

Брой
2/ 2017

Καιρός

Електронно списание на
Студентски
Философски
Семинар

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



Редакционна колегия: доц. д-р Ина Димитрова, гл. ас. д-р Евелина Варджийска, гл. ас. д-р Валентин Аспарухов, ас. д-р Мартина Минева, 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

<http://logos.uni-plovdiv.net/en/home>

Facebook: [Катедра „Философия“](#)

ISSN: 2534-8442

Καῖρός

ЕЛЕКТРОННО СПИСАНИЕ НА СТУДЕНТСКИ ФИЛОСОФСКИ СЕМИНАР

КАТЕДРА „ФИЛОСОФИЯ”

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ, ПУ „ΠΑΙΣΙΥ ΧΙΛΕΝΔΑΡΣΚΙ”

БРОЙ 2/2017

Βαλεντίν Ασπαρουхов – Уводни думи5

Семинарно огледало

Никълъс Грифин – „Термини, отношения, комплекси”7

Μαρτίνα Μινεβα – „Проблемът за всеобщността на пропозициите в *Принципи на математиката*” 22

Росен Люцканов – „Дебатът за универсалиите в аналитичната метафизика”31

Тодор Петков – „Лекция по логика на практиката” 49

Никълъс Грифин – „Как архивът на Ръсел достига до Макмастър?” 55

Βαλεντίν Ασπαρουхов – „Термоядрени и други синтези”61

Преводи

Бъртранд Ръсел – „Проблемите на философията”, Гл. 1, 2; (Превод: Румяна Генова).....70

Философски дебюти

Μомчил Найденов – „Проблемът за свободната воля в съвременния философски дебат”81

Αγγελίνα Шикова – „Как да общуваме отговорно с децата си?”98

Vasil Filipov – „The Problem of Violence”115

Философска проза

Пламен Κολъовски – „Човекът, който посегна на вятъра”124

Резюмета на английски език139

Καιρός

E-JOURNAL OF THE STUDENT PHILOSOPHICAL SEMINAR

CHAIR OF PHILOSOPHY,

FACULTY OF PHILOSOPHY AND HISTORY, PLOVDIV UNIVERSITY „PAISII HILENDARSKI”

ISSUE 2/2017

Valentin Asparuhov – Opening words 5

Seminar mirror

Nickholas Griffin – Terms, relations, complexes.....7

Martina Mineva – The problem of the universality of propositions in *Principles of Mathematics*.....22

Rosen Lutskanov – The debate on universals in analytical metaphysics31

Todor Petkov – A lecture on the logic of practice49

Nickholas Griffin – How the Russell Papers Came to McMaster55

Valentin Asparuhov – Termonuclear and other synthesis61

Translations

Bertrand Russell – The problems of philosophy, Ch. 1 and 2; (Translation: Roumyana Genova).....70

Philosophical Debuts

Momchil Naydenov – The problem of free will in the current philosophical debate81

Angelina Shikova – How to communicate responsibly with our children?98

Vassil Filipov – The problem of violence115

Philosophical Prose

Plamen Kolyovski – The man who hit the wind124

Abstracts in English139

УВОДНИ ДУМИ

Уважаеми колеги и приятели,

вторият брой на електронно списание 'Καίρος' вече запълни отреденото му 'виртуално' място. Колкото и двусмислено да звучи, още преди да го заеме, списанието вече отвори място, на което се сплитат разнопосочни мисловни усилия, даващи зримост на хетерогенни изследователски проблеми. Макар и да изглежда нескромно, осигуряването на подобен интелектуален периметър се дължи най-вече на редакторите на списанието. Техни са отговорността и заслугата за утвърждаването му като пространство за философски разговор, посредством което се засрещат 'високата' експертиза с академичния дебют.

Настоящият брой е резултат на една поредица от съвсем не виртуални събития, случили се в рамките на календарната 2017 година. И този път целта, отвъд предварително уточнената рамка, бе да обедини търсенията на студенти и преподаватели в изследването и осмислянето на парадигмални историко-философски реалии и тяхното разгъване в актуалния хуманитарен дебат. Но именно свършеното около предварително уточнената проблематика, обособена с иначе твърде свободното наименование – **'Аналитичната философия – традиции, революции, проблеми'** – доведе до онова, което следва, след като тези уводни думи отзвучат. Макар въпросното да не изглежда никак монолитно и да създава впечатление за следнамерено организиран безпорядък, то стана възможно благодарение на образователния и все още крехък в изследователските си амбиции проект, който мимоходом наричаме просто 'семинара'. **Студентският философски семинар** бе водещата сила, която произведе настоящия брой на 'Καίρος'. За преводите и статиите, публикувани в него трябва да се каже следното. На първо място, преди да станат такива, каквито са, повечето от тях бяха изговорени като публични лекции с изискуемата към всяка академична лектория задълбоченост. Същевременно те се случиха не в задължаващия хват на университетския порядък, а сред приятели, в квазиакадемичния регистър на забавното, което същевременно е интересно и вълнува. На второ място, няма никакво съмнение, че, макар преминали през меандрите на изговореността, текстовете тук са напълно пригодни за научна публикация най-малко заради това, че спрямо тях бе в ход задължителна процедура по рецензиране.

Както вече се подсказа, в този брой на електронното списание са включени и изследванията на студенти от бакалавърска програма „Философия“ – изследвания, които препращат към ключови дебати (за свободната воля), конфликтни казуси (за отговорното

родителство) и понятия (насилие), станали напоследък предмет на оживени дискусии. Заради това, че текстовете на нашите млади колеги са приносили за изясняването на важни обществени и научни въпроси, тяхната работа заслужава да бъде откритоена и насърчена.

Освен на тях, бих искал накрая да благодаря на останалите автори (и преводачи) и особено на проф. Ник Грифин, който, без каквито и да било уговорки, даде съгласието си за това два негови текста да бъдат преведени и публикувани тук. Благодарности и за приятелите, които работиха по организацията на семинарните събития и участваха в научната редакция на този брой. Тяхният решителен и професионален принос го направиха възможен. Благодаря!

Валентин Аспарухов

ТЕРМИНИ, ОТНОШЕНИЯ, КОМПЛЕКСИ[†]

Напълно признавам централното значение на въпросите, които повдигате, особено що се отнася до „единствата“. Признавам, че е мое задължение да отговоря, ако мога, а ако не мога, да търся отговор, докато съм жив... Сега - предимно чрез трудовете на един мой австрийски ученик – аз като че ли виждам отговори относно единствата; но темата е тъй трудна и фундаментална, че все още се колебаю.

Б. Ръсел¹

1. Проблемът за комплексите: произход и предходници

[...]

В настоящата статия искам да предложа идеята, че наистина такава отличителна черта може да се намери на много места, ако не и навсякъде в Ръселовата философия. Това не е конкретен принцип, а определен вид проблеми – или може би по-точно двойка проблеми – към които той се връща отново и отново в своето пост-идеалистическо творчество. Проблеми от тези два свързани типа могат да се открият в неговата логика, която го занимава до 1913 г., и в неговата епистемология, която е основният му интерес след това. Проблемите се появяват по различен начин в тези две области и пак по различен начин, когато Ръселовата философия се променя и когато опитите да се разреши проблемът в една определена форма водят до възникването им наново другаде, съответно трансформирани.²

[†] Преводът на откъсите от статията на проф. Грифин е направен за нуждите на студентския философски семинар по: *Terms, relations, complexes*, In: Irvine&Wedeking (eds.), *Russell and Analytic Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.

¹ Писмо на Бърtrand Ръсел до Ф. Х. Бродли, писано след получаването на екземпляр от „Есета за истината и реалността“ от Бродли, 30 януари 1914 г.

² Любопитен факт е, че критериите за твърдение, свързани с някои от основните понятия, използвани във философските изследвания (напр. проблеми, въпроси, аргументи и т. н.), са не само зле дефинирани, но и малко обсъждани. Затова има много място за безплодни спорове дали Ръсел се е занимавал с един проблем или с няколко. Няма да се опитвам да дефинирам смисъла, в който твърдя, че Ръсел се е занимавал само с два типа проблеми в текста, който ще разглеждам; това е нещо, което се надявам да бъде показано, а не казано в настоящата статия.

Разбира се, не може да става въпрос да демонстрирам „единството“ на Ръселовата философия в рамките на една статия. Най-доброто, което мога да направя, е да разгледам в детайли някои конкретни случаи на проблемите и да предложа като хипотеза, нуждаеща се от по-нататъшно изследване, че Ръсел е измъчван от сходни проблеми навсякъде.

[...]

Централният проблем (или проблеми), които имам предвид, са именно тези „въпроси... що се отнася до единствата“, които Ръсел споменава с такова разкаяние в писмото до Бродли, което цитирах в началото на статията; въпроси, които Бродли повдига и на които Ръсел се чувства неспособен да отговори, както трябва. В момента, когато получава своя екземпляр от „Есета за истината и реалността“, Ръсел вече е влязъл в спор с Бродли по тези въпроси на страниците на „Майнд“.⁵ В „Есета за истината и реалността“ Бродли само обобщава своята позиция в дебата. Централният пункт на спора е: според Бродли съществуват непримирими противоречия между Ръселовата защита на „един строг плурализъм, за когото нищо не е допустимо отвъд простите термини и външните отношения“, и допускането от негова страна на „единства, които са сложни [complex] и които не могат да бъдат анализирани до термини и отношения“.⁶

Бродлиевата формулировка на проблема произлиза от първото публикувано изложение, което Ръсел прави на своя строг плурализъм – в „Принципи на математиката“ (1903). В тази творба базовата категория „термин“ е практически⁷ всеобхватна: предикатите и отношенията са термини, както и съчетанията от термини или комплексите. Но въпреки че комплексите не съдържат нищо друго, освен термините и отношенията, използвани за обединяването им, сборът от термините, от които е съставен един комплекс, не е същото като самия комплекс. След като термините, съставлящи комплекс, се разкриват чрез анализ, и след като анализът разрушава анализирания комплекс, анализът е винаги в определена степен фалшификация, макар и същевременно централен метод на новата философия.⁸ Това е проблемът, засега формулиран в груба форма, за който Бродли се хваща като основа на възраженията си срещу Ръселовия плурализъм. Ще го наричам „проблем за комплексите“. Ръсел, както ще видим, търси няколко различни решения, но рядко остава доволен с някое

⁵ ...

⁶ ...

⁷ Поради липса на място тук пренебрегвам Ръселовото разграничение между комплексни термини и множествени термини [plurals], напр. класовете като много и обектите, обозначаващи с квантифициращи изрази.

⁸ ...

от тях за много дълго. Като цяло опитите да реши проблема пораждаят също толкова трудни проблеми навсякъде.

[...]

На мястото на идеализма Ръсел приема радикалния платонистки реализъм, който е най-известен от „Принципи на математиката“, макар че възниква няколко години по-рано в „Анализ на математическото разсъждение“ (1898). При този реализъм всичко, което може да бъде помислено, преброено като едно или направено субект на пропозиция, е термин.¹² Термините са или прости, или сложни. Един сложен термин има други термини – негови съставки – като части, една от които е отношението, отговорно за единството на комплекса. Един термин е прост, ако няма други термини като свои части. Всеки прост термин е различен и независим от всеки друг термин.¹³ Термините са два вида: вещи и понятия.¹⁴ Вещите са онези термини, които могат да участват в пропозиция само като неин субект (субекти), понятията са онези, които могат да участват като субекти, но също като предикати или отношения.¹⁵ Така понятията имат двойствен аспект: те са термини и те имат значения. „Всяко понятие... и означава нещо, и е едно при изброяването.“¹⁶ Всеки комплекс съдържа поне едно понятие. Всички термини имат битие, макар че не всички от тях съществуват.¹⁷

[...]

Въпреки че смятам проблема за комплексите за ключово важен, ще започна с един различен проблем, повдигнат от факта, че понятията в Ръселовия абсолютен реализъм имат двойствена роля. Ще нарека това проблеми на двойния аспект. Проблемите на двойния аспект са тясно свързани с проблема за комплексите, както ще стане ясно по-нататък, но именно тях Ръсел обсъжда първо и затова и аз ще започна с тях.

2. Проблемите на двойния аспект

[...] Ръсел формулира тезата с образцова състеност: „Онова, което е означава, е, и следователно се различава от е; защото ‘е’ би било безсмислено.“²⁰

¹² ...

¹³ ...

¹⁴ ...

¹⁵ ...

¹⁶ ...

¹⁷ ...

²⁰ ...

Важно е да разберем, че „е е” е безсмислено по сериозни причини, а не поради тривиална езикова грешка. Имаме единично понятие, което като всички понятия има два аспекта: неговият аспект като термин, който го прави годно да участва като субект на пропозиция, и неговият аспект като значение, който го прави годно да участва като предикат или отношение. Удобно е да запазим Ръселовата терминологическа дистинкция между двете, като използваме /Битие/ за понятието като термин и /е/ за понятието като значение.²¹ Ръсел ясно обяснява това: „Този парадокс опира до разграничението между понятията като значение и като термини. /Битие/ е същото понятие, като термин, както /е/ е като значение.”²²

[...]

3. Проблемът за комплексите в Ръселовия абсолютен реализъм

[...]

Първият от тях е проблемът за пропозиционалното единство. За да разберем този проблем правилно, трябва да помним, че Ръсел не използва думата „пропозиция” по начина, станал разпространен по-късно. За Ръсел пропозицията не се състои от думи, а от термини, съотнесени/свързани заедно така, че да образуват комплекс. При това всеки такъв комплекс от термини е пропозиция.²⁹ На този етап от Ръселовата мисъл, следователно, проблемът за пропозиционалното единство е същият като проблема за единството на комплексите. Ръселовата концепция за пропозициите в „Принципите” е несъмнено идиосинкратична, но според мен не е непоследователна – най-малкото не по начина, който обикновено се допуска. Предишните философи в типичния случай не изясняват дали мислят пропозициите като нещо езиково, умствено или нито едно от двете. Ръсел и Мур³⁰ са били известни с ясното съзнание, с което възприемат третата идея. Голяма част от критиката след това идва от факта, че по-късните философи нямат правилна преценка за новостта на концепцията на двамата и допускат, че те са имали предвид нещо по-конвенционално.

При Ръселовия абсолютен реализъм една пропозиция се състои изцяло от термини, но наборът от термини, от които се състои, не е самата пропозиция. Пропозицията притежава

²¹ Добавям наклонените черти, които се използват за споменаване на неезикови елементи; виж Griffin 1980: 180, бел. 2, където за пръв път въвеждам тази практика. Наклонените черти ще се използват само за споменаването на понятия, комплекси или пропозиции. Ръсел има тенденцията да използва наклонен шрифт при споменаване на понятия, макар че не го прави последователно. Където се налага, аз ще коригирам цитираните пасажки.

²² ...

²⁹ ...

³⁰ ...

единство, което липсва на набора от съставки. Кое сглобява пропозицията в едно? То не може, както мисли по това време Ръсел, да е нещо извън пропозицията, и все пак всичко, което на свой ред е част от пропозицията (напр. отношение или копула), е само един от термините, съчетан с останалите.

Да вземем например пропозицията */A* се различава от *B/*. Съставките на тази пропозиция, ако я анализираме, изглежда, че са само *A*, */разлика/*, *B*. Но тези съставки, така поставени една до друга, не възстановяват пропозицията. Разликата, която участва в пропозицията, действително съотнася *A* и *B*, докато разликата след анализа е понятие, което няма връзка с *A* и *B*.³¹

Споменаването обаче на отношенията, които разликата има към *A* и *B*, не подобрява положението. То просто дава нов смисък: *A*, */референт/*, */разлика/*, */релатум/*, *B*.³² Неизбежното заключение е, че една пропозиция трябва да се разглежда като „като имаща един вид единство, което анализът не може да запази и което се губи, дори ако бъде споменато от анализа като елемент в пропозицията“³³. „Този факт“, казва той по-нататък, „съдържа тежко логическо затруднение, защото е трудно да не повярваме, че едно цяло трябва да бъде съставено от своите съставки“.³⁴

Както бе представен досега проблемът за пропозиционалното единство, е лесно да признаем знаменития Брадлив аргумент за безкрайния регрес като особена форма на проблема.³⁵ В първите си дни като реалист Ръсел отбелязва регреса на Брадли като затруднение, за което той няма решение, но което засяга всички теории за отношенията, а не само неговата.³⁶ По времето обаче, когато пише „Принципите“, Ръсел мисли (според мен – правилно), че брадлианският регрес, какъвто е наличен в собствената му философия, е безвреден.³⁷ Ако е дадена релационна пропозиция */aRb/*, в която *a*, */R/* и *b* са термини, могат да бъдат посочени други отношения, които съотнасят */R/* с *a* и с *b*, а тези отношения ще бъдат

³¹Russell 1903: 49 [§ 54].

