в пределите на това, което самите запитвани идентифицират като своя улица. Наред с това, че присъствието на „новите съседи“ не решава проблема с „изпразването“ на селото, то прави и липсата на „старите“, „легитимни“ съседи двойно травматична: те не просто липсват, но тяхното наследство бива *обезсмислено*:

2016. *Да можеха Й. и Н. (починалите собственици на съседна къща, понастоящем закупена от ромско семейство – бел. Д.Г.) да видят какво е у тях сега...; За това ли са се трудили, да дойдат цигани да живеят у тях...*

Именно тези пространствено близки съседи будят най-силни реакции:

2018. *Полицията е пред нас всеки ден!*

Последното се отнася до ромско семейство, което живее в съседна къща, а това, което се има предвид, е че извършват кражби. Тук отново виждаме деиндексирането, в този

случай с всекидневното кватифициране с употребата на *всеки*⁸. Смисълът на целия израз може да бъде предаден така: **тъй като** те (конкретните роми) *всеки ден* (т.е. постоянно) **крадат полицията е пред нас** (т.е. идват, за да ги разпитват, арестуват и т.н.).

В приведените примери ясно личи хабитуализираната афективност при представите за ромите. Но ако деиндексикализирането в мисленето спрямо съседите-българи, представено в предходната част се случва по отношение на конкретни агенти (т.е. тук етническата принадлежност изглежда предпредикатно не се мисли/изказва като *същностен* фактор), то ромите се мислят, както обобщено – *С цигани да си нямаш работа; Не си е работа да се захващаш с циганин* – така и индивидуално. Отново връщайки се към *отчуждението* като характерна черта на разглежданата тук уязвимост, става ясно, че при социоанализираните българите и ромите се мислят сходно – деиндексикализиращите афекти, които са ефект от хабитуализираната афективност са налични и в двата случая. Ключовата разлика е в това, че ромите, за разлика от българите, биват мислени **и** колективно.

4. Психопатологии на биографичното илузио

До тук представих всекидневните психопатологии между съседите. В тази част ще се спра върху смущенията на биография, както и върху промяната, която може да бъде забелязана при съпоставката на материалите от 2016 и 2018 година. Преживяването на ситуацията от страна социоанализираните през 2016 се характеризираше отчетливо с експлицитно и имплицитно заявено страдание от: „липсата“ на хора, невъзможността за продължаване на практиките на животновъдство и земеделие, страх и тревожност за собственото бъдеще, както и обезценяване на собственото наследство.

Липсата на хора бе отчетливо посочвана, в множество изказвания:

2016. *Няма с кого една дума да си кажем; Не съм излизала на улицата от месеци сигурно; Освен с продавачите в магазина да се видим друг никой няма да срещнеш на улицата; Страшна работа е; Цял ден да стоя и да гледам, никой няма да мине по улицата, какво нещо е, а какво село беше!; Да паднеш, да ти стане зле, няма кой да те погледне!*

Тук трябва да се направи разликата между обективното намаление на населението, и субективното такова, което е белязано от настроеността на социоанализираните. Както отбелязах, на въпросната улица, както и в цялото село действително се увеличава броят на починалите жители и домове, които остават празни се множат. От друга страна обаче, тази „липса“ на хора е **и** липса на *релевантни други* (ср. Минева 2018): от една страна това се дължи на факта, че „новите съседи“, т.е. ромите, не заемат мястото на старите, а биват предпредикатно мислени, като недостойни за това. От друга страна част от българите, с които

⁸ В много случаи се употребява диалектната дума *зáман*, имаща сходен смисъл – *Зáман са у дома да сакат нещо*, т.е. „постоянно идват да искат нещо от нас“; *Зáман ги чувам да се карат и да се бият* – „постоянно ги чувам да се карат и да се бият“ и т.н.

се влиза в ежедневен контакт, също биват категоризирани по сходен начин, поради факта, че отношенията с тях често се вкривят. Мисленето за ромите, се вижда ясно във вече приведения пример *Улицата ни е пуста. Тук само циганите вървят*. В следващото изказване се вижда и сходно изключване от редовете на релевантност (пак там) на някои от българите.

2016. *Ето, върнах се от магазина и никой не срещнах. Само една В. дете обикаля улиците по цял ден.*

Въпросният жител е жена, която живее на съседна улица и е обект на множество язвителни и неодобрителни коментари от страна на социоанализираните. Повод за това е нейното поведение, което се вижда от тях като абнормално, и което се изразява в честото извървяване на пътя от нейния дом до хранителния магазин и обратно, обикновено без да закупува нищо. И двамата отбелязват, че когато я видят да се приближава имат склонност да избягват контакт с нея, а ако това се случи, често не ѝ обръщат внимание. На въпроса защо се отнасят към нея така се отговаря:

2016. *Понеже е забъркана.* (т.е. е луда, полудяла – бел. Д.Г.)

Именно тя и други жители, към които има подобна настроеност попадат в категорията на онези *някои*, които не биват допускани в категорията на споменаваните *никои*, които са съставени от действително намаляващия брой на *релевантните други*, чието отсъствие се отбелязва и изживява травматично.

Другите три елемента, бележещи тяхното патогенно изживяване на ситуацията през 2016, (страдание от невъзможността за продължаване на практиките на животновъдство и земеделие, страх и тревожност за бъдеще, както и обезценяване на наследството). се явяват свързани в следващите цитати:

2016. *За какво сме се трудили толкова, всичко да одите за циганите? Гледай къщите, тия хора някога с какъв труд са ги правили и ние нашата (въздишка). Всичко ще стане или на трева или при циганите ще отиде; Оставихме си земята да я пасат цигански коне. Тая земя, колко са треперили за нея някога и как са я гледали и как тичахме едно време всеки ден, а пък сега... Боклук сме вече, нищо не правиме, предадохме се и ще седим със скръстени ръце по цял ден и това е; Страх ме е да излеза вечер; Ще дойдат да ни окрадат и нас, като нищо ще влезнат в къщата.*

От една страна, по отношение на обработката на земята, наложените условия, изхождащи от това, че за нейното поддържане са нужни колективни усилия, които вече не са налични се приемат като ограничения, т.е. като нежелано състояние на нещата. От друга то се приема и като лично решение: *Оставихме си земята и предадохме се и ще седим със скръстени ръце по цял ден*. Това важи не само за обработваемия имот, а и въобще за домовете, които също са мислени като пребиваващи под заплахата от разруха и изоставяне. И двете се виждат, като един вид предателство спрямо предходните поколения: *тия хора някога с какъв труд са ги правили* [къщите], както и като обезсмисляне на собствените усилия: *За*

какво сме се трудили толкова. Именно в тези места се виждат индикаторите за разклащане на биографичното илюзио и превръщането му в илюзия, при което **изживяното и постигнатото се вижда, като пропиляно, а настоящата ситуация не дава възможност за смислено продължаване напред.**

Натрапчивото присъствие на тези индикатори, както при конкретните двама души, чиито възгледи представям тук, така и при мнозина други жители, с които разговарях при изследването, проведено през 2016 година, ме наведе на мисълта, две години по-късно да се обърна повторно към тях, но този път вече от социоаналитична гледна точка. Още при първите разговори се оказа, че част от структурите, които описах до тук, и които безспорно са от значение за тяхното изживяване бяха на лице, но наред с това имаше и множество промени като новото се състоеше в това, че част от афективостите се бяха разсеяли, но и най-вече, че чувството за безсмислие сякаш бе преодоляно.

Следващите примери са от 2018 година и представят техните променени възгледи по представените до тук проблеми.

По отношение на принудителната изолация наложена от липсата (обективна и субективна) на (релевантните) други:

2018. (отговор на въпроса дали и кога излизат извън дома си) *Не съм излизала цяла зима, не на улицата ами от къщата. Нито има къде да отида, нито с някого да обела една дума. Ама не ми и трябва. Всичко си ми е вътре, печката ми гори, телевизора си ми е тука, банята и тя. (смее се) Къде да ходиме, то вече всичко ни е тука.*

По отношение на земеделието и животновъдството:

2018. *По малко работиме, колкото можем, колкото да имаме нещо за нас си и за децата. Оставихме ги градините вече (т.е. земята извън селото – бел. Д.Г.). Не ни ли виждаш (повдига бастун и се усмихва) едвам лазиме, не можем да тичаме както някога тичахме.*

В последния цитат се вижда и промяната в осмислянето на собственото положение и възможностите, които то предлага. Липсва споменаването на чувството, че извършеното през годините е било безсмислено, което се появяваше често при повдигането на темата за земята преди две години. Вместо това има едно примиряване с положението и откриване на релевантен начин за продължаване: *По малко работиме, колкото можем, колкото да имаме нещо за нас си и за децата.*

Част от афективностите към ромите се запазват, предимно отвращението и ядът, но се забелязва и разсейване на други, най-вече страхът и тревожността от кражби:

2018. *Най-накрая ще дойдат и у нас, ще вземат каквото могат и айде, много ни здраве (смее се).*

От това се вижда, че промяната не води до сближаване, а напротив – дистанцията между българи и роми се запазва, улиците остават „празни“, селото „циганско“, вероятността за кражба реална, но по-скоро **не и тревожна**. Същото важи и за обвързаността с част от

българите, които, както отбелязах още в началото на текста, преминават в дълготрайно прекъснати отношения. Така се запазва липсата на релевантни други, но сякаш тяхната липса не се изживява така травмиращо. През 2016 година това можеше да бъде доловено в имплицитното „а искам“, когато се говореше за това, че няма, никой по улиците, докато през 2018 открито се казва: *Нито има къде да отида, нито с някого да обела една дума. Ама не ми и трябва.*

5. Заключение

Смятам, че промяната, която е протекла между двете посещения би могла да бъде описана, като **самонаследяване в изолацията**. В случая хоризонта на бъдещето е зададен чрез откриването в *социалната необходимост*, в която се намират (възраст, отношения с заобикалящите ги хора, наличните условия) „добродетел“, преобразувайки колективната съдба в самостоятелен избор и нормални условия (вж. Бурдийо, Вакан 1993: 31); от имплицитното *не можем, а искаме да работим, да имаме съсед* характеризиращо тяхното изживяване през 2016 година, към настоящето *нямаме възможност, но не ни и трябва и не ни и интересува, ние правим това, което можем, и то ни стига*. Така през 2018 година за разглежданите жители селото остава отчуждено, принадлежащо на ромите, чиито къщи, макар пълни с хора, продължават да бъдат *празни*, а съседите – *липсващи*. Разсеяли са се обаче някои от основните афективности характерни за 2016 година, а именно страхът, тревожността за бъдещето и най-вече чувството за безсмислие.

Библиография

- Арент, Х. 1997. Човешката ситуация. София: Критика и хуманизъм.
- Бурдийо, П., Вакан, Л. 1993. *Въведение в рефлексивната антропология*. София: Критика и хуманизъм.
- Бурдийо, П. 1997. *Практическият разум. Върху теорията на дейността*. София: Критика и хуманизъм.
- Бурдийо, П. 2008. Противоречията на наследството. В: *Социологически проблеми* 1-2.
- Деянов, Д., Деянова, Л. 1993. „Казаните неща“ и недоизказаното. В: Бурдийо, П. *Казани неща*. УИ „Св. Климент Охридски“, София.
- Деянов, Д. 2001. *Увод в логиката и методологията на хуманитарните науки*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство.
- Деянов, Д. 2005. Бурдийо: онтологическото съучастничество като проблем пред рефлексивната социология. В: *Социологически проблеми* 3-4.
- Деянов, Д. 2006. Перформативната логика на идеологическия дискурс. В: Грекова, М., Кабакчиева, П. (съст.). *Отвъд дисциплинарните (само)ограничения. Сборник в чест на проф. Елена Михайловска*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Коев, К., 1991. *Метаморфозите на чужденеца*. София: „Наука и изкуство“ & УИ „Св. Климент Охридски“.
- Минева, М. 2018. Логически форми на индукцията и данните на социоанализата. В: *Социологически проблеми*, 1, с. 219-233.

Събева, С. 2010. *Пречупената социалност*. София: Изток-Запад.

Тенев, Д. 2009. Наследството като стратегии за вяръност. В: *Социологически проблеми* 1-2.

*

Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov, T. 2013. The psychopathology of everyday life as a problem before socioanalysis. In: Stoyanov, D. (ed.), *Psychopathology: theory, perspectives and future approaches*. New York: Nova Science Publishers

*

Bourdieu, P. 1980. Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire incorporée et l'histoire réifiée". *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 32-33 (avril-juin).

Деница Ненчева

**ТЕЛЕСЕН ОПИТ И "ВРЪХЛИТАНИЯ" НА БОЛЕСТТА: СОЦИОАНАЛИТИЧНИ БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ
СИНГУЛАРНАТА УЯЗВИМОСТ***

Keywords: body experience, embodiment, socioanalysis, singularity, vulnerability, illness, cancer

Abstract: This paper aims to examine the issue of the singularity of vulnerability as a key socioanalytical problem, by focusing on a specific experience of illness. The first part looks at the developments in the analyses of body memory and embodiment presented in the phenomenological psychopathology of Thomas Fuchs. The second part aims to further develop the problem by examining specific empirical data related to the returning-of-the-illness in the everyday life of the individual. With this, it becomes possible to see, that at the core of the case is a specific vulnerable attunement to the world, which enables a unique experience of (social) suffering, that goes beyond the everyday expectation of what has already been heard and seen.

Статията има за цял да проблематизира темата за телесния опит и изживяването на болестта през призмата на постбурдийовистката социоанализа и по-конкретно, проблема за ендегенността на различните форми на социалната уязвимост, в чиято основа стои разбирането за неразривната свързаност между природно, социално и психично. Именно поради това, фокусът на настоящия текст ще попадне не толкова върху темата за различните ракурси относно разбирането и третирането на болното тяло, а ще се обърне към сингуларността на изживяването, където тялото, инкорпорирало символния ред (в смисъла на Пиер Бурдийо) на социалния свят, в който е потопено, е и самият медиум, чрез и през който „възприемаме и взаимодействаме със света“ (Fuchs 2005: 96).

Първата част на текста ще разгледа на кратко проблема за въплътеността и телесната памет, синтезирана в някои от работите на Томас Фукс през перспективата на феноменологията и феноменологическата психопатология. Тя ще очертае фона, върху който ще бъде разгърнат последващия анализ на емпиричните данни (който смятам, е ключов за тяхното социоаналитично промисляне). Втората и основна част на изложението ще тематизира мотива за „нахлуването“ на опита от болестта във всекидневния живот на индивида и неговите близки

* Статията е разработена в рамките на научноизследователски проект на тема: „*Нямам никой, към когото да се обърна!* – социоаналитични измерения на уязвимостта“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ (с договор № ДМ 20/4 от 20. 12. 2017 г.).

(по примера на заболяването рак на гърдата, анализиран от мен и в по-ранни разработки)¹. Тук ще акцентирам не толкова върху първоначалния сблъсък със заболяването, където травматичността от това събитие се допълва и усилва от екзистенциалната несигурност на личността, а най-вече върху времето, настъпващо след времето на активно лечение. Като ще имам в предвид не само т.нар. ремисия, но и критичния „контролен“ период, който я предхожда, и в който индивидът все още не може да бъде именуван като *излекуван* спрямо нормата на официалния медицински дискурс. Именно поради това този текст ще се стреми не само да илюстрира, но и да проблематизира някои от моментите на уязвимост, съпътстващи *страдащия-от-болестта*, които на пръв поглед сякаш остават невидими, поради своя модус на всекидневност. Темата ще бъде разгледана през няколко мотива, основаващи се на емпиричните данни по разглеждания от мен случай, като например този за връхлитането на опита от болестта през материалното и ситуационното, телесността и интертелесността, през които се проиграва приписването и инкорпоритането на идентичности и социални позиции.

1. Томас Фукс и телесната памет на изживяваното тяло.

В своя текст *Феноменология на телесната памет* Томас Фукс (Fuchs 2012), стъпвайки върху работата на мислители като Морис Мерло-Понти, Едмунд Хусерл, Анри Бергсон и други, разглежда темата за изживяваното тяло (*Leib*)² и телесната памет, която се разкрива не в акта на съзнателното припомняне, а като „тоталността на телесните способности, склонности [habits] и диспозиции, разгърнали се в хода на нечий живот“ (ibid:10). Тази въплътена памет обикновено остава предрефлексивна и имплицитна в хода на всекидневните действия и практики, бидейки интенционално насочена към бъдещето и основана на едно актуализиране и изиграване³ [enact] (в смисъла на Бергсон, обратно на рефлексивното спомняне) на миналия телесен (и жизнен) опит. Така границите на изживяваното тяло надхвърлят тези на физически присъстващото тяло и се разпростират до своите потенциалности и подръчностите и наличностите в света. Именно така *паметта е в ръцете* (ср. Merleau-Ponty 1962: 127), които са усвоили едно непосредствено знаене-как⁴.

Фукс описва шест форми на телесна памет: „процедурна, ситуационна, интертелесна, инкорпоративна, болка и травматична памет. Те не са стриктно разграничени една от друга, а произлизат от различни измерения на телесното преживяване“ (Fuchs 2012: 12).

¹ За повече информация относно спецификите на конкретния изследователски казус вж. Ненчева 2018.

² Кое то огрубено казано, може да бъде разбрано като субективното тяло, което има огранност и кинестетична свобода. Ограничното, физическо тяло пък съответства на термина Körper.

³ Тук терминът трябва да се разбира по-широко от *Enactment* при Юрген Щрауб (Щрауб 2016) и за който ще стане дума по-късно.

⁴ Кое то е неизменно свързано с идеализацията „аз мога отново и отново“ (ср. Хусерл 1993) на действащото в и върху света.

Процедурната памет е пряко свързана с всекидневното безвъпросно действие и боравене. Тя се основава на знаенето-как, което е интегрирало отделните стъпки (при свиренето на пиано или танцуването например) в цялостен темпорален и действителен гешалт. Това позволява насочването на вниманието към крайната цел, без нахъсване на *интенционалната дъга*⁵, където тялото се превръща в предрефлективен фон и медиум на взаимодействието в и със света, основано на обичайност и континуалност.

Ситуационната памет акцентира върху цялостната ситуираност на тялото и преживяването на телесния опит – както в пространственото, така и сетивното и атмосферно възприятие (Fuchs 2012:13)⁶, отново кристализиращ във въплътеното практическо знание – познатост, която предугава и оцветява настоящата ситуация, и която често пъти не може да бъде изказана.

Според Фукс *интертелесната памет* стъпва върху въплътените минали интеракции с другите, започвайки още от най-ранното детство. Тези преживявания изграждат *телесни схеми*⁷, състоящи се в имплицитното „знаене-как да взаимодействаш с другите“ (ibid:15). Опитът базиран на интертелесната памет се утаява в диспозиции, свързани с телесните пози, мимики, жестове и т.н. (и тяхното обживяване), т.е. в една трайна предразположеност за отнасяне към света, близка до това, което Пиер Бурдийо влага в понятието *hexis*⁸, и която става неизменна част от идентичността на личността.

Тази социална фундираност на въплътеността става още по-ясна в схващането за *инкорпоративна памет*, което както самият Фукс отбелязва, намира своя социологически дериват в концепцията за *хабитус* на Бурдийо⁹. Тази форма на телесна памет е свързана с (пред-рефлективно и интенционалното) усвояване на схеми и роли от другите, чрез имитация и

⁵ Фукс обобщава това понятие на Мерло-Понти така: „Дъгата може също така да бъде описана като *двупластова интенционалност*: предрефлективната, телесна или „оперативна интенционалност“ (...), основана главно върху хабитуализирани действия, играе ролята на медиум за активната или експлицитна интенционалност, която е насочена към обекта.“ (Fuchs 2015:326)

⁶ Повече за проблема за афективността и атмосферността вж. (Fuchs 2013)

⁷ В смисъла на Мерло-Понти като „уменията и възможностите, които конституират телесното предкогнитивно (по)знание на самото тяло и за света, който то населява“ (Carman 1999:220)

⁸ „Всъщност едва ли е нужно да се припомня, че в онова, което притежава като привидно най-природно, т. е. измеренията на неговия видим изглед (обем, ръст, тегло и т. н.), тялото е *социален продукт*, (...). Различията само по изглед се удвояват от различията по *hexis*, по *държане*, различия в начина да носиш тялото си, да се носиш, да се държиш, изразяващи цялото твоё отношение към социалния свят (доколкото, както ще видим, отношението към собственото тяло е особен начин на изживяване на позицията в социалното пространство чрез опита за отдалечеността между действително тяло и легитимно тяло)“ (Бурдийо 2001:1-2).

⁹ „Според Бурдийо (1990), *хабитусът* изразява пълната социална външност [appearance] на човека, включително неговите или нейните стойка, маниери, вкусове, облекло, нагласи и цялостен начин на живот. Като система от „интериоризирани модели“ той произвежда сбор от културно или класово специфични начини на мислене, възприемане и действие, които индивидите приемат за собствени, но които всъщност споделят с членовете на своята класа.“ (Fuchs 2012:16)

идентификация, или още чрез процеса на *миметиране*. С това, твърди Фукс, тялото добива и външна страна, превръщайки се в „тяло-за-другите“ (ibid),¹⁰ Така социалните взаимодействия често биват придружени от съзнанието за изгледа на собственото тяло и неговото обективиране в чуждите очи, а с това и с появата на социални афекти като срам, тревожност, непринуденост, гордост и т.н (ср. анализа на Бурдийо 2001:3-4).

Предпоследната форма, отнасяща се до изпитването на *болка* е свързана не само със съзнателното припомняне на болезнени преживявания и ситуации, но и с тяхното имплицитно впечатляване в телесната памет на индивида. Характерно за този тип опит е, че при първичния сблъсък с болката няма диспозиция, през която изживяването да бъде разчетено *като* нещо. То се конституира в последствие ретроактивно *като нещо нараняващо* например. Предразположеността за подобен опит, забелязва Фукс, често стои в основата на различни дисциплиниращи техники например, но може да се превърне и в предпоставка за развиването на психосоматични болести (Fuchs 2012:17).

Преживяването на травматични събития обикновено оставя непреодолими следи върху паметта и идентичността на потърпевшите. Макар че, както отбелязва Фукс, съзнателните спомени за подобни епизоди често могат да бъдат потискани чрез различни механизми, те „остават в паметта на изживяването тяло, като че ли са чуждо тяло“ (ibid) като неподдаващ се на осмисляне опит, реактуализирайки се наново при сблъсъка със сходни обстоятелства. Тази форма на опит кореспондира пряко с идеята на *телесните изигравания (Enactments)* на Щрауб, които „представяват несъзнавани спомняния във вид на телесно действие, акционална актуализация на предишни наранявания, които не са напълно излекувани и надживени. Именно чрез симптоми и телесни изигравания такива наранявания могат да актуализират следите на едно неизгубващо се време и по този начин несъзнавано да предопределят преживяването и действието на една личност (тъкмо в социални ситуации, в които тя се „инсценира“ пред конкретни други. (...) Телесните изигравания не отразяват нещо, те възплъщават“ (Щрауб 2016: 226-227). Подобна *травматичната памет* оставя траен отпечатък в телесните диспозиции на индивида, възприемането на социалния свят и взаимодействията в и с него, превръщайки се в предпоставка за живеенето в перманентна уязвимост от неотминаващата травма и очакването за нейното актуализиране, което обуславя и една специфична *настроеност* към света.

Темата за телесния опит несъмнено трябва да бъде обвързана и с тази за темпоралността – един аспект, който тук няма да имам възможност да развия подробно, но ще се опитам да удържа при анализа на данните. За това преди да пристъпя към него, ще

¹⁰ Ср. понятието при Сартр например (Moran 2010).

скицирам само някои от ключовите пунктове по този въпрос. При обсъждането на тази проблематика и нейния социоаналитичен прочит би трябвало да се отчитат различните модуси на темпоралността като *имплицитно* и *експлицитно* време и осцилацията между тях (ср. Fuchs, Pallagrosi 2018). Първото се отнася до субективния, въплътен, пред-рефлексивен времеви опит, който бива удържан в триадата *ретенция-сега-протенция*, която в своята заедност сформира структурата на *интенционалната дъга* и може да бъде паралелизирано с измерението на *Leib* и живяното време. Второто е свързано с експлицитното, интерсубективно рефлексивно време, конструирано като *минало, настояще и бъдеще*. То е и условие за възможност на т.нар. *биографично време*, в което се разгъщат наративите и подръчните конструкции, чрез които се създава и осмисля континуалността и консистентността на историята на живота (както пред себе си, така и за Другия) и идентичността.

Тези нюансирания са от ключово значение при промислянето на проблема за спомнянето и експлицирането на наративи и за телесните взаимодействия, които се разменят между участниците в социоаналитичната ситуация. Важно в този пункт е да удържа специфичността на травматичния опит, който, отнасяйки се към измерението на живяното време, се впечатва в телесната памет като едно неотминаващо случило се, което не може да бъде превърнато и артикулирано във (вече) минало, а се изиграва отново и отново чрез върхлитането на акционалния спомен. Подобен опит изисква специфична работа за неговото осмисляне и отминаване, така че да стане част от контингента на преживяното време.

2. Болестта в полето на социоанализата

Смятам, че подобен подход към телесността, с удържането на нейната биографична, но и социална и исторична фундираност, е от изключително значение за социоаналитичната работа, тъй като това би спомогнало за по-микроскопското познаване на сингуларността на нечия житейска ситуация, отвъд нейното банализиращо овсекидняване, което заедно с Бурдийо настоява да се вникне зад „илюзията за вече-видяното и вече-чутото, за да влезеш в неповторимостта на историята на един човешки живот и да се опиташ да разбереш драмите на едно съществуване едновременно в тяхната единичност, уникалност и всеобщност“ (Бурдийо 2010: 48).

В този дух, както споменах още в началото, фокусът на текста ще попадне върху изживяването на една конкретна болест от една конкретна личност, така че да бъдат отличени някои от спецификите на тази форма на уязвимост, заедно с техните биографични и социални условия за възможност. Разглежданият случай се опитва да вникне във всекидневното живее

на индивида отвъд общосподелените очевидности за болестта, което то носи със себе си. Така социоанализата ще може да работи в едно поле, в което да бъде разгърнат индивидуалният опит, който често или е оставал премълчаван (ср. Зонтаг 1999), или днес бива тривиализиран в изрази от типа на „Всеки познава някого, преборил се с рака“¹¹. Подобни изказвания сякаш (дискурсивно) предзадават *как трябва* да се разбира, третира и изживява, както болестта, така и резултатът от нейното лечение.

Така този „някой“ като че ли бива нивелиран, анонимизиран в своята принадлежност към всекидневната колекция „всички (бивши) болни от рак“, които „всеки“¹² е срещал. Това сякаш калибрира конкретната житейска история, като неявно (символно) предзадава начини и режими на и за споделяне и разбиране на собствения опит. Такова оттегляне от личността, с удържането на разграничението между Кой-идентичността и Какво-идентичностите на индивида, което следва постбурдийовистката социоанализата (ср. Deyanov, Sabeva, Petkov 2013), което бива обусловено от сходни всекидневни дискурси спрямо болестта се превръща в едно от условията за възможност за социални уязвимости *и* същевременно в една нейна специфична форма при разглежданата проблематика.

В следващите редове ще се опитам да разпластя някои от тези форми, именно през проблема за връхлитането на болестта (под формата на вкризяващи ситуации, нарушаващи нормализирания ход на всекидневието) и индивидуалния телесен опит. Представените емпирични данни са събрани в хода на работата по проект „‘Нямам никой, към когото да се обърна!’ – социоаналитични измерения на уязвимостта“ и илюстрират част от преживяванията на респондентка (В.), която към днешна дата е преминала през периода на активно лечение, но все още не е навлязла в ремисия. Съществено влияние върху състоянието на В. оказва това, че тя изпитва тревожност, съпроводжана от панически атаки, което допълнително усложнява ситуацията ѝ на *раково болна*. Тази тревожна настроеност в света и спрямо него неминуемо трябва да бъде отчитана и удържана като *фон* на описаните преживявания.

2.1. Вплътеност и афективност

Едни от най-ярките примери за „връхлитането“ на болестта във всекидневието може би са тези свързани с напластявания и пренасяния върху обекти от ежедневието, дължащи се на *афективната структура на индивидуалния опит* (ср. Беняминовото понятие при Николова

¹¹ „Всеки познава някого, преборил се с рака, но не и такъв, справил се с алцхаймер“ е встъпителното изречение от описанието на книгата *Краят на Алцхаймер*. Макар, да не пренебрегвам сериозността на това заболяване и специфичността на страданието (в социоаналитичен смисъл), което го съпровожда, смятам, че подобни дискурси към „пазара на болестите“ трябва да бъдат анализирани критически, <http://iztok-zapad.eu/books/book/2189>, последно посетен на 20.04.2019г.

¹² За разликата между кванторите за всеобщност „всеки“ и всички“ вж. (Деянов 2015)

2011)¹³. Така определени предмети или места например, се превръщат в съдържатели на *някакво* (в смисъла на *нечие, биографично*) миналото, а срещата с тях предизвиква нахлуването на това минало в настоящето на индивида. В случая с болестта фокусът на анализа пада върху травматичното изживяване на подобни пробиви.

Наблюденията и разговорите с В. показват как болестта, макар и интегрирана в жизнените структури на индивида чрез нейното постепенно хабитуализиране, успява да се завърне отново. Тя многократно споделя как предмети от привидно невидимото ежедневно обкръжение (т.е. в модуса им на *подръчност* (ср. Хайдегер 2005)), предизвикват в нея отекването на травматични преживявания. Видът на дрехите, с които е била на химиотерапия провокира телесна реакция под формата на гадене. Така конкретната дреха спира да се възприема в нейната *подръчност като нещо за обличане*, превръщайки се в *дрехата-спомен* за болестта, в повод за нейното повторно връхлитане, в спънка за протичането на живота-както-обикновено. Знаейки от опита си, че подобна реакция ще се случи, В. се опитва да я избегне¹⁴. Интересно е да се отбележи, че тя не изхвърля тези дрехи, а ги „скрива“ в шкафа, избягвайки тяхното обличане. Ако това, обаче се случи, тя изразява *неприятното усещане* от допира им, отдавайки го именно на историята, която се е утаила в тях. Така съприкосновението и „обитаването“ на тази дреха влияе на начина на преживяване на света, чрез разстройването на екзистенциални чувства като „това да се чувстваш у дома си, чувството за принадлежност към света, усетът за реалност или чувството за отдалечаване от неща и хора, чувството за отчуждение, деперсонализация и т.н.“ (Fuchs, Schlimme 2009:571). Връзката между *изживявано тяло* и *свят* в неразривния акт на *докосвам/докосван съм*¹⁵ бива афективно (пре)настроена, „връщайки“ тялото към онова-там-тогава на неговото страдание. Допирът на и до материята не се изживява съобразно нейните качества като мекота, дебелина и т.н., актът на докосване е бременен с непредзадени ретенции и протенции, които пренасят тялото обратно в неговия травматичен опит. Това може да бъде разчетено като едно почти неявно за другия *телесно изиграване*, дължащо се на досега с *материалността на афективните спомени* (Николова 2011). Подобни смущения изваждат индивида от безвъпросността на всекидневното боравене и свидетелстват за *корпорализирането* (ср. Fuchs 2005) на страданието, станало тяло.

¹³ Тезата на Бенямин, че афектите „не се пораждат вътре в самите нас, а са *свързка „между“* (нас и материалността на някакви неща, места)“ (Николова 2011:256) е в съзвучие с Фукс и Хайдегеровото схващане за афективността.

¹⁴ Подобни мерки се срещат и при досега с определи храни, в отбягването на държането на документи, свързани с бюрократичните/институционални обвързаности с болничната ѝ траектория и пр. Така храни, които не бива употребява, като месото например започват да миришат „на мърша“, предизвиквайки в нея не апетит а отвращение.

¹⁵ Ср. Хусерловото „двойно схващане“ [Doppelauffassung] при Николова 2001:98

В повод за завръщането на опита от болестта се превръщат и контролните прегледи, извършващи се на всеки шест месеца в КОЦ Пловдив – едно пространство, което може да бъде наречено „място на страдание“ (по Бурдийо) за В. Подобни сблъсъци с „ефекта на мястото“ предизвикват разностранни индикации за нейното „връхлитане“. Самото присъствие на индивида в конкретната болница отключва завръщането на онова-там-тогава на травматичния опит от болестта в неговото това-тук-сега. Дискомфортът и тревожността тук биват афективно изразени в т.нар. *разстройства на настроението*¹⁶ и ясно разчетими в телесните диспозиции на сконфузеното (по Бурдийо 2001) тяло – свитост, скованост, но и сякаш отпуснатост и отнесеност, заемане на телесната схема на „болния“, неадекватност при комуникацията с медицински лица.

С времето сякаш агентът усвоява знанието за това как преминават подобни (екстраординарни в началото) процедури, инкорпорирайки схема, по която *трябва да се действа* (т.е. усвоявайки в своя хабитус правилата на играта). На базата на предишния опит (т.е. вече-билостта) индивидът може да пред-усети това, което би-следвало-да-стане-и-сега. За В. обаче това *настройване* не се оказва толкова лесно – тя често *не научава* или *забравя* какви са „стъпките на танца“.

Над това рутинизиране, обаче надвисва и несигурността от това дали заболяването няма да рецидивира, а с това се засилва/провокира екзистенциалната тревожност на индивида. Така например при разбирането за необходимост от гинекологична намеса, свързана с провежданата хормонална терапия¹⁷, споменът за болестта връхлита силно. Травматичното ѝ изживяване и нейното лечение, болничният престой и най-вече сложната ѝ обвързаност с тревожността на В. (ср. Ненчева 2018) биват проиграни в бъдещата ситуация и отново изживени като тук-и-сега, причинявайки на В. паник атака.

От друга страна също така разстройва *фоновите очаквания* (ср. Гарфинкъл 2005) на индивида, неговата „приспаност“ в о-всекидняването на болестта, възвръщайки нейната реалност, нейната вече-веднъж-случило и възможността за действителното ѝ връщане.

¹⁶ Като, в съвместното ни общуване с В., а и в общуването между пациентите по принцип, които комуникират тъй-все-едно-се-познават, се правят опити за тяхната неутрализация чрез т.нар. етнометоди (ср. Гарфинкъл 2005), чрез „бягството“ от ситуацията в „малкия разговор“, размяна на молекулярни перформативи придаващи най-често *отклонена* или *същностно отрицателна идентичност* (ср. Деянов 2006) на лекарите и медицинския дискурс във (всекидневни) категоризации като „Тука всичките [лекари – бел. Д.Н.] са некомпетентни“ и „То навсякъде е така“ или „Единствено тука е така“ пр.

¹⁷ Тук трябва да се отбележи, че усложнението е причинено от страничен ефект от предписаните медикаменти, което допълнително засилва недоверието на В. в медицинския дискурс, приеман като спънка пред желаната инвестиция (ср. Ненчева 2018), поставяйки я в позицията на агент, чието страдание е социално обусловено.

2.2. Идентичност, телесност и интертелесност.

Болестта разстройва връзката на индивида с неговата телесност¹⁸, оставяйки отпечатък върху опита за собственото му тяло. В първоначалния сблъсък с нея то става все по-присъстващо, в противоположност на *липсващото* във всекидневието здраво тяло (вж. Leder 1990), но и все по-отчуждено. Така усещането, че *не съм тялото, което имам и че болното ми тяло започва да се разпорежда с мен* се засилва, вкризявайки *телесната идентичност*, „която се конструира при допира на собственото със чуждото“ (Ненчева 2018: 269). Така позицията му на *кота нула*¹⁹, на отпрана точка, около която трябва на ново да се организира „интенционалната структурира на ориентацията“ (Николова 2001:109) в света става експлицитна. Необходимостта за преориентация подсказва за една непредзададеност на телесната схема. Мерло-Понти разглежда фантомния крайник, именно през перспективата на разстройването на чувството за ориентация и възможност, изискващо „калибриране на дългосрочния с краткосрочния усет за телесна позиция и капацитет: „нашето тяло включва, така да се каже, два отчетливи слоя, този на хабитуалното тяло (*corps habituel*) и този на тялото в този момент (*corps actuel*)“ (PP, 82)“ (Carman 1999:220)²⁰.

Индивидът постепенно се учи как да овладее тялото си, опитвайки се да възвърне отново неговата невидимост във въз-приемането на *това тяло като мое тяло*. Така например местата, подложени на операция възвръщат своята подвижност, но не и чувствителността си – според В. те остават „изтръпнали“, допирът до тях е неприятен и чужд. Докосването (като водеща линия на проблематизиране на въплътеността, както при Хусерл и Мерло-Понти, така и при Сартр (вж. Moran 2010), се превръща в точна на съприкосновение с тялото от болестта. Подобно изживяване на „двойното схващане“ при докосването до собственото тяло може да бъде отправен пункт за анализ за усещането за *моевост* и *себевост* на тялото и телесните преживявания. Така в усещането за изтръпналост (като непълноценност на изживяването в очакването за повторение на предишния опит) се изразява чувството за отчуждение от тялото и кинестетичната непосредственост на опита. В този смисъл допирът до тези части на тялото по-скоро го корпорализира, отколкото да съдейства за изживяването му като живо²¹.

¹⁸ А в този смисъл и със самия (му) свят.

¹⁹ Ср. феноменологичния анализ на Нина Николова на тялото попаднало в състояние на пълен мрак (Николова 2011).