³² Пак там: 50 [§ 54].

³³ Пак там: 51 [§ 55]; вж. също с. 466-7 [§ 439].

³⁴ Пак там: 467 [§ 439].

³⁵ ...

³⁶ ...

³⁷Russell 1903: 50-1 [§ 54].

термини,³⁸ но няма да са такива термини, които са част от първоначалната пропозиция.³⁹ Единството на пропозицията следователно не зависи от отношения от втори и по-висок ред. Отношението от първи ред $/R/$ е това, което съотнася термините на пропозицията, и – очевидно – ако $/R/$ е неспособно да ги свърже, никакви други отношения няма да помогнат.

Проблемът за пропозиционалното единство обаче не може да бъде разрешен просто чрез позоваване на отношенията като източник на пропозиционалното единство. Несъмнено няма непоследователност, ако твърдим, че отношението $/R/$ е съставляващ термин на пропозицията $/aRb/$ и също така е отговорен за единството на пропозицията: $/R/$ е именно този вид термин, който обединява пропозицията. Проблемът е, че $/R/$ не обединява всяка пропозиция, в която участва, защото $/R/$ като всички понятия може да участва като значение или като термин, а когато участва като термин, то е един от съотнесените термини, а не терминът, който осъществява съотнасянето. Резултат от това усложнение е знаменитото Ръсelloво разграничение между съотнасящо отношение и отношение, разгледано като термин,⁴⁰ което, разбира се, е сродно на по-ранното негово разграничение между $/\text{Битие}/$ и $/e/$. При това то връща проблема за двойния аспект.

За да говорим за съотнасящи отношения, трябва да ги превърнем в субекти на пропозиции, но правейки това, ние ги превръщаме в отношения, разгледани като термини. От една страна ни трябва разграничението между съотнасящо отношение и същото това отношение като термин, защото трябва да разрешим проблема за комплексите, т. е. (що се отнася до Ръсelloвия абсолютен реализъм) да обясним разликата между пропозицията и набора от нейните съставки. От друга страна, веднага щом направим това разграничение, сме заставени – за да го формулираме – да третираме съотнасящото отношение като отношение-като-термин. С други думи, ако се опитаме да кажем, че напр. $R(\text{отношение-като-термин})$ е различно от R' (съответното съотнасящо отношение), преставаме да имаме R' като съотнасящо отношение. В изречението „ R е различно от R' ” R и R' са отношения, участващи като термини, а „е различно от” е съотнасящото отношение. Винаги, когато се опитаме да достигнем до отношението, което свързва $[relates]$ пропозицията, получаваме някакъв израз, който обозначава нещо друго – отношението като термин. Ако тази формулировка изглежда позната от друг контекст, това не без основание е учудващо, защото един твърде подобен проблем е в

³⁸ ...

³⁹ За Ръсел по това време $/aRb/$ и $/ae$ референт на $/R/$, ab е негов релатум/ са две различни, макар и еквивалентни пропозиции (Russell 1903: 100 [§ 99]).

⁴⁰ Russell 1903: 49, 100.

сърцето а Ръселовия аргумент в полза на неговата теория на дескрипциите в „За обозначаването“, към която ще се върна.

Проблемите на двойния аспект възникват, защото един и същ термин има две различни функции и с това би трябвало – според стандартите на Ръселовия абсолютен реализъм – да бъде два различни термина. Ще видим, че при Ръселовия абсолютен реализъм проблемите на двойния аспект са неизбежен резултат на всеки от опитите му да разреши проблема за комплексите.

Опитът да се избегнат проблемите на двойния аспект довежда Ръсел след 1903 г. до нов подход към проблема за комплексите – като се изостави допускането, че само съставка на комплекса може да бъде отговорна за неговото единство. Новите му възгледиса удобно обобщени в една поредица непубликувани бележки, озаглавена „За функциите“ (1904a).⁴¹ В тях понятието за съставка на комплекс се взема като неопределимо, а комплексът се определя като „единство, образувано от дадени съставки, съчетани по даден начин“ (1904a: I). „Един комплекс се определя от неговите съставки заедно с техния начин на съчетаване“ (II), но „Начинът на съчетаване на съставките на един комплекс не е на свой ред една от съставките на комплекса“ (III). Обратно на твърдяното от Ръсел през предходната година,⁴² едно цяло *не се* конституира от неговите съставки. Ако начинът на съчетаване беше съставка на комплекса, „той би бил съчетан с другите съставки така, че да образува комплекса: следователно би трябвало да посочим начина на съчетаване на съставките с техния начин на съчетаване“ (III). Затова $/f'x^{\wedge}/$ не е съставка на $/f'x/$ (XII).

Въпреки това начинът на съчетаване е същност [entity] (или термин) „като всичко останало“,⁴³ но „той не е една от същностите, участващи в комплекс, съставен от същности, съчетани по въпросния начин“ (V). Това, че начинът на съчетаване трябва да е същност, се изисква при абсолютия реализъм от факта, че се нуждаем от теория за начините на съчетаване, която да съдържа пропозиции, в които начините на съчетаване са субекти (и с това термини). Да се отрича, че такива пропозиции има, би било самопротиворечиво:

⁴¹ Ръкописът е разделен на 47 кратки бележки, номерирани с римски цифри, които ще използвам при позоваванията.

⁴² Russell 1903: 467.

⁴³ С това теорията на Ръсел се различава от тази на Фреге (виж Frege 1892). Ръсел също така допуска променливи, чийто обхват са начини на съчетаване – предугаждане с няколко десетилетия на Куайновата фраза, че „да бъде нещо [същност] е да бъде стойност на променлива“ (Quine 1948: 15). В „За функциите“ Ръсел допуска два фундаментални типа променливи – променливи за функции и това, което той (доста подвеждащо) нарича „променливи за същности“ (Russell 1904a: IV).

Макар че начинът на съчетаване не е съставка в комплекса, в който съставките са съчетани по въпросния начин, има комплекси, в които начините на съчетаване са съставки. Ако не беше така, нямаше да има пропозиции за начините на съчетаване, което, бидейки само пропозиция за начините на съчетаване, е самопротиворечива хипотеза. (XIII)

Въпреки това обаче остават затруднения. Ако $/f'x/$ е пропозиция, тя е еквивалентна на $/\text{худо̀влетворя̀ва функцията } /f'x^{\wedge}/$. Следователно можем да заместим $/f'x/$ с комплекс, в който $/f'x^{\wedge}/$ е съставка – най-малкото в случаите, когато става дума само за истинностната стойност на $/f'x/$ (XVIII). Ръсел приема това противоречие като доказателство, че случаят не може винаги да бъде такъв. Неговият отговор на това използва един от ходовете, които по-късно ще бъдат включени в теорията на типовете: „Единственият начин да обясним защо не винаги е така, е да поддържаме, че ‘удовлетворява’ не е константно понятие, а такова, което се променя според удовлетворяваната функция” (XVIII).

Ръселовата теория в „За функциите” никога не вижда бял свят, но части от нея биват включени в по-късната му теория за логическата форма, от която бива развит само един фрагмент.⁴⁴ В тази по-късна теория логическата форма на един комплекс е отговорна за единството на комплекса; тя не е съставка на този комплекс, „а начинът, по който са свързани съставките”⁴⁵. И то по същите причини, които той изтъква в случая с функциите през 1904 г.: „Ако направим това [логическата форма] съставка, би трябвало някак си то да бъде съотнесено с другите съставки, а начинът, по който то да е съотнесено, всъщност би бил формата, и оттук безкраен регрес”.⁴⁶ Към 1912 г. обаче Ръселовият абсолютен реализъм е избледнял и той вече не е сигурен, че логическите форми са същности. Той не иска да предпоставя, че са същности, и избягва това предпоставяне чрез едно средство, което използва широко. Вместо да посочи какво е формата на един комплекс – процедура, от която би следвало, че формата е същност, към която комплексът има едно или друго отношение – той дефинира кога два комплекса имат една и съща форма, а именно когато „единият може да бъде получен от другия чрез просто заместване на нови термини на други места”.⁴⁷ Голяма част от това можем да открием и в

⁴⁴ Една статия, в която е могла да бъде развита теорията на логическата форма, така и не бива завършена (Russell 1912a). Виж коментар в Griffin 1980: 144-50. Ръсел смята, че работата в тази насока е завладяна от Витгенщайн.

⁴⁵

⁴⁶

⁴⁷

ръкописа от следващата година „Теория на познанието” (1913)⁴⁸, макар че в тази втора творба Ръсел е готов да каже направо, че логическите форми не са същности.⁴⁹ Те обаче са допуснати като термини на отношенията на убеденост и като обекти на запознанство. След като каквото и да бъде логическата форма, то е същност,⁵⁰ положението е извънредно неясно, защото допускането на нещо като термин на отношение (при крайния анализ на един комплекс) е достатъчно, за да бъде нещото логически субект на пропозиция.

[...]

Мур твърди, че разликата между пропозиция и прост термин,⁵² по силата на която само първата може да е истинна или неистинна, е сложността на пропозицията.

[...]

Ако използваме един от примерите на Ръсел,⁵³ /смъртта на Цезар/ очевидно е комплекс, но *prima facie* той не е нито истинен, нито неистинен. От друга страна /Цезар умря/ очевидно е пропозиция и има истинностна стойност. Но при абсолютния реализъм и двете са само сложни термини – всъщност има добри основания да мислим, че те са един и същ сложен термин. Но ако е така, как да обясним впечатлението, че само второто е истинно?

Ръсел характеризира разликата между /Цезар умря/ и /смъртта на Цезар/ като разлика между пропозиция и пропозиционално понятие. Тези етикети несъмнено са от полза. Те произлизат от един друг недвусмислен случай на проблем на двойния аспект в Ръселовия абсолютен реализъм. От една страна, ние несъмнено очакваме, че пропозиционалното понятие ще се различава от съответната пропозиция – двете се явяват като притежаващи радикално различни свойства. От друга страна е трудно в границите на абсолютния реализъм да намерим точка на различие помежду им – термин, който да е съставка на едното, но не и на другото.

⁴⁸

⁴⁹

⁵⁰ Тази доктрина оцелява след пораженията, нанесени на абсолютния реализъм от теорията на дескрипциите. Ключовият израз е „логически субект” разликата между логически и граматически субект е станала много по-голяма, откакто теорията на непълните символи е обявена през 1905 г. През 1903 г. всеки израз-съществително именува същност, а сега това правят сравнително малко изрази. Но в изречения, които са напълно анализирани, всеки израз-съществително все пак обозначава същност.

⁵²Moore 1899. Тук Мур използва думата „понятие”, но понятията при Мур са много по-близо до Ръселовите „термини”, отколкото до ръселовите „понятия”.

⁵³Russell 1903: 48[§ 52].

Ако запитаме какво се утвърждава в пропозицията /Цезар умря/, отговорът трябва да бъде “утвърждава се /смъртта на Цезар/”. В този случай би изглеждало, че смъртта на Цезар е истинна или неистинна, и все пак нито истинността, нито неистинността принадлежат на един прост логически субект. Отговорът тук, изглежда, е, че /смъртта на Цезар/ има външно отношение към /истинността/ или /неистинността/ (както може да е случаят), докато /Цезар умря/ по някакъв начин съдържа собствената си истинност или неистинност като елемент. Но ако това е правилният анализ, е трудно да се види как /Цезар умря/ се различава от /истинността на смъртта на Цезар/ в случая, когато то е истинно, или /неистинността на смъртта на Цезар/ в другия случай. И все пак е доста очевидно, че във всеки случай второто никога не е еквивалентно на /Цезар умря/.⁵⁴

Този проблем на двойния аспект е свързан с друг. Употребата на пропозиционално понятие един от начините, по които една пропозиция (или комплекс) може да бъде направена субект на друга. Пропозиция, която не е пропозиционално понятие – да я наречем „собствено пропозиция” – също може да бъде направена субект на пропозиция. Това, разбира е, е неизбежно, ако трябва да говорим за собствено пропозиция, за да я разграничим от пропозиционалното понятие. Трябва да сме способни да кажем напр. „/Цезар умря/ е пропозиция”. Освен това собствено пропозициите участват като субекти в много пропозиции, интересни за логиката. Така например /Цезар умря/ и /Цезар бе убит/ са два субекта на пропозицията //Цезар бе убит/ имплицира /Цезар умря/. Когато една собствено пропозиция участва като логически субект на друга пропозиция, Ръсел я разглежда като неутвърдена. Когато една собствено пропозиция се случва самостоятелно, тя е *утвърдена*. Пропозиционалните понятия са винаги неутвърдени. Това поражда нов проблем на двойния аспект.

Изглежда, че съществува окончателно понятие за твърдение, дадено от глагола, което се изгубва веднага, щом заместим с отглаголно съществително, и се губи, когато въпросната пропозиция бъде направена субект на някоя друга пропозиция... Следователно противоречието, което трябваше да бъде избегнато – една същност, която не може да бъде направена логически субект – като че ли тук става неизбежно. С

⁵⁴ Пак там.

това затруднение, което, изглежда, е присъщо на самата природа на истината и неистината, аз не знам как да се справя задоволително.⁵⁵

[...]

Трето, трябва да сме способни да направим и утвърдената, и неутвърдената пропозиция логически субект. Твърдението, че неутвърдената пропозиция има външно отношение към истинностната си стойност, е опит да се коригира тази щета. То обаче не помага. Истинностната стойност (външно свързана с пропозицията) или е съставка на пропозицията, или не е. Ако е, още не сме открили пункт на разлика между утвърдени и неутвърдени пропозиции. Ако не е, имаме два различни комплекса. Дори и прибягването към неохегелиански средства като разграничаването между вътрешни и външни отношения не може да позволи на Ръсел да печели и в двата случая. Защо Ръсел нарича противоречие това, че има същност, която не може да бъде направена логически субект? Защото казването за една същност, че тя не може да бъде направена логически субект, я прави такъв.

[...]

4. Модифициран реализъм: обозначаване и истинност

[...]

5. Интерлюдия: витгенщайниански надежди

Когато Ръсел потвърждава получаването на „Есета за истината и реалността“ на Бродли, той споменава, че се чувства оптимист относно единствата поради трудовете на Витгенщайн. По времето, когато той пише това, Витгенщайн е в Норвегия, първата му оригинална творба по логика „Бележки по логика“ (1913) вече е факт, а втората „Бележки, диктувани на Дж. Е. Мур“ (1914) още предстои. Писмата му, които Ръсел получава от Норвегия, в голямата си част се занимават с биполярността на пропозициите – въпрос, свързан с проблема за комплексите само по непряк начин. Успехът на Витгенщайн с комплексите се случва през зимата на 1912-13 г., когато е обявил, че „проблемът за комплексите сега ми е по-ясен и се надявам твърде много, че мога да го разреша“, и отново скоро след това: „Проблемът за Комплекса ми се изяснява все повече с всеки изминал ден и аз бих искал да мога да пиша по-ясно, за да ти съобща какво мисля за него.“

[...]

⁵⁵ Пак там.

Ръсел обаче не прави това възражение срещу новата идея на Витгенщайн. Вместо това той развива идеята в едни характерно Ръселови рамки. Резултатът е доктрината за логическите форми, очертана в „Теория на познанието“. Там Ръсел твърди, че логическата форма на едно двуместно отношение е /Нещо има някакво отношение към нещо/. Резултатът е катастрофална смесица от различни стратегии на мислене, особено когато Ръсел се опитва да използва запознанството с логическите форми като основа, на която да обясни аподиктичната сигурност на логиката. Но дори и без тази добавка обаче логическите форми са чудовища: пропозиции от една страна, обекти на запознанство от друга, термини на отношения, но не и същности.

Самият Витгенщайн изоставя идеята си, но при него тя води до твърде различни последици. Когато Ръсел пише на Брадли в края на януари 1914 г., последната вест, която е получил от Витгенщайн по въпроса за комплексите, е „Бележки по логика“, диктувана през октомври предишната година. Ръсел посвещава много усилия на превода и организирането на тези бележки и ги взема със себе си в Америка по-късно, през 1914 г., с голяма доза ентузиазъм. Вероятно именно за Витгенщайновите възгледи от „Бележки по логика“ Ръсел е мислил, че биха могли да съдържат отговорите на проблема за комплексите.