²⁰ В случая би било по-удачно изразът *corps actuel* да се преведе като *актуално тяло*.

²¹ Карман, който диалогизира с Хусерл и Мерло-Понти заключава, че „субективното осъзнаване на тялото ми като локус на усещане не може да бъде основата на телесната интенционалност, след като всяко квази-обективно разпознаване на ръката като моята собствена в чисто пасивната си функция, предполага

Последният пример, който ще анализирам е свързан с *разминаването между тяло и дискурс* и се фокусира не толкова върху лапсуса по Фройд с неговия акустичен образ (ср. Събева 2016), а бива разглеждан от социоанализата по-скоро като алодоксичен ефект при връхлитането на въплътения опит. В ежедневието си В. има усет за липсващата си гърда (сякаш като хабитуално тяло), като тя често превръща това в повод за шега²². В обстановката на контролния преглед обаче, когато при правенето на рентгенова снимка на белите дробове тя бива помолена да притисне гърдата си към апарата В. пита „Коя?“.

Тази ситуация е показателна за случаите, в които бива упражнено неволно действие през кинестезите на тялото. В този миг (тук-и-сега) В. мисли предпредикатно тялото (си) като имащо две гърди. Поради това като извод следва и отправянето на въпроса *коя* от двете. Важно да се отбележи, че в изиграването не става дума за изживяването на феномена на фантомния крайник. В. не е изпитвала това явление, както в своето ежедневие, така в този конкретен момент, Тук по-скоро се натъкваме на разминаване в телесната схема на актуалното и хабитуалното тяло, провокирана от въвлечеността в ситуацията и предрефлексивната въплътеност на телесна памет, в която тялото от преди болестта афицира индивида. Това е не само разкъсване на безвъпросното боравене в света, но и разстройване на темпоралния поток на преживяването. При анализа не бива да се забравя и интерсубективния, интертелесен и интерафективен момент на разиграване на сцената, при който тялото е не (само) мое, но и тяло чрез, пред и за другите²³. Това от своя страна предизвиква връхлитането на ред социално структурирани афекти като усещане за изложеност, срам и т.н. Така релационните идентичности на лекар и пациент, на служител и потребител, на жена и жена (със своите предзададени кодове на взаимодействие) биват пресечени от екстраординарността на ситуацията.

В. ми разказва за своето объркване непосредствено след случката така:

В.: Виж колко ми е акъла. Сестрата на рентгена ми вика „Допри си гърдата“ и аз ѝ викам „Коя“ [сконфузен смях]. Ама то човек като си е свикнал и... [разстроено, през сълзи]

Нейната първоначална наративна стратегия е преди да пристъпи към същината на историята да „подготви почвата“ чрез самоприписване на отклонена идентичност (*виж колко ми е акъла*) под формата на шеговит укор. Това може да бъде разчетено като етнометод за

предварително идентифициране със себе си в спонтанността на моето действие.“ (Carman 1999:222). Това подсказва необходимостта от наличието на т. нар. *ipseity* или *моевост*, *себеафициране*, за да могат действията и съприкосновенията на и с моето тяло да бъдат схващани именно като случващи се на мен.

²² Това може да бъде разчетено и като опит за преработка на болезненото преживяване или като бягство в хумора.

²³ За по-подробен анализ на изключително интересното ниво на интертелесност при Сартр например, вж. Моран: “Аз преживявам собственото си тяло не непосредствено, а като отразено в преживяването му от другите.” (Moran 2010:44)

нормализиране, както на изживяната вече ситуация, така и на нейното (само)обяснение и наративизиране. Разказът за връхлитащото в акционалния спомен тяло отпреди болестта в първия момент отново предизвиква у В. смущение и сконфузен смях т.е. социално структуриран афект в следствие на алогизъм. Следва опит за *оправдание* (илокутивна модалност) на лапсуса, чрез смисловия поврат *ама то човек като си е свикнал и...*, след който смехът се премесва със сълзи. В. преминава от описание в първо лице единствено число в осредняващата и дистанцираща всекидневна категоризация *човек*. По този начин, именно травматичното от пробива в хабитуалния опит за тялото остава неизказан. Така изглежда, опитът за нормализирането на ситуацията се оказва неуспешен, свидетелствайки за едно *прекращане прага на нормалност* (ср. Гарфинкъл 2005), с което още повече се вкривява ситуацията.

Изложените тук примери скицират проблема за изживяването на въплътения опит в контекста на една конкретна история на живота. Описаните ситуации илюстрират особеното изживяване на болестта, в което телесната памет през различните нейни модуси (процедурна, ситуационна, интертелесна, инкорпоративна, болка и травматична памет) нахлува в ежедневието на индивида – чрез боравенето (или невъзможността за такова) и съприкосновението с различни предмети и места; през утаилите се предрефлексивни диспозиции на тялото от преди болестта; в едва доловимите или експлицитни телесни изигравания на болезнения и травматичен опит, кристализиращи и в разминаването между тяло и дискурс и разигравачи се в интерсубективното и интертелесно поле на инкорпорирания *практически опит за тялото* (ср. Бурдийо 2001:6).

Заклучение

Представените по-горе анализи, макар и с предимно феноменологически отсенки, имат за цел да скицират един социоаналитичен подход към ендогенни форми на страдание, излизащи извън границите на вече чутото и видяното, що се отнася до социално структурираните и обусловени уязвимости на това да бъдеш-страдащ-от-онкологично-заболяване. Тези ситуации на фракталност на опита разклащат всекидневните безвъпросности на индивида, оцветявайки *разположеността*²⁴ му в света в тревожното очакване за пробив, който обаче често не може да бъде предвиден или избегнат.

Макар да изглежда така сякаш животът му би следвало постепенно да се „нормализира“, а практиките около болестта му – да се рутинизират, превръщайки се в част от неговия хабитус и оставайки *незабелязвани* в ежедневието му в социоаналитичния прочит на

²⁴ Още за *разположеността* или *пра-афективността* вж. Събева 2010: 111, 161

емпиричните материали могат да бъдат открити редица индикации за „вр̀хлитанията“ на болестта, сочещи завръщането на травматичния опит от нейното изживяване, причиняващо определени форми на (социална) уязвимост²⁵. Така личността се оказва в едно жизнено пространство, в което болестта не може да бъде преболедувана и „нивелирана“ без остатък във всекидневния живот, потапяйки я в афективното вр̀хлитане от „изненадата/ че ме изненадва“ (Стойкова 2018: 75). Това, което бихме нарекли обективни условия за преживяването на социална уязвимост, като тежестта на самото лечение например, бюрократичните „спънки“ пред него, честите затруднения в намирането на необходимите медикаменти, както и всекидневните ефекти и психопатогии между личността, нейните близките и мрежата от отговарящи агенти и институции²⁶, биват овъзможностени и нюансирани, именно през сингуларния опит на личността в нейното специфично и неповторимо биване-Този-и-никой дру̀з²⁷.

Напрежението от това да бъдеш, да се държиш (и чувстваш) като „оздравяващ“ (т.е. да *бъдеш, това което трябва да си*) от една страна, наред с идентичностните вр̀хлитания, които носи болестта със себе си (ср. Ненчева 2018), и завръщащият се травматичен опит от друга, впримчват онова неуловимо *Кой*, което сякаш остава пречупено през опита от заболяването (като едно неотминало и *неотминаващо* минало), независимо какъв „изход“ носи той²⁸. Така индивидът се оказва в позицията да удържа едновременно своя фрактализиращ се свят, а заедно с това и себе си като социален агент „побеждаващ“ болестта (т.е. като привидно успешно самонаследяващ се в очите на институциите и обществото)²⁹. Тази а-синхронност между *въплътената в тялото история* и *вещно-обективизираната история* (Bourdieu 2001) нарушава онтологическото съучастничество между хабитус и хабитат поставя личността в „ало-доксична модалност на практическия усет за социалния свят“ (Събева 2010:91), карайки я да *стъпва в празното*.

²⁵ Следвайки съставения от Т. Петков, М. Ташева и М. Минева „Проект за социоаналитичен протокол“ се откриват индикации за блокиране на „*същностната рефлексивност*“ във взаимоотношенията, за позиционно страдание, както и идентичностна уязвимост.

²⁶ Техният разгърнат анализ за жалост не може да бъде представен тук.

²⁷ Ср. анализа на този израз при Арент и връзката му с Кой-идентичността в (Събева 2016: 251)

²⁸ Тук имам в предвид не само всички онези (най-вече отрицателни) конотации, които носи фигурата на болния, забелязани от изследователи като Зотнаг например, но и героизирането на болния в образи като т. нар. cancer survival и т.н.

²⁹ Подобно, но не напълно аналогично на примерът с контрабасиста на Зюскинд, даван от Бурдийо (Bourdieu et al. 1997). Ср. още в статията на Деянов, Събева и Петков: „мислим, че не е пресилено да са каже, че психопатологиите на всекидневния живот са – макар и не винаги – *травматични следи* от психопатологии на биографичното *illud*, а биографичните психопатологии *се коренят* – макар и само понякога – в „несигурната почва“ на всекидневните психопатологии, в която „затъват“ личностната идентичност, а оттук и биографичното *illud* на онзи, който е различен агент в различните социални полета“ (Deyanov, Sabeva, Petkov 2013:74)

Библиография

- Арент, Х. 1997. *Човешката ситуация*. София: Критика и хуманизъм.
- Бурдийо, П. 2001. Предварителни бележки върху социалното възприемане на тялото (непубл. прев. от френски: А. Колева). В: *Архив на ИКСИ*.
- Бурдийо, П. 2010. Да се разбира. В: *Годишник на Софийския университет "Св.Климент Охридски"*, книга социология, том 102.
- Гарфинкъл, Х. 2005. *Изследвания по етнометодология*. София: Критика и хуманизъм.
- Деянов, Д. 2006. Перформативната логика на идеологическия дискурс. В: Грекова, М., Кабакчиева, П. (съст.). *Отвъд дисциплинарните (само)ограничения. Сборник в чест на проф. Елена Михайловска*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Деянов, Д. 2015. Социоанализата и философското проблематизиране на комунизма: самонаследяването (Към проблема за един бъдещ виртуален музей на соц-а). В: *Социологически проблеми*, 1-2.
- Зонтаг, С. 1999. *Болестта като метафора. СПИН и неговите метафори*. София: Златорогъ.
- Ненчева, Д. 2018. Самонаследяване в болестта. В: *Социологически проблеми*, извънреден брой (под печат).
- Николова, Н. 2001. *Политанатомия на модерния човек*. София: Критика и Хуманизъм.
- Николова, Н. 2011. Материалността на афективните спомени. В: *Социологически проблеми*, специален брой.
- Петков, Т., Ташева, М., Минева, М. 2018. Проект за социоаналитичен протокол. В: *Електронен архив по проект „Нямам никой, към когото да се обърна!“ – социоаналитични измерения на уязвимостта“*.
- Стойкова, К. 2018. *Втора кожа*. София: ICU.
- Събева, С. 2010. *Пречупената социалност*. София: Изток-Запад.
- Събева, С. 2016. Да слушаш страданието: социоанализата и „патосният“ обрат в понятието за опит. В: *Социологически проблеми*, № 1-2.
- Хайдегер, М. 1999. Що е метафизика? В: *Същности*. София, Гал-ико.
- Хайдегер, М. 2005. *Битие и време*. София: АИ „Марин Дринов“.
- Хусерл, Е. 1993. Кризата на европейското човечество и философията. Част 1. В: *Критика и хуманизъм*, бр. 4.
- Щрауб, Ю. 2016. Отношения на нараняване. Основания на преживяване, несъзнавани трансмисии и насилие в социалната практика. В: *Социологически проблеми*, № 1-2.
- Bourdieu, P. et al. 1997. *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. UVK Universitätsverlag, Konstanz.
- Bourdieu, P. 2001. *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Carman, T. 1999. The Body in Husserl and Merleau-Ponty. In: *Philosophical Topics*, 27(2): 205–25.
- Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov, T. 2013. The psychopathology of everyday life as a problem before socioanalysis. In: Stoyanov, D. (ed.), *Psychopathology: Theory, Perspectives and Future Approaches*. New York: Nova Science Publishers.
- Fuchs, T. 2005. Corporealized and disembodied minds: A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia. In: *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 12 (2): 95-107.
- Fuchs, T., Schlimme, J. 2009. Embodiment and psychopathology: A phenomenological perspective. In: *Current opinion in Psychiatry*.
- Fuchs, T. 2012. The phenomenology of body memory. In: Sabine C. Koch, Thomas Fuchs, Michela Summa & Cornelia Müller (eds.). *Body Memory, Metaphor and Movement*. John Benjamins. pp. 84-9.

- Fuchs, T. 2013. The Phenomenology of Affectivity. In: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford University Press.
- Fuchs, T. 2015. From Self-Disorders to Ego Disorders. In: *Psychopathology*, 48.
- Fuchs, T., Pallagrosi, M. Phenomenology of Temporality and Dimensional Psychopathology. In: Biondi M., Pasquini M., Picardi A. (eds). *Dimensional Psychopathology*. Springer, Cham
- Leder, D. 1990. *The Absent Body*, University of Chicago Press. Chicago.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. New York: Routledge Press.
- Moran, D. 2010. Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on Embodiment, Touch and the 'Double Sensation'. In: Morris, K (ed.). *Sartre on the Body*. UK, Palgrave Macmillan.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЯТ ЧОВЕК: ДВА СЛУЧАЯ НА НАСЛЕДЕНА СОЦИАЛНА УЯЗВИМОСТ¹

Keywords: socialism, socioanalysis, inherited social vulnerability

Abstract: The main goal of the research, partial results of which presented this text, is to reveal and rethink through a new approach, not only the past socialistic reality but also the mechanisms of origin, affirmation and functioning of the social vulnerability resulting from this reality. I also intend to highlight the meaning of the term *inherited social vulnerability* which I will be understood as the vulnerability brought in the life of my respondents or in the life of the authors of biographical narratives, analysed by me, as an inheritance from their parents rather than the result of their own actions, beliefs, telling/statements, penchant/ affection, etc. The vulnerability that is characteristic of the first parental generation I will call - *acquired*.

Както неведнъж през последните 30 години е било констатирано постсоциалистическият период в България е белязан от специфична и комплексна посттравматичност – последица от живота в социалистическото общество. Социалистическото минало се явява от една страна, противоречиво присъстващо при няколко поколения българи и в съчетанието на тази травматичност и противоречивост на различните преживявания, отнасящи се към социалистическия период – едно трудно изказуемо минало.

В този текст се опитвам да представя един от многобройните аспекти на социалното страдание, което няма да съзрем, докато чакаме автобуса или на опашката в магазина, за преодоляването на което няма да изпратим смс, тъй като няма такава кампания, което не е очевидно и тиражирано в медийното пространство, но което би могло да се чуе и почувства по време на различни срещи и събития, свързани с този отминал период на страната². Анализът ще се изведе от два типа емпирични данни по различен начин възпроизвеждащи афективната ретроактивна памет.

За изследването на специфичните форми на социална уязвимост при т.нар. „социалистически човек“ осъществих социоаналитични интервюта с хора, считащи собствената си биографична траектория за релевантна на контекста на изследването ми, т.е. под една или

¹ Текстът представя резултати от изследване, проведено по проект „Нямам никой, към когото да се обърна“ – социоаналитични измерения на уязвимостта (финансиран от Фонд научни изследвания към Министерство на образованието и науката, дог. № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г.)

² Моят интерес към темата се зароди по време на представянето на десетгодишното изследване на Борислав Сковчев „Концлагерът „Белене“ 1949 – 1987“, което препълни конферентната зала на Гранд хотел София и породило множество невъздържани и емоционални изказвания от публиката.

друга форма „пострадали“ от действията на Държавна сигурност и социалистическия режим. За такива смятам мъже и жени, които са били за някакъв (независимо какъв) период от време в лагер, техни наследници и наследници на техните наследници (по пряка или съребрена линия), но също и такива, в чиято семейна история има осъдени от Народния съд, изселени от родния им град, освободени от работа, изключени от университет или никога недопуснати да кандидатстват в университет поради произхода им, тоест хора, които са били социално изключени или декласирани, според въведените от социалистическото управление закони.

Хипотезата ми е, че травмите на социалистическото минало са трансгенерационни, че те са резултат от невъзможността за наследяване и се проявяват чрез различни форми на социално страдание. По тази причина за осъществяването на интервютата търсих т.нар. „гнезда“, тоест хора свързани с обща история и роднинска връзка, в оптималния вариант – от три поколения. Следващата ми хипотеза е, че имаме двустепенно функциониращо страдание: от една страна, произтичащо от външните фактори – социално изключване, придаване на отрицателна идентичност и следващото от нея – негативно третиране; от друга – вътрешно произведено страдание, резултат от невъзможността за осъществяване на собствения жизнен проект или страдание по линията „наследяване – самонаследяване“. Едно от предположенията ми при провеждането на интервютата беше, че фразата „Нямам никой, към когото да се обърна“ (или от ретроспективната перспектива „Нямах никой, към когото да се обърна“) при т.нар. „социалистически човек“ вероятно е следствие от административните и принудителни мерки на управляващите, изразяващи се в практиките на **изселване, отнемане и лишаване**, т.е. на законово и идеологически обосновано лишаване от възможността за споделен социален опит.

Като предполагаеми критерии за различаване на социоаналитичните измерения на уязвимостта бих могла да посоча:

1. Невъзможност/ нежелание за изказване, което би могло да има различни проявления:
 - а) дългосрочно пазене на тайна
 - б) отказ да се говори по теми, свързани със социалистическия период
 - в) отклоняване на темата
2. Експлицитно омаловажаване на собствения жизнен път;
3. Извеждане на преден план на героична (под една или друга форма) фигура от семейната история, която служи като обект на самоидентификация;
4. Споменавания/повторения/връщания на/към различни форми на не-пълнота/ не-завършеност/ не-цялост:
 - а) на лишеност от/ липса на / отнетост на

б) на пръснатост / на отсъствие

в) на съжаление / на надежди

Интервютата проведох в периода януари – април 2018 във връзка с работата по проекта *„Нямам никой, към когото да се обърна“ – социоаналитични измерения на уязвимостта*. За целта използвах специален въпросник, чиято задача беше да изведе на преден план в разговора именно социоаналитичните измерения на специфичната социална уязвимост. За целите на проекта и във връзка с хипотезата за трансгенерационно предавана травма се стремях да направя т.нар. „гнезда“ – тоест респонденти от три различни поколения на едно семейство. При организирането и провеждането на интервютата имах трудности, свързани, както с напредналата възраст на респондентите от първото поколение, така и със скептичността на второто и различни обстоятелства, които не ми позволиха да направя интервю с представител на третото поколение³. Въпросникът беше променен за всеки един от респондентите и съобразяван с предварителната информация, с която разполагах.

Оттук произлиза и основната цел на изследването – да се разкрие и преосмисли социалистическата действителност чрез нов подход към афективната ретроактивна памет, достъпна ни, както посредством писаните и публикувани спомени, така и чрез живите интервюта. При провеждането, на интервютата си бях поставила две задачи, които, според мен, са от изключително значение за изследването, а именно:

1. да наблюдавам дали, кога и под каква форма щеше да се прояви афективното преживяване на миналото.
2. да проследя възпроизводството на травматичния опит трансгенерационно или да установя продуцирането на нов такъв.

Основният въпрос, който бих искала да проблематизирам е свързан с начините, по които функционира травмата, резултат от преживяванията по време на социалистическия режим, който сякаш *„никога не свършва в психичния живот на засегнатите“* (Щрауб, 2016: 215) Също така ще ме интересуват начините на артикулиране на тези преживявания, както и експликациите на поведенчески стратегии за преодоляването или изтласкването им, как уязвимостта бележи цялата жизнена траектория и може да бъде актуализирана във всеки момент и как тези индивидуални преживявания и процеси от една страна са социално обусловени, а от друга влияят върху социума.

За разглеждането на поставените въпроси ще използвам понятията на Пиер Бурдийо, свързани с противоречията на наследството, а също и онези, отнасящи се до *„успешното самонаследяване, въпреки противоречията на наследството“* (Деянов 2015), въведени от

³ Респондентката от второто поколение няма собствени деца

Деян Деянов. Ще си служа с методите на рефлексивната социология и социоанализата, вдъхновена от Бурдийо, но фиксирана около проблема за успешното самонаследяване от Деянов, Събева и Петков. Ще се позовавам, разбира се, и на разбирането на Юрген Щрауб за трансгенерационно предавана травма и останалите понятия от инструментариума му.

Ще се спра на едно социоаналитично интервю и един публикуван биографичен разказ⁴ или на два случая на **наследена уязвимост** – термин, под който ще разбирам уязвимост, която бива привнесена в живота на моята респондентка и на автора на анализирания от мен биографичен разказ, а не е следствие от техните действия, схващания, изказвания, увлечения и т.н. Онази уязвимост, която е характерна за първото, родителското поколение ще наричам **усвоена уязвимост**. При избора на този термин частично се позовавам на вложения от Джон Лок смисъл в термина „appropriation”, а именно *„утвърждаването на дадено преживяване или действие от деeca като свое собствено“* (Гьошев 2013: 27).

Зоя⁵ А., с която направих интервю в дома ѝ в София, е дъщеря на родители анархисти – и двамата, въдворявани в лагер, заради убежденията си. Майка ѝ е прекарала общо три години и половина отначало в женския лагер „Босна“, а след това и в женското отделение на лагера „Белене“ на остров „Щурчето“. Бащата е бил изключен от всички гимназии в страната преди 9.IX. като ремсист. Напуска РМС⁶ и става анархист. Зоя не приема като свои идеите, от които се увеличат нейните родители и се дистанцира от тях и тяхното *illuso*: *„А на мен ми стигна мозъкът да не им се връзвам на всичките тия неща“*. Инвестира в различно от семейното *illuso*, което в нейния конкретен случай е нейната ценена професия на инженер-геолог, към която тя се връщаше непрекъснато по време на интервюто. Жизненият проект на родителите е бил подложен на рационализиране и двустепенно ограничен – първо, от социалистическите механизми за контрол, а впоследствие трансформиран и от самите живеещи тази действителност лица. В така усложнената ситуация се обособява специфичен режим на действие от страна на агентите, които изобретяват тълкувания на правилата по границите на правилата. Кое то пък от една страна преутвърждава валидността на правилата, но и провокира поместването на собственото „аз“ в понятийните схеми на социалистическото управление или става дума за изработването и утвърждаването на собствената нова идентичност. Всъщност чрез изобретяването на стратегии за заобикаляне на правилата действащите на практика **приемат и легитимизират принудата на новите социални структури, т.е. биват въвлечени в „illuso“ – то.**

⁴ Разказът представлява част от ретроспективния архив, събран от Ивайло Знеполски в трите тома *„Това е моето минало. Спомени, дневници, свидетелства (1944-1989)“*.

⁵ Имената на интервюираните лица са измислени, за да бъде запазена тяхната самоличност.

⁶ Работнически младежки съюз или младежката комунистическа организация от началото на XX век. Забранен е от правителството на Кимон Георгиев през 1934 г. и излиза в нелегалност.

Историята на родителите е бreme за дъщеря им, което тя не е искала и не иска да носи, което разбирам от неколkokратното неволно преминаване от минало в сегашно време и обратно: „А между другото нас ни възпитаха баба ми и дядо ми, бабите и дядовците, така че те се погрижиха ние да сме си нормални хора. Ааа, да, точно това е, аз исках да си бъда нормална, не ща да бъда като тях – нещо все да има наопаки – исках да си бъда нормална, като другите. Това ми беше на мен по-скоро...” На родителите си Зоя приписва **отклонена идентичност**. Но въпреки дистанцирането от родителските убеждения и всекидневното старание „да си бъда нормална, като другите”, социалната уязвимост, наследена от лагерния период в миналото на майката и бащата остава за цял живот, за което свидетелства приложеният откъс от интервюто:

„ [...] значи имаше непрекъснато имаше атаки там разни какво...сигнали от милицията. Имало е със сигурност. Обаче те тука моите шефове бяха някак си по-широко скроени, не мога да кажа, че не са обръщали внимание, но не би...не бяха по-жестоки отколкото...в смисъл да се престарават нещо, да правят върху мене...някак си имаха си едно наум, де...тва и до ден днешен си седи, но някак си професията, работата оставаше встрани. Тя не се бъркаше в това кой какъв е. В смисъл те си гонеха тяхната кариера, гонеха си техните печалби, техните игри там кой какви неща какво прави...те си ги гонеха там и с мен не са се занимавали много.“

В момента, в който става въпрос за семейната история и нейното отражение върху живота на респондентката, речта става нервна и нахъсана. Наследената уязвимост е вид лишеност от свобода (на действие, на говорене, на мислене) и ограниченост дори от това да придобиеш собствено твоя уязвимост, лишеност от собствено време. Второто поколение, поколението на Зоя (родена през 1953 г.) носи върху себе си последствията от действията на първото поколение. Въпреки че не го казва експлицитно респондентката намеква, че именно семейната история е била причината да напусне града, който счита за роден „*даже още във Враца, нямаше да се наложи да идвам тука, въобще по друг начин щеше да бъде, ама...*” и да търси реализация в София. Тя е успяла да се докаже като професионалист и по стечение на обстоятелствата и огромната нужда (в продължение на двадесет години) от специалисти в нейната сфера няма сериозни проблеми с органите, натоварени със задачата да следят за сигурността. Непрекъснатото усещане за уязвимост, характерно за годините след излизането от лагера на двамата съпрузи, Елена Е. – майката на Зоя - описва така: „*Ние сме свикнали с това, че ние ще бъдем преследвани. Така че това не е неочаквано. [...] Ти просто си си казал: „Ще трябва да издържа”. Разстрел и след разстрела - червей. Това съм си го повтаряла много. [...]И, когато свикнеш с тази мисъл, че ще мреш – ти се освобождаваш, просто изпитваш*

едно друго чувство на освобождение [...]“ Но такова освобождение не се случва с дъщеря ѝ, която, както и цялото семейство се оказва следена от Държавна сигурност, а също и обект на различни манипулации от тяхна страна, наричани на професионалния им език „комбинации“.

Вторият случай, който разглеждам е на Борислав Кънев (роден през 1937 г.), който публикува своята биографична история под заглавието „До девето коляно“. Кънев е роден в семейството на майка – ятачка и баща лагерист, лежал във концлагер по царско време. Бащата на Кънев, обаче губи *illusio* – то на комунистическата идея и преминава в редиците на БЗНС „Никола Петков“. Като николапетковист бива убит от комунистическите власти през 1951 година. В този случай се наблюдава противоречие в наследството, което предполага противоречие в определянето на идентичността. Пример за това е описан в разказа. Кънев трябва да отговори на въпросите във формуляр, за да получи бележка, с която да кандидатства в университет. Въпросите са следните:

„1. Някой от вашето семейство взел ли е активно участие в антифашистката борба? Укривали ли сте партизани и кои?

2. Има ли във вашето семейство осъдени от народната власт? Кой поименно и защо?

Разбира се, аз съм точно и откровено отговорих.

По първи въпрос: Да, баща концлагерист, майка ятачка на партизани, укривали са Гроздан Стоилов Димитров, живущ в гр. София, ул. „Лайот Кошут“ 18, директор на Партиздат; Лазар Ангелов от с. Говедаре, живее в гр. Пловдив, работи в ДС. Имахме връзка с Атанас Н. Кулински от с. Костенец – партизанин в отряд „Чавдар“, в момента е завеждащ кадри на ЦК на БКП, живее на ул. „Голям Братан“ 19.

По вторият въпрос: Да, баща Димитър Н. Кънев, убит 1951 г. Като николапетковист.

Такива неща се искаха от всички, които кандидатствуваха във висше учебно заведение.“
(съст. Знеполски; Кънев 2010: 110)

В отговорите се описват не само имената на подпомогнатите от семейството на Кънев, но и техните актуални към момента адреси и работни места. Т.е. в отговор на исканата във формуляра информация се изтъква подкрепата отправена едновременно към комунистическата идея и втори път – към нейните партизани. Фактическият получател на тази подкрепа не е съществен, той може да е всеки един ревностен привърженик и борец за идеята. След 1944 г. комунистическата идея се прощава със символичното си битуване *навсякъде и никъде*, със състоянието на неуловимост и абстрактност и придобива плътност, приема форми, лица, институции.

Чрез формуляра се калкулира идентичността, претегля се миналото и се съотнася към бъдещето. Данните във формуляра дават възможност да се лавира в калкулациите, т.е. да натежават положителните или отрицателни санкции, според преценката на служителите, на които е била делегирана тази отговорност.

Двете противоречащи си идентичности на бащата на Борислав Кънев се възприемат чрез заскобяване на „син на“ като отнасящи се до него самия. Неминуемо е тази двойственост да дава възможности за предефиниране на идентичността, както от социалистическата власт, така и от субекта на тези идентичности. Наследени са последствията от николапетковистките пристрастия на баща му, но не и „облагите“, които се полагат на потомците на лежали във *„фашисткия концлагер Еникьой“* (съст. Знеполски, Кънев 2010: 99) и ятаци, подпомагали партизаните и комунистическата идея преди 1944 г. Идентичността на наследник на николапетковист надделява над тази на наследник на ятачка и концлагерист от царско време. Борислав Кънев се позовава на помощта и подкрепата, оказани на бившите партизани – днешни доверени кадри на управляващите страната - и с това едновременно *приема и се отказва* от бащиното наследство. Отказва се като на два пъти - веднъж чрез майка си: *„Тук започват старите номера – пред вратите на фабриката често връщат майка ми от работа, докато един ден тя отива при Хайдушки и му обяснява коя е и че на ръцете ѝ са три деца и възрастна майка, и че не трябва да я връщат от работа. Хайдушки, Бог да го прости, се показва човек с главно „Ч“. Веднага нарежда: „Повече Величка Кънева да не се връща от работа“, това беше нашето спасение.“* (съст. Знеполски, Кънев 2010: 105) и веднъж лично: *„[...] бях претърпнал на подобни мерзости още когато ме изключиха от УТР – Димитровград и ударът бе по-поносим. Разказах на майка си всичко и умувахме какво да правим. Аз отсякох: „Този път отивам при партизаните, които си крила, за да търся помощ и ако не помогнат, ще избягам зад граница.“* (съст. Знеполски, Кънев 2010: 112) Позовава се на идентичността на наследник на ятачка и концлагерист, която му осигурява възможността да бъде допуснат, а също и разпознат като „свой“, въпреки че спрямо комунистическата идея Кънев се явява син на изменник, а спрямо агентите на тази идея – син на приятел и сподвижник. Идентификацията на личността се случва не въз основата на критерия на паметта на съзнанието или тялото за собствени преживявания, а на основата на осъществения пренос на преживявания от родителите. Интересно е, че преносът се осъществява първо на документално ниво и едва след това се утвърждава при самия Кънев.

При Борислав Кънев няма всекидневно преминаване от едната в другата идентичност, а до идентичността на син на ятачка и концлагерист той прибегва само в кризисни ситуации. Сблъсъкът е между две дистинктивни идентичности - особено утвърдителна идентичност и

особено отрицателна. Отрицателната идентичност е придадена от легитимния дискурс, докато утвърдителната никога не бива практически придадена поради наличието на втората. Това са две идентичности, които в различни периоди от време са подложени на два различни идеологически легитимационни дискурса, които ги делегитимират. За валидна, както от социалистическата власт, така и от него самия е възприета онази – резултат от последните бащини убеждения, станали причина за смъртта му – на николапетковист. Въпреки убедеността в тази валидност съществува колебанието между „аз съм този, който съм“ и „аз съм този, който не съм“, което е резултат от фракталния пункт на опита в миналото. В разклатеното биографично *illusio* на сина се прокрадва мисълта за бягство, което всъщност подсказва практическата невъзможност за действие, но и близостта на евентуален втори фрактален пункт на опита.

Успешно или неуспешно се самонаследява Борислав Кънев? За да увековечиш съответната социална позиция на бащата, често трябва да се разграничиш от него – пише Бурдийо⁷ – да го надминеш и в определен смисъл да го отречеш. В случая на Кънев бащата е *памет за бащата*, той не съществува реално и не може да се намеси по никакъв начин в настоящето, също както и не може да страда. Успялото наследство е осигурено до голяма степен и от органите на Държавна сигурност, които педантично преутвърждават наследената идентичност на син на николапетковист и на практика го лишават от възможността за успешно самонаследяване. Идентичността на син на враг на народа лишава Борислав Кънев от история и несъзнателно подпомага осъществяването на „*желанието на бащата да бъдеш продължен*“ (Бурдийо, 2008: 112). Антиномиите се появяват, когато действията на Кънев са блокирани именно поради това наследство, което той е приел и в което се разпознава. В този кризисен момент той се обръща към един незавършен бащин проект, с последствията, от които връща възможността за действие в първоначално наследения проект. Т.е. за да наследи бащата и за да действа като син на николапетковист Кънев отрича бащата и впряга в изпълнение на тази мисия една изтласкана, нежелана идентичност.

Емпиричните данни дават основание да считам, че и в двата разглеждани случая е налице социално страдание, което е резултат от специфичната комбинация от необходими условия: функциониращия социалистически режим и обременената семейна история. Става ясно, че валидизираните позиции на неравноценност на родителите, разкриващи се в описанията на практическия опит и начините, по които се обживяват социалните структури, се оказват изходна точка на социалното страдание и травматичните преживявания на второто поколение. Неравноценността се изгражда, потвърждава и препотвърждава в първото

⁷ ср. Бурдийо 2008.

поколение, тя се наследява и преживява от второто поколение. Историята на родителите е бремене за децата, което те не искат или не знаят как да носят.

Библиография

- Бурдийо, П. 2008. Противоречията на наследството. В: *Социологически проблеми*, кн.1-2, сс. 111-119.
- Гьошев, Х. 2013. *Идентичност и нормативност. Изследване върху философския редукционизъм на Дерек Парфит*. София. Издателство: Нов български университет.
- Деянов, Д. 2015. Социоанализата и философското проблематизиране на комунизма: самонаследяването (към проблема за един бъдещ виртуален музей на СОЦ-а) В: *Социологически проблеми* кн. 1-2.
- Знеполски, И. Кънев, Б. 2010. До девето коляно. В: *Това е моето минало. Спомени, дневници свидетелства. (1944 – 1989)*, Том I, София: Сиела.
- Щрауб, Ю. 2016. Ранимостта – антропологически и социоаналитически перспективи. Отношения на нараняване. Основания на преживяване, несъзнавани трансмисии и насилие в социалната практика. В: *Социологически проблеми*, кн. 1-2.

**ОТ „НЕРЕАЛИЗИРАНИЯ ВИСШИСТ“ ДО БЮРОТО ПО ТРУДА КАТО НЕОЛИБЕРАЛЕН
АДМИНИСТРАТИВЕН МЕХАНИЗЪМ¹**

Key words: neoliberalism, mechanisms of neoliberalism, instituting, identity, unemployment, state employment system, vulnerability, discourse

Abstract: This article aims to challenge the institutional support for achieving employment, to which a large number of people without a job, including young people with higher education, think they cannot rely on or find it ineffective. This has led to the question of the "nature" of these modern institutions and the function they perform today. For the purposes of this analysis and for finding an answer of this question the theory of neoliberal management of Michel Foucault and the performative logic of the naming acts proposed by Deyan Deyanov will be used.

В тази статия ще имам за цел да разгледам критически изследователски проблем, на който се натъкнах в работата ми по казуса на „неуспешния висшист“. Това е проблемът за социоаналитичните измерения на уязвимостта, генерирана не от състоянието на безработица, а от самата институционална система за насърчаване на заетостта. Немалка част от данните в емпиричните изследвания, които проведох до момента по гореспоменатия изследователски казус, сочат за наличието на специфичен проблем на доверието към институционалната подкрепа, предоставяна от държавните административни структури, провеждащи политиките по заетостта. Тезата, която ще се опитам да аргументирам по-долу е, че по същността си той не е проблем на доверието, а проблем, породен от противоречието между действителните функции, с които тези институции са натоварени и очакванията, които „социалната“² им функция поражда.

¹ Статията е разработена в рамките на научноизследователски проект на тема: „Нямам никой, към когото да се обърна! – социоаналитични измерения на уязвимостта“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ (с договор № ДМ 20/4 от 20. 12. 2017 г.).

² Предвид това, че системата на заетостта е част от сектора на социалната политика, заедно със системите за социално подпомагане, за закрила на детето, за интеграция на хората с увреждания и т.н.

На едно от най-отчетливите проявления на проблема в проведените от мен емпирични изследвания, се натъкнах чрез казуса на А., с която по темата за това колко трудно е започнала работа и за това, че е избрала да не търси подкрепа и помощ от роднини и близки, разговаряхме дали ѝ е минавало през ума, че може да разчита на държавна подкрепа в процеса на устройване на работа. Нейният отговор беше:

„Аз съм разчитала... разчитала съм като студентка- и не ми помогна това нещо. Да, беше някакъв период, в които бяха пуснали тези програми за „Старт в кариерата“ и аз... се бях записала на няколко места. Едното не го исках чак толкова много, другото – буквално отговаряше на квалификацията ми. Но след като отидох на място (в Бюрото по труда – бел. моя Д. А.) се случиха някои неща, които буквално ми разясниха ситуацията, че аз... отивайки там... има някакъв човек за това място и аз просто съм се разходила.“ (А.³, 31 години)

Споделеният от А. опит е ясен индикатор за необходимостта да се разгледа критически въпроса за функциите на гореспоменатите административни институции. И по конкретно: как система, работеща в „услуга на клиента“, е в същото време толкова „дистанцирана“ по отношение на индивидуалните потребности и възможности на своите „клиенти“; и защо в начина ѝ на функциониране, вместо механизми на подкрепа, са предвидени предимно механизми за надзор.