[...]

По времето, когато Ръсел има достъп до пълната доктрина в „Трактата“, той никак не е склонен да приеме доктрината за показването, а се старее да я избегне чрез доктрина за нивата на езика (напълно чужда на Витгенщайновата позиция в „Трактата“). Би било полезно при оценяване на начина, по който Ръселовите и Витгенщайновите идеи сякаш конвергират за известно време, преди окончателно да поемат различни пътища, ако разгледаме наново – малко по-абстрактно – някои от въпросите, които в крайна сметка разделят двамата философи.

Ръсел с право се гордее с теорията на отношенията, която разработва през 1898-9 г. От формална гледна точка тя бележи началото на модерната теория на отношенията и днес изглежда трудно да си представим как тя е могла да липсва тъй дълго преди това. От философска гледна точка тя също представлява значим напредък спрямо предишните теории (напр. На Хюм или Лайбниц), тъй като тя решително обръща гръб на (дотогава широко разпространената) идея, че отношенията са дело на ума. Смятало се е, че само вещите са реални. Ако чашата е върху чинийката, то актуално наличното и реалното са чашата и чинийката. Не съществува (както се е казвало с известен присмех) някакъв трети елемент [item], сякаш притиснат между тях – отношението /върху/. Отношенията влизат в картината

само когато се правят съждения или се поддържат вярвания и убеждения. Следователно, смятало се е, че отношенията са “предоставени от ума”.

Ръсел пък, както е добре известно, отхвърля част от тази традиция, но не е тъй широко признато, че той запазва някои части от нея. Отхвърлената част е възгледът, че отношенията се предоставят от ума, който бива бракуван в рамките на Ръселовото радикално отхвърляне на психологизма. Тук той е напълно прав: това, че чашата е върху чинийката (а не напр. до чинийката), е обективна характеристика [feature] на света, която изобщо не зависи от нашето мислене за нея. Алтернативата е една форма на идеализъм при която умът, макар и не отговорен за съдържанията на света (противно напр. на идеализма на Бъркли), въпреки това е отговорен за тяхната подредба. Прекалено простодушно е да допускаме, че понеже отношенията не могат да бъдат различени по същия начин като вещите, те трябва да са продукт на ума. Подкрепата на твърде голяма част от идеализма зависи от този вид “магия на ума”, при която всичко, което се смята за необходимо, но не очевидно подръчно, се призовава чрез неизвестни процеси от едно мрачно умствено царство, за което не се знае нищо.

Онази част обаче, която Ръсел задържа, е критерият за реалност, която лежи в основата на идеалистическата концепция, а именно, че само *вещите* са реални. Съчетанието на това с Ръселовата антипсихологическа концепция за отношенията дава в резултат Ръселовия релационен реализъм: ако отношенията са реални, те трябва да бъдат (в някакъв смисъл) вещи. (Идеалистите извеждат противоположно следствие от същия принцип: щом отношенията не са вещи, те не са реални – и следователно са дело на ума, или поне така се твърди.) Допускайки обаче отношенията като вещи, Ръсел трябва да признае, че те са странни вещи, защото за разлика от другите вещи, които *биват* съотнасяни, отношенията трябва да извършат съотнасянето. Така получаваме първия от проблемите на двойния аспект: отношенията се явяват и като вещи (или термини), и като съотнасящи отношения.

Така поставеният проблем подсказва, че Ръсел би трябвало да отхвърли и двете части на традицията. Това обаче би изисквало нещо повече от тривиално отхвърляне на твърдението, че отношенията са вещи: въпросът не е как да ги наричаме, нито (до голяма степен) има значение какви са те. Ако идеализмът е възглед, че светът е конституиран от ума, а реализмът – че е конституиран независимо от ума, то онова, което е нужно, е някакъв начин да се покаже как реализмът е възможен *без релационен реализъм*. Един начин да се направи това (може би единственият) е показан от Витгенщайн, за когото светът е конституиран не от вещи, а от факти. При този възглед е възможно да допуснем, че е обективен факт, че чашата е върху чинийката (а

не до нея), без да се налага да приемаме, че пространствените отношения са сред съставките на света: „в $'aRb'$, $'R'$ не е символ, а *това*, че $'R'$ е между едно име и друго, символизира”.

Аз обаче не съм от онези философи, според които ако Ръсел беше по-добър философ, той щеше да е Витгенщайн. Ръсел иска (както Витгенщайн може би не иска) една *теория* за отношенията, и то такава теория, която да е част от една обща теория на логиката. Построяването на такава теория включва формулирането на пропозиции с отношения като логически субекти и квантифициращи върху отношенията. При семантическия реализъм на Ръсел отношенията отново трябва да бъдат включени сред съставките на света. Част от онова, което Ръсел би искал да включи в такава теория (напр. онази част от теория на типовете, която се отнася до отношенията) би била сред онова, което според Витгенщайн може само да бъде показано, но не и казано. Витгенщайновата доктрина за показването, разбира се, би елиминирала и някои от другите Ръселови проблеми на двойните същности [double-entity]. Така например що е логическа форма на дадена пропозиция, се показва от тази пропозиция, но не може да бъде изказано от никоя пропозиция.

Ръсел може да е бил наивен да предполага, че неговият проект е същият като на Витгенщайн, но не е бил наивен да предполага, че неговият проект има сериозен проблем, нито да смята, че проектът му е важен. Витгенщайн, напротив, е наивен да вярва, че неговият подход „разрешава *нашите* проблеми окончателно”. Доктрината за показването, ако адаптираме едно изказване на Ръсел, има всички предимства на печеленето от лотария пред изкарването на хляба с труд. Затрудненията в построяването на теорията са изгонени в царството на неартикулируемото. Онова, което според Витгенщайн може да бъде само показано, доста прилича на онова, което е „предоставено от ума” в по-традиционните философии: спасителен батут, който (привидно) може да се приложи към всички аварии. Нито един от двамата не предоставя много (или някаква) теглителна сила за обяснението. Всъщност Витгенщайновият подход се отказва от надеждата за обяснение заедно с възможността за какъвто и да е вид семантична теория. Той дори отрича, че могат да бъдат казани неща, които не само *наистина биват* казвани, но дори биват казвани сравнително лесно. Ако вземем един ключов пример, в крайна сметка ние можем да формулираме теорията на типовете, от което се предполага да заключим, че теорията на типовете е неистинна. Всъщност собствената доктрина на Ръсел, вече изказана и в „Принципите”, и в „Principia” – че формалните системи зависят от принципи, които не са формулируеми вътре в тях самите – изглежда доста по-привлекателна от Витгенщайновата доктрина за показването. Тя съдържа кълна на по-нататъшното

разграничение между обектна теория и метатеория и на доктрината за йерархията на езиците, която Ръсел формулира в своя увод към „Трактата“ като реакция на доктрината на показването.

През 1914 г. Ръсел се стреми да остави проблемите във философията на логиката, в това число и обсъдените досега в настоящата статия, на Витгенщайн, оставайки свободен да работи върху епистемологията и философията на физиката. За пръв път след завършването на „Principia“ Ръсел е твърдо настроен да напусне логиката и да се захване с нещо друго. Разгромът относно теорията на съждението през 1913 г. прави за него това разделение на труда по-привлекателно от всякога. В резултат на това природата на философската работа на Ръсел се променя през 1914 г. и той никога не се връща към работата по логика със същата интензивност, както преди. Още много би могло да се каже за проблемите на двойния аспект, както се явяват в ранните Ръселови творби по логика. Не казах нищо напр. за идеята, че анализът е винаги фалшификация, нито за Ръселовото разграничение между клас като едно и клас като много (още един несъмнен пример за проблем на двойния аспект).

[...]

6. Заключение: проблемът след 1914 г.

(превод: Тодор Петков)

**ПРОБЛЕМЪТ ЗА ВСЕОБЩНОСТТА НА ПРОПОЗИЦИИТЕ В „ПРИНЦИПИ НА
МАТЕМАТИКАТА”**

Резюме: Основният фокус на статията е разглеждането на проблема за всеобщността на пропозициите и въвеждането на теорията за обозначаващите понятия в „Принципи на математиката” (1903 година) на Бърtrand Ръсел. Чрез това разглеждане се дава шанс за проблематизирането на решенията, които пряко се отнасят и до обосноваването полето на философската логика, като същевременно се удържа смисловото напрежение, което се поражда от Ръсел като логик и Ръсел като онтолог. За целта се излагат концепциите на Ръсел за разликата между битие и съществуване, за пропозиции, за термини, като се достига до въвеждането на проблема за всеобщността и неговото критическо обсъждане. В края на текста се аргументира становището, че проблемът за всеобщността остава неясен от една страна поради факта, че самата му постановка тръгва от нов анализ на пропозициите, а от друга тъй като у Ръсел липсва саморефлексия за собствените му философско-логически постижения.

Настоящият текст има за цел да открие проблема за всеобщността на пропозициите такъв, какъвто той се явява в „Принципи на математиката” от 1903 година, за да се покаже по какъв начин той кореспондира с концепцията за логическия анализ на пропозициите. Предварително заявявам, че такава свързаност, макар и не дотам експлицитно, може да бъде търсена, защото тя пряко се отнася до проблемите както за демаркацията на философската логика, така и до предизвикателството да се определи кое е онова, което може да бъде обявено за неопределима същност и да бъде обсъждано, но и онова, което може да бъде подложено на анализ. Това препраща към проблематичността на напрежението между Ръсел в ролята на философски логик и Ръсел като онтолог. Онова, което ще ме занимава основно, е изясняването на проблема, такъв какъвто той се оформя в „Принципи на математиката” от 1903 година. Още тук мога да кажа, че ми се струва, че има по-общ проблем от тези за термините и за слятостта на логика и онтология, които интерпретатори като Питър Хилтън формулират като централни. Това е така, защото възниква въпросът може ли квантификацията да се води по обектите. Отговорът, разбира се, е отрицателен. С това разглеждане ще се опитам да дам насока за обмисляне на това как Ръселивият начин за решението на проблема за всеобщността

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

на пропозицията, може да бъде видян от една страна като подстъп към полето на философската логика², а от друга като ограничение пред самосъзнаването на Ръсел като философски логик.

Преди да очертая възгледа на Ръсел относно всеобщността, смятам, че е необходимо да посоча метафизическия фон, на който се случва тематизирането ѝ в „Принципи на математиката“. В основата на заниманията с логика Ръсел (заедно с Мур) смята, че трябва да е налице скъсване с идеализма в полза на реализма, което на свой ред задава необходимостта от полагане на основи на логическото теоретизиране, започващи с нов анализ на пропозициите. В това са включени интересни положения, едно от които е обект на непосредствен интерес за разглеждането на проблема за всеобщността, а именно възгледът на Ръсел за разликата между битие и съществуване³. С него се гарантира обективността на същностите на математиката като несъществуващи във времето. Фундаменталната категория, около която се завихря това обсъждане, е терминът. Термините са нещо едно или нещо просто, като те имат битие, доколкото могат да са субект на пропозиция, а някои от тях притежават и съществуване. Термините са неизменни и неунищожими, те са онова, което са, и у всеки един от тях е налице числова самотъждественост и различие от останалите термини. Термините биват вещи, индицирани от собствените имена, и понятия, индицирани от останалите думи – прилагателни, които са предикати и класове понятия, и глаголи, които почти винаги са отношения (Ръсел 1903: §48). Термините вещи са съставки на пропозиции такива, че могат да

² В предговора към първото издание на „Принципи на математиката“ Ръсел определя задачата на философската логика като: „Обсъждането на неопределимите – което образува основната част от философската логика – 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 червения или с вкуса на ананас.“, в § 124 виждаме следната формулировка: „математиката е конструктивна и дедуктивна, философията е критична и в известен безличен смисъл полемична. Когато имаме дедуктивно разсъждение, имаме математика; но принципите на дедукцията, разпознаването на неопределени същности [entities] и различаването между такива същности са задача на философията“ (Ръсел 1903). Всъщност, както отбелязва Петков, „всеки път, когато Ръсел се изправя предфундаментален (от негова гледна точка) за математиката проблем, той задължително минава през този етап на търсене и „възприемане“, който нарича „философска логика“.“ (Петков: 2010)

³ В §71 на „Принципи на математиката“ Ръсел въвежда това разграничение като казва, че добра негова илюстрация би могла да се направи чрез процеса на броене. Той смята, че всяко нещо, което може да се преброи (всеки термин), „трябва да е нещо, и трябва несъмнено да е, макар че съвсем не е необходимо да разполага и с привилегията да съществува“. Изискване към термините е да са същности [entities], които задължително имат битие, но не е необходимо непременно да съществуват. Както съвзем прецизно забелязва Анна Бешкова в своята интерпретация на този въпрос, действително изглежда, че „съществуването може да се предиктира за конкретните обекти, налични в пространството и времето, докато битието е по-общо родово понятие и е характеристика както на конкретните, така и на абстрактните същности“ (Бешкова 2007: 62). Оттук изглежда, че функция на това разграничение е и да избегне психологизма по отношение на математическите обекти. По думите на Питър Хилтън това разграничение се въвежда, „за да гарантира обективността на онова, което не съществува във времето – и, следователно, в частност на същностите на математиката“ (Hylton 1990: 172).

заемат само позицията на субект. Термините понятия могат да участват в пропозицията и като логически субекти, и като предикати. Фундаментално положение за Ръсел е, че термините обхващат всичко, което може да участва в пропозиция, но отивайки малко по-напред, ще кажа, че той допуска възможност за изключения, касаещи комплексите от термини от вида, обозначен от думите *който и да е* и сродните на тях. Още тук се очертават контурите на проблема за всеобщността, тъй като на преден план изпъква въпросът защо се налага правенето на изключения от релевантното за логиката, от нейните фундаментални, пределно общи положености.

Обсъждането на въпроса за всеобщността минава пряко през онова, което се разбира под пропозиция. Тя е едно от понятията, обявени от Ръсел за недефинируеми, но въпреки това бихме могли да открием някои признаци, по които тя може да бъде отграничена от нейните съставки. Тя е същност, която може да е истинна или неистинна. Ключов проблем, който замъглява яснотата на Ръселовото схващане за пропозициите, е именно този за всеобщността. Според тази концепция, наречена от Питър Хилтън „принцип на платонисткия атомизъм“, нещата, *относно* които е една пропозиция, са сред нейните съставки, но въвеждането на обозначаващите понятия може да бъде видяно като индикатор за опита на Ръсел да се справи с отношението между единичното понятие и тоталността. Какво представлява това отношение, можем да открием в §56 на *Принципите*, където се интерпретира пропозицията „което и да е крайно число е четно или нечетно“. Това е една истинна пропозиция. Когато насочим вниманието си към *понятието* „което и да е крайно число“, то ще открием, че то, взето като същност, не е нито четно, нито нечетно, то *обозначава* тоталността от крайните числа, без да посочва нито едно от тях конкретно. Този опит да се обясни общността пряко кореспондира с обяснението на неограничените променливи като необходими за обосноваване спецификата на логиката като цяло.

Самите обозначаващите изрази са образувани от предикат и един от следните изрази: „който и да е“, „един“ [неопределителен член], „всички“, „всеки“, определителен член. Те са индикатори за наличието на обозначаващо понятие в пропозицията, в която са налице. Проблем възниква тогава, когато с обозначаващото понятие се обозначава сбор от същности, например в случаите, когато имаме изрази, съдържащи „всеки“, „който и да е“, „всички“. Несъмнено е за Ръсел, че и петте понятия се различават помежду си, а „цялата разлика се състои в обектите, а самото обозначаване е едно и също във всички случаи.“ (Ръсел 1903: §62). С това става ясно, че основните проблеми, които възникват, са свързани с определяне природата на обозначените обекти. Ръсел разглежда „всички хора“ като класа на хората, който

е „недвусмислен обект, макар че граматически е множествен“ (пак там). В анализа на пропозицията „срещнах някой човек“ се появява двусмисленост, която произлиза от това, че в нея не се утвърждава събитието, което се е случило, а „някой човек“ не обозначава конкретния човек, за който се говори, то засяга по своеобразен начин целия човешки род. Основната идея на Ръсел е, че „има едно определено нещо, различно във всеки от петте случая, което в известен смисъл трябва да е обект, но се характеризира като множество от термини, съчетани по определен начин, което нещо се обозначава от „всички хора“, „всеки човек“, „който и да е човек“, „един човек“ или „някой човек“; и именно до този твърде парадоксален обект се отнасят пропозициите, в които съответното понятие се използва като обозначаващо“ (пак там).