Всъщност, този въпрос първо ме ангажира преди години в практиката ми на професионалист в системата на заетостта, но сега успя да ме заинтригува и в ролята ми на социален изследовател. Двете гледни точки, от които имам привилегията да мога да разгледам този въпрос, показват, че проблемът се отнася пряко до този за уязвимостта, тъй като е свързан както с начина на функциониране на системата и със социалната мисия, която обществото ѝ приписва, така и със специфична форма на изживяване на социална уязвеност в случая с нереализирания/неуспешния висшист.

³ Казусът на А. е един от двата казуса, по които работих в рамките на проект: „Нямам никой, към когото да се обърна! – социоаналитични измерения на уязвимостта“. А. има образователна и професионална биография, която можем да определим по-скоро като линейна. Тя не включва чести „премествания“ в едно или друго научно или професионално поле, а следва доста по-логичния, поне на пръв поглед, ход на задълбочаване на знанията и уменията в едно и също образователно поле и последователното придобиване на образователни степени в него. А. има сравнително кратък професионален опит, който е свързан със смяната на две работни места, в различни сектори. Биографията на А. е белязана от необходимостта на само една трайна трансформация, която налага А. да пренебрегне всичко инвестирано в образователното поле и да заяви себе си на пазара на труда наравно с онези, които нито имат релевантно на „търсеното от пазара“ образование, нито притежават необходимия професионален опит и умения.

Стратегията ми в текста залага на критическото му проблематизиране чрез перспективата на неолибералната теория и по-конкретно тази, предложена ни от Мишел Фуко. През рамката за анализ на неолиберализма, предложена от него, ще поставя въпроса за „природата“ на тези институции, а през и перформативната логика на актовете на именуване, предложена ни от Деян Деянов за това как те са свързани с проблема за уязвимостта и социалното страдание в казуса на „неуспешния висшист“.

За неолибералните механизми

В своя цикъл лекции „Раждането на биополитиката“, Фуко прави важното и изключително ясно разграничение между класическия либерализъм и неолиберализма⁴. Той казва, че онова, което ги отличава е политиката на намеса по отношение на икономическите процеси, които двете системи следват. За либералите основният проблем е *къде* могат да се намесят, кои са онези процеси на икономиката, които могат да повлияват и области на пазарни отношения, които могат да регулират, т.е. те са изначално рестриктивни по отношение на политиката на намеса. Пред неолибералите този проблем не стои или поне стои по различен начин. Те следват политика на пълна намеса, но с уточнението – политическа намеса, моделирана на принципите на пазарната икономика. Така че тях ще ги интересува *как* да се намесят, т.е. техният проблем е свързан със самия *стил на управление*, а не с управлението само по себе си. Цитирайки тезата на Miksh, Фуко дори казва, че неолибералистите са толкова „либерални“ по отношение на намесата, че допустимите за тях икономически интервенциите съвпадат (само „количествено“, не и по природа) с тези на плановата политика.

В контекста на разглежданата тук тема, под неолиберализъм ще разбирам програма (framework) на политическа намеса, подчинена изцяло на принципите на пазарната икономика, чиято цел е не да третира пряко негативните ефекти на пазара спрямо обществото, явявайки се контрапункт на икономическите процеси, а да въздейства върху онези обстоятелства, които ги блокират.

Да видим как всичко това се проектира в проблема „безработица“.

Безработицата, казва ни Фуко, не е приоритетен проблем за неолиберализма. Всъщност неолиберализмът изобщо не я третира като проблем, по смисъла по който я третира политиката на благоденствието. За него тя е важна дотолкова, доколкото индикира за наличието на „търкания“ (frictions) и „преобразувания“ (modifications) в икономическите

⁴ Той прави и разграничение по отношение на американската и европейската (ordoliberalism) неолиберални системи, на което няма да се спирам подробно тук.

процеси. Нещо повече, неолибералната политика намира за абсолютно необходимо да бъде поддържан известен „резерв от безработица“ (reserve of unemployment), защото обратното би изправило икономическото развитие пред едно от двете най-сериозни предизвикателства за него – липсата на конкуренция (другото е инфлацията – ср. Rueff law). Така че, както можем да предположим, решаването на проблема с безработицата не съществува за неолибералното управление или, за да съм точна, не съществува в смисъла на „осигуряване/създаване на работни места за всички“, което е цел на welfare- управлението. Ето защо, доколкото изобщо можем да говорим за „решаване на проблема с безработицата“ при неолиберализма, то трябва да помним, че той не е основна цел, а по скоро „притурка“ (adjunct) към основната цел, която в контекста на регулаторните действия (regulatory actions) е постигане на *ценовата стабилност* (в смисъла на контрол на инфлацията), а в контекста на организационните – *оптимизиране на средата*, в която протичат икономическите процеси (organizing actions) (ср. Foucault, 2008:138-140).

Казаното дотук изисква да се спра по-детайлно на въпроса за организационните действия, които представляват действия по намеса в пазарните условия на едно много по-обхватно, фундаментално и структурно ниво и които поради това, както смята и самия Фуко, са далеч по-интересни (ср. пак там). Примерът, чрез който ще разгледаме какви са принципите на намеса в пазарните процеси през организационни действия, е този на германското земеделие. Този сектор така и не успявал (или поне до 1952 г.) да се интегрира напълно и пълноценно в пазарната икономика, вероятно заради протекционните механизми (customs), от които се е възползвало германското земеделие, смята Фуко. Пак според него успешната му пазарна интеграция би била възможна единствено през неолибералната рамка (framework), т.е. ***въздействие върху обстоятелства (facts), които не са изцяло икономически, но които повлияват икономическото поле.*** Или в конкретния случай:

1. Население (земеделското население) – разселване, миграция и т.н.;
2. Технология – инструменти, оборудване, образование и обучение, иновации;
3. Нормативна рамка – модифициране на нормативните актове, регламентиращи наследството, арендата, статута на земеделските площи и т.н.;
4. Обработваеми площи – нарастване на общата площ, експлоатация на площите и т.н.;
5. Климат – намеси по отношение на климата (напр. създаване на агенция за борба с градушките).

Както можете да прецените, никой от тези елементи – население, технология, образование, нормативна система, земеделска площ и климат – не е пряко икономически и не

въздейства директно, т.е. с директна интервенция, на пазарните механизми. Обект на значителната (heavy) държавна намеса се явява констелацията от всички тези фактори, които в крайна сметка можем да обобщим и като само „социални“. (ср. Foucault, 2008:138-145)

Бюрата по труда и „природата“ им на неолиберален механизъм

Ако на този фон се върнем обратно към проблема за безработицата, за който казахме, че сам по себе си като икономически феномен не е проблем на неолиберализма, ще видим, че все пак в административната система на неолибералното управление присъстват институции, които третираят този феномен като проблемен и изработват и прилагат механизми за справяне с него (такива системи са характерни както за немския, така и за американския неолиберализъм).

Съвсем погрешно институции като бюрата по труда или бюрата за безработни, биват смятани за заслуга на welfare-управлението – всъщност те са „(нео)либерален продукт“. Самата идея за изграждането на институционална мрежа в помощ на работника се ражда в началото на XX в. в отговор на ескалиращите революционни движения в Европа и в Русия, протестиращи срещу тежките и неприемливи условия на труд, жестока експлоатация и липсата на социална защита. През 1919 г. по инициатива на френските индустриалци Роберт Оуен и Франсоа Легран се учредява Международна организация на труда (ILO)- първата специализирана агенция към ООН, занимаваща се с проблемите на труда и трудово-правните отношения. Функция на новата по това време агенция била да съблюдава принципите на социалната справедливост в областта на труда и да гарантира правото на достоен труд на всички. Но, ако обърнем перспективата, бихме могли да кажем, че появата на Агенцията е *организационно действие*, с което трябва да бъдат решени не проблемите на работниците с пазара, а на пазара с работниците, което я превръща в неолиберален продукт.

Действително обаче такива институции са част от административната система на държавата на благоденствието, но тяхната „природа“ е различна, за което ни подсказва и казаното от Miksch⁵.

Да вземем примера на нашата институционална система. Въпреки че спекулативно се твърди как „по времето на социализма безработни нямаше“, все пак безработни по време на социализма е имало, имало е и институции – „Бюро по труда и социалните въпроси“, които са се занимавали с техните проблеми (ср. Изследвания по история на социализма. Том I, 2008).

⁵ Оригиналната фраза на Leonhard Miksch е публикувана като бележка 19 на стр. 153 от Foucault, M., *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*.

Днес вече „официално“ имаме проблем с безработицата, имаме и институции, които го решават. Те отново се казват „Бюра по труда“, но този път не са ангажирани с решаването на „социални въпроси“.

Бюрата по труда от времето на социализма (както е популярно да се определя политическия период на страната между 1944 - 1989 г.) са „изпълнители“ на една съвсем различна социална политика, която третира безработицата като „опасна ситуация“, която трябва да бъде решавана с мерки за осигуряване на благоденствието (welfare measures). Това са директни welfare-намеси в икономиката, изразяващи се в системно създаване на работни места, контрол на цените, публични инвестиции и подкрепа на определен пазарен сектор. Затова, съвсем очаквано, дейността на „Бюрото по труда и социалните въпроси“ се изчерпва със *своевременно пренасочване и настаняване на работа* (ср. Наредба 1 на Комитета по труда и работна сила от 12 декември 1989).

Welfare- управлението има съвсем различен модус на отношение към проблемите на заетостта, затова институциите в системата на заетостта не могат да бъдат ангажирани с друго, освен с гарантиране на преразпределителния принцип, в този случай по отношение на труда.

Неолибералното управление, както вече стана дума, третира безработицата диаметрално различно. То се занимава с нея само доколкото тя възпрепятства икономическите механизми в реализирането на пълния им потенциал. Казано иначе, действията по решаване на проблемите на безработицата са за неолиберализма по същество действия по решаване на проблемите на заетостта, т.е. неолибералните механизми се задействат, за да променят онези обстоятелства на пазара на труда, които причиняват „търкания“ между икономическите процеси (гарантирането на работна сила с определени професионални знания, умения и опит и лични, осигуряване на конкурентна среда).

Днешните Бюра по труда⁶ вече не са натоварени с изискването да гарантират „правото на труд“, а с това да „посредничат“ между пазара на труда и търсещите работа, което ще рече, че техните функции се изчерпват с това да *регистрират* тези обстоятелства и да *модифицират* работната сила така, че да отговори на потребностите и изискванията на пазарната икономика. Или казано иначе- да я модифицират така, че да гарантират необходимото за икономическото развитие „ниво“ на конкуренция.

⁶ Ако трябва да съм коректна, модернизацията на системата започва активно от 2002 г., за което е знак и поредното, но последно до този момент преименуване на изпълнителния орган- Агенцията по заетостта (АЗ).

Безработните като модифицируем „субстрат“

В работата си с клиентите бюрата по труда оперират посредством специфичен вид нормативно дефинирани категории, които индексират пригодността за заетост (employability) на отделните лица. Обикновено, заради широката му употреба в нормативните и оперативните документи на системата и заради „социалните“ функции, с които я отъждествяваме, свързваме тези категории с термина *уязвими групи на пазара на труда* или тези групи лица, които определени обективни (но и субективни) причини превръщат в неспособни да реализират себе си на пазара на труда. И защото най-често институционалният дискурс се фокусира върху онези представители на *уязвимите групи*, които извън системата биват означавани като „социално отпаднали“ – бездомните, лицата без образование и квалификация, изтърпелите присъди лишаване от свобода, зависимите, хората с увреждания и т.н., в крайна сметка това прави така, че цялата система да бъде мислена като държавен механизъм за преодоляване на социалната уязвимост в аспекта ѝ трудова реализация, а онези, които стават нейни клиенти – като неспособни или възпрепятствани самостоятелно да се реализират на пазара на труда.

Всъщност, тази система не се ангажира с проблема безработица в аспекта му на значим фактор за социалната уязвимост на индивида и не се опитва да го реши с тази цел. Както вече показах, системата на заетостта функционира като специфичен неолиберален механизъм, в порядък, различен от този, който привличаме като най-логичен и предвид социалната мисия, която ѝ приписваме. Всъщност нейната функция е не да гарантира работно място винаги и за всеки (това на практика е невъзможно в условията на свободен пазар на труда), респективно – социална сигурност винаги и за всеки, а да гарантира, че на свободния пазар на труда ще има достатъчно много кандидати за работа – т.е. да гарантира конкуренцията на пазара на труда. Затова категориите, през които действително оперира системата са различни от тези, с които свързваме дейността ѝ, и се разслагат, следвайки друга логика: клиентите не се категоризират според уязвимостта им на пазара на труда, а според пригодността им за заетост и капиталовата стойност на труда, който биха могли да полагат. С тази цел те биват разграничавани като **безработни** – лица, които не работят, търсят работа и имат готовност да започнат работа в 14-дневен срок от уведомяването им от ДБТ; **заети**, които желаят да сменят работата си; **учащи се**, които желаят да работят през свободното си от учене време; лица, придобили **право на пенсия** за трудов стаж и възраст.

Системата обаче поставя акцент върху *безработните лица* и е рестриктивна единствено към тази от четирите групи – на тях се предоставят най-голям брой услуги, посещенията на

безработните се фиксират през определен времеви интервал, поставят им се „стъпки“ (задачи) с конкретни срокове за изпълнение и т.н. Това разбира се изглежда съвсем последователно – все пак те са тези, които не работят и са се оттеглили от пазара на труда.

Ако си припомним обаче, че безработицата не е проблем за неолибералното управление, тогава защо е важно през системата за заетост да се инвестират ресурси за тяхното връщане на пазара на труда. Отговорът ми бе подсказан от Бауман (ср. Bauman 2004), който в книгата си “Wasted lives”⁷ говори за „дефектните“ и „неосъществени“ консуматори (flawed consumers), за които в консуматорското общество няма място – самотните майки, безработните, бездомните, хората от гетата, бежанците и т.н.

Следвайки Баумановата линия на разсъждение, можем лесно да забележим, че от всички четири категории, в които биват разпределяни търсещите работа лица, само тази на безработните обединява хора без собствени доходи, тоест докато са безработни те са неспособни да потребяват- превръщат се в „дефектни консуматори“, а това вече се явява проблем за неолибералната икономика. Предвид това, че тя функционира през потреблението, натрупването на критична маса от „вяли консуматори“ безспорно би причинило от споменатите „търкания“ между икономическите процеси, което би повлияло негативно пазарните механизми и в крайна сметка би заплашило функционирането на самата икономика.

По тази причина и през организационни действия, неолибералното управление се заема с проблема „отвън навътре“ – през нормативната рамка, технологията на работа и накрая – самите **безработни**.

Как се „заема“ с безработните?

Още на входа системата имплицитно разграничава безработните си клиенти си в две отделни категории: *уязвими* и *неуязвими* (категорията *неуязвими* е не е експлицирана в никой от нормативните или оперативни документи, регламентиращи дейността на системата). *Безработните* биват групирани, съобразно обстоятелствата, които ги поставят в „неблагоприятна“ позиция на пазара на труда: младежи до 29 години, бездомни, изтърпели присъда лишаване от свобода, преминали рехабилитационни програми, хора с увреждания, институционално отглеждани младежи, майки с деца от 0 до 3 години или от 3 до 5 години, лица с ниско или липсващо образование и квалификация и т.н.

⁷ Употребата на “wasted” както в заглавието, така и в цялата книга на Буман е двузначна – от една страна я използва в смисъла на човешки отпадък (human waste), а в друга препраща към живот, който бива похабен, пожертван (wasted lives).

Това е необходимо, бихте си казали, иначе няма как да бъдат идентифицирани и изведени различните потребности на отделните групи, а оттук – системата няма как да предоставя достатъчно персонализирани услуги. Но ако системата за заетост действително таргетираше уязвимостта на своите клиенти в нейните различни измерения и целеше предоставянето на персонализирани услуги и обслужване на клиента, тя щеше да изостави подобно „групиране по показатели“ като неефективно, защото структура на уязвимостта е а priori динамична и се променя, модулира и разгръща от всекидневното отнасяне на агента към нея (ср. Ташева, 2019).

Като неолиберален механизъм, през услугите, които предоставя на различните групи уязвими лица, системата на заетостта всъщност „таргетира“ онези променливи, които пряко повлияват потенциалната стойност на труда, а именно здравословното състояние, грижите за здравето, образованието и квалифицираността, семейната среда, психическото състояние и т.н. (ср. Христов, 2015). Всички „инструменти“, използвани за профилиране на клиента като „Портрет“, „Профил“, „Социална диагностика“, „Индивидуален план за действие“ и т.н., всъщност целят идентифициране на тези променливи, които могат и трябва да бъдат подложени на модифициране, така че *безработният* - уязвим да бъде изкаран от сферата на лишеността и поставен в сферата на конкуренцията, където вече ще бъде оставен единствено на собственото си намерение и потенциал.

С *неуязвимите*, каквато се явява и А., системата се заема от различна перспектива. Макар от позицията на социалния макрокосмос лишеността им от работа да е достатъчно основание, за да бъдат вписани в онези *необходимостявания* - „диагнози, присъди, свеждания до случай на едно правило“ (ср. Sabeva 2015: 314), за да бъдат легитимирани през официалния дискурс уязвимостта и страданието им като безработни, за системата на заетостта те остават *неуязвими*, защото не покриват бюрократичните критерии за уязвимост. Което, както казахме, означава всъщност, че при тях отсъстват обстоятелства, които да влияят върху потенциалната стойност на труда им. Затова системата, в изпълнение на голямата цел те да възвърнат консуматорския си потенциал, се концентрира единствено върху бързото им връщане на пазара на труда и това бива реализирано посредством специфични регулаторни (или нормализаторски по Фуко) техники за извеждането им от социално неприемливото състояние на безработица. Практическото измерение на тези техники се изчерпва с регулярни посещения на институцията, в рамките на които *безработният* едновременно декларира, че липсва промяна в статуса му на безработен (с подписа си декларира, че не е започнал работа) и че продължава активно да търси работа (дава обратна информация дали и как е изпълнил

препоръките на трудовия посредник). От своя страна системата⁸ „подпомага“ активността на своя клиент, определяйки кои са стъпките, които той трябва да предприеме и в какъв срок в процеса на устройване на работа

Проблемното е в това, че безработните като А. не разпознават системата за заетост като неолиберален механизъм с регулаторни функции. За тях тя се явява специфично социално поле, в което **а)** биха намерили *помощ* и **б)** ще им бъдат предложени *обекти за инвестиране*: „(...) се бях записала на **няколко места**. Едното не го исках чак толкова много, **другото – буквално отговаряше на квалификацията ми.**“ И те влизат в това поле с определен залог, позволявайки отношенията в и чрез него да ги конституират като социални агенти (ср. Bourdieu 1999: 159-167). Казвайки това имам предвид че:

- 1) на първо място те се примирят с вече *бюрокралично наложената им идентичност* на „безработен“, (по същността си *отклонена*);
- 2) на второ- с *дистинкцията*, на която системата обрича всеки свой клиент- овещнена в толкова неприветливи физически пространства и места, тя предоставя срещи с *най-нежеланите лица и блага* и подобно на стигматизираният квартал, символно унижава онези, които я обитават (ср. Bourdieu 1999: 167).

Но най-важен като че ли се оказва *парализиращият парадокс*, в който се оказват, хората като А., бидейки едновременно хора, положили достатъчно предварителни усилия, за да гарантират потенциалната стойност на труда си и безработни, които не успяват да се реализират успешно на пазара на труда. При младите хора с висше образование, например, той се изпълнява посредством засрещането на следните два легитимни дискурса – този на *университета*, който посредством демиургичната си функция ги институира като *бакалаври, магистри или доктори по...*, т.е. вече като достатъчно квалифицирани, за да заемат мястото си на пазара на труда, и бюрократичния дискурс *на системата по заетостта*, които, посредством нормативната си функция ги делегитимира като *бакалаври, магистри или доктори по...*, съобщавайки им, че те вече са на първо място *безработни* и съответно трябва да вършат неща, с оглед на това, което са. (ср Деянов 2013).

Но все едно и също, всички, оказали се в центъра на такъв *парализиращ парадокс*, го преживяват като *неполучаване на помощ* („Аз съм *разчитала... разчитала съм като студентка - и не ми помогна това нещо...*). Те обикновено споделят заключението, че системата е неефективна или нефункционираща и че е било безсмислено да стават нейни

⁸ Тук можем да мислим „системата“ буквално като софтуера, който се използва за управление на личните досиета на клиентите.

клиенти. И това щеше да е обоснован извод, ако вече не знаехме, че бюрата по труда и системата по заетостта са по същността си неолиберален механизъм, задействан в услуга на пазара, а не за удовлетворяване потребностите на безработните лица. Затова, докато при тях отсъстват обстоятелства, които да **блокират конкурентоспособността им на пазара на труда**, може да се каже, че по-специални механизми на подкрепа трудно биха могли да бъдат задействани. И това е обяснимо, казва ни Фуко през Rörke, защото за неолиберализма безработният човек (бих добавила *неуязвимият* безработен човек) не е „*икономически инвалид*“ или „*социална жертва*“ – той е просто работник в „преход“ (transit) от една недоходна дейност (unprofitable activity) към една по-доходна дейност (more profitable activity) и само като такъв бива разглеждан и „обслужван“ от системата на заетостта.

Библиография

- Bauman, Zygmunt . *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts* . Cambridge: Polity Press, 2004.
- Bourdieu, P. et al. *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society* . Stanford: Stanford University Press., 1999.
- Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov, T. „Bourdieu and Stanghellini: socioanalysis and phenomenological psychopathology.“ От *Towards a New Philosophy of Mental Health: Perspectives from Neuroscience and Humanities*, от Drozdostoy St. Stoyanov, 306-329. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- Foucault, M. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. (G. Burchell, & E. b. Senellart, Прев.) New York: Palgrave MacMillan.
- Деянов, Д. 2013. *Перформативната логика на актовете на именуване*. В: *Праксеологическият обрат в логиката*.
- Колектив. 2008. *Изследвания по история на социализма в България. Том 2*. София: Фридрих Еберт
- Ташева, М. 2019. *Праксеологични измерения на рефлексивността: социологическа перспектива*. Дисертация. Пловдив.
- Фуко, М. 1992. *Генеалогия на модерността*. София: УИ "Св. Климент Охридски"
- Фуко, М. 1993. *Надзор и наказание. Раждането на затвора*. София: УИ "Св. Климент Охридски".
- Фуко, М. 1997. *Власт*. София: Критика и хуманизъм.
- Христов, М. (2013). Биополитиката като техника и технология. *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Философски факултет. Книга Социология, 104*, стр. 59-78.
- Христов, Т. (1/2015). Да работиш до смърт: конкуренция и сигурност . *Критика и хуманизъм*, 7-27.

Martina Mineva, Assist. prof. PhD
The problem of legitimation in analysis of cases of social vulnerability
martina_mineva@abv.bg

Мартина Минева¹

ПРОБЛЕМЪТ ЗА ЛЕГИТИМАЦИЯТА В АНАЛИЗИ НА СЛУЧАИ НА СОЦИАЛНА УЯЗВИМОСТ²

Key words: legitimation, language games, everyday quantification, social vulnerability, psychopathologies of everyday life, socioanalysis

Abstract: The article presents arguments that the problem of legitimation of limits of language games and especially their *sustainability*, when it is considered in the field of socioanalysis in cases of social vulnerability, has its everyday psychopathological effects.

Showing the main connections between the problem of legitimation in the analysis of the speech activity in everyday life and in the analysis of cases of social vulnerability, the main task of the text is to explicate how this sustainability can be analyzed in paying special attention to the functioning of everyday quantifications (the use of words like “everyone”, “all”, “someone”, “no one”, “nobody”, etc.) as an essential aspect of various practical strategies of legitimation with psychopathological effects of everyday life.

Статията има за цел да очертае някои от основните връзки между проблема за легитимацията в анализите на речевата дейност във всекидневието и анализите на случаи на социална уязвимост, разглеждани в социоаналитична перспектива. За целта в него ще се представят аргументи в подкрепа на хипотезата, че, **мислен в полето на социоанализата чрез изследвания на случаи на социални уязвимости** (т.е. като свързан с изследването на шансовете и формите на успешното или неуспешно самонаследяване на травмирани личности с фрактална идентичност, най-често и с изгубено биографично *illuso*), **проблемът за легитимацията на граници на езикови игри³** и особено тяхната **устойчивост** има своите **всекидневни психопатологични ефекти**. Централна задача на текста ще бъде да се покаже как може тази устойчивост да се анализира чрез внимание към функционирането на всекидневни квантификации (употребата на думи като „всеки“, „всички“, „никой“, „нито един“, „някои“ и

¹ Катедра „Философия“, Философско-исторически факултет, Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“, ул. „Цар Асен“ 24, 4000 Пловдив.

² Статията е разработена в рамките на научноизследователски проект на тема: „*Нямам никой, към когото да се обърна!* – социоаналитични измерения на уязвимостта“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ (с договор № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г.) по доклад, представен на юбилейна научна конференция на тема „Всекидневнието среща теорията, проведена се на 26-27 октомври 2018 г., ПУ „Паисий Хилендарски“, гр. Пловдив.

³ Това внимание към проблема за легитимацията, мислен чрез анализите на Жан-Франсоа Лиотар, удържащи Витгенщайновата концепция за езикови игри като метод, дължа на редица теоретични разговори с проф. Райчо Пожарлиев.

т.н.) - същностен аспект от редица практически стратегии на легитимация с психопатологични ефекти⁴ в случаи на социални уязвимости.

Още в началото следва да отбележа, че изследователският фон на настоящия текст са предишни мои теоретични занимания с проблема за легитимацията, които ме накараха, за да проследя неговите проекции във всекидневните практики, да изходя от анализите на Жан-Франсоа Лиотар на легитимационните функции на метаразказите и процеса на тяхната делегитимация с акцент върху интерпретацията му на Витгенщайновото понятие за „езикови игри“ от „Философски изследвания“. Достигането до проблема за границите на различните езикови игри и тяхната устойчивост в практиката се превърна в импулс за теоретични рефлексии по проблема в редица други изследователски контексти (ср. Минева 2018а), един от които е тази на т.нар. пловдивска социоанализа. По този начин успях да се фокусирам върху пряката му връзка с проблема за всекидневната квантификация (главно в дискурси на омразата и по отношение на индуктивното мислене (вж. Минева 2018б)). Оказа се обаче, че теоретичното предизвикателство в проблематиката изисква не просто да се обоснове връзка между квантификацията и легитимацията, т.е. да се аргументира квантификацията като всекидневна легитимационна стратегия като се постави и проблема за нейния анализ, но и – като мотив в настоящия текст – да бъде поставен проблемът за психопатологичните ѝ ефекти, който е наблюдаем особено отчетливо при проследяването на социоаналитичните измерения на уязвимостта в различни изследователски казуси.

Оттук и аргументативната стратегия, на която ще заложа в статията, е следната: изхождайки от анализа на Жан-Франсоа Лиотар на легитимационните функции на метаразказите и процеса на тяхната делегитимация в неговата работа „Постмодерната ситуация“ (Лиотар 1996) с акцент върху интерпретацията му на Витгенщайновото понятие за „езикови игри“ от „Философски изследвания“ (Витгенщайн 1988), в първа част на статията ще се опитам да покажа, че, обсъждайки речевата дейност във всекидневието като притежаваща т.нар. **„ходов“ потенциал**, Лиотаровите анализи изострят изследователското внимание не само към проблема за легитимацията във всекидневните практики, но и към шансовете да се мисли той като проблем за границите на дадени езикови игри и тяхната устойчивост в практиката.

⁴ Голяма част от горепосочената хипотеза се основава на извода, до който достигат Деянов, Събева и Петков в статията „Психопатология на всекидневния живот като проблем пред социоанализата“, посветена на критическото проблематизиране на връзката между всекидневните психопатологии и социоанализата на Пиер Бурдийо, а именно че: „психопатологиите на всекидневния живот са – макар и не винаги – травматични следи от психопатологиите на биографичното *illuso*, а биографичните психопатологии се коренят – макар и само понякога – в несигурната почва на всекидневните психопатологии, в която затъва личностната идентичност (а оттук и биографичното *illuso*)“ (Dejanov, Sabeva, Petkov 2013: 52). Там те очертават проблема за всекидневната квантификация в полето на социоанализата (ср. пак там: 62; бел. 18), т.е. проблемът който тук се опитам да мисля чрез проблема за легитимацията и нейните психопатологични ефекти.

Така удържайки нужния изследователски акцент върху проблема за границите на дадена езикова игра, ще премина към аргументиране на горепосочената хипотеза за психопатологичените ефекти, дължащи се на различни форми на всекидневни квантификации, в които е видимо как тези граници могат само привидно или по-точно временно да функционират като окончателно установени за даден социално уязвим. За да се открият и илюстрират по-отчетливо проекциите на този проблем във всекидневието и за да се подчертае методологическият му залог, по-нататък ще разгледам данни от емпирични изследвания на форми социални уязвимости, получени чрез емпирични изследвания в рамките на проект, финансиран от НФНИ на тема „‘Нямам никой, към когото да се обърна!’ – социоаналитични измерения на уязвимостта“, т.е. в полето на т.нар. „социоанализа на самонаследяването“⁵. Чрез акцент върху проблема за анализа на данни от всекидневни квантификации (т.е. на функциите на квантори като „винаги“, „никога“, „никой“, „всички“ и др.) ще се опитам да подложам на критическо обсъждане предложението в теорията за Анализ на разговорите на Харви Сакс подход, като на негов фон ще се опитам да експлицирам някои от основните специфики на тематизираните в перспективата на настоящия текст всекидневни квантификации като тип легитимационни стратегии и техните психопатологични ефекти в случаи на социални уязвимости.

Обръщайки се вече към самия проблем за легитимацията, можем да кажем, че той съвсем пряко се отнася до Лиотаровия анализ на постмодерната ситуация от 1879 г. и по-специално до поставения в него въпрос за социалната връзка, която придобива характера на езикова игра на питане, определящо позицията на задаващия въпроса, на този, към когото е адресиран той, и на референта, за който става дума. Така в езиковите игри всеки участник от една страна е изложен на ходове, но и сам на свой ред прави ходове, които могат да са успешни или неуспешни. Също така има възможност да се предприеме нов ход, който да е неочакван. Виждаме, че Лиотар, вдъхновен от Витгенщайн, се фокусира върху понятието за „езикова игра“, трансформирайки го в метод за провеждане на своето изследване, а един от централните методологически въпроси е как да бъдат мислени същностно имплицитните (а с това самото и ендеогенни⁶) правила на езиковите игри като носител на устойчивост на техните граници. Търсенето на отговор ни отвежда към обосноваването на метода. Лиотар извежда два принципа, на които се основава този метод. Първият гласи, че „да говориш, означава да се бориш, и то в смисъла „да играеш, и че речевите актове се подчиняват на една обща

⁵ Повече за проблематиката на „социоанализа на самонаследяването“ вж. напр. Deyanov, Sabeva, Petkov 2013; ср. Деянов 2015.

⁶ Ендеогенни тук се употребява в смисъла на етнометодолози като Джеф Каултър, който говори за т.нар. „едногенна логика на практиката“ (ср. Coulter 1991).

агонистика”, а вторият, който не бива да се прикрива от идеята за речевата агонистика, е, че „поддаващата се на наблюдение социална връзка е съставена от речеви ‘ходове’” (Лиотар 1996: 51). Ключовият по отношение на проблема за устойчивостта на границите на езиковите игри Лиотаров извод е, че: ***в самата речева дейност е наличен „ходов” потенциал, който макар и да бива ограничаван от дадена институция, то границата на дадена игра не може да бъде окончателно установена, дори и формално*** и добавя: „По-скоро самата тя е временен резултат и залог за стратегиите на речевата дейност, прилагани в институцията и извън нея” (пак там: 61). Когато границите престанат да бъдат „залог” в играта, самите те се стабилизират. Тъкмо този извод пряко се отнася до проблема за социалната уязвимост, тъй като тя бива много често генерирана от нещо същностно за всекидневните практики. И за да го дефинираме, можем да го кажем по лиотаровски: това е *да не се забелязва, че границата на дадена игра, нейната устойчивост, е временен резултат, не е окончателно установена, дори и да ни се привижда като такава в практиката и самата логика на практиките да ни заставя да я удържаме като такава, т.е. да пренебрегваме т.нар. ходов потенциал на самата игра*. Това е ключово наблюдение, особено ако се опитаме да отидем отвъд Лиотаровия контекст на обсъждане на проблема за недоверието в метаразказите и ситуацията след модерността през 1979 година, и да мислим социоаналитичния проблем на успешното самонаследяване като обаче удържаме това, което неговия анализ внушава. Има се предвид от една страна внушението за връзката между езиковите игри (метод) и границите като проблем на философията (предмет), а от друга - проблемът за легитимацията във всекидневието. Би могло да се каже, че един от шансовете за подобно удържане може да се открие в това, което другаде съм обозначила като *езикови игри на легитимация*, а като техен частен случай - езиковите игри на именуване (ср. Минева 2018б: 48-57). Тогава, при анализа на езикови игри на легитимация, се обърнах към по-тесния проблем за функциите на квантификацията в т.нар. език на омразата, провокирана главно от анализа на Стойка Пенкова върху дискурсите като „социални феномени, които по различен начин влекат след себе си социални действия на „вършене” на неравенство и които (въз)произвеждат неравно разпределените отношения на власт и доминация” (Пенкова 2013: 11). Понастоящем обаче, чрез тази форма на удържане на лиотаровото наблюдение, ще акцентирам върху проблемите за легитимацията и всекидневната квантификация на страната на проблема за анализа на форми на социални уязвимости и техните социоаналитични измерения.

Ето защо за да поставя съвсем обобщено методологическия проблем за квантификацията като легитимационна стратегия, имаща психопатологични ефекти и даваща данни за социоаналитичните измерения на уязвимостта, ще се позова на данни от един от

изследователските казуси, включени в споменатия вече проект за млади учени, финансиран от НФНИ. В казуса на тема *Обезселеното село* на Десислав Георгиев, докторант към катедра „Социология и науки за човека“, ПУ „Паисий Хилендарски“, се изследват социоаналитичните измерения на уязвимостта при интензивните изменения в социалната среда, протичащи през последните две десетилетия в села като Камено поле, Врачанска област. Това е казус, при който голяма част от жителите идентифицират тези процеси като „обезлюдяване“, „западане“ на селото, а от изследователската гледна точка на социоаналитика това биха могли да са индикатори за редица всекидневни психопатологии. В проведените по повод на този изследователски казус интервюта, можем да се натъкнем на множество примери за всекидневни квантификации, имащи психопатологични ефекти, т.е. указващи проблема за социалната уязвимост, и дължащи се на легитимация на граници на езикови игри. Ето такива примери, извадки от интервюта, проведени изследователя на този казус⁷ през 2018 г. с 80-годишен жител на селото:

Фрагмент 1: *„Както виждаш тука вече няма хора. Улицата ни е пуста. (...) Тук само циганите вървят, на сбунѝ вървят. На нашата улица е празно. Няма хора вече.“*

Фрагмент 2: *„Ето, върнах се от магазина и **никой** не срещнах. Само една В. дето обикаля улиците по цял ден.“*

Фрагмент 3: *„...няма с кого една дума да си кажем; не съм излизала на улицата от месеци сигурно; освен с продавачите в магазина да се видиме друг никои няма да срещнеш на улицата; страшна работа е; цял ден да стоя и да гледам, **никой** няма да мине по улицата, какво нещо е, а какво село беше!; да паднеш, да ти стане зле, няма кои да те погледне!“*

Опитвайки се да експлицирам проблемите на анализа на тези фрагменти⁸, ще се върна към изложената в началото на статията хипотеза, за да кажа, че в тях употребата на квантора „**никой**“ ясно илюстрира смисъла, в който механизмът на конструиране социалните уязвимости се отнася до проблема за отнасянето към „Другия“ или към себе, които най-често са ходове в езикова игра на легитимация, при която формата на квантификацията задава устойчивостта на границите самата игра и има различни психопатологични ефекти. Интересувайки се по този начин от квантификацията - като същностна за анализа на социоаналитичните измерения на социалната уязвимост -, следва да се обърнем малко по-подробно към обсъждане на възможните надеждни методи за нейния анализ.

⁷ За цитираните тук данни от проведени интервюта по изследователски казус *Обезселеното село* от проект „*Нямам **никой**, към когото да се обърна!*“ – социоаналитични измерения на уязвимостта (ФНИ) дължа благодарност на докт. Десислав Георгиев.

⁸ За техния разгърнат социоаналитичен анализ вж. Георгиев 2019.

В тази връзка трудно бихме могли да пренебрегнем концепцията от теория за Анализ на разговорите на Харви Сакс, свързана с обсъждането на т.нар. „имунизираност срещу индукция“ на категориални обяснения, т.е. с проблема за генериране на устойчивост на всекидневните категоризации. Както съм коментирала вече и другаде (ср. Минева 2018б: 58), в лекция 8 от пролетта на 1966 г., озаглавена „*Ние*“; *Категориално обвързани дейности*, Сакс коментира изказването „Жените са капризни“ като обикновено неопровержимо чрез друго изказване, което „съдържа име на лице и му противоречи, т.е. не-капризен, когато това лице е член на категорията.“ (Sacks 1995: 336; ср. Коев 2014: 112, бел. 8). Тези претендиращи за опровержение изказвания, той нарича „модификатори“ – например в примера, който дава като такъв модификатор ще функционира изказване като: „Да, но Мери е изключение, защото...“. А когато в отговор на този модификатор се предложи изказване от типа: „Жените са си жени“ (Sacks 1995: 45), то в апарата за категоризиране на членство, те не функционират като неказващи нищо тавтологии, а като „антимодифициращи модификатори“ (antimodifier modifiers). Чрез този пример става видим общият принцип на функциониране на един от елементите от апарата за категоризиране на членство, с който Сакс се занимава и на който се натъква при анализ. За съжаление обаче, трудно може да се каже, че в анализа на Сакс се забелязва лесно връзката между проблемите за устойчивостта на гореспоменатите изрази и всекидневната квантификация.

Няма как да се отрече обаче, че в други свои лекции Сакс все пак предлага интерпретация на някои квантори. Може да се каже обаче се ограничава от интересите на неговия анализ на *методи за категоризиране на членство (МКЧ)*, т.е. той се заема с нея само доколкото тя му позволява подчертае, че, че например „всеки“ в „На всеки му се налага да лъже“ или „никой“ в „Нямам никой, към когото да се обърна“ като нагласа на хората, склонни към самоубийство, се употребяват не толкова „сумиращо“ – „каквито и единични индивиди да обхваща „всеки“ (everyone), то трябва да е истинно за всеки от тях“ (Sacks 1995: 550), колкото имат „категориална“ функция, т.е. отнасят се за определен категориален кръг, кръг на релевантност, при който, както съвсем правилно забелязва Кольо Коев в своята интерпретация на проблема, чрез анализа на Сакс „тук несъмнено всекидневната логика преинтерпретира категориално иначе сумиращото „всеки““ (Коев 2016: 153, ср. Коев 2017: 201). Ето защо надали ще е пресилено да се каже, че начинът, по който Сакс интерпретира всекидневното квантифициране, не е пряко обвързано с неговите легитимационни ефекти т.е. с анализа на проблема за т.нар. устойчивост, стабилизираност на категоризациите, при която, можем да добавим от гледна точка на настоящия текст - границите на дадена езикова игра престават да

са залог, а така трудно може да се види ясно и връзката с проблема за социалните уязвимости и техните социоаналитични измерения.

Ето защо може да се заключи, че от една страна чрез примера на Сакс можем да насочим вниманието си към проблема за устойчивостта на дадена категоризация. Това е ясно забележимо чрез обсъждането на т.н. модификатори и ответните – антимодифициращи модификатори. Тъкмо те се оказват индикатори за проблема за устойчивостта на т.нар. „изрази имунизирани срещу индукция“. От друга страна обаче стават недостатъчно прояснени същностните въпроси: на какво се дължи тази устойчивост и как можем да я анализираме, както съм коментирала и другаде (ср. Минева 2018б: 51). Ето защо един от възможните подходи за търсене на отговор на тези въпроси би могъл да бъде следният: да мислим тази устойчивост като аспект от проблема за легитимацията на границите на дадена езикова игра, същностен аспект на който е проблема за всекидневната квантификация като легитимационна стратегия.

Оттук, за да обсъдим проблема за конституирането и функциите на Саксовите „имунизирани срещу индукция категориални обяснения“ и техните психопатологични ефекти, които биха могли в определени случаи да се окажат съществени за анализа и на социоаналитичните измерения на социални уязвимости, следва да се върнем към Лиотаровия анализ. Чрез него в светлината и на неklasическата трансцендентална логика ще може да се каже следното по проблема: *от гледна точка на анализа, се вижда, че границата на дадена игра е временен резултат, не е окончателно установена, дори и за практически въввличения чрез предикатно или предпредикатно функциониране на квантификации, да се привижда като такава (ср. имунизираността срещу индукция на Саксовите категориални обяснения). Това има на свой ред много често психопатологични ефекти – изживяване на дадена форма на социална уязвимост. Самият въввличен в практиката обаче е така да се каже до голяма степен заставен от дадена легитимационна стратегия, да удържа устойчивостта на границите на играта като легитимирани всекидневни очевидности, т.е. да пренебрегва т.нар. същностен ходов потенциал в практиката.*

Така можем да достигнем до обобщението, че **фиксирането на устойчивостта на категоризации, може да се мисли като легитимационна стратегия, съдържаща в себе си имплицитен и/или експлицитен пласт на квантификации, който изисква ефективни методи за анализ (като тези на неklasическата трансцендентална логика и интенционална аналитика).** Така един такъв анализ, ориентиран към експлициране на квантифициращите функции на определителния член, на предпредикатните функции на категоризациите или квантификациите като очевидности на мисленето, на ретенционалните и

протенционални удържания на квантори т.н., ще дадат шанс за гъвкаво теоретично обсъждане и на проблема за легитимацията на граници на дадена езикова игра, можеща, както отбелязахме нееднократно, да има и своите психопатологични ефекти в случаи на социални уязвимости.

Оттук може да се направи обобщението, че думи като *нито един, никой, всички, винаги, навсякъде* функционират като практико-логически оператори на индуктивното мислене, което в най-честите случаи се случва на предпредикатно равнище – като „предпредикатни очевидности на мисленето“ (Деянов 2001), а с това самото се легитимира устойчивият характер на т.нар. „изрази, имунизирани срещу индукция“ при Сакс (ср. Минева 2018а: 227), но и, ако се мисли по-широко, вероятно и на това, което можем по-общо да наречем „практики, имунизирани срещу индукция“, имайки предвид и възможностите да се мисли квантификацията като легитимационна стратегия и чрез анализите на проблема за т.нар. рефлексивност като телесна диспозиция⁹. Тази теза може да се допълни като се каже също, че **този техен устойчив характер се дължи на легитимирането на една вечност, която, от гледна точка на неklasическия интенционален аналитик, е само привидно времеустойчива, а всъщност е времеуестойчива в смисъла, в който автори като Деян Деянов обосновават т.нар. времеуестойчива вечност по отношение на същностните характеристики на логиката на практиката, преобръщайки дефиницията на вечността като спрял образ на времето от Платновоия *Тимей* (ср. Деянов 2013: 540-541). И ако разгърнем като обобщение още повече този интерпретативен нелиотаров (макар и вдъхновен от него) подход през призмата на неklasическата трансцендентална логика, можем да кажем, че: **тъкмо удържането на времеустойчивост на едно практическо „никой“ или „винаги“, „навсякъде“ по отношение на „всички“ може да се интерпретира като имплицитен или експлицитен легитимационен ход в езикова игра, в която дадения практико-логически оператор функционира като условие за възможност не само за осъществяването на редица илокутивни актове като обвинение, заповед, осъждане, придаване на отклонена или отрицателна идентичност, а и като аспект от формата на дадена социална уязвимост в различни социоаналитични казуси.****

Вместо **заклучение** ще кажа, доколкото чрез предложените по-горе аргументи се откриха и проясниха основните проблеми на анализа на всекидневната квантификация като

⁹ Тъй като проблемът за това, което тук беше обозначено като „практики имунизирани срещу индукция“ изисква отделно и внимателно обсъждане в отделен текст, ще се огранича до това в настоящата статия да маркирам, че то е свързано с възможността проблематизирането на квантификацията като легитимационна стратегия (в частност – в случаи на социални уязвимости) да се мисли и в корелация с проблема за рефлексивността като телесна диспозиция – проблем, тематизиран Милена Ташева, която го определя както като „„конститутивна черта“ на „научния хабитус““, така и „като същностна черта на практически действащия извън научното поле агент“ (Ташева 2018: 135).

тип легитимационна стратегия по установяване на граници в езикови игри, на тяхната устойчивост и нейните психопатологичните ефекти в случаи на социална уязвимост, с това самото достигнахме и до друг проблем. Това е проблемът за удържането на тази устойчивост и нейните форми във всеки отделен емпиричен казус на социална уязвимост, разглеждан в социоаналитични измерения. Тъй като това изисква допълнителни методологически рефлексии, които излизат извън целите и задачите на настоящия текст и заслужават отделно разглеждане, тук ще си позволя единствено да щрихирам тяхната посока. Тя се състои в това, че не бива да изпуска от внимание проследяването на връзките между проблема за всекидневната квантификация като легитимационна стратегия в случаи на социална уязвимост, разглеждани в социоаналитична перспектива, и проблемите като тези за практическите мотиваци¹⁰ на социоанализираните, но и за тяхната рефлексивност като телесна диспозиция¹¹.

Библиография

- Витгенщайн, Л. 1988. Философски изследвания. В: Витгенщайн, Л. *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство.
- Георгиев, Д. 2019. Социална уязвимост и междугрупови отношения: обезселяното село. В: *Κайрос*, 4/2019.
- Деянов, Д. 2001. *Увод в логиката и методологията на хуманитарните науки (хуманитаристиката след смъртта на човека)*. Пловдив: УИ „П. Хилендарски“.
- Деянов, Д. 2013. Сингуларна точка и времеустойчива вечност. В: съст. Деянов, Д., Събева, С. и др. 2013. *Чужденецът и всекидневието. Сборник, посветен на 60-годишнината на Кольо Коев*. София: Издателство на НБУ.
- Деянов, Д. 2015. Социоанализата и философското проблематизиране на комунизма: самонаследяването. В: *Социологически проблеми*. 1-2.
- Коев, К. 2016. Лъжата като регулатор на всекидневното разбиране. В: *Социологически проблеми*, 1-2.
- Коев, К. 2017. *Етнометодология и логика на всекидневното разбиране*. София: НБУ.
- Коев, К. 2014. Слабата сила на всекидневните категоризации. В: *Радио, разказ, реч* (Юбилеен сборник в чест на проф. Снежана Попова). Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“, .
- Лиотар, Ж.-Ф. 1996. *Постмодерната ситуация*. София: Наука и изкуство.
- Минева, М. 2018а. Логически форми на индукцията и данните на социоанализата. В: *Социологически проблеми* 1/2018, с. 219-233.

¹⁰ Пряко отношение към тази проблематика може да се търси в анализираната от Стойка Пенкова дискурсивна аналитика на емоциите, при която „начина, по който емоциите, въвличайки субектите и обектите, телата и дискурсите в своя вихър и свързвайки ги чрез „слеповащи“ асоциации между знаци, фигури и обекти, всъщност „правят неща“ – създават нови социални отношения, а оттук – спомагат за конституирането и конструирането на свят.“ (Пенова 2018: 81).

¹¹ Вж. Ташева 2018.

- Минева, М. 2018б. Легитимация и квантификация в дискурси на омразата. В: съст. Пенкова, С. 2018. *Езикът на омразата – хейтърският дискурс и отношението към „Другия“*, Пловдив: СТУДИО 18, 44-68.
- Пенкова, С. 2013. *Наследяване и дискурсивни практики*. Пловдив: Контекст.
- Пенкова, С. 2018. Дискурсивна аналитика на емоциите: омразата като социоаналитичен проблем. В: съст. Пенкова, С. 2018. *Езикът на омразата – хейтърският дискурс и отношението към „Другия“*, Пловдив: СТУДИО 18, 69-104.
- Ташева, М. 2018. Проблемът за рефлексивността: границата между етнометодологията и социоанализата. В: *Социологически проблеми*, 2018, 1, 135-160.
- Coulter, J. 1991. Logic: ethnomethodology and the logic of language. In: G. Button (Ed.). *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov, T. 2013. The Psychopatology of Everyday Life as a Problem before Socioanalysis. In: Stoyanov, D. (ed.) *Psychopatology: Theory, Perspectives and Future Approaches*. New York: Nova Science Publishers.
- Sacks, H. 1995. *Lectures of Conversation*. Oxford: Blackwell.

Димитър Панчев

**„...ЗА ТЕБЕ СЯКАШ СЪМ НЕВИДИМ“: БЕЗДОМНИЧЕСТОВОТО И (НЕ)СЛУЧВАЩИТЕ СЕ
СОЦИАЛНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ¹**

Keywords: socioanalysis, vulnerability, homelessness, public spaces, stigma

Abstract: The following article's aim is to problematize the way in which the encounters (or rather the lack of interaction in such encounters) in urban spaces takes places between representatives of the so-called 'problematic groups', such as the homeless, on one hand, and the representatives of the so-called 'normal' majority, on the other hand. By using the perspective of symbolic interactionism (Blumer 1969) and the theory of molecular performatives (Petkov 2001) as a starting point, the main focus of the article will be on the strategies by the means of which members of the majority exclude those from perceived problematic groups from situations of social interaction. In this way, the socially ascribed stigma of the latter is upheld, but this also serves as an affirmation of their unequal position, hence the main point will be not to show the frequency of these encounters, i.e. how often do they take place, but rather, through the use of detailed descriptions, to show that they do take place.

Въведение

„Чифт кръвясали очи минава покрай масите на пиацата, която води към главните входове на гара „Юстън“. Техният собственик е облечен в протрити и прокъсани сини дънки деним, чифт овехтели бели найкове, почти неразличима откъм цвят тениска и държи в едната си ръка покрито с петна, скъсано, сивкаво зимно яке, а в другата – рециклирана полиетиленова торба, върху която пише „Луд съм по рециклирането (I'm nuts about recycling)“. Фигурата е придружавана от „дистинктивна миризма“, смесица от евтин сайдер и издайническа липса на място, на което този странник може да се погрижи за личната си хигиена. Отправя се към масата, на която допреди минута е стоял персонал от Network Rail. Подминавайки останалите заети маси, в гръб той съсредоточава върху себе си погледите на всички от околните маси, но контакт „очи в очи“ така и не се случва, погледите с особена съсредоточеност търсят смисъла в дъното на чашата лате макиато, в остатъците от недоизяден сандвич от Бъргър Кинг, т.е. навсякъде другаде, но не и върху този, който с присъствието си предизвиква момент на неудобство и дискомфорт. Моментното мълчание, което трае само няколко секунди, но вероятно изглежда като цяла вечност, в крайна сметка отново бива заменено от дискутирането на много по-важни и съдържателни теми (съдейки по поведението на околните) – уикендът, децата, работата ... Човекът се изтяга на една от пейките около масата, след малко заспива, и, което по

¹ Статията е разработена в рамките на научноизследователски проект на тема: „Нямам никой, към когото да се обърна! – социоаналитични измерения на уязвимостта“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ (с договор № ДМ 20/4 от 20. 12. 2017 г.).

същество не би изненадало никого, неговата маса не бива приближена от други клиенти на заведението в следващите няколко часа ... Процес на отрицание и неговото прилагане на практика ...“ („Юстън, имаме проблем“, теренни записки)

Когато за първи път започнах да се занимавам с проблема за бездомничеството през 2012 г., позицията, която заемах тогава, едновременно като част от работният персонал на една от гарите в периода 2010-2014г., но също така и като изследовател на проблематиката, несъмнено ми осигуриха привилегирован достъп до множество всекидневни ситуации на (не)случващи се социални взаимодействия, които в следствие започнах да събирам под формата на теренни записки и дневници, но които до този момент не съм използвал. В този смисъл, да се провеждат етнографски наблюдения на работното място не е нещо иновативно само по себе си. Както би казал и Бурдийо, то отговаря на необходимостта обективизиращият обект да бъде обективиран (Бурдийо и Вакан 1993), защото само така могат да бъдат реконструирани условията за възможност този терен да се случи по начина, по който ще бъде представен в рамките на тази статия. Защо точно гарата ще бъде поставена на фокус в значителна част от анализа? Ще си позволя един по-пространен пасаж от книгата *Политанатомия на модерния човек*, който според мен най-добре ще спомогне осмислянето на проблематиката, която ще става въпрос оттук насетне в анализа:

„Гарата е едно „постоянно място“. Тя няма работно време (както магазинът напр.). Гарата затваря едно пространство, в което денят и нощта, лятото и зимата са неразличими, там винаги е топло и светло (за разлика от улицата и парка). Затова и тя е „домът“ на бездомниците и скитниците. Тя е едно *par excellence* отчуждено място, приютаващо всеки лишен от частно пространство, от дом. Като магнит тя притегля в своето най-опубликувано място белязаните и изключените, нямащите достъп – но не толкова до публичните пространства, колкото до частните. Това са всички онези, които няма къде да се завърнат [...] Гарата е едно, така да се каже, *универсално* място. Тя е едновременно универсален магазин (там можеш да си купиш какво ли не); универсално увеселително заведение (там можеш да отидеш на кино, да поиграеш боулинг или бинго, да пуснеш тото и какво ли още не); тя е универсално информационно бюро; универсално заведение за обществено хранене (където можеш да посетиш както бистро, така и луксозен ресторант); там можеш да се погрижиш за телесния си вид (да посетиш бръснарски или фризьорски салон) и пр. и пр. Основна характеристика на тази универсалност е разнообразието. Целта ѝ – осмисляне на пропианото време“ (Николова 2001: 142- 144).

Гарата, освен че е универсално място, на което може да се извършват различни практики на потребление, освен едно публично пространство, е в същото време и пространство, което според мен функционира посредством активни практики на социално изключване и маргинализация на онези групи от обществото, които биват мислени като „проблемни“: *„Придвижвайки се от една къща в друга, от една страна в друга, преспивайки в коли или временни убежища, „обсебвайки“ с присъствието си улици и жп гари, тези, които са били лишени от сигурност, намират много малко от това, което се предлага под*

формата на пространствена или нормативна стабилност“ (ср. Ferrell 2012: 241; курсив мой, Д.П.).

Както ще стане дума по-надолу, това се случва посредством различни стратегии за приписване на различие и другост, които могат да бъдат мислени като част от молекула на социално взаимодействие (вж. Ташева 2019; Петков 2014), в която протичат процеси на взаимно разпознаване и признаване, но също така и на отлъчване и дискредитиране, като практиките сами по себе си не са еднородни, а са специфични за всеки един от участниците в социалното пространство, което се явява гарата. В тези случаи, следвайки перформативната логика на актовете на именуване (вж. Деянов 2005) можем да кажем, че се приписват „идентичности, които се конструират в резултат от символното натоварване на едно различие и превръщането му в социална разлика, а от там и във форма на социална неравноценност, дистинктивност – с положителен или отрицателен знак. В условията на тази социално създадена дистинктивност ситуационно придаваните и приемани идентичности са не толкова експлицитно заявявани, колкото телесно възпроизвеждани и актуално взаимно спрягани чрез създаващи неравноценност и асиметрия между „нас“ и „тях“, между „мен“ и него“ думи и действия“ (Ташева 2019: 12). Така фокусът ще бъде върху това как позициите на социално различие биват утвърждавани и преутвърждавани в хода на конкретните взаимодействия. Въпреки че предложените в този текст извадки от теренни дневници не са представителни и няма как да бъдат обобщаващи, и в този смисъл представените данни са само „снимки“ на протичащите взаимодействия, то мисля, че въпреки това представляват „моменти на смисъл“ (Young 2003), които могат да бъдат запечатани именно посредством използването на етнографски описания.

Методология

Идеята за наблюденията, резултатите от които ще бъдат представени в настоящият текст, се появи органично по време на оценъчно изследване, касаещо дейността на лондонска неправителствена организация, проведено в периода 2012-2013 г. (вж. Panchev and Briggs 2013). Целта на изследването бе да подпомогне организацията в дейностите ѝ по реинтеграция на бездомни хора, наркозависими и изтърпели присъди с лишаване от свобода.

Значителна част от направените наблюдения станаха възможни благодарение на работата ми като част от персонала на една от най-големите жп гари в Лондон в периода 2010-2014 г., както и в следствие на посещенията ми в няколко международни града и курорта в периода 2012-2019 г. В рамките на този текст не би било възможно да бъдат представени всички направени наблюдения от всички места, на които успях да документирам практики и стратегии на изключване, затова тук само ще уточня, че основният акцент ще бъде поставен

върху (не)случващите се социални интеракции в границите на публичните пространства на гарата и метрото.

Използваният от мен изследователски метод е плътното етнографско описание заради добрите възможности, които той предоставя, при документирането на всекидневни ситуации на социални взаимодействия- в случая, ситуации, при които бездомните биват конструирани като част от „проблемните групи“, обитаващи публичните пространства (вж. Briggs 2010; 2012). Описаните наблюдения са направени в различни публични пространства, като в някои от ситуацияите самият аз съм вземал участие в документираните социални взаимодействия. Разбира се, хората, които са описани в теренните дневници към онзи момент не са знаели за намерението ми да документирам случващото се с тях, т.е. това е форма на „скрита етнография“ (ср. Adler 1985; Agar 1986; Blackman 2007), прилагана обаче без намерението да се възползвам от незнанието на участващите в представените ситуации. За целите на този и всеки последващ анализ аз няма да отида по-далече от това да предоставя плътно описание на наблюдаваните от мен ситуации по начина, по които са протекли, с което мисля не прекращвам никакви етични граници.

Доколкото ми е известно подобен опит за анализ до този момент не е правен, и неговата иновативност се корени в опита да покаже как членовете на определени групи биват третирани в публични пространства като гарите и метро станциите, което от своя страна утвърждава тяхната социална стигма, но и също нейното преживяване (вж. Lemert 1967).

За целите на изследването данните на всички участници са предварително анонимизирани, като за по-голяма автентичност съм оставил непроменени единствено имената на публичните пространства, в които са се случили документираните взаимодействия.

Теоретизиране за „невидимостта“

Стане ли дума за онези „проблемни“ представители на обществото, вероятно първата асоциация, която ви идва наум за едни ясно оразличими индивиди, особено видими заради „специфичното“ си облекло, натрапчива миризма, неугледен външен вид, физически недъг и т.н. И макар те наистина да са заедно с нас в пространствата макар тяхната поява изневиделица да предизвиква, в етнометодологически смисъл, „криза в протичането на всекидневните ситуации“ (вж. Гарфинкъл 2005), през по-голямата част от времето „нормалните“ от нас все пак се държат така, сякаш тези хора изобщо не съществуват. А в случаите, в които представителите на тези „проблемни“ групи инициират ситуация на взаимодействие с тях, обикновено под формата на молба за храна, пари или помощ, те бързо пресичат опитите им с отказа да участват в инициирания дарообмен. Тук под дар нямам предвид класическите проблематизации на Мос за дара като „тотален социален факт“ (2001), проблема за реципрочността при дара (Строс

2001), нито проблема за „предварителния отведен дар“ (Деянов 2014). По-скоро, мислейки през една от разработките на Милена Ташева за безвъзмездното даряване (вж. Ташева 2019: 193-202), тук ще ме интересува непризнаването на формите на видимо социално страдание, без което не е възможно да бъде извършена такава форма на дар.

В тези моменти на „събитийно неравенство“ (ср. Маринова 2009) търсещи помощ биват отхвърлени, т.е. в такива ситуации не се извършва безвъзмездно даряване в рамките на молекулярен перформатив, в който се спрягат идентичностите на един безкористно даряващ агент, представляващ „нормалното общество“, и на един активно търсещ дар агент, който представлява „проблемното малцинство“ (вж. Ташева 2019). Мисля, че точно това постоянно отхвърляне е емблематично за тяхното различие. Затова, дори и когато усилията им се увенчават с някакъв успех, то изглежда така сякаш това отново служи за утвърждаване на тяхното различие: „Защо само просят, а не се държат като всички останали?! Ами да си намерят някаква работа!“.

Нещо повече, когато тези всекидневни ситуации на търсене на помощ все пак се случат, то самите взаимодействия изглеждат не толкова нормални, колкото странни и дистанцирани, т.е. самият факт, че те се увенчават с успех стигматизира допълнително. От личните си наблюдения мога да кажа, че когато някои от просещите и бездомните все пак получи нещо под формата на „дар“, то протичането на подобно взаимодействие между „търсещ дар“ и „безвъзмездно даряващ“ често бива съпроводено и с известна доза скептицизъм. Или казано с други думи, тяхното окаяно положение по-скоро е симулирано, а самите те нямат нужда от подобен тип помощ, тъй като това, което е дадено под формата на дар най-вероятно ще бъде похарчено за алкохол или наркотици. Самият аз често съм ставал свидетел или неволен слушател на такива всекидневни разговори в заведения, ресторанти, влакове, гари, автобуси и т.н., които следват гореописаната логика и дискурсивно изграждат форми на неравенство (ср. Пенкова 2013а)², но тук ще представя само извадка от един разговор между мен и познат, при следната ситуация:

„Малко след като сервитьорката ни донася поръчката, между сепаретата на заведението започва да се прокрадва мъж в средата на 30-те, добре облечен, но с набола брада. В ръцете си държи отворена кутия шоколадови бонбони, като ги предлага на клиентите на заведението, голяма част от седналите по сепаретата не отказват и така, докато стигне до сепарето, на което сме седнали с Георги, са останали точно три бонбона. И двамата взимаме по един бонбон, и в същият този момент мъжът обявява, че му се родила дъщеря в местната болница, но има нужда от малко пари, за да може да купи необходимите консумативи за престоя, които са нужни докато съпругата му и дъщеря му

² Настоящата статия, подари ограниченията в обема не би могла да обърне по-задълбочено внимание за конструирането на формите на неравенство в рамките на „дискурсивната дискриминация“, понятие на Стойка Пенкова и част от теоретичния проект за една неklasическа историческа социология на дискурсивните практики (вж. Пенкова 2013б; 2013в; Пенкова 2018б).

не бъдат изписани от родилното. Това предизвиква огромно неохота сред всички, които сякаш се чувстват излъгани в този момент и с очевидно нежелание започват да търсят за дребни пари в портфейлите и дамските си чанти. Веднага след като мъжът си тръгва със събраната сума, Георги не се забавя да изкаже собственото си негодувание, защото се чувства излъган, макар да не знаем наистина каква е ситуацията на току-що тръгналият си: „Ти мен не можеш да ме убедиш, че тези пари ги заслужават като просят на улицата или идват тука по кафетата да искат пари. Даже тези от фондациите, които обикалят и искат помощ за деца, ти откъде знаеш къде отиват тези пари? Веднъж така дадох повече пари на един с инвалидна количка, ти го знаеш, онзи с картоната с иконите, върху които пише, че е беден и няма пари, и че благославя всеки, който му даде някаква сума. Та давам му аз парите и заминавам да си върши моята работа. Отивам после да ям в ресторанта срещу „Златното пиле“ и го гледам този същият, който е седнал да обядва там и си е поръчал печено пиле! Е ти това като го видиш, кажи ми, ще му дадеш ли пак пари?! Значи щом има пари да яде в ресторант, то значи няма нужда да проси, той тия пари, които съм му дал, не ги е заслужил!!!“ („Златното пиле“, теренни записки)

Горната извадка от терен дневник от само себе си налага да бъде проблематизирано разбирането за „проблемни социални групи“, които в настоящият текст ще разбирам като онези представители на обществото, представата за който бива конструирана на базата на дискурси за различието – уличните наркозависими, незаконните имигранти, затворниците, бездомните, просещите (вж. Bauman 2004; Young 2007; Becker 1963; Goffman 1963). Начините, по които те биват третираны в хода на конкретни всекидневни ситуации на интеракция, според мен, има значителни последици за това как те гледат на останалите представители на обществото, но също така и рефлектират върху начините, по които те конструират представата за личностна стигма и нейното преживяване (Lemert 1967; Maruna 2001). Самите практики на приписване на различие, а оттук съответно и удържащи отношения на неравноценност във всекидневието (вж. Пенкова 2013а) без съмнение имат огромни негативни последици, защото тяхната проява не просто говори за асиметрични властови отношения, но също така и за голяма доза дискомфорт и онтологическа несигурност, която има и своите емоционални проявления (вж. Пенкова 2018а). По думите на Адам Селигмън: „... [Т]ози или тази, които са само малко различни от мен, са, в някаква смисъл, постоянно заплахата за моята идентичност и усет за Аз – постоянно поставящи под въпрос отличителните характеристики на моят собствен усет за Аз, точно защото сме еднакви по много други начини – виждаме как различието почти винаги бива виждано като съдържащо някакъв нежелателен елемент. Вие почти винаги проектирате някаква негативна стойност на различието, точно защото това различие поставя под въпрос нашето собствено чувство за самоуважение“ (Seligman 2009: 111; курсив мой, Д.П.). В този смисъл, според мен, посредством процесите на социална интеракция и дистанцирането от взаимодействие се манифестира всъщност нежеланието да ни бъде напомнено, че тези хора всъщност съществуват и оцеляват по този начин, т.е. те биват мислени като част от онези Други, което не могат да бъдат отговорни за себе си, или иначе

казано, техните съдби и преживявания въплъщават това, което Бауман нарича „човешки отпадък“ (Bauman 2004). Така изглежда, че за мнозинството най-доброто решение е или да ги игнорират или да намерят бързи решения за да избегнат социалното взаимодействие, да си намерят извинение и да продължат напред, надявайки се, че няма да бъдат афектирани от досега си до с тези страдащи хора.

(Не)случващите се взаимодействия

Несигурността и страхът от засрещането с Другостта, за които стана дума в предходния параграф, намират своето отражение и чисто пространствено в инфраструктурата на модерните градски центрове, а в този конкретен случай, и във физическото пространство на гарите в Лондон, които не просто биват наблюдавани през CCTV системи, но също така разчитат и на услугите на охраняващ персонал към Network Rail, а също така и служители на Лондонската транспортна полиция. Следващите няколко извадки от теренни дневници касаят именно проблема за прочистването на гарите от представители на проблемните групи като бездомните и тяхната дислокация във физическото пространство на метрополиса. Както ще стане ясно, такива социални взаимодействия сами по себе си имат по-скоро за цел да санитизират тези публични пространства, така че бездомничеството да стане невидимо и скрито, освен в случаите когато то може да бъде представено като „легитимно“ под формата на продажба на списанието „The Big Issue“, т.е. като част от всички онези услуги и възможности за потребление, които пространството на гарата предоставя – от пъбове и луксозни ресторанти, през павилиони за скъпа козметика, магазини за ушити по мярка костюми и скъпи дизайнерски аксесоари, до игрални зали и букмейкъри:

Пристигаме на гара „Виктория“ около 4.40 сутринта и тъй като на самите платформи е по-студено, отколкото сме си представяли първоначално – Дорина решава да се преоблече в дамската тоалетна. Когато се връща след десетина минути я изпращам до спирката на нощният автобус към Лейтън и се разделяме с обещанието да ми изпрати съобщение, когато се прибере вкъщи. Тъй като аз нямам удобни автобуси до северен Лондон, решавам да изчакам метрото да отвори, което значи поне още 25 минути престой на гарата, и решавам да ги оползотворя шлейки се из голямата закрыта зала на Виктория. Толкова рано сутринта всичко изглеждащо пусто, ако не броим няколко бездомника, които спят около преддверията на входните врати, в тесните пространства между магазинит, разположени отвън на плацата или на неудобните пейки вътре в чакалнята. Отправлям се към тоалетната, плащам 50 пенса на една от машините за въртящ се вход и неочаквано ставам свидетел на странна сцена: един поляк (подразбира се по неговото несвързано говорене към себе си) е сложил цял самун хляб да се кисне в една от мивките, за да може хлябът да омекне. Междувременно, негов приятел се е затворил в една от тоалетните. Чистачът на мъжкото отделение изглежда объркан от цялата ситуация и единственото, което може да направи е да повика охраната към Network Rail. Появяват се две момчета с индийски произход, с моето телосложение и горе-долу на възраст колкото мен. Те също изглеждат така сякаш не знаят как точно да процедират в този конкретен случай, защото обмислят как да постъпят в продължение на минута. В крайна сметка решават учтиво да помолят полякът да напусне тоалетната, който обаче настоява, че първо ще

изчака своят приятел (който в същото време започва да удря с юмрук по една от дървените плоскости, които разграничават отделните кабини. Минават още пет минути, вторият излиза от кабината, полякът над мивката взима накваденият хляб от мивката, поставя го в найлонова торба и двамата тръгват от тоалетната, като охранителните, макар и спазвайки дистанция от няколко метра, ги съпровождат до изхода на гарата. Вече е почти 5:30 сутринта и аз се отправям надолу по ескалаторите, които водят към входа на метростанцията. Непосредствено преди входа се сблъскам с още един бездомник, който е заспал на пода. Кожата му има пергаментов цвят, от лявата му страна е разположен кен от евтин и силен ейл, а от дясно един малък вързоп, в който вероятно са всичките му лични вещи. На главата си има черна плетена шапка, чертите на лицето му почти не могат да се видят поради факта, че цялото е покрито с избуяла черна брада. Качвам се на влака в посока Тотнъм, заедно с още поне стотина души, някои от тях отиващи на работа, а други, ако се съди по миризмата на алкохол и повърнатото – прибиращи се обратно след тежка вечер навън. Добре дошъл обратно в Лондон, Сленки, град на контрасти и полярности...“ („Добре дошъл у дома“, теренни записки)

За разликата от предходната ситуация, която касае интервал от работното време на гарата, през което възможността за потребление е сведена до минимум и в този смисъл бездомните трудно биха могли по някакъв начин да предизвикат по някакъв негативни емоционални афекти, при следващата ситуация на социално взаимодействие се налага и намесата на представители на Лондонската Транспортна Полиция в момент, когато бездомничеството вече бива мислено като проблем, с които обикновените охранители не могат да се справят самостоятелно:

„Към 7:30 сутринта потокът от хора, който преминава през Юстън всеки ден още не е стигнал своя пик, но това не значи, че отвън пред входа няма дистрибутор на списанието „Големият проблем (The Big Issue)“, което има за цел не просто да „осветли“ колко голям всъщност е проблема с бездомничеството във Великобритания, но същата така и служи като форма на „предприемачество“, защото при символична корична цена от 2,5 паунда, всеки 1,25 паунда отиват за този, който продава списанието. Може би идеята е наистина да бъде правена разлика между тези от бездомните, които се стремят да заработят за собствената си прехрана по няколко паунда на ден от тези, които масово биват определяни от „агресивни просяци“, но в крайна сметка дори и така това не променя мащабът на проблема по никакъв начин, си мисля. Излизам навън, за да запаля една цигара и да поогледам какво точно се случва. И въпреки че е доста мразовито за ноември, локалният дистрибутор като че ли е неуморен в желанието си да продаде поне някое списание на преминаващите мъже и жени, повечето облечени в шити по поръчка костюми, всички те бързащи към ескалаторите на метро станцията и вливащи се в потока от хора на Лондонското сити. Опитите на дистрибутора не му спечелват повече от няколко сконфузени усмивки, и няколко почти признателни отговора „не, мерси, приятел“, чрез които неговото присъствие наистина е регистрирано, той е там, съществуващ, но със сигурност „големият проблем“ очевидно не е на дневен ред. Приближавам се до него и му предлагам цигара, така че да скъся дистанцията и да го попитам дали в крайна сметка успява да продаде някаква бройка от списанията. Отговорът, който получавам е своего рода откровение: „достойнството, човече, заради достойнството, затова го правя, все пак е някаква работа...“ В следващите 10 минути той не успява да продаде нито едно списание на входа на гарата, и докато аз влизам вътре, той се отправя в посока на стълбите, които водят към булеварда „Юстън Роуд“, може би там ще има повече късмет ... Когато излизам в обедна почивка към 12, намирам моят познат легнал и заспал на

паважа близо до входа на гарата, където продаваше списания рано сутринта. До него има една недоизпита двулитрова пвц бутилка с евтин силен сайдер, а по сигнал на охраната са извикани и двама полицаи от Лондонска Транспортна Полиция, които се опитват да го събудят: „Приятел, не можеш да спиш в околността на гарата. Вземай си нещата и се премести някъде“. На дистрибуторът му отнема известно време да се съвземе, но в крайна сметка събира багажа си и заедно с количката със списанията се отправя в посока на Британската библиотека и Кингс Крос, но дори и там едва ли ще попадне на някой, който се интересува от големият проблем, за който иска да разкаже, но и въплъщава в себе си. След него на земята остават бутилката от сайдера и едно измачкано списание, артефакти от неговото присъствие, което съвсем скоро ще бъде заличено от чистачите на гарата...” („The Big Issue”, теренни записки)

По-малко от година по-късно, за да разрешат проблема с тези бездомни, които продават списанието около гарата на Юстън, Network Rail взема решението отвори специална будка вътре в чакалнята, където само един дистрибутор ще може да продава списанието, като за целта той [защото бездомничеството диспропорционално засяга мъжете (ср. Panchev and Briggs 2013)], ще бъде премине курс на обучение в „обслужване на клиенти“³. Към момента на писане на този текст това „пространство“ в Юстън все още съществува, в този смисъл продажбата на списанието вече е напълно формализирана. Според мен обаче, тази инициатива по-скоро може да бъде мислена като стратегия за дисциплиниране на бездомните (ср. Фуко 1998), които продават списанието, т.е. превръщането им в „нормализирани индивиди“, който не само не трябва да бъдат контролирани от органите на реда, защото техните тела носят нормата в себе си, но са превърнати в „предприемачи“, които, подобно на всички останали в местата за потребление в пространството на гарата, предлагат някъв продукт.

Това обаче не може да е достатъчно, за да бъдат разрешени структурните проблеми, стоящи в основата на бездомничеството като феномен. Тъкмо напротив, в крайните си прояви, то поражда безизходица и може да доведе до извършването на дребни престъпления, който по своят замисъл целят именно намирането на временен подслон, пък било то и в затворническа килия.