Теорията за обозначаващите понятия е сериозен опит да бъде решен проблемът за всеобщността. Цената, която самата теория трябва да заплати, за да може да функционира, е да преодолее тежките изисквания, които самата тя поставя пред понятието за „относно“. По думите на Хилтън „един термин е обозначаващо понятие само в случая, когато присъствието на този термин в пропозиция има за резултат това, че пропозицията не е относно термина, а за някакъв друг термин (или съчетание от термини)“ (Hylton 1990: 208-209). Когато в пропозицията е налице дадено клас-понятие, например *a*, предхождано от някоя от думите „всеки“, „всички“, „който и да е“, „един“, „някой“ или определителен член, то самата пропозиция е *относно* обект, който е термин или комплекс от термини. Природата на самото обозначаване като отношение е една и съща, разликата излиза налице, когато се обърнем към природата на обозначения обект и обозначаващото понятие и тази разлика се дължи на понятието за „относно“, което известен смисъл остава нетематизирано докрай.

Хилтън дава интересно предложение за интерпретация на носителя на всеобщността. Той смята, че макар и неексплицитно, в *Принципите* тази задача се изпълнява от формалната импликация (понятие, което Ръсел заема от Пеано). Според Ръсел тя „представлява едно много по-познато понятие и всъщност стои пред ума дори тогава, когато експлицитно става дума за материална импликация“. Основните характеристики на формалната импликация личат при анализ на пропозиции като „Сократ е човек“, където в изводите от таква пропозиция не се има предвид действителният Сократ, а той бива мислен като символ, който може да бъде заместен от всеки друг човек. Онова, което пречи абсолютно свободно да се варират съставките на тази пропозиция така, че Сократ да бъде заместен с „число, маса или пудинг от сливи“, Ръсел смята за „вулгарен предразсъдък в полза на истинните пропозиции“ (Ръсел 1903: §37). При дефинирането на формалната импликация Ръсел обсъжда примера „*x* е човек имплицира *x* е смъртен за всички стойности на *x*“. Несъмнено за него е, че при формалната импликация не са

налице ограничения за стойностите на променливата x , които пряко да произтичат от истинността на пропозицията: „където се изисква някакво ограничение върху променливостта, импликацията не следва да се разглежда като формална, докато въпросното ограничение не бъде отстранено, като бъде поставено отпред като хипотеза” (Ръсел 1903: §41). Така цялото „ x е човек имплицира x е смъртен” е „единична пропозиционална функция, притежаваща елегантното свойство да бъде винаги истинна” (пак там: §42). Проблем възниква в пропозиции като „Сократ е човек имплицира Сократ е философ”, защото тук променливата е ограничена. За да въведе демаркационен принцип, според който да отграничи импликациите, в които има съставка, която може да бъде варирана свободно, от онези, при които това не е възможно, Ръсел въвежда анализ на пропозицията, който я разделя на *термин* (субектът) и онова, което се казва за субекта, което той нарича *твърдение* (Ръсел 1903: §43). С това той смята, че е преодолел некоректното разделение на субект и предикат, което по неговите собствени думи, макар и понякога да прави „милостивата отстъпка” да говори за копула, то го прави неопределено и не достатъчно уважително към глагола (пак там). Така пропозицията „Сократ е човек” бива анализирана до терминът „Сократ” и твърдението „е човек”, като глаголът като отличителна черта на пропозициите остава при твърдението. След извършването на тази отстъпка твърдението остава оголено, то е отделено от субекта, и не е нито истинно, нито неистинно. Ръсел удържа схващането, че разграничението на термин и твърдение⁴ ще хвърли светлина към разглеждането на формалната импликация като произтичаща от отношение между твърдения, макар и ясно да си дава сметка за трудностите, свързани с това обсъждане, особено по отношение на анализа на съставките на пропозициите. Причината да удържа това схващане сякаш се корени в неговия стремеж⁵ да демонстрира как се случва всеобщността в логиката.

⁴ Според Хилтън разделието на субект и твърдение цели да обясни дали пропозиционалната функция е определимо понятие и в този смисъл, „ако анализът до субект и твърдение бе валиден за всички пропозиции, то бихме могли предполагаемо да обясним една пропозиционална функция, като кажем, че тя е резултатът от пропозицията, когато дадена същност в нея бъде заместена с променлива” (Hylton 1990: 215). В този ред на мисли всеобщите пропозиции могат да се обяснят посредством обозначаващо понятие и твърдение. Това обаче се оказва невъзможно поради онтологичните бариери, които задава реалистката концепция, лежаща в анализа на пропозициите.

⁵ Фрагменти от този стремеж можем да видим и в предговора на „Логико-философски трактата” на Лудвиг Витгенщайн. Там Ръсел пише по отношение на Витгенщайновата фундаментална противоположност между казано и показано, „че е възможно да съществува някаква вратичка в посока към една йерархия от езици или някакъв друг изход” (Ръсел 2008: 84). Малко след това Ръсел посочва, че „за да обясним всеобщността е необходимо да се отнесем към всички пропозиции с формата fx , където fx е дадена пропозиционална функция.” (пак там: 85). Онова което за него остава като логически проблем по отношение на написаното от Витгенщайн е отказът да се говори за съвкупността от възможни стойности на x , която се включва в съвкупността от пропозиции с формата fx , и тази съвкупност не е нещо различно от предметите в света. Оттук личи, че 19 години след публикуването на „Принципи

Необходимо истинните пропозиции не биха били такива, ако се допуснат ограничени променливи. Това пряко кореспондира с току-що изложеното разграничение между твърдение и термин (субект) и по специално към онези пропозиции, които позволяват само един начин на анализ, а именно такива като „Сократ е човек“. В еквивалентната на тази изходна пропозиция „човешкостта принадлежи на Сократ“, Ръсел забелязва логическа разлика в начина на участие на съставките. По-конкретно казано, в „Сократ е човешки“ понятието, изразено от „човешки“ участва по различен начин от начина, по който участва, когато говорим за „човешкостта“. Тази разлика се състои в това, че във втория случай пропозицията *се отнася до* (е за) това понятие, т.е. пропозицията се отнася до понятието „човешкост“, а не е за вещь (Ръсел 1903: §28). Още в това обсъждане на начините на участие на съставките⁶ кореспондира пряко с изложеното понятието в *Принципите* схващане за предикатите, които са понятия, различни от глаголите, участващи в пропозиции, които имат само един термин или субект. Ключово при тях е, че се различават от другите термини поради своите свойства, „главното сред които е тяхната връзка с онова, което ще нарека *обозначаване*“ (Ръсел 1903: §48). Именно тук най-ясно започва да изпъква същината на проблема за всеобщността: „Един предикат винаги поражда рояк от сродни понятия: така в допълнение към *човешки* и *човешкост*, които се различават само граматически, имаме *човек*, *един човек*, *някой човек*, *който и да е човек*, *всеки човек*, *всички хора*“. Видяхме, че пропозиции като „Сократ е човек“ според логиката и онтологията на Ръсел съдържат действителния Сократ и човешкостта; както се казва в §51, „една пропозиция, освен ако не се случи да е лингвистична, сама не съдържа думи: тя съдържа същностите, означени чрез думите“. В случая с пропозициите като „Срещнах един човек на улицата“ (които биха могли да се нарекат общи), се оказва проблематично да се твърди, че съдържат същности. Тогава, когато са налице изрази, съдържащи „всички“, „който и да е“ или „всеки“, обаче възниква проблем, който е свързан от една страна с това, че Ръсел държи на разликата между обектите, които тези понятия обозначават (тези обекти представляват различни съчетания от същности, които имат този предикат). Именно тук се завихря фундаментален проблем, който се формулира най-общо от Хилтън така: онтологията на Ръсел трудно може да бъде отграничена от логиката му, тъй като е налице прекалено силна аналогия между идеята за един вид абсолютно неограничена променлива в логиката и наличието на една фундаментална онтологическа категория, включваща всичко (Hylton 1990: 205). С това, собствено казано, се поставят важни пречки пред анализа на пропозициите, съдържащи „твърде парадоксалните“

на математиката“ Ръсел продължава да поддържа схващането за възможността за философско-логическо обсъждане на проблеми като всеобщността.

⁶ Кое е индикатор за логическата форма на пропозициите и е изключително важна интуиция за обосноваване полето на философската логика.

обекти и които налагат въвеждането на една по-обща категория от *термин*, а именно *обект* (съчетание от термини). Според Хилтън тези обекти са „същностно множествени; всеки от тях не е термин, а съчетание от термини“. Проблематичен ми се струва тук изрази „съчетание от термини“, защото например *всички гърци* е съчетание от термини (и Сократ, и Платон, и Аристотел и т.н.), а *всеки грък* е който и да е от всички. Това показва, че са налице два съвсем различни квантора, а това на свой ред сочи, че твърдението на Хилтън невинаги е валидно. Според същата тази негова интерпретация, ако приемем като следствие, че всяка такава пропозиция съдържа всяка същност заедно с променливата като онова, понятие което характеризира логиката, се оказва, че възниква проблем в демаркацията. Това е така, тъй като по дефиницията на Ръсел отличителното на пропозицията на логиката е съдържането на логически константи и неограничени променливи, а не на конюнкции или дизюнкции от същности. В този смисъл, ако логиката и онтологията не са отделени една от друга, а в логиката има само неограничени променливи⁷, които са нейно *suigeneris*, то възниква проблемът как ще се тълкува логически всеобщността, осигурена от същите тези неограничени променливи. Слятостта на логика и онтология тук, така както е видяна от Хилтън, генерира проблем, за решението на който се изисква от една страна да бъде удовлетворено изискването за понятие, което да придава специфичността на логиката, а от друга тази концепция да е в своеобразен синхрон със заявената онтологическа постановка на реализма. Необходимостта от въвеждането на теорията за обозначаващите понятия според Хилтън е „начинът на Ръсел да признае, че трябва да има изключения от правилото, че нещата, за които е една пропозиция, са сред нейните съставки“ (Hylton 1990: 207). Ръсел се пита как е възможно да се случат тези пропозиции, как е възможно да разберем неограничените променливи с помощта на обозначаващото понятие „който и да е термин“. Това веднъж изглежда на Ръсел съвсем достатъчно: ““Кое да е *a*” обозначава само едно *a*, но е напълно ирелевантно кое точно обозначава, и казаното ще бъде еднакво истинно, което и да бъде то. Нещо повече, “кое да е *a*” обозначава едно променливо *a*, т. е. върху каквото и конкретно *a* да се установим, сигурно е, че “кое да е *a*” не обозначава него; и все пак за това едно *a* е истинна всяка пропозиция, която е истинна за кое да е *a*.” (Ръсел 1903: 60). В други моменти, както забелязва и Хилтън, „в логиката, която се описва – макар и да не се формулира експлицитно – в „Принципите“ тежестта на всеобщността се носи от онова, което Ръсел нарича ‘формална импликация’“.

За да обобщя, ще кажа, че чрез възникването на необходимостта от теорията за обозначаващите понятия, нейното разработване и опит за прилагане, Ръсел демонстрира

⁷ Техният статут се определя от контекста на разликата между битие и съществуване, която прави Ръсел, а именно, че те имат битие, но не винаги съществуване.

интуиции на философски логик, но за съжаление той остава ограничен от липсата на осъзнатост по отношение на ключови постижения в неговите онтология, логика, а и епистемология дори⁸, от което се издигат редица проблеми. Един от индикаторите за релевантността на това становище е начинът, по който Ръсел се отнася към проблема за всеобщността. Фактът, че трудно бихме могли да го обявим за решен чрез теорията за обозначаващите понятия, показва, че Ръсел⁹ в периода на „Принципи на математиката“ не е способен да отграничи ясно и да теоретизира експлицитно своите философско-логически постижения. Те заслужават вниманието на философския логик, успял да се освободи от собствените си идеализации. Струва ми се, че неяснотата, която остава около проблема за всеобщността, действително може да бъде прочетена като индикатор за невъзможността една смислена философия да започва с анализ на пропозициите¹⁰, но това в никакъв случай не бива да означава, че се отрича възможността философски анализ да бъде направен, след преосмисляне на самия метод и неговия предмет.

Литература:

Hylton, P. 1990. *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Hylton, P. 1996. *Beginning With Analysis*, In: ed.s Ray Monk and Anthony Palmer, *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy* (Bristol: Thommes Press, 1996), pp. 183-216

Ръсел, Б. 1903. Принципи на математиката (непубликуван превод на Т. Петков). Съхранява се в архива на катедра „Философия“.

Аспарухов, В. 2007. За философската логика в „Що е логика?“ (1912). *Философия*, 3.

⁸ Както забелязва Хилтън в една по-късна своя статия от 1996 година, в „Принципи на математиката“ Ръсел обръща много малко внимание на проблеми като познанието и разбирането и изглежда, че в тях предполага, че за да се разбере една пропозиция, е необходимо запознанство с нея, а с това и с нейните съставки (Вж. Hylton 2005: 197). Това е ясно експлицирана постановка от непубликувания Ръселов ръкопис „Теория на познанието“ от 1913 година.

⁹ Начинът, по който Ръсел третира проблема за всеобщността е аналогичен на начина, по който той се отнася към философските категории и категориални структури (ако бъде издигната претенцията чрез тях да се случва анализът на фундаменталните логически понятия). Този начин е много добре формулиран от Деян Деянов така: Ръсел „през целия си дълъг живот говори във философска проза, наситена с категории, без да разсъждава по този въпрос.“ (Вж. Деянов 1993). Препятствията пред Ръсел като философски логик може да бъдат видени като неяснотите около онтологията на Ръсел в комбинация с епистемологическите му търсения. Индикатори за това могат да бъдат намерени в проекта за статия „Що е логика“ от 1912 година, където според интерпретацията на Аспарухов сред причините за невъзможността на Ръсел да се осъществи като философски логик е, „че там, където Ръсел се опитва да прави философска логика, всъщност мисли под черта онтологията си, че в моментите, когато той се е проявявал като онтолог, е обричал на неуспех и философския логик в себе си“ (Аспарухов 2007: 89).

¹⁰ (Ср. Hylton 1995: 215)

Бешкова, А. 2007. Пропозиции и термини в „Принципи на математиката”. *Философия*, 3.

Деянов, Д. 1993. Външни отношения или релационни свойства; в: сп. *Философски алтернативи*, 3/1993.

Петков, Т. 2010. Ръсел, философската логика и отношенията. сп. *Критика и Хуманизъм*, кн. 31, бр.1.

Ръсел, Б. 2008. Въведение към „Логико-философски трактат” В: сп. *Философия* 5-6/2008.

ДЕБАТЪТ ЗА УНИВЕРСАЛИИТЕ В АНАЛИТИЧНАТА МЕТАФИЗИКА: ТЕОРИЯ НА ТРОПИТЕ¹

Резюме: Статията е организирана както следва: (1) разгледани са различните разбирания за природата на метафизиката и типичните критики срещу тях; (2) анализиран е един относително нов онтологичен подход, предложен от Доналд Уилямс, според който метафизиката следва да се интересува от онези определения, които са необходимо присъщи на всяко едно нещо; (3) в тази връзка ключово значение придобиват критериите за тъждественост и производните им техники за броене, схващани като детерминиращи основните онтологически категории; (4) показано е как тези критерии привидно свидетелстват за наличието на две първични и взаимно несводими онтологически категории – предмети и свойства; (5) разгледани са възможностите, които предлага теорията на тропите, акцентираща върху ролята на една трета, „хибридна“ категория; (6) направен е схематичен опит за реконструиране на историята и пред-историята на теорията на тропите, идентифициращ различните им превъплъщения и типичните употреби, които са им били съотнасяни; (7) Изложението завършва с кратко и неизчерпателно изброяване на други приложения на теорията, които са били разработени през последните няколко десетилетия и с това са допринесли за превръщането ѝ в част от стандартния инструментариум на метафизиката в рамките на аналитичната философска традиция.

¹ Настоящият текст (по-скоро втората половина от него) е преработена версия на лекция, изнесена пред Философския семинар към Пловдивския университет на 16 май 2017 г. Благодаря на организаторите на семинара Валентин Аспарухов и Мартина Минева както за поканата, така и за проявеното гостоприемство.