Конкретният случай, който имам предвид е на един от бездомните хора около Юстън, който дори успя влезе във вечерните новинарски хроники през септември 2012г.⁴:

„Бездомен мъж, който открадна напитка с водка от „Маркс енд Спенсър“, защото иска да влезе в затвора и „да остане жив“, ще трябва да извърши по-сериозно престъпление, за да бъде желанието му да бъде изпълнено, чу заседаващ съд.

³ За повече подробности около пилотната инициатива вж.: <https://www.bigissue.org.uk/news/2014/september/9/station-first-big-issue-finds-home-euston>

⁴ Уеб връзка към публикацията: <https://www.standard.co.uk/news/london/homeless-man-fails-in-bid-to-get-prison-bed-8175028.html>

Джон Голдън, 51-годишен, умоляваше съдията да го затворят, така че да не се налага да спи на улицата.

Но районният съдия Майкъл Сноу, заседаващ в Уестминстърският магистърски съд, заяви, е не може да направи нищо във връзка с бездомничеството на Голдън, добавяйки: „Това не е мой проблем, а проблем на вашият представител в Парламента“.

Голдън е искал да бъде задържан, когато е откраднал кен с микс от водка и тоник от магазинът „Маркс енд Спенсър“ на гара Юстън на 10-ти септември.

Той призна, че е откраднал напитката, която струва 2,15 паунда и каза: „Опитвах се да направя това, за да влезна в затвора и да остана жив“, заяви той. „Мислех, че ако ме хванат, ще бъда изпратен в затвора за няколко седмици и ще имам покрив над главата си.“

„Не искам да ходя в затвора, но не знам какво друго да направя“.

Голдън е получил условна присъда на 8-ми август т.г., отново за кражба на напитка от магазин.

„Няма да ви изпратя в затвора за това престъпление. Не е достатъчно сериозно провинение, не че ви окуражавам да извършите по-сериозно престъпление“.

Съдията осъди Голдън да плати глоба от 100 паунда за извършване на кражба, 50 паунда за нарушаване на условната присъда и 15 паунда обезщетение, но прие, че Голдън не разполага с никакви пари.“

В други ситуации обаче, бездомните все пак остават „невидими“ дори и за органите на реда. Така например в следващата извадка ще обърнем внимание на това как отказът от взаимодействие може да бъде мислен като неслучващи се актове на междучовешки взаимоотношения:

„Когато изкачвам последното стъпало от ескалатора към вътрешността на Чаринг Крос и последствие отправяйки поглед към централните информационни табла си давам сметка, че съм подранил с 20 минути за влака до Бекслихийт и ще трябва да уплътня спечеленото време по някакъв начин, като решавам да проведя разговор по телефона. Докато говоря в полезрението ми попада мъж с доста похабено и износено мърляво червено яке, който се приближава към друг мъж, облечен в шит по поръчка тъмносин костюм на пин-ленти. Облеченият в червено се опитва да му привлече вниманието, казвайки „Имате ли някакви дребни, моля?“, но костюмираният не му обръща никакво внимание, като междувременно плъзга пръсти по екрана на своят Айфон. Освен червеното яке на мъжът, който иска дребни, ми прави впечатление, че той е с бръсната глава, има няколко големи белега на врата си и по темето, няколко жълтеникави зъба и носи раздърпани дънки, но носещ нови маратонки и накуцващ с десния си крак.

За секунда срещаме погледи, когато той се оправя към друг мъж и отново задава същият въпрос. Макар разговорът ми да е приключил, решавам все пак да задържа телефона до ухото и да изчакам развоята на събитията. Бездомният се приближава към седнала жена, която е облечена в костюм от туид, и когато той задава своят въпрос, тя просто поклаща глава и продължава да чете книгата си. След този несполучлив опит, мъжът се отправя към изхода на гарата, където в този момент се натъква на група туристи, които обаче не разбират молбата му за дребни и го подминават. Накуцвайки, мъжът излиза отвън и в момента в който прави опит да попита един азиатец, който пуши до входа, към бездомният се приближава някакъв чернокож мъж, който започва да крещи и размахва ръце. Последствие чернокожият си тръгва. В този момент мъжът с

червеното яке и азиатец сякаш споделят момента, защото и двамата се усмихват и повдигат рамене. Когато обаче бива отправен въпросът за дребни монети, азиатецът веднага обръща гръб на просещият, гаси си цигарата преждевременно и се отправя към входа на най-близкия хотел. Мъжът с червеното яке отправя поглед към небето, може би в търсене на сила или отговор как да процедира по-нататък. В крайна сметка куцукайки отново се отправя към вътрешността на гарата, докато аз все още продължавам да си държа телефона до ухото и да го следя от разстояние. Вътре в голямата чакалня отново прави опит да поиска дребни от двама младежи, които са седнали на земята. Единият от тях в отговор само поклаща глава, а другият изглежда до такава степен вгълбен в своето PSP (Playstation Portable) и музиката, която слуша на слушалки Beats by Dr. Dre, че дори не го удостоява с вниманието си. Минават още няколко минути и още няколко безплодни опита за искане на дребни, докато най-накрая мъжът с червеното яке успява да извади късмет с жена, която тъкмо се появява от билетните каси. Докато се приближава към нея, тя сякаш инстинктивно вече знае какво трябва да направи и още преди да е попитал „имате ли някакви дребни, моля?“, тя вече започва да рови в чантата си с едната ръка, докато в другата балансира кафе и сандвич. Докато трае търсенето на дребни моменти, жената постоянно се оглежда, сякаш в този момент изпитва притеснение от ситуацията, в която е попаднала. В крайна сметка успява да извади няколко дребни монети и с една доста пресилен усмивка му ги подава. Бездомният дори не изглежда трогнат от това, че току-що е получил част от исканите дребни монети. Може би защото са просто няколко пенита? Може би той се нужда от много повече? Или самият той се чувства ужасно заради това, че трябва да проси? Докато се питам тези въпроси през високоговорителите обявяват платформата, от която ще тръгне влака за Бекслихийт. („Имате ли някакви дребни монети, моля?“, теренни записки)

Протичането на това взаимодействие се случва в рамките на десет минути, но както става ясно, честотата на отказите от получаване на безвъзмезден дар под формата на пари далеч надхвърля ситуациите, в които този дар е получаван. В този смисъл, постоянното отхвърляне, без значение каква е реакцията на тези, от които бива искан дар под формата на дребни монети и незначителни суми, сякаш утвърждава различието и приписва отрицателна идентичност, като по този начин потвърждава позицията на лишеност, която те заемат в социалното пространство (ср. Пенкова 2013а). И ако дотук става дума за индивидуални ситуации на взаимодействие, в които отрицанието се определя при всяко отхвърляне на молбата, то в следващата ситуация то може да бъде мислено и като колективно поведение и стратегия за справяне с дискомфорта, при който формата на социално страдание отново не бива призната като съществуваща, особено в тесни пространства, каквито са например вагоните на влаковете композиции в метрото. В такива ситуации изглежда така сякаш единственото възможно нещо, което може да се направи е абсолютно нищо, като разбира се в това число поставям и самият себе си и моето поведение, чрез което малко или много чрез „не правенето на нищо“ поддържам легитимният локален ред на ситуацията (вж. Гарфинкъл 2005):

„През лятото тунелите на метрото и платформите за влаковете са пълни със спарен въздух, особено по линията „Виктория“, която не излиза на повърхността за нито една спирка. В ранните часове на следобед, дори и когато на платформата няма много чакащи за центъра, единственият прилив на свеж въздух идва от движението на влака,

който се появява от Тотнъм Хейл и чието крайна дестинация е Брикстън. Когато се качвам ми прави впечатление, че вагонът е наполовина празен, има достатъчно места за сядане, а голяма част от пътниците са вглъбени в собствените си занимания, било то да прелистват безплатният вестник „Метро“, да четат на книги, да слушат разнородна музика, която е достатъчно силна, така че стиловете от индивидуалните предпочитания да създават във всеки един момент иначе несъчетаеми композиции, или пък просто да гледат светът през слънчеви очила, които дори в метрото не свалят. Две спирки по-късно разбирам защо това е така. В нашият вагон от последните врати се качва мъж, който е облечен в черен панталон на петна, разгащена риза, също доста износена и тъмно захабено сако от костюм. Първоначално той успява да привлече вниманието върху себе си, защото не успява да избере място, на което да седне, но голяма част от погледите на пътниците веднага се разсейват, сякаш от заради личен дискомфорт че са отпратили погледи към новият пътник. В крайна сметка той започва да се движи напред и назад по дължина на вагона и започва да говори: „Това не е някаква шега, човече, може да се случи на всеки“, опитвайки се да надвика шума от движещата се влакова композиция. Докато минава през средата на вагона, където са седнали най-много пътници, част от погледите се впиват в земята, а тези, които носят слънчеви очи продължават да гледат право пред себе си, така сякаш този човек изобщо не е там и не крещи, опитвайки се да се пребори с шума на влака. Продължавайки да се движи до единият край на вагона до другият, той продължава: „Някога имах работа като вас, като всички вас. Това може да се случи на всеки, човече.“ После поклаща глава, може би заради собственото си положение, може би защото никой в този момент не проявя интерес към неговата съдба. Тълпата, от която съм част и аз самият или продължава да гледа в нищото, или втрещено и съсредоточено продължава да гледа в пода на вагона. Не се чуват никакви разговори. Страх от интеракция, или може би дори страх от конфронтация? Страх, че всяка една намеса може да предизвика нежелано внимание или стигма към всеки един, който се осмели да каже нещо? И макар да обмислям да кажа нещо, каквото и да е, в крайна сметка аз също не го правя, защото в този конкретен момент, тук и сега, това е социалната норма. „Само някакви дребни искам, просто за да си взема нещо за ядене, хайде, по дяволите“, но и тези думи сякаш се сблъскват с невидима стена, а пътниците, вероятно за да избегнат каквото и да е възможност за предоставяне на отговор, продължават да го игнорират. Внеслият смут пътник се оправя към следващият вагон, но явно и там не постига успех, защото малко след това отново се връща: „Това не е някаква шибана шега, може да се случи на всеки един от вас“. Думите му отново остават без отговор, сякаш самите пътници имат ветерански опит го се отнася до такива срещи в метрото. Автоматизираната система обявява, че следващата спирка е Оксфорд Съркъс, и моята крайна дестинация, но това не ми дава много спокойствие, просто защото вътрешно знам, че в този момент, аз съм предал човешко същество, неудостоявайки го дори с размяна на погледи...“ („Може да се случи на всеки“, теренни записки)

В тази ситуация на (не)случило се взаимодействие, моята реакция и поведението ми, за мое огромно съжаление, по никакъв начин не се оразличават от поведението на всички, с които споделям вагона в даденият момент, всички ние сме обединени в едно колективно отрицание на индивидуалното човешко страдание и неговата уникалност. С тази проява на колективно пренебрежение към неговите думи, присъствие и дори битие, всички ние, в този момент, там и тогава, символно изразяваме общата ни позиция относно неговото различие, и в същото време удържахме границата на това, което ни е свързвало – не просто създаваме една физическа граница през колективния си отказ да кажем каквото и да било, но и удържахме

символна такава, защото по този начин ясно заявяваме не просто, че той не е като нас, част от колективното, но и в същото време това, което се е случило на него едва ли би сполетяло всеки един от нас. Смятам, че колективното решение да бъдат игнорирани подобни хора се проявява не само защото голяма част от участниците не се интересуват от положението на тези, изпаднали в крайна нищета (макар че вероятно за част от тях това наистина не представлява никакъв интерес), но и защото в ситуациите, подобно на гореописаната или в тази от Чаринг Крос, това означава те не просто да открият съзнанието си и да приемат социалното страдание как видимо и съществуващо, но и защото това би афектирало и тях самите, освен че би ги поставило в центъра на вниманието на всички свидетели на дадената ситуация на социално взаимодействие. По друг начин обаче изглеждат точно тези взаимодействия, когато бездомничеството бива използвано като отдушник или просто като част от забавни шоу програми, които през скетове затвърждават стигматизираната позиция на бездомните:

Минава 11 вечерта и докато превъртам безцелно канали по телевизията, случайно попадам на някакво предаване от типа стендъп комеди и решавам да му дам някакъв шанс, но уви: “Та, трябва да направим нещо за тези бездомни мъже, да ги махнем от улицата, направо си е убийствена грозотия. Хора, не се ли дразните точно като спрете на някое кръстовище и ги видите и започвате да си казвате „не ги гледай не ги гледай не ги гледай, избягвай контакт очи в очи, не ги гледай, затвори си очите. Мразя ги тези хора! Веднъж имаше един, просто си стоеше там, правейки нищо: „Имаш ли някой излишен долар, трябват ми някакви дребни, имаш ли някой излишен долар?“ И аз си мисля „Ама безплатно ли? Майната ти, направи някакъв номер, първо направи нещо. Разкажи някакъв виц, направи се на умрял, накарай ме да се разсмея? За без нищо ли? Аз работя здраво за парите си, човек!“ Друг път, видях мъж, който имаше надпис „Просто искам бира“. Хайде де, бъди малко по-креативен, вярно, искрен е, но поне да бъде креативен. Видях и друг, който имаше надпис „Цялото ми семейство е отвлечено от ниндзи. Имам нужда от пари за уроци по карате“. Е, това вече си заслужава долара, това си е един долар!“ Следва бурен смях и аплодисменти от публиката, а аз с досада изключвам телевизора...” (*Комедийното шоу, теренни записки*)

Заклучение

Настоящата статия си постави за цел да акцентира върху бездомничеството и неговото стигматизиране и невидимостта му като социален проблем в рамките на публични пространства като гарите и метростанциите. За целта бяха използвани извадки от теренни дневници обхващащи периода 2012-2019 г., но които до този момента не са били използвани под формата на аналитични материали. Целта на тези подробни описания на (не)случващи се

взаимодействия нямат за цел да покажат *колко често* те се случват, а основният акцент попада върху факта, че те *все пак се случват*. Затова и представеното в статията като емпирични данни някак как да бъде генерализирано, още повече, че то разчита на направени наблюдения и участие в такива „моменти на смисъл“ (Young 2003). В част от тях аз съм част от социалната динамика, която протича в рамките на описаните взаимодействия касаещи процесите, посредством които се случва в конкретните ситуации на конструиране на локални редове се конструира представата за неравноценност и лишеност на бездомните, не просто дискурсивно (вж. Пенкова 2013а), но и посредством телесна перформативност (вж. Ташева 2019), намираща своите измерения напр. в отклоняването на погледа от тялото на търсещия помощ и разбиране бездомен в тези (не)случващи се всекидневни засрещания в пространството. Представеното в този текст се опита посредством придаването на „плът и крив“ да даде нов прочит и да уплътни част от теоретичните проблематии, направени от Нина Николова, но и то по собствен начин задава въпроси, някои от тях свързани с етиката на всеки един изследовател на форми на социална уязвимост, а именно как трябва да постъпи социалният учен в ситуации от всекидневието, в които колективно биват приписвани социални стигми, а самият той е пряк наблюдател и дори участник, защото не заявява активно своята гражданска позиция и не успява да придаде нов смисъл на случващото се в конкретен момент или поне да направи опит да „вкризи ситуацията“, както биха казали етнометодолозите (Гарфинкъл 2005). Несъмнено това е теоретичен проблем и предизвикателство пред социоанализата, която чертае маршрути и ориентири към проблеми, които до този момент са оставали незасегнати, и изложеният по-горе етически казус може би е точно такъв проблем, търсещ своето решение през практиката на социоаналитика, която трябва да бъде обърната и към тези, който се занимават със социоанализа, или под формата на самоанализа, или по класическата формулировка на Бурдийо (Bourdieu 1991) като форма на *асистирана автоанализа*.

Библиография

- Бурдийо, П., Вакан, Ж.Д., 1993. *Въведение в рефлексивната антропология*. София: ИК „Критика и хуманизъм“.
- Гарфинкъл Х. 2005. *Изследвания по етнометодология*. София: ИК „Критика и хуманизъм“.
- Деянов, Д. 2005. *Перформативната логика на актовете на именуване*. Доклад пред семинара „Социология на всекидневието“ на Люблянския университет. (архив на катедра „Социология и науки за човека“ и ИКСИ).
- Деянов, Д. 2014. *Практическата логика на дара: да се мисли с Бурдийо против Бурдийо. Хетеродоксия ½* (под печат)

- Маринова, С. 2009. Фрагменти на една „събитийна“ социология на социалното неравенство: бележки върху Зимел (стр. 66-79). В: Деянова, Л., Маринова, С (съст.). *Критически изследвания на новите социални неравенства*. Годишник на СУ „Климент Охридски“, Философски факултет, книга Социология, том 102. София: СУ „Климент Охридски“.
- Мос, М. 2001. *Дарът*. София: ИК „Критика и хуманизъм“.
- Николова, Н., 2001. *Политанатомия на модерния човек. Живото тяло като предизвикателство пред социологията*. София: ИК „Критика и хуманизъм“
- Ташева, М. 2019. *Праксеологични измерения на рефлексивността: една социологическа перспектива*. Докторска дисертация. Непубликуван ръкопис. Архив на катедра „Социология и науки за човека“, ПУ „Паисий Хилендарски“
- Пенкова, С. 2013а. Дискурс и символна власт: Неравенството и формите на дискурсивна дискриминация. *Социологически проблеми*, 3-4
- Пенкова, С. 2013б. *Неравенство, дискурс, наследяване*. Пловдив: Контекст
- Пенкова, С. 2013в. *Практическата логика и порядъкът на дискурса (Бурдийо и Фуко)*. Пловдив: Контекст.
- Пенкова, С. 2018а. Социални афекти, безпокойство и уязвимост: Към една социоанализа на върхлитащото ни (стр.225-239). В: Пенкова, С. (съст.): *Езикът на омразата: хейтърският дискурс и отношението към Другия*. Пловдив: Институт за Критически Социални Изследвания.
- Пенкова, С. 2018б. (съст.) *Езикът на омразата: хейтърският дискурс и отношението към Другия*. Пловдив: Институт за Критически Социални Изследвания.
- Петков, Т. 2001. *От Бурдийо и Остин към логиката на молекулярните перформативи*. В: Критика и хуманизъм 7
- Петков, Т. 2014. Дарове, релационни идентичности, времеви интервали. *Хетеродоксия*, 1-2/ (под печат)
- Строс, К.Л. 2001. „Въведение в творчеството на Марсел Мос“ (стр.7-43). В: Мос, М. 2001. *Дарът*. София. Критика и хуманизъм.
- Фуко, М. 1998. *Надзор и наказание. Раждането на затвора*. София: УИ „Климент Охридски“.
- Adler, P. 1985. *Wheeling and Dealing: an Ethnography of an Upper Level Drug Dealing and Smuggling Community*. New York: Columbia University Press.
- Agar, M.H., 1986. *Speaking of ethnography* (Qualitative Research Methods, Vol. 2). London: Sage.
- Bauman, Z. 2004. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity Press.
- Becker, H. S., 1963/2008. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press.
- Blackman, S. 2007. 'Hidden ethnography': Crossing emotional borders in qualitative accounts of young people's lives. *Sociology*, 41, 699 – 716.
- Blumer, H. 1969. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Bourdieu, P. 1991. Introduction à la socioanalyse. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 90, décembre 1991. La souffrance. pp. 3-5.
- Briggs, D. 2010. 'Los Gitanos (Gypsies) in La Coruña, Spain: Neither socially included nor integrated?'. *International Journal of Iberian Studies*, Vol. 23(2), pp.111–122
- Briggs, D. 2012. *Crack Cocaine Users: High Society and Low Life in South London*. London: Routledge.
- Ferrell, J., 2012. Outline of a Criminology of Drift. In: Hall, S. and Winlow, S. (eds.) *New Directions in Criminological Theory*. London: Routledge.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Lemert, E. 1967. *Human Deviance, Social Problems and Social Control*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Maruna, S. 2001. *Making Good: How Ex-Convicts Reform and Rebuild Their Lives*. Washington, DC: American Psychological Association Books.

- Panchev, D. and Briggs, D. 2013. *Evaluation of the Two Step housing programme for the homeless*. London: Hope Worldwide.
- Seligman, A. 2009. Living Together Differently. *Cardozo Law Review*, vol. 30, №6, pp. 101-116.
- Young, J. 2003. Merton with energy: Katz with structure. *Theoretical Criminology*, 7(3), pp. 389-424.
- Young, J. 2007. *The Vertigo of Late Modernity*. London: Sage.

Онлайн източници

Homeless man fails in bid to get prison bed: <https://www.standard.co.uk/news/london/homeless-man-fails-in-bid-to-get-prison-bed-8175028.html> (Последно посетен на 19.04.2019).

Station first Big Issue finds home at Euston: <https://www.bigissue.org.uk/news/2014/september/9/station-first-big-issue-finds-home-euston> (Последно посетен на 19.04.2019)

Milena Tasheva, Assist. Proff. PhD candidate

The Symbolism of the Authorized Body
(a commentary to Nina Nikolova's article 'Bourdieu: sociology of the lived body')

milenamak@abv.bg

Милена Ташева

СИМВОЛИЗМЪТ НА УПЪЛНОМОЩЕНОТО ТЯЛО¹

(Коментар към статията на Нина Николова *Бурдийо: социология на живото тяло*)

Keywords: symbolic power, body, garment, authorization, performativity

Abstract: The article presents a sociological perspective on the body that is conceived with and through Nina Nikolova, a perspective different from hers but equally inspired by Bourdieu. The object of analysis is the additional dimension, symbolic and doubling the physical dimension, of the authorization-laden body of the virtuoso, the charismatic or the prophet. Through the methodological instruments of the theory of practical logic, and through thought experimenting with a literary case, a practical logical analysis of these three is presented – an analysis in which the garment representing one of the symbolic attributes of delegation is an essential condition of the symbolic efficiency of the performative actions and discourse of the authorized virtuoso.

„Няма символна власт без символизъм на властта.”

Бурдийо

БЕКЕТ

„ ... Завържи всички връзчици. Без да пропуснеш нито една ...”

Ануи, Бекет, или божията чест

Патосът на този текст не е в това да бъде критически коментар, а в представянето на една - промислена с и чрез² Нина Николова - различна от нейната, но също така инспирирана

¹ Статията е разработена по научноизследователски проект на тема: „Нямам никой, към когото да се обърна! – социоаналитични измерения на уязвимостта“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ (с договор № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г.).

от Бурдийо, социологическа гледна точка към тялото. Обект на анализ в представения текст ще бъде едно „телата“³ на Бурдийо - не собственото тяло - социален и културен продукт - обективирано от или обективиращо външния поглед от *Предварителни бележки относно социалното възприемане на тялото*, а онова допълнително, символно, удвояващо физическото, измерение на „**облеченото**“ с пълномощия тяло, представяно в текстове като *Упълномощеният език, Делегирането и политическия фетишизъм, Език и символна власт*. Неслучайно подчертавам думата „облечено“. Именно тялото като облечено по специфичен начин в публичното пространство⁴ е първият пункт на засрещане, чрез който настоящият анализ се интегрира органично между проблематиката на собственото тяло, разработвана от Нина Николова в *Бурдийо: социология на живото тяло* (Николова 2015), и тази на дисциплиниращото/дисциплинираното - т.е. униформирано - като изглед и поведение - тяло от *Тялото в структурите на властта* (Николова 2001). Вторият пункт е в разработвания от Нина Николова мотив за „живия човек“, положен в контекста на анализираното от Бурдийо структурно съответствие между хабитус и хабитат, с акцент върху взаимната проникнатост на свят и тяло - блестящ анализ, задълбочаващ мисълта на Бурдийо във феноменологична перспектива през теорията за кинестезите, в който чрез облеклото - „уникален артефакт“ - се овещнява „непосредствената зависимост между тяло и положение“ (Николова 2015). Светът е „иманентна част на кинестетичната подвижност“ (Николова 2015) доколкото кинестетичният пласт, снемайки, инкорпорирайки и проявявайки начина, по който социалният свят бива усвоен, съдържа имплицитното знаене „как“ на експлицитното знание „че“, на телесната умелост за извършване на практическите дейности. В същото време, този външно формиран кинестетичен пласт на хабитуса „осигурява подвижността“⁵ на тялото като условие за възможност на телесните практики“ (Николова 2015) - т. е. задава начина на об-живяване, на обитаване на публичните светове. Оттук и схващането на Николова за тялото като „винаги по специфичен начин кинестетично ориентирано“ и за дрехата - „предразполагаща, настройваща

² „Мисленето чрез“ даден автор като методологическа стратегия е представено от Кольо Коев в книгата *Метаморфозите на чужденеца* (Коев 1991).

³ Мисля, че изразът е оправдан, доколкото теоретизациите на Бурдийо визират различни тела - например - свършено различните - доколкото се изграждат социално в опозиция едно на друго - тяло на мъжа и тяло на жената от *Мъжкото господство*, собственото тяло - обективирано или обективиращо публичния поглед - от *Предварителни бележки относно социалното възприемане на тялото*, упълномощеното тяло от *Език и символна власт, Упълномощеният език, Делегирането и политическият фетишизъм*, но и тялото на виртуозният играч, това на харизматика и т.н.

⁴ В *Бурдийо: социология на живото тяло* Н.Николова анализира облечеността на собственото тяло в модерната публичност, подчертавайки специфичните начини, чрез които модерната дреха „насочва“ телесните кинестези. Отново тялото в модерността и функциите на дрехата - но вече в границите на дисциплинарни институции - са обект на анализ и във втория от визираните от мен текстове на Н. Николова - *Тялото в структурите на властта* (Николова 2001).

⁵ Но едновременно с това и неподвижността на тялото, в смисъла на неправилни, забранени - в обитаваното публично пространство - действия, практики, модели на поведение.

системата от кинестези, съответстващи на конкретното публично поле като поле на действие/възприемане” (Николова 2015). Дрехата, схващана като „специфичен артефакт”, е граница между тяло и свят - граница, овещняваща специфичното структурно напасване, съответствие (Бурдийо) между „лицева и опака страна” на облеклото, между „поле и тяло, място и уместно поведение” (Николова 2015), извършващо се зад гърба на субекта.

Настоящият текст, подемайки посочените по-горе два мотива ще открие - сред „живите тела” (Николова) - тялото на пълномощника (Бурдийо) - виртуоз и харизматик, т.е. тяло, носещо специфичен и различен - хетеродоксален хабитус. Чрез методологическия инструментариум на теорията на практическата логика ще бъде представен - през призмата на мисловен експеримент с литературен казус - практико-логически анализ на действията на упълномощеното тяло. В този анализ дрехата, представляваща един от символните атрибути на делегацията, е съществено условие за символната ефикасност на перформативните действия и дискурс на пълномощника-виртуоз.

В *Упълномощеният език* Бурдийо, критикувайки Остин в това, че „търси принципа на ефикасността на речта в самия дискурс”⁶ (Бурдийо 2018), експлицира систематичната съвкупност от условия, които трябва да бъдат изпълнени, за да е успешно - т.е. символно ефикасно, перформативно - въздействието на речевия акт. Настоявайки върху необходимото съответствие между институция, говорител и дискурс, Бурдийо задълбочава анализа на „цялостната речева ситуация” (Остин), разполагайки комуникативния акт в социологическия му контекст с настояването, че ритуалният дискурс, проява на който е всеки конвенционален акт, ще бъде успешен не просто и само ако е казан от определеното лице в определената ситуация и с подходящите думи (Остин 1996), а от лице, участващо в авторитета на групата, т.е. от лице с делегирани от нея пълномощия - „държателя на *skeptron*-а” (Бурдийо) - и поради това разпознавано и признавано като имащо право да изрича разпознавания като легитимен дискурс (Бурдийо 2018). И макар да заявява, че адекватността на говорителя е най-

⁶ Тук е важно да бъде отбелязано вътрешното напрежение, съдържащо се в критиката на Бурдийо по отношение на Остиновата теория. Макар и да настоява, че ефикасността на речтане е функция на дискурса, в статията *Да описваме и да предписваме: условията за възможност и границите на политическата ефикасност*, анализираща еретическия дискурс, Бурдийо всъщност доказва, че перформативността произтича от дискурса, от „работата по изказването” - „... в качеството си на перформативен изказ, политическото пред-виждане е само по себе си пред-с-казване, което цели да накара да се случи онова, което то изказва; то практически допринася за действителността на онова, което оповестява, чрез факта на изказването му, на пред-виждането му и на заставянето то да бъде пред-видено, да бъде направено мислимо и най-вече да бъде направено нещо, в което може да се повярва ...” (Бурдийо 2005). Д. Деянов тематизира посоченото противоречие, наричайки го „парадоксът на Бурдийо” (Деянов 2005).

същественият от елементите, съставлящи системата от условия за производство на предразположението към признаване, Бурдийо специално акцентира и върху значимостта на „условията, дефиниращи легитимната употреба“ (Бурдийо 2018) на дискурса - условия, наречени от него „литургически“ - „... т.е. съвкупността от предписания, уреждащи *формата* на публичната проява на авторитета, етикета на церемониите, кода на жестовите и официалното предписание за ритуалите“ (пак там). Тази „стереотипна символика“, този „ритуален символизъм“ - *skeptron*-ът и короната, тогата и бялата престилка, но и униформата, анализирана от Николова (Николова 2001), са „уникални артефакти“, овещняващи делегацията, т.е. показващи, че „агентът не действа от свое име и от собствения си авторитет, но като упълномощен представител“ (Бурдийо 2018). Именно поради тази причина не само тялото, надянало с униформата и дисциплинарната власт (Николова 2001), но и тялото, облякло с епископските одежди, кралската мантия, тогата и бялата престилка⁷ социална власт, точно както посочва Николова, по-скоро присъства, то е. Униформираната му дейност „се оказва дейност заради самата дейност, повтаряща се, безотносителна, самодостатъчна.“ (Николова 2001) - дейност, „театрална“ (Бурдийо 2018) по своята същност, доколкото единствено репрезентира делегирането.

Присъединявайки се към Николова, ще напомня подчертаното от нея - ако се задоволим само с така представените репрезентативни функции на тялото на пълномощника, бихме „ампутирали“ (Николова 2015) пораждащата, творящата, импровизационната способност, живостта, която хабитусът носи (срв. Бурдийо, Вакан 1993) като генериращ практиките принцип. Но не само удържаната и експлицирана от Николова във феноменологичен контекст телесна живост - функция на едновременното взаимно проникване, „връзаност“ на свят и тяло, но и онази творческа - перформативна и демиургична, изключително рядка способност, родена от „парадоксалната свобода“ (Bourdieu 1980) на хабитуса на харизматика - виртуоз на социалното - да променя, да формира напълно друга - нова и различна - социална реалност, „вносяйки напълно свободно своите граници, своите дефиниции, цялата въплътена необходимост, която е конститутивна“ (пак там) за него.

Фигурата на виртуоза е перманентно представяна в анализите на Бурдийо на социалната реалност и персонифицирана в различни социални типажи - аристократът, позволяващ си стратегии на снизхождане, харизматичният водач съумяващ да бъде за групата онова, което е самият той за себе си, умелият играч, заставащ там, където топката ще падне и др. Общото за всички тях е, че структурното **съответствие** между хабитус и хабитат е толкова

⁷ Те, доколкото са символи, представящи в публичното пространство дадена институция, могат мисля, да бъдат наречени „социални униформи“.

задълбочено, че им позволява да обективират докичното отношение, в което се намират с рождения свят, да обективират както експлицитния код, така и имплицитната докса на полето, в чиято социалната игра са участници. С други думи да обективират себе си и правилата на играта, превръщайки собствената си игра в игра с правилата по правилата - в „двойна игра” - в игра по нарушаване на правилото по правилото, чрез което е възможно да се създаде друго, ново правило, резултат от формирано ново *illuso* - това, заради което си заслужава да живееш и умреш, но в един още недействителен, но вече възможен свят⁸.

Именно такава е фигурата на Томас Бекет от пиесата на Жан Ануи *Бекет, или божията чест*, тогава, когато мястото на честта в него вече не е празно, тогава когато разпознава божията чест като своя чест - т.е. когато формира у себе си *illuso* от един още несъществуващ свят - истинското кралство Англия - кралството на нормандци и саксонци.

Предлаганият анализ ще се опита да експлицира практическата логика на представената от Ануи стратегическа употреба от страна на Томас Бекет на символичните атрибути на властта - епископските дрехи и други артефакти, чрез които упълномощеното тяло е разпознато и признато като легитимно действащо, но тяло, успяващо да превърне социалната униформа в лична дреха, носена и обживявана по собствен, уникален начин.

Въпросът, на който този текст ще се опита да отговори е защо акцентът върху символната ефикасност на тялото на Архиепископа Примас в пиесата на Ануи е толкова голям? Защо и последната връвчица от епископските му одежди трябва да бъде завързана?

В *Език и символна власт* Бурдийо подчертава, че „няма символна власт без символизъм на властта” (Бурдийо 2018а) - „Символичните атрибути, добре илюстрирани в парадигматичния случай на скептрона и санкциите срещу непозволеното носене на униформи са публично показване и официализиране на договора за делегиране: тогата и бялата престилка декларират, че съдията или докторът е признат като имащ право (в колективното признание) да се декларира за съдия или доктор, че неговата поза - в смисъла на претенция, изразена от външния му изглед - е легитимна” (пак там)⁹.

⁸ В статията си *Бурдийо: онтологическото съучастничество като проблем пред рефлексивната социология* Деян Деянов се занимава именно с въпроса за това как е възможно онтологическото съучастничество между хабитуса на харизматика със света, който все още не съществува (вж. Деянов 2005).

⁹ Необходимо е да се отбележи, че в контекста на развиваните от Д. Деянов релационни идентичности, участниците в които са публично разпознавани както като равнопоставени - тъст-тъст, съпруг-съпруга, така и като неравнопоставени - тъст-зет, крал-васал, лекар-медицинска сестра, лекар-пациент, управител на заведението-сервитюр, не бива да се приема - особено във втория случай - при противоположните

По подобен начин, както скептронът у Омир, и печатът с трите лъва, който Хенри дава на Бекет, упълномощавайки го за канцлер на Англия и негов пазител, е артефакт, символно натоварен атрибут, който освен че показва публично и потвърждава договора за делегиране, задава и определена идентичност, която тогава, когато е приета безусловно¹⁰ е гаранция за липсата на „парализиращия парадокс“ (Деянов 2004), гаранция за доклично отношение към рождения свят, стоящо в основата на онтологическото съучастничество между хабитус и хабитат. Тук е необходимо да се подчертае, че описаната от Ануи идентичност на Бекет е множествена, неговото илюзио е аморфно и ще продължава да бъде такова, докато мястото на честта е все още празно в него. Това му дава възможност за условна идентификация с придадената идентичност на канцлер - той условно приема печата и затова така леко го връща, когато вижда в честта Божия и своята чест. За Бекет това, което не е илюзия, е Англия да стане истинско кралство, а Хенри - крал на нормандци и саксонци - това се превръща за Бекет в онова *illuso*, заради което си заслужава както да се живее, така и да се умре. Помиряването на кралската с божията чест е пътят към това. Така се очертава един от молекулярните перформативи¹¹, разположени в произведението на Ануи. Превръщането на Англия в истинско кралство е молекулярен перформатив, доколкото този мотив пронизва пиесата като символен нерв, имплицитно съдържащ се и съзнателно или не полагащ в основата на голяма част от действията на Томас Бекет. За да бъде той успешно осъществен, „систематичният набор от взаимозависими условия, които конституират социалните ритуали“ (Бурдийо), трябва да бъде изпълнен:

БЕКЕТ

„Аз съм епископ-примат на Англия ... Божията чест и здравият разум, които

релационни идентичности, че пълномощия са дадени само на силните страни от двойката (Деянов 2004). Позата (Бурдийо) - т.е. изгледът чрез дрехата, подобаващият начин на говорене и действие - и на сервитьора, и на медицинската сестра, и на пациента са публично санкционирани, но в никакъв случай не са и отрицателно идентифицирани, както посочва Деянов. Така че те по същия начин, както и силните страни от двойката, могат - в случаите на съвпадение на хабитус и хабитат - да заявяват легитимна лична претенция (в смисъла на Бурдийо) към позата - т.е. да претендират да бъдат публично разпознавани и признавани - и следователно положително идентифицирани като сервитьор, медицинска сестра и т.н. Именно такъв е описаният от Бурдийо в *Мъртвото хваща живота* - в противоположност на описания от Сартр - случай на сервитьор, разпознаващ се в социалната позиция, която заема (Bourdieu 1980).

¹⁰ Практическите последствия както от условното, така и от безусловното приемане от страна на агента на придадена от авторитетна инстанция идентичност се разглежда от Деян Деянов в статията *Логика на молекулярните перформативи и нормализация* (Деянов 2004).

¹¹ Откритата от Тодор Петков проблематика на молекулярните перформативи е представена в статията *От Остин и Бурдийо към логиката на молекулярните перформативи* (Петков 2001).

поне веднъж съвпадат, изискват ... да отида да ме убият - ако трябва да бъда убит - облечен в златни одежди, с митра на главата, със сребърен кръст в ръка, сред моето паство, в моята приматска църква. Това е единственото място, което ми подобава.” (Ануи 1996).