В наши дни философията е изправена пред необходимостта да търси основания за собственото си съществуване. Метафизиката е в това положение през последните няколко века. Първите остри атаки към нея са отправени от *британския емпиризъм*. Известна е препоръката на Хюм всички „школски“ трактати да бъдат предадени на огъня, тъй като не съдържат нито аналитични истини, от рода на онези, от които се интересуват логиката и математиката, нито емпирични данни, каквито се стремят да систематизират природните науки. Ако допуснем, че чистите и емпиричните науки изчерпват обхвата на човешкото знание, то метафизичните твърдения, отнасящи се до недостъпни за прекия опит обекти, познавани чрез неясно откъде придобита „априорна интуиция“, осигуряваща непогрешим достъп до необходими истини за същността на нещата, неизбежно се оказват съмнителни, тъй като са очевидно лишени от теоретично значение, инструментална полезност или практическа приложимост.

Според мнозина това означава, че метафизиката има шанс да оцелее единствено посредством мимикрия, като се стреми да стане ако не научна, то поне наукообразна. Други добавят в тази връзка, че метафизиката в най-добрия случай ще си остане псевдо-наука, тъй като не споделя нито предмета, нито метода на „истинските“ науки. Тъкмо това твърдят представителите на *логическия позитивизъм*. Както знаем, Карнап претендирал, че е открил демаркационен критерий, чрез който да изобличи всички възможни твърдения на метафизиката като безсмислени. Причината за това според него е в самите въпроси, които тя си задава – те са външни, отнасящи се до използваната езикова рамка, докато всички смислени въпроси са вътрешни, отнасящи се до неща, за които може да се говори в тази рамка. „Какво е число?“ и „Колко прави седем и пет?“ са примери за двата типа въпроси; на първият аритметиката не отговаря (поне явно), следователно той би трябвало да си остане без отговор.

Трети тип критика срещу метафизиката отправя философията на *естествения език*. От нейна гледна точка метафизиката се свежда до „систематична злоупотреба с термини, измислени специално за тази цел“ (Витгенщайн). Наистина, езикът на метафизиката не съвпада нито с езика на науката, където всеки нов термин се дефинира еднозначно, така че да бъде поставен в задаващо смисъла му съответствие с останалите термини на теорията и/или съотнесените му опитни факти, нито с естествения език, чиито понятия използваме за целите на описанието на конкретни обекти, ежедневно наблюдавани явления и рутинни практики. По тази причина метафизиката неизбежно влага нов смисъл в отдавна използвани термини, или въвежда нови, без обаче да е в състояние да ги дефинира. Това не е просто страничен ефект, а пряка последица от това, което тя иска да каже. Това е мотив за търсенето на терапевтичната

процедура, която Витгенщайн изразява чрез известния афоризъм „това, за което не може да се говори, трябва да бъде отминато с мълчание“.

Обща за всички тези критики е констатацията, че метафизиката претендира да предоставя някакво знание за действителността като цяло, чиято ценност произтича пряко от неограничената му валидност, но не дава смислен отговор на въпроса как точно го е достигнала. В метафизиката се използват логически строги изводи, но те не могат да ни дадат предпоставките, от които изхождат метафизичните разсъждения. В нея намират приложение и установени от науката факти, но те не предоставят достатъчна основа за метафизичните обобщения, тъй като имат „частен“ характер. Основният проблем е в това, че пристъпвайки в полето на метафизиката изоставяме и поуците на *здравия разум*, тъй като той „диктува да опитаме храната си преди да я посолим, или да разбъркаме картите в тестето преди да ги раздадем, но не може да ни каже нищо относно метафизичната конституция на света“ (ван Инваген).

Ако приемем изброените критики, то метафизиката спира да изглежда просто безсмислена или безполезна, тя се оказва вредна сама по себе си. Ето защо още Кант се заема да пресуши създадения от нея блатист терен като го изолира и ограничи притока от подхранващите го извори. Движен от сходни подбуди, Витгенщайн ни уверява, че единственият възможен отговор на метафизичните въпроси е да спрем да си ги задаваме. Според мен това достатъчно убедително показва, че, ако иска да продължи да съществува, метафизиката трябва да ни даде отговор на въпросите за нейния предмет, цели и метод, който достатъчно еднозначно свидетелства *каква* точно е ползата, която тя може да допринесе и *как* бива постигана тя. Тъй като вече видяхме, че традиционните отговори на този въпрос съсредоточават върху себе си ожесточени критики, най-добре е да потърсим нов отговор. Преди това обаче, трябва да видим какви са въпросните „традиционни“ отговори и какво не е наред с тях.

Според известното определение на Аристотел, метафизиката е наука за *съществуващото като такова*. Иначе казано, единственото определение на нещата, от което тя се интересува, е тяхното съществуване в случай, че изобщо можем да разглеждаме съществуването като някакъв вид определеност, наред с „обикновените“ свойства. Както знаем, това съвсем не изглежда безпроблемно, най-малкото защото от подобно допускане поне на пръв поглед би следвало, че има неща, които не съществуват. Наистина, определеностите изглежда не са нищо повече от начини за прокарване на граници – между онези неща, които ги притежават и онези неща, които не ги притежават. В този смисъл, всяко

определение е (или предполага) отрицание – да се каже какво е нещо е безсмислено в отсъствието на неща, които не са такива. Ето защо се казва, че съществуването не би могло да бъде определено, то по-скоро е основа на самата възможност да се притежават каквито и да било определения.

Има различни видове неща, за които се казва, че съществуват по различен начин: предметите ги има, събитията се случват, фактите са налице. Може да се твърди дори, че различните неща съществуват не само по различен начин, а и в различна степен: вечните и неизменни (съответно необходимо абстрактни) обекти съществуват в по-голяма степен от тленните и изменчиви (по силата на своята материалност) предмети. Ако се абстрахираме от тези „онтологични различия“, можем да настояваме, че различните начини на съществуване, доколкото до един са начини на *съществуване*, все пак имат нещо общо и това общо е „съществуването като такова“. Работата е там, че за съществуващото като такова може да се каже единствено, че то е тъкмо такова: съществуващо, изглежда нищо не го съпровожда по необходим и априорно установим начин. В такъв случай, метафизиката би се оказала една празна тавтология.

Отново Аристотел предлага алтернативно определение, познато ни в латинизираната му версия, която дължим на Бейкън: метафизиката е *първа философия*. Иначе казано, тя е онази основна наука, която полага фундамента на цялото знание. Ако обаче решим да се придържаме към този начин на мислене, съвсем няма да бъде ясно, че метафизиката може да съществува. Наистина, нищо от това, което знаем, не ни показва достатъчно убедително, че знанието има основи. В мрежата на нашите вярвания може и да има привилегировани точки, твърдения, които са относително защитени от преразглеждане, но те се променят с времето и затова всеки опит да ги определим веднъж и завинаги, без отношение към контингентните исторически обстоятелства, изглежда обречен на неуспех. Самата история на метафизиката е достатъчно убедително доказателство за това. Всеки опит да се намери истинското начало винаги се проваля, защото единственото място, от което можем да тръгнем, е това, където се намираме в този момент, „посред самите неща“.

Трети класически вариант за отговор на въпроса за предмета на метафизиката е предложен от Кристиан Волф – според него метафизиката следва да бъде мислена като *обща онтология*. В това свое превъплъщение тя би трябвало да „инвентаризира“ действителността, да изброи и опише основните видове съществуващи неща. По повод на това можем да изкажем сходни съмнения: дали изобщо има различни видове неща и какви точно са те не може да се определи единствено въз основа на чистата интуиция, независимо от един

предварително наличен корпус от знания. Оставим ли настрана всичко, което така или иначе знаем, или поне си мислим, че знаем въз основа на опита, действителността би могла да се окаже и „безформена буца“ (Дъмет), лишена от „стави“, по които да бъде разрязвана (според сполучливата метафора на Платон). Не виждам как възможността всяко едно разграничение да се окаже в една или друга степен произволно би могла да бъде изключена априори. Не налагаме граници върху опита, а по-скоро ги напипваме в него (или поне се опитваме).

Да гарантира възможността на метафизиката си поставя за цел четвърти подход, предложен от Кант. Според него за целта тя трябва да бъде заместена от *трансценденталната философия*, която се интересува не от самите неща, а от условията, при които те могат да бъдат познавани независимо от всякакъв конкретен опит. Това безспорно е странен план за спасение, който от определена гледна точка изглежда по-скоро като опит за убийство: за мнозина отказът от това да мислим за самите неща по същество е отказ от метафизично мислене. Освен това, този на пръв поглед нов подход се натъква на сходни на старите възражения: очевидно знаем по-добре това, което знаем, отколкото това как го знаем и дали изобщо го знаем. В този смисъл, трансценденталният подход, в неговата класическа версия, изглежда най-малкото подозрителен (и дори неправдоподобен) от епистемична гледна точка.

В „Логико-философски трактат“ Витгенщайн излага и предполагаемо осъществява метафизична програма, според която предмет на метафизиката не са съществуващите неща, техният начин на съществуване или най-висшите родове на съществуващото, а самият свят и начинът, по който той се разполага в *логическото пространство*. Необичайното в случая е това, че светът не е нещо, наред с останалите неща, за които може да се говори. Светът не подлежи на субстантивизиране. Изброявайки фактите, ние не описваме света по същия начин, по който описваме едно нещо, изброявайки свойствата му. По-скоро, той е онова „и така нататък“, което добавяме (а често пропускаме), когато говорим за нещо друго. В този смисъл, за света може да се каже единствено, че за него не може да се говори, той ни се показва чрез казването на други неща. От друга страна, описвайки логическото пространство, ние не характеризираме самия свят, а неговата логическа форма, която той споделя с останалите начини, по които нещата биха могли да бъдат, с другите възможни светове.

Накрая, според Тимъти Уилямсън предмет на метафизиката са метафизичните модалности и свързаните с тях *контрафактически твърдения*. Иначе казано, метафизиката не се интересува нито от нещата, нито света, нито от фактите в него, а от онова, което би могло да бъде или не би могло да не бъде. Тъкмо защото нейният действителен предмет не е действителното, тя се основава на чистата интуиция – няма телескопи, позволяващи ни да

зърнем това, което се случва в други възможни светове (Крипке). Съответно, метафизиката е чиста интуиция плюс логика. Проблемът с тази позиция е по същество същия като този при Кант – познанието за всяка възможност се основава на факти и съответно е непостижимо по интуитивен път. Единственото, което ми казва дали е възможно да вали и какво би се случило, ако това стане, е миналият ми опит, който ме е срещал както с дъжда, така и с последиците от него.

Решението на проблема за предмета на метафизиката, което ще защитавам тук, се основава на отказ от традиционната идея, че това е фундаментална, чиста и всеобща наука. Тя не е *фундаментална*, защото не изхожда от сигурно положени основания, а по-скоро се връща обратно към тях, предпоставяйки онова, което вече знаем. Тя не е *чиста*, защото всяко наше знание е смес от априорни (конститутивни) и емпирични (конструктивни) елементи. Тя не е *универсална*, защото неограничената всеобщност е просто регулативна идея, никога готов резултат. Тя не е и *наука*, защото не предлага типичните за науката каузални обяснения на наблюдаеми събития. Метафизиката, също като науката, се стреми да разбира и обяснява, макар и не точно това, което обяснява науката. Идеята, че всъщност едната цели да направи света понятен, а другата – предвидим и съответно това е гаранция за безпроблемното им съжителство, не е дори погрешна. Проблем за демаркацията няма (има само „спор на факултетите“).

Работата е там, че Карнап така и не успява да реши задачата, която си е поставил. Оказва се, че е изключително трудно да прокараме разграничителна линия между естествените науки и метафизиката. Това е констатирано много пъти и по различни поводи преди и след него – Чарлс Пърс проектира една „научна метафизика“, която е основана на наблюдението наука, изхождаща не от един или друг тип опитни ситуации, а на ежедневието опит, разбираен пределно широко, а Карл Попър обръща внимание върху метафизичните влияния върху науката, върху онази съвкупност от твърдения, които придават единство на научната практика, макар сами по себе си да не са научни. Днес, в епохата след Кун и Файерабенд, граничната линия между метафизика и наука изглежда много по-неясна и по-неопределена, отколкото по времето на Карнап. Съответно изглежда очаквано всеки опит метафизиката да бъде прогонена през вратата да завърши с нейното триумфално завръщане през прозореца.

Ще приема, че предметът на метафизиката се изчерпва от *аналитичната онтология*, от онзи тип изследване, което според Доналд Уилямс се интересува от онези определения, които са необходимо присъщи на всяко едно съществуващо нещо. Това фокусиране върху

модалните свойства на съществуващите неща драстично стеснява нейния обхват. Какви са определенията, които всяко едно нещо само по себе си притежава, независимо от останалите неща или света като цяло? Вече видяхме, че съществуването не може да се разглежда като такава определеност. Затова изглежда, че единственото, което е необходимо присъщо на всяко едно нещо, е да бъде *едно* нещо, иначе казано, да бъде същото като самото себе си. Това означава, че аналитичната онтология би трябвало да е изключително заинтересувана от това какви са условията, при които за едно нещо може да се каже, че е същото нещо, че е тъждествено на самото себе си дори тогава, когато привидно изглежда обратното.

На това би могло да се възрази, че всяко едно нещо е едновременно е едно и много: едно определение е присъщо на много различни неща, съответно на едно и също нещо са присъщи много различни определения. Как е възможно това? Поставяйки този въпрос, Платон открива проблемът за универсалиите и свързания с него проблем за партикуляриите, макар последният незаслужено да е пренебрегван от този момент насетне. Всъщност, Платон установява независимото съществуване на универсалиите посредством така наречения аргумент за „едното в многото“: ако имаме две *различни* неща, които притежават *едно и също* свойство (т.е. ако са ни дадени x и y , за които са в сила твърденията, че x е F и y е F), то тъкмо доколкото те са две различни неща, въпросното свойство е едно нещо, което се различава от тях. Разбира се, това разсъждение изглежда съмнително, при това по много причини. То не се среща в експлицитен вид под това название в текстовете на самия Платон.

Оставяйки настрана диалектиката, можем да потърсим решение в слогана на Куайн „Нито едно нещо без (критерий за) тъждественост“. Той е част от критиката му срещу допускането за съществуване на възможни обекти – отсъстват защитими критерии, които позволяват да определим дали възможният плешив човек на прага е тъждествен или не е тъждествен на възможния дебел човек на прага, дали те двамата не са просто различни ипостаси на възможния плешив-и-дебел човек на прага. Все пак, не е ясно защо според Куайн светът е длъжен да ни сътрудничи на всяка цена – ако съществува онтологично първичен клас от прости обекти, които нямат разграничими определения, как бихме могли да формулираме критерий, позволяващ ни да говорим за условията, при които те са (само)тъждествени? Тяхната тъждественост и различие може да е просто първичен факт, който не подлежи на извеждане от или обосноваване чрез други факти, които познаваме непосредствено.

От друга страна, когато обектите, за които става въпрос, биват разглеждани като логически конструкции, изхождащи от онтологично първични обекти, наличието на такива критерии изглежда задължително: ако дадена логическа конструкция се дава чрез съответна

процедура за конструиране, то самата тази процедура, заедно с прецизирането на идентичността на градивните материали, които са предпоставка за нейното прилагане, ще разрешава въпроса за тъждеството или различието на получените конструкции. Накратко казано, две логически конструкции съвпадат тогава и само тогава, когато са получени по една и съща „рецепта“ от един и същ „материал“. Това показва, че задача на метафизиката е да определи онези първични конституенти, посредством които могат да бъдат формулирани критерии за тъждествеността на всички останали обекти, които разглеждаме като производни на тях, а постулирането на първични обекти е оправдано от тези критерии.

Разбира се, от казаното не следва, че за всяко отделно нещо трябва да имаме отделен критерий. Куайн всъщност изисква за всяка двойка неща от един и същ *тип*, иначе казано, принадлежащи на една и съща онтологическа категория, да разполагаме с критерий, позволяващ ни да определим дали това са две неща или е само едно нещо. Означава ли това, че когато използваме два различни критерия за тъждественост, то имаме и два различни типа неща? Изглежда мнозина допускат, че отговорът на този въпрос е положителен (макар че вероятно всъщност не е така). Може би това е причината, поради която обикновено приемаме, че предметите и свойствата са два несводими един към друг типа неща, които са първични конституенти на действителността (заедно с релацията на принадлежност, която ги свързва).