Защо ли Бекет държи да умре не „намушкан от ножа на някой неудачен наемник по друмищата”, а със „златни одежди и митра на главата”? Да изостави всички символни атрибути, т.е. да изостави делегираната му власт да проповядва праведното учение, според Бурдийо означава да наруши „древния договор за делегиране, обединявал свещеника с вярващите при посредничеството на Църквата” (Бурдийо 2018). Точно обратното цели Бекет - да припомни този договор, да покаже, че той е факт, че нормандци и саксонци са били, са и трябва да бъдат равнопоставени, че в Божиите очи, а от там и в очите на краля и цялата общност не трябва да съществува разграничение между тях. Архиепископските атрибути, експлицирайки символната власт, официализират този древен договор, превръщат физическото тяло в символно. Поради това именно те са избрани от Бекет като оръжие в играната от него стратегическа, двойна игра - игра, която може да играе, доколкото е в абсолютно съответствие с полето, което обитава. Той може да бъде виртуоз, доколкото познава играта (т.е. животът в двора и кралството) в съвършенство - от една страна, а от друга - доколкото е изначално дистиктивен на същата тази игра. За да бъде перформативът - истинско кралство Англия - успешен, правилото трябва да бъде нарушено от правилото - „систематичният набор от взаимозависими условия, които конституират социалните ритуали” трябва да бъде изпълнен. Саможертвата на Бекет е стратегия, игра по правилата на играта със самите правила, нарушаване на правилото по правилото. Блестящо представление, в което „специалните ефекти” - символните атрибути на делегацията - са особено важни за създаването на новата реалност - истинското кралство Англия. Посегателството върху архиепископа е посегателство върху представителя на Бога на земята, разглеждано в същността си, но посегателството върху архиепископа, когато той „излъчва” делегирането си от Бога, **трябва** да бъде не само публично **представено**, но и публично **видяно** като посегателство върху самия символ на изначалния договор в момента, когато делегирането е най-явно изразено. Това стои в основата на канонизацията на Бекет за светец и на нормандци, и на саксонци - канонизация, чрез която Англия става това, което трябва да е - истинско кралство на един народ от нормандци и саксонци -

КРАЛЯТ

„ ... Англия ще дължи на него крайната победа над безредието и ние искаме

Отсега нататък всички в кралството да му се молят и почитат като светец.”

(Ануи 1996).

Концентрацията на всички символни артефакти е задължителен елемент от систематичния набор от взаимозависими условия, които трябва да бъдат изпълнени, защото засилва символната ефикасност на тялото чрез превръщането му в „перцептивна форма, произвеждаща впечатление” (Бурдийо 2018б). Според Подорога, причината за това е, че „Дрехата вращава в тялото, а тялото се разширява в символната тъкан на дрехата. Така покривалото не е нещо, което покрива и следователно закрива, а онова, което открива, явява ...” (цит. по Николова 2001), т.е. дрехата явява пред очите, прави реална - а с това самото и призната не само институцията и властта ѝ, но и делегирания представител. Символизмът на властта, осъществяван чрез символичните атрибути, позволява тялото да бъде разпознавано и признавано като легитимно действащо в конкретна ситуация, публично показва и официализира договора за делегиране, легитимира властта в колективното признание пред очите на общността и за цялата общност. Символната власт и символизмът на властта се предполагат взаимно по думите на Бурдийо. Наличието на едното е условие за възможност за съществуване на другото. Символните атрибути полагат наличието на символната власт чрез самата ѝ демонстрация - по същия начин, по който говорителят е създаден, но и в същото време, чрез действията си, създава групата. Ролята на символните атрибути е да легитимират властта в колективното признание и именно чрез това действие се осъществява и символното насилие на същата тази власт, защото „Езикът на авторитета винаги управлява със сътрудничеството на управляваните от него.” (Бурдийо 2018). Това за Бекет е особено важно: молекулярният перформатив - помирението на кралската и божията чест - ще се осъществи, когато символът на църквата бъде убит в момента, в който „излъчва” делегирането си от Бога. Тук си заслужава да се постави въпроса за това как Бекет „изработва” публичен поглед, който да схване него и ситуацията именно по необходимият за целите му начин. Формирането на този специфичен начин на гледане, т.е. създаването на предразположености в публичното възприятие, става възможно, доколкото символното тяло на Архиепископа е използвано от Бекет именно във функцията му на „перцептивна форма, произвеждаща впечатление” (Бурдийо 1997) - т.е. форма, **уни-формираща** начина на виждане на цялостната ситуация -

убийството на Архиепископа в целия му блясък в неговата църква, правещ това, което трябва да прави тогава, когато трябва да бъде направено. Виртуозността на Бекет е в способността му да разграничи в и за себе си това, което ще остане неразграничено от уни-формирания от самия Бекет публичен поглед - да разграничи себе си от социалната маска, която носи, както и в това да използва тази социална маска, за да реализира интересите на полето, в което е намерил своето *illusio*. Тялото на Бекет е тяло на виртуоз, обживяващо света като лична дреха (*habit*), тяло, което от **обект НА наблюдение** се самоконституира в **субект ЗА наблюдение** - субект, който посредством описания от Бурдийо „ефект на оракула“¹² (Бурдийо 1993) става за другите това, което е за самия себе си. Това самоконституиране в субект за регулирано възприятие, в конкретния случай е функция на способността за **екстериоризиране на личния поглед**¹³ към себе си - поглед-възприятие, който посредством символната атрибуция, осигуряваща разпознаването и признаването на легитимността и правилността на „цялостната социална ситуация“, бива **интериоризиран** от наблюдаващите като легитимен, правилен, т.е. **техен** поглед. Така те едновременно са превърнати/се самопревърщат в обекти, наблюдаващи с дирижиран поглед наблюдавания субект - субектът-виртуоз, уни-формирал начина им на гледане като конкретно виждане-възприятие. Поради това акцентът върху символните атрибути в репликите на Бекет е толкова голям. Ануи изгражда образа напълно, до последния детайл:

БЕКЕТ

„ ... Трябва да изглеждам добре! Побързай!

... Стрихаря също. И епитрахила. А после филона.

... Завържи всички връвчици. Без да пропускаш нито една ...

... Подай ми сега сребърния кръст. Трябва да съм с кръста в ръка.

... Ето, готов съм, Господи, пременен за твоя празник.”

(Ануи 1996)

¹² „Ефектът на оракула - казва Бурдийо - е едно същинско удвояване на личността: индивидуалната личност, аз-ът се унищожава в полза на една трансцендентна морална личност” (Бурдийо 1993: 69).

¹³ В пълна противоположност на интериоризацията на публичния поглед.

Някъде се казваше, че символното тяло надживява физическото. Символното тяло не умира, именно защото стратегически употребеният от пълномощника символизъм на властта, осъществяван чрез символните атрибути, го поддържа в публичното съзнание вечно живо, дематериализира го, полагайки го като символ на институцията.

Мисля, че представения по-горе анализ на перформативно действащия, т.е. създаващ нова реалност, хабитус на виртуоза-пълномощник Бекет, който обживява като дреха тялото на Архиепископа Примас, правейки това именно чрез дрехата като „уникален артефакт“ в смисъла на Николова, се интегрира като част от проблемната област, очертаваща се от визири тук два нейни текста. Доколкото в разгледания казус, кинестетичния пласт на хабитуса – имплицитното знаене „как“ на експлицитното знание „че“ - об-живява по уникален начин, преодолявайки задаваните от всяка - дори от социалната униформа - ограничения в кинестетичната подвижност на тялото. В анализирания случай униформираното тяло на пълномощника не само е, не само присъства - то действа перформативно, уни-формирайки публичния поглед към себе си, с което полага себе си - вместо институцията, която единствено трябва да репрезентира, включително и чрез дрехата - като субект на собствената си дейност, превръщайки зададените от дрехата, т.е. външно гарантирани, предписани действия, в перформативни действия, които са не просто формално, театрално, изпразнено от съдържание и сведено до просто повторение изпълнение на кода, а негова промяна, изпълване с ново съдържание, извършвано тъкмо в момента на формално правилното му изпълнение.

Патосът на този текст бе в представянето на този виртуозен танц на дрехата върху тялото, обживяна от „парадоксалната свобода“ на хабитуса на същото това, танцуващо - чрез дрехата - по правилото с правилото - тяло.

Библиография

- Ануи, Ж., 1997. *Бекет, или божията чест*. Критика и хуманизъм, София.
- Бурдийо, П., 1993. *Казани неща*. Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София.
- Бурдийо, П., 1997. *Практическият разум. Върху теорията на дейността*. Критика и хуманизъм, София.
- Бурдийо, П., 2005. *Да описваме и да предписваме: условията за възможност и границите на политическата ефикасност*. В: *Социологически проблеми*, 3-4.
- Бурдийо, П. 2018. *Практическият усет. Свойствата на практическата логика*. В: *Електронен архив по проект „Нямам никой, към когото да се обърна!“ – социоаналитични измерения на уязвимостта*. Съхранява се в архив на катедра Социология и науки за човека, ПУ. /Превод на Тодор Петков/

- Бурдийо, П., 2018. *Упълномощеният език*. В: *Електронен архив по проект „'Нямам никой, към когото да се обърна!' – социоаналитични измерения на уязвимостта"*. Съхранява се в архив на катедра Социология и науки за човека, ПУ. /Превод на Тодор Петков/
- Бурдийо, П., 2018а. *Език и символна власт*. В: *Електронен архив по проект „'Нямам никой, към когото да се обърна!' – социоаналитични измерения на уязвимостта"*. Съхранява се в архив на катедра Социология и науки за човека, ПУ. /Превод на Тодор Петков/
- Бурдийо, П., 2018б. *Предварителни бележки относно социалното възприемане на тялото*. В: *Електронен архив по проект „'Нямам никой, към когото да се обърна!' – социоаналитични измерения на уязвимостта"*. Съхранява се в архив на катедра Социология и науки за човека, ПУ. /Превод на Тодор Петков/
- Бурдийо, П., Вакан, Л. 1993. *Въведение в рефлексивната антропология*. Критика и хуманизъм, София.
- Деянов, Д., 2004. *Логика на молекулярните перформативи и нормализация (Един инсцениран диалог между Бурдийо и етнометодологията)*. В: Критика и хуманизъм, кн.17, 39-61.
- Деянов, Д., 2005. *Бурдийо: онтологическото съучастничество като проблем пред рефлексивната социология*. В: Социологически проблеми, 3-4.
- Коев, К., 1991. *Метаморфозите на чужденеца*. Изд. „Наука и изкуство“ & УИ "Св. Климент Охридски".
- Николова, Н., 2001. *Политанатомия на модерния човек. Живото тяло като предизвикателство пред социологията*. ИК Критика и хуманизъм, София.
- Николова, Н., 2015. *„Бурдийо: социология на живото тяло"*. Хетеродоксия, 1-2 /под печат/
- Остин, Дж., 1996. *Как с думи се вършат неща*. Критика и хуманизъм, София.
- Петков, Т., 2001. *От Бурдийо и Остин към логиката на молекулярните перформативи*. В: Критика и хуманизъм, 7
- Bourdieu, P. 1980. *Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire incorporée et l'histoire réifiée'*. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 32-33 (avril-juin).

**ХОМОСЕКСУАЛНАТА УЯЗВИМОСТ. ОПИТ ВЪРХУ САМОНАСЛЕДЯВАНЕТО НА
ХОМОСЕКСУАЛНИЯ¹**

Key words: homosexual vulnerability, Homosexual identity, inheritance, socioanalysis, discourse

Abstract: In the present article I will address the homosexual vulnerability like a unfolding through the intersubjective relations of the homosexual individuals. Similar analysis that steps on empiric data on concrete passages from the documented in project "There is no one to turn to! – socioanalytical dimensions of vulnerability" is possible by defining two theoretical dispositions.

The first one is to base the discourse vulnerability that is made from the place of the agent of certain field. The second position is the possibility of the homosexual to inherit the traditions of his mother and father, but also on other socio-cultural traditions typical for a certain location.

The consequent conclusion will be showing the homosexual identity and vulnerability that stands out between the incommensurability of the possibilities of inheritance and discourse strategies to manage the vulnerability.

В статията ще разгледам някой от основните теоретични и емпирични предпоставки около аналитичната ми работа до момента върху хомосексуалното страдание, включително и тези, които до голяма степен се отнасят до работата ми по проект "Нямам никой- към когото да се обърна!" - социални измерения на уязвимостта!". Проектът, има за цел чрез социоаналитична теория да се тълкуват различни форми на социална уязвимост, а оттук и на социално страдание. Именно една от тях е и хомосексуалната форма на страдание, а не собствено заради това, че някаква категория формираща социална група – стигматизираните хомосексуални течения - страда, а заради причините, които се разкриват пред изследователя като специфична форма на уязвимост от хомосексуалния.

В началото ще поставя проблем, който безсъмнено е проблем пред логиката на практиката, социоанализата и феноменологичните нагласи, вплетени в социоаналитичната настроеност на изследователя - а именно проблемът за самонаследяването на хомосексуалния. За да успя да се самонаследявам във фигурата си като клиничен социолог, който репрезентира себе си чрез следните анализи именно заемайки ролята на социолог - ще се опитам чрез поставяне на проблема пред самонаследяването на хомосексуалния да

¹ Статията е разработена по научноизследователски проект на тема: „Нямам никой, към когото да се обърна! – социоаналитични измерения на уязвимостта“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ (с договор № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г.).

разгледам формите на наследяване на хомосексуалния. Иначе казано тук ще сменя тоналността на изследователската си работа и ще се центрирам по-скоро върху проблемът за наследяването. Следователно изниква въпросът наследяване на какво и на кого? Ако разглеждаме наследяването само по себе си насочено към хомосексуалния, то единствено ще бъде наследяване на конструираната сексуална идентичност. Изхождайки от това, други формации на наследяване по други линии на конституиране на идентичности няма да бъдат разгледани.

За да може поставеният проблем да се разясни, ще направя уточненията, че подобен текст, концентриран върху понятията за **уязвимост** и **социално страдание**, би следвало да удържа в себе си генерализацията, че всички хомосексуални са уязвими по линията на собствената си сексуалност. Подобно твърдение е практически неистинно и няма как да придобие сериозност. Именно затова тези теоретични конструкти се заварват в практически положения на интерсубективни ситуации, каквито например са интервютата или междуличностните отношения в различни социални пространства.

Уязвимостта и социалното страдание се разкрива пред изследователя чрез особен практически усет към ситуацията. Практическият усет, който е положен в една структура на позиция и диспозиции заварени между обекти и субекти опосредни от време, което протича и детерминира точките на отношения. В този огрубен вариант Бурдийо мисли практическият усет посредством някаква практическа взаимозаменяемост, чрез която субектите експлицират представянето и репрезентирането на кодификации, афектации, преживявания, спомени и т.н., въплътени в собственото му тяло. Следователно достигането до форми на уязвимости е възможно чрез миметиращи действия вплетени от рефлексии върху тялото, което чрез биографичен разказ разкрива сюжетните линии и позициите на собствените апрезентации на афективности. Апрезентациите на афективности конструират образите на уязвимост и са въплътени като явяващите се диспозиции на личностния хабитус на агента.²

Хабитуализираната афективност, която се разкрива пред изследователя е винаги станала там и тогава, но се завръща и реализира чрез ситуацията на интервюто, в което практическият усет реагира чрез рефлексивност върху телата на агентите, но от друга страна именно съучастничеството на ситуацията позволява случването на представените афекти тук и сега в момента на интервюто. Това споделено настояще предполага онтологическото съучастничество между хабитуса и хабитата на интервюирания (поради конструирания

² "Диспозиции-позиции", "хабитус и хабитат" и полагането им в структурата от отношения е бурдийова конструкция, която генерира отношения между обект-субект, субект-обект, обект-обект и пр. които циркулират под формата на онтологически нагласи помежду им. Например хабитуса може да наследи, притежава, принадлежи, обвързва и съучаства с определен хабитат.

биографичен разказ), но и позволява разкриването на хабитуализираната афективност и формата на уязвимост, която се разкрива пред социоаналитика.

След като вече показах как уязвимостта се улавя от страна на изследващия ще разгледам основните линии, чрез които хомосексуалния чувства своята уязвимост и съпреживява отново и отново различни форми на дискриминация. За целта ще анализирам емпирични данни от интервюта, проведени в рамките на проекта.

На първо място следва да се отбележи, че хомосексуалният се сблъсква във всекидневието си много често с непрестанни форми на дискриминация, и, за да бъде по-точен, ще кажа, че тази дискриминация е преди всичко дискурсивно образувана. Символните борби на хомосексуалния за признаване на иманата собствено присъща сексуална идентичност маркират проблем, който би следвало на първо място да се разглежда през дискурсивното полагане на агента в различните полета на неговото участие. Подобен анализ би бил възможен само, ако понятието за дискурсивна дискриминация е въведен по начин, който позволява разглеждане на символната ефикасност на формите на всекидневна дискриминация спрямо процесите, които са конструирали дискурсивния порядък. Както се забелязва в редица анализи "Символната ефикасност на "генерализиращите процеси" на маргинализация, проблематизация, и репресия е възможна благодарение на това, че чрез всекидневни идеологемии, които са част от есенциалисткия идеологически дискурс, оправдаващ "свръх-акцента върху различието" и "европоцентризма" се придават същностно утвърдителни и отрицателни идентичност, които са същностни за агента, а не са фактически придобити." (ср. Пенкова: 2013, Деянов: 2006). Тук би могло да се добави, че тези идентичности са същностни, а не са фактически, поради това, че хомосексуалните са били делегитимирани, криминализирани и отхвърляни по времето на социализма в България, което повлиява и на ситуацията след това.

Оттук може да се каже, че дискурсивната дискриминация е негативно съотнасяне на едни агенти към други, при което едната група е същностно утвърдена, а другата - отричана и собственоприсъщо приела отрицателната идентичност, защото агентите са положени **в и чрез** дискурс, който генерира в неговото социални пространство определени практики и стратегии. В този смисъл се оформя бинарното отношение между хетеросексуален-хомосексуален. Тук следва да се поясни, че намирайки се в това отношение, за разлика от дискурсивно дискриминиращите форми на расизъм, това може да се дефинира като дискурсивно-дискриминираща форма на сексуална идентичност. В едно от проведените интервюта по работата ми към проекта - социоанализирания споделя за ранното си детство:

У: Знаех, че не е редно (да съм хомосексуален), затова се опитвах да го скрия.

И: Как разбра, че не е редно?

У: Ами, като бях малък гледах с наще "Каналето" и сега "Господари на ефира" са същите. Педераст се използва за насмешка. Ако искаш да обидиш някого му казваш Педераст.

Очевидно думата "Педераст" се употребява всекидневно с негативна конотация, но изумителното в случая за мен като социоаналитик е умозаклучението под формата на импликация, което му е помага за разбиране на проблема и ограничаване на неговата уязвимост.³ Освен това този сегмент разтваря проблематиката в дискурсивната дискриминация. Хомосексуалният агент е положен в пространството на практики, в която всекидневно непряко, нецелено, а произволно възпроизвежда своята уязвимост, поради това, че неговата идентичност е "определена" като отрицателна. В настоящия сегмент се забелязва двойката "Ние" и "Те". Те са "Каналето" и "Господари на ефира", тоест тези които произвеждат дискурса; Ние сме тези над които се гледа с насмешка и обида. Възпроизвеждането на дискурсивната дискриминация, а от тук и социално неравенство спрямо хомосексуалността е може би основен проблем за разбирането, приемането и споделянето на хомосексуалната идентичност в детските фази на развитие. Други подобни примери биха били думите "педал, гей, чифут" и т.н, които заявяват отрицание и в повечето случаи са жаргонни изрази, които обвиняват или обиждат даден агент. Независимо от тяхното насочване към не-хомосексуален индивид, участието на хомосексуалния в такива дискурсеми възпроизвеждат неравенство, именно защото изразите и думите са символно натоварени и са част от реферирането и преноса на смисъл в дадена символна верига или дискурсивен порядък.

На второ място бих искал да разгледам основния проблем в настоящия текст - за наследяването през възможността за хомосексуалния да се самонаследи. Как е възможно наследяване на егологичните традиции на майката и бащата (бащата като носител на силна харизма, или такъв който определя символния порядък на малкото момче, чрез името на бащата)? При възникналото положение, че наследяването на хомосексуалния преминава същностно през сексуалната му идентичност, тоест, че сексуалната идентичност се явява като същинска за полагането на индивида в дадено социално поле, то става ясно, че за хомосексуалния наследяването на сексуалността на бащата или майката се вписва само като опит да се разберат социалните роли в семейството, а от тук и да се миметира върху тях. В този смисъл наследяването на майката или бащата, но също така и на която и да е друга егологична традиция би била невъзможна, тъй като юридически-правовия дискурс изключва браковете между еднополови. Разбира се, не е нужно при браковете между двуполови да има

³ Подобни жаргонни думи са като идентификатор пред социоаналитика за успешно формиране на проблем, и методологическо изваждане на следствие като решение на проблема.

междуполови сексуални отношения самостойно, но при невъзможните еднополови бракове следвието е че двуполовите такива са съставени от хетеросексуални. В този смисъл наследяването на сексуалната идентичност става невъзможна. Проблемът тук не е изтласкването на хомосексуалната идентичност и нейното завръщане, следователно образуването на двойник у агента, а санкционирането на идентичността. Именно забраната, санкцията и репресията на хомосексуалността, междувременно и изтласкването на тази Какво-идентичност (Арент 1997) са причини за специфичната уязвимост на агента към момента на завръщането на сексуалните мотиви. Освен това образуваната двойствена идентичност е фрактализирана в много от казусите на моите респонденти, защото е отречена спрямо първо на дискурсивно равнище, което вече описах, второ от егологичните традиции, които агента е заварил, защото те вече са били санкционирани, репресирани и изтласкани. Спрямо предходното следва, че хомосексуалната идентичност разцепва агента и формира една специфична двойственост между *"Аз знаех, че това което правих е много лошо (да обарвам момченцата вместо момиченцата в детската градина)"* и *"Вече се чувствам свободен."* В първата си форма хомосексуалната идентичност е била притисната, собствено отречена и фрактализирана, а във втората форма, този който вече се е себепризнал - *"out of the closet"* - притиска и санкционира предишния той - *"онзи, който не смееше да си признае"* и фрактализира предишната му идентичност.

За да стане по-ясно ще прибавя някои пасажии от едно от проведените ми интервюта.

Запитан от мен кога родителите са разбрали за неговата хомосексуалност в напредъка на разговора респондента споделя:

Тя явно се е усетила и ми беше видяла скайп без мое разрешение. Беше ми гледала компютъра и ми беше видяла там чата с въпросното момче. И ме пита защо не съм искрен с нея. Имахме там известен разговор. Аз ѝ признах тогава и просто нямаше смисъл да крия. Две седмици ѝ беше странно.... Ама в следствие го прие... А баща ми... С него... Се случи миналата година да му кажа... Да се разкрия... И то стана при една кавга, в която той не беше съгласен да работя определена работа. И аз накрая на спора, за да му... Един вид да му бъда на въпреки му казах сега е подходящият момент да знаеш, че имаш син гей. И той... Всъщност една година не си говорихме от тогава.

И по надолу, когато участника започва да говори за несподелянето му пред баща си заедно с отрицанието му да възприеме сина му като такъв, какъвто е още от ранна детска възраст.

Ами да и така може да се каже. Специално с него, явно така му е по-лесно и да не се интересува. Аз с него никога не съм имал близки отношения [Мръщи се] Винаги съм бил с майка ми по-близък. Аз винаги съм се държал по-мъжки, заради баща ми... Той винаги ми е повтарял, че трябва да съм мъжкар... Да показвам мъжество един вид. Мисля, че заради това се разочарова. [Пауза, Замисля се] Не мога цял живот да живея по неговите правила.

Бих разгледал по-задълбочено от една страна как социоанализираният възприема приемането на неговата идентичност спрямо традицията на майка си, но и от друга как не

възприема все още отричането на бащата. Това, което се случва явно в стресовата ситуация – в момента на негово споделяне – липсата на каквато и да е била комуникация в рамките на една година. Разцепването на хабитуса и образуването на двойствената идентичност се забелязва във втория пасаж. *„Винаги съм бил с майка ми по-близък”, „Винаги съм се държал по-мъжки, заради баща ми... Той винаги ми е повтарял, че трябва да съм мъжкар... Да показвам мъжество един вид. Не мога цял живот да живея по неговите правила.”*

От една страна агента използва „винаги” с деиндексикализиращ ефект, свързан с времеви индексикации, което показва придаването на същностно отрицателната идентичност на бащата, но освен това и обратимото същностно положена отрицателната идентичност на бащата към сина си. Чрез „винаги” участникът в интервюто утвърждава собствената си идентичност. Това показва и хабитуализирани афективности първо на бащата, тъй като предпредикатно мисли наличност на женско поведение и някак обвинява социоанализирания в това, защото изхожда от ентимематичния извод, че "Всички мъже със женско поведение, не са мъже." От друга страна думите мъжкар и мъжество е символно натоварена дума и в тези си употреби се натоварва с едно по-специфично знание. В коментара *„Да показвам мъжество един вид”*, което извънконтекстово би следвало да означава да възпроизвеждам половете си дадености, думата мъжество е обозначена като опозиционна **не** на женственост (тоест на полови отношения), а на хетеросексуалност (тоест на сексуални отношения). Това показва на първо място пренос между изтласкани релационни идентичности⁴ и тяхното завръщане чрез говоримото, но и в ситуации на биографично репрезентиране. Показателно за това е, че в предното изречение думата мъжкар, е в контраст със женсконосителност, а в следващото изречение мъжеството е в опозиция със сексуално-половите отношения. Последвалото заключение е следствие от преноса, не защото агента се възприема като женствен, а защото вече отрича да приеме положената му от бащата хетеросексуална идентичност. В този смисъл двойствената идентичност е характеризирана чрез себеутвърждаване на хомосексуалната идентичност следствие от отрицанието на хетеросексуалната трансферирана в пасажа чрез пренос и контрапренос.

Оттук следва, че двойствената идентичност на хомосексуалния преминава през фрактализиране на едната спрямо другата. Тази игра на идентичности се забелязва само спрямо санкционирането, репресията и моделирането на идентичността срещу завръщащата се или изтласкана такава. Хабитуализирана афективност се отбелязва от изследователя чрез анализи върху наративния-Аз, анализи на афектите застояли се в миналото му и открояващи се

⁴ В социоаналитичната теория релационните идентичности са двойствени обозначители, които реферират постоянно и определят афектации застинали в положен агент в процеса на рефериране с другата идентичност

в ситуацията на интервюто, рефлексивността-рефлекс, в която интенционалността достига до своята цел, тоест достига до категорията „изпълване“ като хетерогенен носител за себеконструиране на биографичното *illusio* на агента. От тази забележка мога да се направят изводите, че първо наследяването на хомосексуалния е структурно невъзможно, защото липсва конструируемост или твърда валидност на трайна връзка между „обектите“ (в този смисъл символите), които би следвало да са означаващи за самото наследяване. И второ условията за невъзможност за наследяване са условия за възможност за самонаследяване и обратно, тъй като самонаследяването преминава чрез и в полето на сексуално конструирания дискурс, който е структурно положен в опозиция между „Аз“ и „Другия“ или „Ние“ и „Те“. Този опит за самонаследяване е вплетено в постоянно самозавръщане и съчленяване на протенционално завърнало се минало, което се полага и допълва *Illusio*-то на хомосексуалния между играта на утвърждаване и отрицание на присъщата за него хомосексуална идентичност.

Вместо заключение

Обърнат към „сега“ – споделено настояще – на говоренето социоанализираният съчленява своето *illusio* и разказва примирено, огнетено -или не - за спомените от своите травматични моменти. В този смисъл страдащия може да разказва само едно собствено минало, било то опустошено или напротив, през една сегашност, която далеч не изглежда пуста. Следователно за настоящето е важно да се отбележи, че конструирания разказ е самото преминаване и съчленяване на това минало, което чрез споделянето на социалния опит – може да демонстрира успешно самонаследяване. През тази позитивна призма социоаналитикът може да мисли самонаследяването към и след момента на интервюто. Позитивна защото възможността на участника да се самонаследи е удържана от онтологическа невъзможност на интервюирания да мисли собственото си самонаследяване или всъщност лишаването му от собствената уязвимост, тъй като именно в своето новоконструирано минало – чрез разказа, който разказва, той е „освободил“ собствената си уникалност като опит тя да бъде запазена. „Опит, който бихме могли да наречем времево неизпълнен. Долавян и артикулиран в множество символни форми, той се самоописва преди всичко като опит в раздвоеността между скрито и показано – израз най-често на несполуки останали нетематизирани и покрити от вторично рационализирани картини, които обаче не са самоотзвучали и не са изгубили своите „Обекти на желание“.“ (Събева 1998).

Библиография

- Арент, Х. 1997. *Човешката ситуация*. София: Критика и хуманизъм.
- Бурдийо, П. 1997. *Биографичната илюзия, Практическият разум*. София: Критика и хуманизъм.
- Бурдийо, П. 1993. *Казани неща*. София: Университетско издание "Св. Климент Охридски"
- Бурдийо, П. 2002. *Мъжкото господство*. София: ЛИК
- Бурдийо, П. 2005. *Практическият усет*. София: Фигура
- Ерибон, Д. 2001. *Размисли по гей-въпроса*. София: Факел експрес
- Козофски Седжуик, И. 2006. *Епистемология на прикритостта*. София: Критика и хуманизъм
- Пенкова, С. 2013. *Неравенство, Дискурс, Наследяване*. Пловдив: Контекст
- Събева, С. 1998. *Неизпълнимият опит (археология на интенционалните препятствия)*. Критика и хуманизъм: 5-98
- Събева, С. 2016. *Да слушаш страданието: Социоанализата и "патосният" обрат в понятието опит*. Социологически проблеми, 1-2
- Събева, С. 2018. *Прежалимите и непрежалимите животи: Социоанализата в епохата на биовластта*. Социологически проблеми, 1-2
- Събева С. 2010. *Пречупената социалност, преосмисляне на разбиращата социология*. София: Изток-запад
- Bourdieu, P. 1976. *Le sens pratique*. Actes de la Recherche en Sciences Sociales,
- Cook, M. 2003. *London and the culture of Homosexuality, 1885-1914*. New York: Cambridge University Press
- Deyanov, D. Sabeva, S., Petkov. T. 2013. *The psychopathology of everyday life as a problem before socioanalysis*, In: Stoyanov. D. (ed.) *Psychopathology: theory, perspectives and future approaches*. New York: Nova Sciences Publishers.

**ОПИТОМЯВАНЕ И ДИСЦИПЛИНИРАНЕ НА СМЪРТТА: ПРЕПЯТСТВИЯ ПРЕД ЕДНО УСПЕШНО
САМОНАСЛЕДЯВАНЕ СЛЕД „СРЕЩАТА“ СЪС СМЪРТТА НА ДРУГИЯ¹**

Keywords: death, domestication, discipline, successful self-heritance

Abstract: The present article has a goal to explicate and underscore some of the specific forms of impossibility of successful self-heritance of people, who met the death of this “Other”, who in his corpulence understood until then their existence. The main thesis of the text is to show that such a key specifics are possible to be thought not so through consider the death like a constant, that connects the existence of the person with his end, but through his critical problematization in some of her cultural-anthropological aspects: “the domestication” of the death in the Middle Ages; the transition from domestication to discipline of the death; the effects from disciplining the death of the contemporary person and the blockages, who could prevent the successful self-heritance after the encounter with the death of “Other”.

Настоящата статия, а има за цел да експлицира и подчертае някои от специфичните форми на невъзможност за успешно самонаследяване на хора, срещнали се със смъртта на онзи „Друг“, който до голяма степен е осмислял дотогавашното им съществуване. Основната теза на текста е, че такива ключови специфики е възможно да бъдат мислени не толкова чрез разглеждане на смъртта като константна неизбежност, обвързваща екзистенцията на човека с неговия край, а чрез критическото ѝ проблематизиране в някои от нейните културно-антропологични аспекти. Тъкмо такива специфики следва да бъдат удържани като важен изследователски фон, който е същностен за успешността на анализите на данни от емпирични изследвания, които провеждам по казус „Успешното самонаследяване след срещата със смъртта на Другия“ , включени в проект „*Нямам никого към когото да се обърна!*“ – *социоаналитични измерения на уязвимостта* (Финансиран от ФНИ към МОН).

Ето защо критическите проблематизирания в текста са структурирани по следния начин: изхожда се от проблема 1) как смъртта се е мислила и „опитомявала“ през Средновековието; преминава през 2) плавният преход от опитомяване към дисциплиниране на смъртта, за да достигне до 3) последиците от дисциплинирането на смъртта за модерния човек и пречките,

¹ Статията е разработена в рамките на научноизследователски проект на тема: „Нямам никой, към когото да се обърна! – социоаналитични измерения на уязвимостта“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ (с договор № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г.).

които могат да възпрепятстват успешното самонаследяване след срещата със смъртта на „Другия“.

1. В опит да се опитоми смъртта

През целия си живот ние волю или не се стремим да дресираме собственото си тяло, т.е. най-общо казано да го подчиним на нашите нужди и желания. Ние сме в живота, който е гарант нашето тяло да бъде, но и който неминуемо е гарант за нашето извременяване, и неизбежно изтляване.

В този смисъл смъртта може да бъде опитомена само тогава, когато индивидът същински е прозрял, че континуитетът на неговата живост е предрешен деконтинуитет във физическата си форма. А това може да се осъществи само когато тялото не се бунтува срещу своята тленност, дори напротив - когато я възжелава.

През Средновековието, както през никой друг исторически период за човечеството ролята на опитомената смърт оказва изключително голямо значение за живота на хората. Но тук опитомеността на смъртта не се открива в героичния подвиг, осигуряващ „нетленност“, присъщ само за малцина както е било в Древна Гърция. Напротив, тя се открива при всички люде, приели за свой дълг да бъдат ръководени от християнската религия, която обещава и заявява, че животът е само път към истинския живот в Рая, а смъртта единствено преход, но и условие към същия блажен и вечен живот.

Особено показателен е фактът, че опитомяването на смъртта (още през ранното Средновековие) трябва да премине през обуздаването, помиряването на тялото на човека приживе с мисълта по собствената си загуба, без да ѝ се отдава каквото и да е било значение, както и да не се търси каквато и да е било отплата заради проявеното смирение, поради причината, че въпросната „отплата“ е обещана а priori, стига праведността на Божието подобие да е неподправена, т.е. непринудена и искрена.

Задължително е смъртният да резигнира по отношение както на своя живот, така и по отношение на своята смърт, но най-вече той трябва да резигнира съзнателно, а още по-добре съзнателно непосредствено (колкото и тази непосредственост да се проточи във времето, когато човек погива) преди момента на своя физически край.

В този сакрален случай при „опитването“ на смъртта по мое мнение се откриват първоначално опитоменото съзнание, опитоменият разум и сетне опитоменото тяло, все още живо, ала приело се вече за мъртво, погодило се и приело мисълта по напускането на земното пребиваване. Но по какъв начин, какви точно биват условията за опитомяването на смъртта предстои да се види в последващите точки.

1.1 Опитомяването на мъртвото тяло през Ранното и Късното Средновековие

Един от най-известните изследователи на темата за смъртта, видяна през призмата на променящото се отношение на западната цивилизация към нея от ранното Средновековие до края на XX век, е големият френски историк и мислител Филип Ариес. Неговият блестящ труд *„Човекът пред смъртта“*, появяващ се за първи път през 1977 г. неминуемо може да се определи като част от съкровищницата на интелектуалната мисъл на XX век.

Още в началото на мащабното си изследване, писано цели петнадесет години Ариес бележи опората на така нареченото видно умиране, върху което стъпва изграденият образ на опитомената смърт през ранна Средновековна Европа. През този начален период за християнската религия² хората масово са възприемали смъртта в нейната естественост, необходимост, в нейната всекидневност, видимост и интимност, в нейната опитоменост. Затова и мъртвото тяло на човека е естествено и покорно, то е универсално достойното, възможно най-допустимо нормално възприемаемото, също каквото е тялото в живо състояние. То е сякаш живото спящо тяло, в последна сметка овладяно и умиротворено, защото се е примирило с непредотвратимото непоколебимо.³

Изключително интересно е обаче, че за да бъде мъртвото тяло такова, каквото го описах е това, че то трябва да си е отишло в съзнание. Да се има осъзнатост за „отиването“ е благословия, знак затова, че бъдният мъртвец приема за последно Бог, точно с мисълта, че ще се едни с него. Дори може да се твърди, че същият този Бог го допуска безпрепятствено до неговото царство. В допълнение, но с огромна тежест, опитоменото мъртво тяло е това, което усетно умира, което е всевидяно от роднини и познати в мига на погиване и което е проникнато от християнско ритуализиране.

Неусетното, внезапно умрялото тяло се възприема от християнската общност като опозорено, прокълнато, дори абнормално. Ето какво изтъква Ариес:

„Внезапната кончина е нещо грозно и долно, тя плаши, изглежда странна и чудовищна, за нея никой не смее да говори(...) През Средновековието грозна и долна е не само внезапната и абсурдна смърт, но и потайната кончина без свидетели и ритуали – смъртта на странника по пътя, на удавника в реката, на непознатия, чийто труп е открит край нивата, или дори на безпричинно сразения от мълния съсед“ (Ариес 2004: 19).

² Неизбежно и невъзможно е Средновековие и християнство да не се мислят като взаимосвързани, мощно обвързани двойки.

³ Смъртта е възможно най-голямата, единствена, неоспорима възможност за християнина. Тя не е въпрос на избор, можеш да донесе дивидентите на паметността, както в Древна Гърция, а безвъпросен и релевантен земен завършек, дори пълнота.