Първо, самите критерии за тъждественост на предмети и свойства са приложими в различни ситуации: обикновено се питаме дали предметът A в t е същия като предмета A' в t' , където t и t' са два различни момента във времето. Иначе казано, критерият за тъждественост на предмети трябва да позволява тяхната *идентификация* във времето. Обратно, обикновено се питаме дали свойството F в x е същото като свойството F' в x' , където x и x' са две различни места в пространството. Иначе казано, критерият за тъждественост на свойства трябва да позволява тяхната *диференциация* в пространството. Съответно, питането дали A в x е същия предмет като A' в x' е безсмислено – щом две неща са на две различни места, значи те са различни (когато се питаме дали два предмета, намиращи се на различни места, са същите, всъщност имаме предвид някое от техните свойства). Аналогично, питането дали F в t е същото свойство като F' в t' е безсмислено – това, че две свойства са в различни моменти не значи, че те са различни (когато питаме дали две свойства в различни моменти са същите, всъщност имаме предвид дали те принадлежат на един и същ предмет).

По-нататък, след като критериите не съвпадат, то може би типовете неща, чиято тъждественост се определя чрез тях, също не съвпадат. Това може да ни послужи да стигнем до наглед тривиалния извод, че предметите и свойствата са различни видове неща. В езика на

метафизиката тези неща обикновено се наричат партикулярии и универсалии. *Партикуляриите* съществуват в определено място в пространството (дори когато то не подлежи на еднозначно определяне) и траят във времето (дори когато съществуването им е относително мимолетно). Обратно, *универсалиите* имат способността да съществуват на много места едновременно, но не и да се разпростират в последователни моменти във времето.

На езика на метафизиката това може да бъде изказано по следния начин: партикуляриите са *континуанти* (те имат траене, съществуването им се разпростира във времето), а универсалиите са *окуренти* (те съществуват изцяло във всеки отделен момент от времето). Съществуването на ябълката обхваща много последователни моменти във времето и не може да се каже, че тя съществува изцяло в кой да е от тях. Обратно, цветът на ябълката съществува изцяло във всеки един момент от времето, в който го има. Съответно, партикуляриите и универсалиите притежават различни, но еднакво мистериозни способности: първите могат да бъдат едни и същи, въпреки че притежават различни свойства в различни моменти от времето, вторите могат да бъдат едни и същи, въпреки че се намират на различни места в пространството. Те са не просто различни, а взаимно независими видове неща: два различни предмета могат да притежават едни и същи множества от свойства (принципът за тъждество на неразличимите предмети не е метафизично необходим), а две свойства могат да бъдат притежавани от едни и същи множества от предмети (принципът за тъждество на коекстенционалните свойства не е метафизично необходим).

В обобщение можем да кажем, че за да имаме понятие за едно нещо трябва да имаме понятие кога то е *едно* нещо. Според този възглед приложимостта на критериите за диференциация (как да отчленим мястото на дадено нещо в пространството) и идентификация (как да разпознаваме дадено нещо в хода на времето) определя за какво нещо всъщност става дума. Иначе казано, метафизиката се задава чрез правилата, по които броим нещата, които са дадени. В този смисъл по-уместно би било да я наречем не метафизика, а *протоматематика*, доколкото критериите, по които определяме тъждествеността на едно нещо от даден вид кореспондират на правилата, по които броим нещата от този вид. Иначе казано, за да можем да отговорим на въпроса „колко много?“ трябва да знаем какво е „едно“.

Различните видове неща се броят отделно – често допускаме грешки при броене, но никога не броим дадено нещо заедно с неговите съставни части, присъщите му определения, съответните факти, или спохождащите го събития (така никога няма да получим определен брой, защото самото броене ще генерира нови неща, подлежащи на преброяване). Това е факт, който изисква метафизично обяснение: привидно са налице две фундаментални онтологични

категории, които при това са координирани – предметите притежават свойства, а свойствата принадлежат на предмети. Съответно, релацията на предикация, свързваща партикуляриите и универсалиите, има онтологичен смисъл. Партикулярии са онези неща, за които биват предицирани други неща, съответно универсалии са онези неща, които биват предицирани за други неща. Когато имаме пропозиция от рода на „Ябълката е червена“, това е достатъчно да определим нещото, което реферира терминът „ябълка“ като партикулярия, а нещото, което реферира терминът „червена“ - като универсалия. Иначе казано, партикуляриите и универсалиите са полюсите на асиметричната предикативна връзка.

Корелативността на партикуляриите и универсалиите, която намира израз в релацията на предикация, е свързана с два огледални принципа, които изглеждат достатъчно естествени, за да бъдат приети тук: първият забранява съществуването на голи партикулярии, тоест на такива предмети, които не притежават никакви свойства; вторият забранява съществуването на неинстанцирани универсалии, тоест на такива свойства, които не принадлежат на нито един предмет. Това се съгласува с общата натуралистка ориентация на метафизиката в рамките на аналитичната философия. Причината е достатъчно очевидна: за предмети, които не манифестират себе си чрез своите свойства не може да има никакъв опит, също както не може да има опит за свойства, които не материализират себе си в даден предмет. Допуснем ли възможността им, отваряме метафизичната кутия на Пандора.

Според казаното по-горе основната задача на аналитичната онтология е да предостави *метафизично обяснение* за съществуването и същността на партикуляриите и универсалиите, както и за релацията на предикация, в която те са способни да встъпват. Ето защо е важно да знаем какво всъщност е метафизично обяснение. Има въпроси, на които науката не би могла да отговори, защото не би могла да си ги постави. Метафизиката се интересува от тези въпроси, които се спотайват зад безвъпросните очевидности. Да вземем определено истинно твърдение *S*, отнасящо се до състояние на нещата, факт или събитие. Едно научно обяснение на *S* се стреми да да покаже как би трябвало да стоят нещата в света, за да стане така, че характеризираното чрез *S* състояние, факт или събитие да *съществува*, да е налице или да е настъпило. Обратно, едно метафизично обяснение на *S* се стреми да покаже как би трябвало да стоят нещата в света, за да стане така, че *S* да е *истинно*. На метафизично обяснение подлежат фактите, изказвани в естествения език.

В този смисъл може да се твърди, че основният метафизичен проблем е връзката между фактите в света и твърденията, които ги репрезентират. Да вземем например следното обстоятелство: пред мен има две червени ябълки. Да обясни какво е числото две, съответно

какво означава да има две неща, се пада на аритметиката, да каже какво е ябълка, е задача на ботаниката, а оптиката изяснява определението на понятието „червено“. От друга страна, от гледна точка на всяка една поотделно и на всички тях взети заедно, това, че пред мен има две червени ябълки не е нещо, което изисква обяснение. Можем да се запитаме как ябълките са се озовали пред мен, как е станало така, че изобщо има ябълки или какъв е начинът, по който мога да установя, че са две, но това, че в момента те са пред мен не е нещо, в което има какво да се обяснява (като изключим чисто практическия въпрос защо сега те са пред мен, как точно е станало така, че са се озовали на масата в този момент).

За метафизиката наглед баналният факт на наличието на тези две ябълки е неизчерпаем източник на главоблъсканици, които изискват решение. Иначе казано, за нея в начина, по който е изказан този банален факт, има цял куп неща, изискващи метафизично обяснение: как става така, че два различни предмета могат да притежават едно и също свойство? Как се съотнася количественото различие с качествената еднаквост? Какво е предмет, какво е свойство и какво е принадлежността на едното към другото? Обратно, как е възможно един и същ предмет да притежава две различни свойства? Как става така, че една и съща ябълка първо е зелена, а после става червена? Как е възможно нещата да се променят, оставайки едни и същи? Това са основните въпроси на аналитичната онтология, онези факти, които изискват метафизично обяснение. Те препращат към въпроса защо използваме различни критерии за тъждественост и какво следва от това.

От друга страна, метафизичен интерес представлява не това как фактите се изказват в един или друг език, нито дори какви са разликите в начините, по които те се изказват в различните езици. Напротив, единственото, от което се интересуваме е това каква *множественост* би трябвало да притежава кой да е език, за да е в състояние да изказва определен тип факти. В този смисъл метафизиката е дескриптивна, точно както е дескриптивна и геометрията, която съотнася аналитични функции на геометричните криви, иначе казано, разработва систематично съответствието между геометричните факти и езика на математическия анализ. Това означава, че присъщият на метафизиката метод е двойно регресивен – той изхожда от една страна от установените факти и от друга страна от възприетия начин, по който те биват изказвани, стремейки се да открие как естественият език репрезентира света, как би трябвало да стоят нещата в света, ако фактите наистина са такива, каквито са.

Има и друг смисъл, в който метафизиката се определя като „дескриптивна“. Следвайки Стросън можем да постулираме, че дескриптивната метафизика е систематично изложение на

общите черти на различните типове неща, чието съществуване следва от възприетия начин на изразяване, докато ревизионистката метафизика се стреми да формулира категориална схема, която позволява по-ефективното описание на независимата от познаващия ни ум действителност. В случая определението „по-ефективно“ визира набор от различни критерии, свързани най-вече с униформността, систематичността и икономичността на метафизичните обяснения. Метафизичните обяснения са *униформни*, когато имат една и съща структура, те са *систематични*, когато са част от вътрешно съгласувано разбиране за природата на реалността, те са *икономични*, когато постулират колкото се може по-малко видове съществуващи неща (не подлежат на „бръснене“ с острието на Окам).

Към кой подход да се придържаме – дескриптивния или ревизионисткия? Дескриптивната метафизика е консервативна, тя ни казва, че няма как да се справим по-добре от начина, по който се справяме в момента. Всъщност, тя твърди, че дори няма смисъл да се опитваме да го променим. Подобно черногледство не изглежда особено привлекателно, особено когато не се основава на принципни съображения. Защо да е невъзможно да открием по-ефективна категориална схема за описание на действителността, след като съществуващите езици не съществуват за да правят възможни такъв тип описания? В случая можем да се позовем единствено на индуктивни съображения, свързани с провалите на онези, които са се опитвали преди нас. Така или иначе, това не е решаващо основание да се откажем. Ревизионистката метафизика е трудна, но не изглежда невъзможна по принцип, а освен това не е несъвместима с използването на дескриптивния метод, за който стана дума по-горе.

Както ще видим, може да се твърди, че предметите и свойствата са *дуални*, което подсказва наличието на по-дълбоко единство, което много ревизионистки проекти целят да разкрият. По-конкретно, те се стремят да локализируют един клас от обекти и два типа релации между тях със свойството, че всяко твърдение относно първите ще бъде дуално на твърдение относно вторите. Тази дуалност ще репрезентира дуалността между предмети и свойства. Тъй като постулирането на релации обикновено се счита за по-икономично от онтологическа гледна точка в сравнение с постулирането на класове от обекти, такъв тип реконструкция на съответните факти ще бъде за предпочитане. Най-известните ревизионистки подходи са *номинализма*, според който универсалиите са сводими до (класове от сходни) партикуларии) и неговият огледален двойник *-сноповата теория*, според който партикулариите са сводими до (класове от пространствено съвместени) универсалии.

Всъщност, тези проблеми са толкова съществени, че според някои автори схващането, че е възможно по-основан на принципи и вътрешно непротиворечив начин да разграничаваме

едните от другите е „догма на метафизиката“ (Макбрайд). Освен това, всички известни опити в тази посока изхождат от необоснованото отъждествяване на две различни дистинкции: между абстрактно и конкретно и между универсално и партикулярно – универсалиите са *абстрактни*, доколкото не могат да съществуват самостоятелно, без други неща от същия тип (една топка не може да бъде червена, без да е кръгла, не може да има цвят, ако не притежава форма), партикулариите са *конкретни*, доколкото могат да съществуват самостоятелно, без други неща от същия тип (една червена топка може да съществува дори в отсъствието на други червени топки, тя има основанията за своето съществуване в самата себе си; разбира се, твърдейки това, се абстрахираме от факта, че е била произведена).

Ако разлъчим конкретността от партикулярността и абстрактността от универсалността, ще получим следните комбинаторно възможни случаи: (а) конкретни партикулярии, (б) конкретни универсалии, (с) абстрактни универсалии, (д) абстрактни партикулярии. Те заедно съставляват онзи „онтологичен“ квадрат, който Аристотел въвежда в книга втора на своите „Категории“ (брат-близък на далеч по-добре познатия негов сродник – логическия квадрат). Елементите на последната от тези категории са наречени от Доналд Уилямс *тропи*. Изхождайки от тях е относително лесно да конструираме абстрактните универсалии (като класове от сходни тропи, точно както подсказва номинализма) и конкретните партикулярии (като класове от съвместени тропи, както подсказва сноповата теория). Проблемът с конкретните универсалии (естествените видове) е малко по-сложен: това са множества от неща и от свойства, които се детерминират взаимно еднозначно.

Метафизиката на тропите третира по съвсем нов начин предметите, свойствата и връзката между тях. Според нея твърдението „ябълката е червена“ е способно да изразява наличието на предикативна релация между партикулярията „ябълка“ и универсалията „червено“, тъй като тези две неща всъщност са два различни начина на класифициране на едно и също нещо – червенината на ябълката. Когато насочим вниманието си към релацията на сходство между тази абстрактна партикулярия и други абстрактни партикулярии от същия тип, получаваме логическа конструкция, съответстваща на абстрактната универсалия „червено“. Обратно, когато насочим вниманието си към релацията на съвместност между тази абстрактна партикулярия и други абстрактни партикулярии, с които тя е дадена заедно, получаваме логическа конструкция, съответстваща на конкретната партикулярия „ябълка“. Това представлява решение на Ръселовия проблем за единството на пропозицията.

Метафизиката на тропите е изключително близка по дух до натурализма, тъй като тропите са каузално ефикасни неща, които по силата на това, че имат характера на качествени

определения подлежат на диференциране в пространството, а по силата на това, че са единични неща подлежат на идентифициране във времето. Тъкмо каузалната им ефикасност и локализираността им във времето и пространството ги прави подходяща изходна точка в епистемологичен план – това са онези неща, които познаваме в първичен смисъл; нещата и свойствата познаваме чрез партикуларните определения, които им принадлежат или спадат към тях. Съответно, тяхната (само)тъждественост е първичен факт, позволяващ формулирането на производни критерии за тъждественост на предметите и свойствата. От казаното до този момент изглежда, че тропите са истинска „златна мина“ за метафизиката. За да се убедим в тяхната значимост ще се наложи (както често се случва) да се върнем при Платон.

Работата е там, че Платон открива не само самите универсалии, а също и начин да ги използваме – това е методът на делението, за който той е уверен, че е истински път към получаването на дефиниции, лежащи в основата на истинското знание за нещата. От своя страна, Аристотел открива, че в общия случай няма само една процедура на деление, която може да бъде използвана по даден повод, съответно, че две (и повече) процедури на деление могат да бъдат използвани едновременно. В резултат се пръкват любимите му „квадрати“ - логическия квадрат, който осигурява класификация на видовете съждения и онтологическия квадрат, който осигурява класификация на видовете неща (за тях вече стана дума по-горе).

Онтологическият квадрат е построен въз основа на разграниченията, от една страна, между „неща, които не се изказват за дадено нещо“ (единичните неща, наричани още „партикуларии“) и „неща, които се изказват за дадено нещо“ (общите понятия, наричани още „универсалии“) и, от друга страна, между „неща, които не са в дадено нещо“ (субстанциите) и „неща, които са в дадено нещо“ (акциденциите). Съчетавайки тези деления, получаваме четири класа неща, три от които са лесно разпознаваеми: неща, които не са в дадено нещо и не се изказват за дадено нещо (наричани от Аристотел „първи субстанции“ - например „този човек“), неща, които не са в дадено нещо и се изказват за дадено нещо (познати като „втори субстанции“ - например „видът човек“), неща, които са в дадено нещо и се изказват за дадено нещо (да кажем, „червено“) и накрая неща, които са в дадено нещо и не се изказват за дадено нещо (съответно, „това червено“). Какво би трябвало да представляват последните елементи от списъка – качества, които обаче принадлежат (и могат да принадлежат) само на едно отделно нещо? За какво ни е нужно тяхното постулиране? Този въпрос измъчва коментаторите на Аристотел вече почти 25 века.