Мигновено връхлетяното от смъртта тяло е заклеено, защото невидимостта на смъртта на покойника способства за нейното невъзприемане и недопускане сред живота на все още живите. Мистериозните обстоятелства, при които е починал даден човек се мислят като наказателни за неговата греховност. Гниещото или загнилото обезличено тяло е не само грозно, то е плашещо и необяснимо, а поради тази причина за него не се и говори.

Mors repentina или още внезапната смърт през Средновековието се счита за позорна и обезчестяваща. А тялото, връхлетяно от нея се намира приковано между два свята - земният, човешки свят и небесният, божествен свят, без всъщност да е никъде. Поради тази причина е наложително мъртвото тяло да се погребее, независимо в какъв стадий на разложение се намира. Едва през XIII в. християнското духовенство твърде уклончиво започва да твърди, че да се умре внезапно означава да се погине не заради някаква предизвестена цел или защото мирянинът е заклеен с вечно проклетие, а защото Бог така е отсъдил. Но все пак нека се има предвид, че низостта на подобна смърт и позорността ѝ, умаловажеността на такова мъртво тяло не може току-тъй да бъде снета без остатък.

Позволявам си да се отклоня за кратко от Средновековието, отправяйки поглед към Съвременността, където по всякакъв начин смъртта се прогонва от всекидневието, ала към която хората биха се развълнували твърде неприкрито и спонтанно (няма значение дали е привидно или механично подето заради масовия информационен взрив или защото човек може да съжали искрено участието на друг човек) от внезапното и абсурдното погиване някому. Замислям се какъв огромен интерес се проявява точно към тези, починали непредвидено, неочаквано в катастрофи, различни инциденти, вследствие на природни бедствия, жертви на масови терористични атентати и прочие. За тях се твърди, че са си „отишли без време“, без значение от възрастта им, а не че са прокълнати грешници, осъдени от Бог, незаслужаващи оправдание. Също така се наблюдава силно изразен социален феномен (макар това да е тема, заслужаваща внимание в отделен текст), при който може да се наблюдава своевременно изразено масово съжаление по тяхната смърт, видно най-вече в различните виртуални „канални“ за връзка и комуникация между хората, където се споделя сравнително уеднаквена и еднородна социална подкрепа към загиналите и техните близки.

Но нека продължим и да видим какво се случва през Средновековието, когато хората имат знанието за предидващата смърт, за предустановеното мъртво тяло, тъй като както твърди Ариес „нормалната“ смърт никога не се появява изненадващо, тя предупреждава за идването си. Оголеността ѝ, признаването на видността ѝ от другите, а и от самия умиращ, чисто сетивно чрез зрението, слухът и осезанието позволява на бъдния мъртвец да се подготви за срещата с отвъдното, с Бог, а не просто за срещата с края си. Той може да се надява на

покой, всеопрощение, на вечен сън, сред разцъфнали градини, сиреч той спокойно може да допуска, че губи тленното тяло, за да пребъде вечната душа. В този ред на мисли „правилната“ смърт като изразено опитомена е път към безкрайността, а мъртвото тяло е възможността за надземно щастие и съществуване.

И като се спомена за „правилна“ смърт, нека видим как тялото я обема и поглъща в себе си в чисто християнски смисъл. Онзи, който се намира на смъртния си одър и който е облагодетелстван да почине в ясно съзнание (както подчертах трезвото осъзнаване на настъпващия край е привилегия за средновековния човек) бива да вземе нужните мерки да се прости с живота подобаващо. Става дума за определени християнски практики, имащи дълбоко церемониален характер в подготовката за смъртта.

Ариес говори за така наречената *„ритуална поза на агонизарация“*, при която споменатият винаги трябва да лежи по гръб, а лицето му да е насочено към небето. При все това никаква прекомерна чувствителност, интензивно емоционално преживяване или спонтанна действена изразителност на тялото не бива да му бъде присъща. Бъдещият покойник трябва всячески да бъде сдържан, да изразява спокойствие независимо от болките, които изпитва, а едва появяващото се и загатващо доловимото съжаление по вече угасващия живот бива да е свързано с неусложненото приемане на близката смърт, на близостта с Бог. Връзката между живота/живото тяло и смъртта/мъртвото тяло е много фина и взаимопреплитаща се, тя е един вид константа и поради този факт човек е задължен да я премине тихомълком, без съпротивление, но от друга страна с вътрешна възторженост и убеденост, че всяко страдание и телесни болки го правят достоен за Божиата любов и благодат.

За пример бих се позовала на известния френски философ Блез Паскал, който е страдал от множество болести, ала изпитвайки телесните мъки от тях, съвсем непретенциозно, проникнат от мисълта за приближаването до Бог пише из *„Молитва за изпросване от Бога на добрата употреба на болестите“* следното:

„О, Боже, Който толкова обичаш страдащите тела, че избра за Себе Си най-изстрадащото някога на света тяло! Нека тялото ми Ти се понара не заради самото него, нито заради всичко, което съдържа и което е достойно само за твоя гняв, ала заради всички болки, които понася, едничките достойни за Твоята любов. Обикни страданията ми, Господи, и нека болките ми Те поканят да ме посетиш“ (Паскал, 2010, 191).

Мигът на мнимото приемане, приветствие на смъртта, е обогатен от самотта на смъртния, защото негово и нищо друго не е това изчезващо тяло, приближаващо се все повече към Божиите покои. Човекът е сам и сам ще се изправи пред Бога, заедно с благочестивите си или не деяния; сам е с всичко онова, което е преживял и извършил по

време на земния си път; сам е с болките, които изпитва и които се налага да понася стоически, ала все пак приветствайки ги. Този момент е най-личният, най-интимният, който човек може да изпита, затова е и най-персонализиращ.

От друга страна, в абсолютен контраст, но едновременно и в допълнение към интимното и самоумиращото тяло се нарежда публично умиращото тяло на лежащия човек (така разделени двата вида тяло – имплицитно, персонално принадлежащото на субекта и зорко достъпно умиращото, са присъщи на един и същ човек), приемащо *„класическата роля на умиращия“*, при която смъртникът сбира роднините и близките около себе си, за да се прости с тях, да им даде последни напътствия. Направил вече това, той е готов да изповяда своята вяра, да се покае за греховете си и да предложи душата си на Бог, за да се възкреси тялото, самата душа да получи божествено блаженство или да страда в адски мъки.

Тук се наблюдава един много специфичен залог, тъй като с последната си молитва, със спокойното прощаване със света и с опрощението на греховете му, мъртвецът оставя своята тленност, за да получи своето нетление. Фактически мъртвото тяло е своеобразна гаранция за безсмъртие, изхождайки от модела за святото възкресение на Христовото тяло Господне.

Св. апостол Павел пише следното:

„Това тленното трябва да се облече в нетление, а това смъртното - да се облече в безсмъртие.“ (1 Кор. 15:53)

И още: *„Ето Христос възкръсна от мъртви и за умрелите стана началък. Понеже, както смъртта дойде чрез човека, тъй и възкресението от мъртви дойде чрез Човека.“* (1 Кор. 15:20-23)

Всъщност какво още може да стори покойникът, извършил вече всички нужни ритуали?

„След последната молитва остава да се чака смъртта и тя вече няма никаква причина да закъснява (...) Ако се случи смъртта да дойде по-бавно, умиращият я чака мълчаливо, вече не общува със света“ (Ариес 2004: 29).

Ето го абсолютното резигниране и опитомяване на тялото и смъртта от мъртвеца, като държа да уточня, че опитомяването не бива да се възприема като победа над тленното и смъртта, а като помирение между живото и мъртвото. В един относително къс времеви отрязък, мъртвото, интимното и публичното, близкото и далечното, времеността и безвремеността са във всепроникващ асонанс и синхрон.

Нека сега, на свой ред се вгледаме в едно от последните обредни действия, имащо за цел да обгрижи трупа, посредством немаловажното му погребение.

Необходимо е да се има предвид, че погребенията през Средновековието претърпяват известна трансформация, особено към края. През ранното Средновековие (до XI в.) *„голотата“*

на мъртвото тяло, неговата видимост и показност по време на погребение, най-вече на лицето е задължителна. При все това, задължителни са и определени атрибути за прощаване с тялото на покойника, носени от представителите на духовенството, впрочем запазили се и до днес, като светена вода, кадилница с тамян, кръст, свещи, имащи за цел да освободят починалия от бремето на греховете.

Акцентът по време на погребалния обред сякаш се свежда до опрощаване на греховете на агонизацията и то три пъти – приживе, над тялото, където смъртта е настъпила и още веднъж пред гроба. Не ще и съмнение, че повторението на опрощаването на греховете цели да обгрижи, посредством тялото на покойника всъщност неговата душа, която вече има пълен карт бланш да бъде свободна от затвора на тялото, както твърдят мнозина философи като Платон например, или да се подчертае Тертулиановото твърдение, че смъртта е причина за „рождеството“ на душата.

Друг важен елемент от опелото, ала извършван от близките на мъртвеца е траурът. Ако умиращият отдава живота си спокойно и естествено на Бога, то скръбта на живите по неговата неживост е покъртително емоционална, дори дива. Тялото трябва да бъде жалено и дори в буквален смисъл оплакано, дори от наети и съвсем целево заплатени оплаквачки, често биващи възрастни жени: *„Прието е тези изяви на безмерна скръб от време на време да бъдат прекъсвани, за да се произнесат речи, изпълнени със съжаление към мъртвеца, а след това отново сълзите потичат“* (Ариес 2004: 196). При извършване на горните относително семпли ритуали, тялото вече може да се постави в саркофаг и да се погребее. През късното Средновековие (след края на XI в.) промяната, която претърпява погребалната церемония наистина е белязана от промяна. Ако ранно Средновековното погребение може да се нарече скромно, естествено, прочувствено, открито, то късното може да се нарече пищно, тържествено, съдържано и прикрито. Около умиращия вече няма място за дълги и шумни оплаквания, постоянни ридания, изстъпления на духа и патосни драматични сцени. Семейството и приятелите на покойника са тихи, съдържани, контролиращи всяка потенциална наченка на прекомерна емоционална изразеност. Оплакванията над тялото, обливането му със сълзи и прегръдки престават, за да се даде път на зауспокойната меса.

De facto вместо мъртвото тяло на покойника да „принадлежи“ на близките и приятелите си, то попада във „властта“ на църквата и множеството свещеници и монаси, които не само имат грижата да се погрижат за душата на мъртвия, но често и да носят тленните останки. Сред духовните лица в процесията се присъединяват бедняци, сираци, които също съпровождат покойника до самото му полагане в гроба, за което получават дрехи, храна и пари в такъв размер, какъвто приживе мъртвият е определил в своето завещание.

Изготвянето на предварително завещание е друга важна промяна, която се случва около погребенията, защото мъртвецът предreshава колко тържествено да е опелото, колко многолюдна да е тълпата, която ще ескортира неговото тяло до гроба, колко меси да се отслужат за успокоение на душата му и даже точно колко свещеници да носят и положат същото това тяло в гроба.

Нека отбележа, че зад изготвянето на завещанията се крие нещо много повече от акуратното преразпределяне на богатствата, с които разполага човекът. Има определена зависимост между отношението към богатството и отношението към смъртта, която проявява обществото от късното Средновековие почти до края на XVIII в. Известният социолог Макс Вебер например, противопоставя бързацият да се наслади на натрупаните богатства предкапиталист на капиталиста, стремящ се към натрупването на богатството, отличаващ се със *„свещена жажда за злато“*. Но всъщност е тъкмо обратното. Средновековният човек е изключително привързан към своите притежания и мисълта, че при смъртта си ще изгуби натрупаното, му причинява неописуем душевен смут. Затова единствената утеха, която може да подири е при църквата. Чрез завещанието моментът на смъртта изпълнява икономическа функция. Срещу благочестивите разпореждания, изложени в него, умиращият получава гаранция за вечни блага в отвъдното. Излиза, че земните блага могат да бъдат преимуществен път към светостта, рентабилен пред църквата и Бога. Колкото по-състоятелен е човекът, независимо дали богатството е придобито несправедливо и дарява *„смирено“* своето, толкова по-богоугоден става. И колкото тържествена, пищна, охолна и разточителна е погребалната церемония, толкова по-обгрижено е тялото, ала най-вече душата на мъртвеца.

В последна сметка най-драстичната промяна от настъпването на самата смърт на мъртвия до неговото заравяне е тази, че тялото бива изцяло закрито. Няма я така ясно видимата *„голота“* на неговото лице, възплъщение на вечно спящия и умиротворения.

„Видът на трупа и особено лицето на покойника, става непоносимо за гледане, затова незабавно след смъртта тялото се зашива в саван, така че вече никаква част от него не може да се види. Нерядко го затварят в дървена кутия или в ковчег“ (Ариес 2004: 228).

Физическата реалност на смъртта и на тленното тяло малко по малко започва да става скрита. Трупът се намира имажинерно в центъра на погребалната церемония, защото той е невидим, той е съпридружен от символи, от атрибутите си като саванът, който го обгръща, ковчегът, в който е положен, малко по-късно катафалката, която го кара.

Мисля си, че самият труп става образ на смъртта, той започва да губи едва доловимо онази своята мнима натовареност, която има за цел да балансира живота с мъртвото.

Погиналата плът начева да не изглежда толкоз привично, природно, натурално, тя навярно провокира боязън, затова започва да бъде лишена от видимост, но не е съвсем обезличена или табуирана, а по-скоро енигматизирана. В противен случай, едва ли многолюдните и тържествени погребални церемонии щяха да бъдат повсеместно извършвани.

Да, мъртвото тяло трябва да бъде потулено, но не и деиндивидуализирано. Нищо подобно, макар мъртвецът да е скрит като труп, той бива увековечен като личност, посредством издигането му на надгробен паметник, на който се изписва подходяща епитафия, хармонираща с неговата особа приживе (към самия край на Средновековието, а практикувана и в наши дни). Не бива да се забравя също тъй, че дълго време след кончината, смъртникът продължава да бъде обгрижван, посредством отдаването на множество меси за успокоение на душата му, което означава, че отново акцентът пада върху безсмъртието, чакащо тялото и душата на погиналия.

Може да се заключи, че от всичко казано до тук през Средновековието смъртта и мъртвото тяло са опитомени, овладяни, обществени, част от естествено случващото се в живота на живущите в общността, макар все пак да се наблюдават твърде бавни промени, които настъпват относно тяхното възприемане, насочващи работата към другия важен момент от анализиранията на смъртта - нейното подивяване и излизането ѝ извън рамките на ординерността.

2. Забележимата промяна: от опитоменост към дисциплиниране на смъртта

В гореописаното стана ясно, че Средновековната нагласа по отношение на смъртта и нейното възприемане в границите на абсолютно допустимото и нормалното не са саботирани от колективната чувствителност. Еманацията на еволюционното рабиране на смъртта достига до точката, в която мислите и чувствата на социума се съсредоточават в самия момент на физическата смърт. Момент, който като сакрален има за цел да покаже преминаването, трансцендирането на човека от едно състояние в друго, от телесно и тленно към субстанциално съвършено душевно.

Но девалвацията на старите позиции, които постепенно заема смъртта се дължи именно на тази върхова точка на традиционна нормалност, близост и интимност, характерни за отношението между човека и неговият свършек. Хората започват да се съмняват в естествеността на смъртта. Съмнението като един от основните подръчни способности за достигане до познание в повечето пъти е породено от неувереността. Тя от своя страна може да доведе човека до порочния кръг, в който въпросите, които се задават не могат да получат ясен отговор,

тоест не могат да бъдат верифицирани. А от тук, особено щом става въпрос за разбирането на смъртта се задейства възможно най-лошият вариант за човешкото съществуване – страхът.

Несъмнено съмнението и страхът от смъртта се дължат на постепенно отслабващите позиции, които християнството заема в живота на хората. Периодът от края на XVII до началото на XIX век, често наричан като Просвещение е известен с радикално запитване по отношение на устоите на човека във всички сфери на неговото биване. Впрочем това е и времето, в което по-осезаемо може да се види антирелигиозна настроеност, съпридружена от колективната модернизация в лицето на формалната рационалност.

В този смисъл постепенно смъртта започва да излиза извън рамките на така явната й опитоменост. Тя извоюва своя триумф над живите, които вместо да очакват смирено края, се отдават на съжаление и отчаяние, покосени са от вцепенение, което парализира паметта, потиска волята им. Тревогата от потенциално предстоящо умиране поразява трезвия разсъдък, а Бога бива все повече забравян. Нещо повече, ужасът от смъртта може да предизвика не само вковаващо отчаяние, нейната наличност вече няма свойството да успокоява, което пробужда у човека своеобразен бунт срещу Всевишния.

И така, в абсолютен противовес на опитомената средновековна смърт, модерната започва да бъде изтласквана, изолирана, прогонвана, изпращана в нелегалност от света на живота. От края на XIX в. стартират крупни обществени нагласи, трансформиращи радикално възприемането на смъртта и третирането на мъртвото тяло. С една дума, смъртта и мъртвото тяло подивяват, тъй като се мислят като аномалия, като нещо неправилно и нетрябващо да се случва; нещо, което провокира отвращение, за което няма да се говори, ала което трябва все пак да бъде подложено на дисциплиниране, именно бидейки дефинирано като ненормално. Въпросното дисциплиниране също може да се възприеме като опитомяване, само че далеч не в смисъла на средновековното овладяване на смъртта. Ако при последното основният акцент пада върху самата смърт, мислена през живота, то при първото значението е поставено единствено върху живота, сякаш смъртта не съществува или по-скоро „привидно“ не съществува.

Съобразно гореизказаното бива да се има предвид, че връзката между смъртта и социалното тръгва да губи осезаемите си очертания на непосредствена взаиморазбираемост. Има четири основни пункта, които са тясно относими с въпросното твърдение и които спомагат да се разбере ако не заличаването на връзката между смъртта и социалното, то поне нейното мощно разхлабване (едва ли някога смъртта може да престане да бъде социален феномен) и видоизменение в една нова подивяла форма. Става дума за *лъгания/лъжещия болен*, за *медиализираната смърт*, за *„живия труп“* и за *забранения траур*.

2.1. В играене на театър

*„Целият свят е сцена и всички ние сме актьори на нея – влизаме,
излизаме и за своето време всеки от нас играе различни роли“*

Уилям Шекспир

Видяхме, че през Средновековието човекът храбро приема своята участ, говори с близките си за това, дава им последни напътствия в живота, предизвестява ги дори колко близко е неговата смърт, а те от своя страна по никакъв начин не прикриват факта, че напълно съзнават, че той е „пътник“. Смъртта е допусната дори да бъде публична, защото статутът ѝ е признат от всички засегнати страни, поемащи с отговорност задължението да не бягат от нея. Подобно нещо не може да се случи в края на XIX в., особено в началото на XX в., а сетне и през XXI в. Появява се ново чувство у близките, провокирано от тяхната любов и загриженост по близкия, което не им позволява да се държат с мъртвеца като с мъртвец. Целомъдрено става да се избягва всяко открито поведение, показващо и оповестяващо знанието за преидващия край. Сиреч, вместо агонизиращият и близките да играят спектакъла на видимата, незамаскираната и прекрасна смърт, играят сцени на **„ние знаем/ти знаеш, но се правим, но се лъжем /но се правиш, но ни лъжеш, че не знаем/ че не знаеш“**.

„Престореността води до опити да се отстрани или да се отложи за последната минута всичко, което може да внуши на умиращия мисълта за близкия край, и особено постановката на публичното представление (...) Дори в най-религиозните и набожни семейства в началото на XX в. става обичайно да викат свещеника едва когато появата му до леглото на умиращия вече не може да послужи като съдбовен знак: например когато болният е в безсъзнание или на края на агонията.“ (Ариес 2004: 355).

Тази поза под формата на лъжа, това квази неведение за смъртта на едната и другата страна са небивало ощетяващи, защото макар и бутафорни, те всъщност имат силата да лишат болния от собствената му смърт, от правото да признае, че тялото му страда, че скоро няма да бъде, от правото дори същата агонизираща плът да може да се сбогува и да усети за сетен път близостта на близките същества (както е било в епохата на Романтизма). Парадоксално е, но в стремежа си да направят оставащия живот на мъртвеца по-лек, близките усилват неговата смърт, осъзнатостта за нея, усилват навярно страданието на тялото, което също трябва да се опитва да играе ролята на функциониращо и годно (в много от случаите абсолютно неспособно да се предреши и изпълнява привичните си функции), засилват и своите собствени страхове от предиждащото, защото не съумяват да се изправят челно пред мисълта, че ще се наложи да се разделят с така обичния. Тоест, те лишват както него, така и себе си от предфинална себевоост, в

зависимост от това колко трае театърът по „незнание“ (тук наблягам на психологическия аспект). В този смисъл без остатък от съмнение мога да заявя, че нито едната, нито другата страна може да изживее и приеме страданието от предстоящата раздяла пълноценно, нито може да се допусне, че живите постфактум могат безпроблемно да се справят с липсата на присъствието на вече мъртвия. Отрицанието на края, води до отрицание на смъртта, съответно се поражда невъзможност за нейното адекватно асимилиране, което отново ни връща към бягството от реалността и от нуждата въпросната да бъде преправяна, избягвана, преигравана наново, дори след като неизбежното се е случило (разиграно, маскирано за сетен път). Уви, да се дисциплинира смъртта, придавайки се значение на „все още животостта“, „все още не смъртта“ не е лека задача, дори бих казала невъзможна в нейната уж изпълнимост.

С други думи да се избягва смъртта, да не се признава нейното пълно наличие в живота на хората, да се изпълнява контрол върху ѝ, посредством играене на роли, имащи за цел да потулят истинското ѝ лице, е първият по-сериозен белег за нейното подивяване. Подивяването ѝ се състои точно в тази невъзможност да се укроти не животът, използвайки се животът. Защото отрицавайки се пълното отрицание на смъртта, то се утвърждава много повече от обикновеното му признание. Когато в опит на безсилие се побегне от признатото утвърждаване, то придобива много по-голяма мощ, носеща със себе си страха и страданието, които обвиват всецяло и толкова дълбинно човешкото същество, невъзможно да им противостои колкото и да се опитва.

От друга страна, връщайки се на отношението между роднините и бъдния мъртвец може да се подчертае, че е твърде повърхностно да се мисли, че те не желаят да бъде явна нито мисълта по смъртта, нито нейната върла видимост. Има нещо много по-дълбоко в отрицанието на смъртта. Както твърди Нина Николова в *„Политанатомия на модерния човек“* *„Смъртта става зрима чрез тялото на мъртвия“* (Николова 2001: 21). Гледката на агонизиращото тяло на близкия провокира не само жал или състрадание, а и погнуса. Погнусата от обезчовечаването, обезличаването на живата човешкост, от деформиралите се форми, от невъзможността тялото да контролира дотогавашната си функционируемост. Отделянето на фекалии, урина, пот, гной, кръв, въобще всякакви зловония и нечистотии стават непоносими, неиздържими:

„Самите сетива на модерния човек се оказват далеч по-чувствителни и уязвими за тежките изпарения на болестта или за физическия недъг, нещо, което по думите на Ариес е било всекидневие само преди два века“ (Николова 2001: 24).

Сещам се за един от разказите на Сартр *„Стената“*, в който човекът, изправен пред смъртта е представен като неспособен да контролира нито физическите, нито психическите си

процеси. Младият Том, осъден на смърт, изпаднал в тотално чувство на безтегловност, целият лепнещ от пот, *„смърдящ на страх“*, не може да повярва, че по краката му се стича урина, образуваща локва, и изрича паникьосан на глас, в опит да снее срама си: *„- Не е вярно, не съм се напикал, нищо не усещам (...) - Не знам какво е, обаче не ме е страх.“* (Сартр, 1988, 249). Ето това е другото лице на смъртта – срамното, бруталното, грозното, мръсното, за което също не се говори и никой не смее да признае, че го вижда (както в отношението между лъгания и лъжещия болен), защото има способността да сковава със своя ужас.

Поради тази причина смъртта трябва да бъде прикрита, да се направи опит да бъде изконтролирана и най-пригодният способ в случая се явява медикализирането, хоспитализирането ѝ.

2.2. Медикализирането на смъртта

Началото на медикализацията на смъртта започва през последните години на XIX в. и е продиктувана от изграждането на цялостното понятие за болестта, тоест от нейното класифициране, а сетне и от екзактното ѝ диагностициране от съответния специалист. Лекарят (в миналото домашния лекар на семейството) е този, който поема в свои ръце живота на болния. От него зависи и присъдата му, в зависимост от това колко е сериозна болестта му. В един по-преносен смисъл, докторът става наместник на Бога.

Функцията на свещеника, на близките, които са способни да смекчат страданието на болния, дори да понасят неговото страдание, макар и индиректно, както е било през Средновековието се обезсмисля, губи своята рентабилност и тежест. Все по-трудно става прякото понасяне на съседството с умиращия. В тягостно и отблъскващо бремe се превръщат и ежедневните грижи по него. Но нека се замислим как в днешно време човек може да продължи да е социално ангажиран и продуктивен в своята работа, да препечелва за „насъщния“ и същевременно да обгрижва тежко болен? Как след като времето не спира своя ход и в центъра му е животът, роднините могат да пренебрегнат не просто своите ангажименти, а своето оцеляване, в това число хипотетичното оцеляването и на болния? Мисля, че отговорът е ясен, колкото и циничен наглед да изглежда. Болестта, заедно с болния и всички съпътстващи я явления напускат всекидневието, за да се принесат в строго стерилизирания, обеззаразен, подреден свят на медицината и болницата.

„В наше време, макар и да не се признава открито, болницата предоставя на семейството убежище (...)Семейството може да прехвърли върху други своята и без това непрофесионална, несръчна грижа за болния, за да продължи да води що-годе нормален живот“ (Ариес 2004: 367).

Със сигурност темата за болниците и бъдните мъртви в тях е многопластова и крие множество проблематични казуси от морално, социологическо, философско естество, които не ще бъдат обект на обстойно анализиране тук. Но е факт, че медикализирането на смъртта, слага по интензивното си началото през 30-те години на миналия век, за да може да се превърне в съвсем ординерна и нужна практика в наши дни. Щом болестта на човека се окаже наистина сериозна, тоест повече от потенциално смъртоносна (по думите на Мишел Фуко смъртта е болест), така познатият ни днес личен лекар моментално изпраща пациента си в болницата. Лечението в болниците е много по-надеждно от колкото в домашни условия. Тялото на болния може да бъде адекватно диагностицирано, наблюдавано, обезболявано, облекчавано от физическите страдания не само преди, по време или след дадена хирургическа намеса, но и по време на агонията, за да се направи напускането на живота по-малко мъчително за умиращия.

В известен смисъл тялото е подвластно на външна регулация, то може да се ускори, за да почине по-бързо, или напротив, да се забави, за да се отложи смъртта за по-късен момент, а ако все още живият не почувства идущия край, още по-добре. Неведението на човека за отиващото си негово тяло, непосредствено преди края е желателно. Например всеизвестен способ за намаляването на болката и, забележете, притъпяването на съзнанието е морфинът, който осигурява тъй желаното състояние на неведение за мъртвеца в повечето случаи. По този начин близките и целият медицински персонал в болниците се стремят да направят смъртта лека, нежна, най-вече безмълвна и незабележима както за тях, така и за умиращия.

От друга страна, немаловажен е фактът, че на отиващият си не му се налага да играе ролята на оздравяващ или не страдащ пред роднините. Не твърдя, че това прави смъртта му по-лека, но поне въпросният не е лишен от възможността да я допуска искрено пред себе си. Всъщност точно болницата, този пред саркофаг способства поне да се елиминира играенето на театъра, за който вече говорих в по-горе.

Един от изводите, който може да се направи по отношение на медикализацията на смъртта е, че тя позволява тялото на умиращия да бъде дисциплинирано (във фукоянски смисъл), дресирано, направлявано дори по време на самото погиване. Тези актувания са невидими за очите на множеството, защото мъртвецът на практика погива сам – без обичните му, без духовни лица, без оплакванията и излишното вече суетене. Случващото се, случилото се сякаш е капсулирано, табуирано и допустимо само в прикритостта на болничната стая, до която свободен достъп току тъй нямат и самите родственици на заболялия. Едва когато тялото на мъртвия трябва да напусне пределите на болницата и смъртта е обявена, прилежно, документално описана, потвърдена, съответно щом тялото вече бива да бъде погребано,

принципно може да възвърне статута на своята публичност по време на погребалната церемония, макар това твърдение да подлежи на известноопрровержение.

След като смъртта се преправя, пре моделира и изтласква все повече извън всекидневието на хората, нейният финален почерк върху трупа също се налага да бъде изрегулиран. Той наложително придобива съвсем друг оттенък, този на *„живия труп“*. Трупно тяло, което има за цел да бъде маскирано като живо и което крие зад себе си множество „операции“, опитващи се да овладеят процесите на обезобразяване и разпад. Защо?

Имайки предвид, че смъртта губи естествената си видимост, съвсем обяснимо е и това, че тя не може да бъде гледана през трупа, без да провокира боязън. Съответно, алтернативата гледката на ужасния мъртвец да бъде смекчена, се открива в разкрсяването му като предпоследен порив в оценостяването на живота. Мъртвият трябва да изглежда жив, защото никой не иска да го помни като мъртъв.

3.3. Живият труп

И тъй, щом видимостта на мъртвото тяло се отдалечава още приживе от всеобща видимост, логично е близките да не бъдат подготвени физически и психически за последната среща с него, която съвсем ясно ще очертае телесната граница между живота и смъртта по време на погребението.

В разрешаването на този проблем се намесват погребалните агенции, а сетне новоизградените „домове на покойника“, предлагащи всевъзможни услуги, целящи да прикрият печата на смъртта, да придадат на трупа максимална възможна прилика с живия човек. Без да се впускам в подробни обяснения акцент имат всички части от тялото, които най-силно изразяват неговата одушевеност, най-вече лицето, способно да вдъхне и най-голямо отвращение, страх, когато е изгубило своя живец и експресивна подвижност.

Практиката по „съживяване“ на трупа всъщност се заимства и прилага все повече в Европа от Американската култура. Все по-обичайно става, дори и в малките градове изграждането на така нареченият Дом на покойника, който още повече спомага смъртта да бъде изведена извън пределите на всекидневието. Там където животът кипи е неудобно и неуместно смъртта да присъства, или ако все пак присъства под формата на погребален ритуал, то той бива да е изключително деликатен и не набиващ се на очи. Най-често Дома на покойника се намира в близост до гробищните паркове и важно предимство е, че предлага съхранение на починалия в хладилна камера. Особено през летните месеци, когато естествения процес по разложение е скоростен, роднините предпочитат да прибегнат до подобна услуга. Организацията по погребението изцяло попада в ръцете на погребалните агенти, а скърбящите

са облекчени от изпълнението на всякакви ритуални задължения. При все това, Домът разполага и с ритуална зала, в която всеки, който желае може да се прости с тялото на починалия, да му отдаде последна почит, както и да го „придружи“ до лобното му място. Излиза, че смъртта е „натирана“, успешно прогонена от църквата, дома, в последна сметка и от болницата. Видима за един кратък отрязък от време, достатъчно смекчена и преобразена, тя не успява толкова да разтърси човешкото същество, което умолимо желае неприсъствието ѝ.

Друг последен елемент от предрешаването на трупа, но който не цели да го „възобнови“ като жив, а напълно да го изключи като телесен, е кремацията. Спецификата на кремирането, който впрочем е западно европейски погребален ритуал, особено застъпен в Англия, Швеция, Дания, Германия и др. и напълно противопоставящ се срещу погребалните домове и изграждането на зданията за покойници, е свеждането на погребалната церемония до възпоменание, *„при което приятелите и близките се събират не около тялото на покойния, а отделно, за да възхвалят заслугите му, да утешат семейството му, да разменят философски размисли и, ако е необходимо – да се помолят за душата на починалия“* (Ариес 2004: 409).

В този случай смъртта е най-силно заличена от нейната видимост. Няма наличие на труп, който може да внуши страх и ужас. Плътта просто бива изгорена, след което се събират костите, бидейки единственото свидетелство и остатък на човекоподобие, смият се на прах и се поставят в специална урна. Сбогуванията, наложеното стоическо поведение на близки и приятели е сведено до тотален минимум. Бих казала, че кремацията изцяло смекчава и отстранява неодобрението, нетърпимостта, сантименталността към видността на смъртта.

Всъщност горе изложените третирации на трупа имат за цел да създадат илюзията, че смъртта е способна да не изглежда толкова покъртително и благодарение на които посетителят на погребението, още повече на възпоменанието (където трупно тяло липсва въобще), може да се държи относително уверено и спокойно, сякаш покойникът не е покойник. И той наистина не се ползва с такъв статут, защото е направен да бъде друг – жив труп. „Новото време“ не може да си позволи да допусне смъртта в живота. То трябва непрекъснато да се опитва да я нормализира. При все това, прекалено много метаморфози е проектирало в опит да надмогне онова, за което не бива да се говори, не бива да се мисли, не бива да се случва, не бива да се усеща- лишеността от бъденето.

Последният пункт, който прибавям към опита да се дисциплинира отношението към смъртта е забраненият траур. Той открива нов хоризонт на мислене, който допълва горе анализирания отчаян опит на хората да скъсат всички връзки със смъртта под претекста на една пост нормализация по изгубеното в лицето на близкия човек – вече достатъчно далечен,

заради липсата му на съществуване. Тук, според мен се намира повратната точка, в която смъртта бива изцяло табуирана, поради което се налага човек да я имплементира вътре в себе си, без да може да ѝ даде външен излаз. Вследствие на което се отключва многопластов механизъм на страдание.

3.3. Забраненият траур

По същина, в най-тесен и личен смисъл траурът е форма на изразяване на скръб или печал от загубата на близък човек. Той е неизбежното следствие от приключване на погребалната церемония, чийто финал е белязан от крайната раздяла между живият и мъртвият. Мигът, в който тленните останки на починалия изгубят всякаква бивала видимост, чертае най-осезаемата разлика между тленно и нетленно, отишло си и оставащо, мъртво и живо. И от този сублимен момент върхна сила придобива не ужасът от смъртта, страхът от признаването, желанието за изтласкването и дегизирането ѝ като жива, а празнотата, тъгата, жаленето, оплакването (все специфики на траура като скърбене), които тя оставя след себе си в опечаления като липса, отсъствие на телесно присъствие, потънало в нищото, погълнато, вече бидейки *о-нищо-жено*.

Но за да се разбере защо в днешно време траурът става също тъй неудобен и забранен като самата смърт, бива да се тръгне от погребението. Първо, нека се отбележи, че разликата между погребенията в селата и големите градове е колосална. В селата видимостта на мъртвеца и погребението му е неизбежна. Общността сякаш живее един общ живот и изживява една обща смърт. В градовете, както се видя, смъртта е изтласкана, избутана, изхвърлена от живота. Мъртвото тяло на обикновения човек сякаш не съществува, за него не се говори, защото не се вижда. Погребенията се извършват тихомълком, неусетно, скромно. И тъй трябва да бъде, смъртта няма място сред живите, без това е достатъчно ужасна. Няма място и за видимия траур на роднините и приятелите, защото обществото изисква дискретност. То отхвърля смъртта, макар на думи да приема нейната реалност, отказва да участва в чувството на опечалените и дори забранява зрелището на мъртвото тяло, както и вида на плачещите близки.

Човекът в траур е изолиран и се себеизолира в собствената си скръб. Неприлично е, ненужно е скръбта да се оповестява, да се показва, да се говори за нея. Небезисвестният английски социолог Джефри Горър различава три типа поведение на хората, загубили свой близък. Първият тип успява напълно да прикрие скръбта си и продължава живота си привидно без ограничения, намирайки си различни занимания или отдавайки се на усилна работа. В този случай травмата от загубата се изтласква, за да може човекът да намери нова либидна

инвестиция, което не означава, че се преодолява, тъй като по същество излизът на скърбене е забранен „изкуствено“. Той е наложен не от самия скърбящ, макар той да е извършителят, а от скрития натиск на обществената нагласа, изискваща скръбта да не е видна. Вторият тип крие съзнателно мъката си от околните, но я оставя в себе си, тоест признава пред себе си, че тъжи. Когато е сам, скрит от стените на дома му, той вече не е длъжен на прикрива чувствата си от другите. Траурът е допустим, стига да бъде таен. Третият тип е импониращият на обществото, изразяващ и заявяващ мъката си публично, без преструвки и благоприлични пози, заради което бива санкциониран и изключен. Самият Горър е изпитал точно тази санкция на обществото след смъртта на брат си. Ето какво споделя социологът: *„Много пъти отказвах покани на коктейли и обяснявах, че съм в траур. Хората се объркваха, сякаш им бях казал нещо неуместно и неприлично. Имах усещането, че ако след като отклонявах поканите им, бях отишъл на някоя съмнителна любовна среща, бяха ме разбрали по-добре и щях да получа благосклонното им поощрение. Когато обаче споменавах за траура, хората промърморваха някакви неразбираеми думи и бързаха да се разделят с мене“* (Ариес 2004: 379). Прекращвайки границата на дискретност скърбящият веднага бива подложен на безмълвна репресия от страна на „другите“. Парадоксално е, но същите, сякаш нямат емпиричния усет как да се държат в подобна ситуация. Изпитват неудобство и страх, че зоната им на комфорт може да бъде застрашена от неадекватно въвлечение в неприятен споделен пристъп на чувства, които obligatorно трябва да бъдат принадлежни единствено на страдащия. Следствието от отказа им, да бъдат съпричастни с болката на другия, освен изолирането му е още по-абсурдно, защото опечаленият едва ли не трябва да се засрами от това, че се е осмелил да покаже своето страдание, и че не се е съобразил със светските условности.