Според някои автори въвеждането им е просто недоразумение, дължащо се на това, че Аристотел редополога фундаменталната Платонова дистинкция между партикуларии и

универсалии със собственото си разграничение между субстанции и акциденции. Симплиций, един от най-добрите антични познавачи на Аристотел, предлага следното разяснение в коментара си към „Категории“, изхождайки от разграничението между две разбирания на термина „субстрат“ - като (1) материята без качества и (2) определеното нещо: „Много от нещата, които са присъщи на субстрат според първото разбиране ... не са такива според второто, а са такива само тогава, когато не допълват субстанцията. Защото в случая с вълната бялото е в субстрат, но в случая със снега не е в субстрат, а допълва субстанцията като нейна част ... Аристотел има предвид второто разбиране, когато казва ... че всичко, което не се изказва за същността, а акцидентално, е в нещо като в субстрат, например топлината в желязото. Онези неща обаче, които допълват субстанцията, например топлината на огъня, са части на огъня ...“. В този смисъл, тропите се оказват отделими определения, които не са част от субстанцията на съответното нещо, но въпреки това го характеризират.

Така или иначе, тези мистериозни и непонятни обекти, на които Аристотел се натъква сякаш случайно, заживяват свой собствен живот и периодично изникват в историята на философията чак до ден днешен, макар и под различни названия и в различен мисловен контекст: в схоластиката те са познати като „индивидуални форми“, през Новото време – като „модуси“, а феноменолозите ги наричат „зависими моменти“. През XX век изникват още нови названия: „абстрактни партикуларии“ (Джордж Стаут), „тропи“ (Доналд Уилямс), „партикуларизирани качества“ (Питър Стросън) „първични партикуларии“ (Уилфрид Селарс), „конкретизирани качества“ (Гuido Кюнг), „аспекти“ (Никълъс Уолтърсторф) и т.н.

Тук няма да реконструирам тази история, предлагам единствено пестеливи щрихи, които поради множеството празни места не изграждат консистентна картина. Типичен представител на схоластическото разбиране за тропите е Тома от Аквино. Според него мъдростта на Сократ е това, *чрез което* Сократ е мъдър, тя се отличава от мъдростта на Платон, тъй като последната е това, *чрез което* Платон е мъдър. Това означава, че не можем да интерпретираме факта, че Сократ и Платон са мъдри чрез едно и също по вид отношение между тях и универсалията „мъдрост“. Съответно, мъдростта на Сократ е негова индивидуализирана форма, която е отделима, точно както подчертава Симплиций: тя не е част от същността на Сократ и по силата на това може да бъде загубена или придобита (мъдрият може да стане глупак, а глупавият – да помъдрее). За разлика от мъдростта има и индивидуални форми, които могат да преминават от едно нещо в друго – пример за това са вълните, това са форми, които принадлежат на определен обем от вода, но преминават в съседните.

В края на Средновековието реализмът отстъпва пред номинализма, съответно балансът на силите между върховете на Аристотеловия онтологичен квадрат се променя. Универсалиите са обявени за творения на човешкия ум, съответно тропите се налага да изземат и изпълняват техните дескриптивни и обяснителни функции. Точно така се случва при Окам, който за разлика от Симплиций третира като отделни неща не просто индивидуалните акциденции, а дори субстанциалните форми, които сходяйки се една с друга изграждат същността на отделното нещо. Така се оказва, че няма роля, която универсалиите биха могли да изпълняват в структурата на метафизичните обяснения. Това е причината теорията на тропите понякога да се третира като наследник на номинализма, въпреки че тя е по-скоро междинна позиция между двете крайности – на номинализма и на реализма.

С идването на Новото време се утвърждава едно не чак толкова ново разбиране за тропите, предрешени под името „модуси“. Всъщност, модусите са конкретните начини на съществуване на определен атрибут в дадена субстанция; според един от любимите примери на Декарт например, ако мисленето е атрибут на мислещата субстанция (т.е. на душата), то отделните мисли са конкретни модуси на този атрибут. Съответно, моите мисли са несподелими определения на моето мислене; този пример е напълно в духа на казаното от Аристотел, който дава сходен пример за акцидентална партикулария - „познанията по граматика“. Също както мислите са наши собствени начини на мислене, така и познанията ни по граматика са наши собствени знания. Около две хиляди години делят Декарт от Аристотел, но напредъкът не е съществен.

Правейки скок напред стигаме до Болцано. В едно от писмата си до Екснер той посочва, че „това червено (numero idem) не може да бъде открито в две различни рози. Червеното, което откриваме в друга роза, може да ни се вижда съвсем същото или дори съвършено същото, но то не може да бъде същото, тъй като розата не е същата – за две рози са нужни две червенини“. Тук споменавам Болцано, тъй като той вероятно е първият, който интерпретира индивидуалните свойства (наричани от него „адхеренции“, за да акцентира върху тяхната отделимост, върху това, че те не са точно в субекта, а по-скоро „полепват“ по него) като каузални диспозиции: червеното е това в предмета, което предизвиква определен тип зрителни възприятия, които на свой ред асоциираме с универсалията „червено“ (според този прочит Болцано е също толкова краен номиналист, колкото и Окам). Този начин на мислене на индивидуалните свойства по-късно става изключително популярен. Въпреки това, влиянието на Болцано върху неговото утвърждаване е по-скоро съмнително, вероятно това е един от многото примери за „преоткриване на колелото“ в историята на философията.

След Болцано стигаме до Хусерл, който в самото начало на втория том на „Логически изследвания“ ни казва, че всеки „реален предикат“ указва част от обекта, която е негов субект. Тази част Хусерл нарича „момент“ и разграничава два типа части: такива, които могат да съществуват отделно от другите (тях днес бихме нарекли „конкретни“) и такива, които не могат да съществуват отделно от другите (тях пък следва да наречем „абстрактни“, но Хусерл ги нарича „зависими“). Пример за зависим момент е червенината и изобщо цветът, който не може да съществува отделно от формата. Според теорията на Хусерл, когато казваме, че ябълката е червена ние фиксираме определен зависим момент в конституцията на ябълката, който е неин реален субект, а самата предикация се свежда до подвеждане на този момент под универсална определеност. В този смисъл можем да кажем, че Хусерл решава Ръселовия проблем за предикацията още преди Ръсел да го е формулирал.

След Хусерл теорията на тропите говори почти единствено на английски език. Виновници за това са основно трима души: Джон Кук Уилсън, Джордж Фредерик Стаут и Доналд Уилямс, които до голяма степен оформят нейния днешен облик. Кук Уилсън, който е изключително добър познавач на Аристотел твърди, следвайки античните и средновековните коментатори, че „самите атрибути са партикуларни, белотата на една повърхност е *отделна* белота ... партикуларията не е нещо, което притежава дадено качество, а партикуларизацията на това качество“. От своя страна Стаут, който е близък приятел на Кук Уилсън, твърди, че „характеристиките, определящи конкретните неща, са също толкова специфични, колкото и нещата или индивидите, които те определят ... да се каже, че конкретни неща споделят някаква обща определеност означава, че всяко от тях има определеност, която е специфичен пример за този вид или клас от определености“.

На свой ред, Уилямс е познавал пряко както работите на Стаут, така и тези на Хусерл. Затова не трябва да се изненадваме, че в ключовата си статия „Елементи на съществуването“ (1953) той заявява по същество същото като тях: „Да се каже, че а отчасти прилича на b е същото като да се каже, че дадена част на а изцяло прилича на дадена част на b ... смисълът, в който може да се каже, че две неща имат една и съща форма е смисълът, в който двама войници носят една и съща униформа, а не този, в който двама колежани носят един и същ смокинг (и съответно не могат да ходят на танци заедно)“. Това е твърдение, с което изглежда и Тома от Аквино, и Уилям от Окам биха се съгласили, защото то напълно се съгласува с тяхното разбиране за индивидуалните акцидентални форми като носители на качествената определеност.

Както показва този бегъл и схематичен преглед, теорията на тропите има дълга история. Тя обаче не свършва в средата на XX век. През десетилетията изминали след това тя е

използвана от много автори за решаване на различни проблеми: за разграничаване на същностно присъщите от случайно присъщите свойства, за интерпретиране на каузалните релации, за изясняване на връзката между сетивните обекти и качествените определености на съзнателния опит във философията на ума, а също в семантиката (като заместител на фактите). Списъкът, разбира се, не е изчерпателен. Така или иначе, според мен той е достатъчно показателен. Историята за пореден път проявява странно чувство за хумор: Тропите се появяват в резултат на случайност – като страничен ефект от странния навик на Аристотел да подрежда нещата в квадрати. След това обаче, те отказват да слязат от сцената, а упорито се възпроизвеждат в различни контексти, откривайки нови и неочаквани употреби. В наши дни теорията на тропите е част от стандартното „меню“ в аналитичната метафизика и това е достатъчна причина да се запознаем отблизо с нея.

ЛЕКЦИЯ ПО ЛОГИКА НА ПРАКТИКАТА

(перформативи, илокутивни сили, квантори, умозаключителни опции и т.н.)

В тази лекция ще се занимавам с конкретен казус от всекидневната практика. Казусът е фиктивен, измислен с цел поставяне на мисловен експеримент. Състои се от два варианта на разговор между две студентки, едната от която прави изказването „Всички мъже са еднакви“, а другата се съгласява с нея в единия вариант и не се съгласява в другия.

Вариант I:

1. А: Всички мъже са еднакви!
2. Б: Защо мислиш така?
3. А: Ами ето, днес си приказваме с Миро и той изведнъж ми предложи секс.
4. Б: Ох, и той ли... Да, права си, еднакви са.

Вариант II:

1. А: Всички мъже са еднакви!
2. Б. И Стефчо ли?
3. А: О, Стефчо е толкова съвършен, че е просто антимъж. Той не е като другите.

Анализ на вариант I:

1. Всички мъже са еднакви!

Илокутивната сила на това казване на пръв поглед сякаш е тази на експозитив по Остин, т.е. съобщаване на някакъв факт, което става чрез произнасяне на глас на пропозиция, утвърдена като истинна. При формалнологическия анализ бихме решили, че „всички мъже” в случая означава „всеки член на класа на мъжете”, т.е. достатъчно е да срещнем дори само един случай, когато твърдението не е истинно, за да се окаже, че действието всъщност е или лъжа, или споделяне на самозаблуда – в такъв случай истинността на пропозицията подлежи на доказване чрез някакъв надежден метод, по който от наблюдението на отделни случаи да се стигне до истинно общо твърдение, т.е. да е решен проблемът за индукцията (извеждането от частно към общо). Този проблем възниква, понеже кванторът „всички” се мисли в екстензия, т.е. като обобщено посочване на всеки член от класа на мъжете, колкото и да са те – „и този мъж, и този, и този, и т.н.”.

Всъщност обаче действието утвърждаване на тази пропозиция, макар да има също и силата да съобщава информация, има най-вече илокутивната сила на обвинение – гневно, тъжно или дружелюбно, а може би „със смесени чувства”, някои от които може да личат от интонацията, но за нея нямаме аудио данни. Това е така, защото и от собствения си опит, и от по-нататъшния разговор виждаме, че тук „еднакви” не се мисли като неутрален предикат, а като свойство, което ние оценяваме като отрицателно, озадачаващо, смешно и т.н., т.е. макар еднаквостта сама по себе си сякаш не би трябвало да носи оценъчна емоция, тя е отрицание на уникалността, която обикновено мислим като нещо положително и желано у човека. Освен това можем да очакваме, че „те са еднакви” се мисли предпредикатно като съкращение от „те са еднакво Х-ави” (глупави, невъзпитани, непостоянни...), където Х е някакво нежелателно свойство, по чийто повод А прави своето обвинение – а може би цял комплекс от такива свойства, съставляващи образа на мъжката идентичност като отрицателна (докато при „дръж се мъжки” тази идентичност се мисли като утвърдителна).

Това означава, че от логическа гледна точка реплика 1. не е утвърждаване на пропозиция, каквато я познава формалната логика, а някакъв вид същностно обобщение, т.е. кванторът „всички” се мисли не в екстензия, а в интензия, „по смисъл”, а такава „пропозиция” нито се доказва чрез формалнологическа индукция, нито става неистинна, ако се открият изключения от заявеното в нея общо правило. За да възникне обобщение с квантор в интензия, е достатъчно то да ни хрумне – дори ако данните ни са съвсем оскъдни или дори още да не разполагаме с такива. При пропозиция, чийто квантор се мисли в екстензия, несъгласуваността с данните води просто до нейната неистинност, автоматично и без действително утвърждаване от страна на никой изказващ, и затова във формалната логика въпросът за действителното

изказване изобщо не се забелязва. Въпросът обаче дали за истинността на същностната всеобщност от типа на „всички мъже” в едно практическо казване – именно защото тя е плод на хрумване на формиране на представа у някого – се решава с практически действия по убеждаване или разубеждаване на събеседника, а не автоматично с факта на противоречието или непротиворечието спрямо „фактите, както са си” (т.е. самото понятие за истинност тук е различно, това е „практическа истинност”). Оттук бихме очаквали съгласието или несъгласието на събеседника също да върви по линията на същностната всеобщност, дори ако изглежда, че представлява потвърждаване или опровержение по модус толенс, валидно за индуктивните пропозиции във формалната логика.

2. Защо мислиш така?

Бидейки реплика, реагираща на 1., реплика 2. отново има вид на експозитив по Остин (изясняващ въпрос, искане на доказателство за факт), и наистина щеше да спада към експозитивите, ако беше изясняващ въпрос спрямо експозитив. Но външния си вид 1. има илокутивната сила не на експозитив, а на обвиняващо обобщение, и затова 2. представлява покана към А да извърши някакво действие, което да убеди Б. да приеме въпросната същностна всеобщност, т.е. да се съгласи, че изказването с квантор в интензия „всички мъже” е практически истинно. Тъй като кванторът е в интензия, този въпрос може да се разбере и като „По кой конкретен повод ти хрумна това обобщение?”, т.е. като по-скоро проява на любопитство и покана за споделяне, а не като съмнение и изискване на доказателство за истинността на някаква пропозиция.

3. Ами ето, днес си приказваме с Миро и той изведнъж ми предложи секс.

Илокутивната сила на тази реплика е тази на изясняващ отговор, т.е. доста близка до чистите експозитиви на Остин, но предпредикатните очевидности зад съставките на репликата правят доста по-сложна задачата да се определи точно какъв перформатив, какво комуникативно действие е тя – освен че разказва за минала комуникативна случка. Времево модализираният конектор „и изведнъж” задава несъвместимост между частта преди и след него, сякаш предлагането на секс противоречи на ситуацията „си приказваме”, в която са се намирали А и Миро, и е било неочаквано на фона на тази ситуация (независимо дали наистина е било направено тъй внезапно, както предполага думата „изведнъж”). Очевидно Миро се

мисли предпредикатно като лично познат на А и най-малкото известен на Б, т.е. цялата фраза „си приказваме с Миро“ може да носи неизвестни за нас предпредикатни очевидности, които да направят предложението за секс още по-несъвместимо със ситуацията, в която е било извършено (напр. ако Миро се мисли като „просто добър приятел“, „колега“, „познат от детинство съсед“ и т.н., някаква идентичност, която изключва било половите отношения изобщо, било предлагането на секс при непринуден разговор). В такъв случай „те са еднакво Х“ ще означава или „всички предлагат секс“, където да предлагаш секс е нещо лошо или по друг начин специфично, или по-сложното „всички предлагат секс в неподходящи обстоятелства“, например когато имат спрямо А идентичността, каквато има Миро.

Тъй като тази реплика разказва за минала случка, трябва да разберем какви са били действителните илокутивни сили на перформативите, казани по време на тази случка. Това, което не знаем, е как Миро е мислил предпредикатно А, за да ѝ предложи секс – дали например това е комплимент (мисли я за привлекателна), обидно предложение (мисли я за развратна, дори ако не е привлекателна), и т.н., и какъв извод може да направи А за това как Миро мисли нея. Тези две неща и особено второто (какъв извод си е направила тя) ще са по-ясни, ако знаехме как самата А мисли себе си предпредикатно (напр. като привлекателна или не). Но те са важни за разбиране на действителната минала ситуация, докато в сегашната ѝ реплика към Б по-интересно е как тя иска Б да мисли действието на Миро – ако то е нещо положително, реплика 3. е самохвалство, а ако не е, то е оплакване. И в двата случая се оказва, че реплика 1. е била провокация към Б да зададе въпроса си, за да може да се стигне до реплика 3.