Така кръгът се затваря, ясно и категорично траурът бива табуиран, ала следствията от забраната му могат да придобият ужасни размери, далеч не в полза на скърбящия. Функцията на траура за живия има „лечебен“ характер. Както твърди Зигмунд Фройд тъгата и скърбенето са нужни, за да може Азът да продължи напред, а не да остане при тях: *„Проверката на реалността показва, че обичният обект вече не съществува, и това изисква цялото либидо да се оттегли от връзките си с този обект. Срещу това се надига естествена съпротива – повсеместно наблюдаваме, че човек не обича да изоставя една позиция на либидото, дори и ако на хоризонта вече се е появил заместител“* (Фройд 2014: 139). Оказва се, че зачитането на реалността трябва да вземе връх, но това може да се осъществи стъпка по стъпка и с голям разход на време, либидна енергия и изпитване на болка и страдание по утвърждаването на изгубеното. Всеки наложен опит за бягство и отричане на реалността може да бъде

катастрофален, защото човекът бива заключен и прикован към своето страдание, без да може да го изживее пълноценно. А пълноценно в случая означава да го признае за самопонятно, нормално, не за срамно, излишно, недопустимо, както обществото налага. Всъщност, социумът подпомага много повече от самата смърт страданието на скърбящия, който е заставен да изживява многократно по един или друг начин, подсъзнателно, необяснимо или съзнателно и разбираемо травмата от загубата.

Обобщение

Имайки предвид изказаното до тук нека обобщя в основни линии изводите до които достигнах и които не на последно място биха подпомогнали **успешното анализиране на емпирични данни по изследвания от мен казус.**

1) През Средновековието смъртта буквално разгръща своята наличност в живота на хората, които без съпротива и колебание я приемат. Отдават ѝ дължимото страхопочитание, ала без да са разтърсени от страх, оставят се в нейни ръце, но винаги с надежда, че след нея предстои благото, над земно съществуване при Бога. Смъртта, заедно с мъртвото тяло са опитомизирани, овладяни, обществени, в същото време и интимни, част от естествено случващото се в живота на хората в християнската общност, християнските домове. Настроеността на хората по отношение на смъртта не се характеризира с устрема към бягство от нея. Цели векове от Средновековието са посветени на това човек да се пригоди, да привикне, да се адаптира към смъртта. Изкуството да се приема смъртта като близка, а в този смисъл да се има „опит“ за нея, може да се открие във вярата на човека, че земният живот е единствено спирка, преход към нещо по-добро, който преход се осъществява чрез помощта на смъртта. Смъртта и живота не се противопоставят. Те са сякаш хармонично съществуващи, двете страни на една и съща монета. Основното условие за възможност смъртта да бъде възприемаема, да не буди ужас, отвращение и огорчение е това да не бъде оспорвана, избягвана, опитомявана за сметка на живота. Ако отношението към живота доминира и има много по-голяма важност от смъртта, толкова голяма, че смъртта да бъде изключена от живота, то човек би се осъдил да живее в една непрестанна несигурност, боязън и неразбираемост както по отношение на себе си, така и по отношение на другите. И колкото и неистово да се опитва да изрегулира всяка една потенциална ситуация, свързана със смъртта, винаги има риск да не успее, тъй като смъртта има способността да се завръща постоянно, колкото и гонена да бъде.

2) Точно това се случва през Новото време. Отслабеният обхват на християнството над хората разкъсва връзката, спойката между човек-живот-смърт-Бог. Животът става важен,

смъртта започва да се мисли като стряскаща, непоносима, грозна, покъртителна, заплаха за човека, заплаха за живота, вследствие на което се подема един непрестанен поход към нейното изтласкване, замаскиране, прогонване и табуиране от живота на хората. Бога от своя страна става все по-далечен, все по-ненужен, все по-неуспокояващ и оправдаващ всички мъки, на които е подложен човекът.

3) Най-голямата мъка за смъртните от своя страна е болестта. В днешно време болестта автоматично се обвързва със смъртта. Смъртта е болест, която се нуждае от дисциплиниране, медикализиране. Лекът срещу смъртта като болест се намира в болничните заведения. Там е най-сигурното място за човека, заплашен от смъртта. Нищо по-добро не може да се стори за него, освен да се направи опит смъртта да бъде изиграна, надвита от медикаменти, различни интервенции, разбира се, ръководени от новия спасител, от новата надежда за живот - фигурата на лекаря.

4) Така още един от основните изводи, които мога да направя е, че повече от когато и да е било, днес човек се стреми да овладее захвата на смъртта, но нейната сила се намира в това, че тя, благодарение на въпросния, изгубвайки видимостта си, се превръща в много по-голяма заплаха отколкото се подозира, че е. Тя изненадва, плаши, нахлува безпроблемно именно в същия този живот, станал прекомерно ценен. Станала е дива, неразбираема, подиграваща се с човека, пируваща с неговия страх, боязън, страдание.

Естествено, наивно е да се твърди, че смъртта е способна на горе описаното. Самите хора попадат в клопката на собствените си разбирания за смъртта, на собственото си отношение към самите себе си и към околните. А вместо да облекчат своето съществуване, се поставят в ситуации на безконечна надпревара с тежестта, която носи смъртта, опитвайки се да вземат надмощие над нещо, което е необратимо, нещо, което така или иначе по необходимост или не, ще се случи. Човек бяга, смъртно осъзнава, че няма власт над смъртта или не иска да признае тази си осъзнатост. Единственото решение е смъртта да се табуира.

Но от това решение произтичат редица проблеми, свързани със забраната на траура. Както вече упоменах загубата на роднини, приятели става неудобна за оповестяване, обговаряне, ала и за преживяване, осмисляне. Често пъти човекът остава сам със своята загуба и с неистови усилия се стреми да се потопи, да се завърне към нормалния ход на своята лична екзистенция. Процес, който нерядко оставя многобройни травматични следи у човека след срещата със смъртта на „другия“ (близкия, който вече е повече от далечен), бидейки опосреден от стремежа „да се живее така както и преди“. Поради горе описаното се задвижва многопластов механизъм на страдание, който провокира човек да се завръща отново и отново

към своята болезненост – загубата от смъртта, без да може да я преодолее, защото му се налага да я отправя непрестанно.

В заключение държа да подчертая, че дори от социоаналитична гледна точка при всеки справянето със загубата на обичния човек се случва по различен начин. В този смисъл при анализите на успешните или неуспешни форми на самонаследяване след срещата със смъртта на Другия, следва да се имат предвид горепосочените изводи и съображения, тъй като те са едни от ключовите условия за възможност за успешно изграждане на стратегии, с които страдащият от загубата би престанал да изживява психопатологии на всекидневието или загуба на биографичното си *illud*.

Библиография

- Ариес, Ф. 2004. *Човекът пред смъртта*. т.1. София: ИК „ЛИК“.
- Ариес, Ф. 2004. *Човекът пред смъртта*, т.2. София: ИК „ЛИК“.
- Библия, 2001. Книгите на свещеното писание на Ветхия и Новия завет. София: И.К. „Св. Синод на българската църква“.
- Градев, В. 2010. *Паскал или за верността към противоположностите*. София: ИК „Фондация Комунистас“.
- Николова, Н. 2001. *Политанатомия на модерния човек*. София: ИК „Критика и хуманизъм“.
- Сартр, Ж, 1988. *Погнусата*. София: ИК „Народна култура“.
- Фройд, З. 2014. *Психология на несъзнаваното*. София: ИК „Колибри“.

Martina Mineva

Opening words

Valentin Asparuhov

The Perception on Logical Objects (Russell and Kant)

Key words: a priori synthesis, perception, logical objects, logical imagination

Abstract: The starting interest of the article is oriented on the problem of *a priori* synthesis and its initial and paradigmatic raising in the *Critique of Pure Reason*. Its completing and strengthening interpretations of the early 20th century, especially those deployed in the context of the Davos debate, will not be discussed. Although some of their propositions are used and despite their doubtless originality and depth, they have no direct impact on the clarification of the link between *a priori* syntheses and the perception of logical primitives. The statement that ‘there can be no truths in themselves or eternal truth, and as far as truth exist at all, they are correlative to *Dasein*’ transforms the problem of *a priori* synthesis thus: since for the subjectivity that cognizes in experience, which is finite, no eternal and necessary truths are possible, then how it is possible, under the conditions of this finitude, there to be necessary and universal truths? How are such synthetic *a priori* propositions possible that are, on the plane of content, universal and necessary? Passing through Kant and the question that he raised on the foundations of the cognitive link – how is knowledge possible, or what are the conditions of possibility of the cognitive synthesis – I will go to Russell to discuss the character of perception of logical objects. Aware of the arbitrariness of some of my analogies, I will try to justify the assumption that the British philosopher couldn’t overcome the shadow of his Kantian past.

Ключови думи: априорен синтез, възприятие, логически обекти, логическо въображение

Резюме: Изходният интерес на статията се ориентира по проблема за априорния синтез и неговото първоначално и парадигмално поставяне в *Критика на чистия разум*. Допълващите и усилващите го интерпретации от началото на XX век, особено онези, разгънати в контекста на Давоския дебат, няма да бъдат предмет на обсъждане. Макар да се използват някои техни положения и въпреки неоспоримата им оригиналност и дълбочина, те не допринасят пряко за проясняване на връзката между априорните синтези и възприемането на логическите примитиви. Положението, че „истини сами по себе си или вечни истини изобщо не може да има, а доколкото истините изобщо съществуват, те са съотносителни на *Dasein*“, трансформира проблема за априорния синтез така: щом за познаващата в опита субективност, която е крайна, не са възможни вечни и необходими истини, то как е възможно при условието на тази крайност все пак да има необходими и всеобщи истини? Как са възможни синтетичните съждения *a priori*, които в съдържателен план са всеобщи и необходими? Преминавайки през Кант и поставения от него въпрос за основанията на познавателната връзка – как е възможно познанието или какви са условията за възможност на познавателния синтез – ще се насоча към Ръсел, за да обсъдя характера на възприемането на логическите обекти. Като си давам сметка за произволността на някои аналогии, ще се опитам да обоснова допускането, че британският философ не може да надскочи сянката на кантианското си минало.

Martina Mineva

A priory syntheses and abductive inference

Key words: a priory syntheses, abductive inference, logical form, nonclassical transcendental logic

Abstract: The aim of the article is to present an interpretation of the abductive inference as one of the ways by which the Russell's notion of logical experience can function (in a praxeological perspective), and can be treated as a priori synthesis (in nonclassical sense). The text critically problematizes the abduction in Pierce's and Hanson's works, with the purpose to show the way in which it is a problem, whose solutions can be searched in the light of nonclassical transcendental logic. Emphasizing the problem as being a multidimensional from such point of view, the following questions are critically observed: 1) how abductive inference is possible as an a priori synthesis, i.e. what are the specifics of the logical experience, which participate in abductive inference?; 2) How this experience is any different from the logical experience in the cases of inductive inferences?; 3) How the presented problem can be thought and being considered in the light of nonclassical transcendentalism? To mark some possibilities for answer to the last question the following strategy is undertaken: first from the Russell's notion of logical experience as a focus of the philosophical logic, the analysis passes to a problem of a priori synthesizing and reaches the problem of mimesis (i.e. it is investigated how it is possible the problems of abductive inference and of the logical experience to be linked). The last section concerns the trials to search a general logical form of abductive inference and chances to be analyzed by a nonclassical approach.

Ключови думи: априорни синтези, абдуктивен извод, логическа форма, неklasическа трансцендентална логика

Резюме: Целта на статията е да представи интерпретация на абдуктивния извод като един от начините, по които Ръселовото понятие за логически опит може да функционира (в праксеологическа перспектива) и да се мисли като априорен синтез (в неklasически смисъл). Текстът критически проблематизира абдукцията при Пърс и Хансън, за да се покаже по какъв начин тя всъщност се оказва проблем, чийто решения могат да се търсят едва в светлината на неklasическата трансцендентална логика. Подчертавайки проблема като имащ множество измерения от такава гледна точка, се разглеждат критически следните въпроси: 1) как е възможен абдуктивният извод като априорен синтез, т.е. какви са спецификите на логическия опит, който участва при абдуктивния извод?; 2) Как този опит се различава от логическия опит при индуктивните изводи?; 3) Как така поставеният проблем е мислим в светлината на неklasическия трансцендентализъм? За да се щрихират някои възможности за отговор на последния въпрос се предприема следната стратегия: първо от Ръселовия логически опит като фокус на философската логика, анализът преминава към проблема за априорното синтезиране и достига до проблема за мимезиса (т.е. изследва се как биха могли да се мислят като взаимосвързани проблемите за абдуктивния извод и за логическия опит). В последния параграф се засягат опитите да се търси обща логическа форма на абдуктивния извод и шансовете тя да бъде анализирана чрез неklasически трансцендентален подход.

Denitsa Zhelyazkova

The theory of acquaintance and the problem of logical form

Key words: Russell, acquaintance, logical experience, philosophical logic, propositions, indefinable concepts.

Abstract: With this text I intend to explain the motives that provoke Bertrand Russell to introduce the acquaintance as a kind of immediate knowledge into his philosophy. The thesis I will defend is that without the admission of such a kind of knowledge it would not be possible to speak of the explication of logical form of the propositions. The acquaintance appears in the Principles of Mathematics (1903) as a kind of immediate knowledge of indefinable concepts: "acquaintance like the taste of pineapple". In the period around 1903, it was inextricably linked to Russell's ontological

assumptions. The philosopher does not use constructs logical form or logical experience either in the *Principles of Mathematics* (1903) or in the manuscript of *Functions* (1904). As will become clear, however, in the period around 1903, can be speaks of logical experience, and under the "element creating unity of the proposition" (1903) and "way of combining" (1904), Russell takes into account the logical form. In 1913, in the epistemological manuscript *Theory of Knowledge*, Russell explicitly introduced the "acquaintance with the logical form" as a guarantor for the meaningful combination of the constituents of proposition. Only then does the acquaintance with the form be defined as "logical experience" or "logical intuition".

Ключови думи: Ръсел, запознанство, логически опит, философска логика, пропозиции, неопределими понятия.

Резюме: С настоящия текст имам намерение да експлицирам мотивите, които провокират Бърtrand Ръсел да въведе запознанството като вид непосредствено познание в своята философията. Тезата, която ще защитавам е, че без допускането на подобен вид знание не би било възможно да се говори за експликация на логическата форма на пропозициите. Запознанството се появява в *Принципи на математиката* (1903) като вид непосредствено познание на неопределими понятия: „запознанство като с вкуса на ананаса“. В периода около 1903 г. то е неотменно свързано с онтологическите допускания на Ръсел. Философът не използва конструкциите логическа форма или логически опит нито в *Принципи на математиката* (1903), нито в ръкописа *За функциите* (1904). Както ще стане ясно обаче, в периода около 1903 г. може да се говори за логически опит, а под „елемент създаващ единството на пропозицията“ (1903) и „начин на съчетаване“ (1904), Ръсел има предвид логическата форма. През 1913 година, в епистемологическия ръкопис *Теория на познанието*, Ръсел експлицитно въвежда „запознанството с логическата форма“, като гарант за смислено комбиниране на съставките на пропозицията. Едва тогава запознанството с формата бива определено като „логически опит“ или „логическа интуиция“.

Rossen Lyutskanov

Mathematics – analytical, synthetic or a little bit of both?

Keywords: philosophy of mathematics, analytic-synthetic distinction, information.

Abstract: The present text is organized as follows: (§1) presents the well-known analytic-synthetic distinction; (§2) introduces an informal example, which serves to analyze the aforementioned distinction; (§3) proposes new definitions of the terms “analytic” and “synthetic”, which partially respect their present interpretation, but are not mutually incompatible; (§4) proposes some general conclusions from the present discussion regarding the ontology and epistemology of mathematics.

Ключови думи: философия на математиката, аналитично-синтетично, информация.

Резюме: Настоящият текст е организиран както следва: (§1) представя познатата дилема „аналитично / синтетично“; (§2) въвежда един неформален пример, посредством който тя ще бъде анализирана; (§3) предлага нови дефиниции на понятията „аналитично“ и „синтетично“, които отговарят отчасти на възприетото им разбиране, но не са взаимно изключващи се; (§4) предлага някои общи изводи във връзка с онтологията и епистемологията на математиката.

Kristyan Enchev

How can we think in a non-classical way the “transcendental of transcendental”?

Key words: transcendental tautology, repetition and deviation, moving point, co-impossible surfaces, Body without Organs.

Abstract: The question in the title of this experimental article concerns a series of fruitful conversations with Darin Tenev. One of the key figures for Tenev in the context of our conversations and critical comments to me is Derrida. The “transcendental tautology” (*la tautologie transcendante*) of Derrida is revealed as a movement in the structure of repetition. The invasion from outside falls within the strictural dynamics of structuring, that is, within the dynamics of the stricture as “transcendental of transcendental” from the side of the imagination through which it works. In the plan of the dynamics of the figure we have a unity of repetition and deviation – dissolving concepts in the overcoming of an example requires modulation, potentialization of potentialities without pre-assignment. Transcendental tautology is a dynamic form that introduces a deviation in the self-relation in the activity of a “moving point” (Michel Serres), causing folding of layers and the appearance of “co-impossible surfaces” – the creation of a “Body without Organs” (*Le corps-sans-organes*: CsO – Deleuze and Guattari).

Ключови думи: трансцендентална тавтология, повторение и отклонение, подвижна точка, несъвъзможни повърхности, тяло без органи.

Резюме: Въпросът в заглавието на настоящия експериментален текст се отнася до серия от плодотворни за мен разговори с Дарин Тенев. Една от ключовите за Тенев фигури в контекста на нашите разговори и критически коментари към мен се явява Дерида. „Трансценденталната тавтология“ (*la tautologie transcendante*) на Дерида се разкрива като движение в структурата на повторение. Нахлуващото отвън попада в стриктуративната динамика на структуриране, тоест вътре в динамиката на стриктурата като „трансценденталното на трансценденталното“ откъм въображението, през което тя работи. В плана на динамиката на фигурата имаме единство от повторение и отклонение – разтварянето на понятия в надскачането на пример изисква модализация, потенциализиране на потенции без предзададеност. Трансценденталната тавтология е динамизирана форма, която внася отклонение в самоотнасянето при действеноост на „подвижна точка“ (Мишел Сер), предизвикваща вгъване на пластове и поява на „несъвъзможни повърхности“ – пораждане на „Тяло без Органи“ (*Le corps-sans-organes*: CsO – Делюз и Гатари).

Kamen Lozev

Kant and Frege on the Nature of Mathematics

Keywords: Frege, Russell, *Grundlagen*, analytic/synthetic, *a priori/a posteriori*

Abstract: The paper is focused on the differences of Kant and Frege on the issue of the nature of mathematical objects and truths. After a short survey of how both thinkers see the nature of mathematics Frege's view that Arithmetic is analytic is discussed. On the basis of his own definition of what analytical truth is Frege reaches in *Grundlagen* an analytic definition of Number and cherishes the hope to show that, unlike Geometry, Arithmetic is analytic and is simply an extension of logic. The depiction of the unsuccessful and somewhat tragic end of Frege's logicism serves as an end of the paper.

Ключови думи: Фреге, Ръсел, *Основите на аритметиката*, аналитично/синтетично, априори/апостериори

Резюме: Статията се фокусира върху различията между Кант и Фреге по въпроса за природата на математическите истини и техните обекти. След кратко представяне на схващанията на двамата мислители по темата е изложен възгледът на Фреге за аналитичността на аритметиката. На основата на собствена, различна от Кантовата дефиниция за аналитична истина Фреге формулира в *Основите на аритметиката* аналитична дефиниция за числото и храни надежди да докаже, че за разлика от геометрията аритметиката е аналитична по природа и е всъщност продължение на логиката. В края на статията е описан неуспешният и донякъде трагичен край на Фрегевия логицизъм.

Martina Mineva

Project 'I have no one to turn to!' – Socioanalytical Dimensions of Vulnerability

Key words: social vulnerability, socioanalysis, psychopathologies of everyday life, practical logic

Abstract: The text aims to present the work on the project *'I have no one to turn to' – Socioanalytical Dimensions of Vulnerability* (financed by the National Science Fund at the Ministry of Education and Science, contract № ДМ 20/4 - 20.12.2017) - a two-year research project involving 11 young scientists, PhD students and post-doctoral students from the Department of Sociology and Human Sciences and the Department of Philosophy at the Faculty of Philosophy and History at the Paissiy Hilendarski University of Plovdiv. The project focuses on the issue of social vulnerability as a borderline topic between the fields of logic and methodology of humanities and social sciences (socioanalysis, ethnomethodology, conversation analysis). Its main objective is to explore the practical logical dimensions and specifics of various forms of social vulnerability that are of interest to the so-called "socioanalysis of self-inheritance" (inspired mainly by Pierre Bourdieu's works but differing in its focus on the assisting functions of the socioanalyst for the successful self-inheritance of traumatized individuals with fractal identities, that is, with a lost biographical *illusio*, i.e. what it's worth living for). The project is of interdisciplinary nature and the research is conducted mainly through non-classical analyzes of what ethnomethodologists call 'endogenous logic of practices' – an approach that is fundamentally different from traditional disciplines such as classical sociology, psychology, psychiatry, psychoanalysis or social psychology. The specificity of these locally produced social vulnerabilities is generically illustrated by the phrase in the title: 'I have no one to turn to!' with an implicitly stated 'but I want to'. It is borrowed from Harvey Sacks's lectures on conversation analysis with the aim of focusing the research and public attention towards the problem of social vulnerability.

Ключови думи: социална уязвимост, социоанализа, психопатологии на всекидневния живот, практическа логика

Резюме: Текстът има за цел да представи работата по проект „Нямам никой, към когото да се обърна!“ – социоаналитични измерения на уязвимостта (финансиран от ФНИ към МОН, договор № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г.) - двугодишен изследователски проект, в който участват 11 млади учени, докторанти и постдокторанти от катедри „Социология и науки за човека“ и „Философия“ към Философско-исторически факултет при ПУ „Паисий Хилендарски“. Проектът се фокусира върху проблема за социалната уязвимост като граничен между областта на логиката и методологията на хуманитарните науки и тази на обществените науки (социоанализа, етнометодология, анализ на разговори). Основната му цел е да се изследват главно практическите логически измерения и специфики на различни форми на социална уязвимост, които са от интерес за т.нар. „социоанализа на самонаследяването“ (вдъхновена главно от работите на Пиер Бурдийо, но различаваща се по своя фокус върху асистиращите функции на социоаналитика за успешното самонаследяване на травмирани личности с фрактални идентичности, т.е. с изгубено биографично *illusio* – онова, заради което си е струвало да живеят). Проектът е с интердисциплинарен характер, а изследванията се провеждат главно чрез некласически аналитики на т.нар. от етнометодолозите „ендогенни логики на практиките“ – подход, който същностно се различава от тези на традиционни дисциплини като класическата социология, психологията, психиатрията, психоанализата или социалната психология. Спецификата на тези локално произведени социални уязвимости обобщено се илюстрира чрез израза в заглавието: „Нямам никой, към когото да се обърна!“ с имплицитно удържано „а искам“. Той е заимстван от лекциите по анализ на разговори на Харви Сакс с цел да се изостри изследователското и общественото внимание към проблема за социалната уязвимост.

Desislav Georgiev

Keywords: socioanalysis, village, intergroup relations, vulnerability, alienation, isolation

Abstract: The aim of this text is to present the initial results from the problematization of social vulnerability through a specific empirical case. The case in question is that of a family living in the northwest village of K. A key trait for the couple, as well as for many other residents, is that the intensive changes (demographic and economic) in the immediate social environment, are generally recognized and identified as "desolation", and are accompanied by a number of everyday psychopathologies. The majority of the used materials were collected in two field visits. The main methods of analysis are those of post-Bourdieuian socioanalysis. Through them the specific features of this form of social vulnerability are highlighted: *alienation*, in which the agent feels detached from the world around him and the resulting *isolation* as a coping strategy.

Ключови думи: социоанализа, село, междугрупови отношения, уязвимост, отчуждение, изолация

Резюме: Целта на текста е да представи началните резултати от проблематизирането на социалната уязвимост през конкретен емпиричен казус. Избраният случай е на семейство живеещо в северозападното село К. При тях, както и при други жители, интензивните изменения в социалната среда (демографски и икономически), са съпроводени от редица всекидневни психопатологии, които обобщено се разпознават и идентифицират от тях самите като „обезлюдяване“. Използват се материали, събрани основно при две теренни посещения, които се анализират с методите разработени от постбурдийовистката социоанализа. В резултат от анализа се открояват характерни специфики на тази форма на социална уязвимост, като *отчуждение*, карато агента да се чувства откъснат от непосредствено заобикалящия го свят и *изолация*, като стратегия за справяне.

Denica Nencheva

Body experience and the returning-of-the-illness in the everyday life: socioanalytical notes on the singularity of vulnerability

Keywords: body experience, embodiment, socioanalysis, singularity, vulnerability, illness, cancer

Abstract: This paper aims to examine the issue of the singularity of vulnerability as a key socioanalytical problem, by focusing on a specific experience of illness. The first part looks at the developments in the analyses of body memory and embodiment presented in the phenomenological psychopathology of Thomas Fuchs. The second part aims to further develop the problem by examining specific empirical data related to the returning-of-the-illness in the everyday life of the individual. With this, it becomes possible to see, that at the core of the case is a specific vulnerable attunement to the world, which enables a unique experience of (social) suffering, that goes beyond the everyday expectation of what has already been heard and seen.

Ключови думи: телесен опит, въплътеност, социоанализа, сингуларност, уязвимост, болест, рак

Резюме: Статията се опитва да проблематизира темата за сингуларността на уязвимостта като ключова социоаналитична нишка. За тази цел изложението стъпва върху примера за болестта и нейното специфично изживяване. Първата част се фокусира върху проблема за телесната памет и въплътеността на опита в контекста на феноменологическата психопатология на Томас Фукс. Втората част се опитва да разпласти и илюстрира подетата проблематика през конкретни емпирични данни, свързани с връхлитанията на опита от болестта във всекидневието на личността. Този опит го разполага в една особена уязвима настроеност към света, превръщаща се в условие на възможност за ендегенното изживяване на (социалното) страдание, именно на *този и никой друг* т.е. отвъд модуса на всекидневните очевидности на вече чутото и видяното.

Rositsa Lyubenova

The socialist man: two cases of inherited social vulnerability

Keywords: socialism, socioanalysis, inherited social vulnerability

Abstract: The main goal of the research, partial results of which presented this text, is to reveal and rethink through a new approach, not only the past socialistic reality but also the mechanisms of origin, affirmation and functioning of the social vulnerability resulting from this reality. I also intend to highlight the meaning of the term *inherited social vulnerability* which I will be understood as the vulnerability brought in the life of my respondents or in the life of the authors of biographical narratives, analysed by me, as an inheritance from their parents rather than the result of their own actions, beliefs, telling/statements, penchant/ affection, etc. The vulnerability that is characteristic of the first parental generation I will call - *acquired*.

Ключови думи: социализъм, социоанализа, наследена социална уязвимост

Резюме: Основната цел на изследването, частични резултати от което представя и настоящия текст, е да разкрие и преосмисли чрез нов подход не само отминалата социалистическа действителност, но и механизмите на зараждане, утвърждаване и функциониране на социалната уязвимост, явяващи се следствие от тази действителност. Имам за цел да открия и значението на термина *наследена социална уязвимост*, под който ще разбирам уязвимост, привнесена в живота на респондентите ми или в живота на авторите на анализирания от мен биографични разкази като наследство от техните родители, а не такава, която е резултат на техните собствени действия, убеждения, изказвания, увлечения и т.н. Уязвимостта, която е характерна за първото, родителското поколение ще наричам – *придобита*.

Diana Apostolova

From “the unfulfilled professionally graduate” to the labour office as a mechanism of the neo-liberal policy

Key words: neoliberalism, mechanisms of neoliberalism, instituting, identity, unemployment, state employment system, vulnerability, discourse

Abstract: This article aims to challenge the institutional support for achieving employment, to which a large number of people without a job, including young people with higher education, think they cannot rely on or find it ineffective. This has led to the question of the "nature" of these modern institutions and the function they perform today. For the purposes of this analysis and for finding an answer of this question the theory of neoliberal management of Michel Foucault and the performative logic of the naming acts proposed by Deyan Deyanov will be used.

Ключови думи: неолиберализъм, неолиберални механизми, безработица, заетост, бюро по труда, уязвимост, дискурс, институиране

Резюме: Настоящата статия има за цел да проблематизира институционалната подкрепа за постигане на заетост, на която немалка част от останалите без работа хора, в това число и младите хора с добро образование, смятат, че не могат да разчитат или я намират за неефективна. Това наложи да бъде разгледан въпроса за „природата“ на тези модерни институции и функцията, която изпълняват днес, като за целите на анализа това ще бъде направено през теорията за неолибералното управление на Мишел Фуко и перформативната логика на актовете на именуване, предложена ни от Деян Деянов.

Martina Mineva

The problem of legitimation in the analysis of cases of social vulnerability

Key words: legitimation, language games, everyday quantification, social vulnerability, psychopathologies of everyday life, socioanalysis

Abstract: The article presents arguments that the problem of legitimation of limits of language games and especially their *sustainability*, when it is considered in the field of socioanalysis in cases of social vulnerability, has its everyday psychopathological effects.

Showing the main connections between the problem of legitimation in the analysis of the speech activity in everyday life and in the analysis of cases of social vulnerability, the main task of the text is to explicate how this sustainability can be analyzed in paying special attention to the functioning of everyday quantifications (the use of words like “everyone”, “all”, “someone”, “no one”, “nobody”, etc.) as an essential aspect of various practical strategies of legitimation with psychopathological effects of everyday life.

Ключови думи: легитимация, езикови игри, всекидневна квантификация, социална уязвимост, всекидневни психопатологии, социоанализа.

Резюме: В статията се представят аргументи в подкрепа на тезата, че, мислен в полето на социоанализата чрез изследвания на случаи на социални уязвимости, проблемът за легитимацията на граници на езикови игри и особено тяхната *устойчивост* има своите всекидневни психопатологични ефекти. Залагайки на експлициране на основни връзки между проблема за легитимацията в анализите на речевата дейност във всекидневието и анализите на случаи на социална уязвимост, разглеждани в социоаналитична перспектива, централна задача на текста ще бъде да се покаже как може тази устойчивост да се анализира чрез внимание към функционирането на всекидневни квантификации (употребата на думи като „всеки“, „всички“, „никой“, „нито един“, „някои“ и т.н.), разглеждано като същностен аспект от редица практически стратегии на легитимация с психопатологични ефекти във всекидневието.

Dimitar Panchev

"...It's seems as if I am invisible to you": homelessness and the social interactions that do (not) happen

Keywords: socioanalysis, vulnerability, homelessness, public spaces, stigma

Abstract: The following article's aim is to problematize the way in which the encounters (or rather the lack of interaction in such encounters) in urban spaces takes places between representatives of the so-called 'problematic groups', such as the homeless, on one hand, and the representatives of the so-called 'normal' majority, on the other hand. By using the perspective of symbolic interactionism (Blumer 1969) and the theory of molecular performatives (Petkov 2001) as a starting point, the main focus of the article will be on the strategies by the means of which members of the majority exclude those from perceived problematic groups from situations of social interaction. In this way, the socially ascribed stigma of the latter is upheld, but this also serves as an affirmation of their unequal position, hence the main point will be not to show the frequency of these encounters, i.e. how often do they take place, but rather, through the use of detailed descriptions, to show that they do take place.

Ключови думи: социоанализа, уязвимост, бездомничество, публични пространства, стигма

Резюме: Настоящият текст си поставя за цел да проблематизира начина, по който се случват (или по-скоро не се случват) засрещанията в градското пространство между „проблемни групи“ от населението в лицето на бездомните, от една страна, и между представителите на „нормалното“ мнозинство, от друга. Използвайки за изходна предпоставка перспективата на символния интеракционизъм (Blumer 1969) и теорията за молекулярните перформативи (Петков 2001), основният акцент на анализа ще падне върху стратегиите, посредством които членовете на мнозинството изключват в хода на социалните взаимодействия представителите на онези групи, които се считат за проблемни. По този начин бива затвърждавана тяхната социално приписана стигма, но същата така и утвърждава позицията им като неравноценна,

затова и изложението има за цел не да покаже честотата на такива засрещания, т.е. колко често се случват, а посредством детайлните описания да покаже, че те се случват.

Milena Tasheva

The Symbolism of the Authorized Body

(a commentary to Nina Nikolova's article 'Bourdieu: sociology of the lived body')

Keywords: symbolic power, body, garment, authorization, performativity

Abstract: The article presents a sociological perspective on the body that is conceived with and through Nina Nikolova, a perspective different from hers but equally inspired by Bourdieu. The object of analysis is the additional dimension, symbolic and doubling the physical dimension, of the authorization-laden body of the virtuoso, the charismatic or the prophet. Through the methodological instruments of the theory of practical logic, and through thought experimenting with a literary case, a practical logical analysis of these three is presented – an analysis in which the garment representing one of the symbolic attributes of delegation is an essential condition of the symbolic efficiency of the performative actions and discourse of the authorized virtuoso.

Ключови думи: символна власт, тяло, дреха, упълномощеност, перформативност

Резюме: Статията представя една - промислена с и чрез Нина Николова - различна от нейната, но също така инспирирана от Бурдийо, социологическа гледна точка към тялото. Обект на анализ е онова допълнително, символно и удвояващо физическото, измерение на „облеченото“ с пълномощия тяло на виртуоза, на харизматика или пророка. Чрез методологическия инструментариум на теорията на практическата логика е представен - чрез мисловно експериментирание с литературен казус - практико-логически анализ на действията им – анализ, в който дрехата, представляваща един от символните атрибути на делегацията, е съществено условие за символната ефикасност на перформативните действия и дискурс на пълномощника-виртуоз.

Radoslav Dayarski

Homosexual vulnerability. Experience over the self-inheritance of the homosexual

Key words: homosexual vulnerability, Homosexual identity, inheritance, socioanalysis, discourse

Abstract: In the present article I will address the homosexual vulnerability like a unfolding through the intersubjective relations of the homosexual individuals. Similar analysis that steps on empiric data on concrete passages from the documented in project “There is no one to turn to! – socioanalytical dimensions of vulnerability” is possible by defining two theoretical dispositions.

The first one is to base the discourse vulnerability that is made from the place of the agent of certain field. The second position is the possibility of the homosexual to inherit the traditions of his mother and father, but also on other socio-cultural traditions typical for a certain location.

The consequent conclusion will be showing the homosexual identity and vulnerability that stands out between the incommensurability of the possibilities of inheritance and discourse strategies to manage the vulnerability.

Ключови думи: Хомосексуална уязвимост, хомосексуална идентичност, наследяване, социоанализа, дискурс

Резюме: В настоящата статия ще разгледам хомосексуалната уязвимост като разгръщаща се през интересубективните отношения на хомосексуалните индивиди. Подобен анализ стъпващ върху емпирични данни върху определени пасажи от документиран в проект „*Нямам никой, към когото да се обърна!* – социоаналитични измерения на уязвимостта“ е възможен чрез обособяването на две теоретични предразположения.

Първото е обосноваването на дискурсивната уязвимост получила се чрез полагането на агента в дадена поле. Втората позиция е възможността на хомосексуалния да се наследи традициите на майката и на бащата, но и на други социо-културни традиции характерни за дадено място. Следователния извод ще бъде показването на хомосексуалната идентичност и уязвимостта открояваща се чрез несъизмеримостта между възможностите за наследяване и дискурсивни стратегии за справяне с уязвимостта.

Ivilina Genova

Domestication and disciplining the death: Obstacles in front of the successful self-inheritance after the „encounter“ with the death of the Other

Keywords: death, domestication, discipline, successful self-heritance

Abstract: The present article has a goal to explicate and underscore some of the specific forms of impossibility of successful self-heritance of people, who met the death of this “Other”, who in his corpulence understood until then their existence. The main thesis of the text is to show that such a key specifics are possible to be thought not so through consider the death like a constant, that connects the existence of the person with his end, but through his critical problematization in some of her cultural-anthropological aspects: “the domestication” of the death in the Middle Ages; the transition from domestication to discipline of the death; the effects from disciplining the death of the contemporary person and the blockages, who could prevent the successful self-heritance after the encounter with the death of “Other”.

Ключови думи: смърт, опитомяване, дисциплиниране, успешно самонаследяване

Резюме: Настоящата статия има за цел да експлицира и подчертае някои от специфичните форми на невъзможност за успешно самонаследяване на хора, срещнали със смъртта на онзи „Друг“, който в пълнота е осмислял дотогавашното им съществуване. Основната теза на текста е, че такива ключови специфики е възможно да бъдат мислени не толкова чрез разглеждане на смъртта като константа, обвързваща екзистенцията на човека с неговия край, а чрез критическото ѝ проблематизиране в някои от нейните културно-антропологични аспекти: „опитомяването“ на смъртта през Средновековието; прехода от опитомяване към дисциплиниране на смъртта; последиците от дисциплинирането на смъртта за модерния човек и пречките, които могат да възпрепятстват успешното самонаследяване след срещата със смъртта на „Другия“.