4. Б: Ох, и той ли... Да, права си, еднакви са.

Вече е ясно, че изказването на съгласие с 1. не може да е чист експозитив, голо признаване на правотата на А в смисъл, че изказаната в 1. пропозиция е истинна. С „и той ли...“ Б сякаш продължава индуктивна редица от типа „и този, и този“, но понеже кванторът е в интензия, това не е съкращение на редица от пропозиции относно всеки следващ мъж поотделно, а се представя като поредния повод да ни хрумне същностното обобщение „всички мъже са еднакви“. Тук обаче може да се съдържа и намек (под формата на неявна умозаключителна опция) , че А трябва да се мисли като „такава, на която всички мъже предлагат“, а дали това е добре или е зле, ще зависи от действителната илокутивна сила на 3.

Ако реплика 3. е оплакване, то с 4. се изказва съчувствие, А се мисли с утвърдителна идентичност, а мъжете с отрицателна. Ако А мисли себе си като по някакъв начин изключена от класа на сексуално привлекателните жени, то предложението за секс автоматично означава, че ѝ предлагат да се държи развратно, вместо отношенията, които тя би искала да има и които не биха накърнили нейната утвърдителна идентичност пред самата нея (ако тя не е привлекателна, сексът и тези отношения ще са в изключваща, а не във включваща дизюнкция). Съгласието на Б ще означава, че тя мисли А по същия начин и затова смята нейното обобщаващо хрумване за практически допустимо обвинение спрямо мъжете.

Ако обаче 3. е хвалба, има възможност с „и той ли“ да се зададе някаква форма на омаловажаване на личните качества на А, и финалът „Да, еднакви са“, въпреки че привидно е съгласие с тезата на А, да бъде отричане на тези качества и да подразбира нещо в духа на „те ти предлагат секс, защото са си такива, а не защото в теб има нещо желателно“, или дори „еднакви са, защото всички предлагат секс на такива развратници като теб“. Ако обаче отношенията между А и Б са много близки, „Да, еднакви са“ може да бъде непряка иронична похвала, както е хвалба още в устата на А. В такъв случай бихме могли да напишем двоен диалог, както понякога прави Димитър Димов в романите си при описание на разговор между двучинни девойки от богати семейства: А казва „Всички мъже са еднакви“ като обвинение, но има предвид самопохвалата „Аз съм желана“, а Б казва „Да, еднакви са“, имайки предвид „Да, желана си“ като приятелска похвала (при Димов отношенията са привидно приятелски, но всъщност конкурентни).

Анализ на вариант II:

1. Всички мъже са еднакви!

Анализът на тази реплика напълно съвпада с този при вариант I.

2. И Стефчо ли?

Въпреки съдържащата се в 1. провокация да се зададе въпрос, за която стана дума по-горе, Б не се поддава, а отправя опровержение под формата на насрещен въпрос. Ако ставаше дума за пропозиция като тези, с които работи формалната логика, това би било опит за опровержение по модус толенс, при което пропозицията с нейния квантор в екстензия ще е

неистинна, ако Стефчо се окаже изключение от общото правило да е еднакъв или еднакво лош и т.н. с другите мъже. Очевидно Б мисли Стефчо като особен случай било изобщо, било в очите на А: ние ще разберем към какво Б иска да провокира А, ако знаем дали тя очаква А да мисли Стефчо в положителна или в отрицателна светлина.

3. О, Стефчо е толкова съвършен, че е просто антимъж. Той не е като другите.

Тук А явно е принудена да признае правотата на Б, но запазва своята правота с цената на представянето на Стефчо като изключение от общото правило. При опровергаване по формалнологическия модус толенс правилото ще продължава да важи само ако тя докаже, че Стефчо не е мъж и затова валидното за „всички мъже“ не е валидно за него. Но тук кванторът е в интензия и затова е възможно Стефчо да се окаже изключен от обвинението в 1., оставайки си мъж – при това желан, дори само защото е уникален. Ако това е целта на действието, извършвано при произнасяне на 3., реалното съвършенство на Стефчо не е тъй важно – отново съвкупността на „всички качества на Стефчо“ се мисли в интензия, т.е. той е същностно съвършен, дори ако има някои нежелателни черти (оттук и указателят за градуалност „толкова“, който е невъзможен във формалната логика, където няма „по-, най-, толкова, по-малко, повече“ и т.н.).

КАК АРХИВЪТ НА РЪСЕЛ ДОСТИГА ДО МАКМАСТЪР?²

През 1967 г. Бърtrand Ръсел е имал нужда от пари. Основаната от него през 1963 г. фондация за мир се нуждаела от финансиране, за да се създаде международен трибунал за военни престъпления, който да разследва войната във Виетнам. Ръселовият архив бил твърде ценно притежание и вероятно би донесъл значителен доход от библиотеки, музеи и частни колекционери. Той би послужил като първоначален източник за финансиране на трибунала. Така започва интригуващата история за известен философ, пари, безскрупулен библиотекар, списание 'Нюзик' и накрая, но не и на последно място, за малък университет с баптистични корени.

Университетът Макмастър придобива архива през 1968 г. Как обаче текстовете на най-известния участник в кампаниите за ядрено разоръжаване намират подслон в университет, който се слави със свой собствен ядрен реактор и със свързаната с него асоциация за ядрени изследвания, ръководена от Хари Тоуд, ректор на Макмастър от 1961 до 1972 г.?³ Интересното е, че атомният реактор е част от историята. През 60-те, както и днес, хуманитаристиката в Макмастър е финансово обезпечена и високо оценявана. Тя обаче е търсила нещо, което да я позиционира върху картата на науката по същия начин, по който ядрения реактор позиционира факултета за естествени науки. Не знам какво те са имали предвид в тази връзка, преди текстовете на Ръсел да се появят на пазара. В умовете на неколцина администратори от хуманитарния факултет обаче, архивът на Ръсел е бил институционалният еквивалент на ядрения реактор.

Това обаче обяснява единствено защо университетът е искал архива, но не и как той достига до Макмастър. Голяма част от отговора на последния въпрос се основава на факта, че в лицето на Уил Реди университетът е имал един предприемчив и умен библиотекар. Реди започва в Макмастър само година преди появата на Ръселовия архив на пазара. Той идва от

¹ Преводът е направен по: <http://www.lehman.edu/deanhum/philosophy/BRSQ/04aug/griffin.htm>

² Бих искал да благодаря на Алън Шверин и Кенет Блекуел за коментарите им върху ранните версии на този текст, които значително го подобриха.

³ Тоуд е професор в Макмастър от 1939 г., но по време на войната е работил в Канадската лаборатория за ядрени изследвания Чулк Ривър, чиято основна цел е била производството на плутоний за ядрени оръжия. Посредством неговото влияние, след войната Макмастър става първият Канадски университет с експериментален ядрен реактор.

университета в Уисконсин (Marquette University), където е натрупал значителен опит с купуването на архиви: купил е текстовете на Дж. Р. Р. Толкин, а също и на Дороти Дей в полза на движението на Католическите Дейци от Маркет (Catholic Worker movement for Marquette). Едва ли е справедливо обаче да се опише човека Реди само като предприемчив. Може да изглежда като оксиморон характеризирането на един библиотекар като безскрупулен авантюрист, но Уил Реди е бил такъв. В своята автобиография той с гордост говори за собствената си 'безцеремонност' (cavalier) и 'безразсъдство' (headlong ways) и за затрудненията, в които е попадал благодарение на тях и от които винаги е съумявал да се измъкне.

Реди съвсем случайно е научил, че архивът на Ръсел се продава. През есента на 1967 г., по време на визитата си в Британия, той е прочел за това в пресата. Както изглежда, прочетеното го е накарало да се върне в Канада и през ноември да убеждава съвета на университетските библиотеки в Онтарио да кандидатства пред Канадския съвет за финансиране, с което да се купи архива. През декември от съвета са му обещани 150,000 щатски долара и в края на месеца той отново пътува към Британия, за да види за пръв път архива. Обещаните пари обаче били твърде недостатъчни с оглед исканата цена.

Текстовете не са се продавали от Ръсел. Всъщност, самият той дори не ги е притежавал, а ги е дал на фондацията за мир, носеща неговото име (Bertrand Russell Peace Foundation) и компанията 'Континуум 1' (Continuum 1), която е трябвало да ги каталогизира и продаде. Компанията е искала 200,000 паунда (около половин милион Канадски долара). Реди се върнал до Канада за още пари, от които лъвския пай осигурила фондацията Аткинсън (Atkinson Foundation) в съучастие със Сайръс Итън – заможен финансист и член на Макмастъровата алумни общност – и фондация Лейдлоу (Laidlaw Foundation). В края на март 1968 г. парите били гарантирани и Реди пътува, за да подпише договорите. Архивът пристига през лятото на същата година. Цели шест месеца са изминали от момента, в който Реди научава за съществуването му до действителното завършване на продажбата.

Не знам доколко Реди е бил подкрепен от университета, за да придобие въпросните текстове, но е жалко, че той получава съвсем незначителна подкрепа от философския факултет. Мой бивш колега беше казал пред медиите по онова време, че не би платил и два цента за архива. Въпреки вариращите пресмятания около стойността му, на мен ми се струва, че за цена от 200,000 паунда сделката е съвсем приемлива. Както самият Реди пояснява, купувачите биха могли да формират картел, за да ги купят и да спечелят милиони, продавайки ги на части.

Обичайно би било да се допусне, че цената е била ниска, понеже Ръсел не би продавал на американци (които биха платили много повече) заради неговото противопоставяне на войната във Виетнам. Даже често съм си мислил, че историята е точно такава. Обаче се е случило друго. Разбрах го, изследвайки наскоро придобитите документи на Антон Фелтън – агентът на Ръсел по продажбата. Истината всъщност е много по-интересна.

Ръсел е искал да продаде архива си, за да подкрепи своята политическа работа. През 1963 г. той разпорежда фондацията за мир, носеща неговото име да продължи неговата работа след смъртта му. През 1967 г. фондацията спешно се е нуждаела от пари, за да плати за международния трибунал за военни престъпления, който Ръсел е искал да се учереди, за да се разследват американските действия във Виетнам. Това е било извънредно скъпо начинание и макар да е имало някаква надежда (уви напразна), че трибуналят би могъл да събере пари за собствените си разходи, фондацията изцяло го е финансирала.

Ръсел вече е дал на фондацията приходите от своята *Автобиография*, американските права от която са били продадени на аукцион (необичайно събитие за онова време). Голяма част от *Автобиография*-та е била написана много по-рано и Ръсел е възнамерявал тя да бъде публикувана след смъртта му. Неотложните нужди на фондацията обаче го заставят да промени намеренията си. Другият основен негов актив по онова време са текстовете от архива му и точно тях той предоставя на фондацията за продажба.

Това само по себе си изключва определени институции. Британският музей не би могъл да си ги позволи, а университетът в Кеймбридж вероятно е могъл, но отлага интереса към тях, надявайки се Ръсел да ги завещае по своя собствена воля. Огромно е било раздразнението в Кеймбридж от това, че не се е случило така. Всъщност излизането на архива извън страната е довело до огромно раздразнение. Въпроси около продажбата са задавани в Парламента, а злочестия книжар, който Макмастър наема за експорта е бил глобен за това, че е изнесъл исторически ръкописи без лиценз. Това се отнасяло не толкова за собствено Ръселовите текстове, а най-вече за свързаните с неговия дядо – лорд Джон Ръсел – които са били включени в продажбата и са на повече от 100 години. Впоследствие са променени и законите, свързани с износа на исторически ръкописи.

Макар че фондацията е искала толкова пари, колкото е можело да се вземат за текстовете, имало е ограничения във връзка с това как биха им позволили да продават. Съмнявам се, че Ръсел изобщо е позволявал текстовете му да бъдат купени от картел от дилъри и разпродадени по отделно на колекционери, дори и това да е възможно най-

изгодната опция. Той е искал те да намерят послон в една публично достъпна институция, която би се грижила за тях и би осигурила достъпа на изследователи до тях. С няколко изключения, още при продажбата е било договорено, че текстовете са на разположение за всеки, който иска да ги види. (Изключенията се отнасят до няколко лични документа, които са били под възбрана до 5 години след смъртта на хората, за които се отнасят. Има твърде малко материали, които все още са недостъпни – повечето се отнасят до онези от децата на Ръсел, неговите внуци и третата му съпруга, които са все още живи).

Американски институции едва ли биха платили за архива повече от Макмастър и въпреки Виетнамската война, Ръсел не е бил склонен да продава на американски университет. Едва ли е имало някаква несъвместимост между него и последните: по това време Американските университети сами по себе си са били развъдник на настроения против войната във Виетнам. Всъщност преговори с американски университети са били в ход през 1967 г., преди още Реди да знае, че архивът е обявен за продажба. Имало е план той да бъде купен съвместно от университетите в Чикаго и Харвард. Ръсел е преподавал и на двете места. Социалните и политическите текстове би трябвало да отидат в Чикаго, а философските в Харвард. (Имайки предвид какво се е случило с текстовете на Пърс в Харвард, аз, като изследовател на Ръсел, съм дълбоко признателен, че те не са се озовали там).

Но големият играч в тази история е бил университета на Тексас в Остин. Поддържан с приходи от тексаския петрол, в Остин не биха имали проблем да съберат желаната цена. Освен това те са провеждали политика на агресивни завоевания за своя Център за хуманитарни изследвания (Humanities Research Centre), който вече е имал изключително богата колекция от статии, много от които непосредствено свързани с Ръсел. По всички обективни стандарти Центърът в Остин би бил истински дом за Ръселовата колекция.

Още преди Реди да знае за архива, университетът на Тексас вече е бил в преговори с агентите на Ръсел и няма съмнение, че биха приключили сделката, ако не била една случайност. Преговорите разбира се са били поверителни. Но новини, че те са били в ход се появяват посредством една необикновена история в 'Нюзуик'. Всичко това е било достатъчно вредно, но от 'Нюзуик' са продължили да настояват на версията, че Ръсел е възнамерявал да изпрати постъпленията от продажбата в северен Виетнам, за да поддържа усилията по спечелване на войната. Това твърдение било абсолютна лъжа. Адвокатите на Ръсел веднага са открили нарушението на 'Нюзуик'. Но щетите вече били нанесени. Университетът на Тексас се оттеглил от преговорите. Същото са сторили и други потенциални американски купувачи.

Трудно е да се повярва, че 'Нюзуик' биха публикували една напълно фалшива история и изглежда много по-вероятно списанието да е било подведено (set up). Не е ясно от кого. Би могъл да бъде родолюбив американец, може би служител на университета на Тексас, който е знаел за преговорите и се е противопоставил на това с приходите от тексаски петрол да се финансира трибунала за военни престъпления. Може да са били американските власти (authorities). Те са били склонни на извънредни мерки, за да се предотврати формирането на трибунала. Натискът е бил свързан с това да се повлияе на френското правителство да анулира разрешението си за установяване на трибунала в Париж. И когато накрая той се установява в Стокхолм, Уолт Ростоу⁴ публично мъмри шведския премиер за този акт по време на погребението на Конрад Аденауер⁵. Самият Ръсел е бил обект на клеветническа кампания в американската преса, чиято най-отвратителна изява е статия на Флора Люис в 'Луук', отпечатана с покровителството на американското посолство в Лондон. Предположението, че оттук започва насаждането на една лъжлива история, стигнала до 'Нюзуик' изобщо не изглежда неправдоподобно.

Резултатът от статията е бил, че текстовете са станали непродаваеми в Америка. Предложението на компанията 'Континуум 1' е било да се замрази продажбата докато отmine врявата. Точно в този момент Реди е влязъл в историята. Изглежда съвсем правдоподобно това, че 'Нюзуик' са платили хиляди долари обезщетение на Ръселовата фондация. Същевременно Макмастър прави най-добрата покупка в своята история. Придобити са не просто текстовете на Ръсел, но и авторските права върху повечето от непубликуваните негови работи.

В Макмастър не са си давали сметка за политическите спорове около архива. Както Реди е постигал напредък със своята безцеремонност, така повечето плахи администратори биха се уплашили от критиките, че могат да провалят Макмастър, купувайки текстовете на един толкова известен бунтовник. Няма е притеснения, че парите могат да се насочат към Ханой, но се е знаело, че могат да се похарчат за различни Ръселови политически каузи и в Макмастър са били силно обезпокоени да не бъдат заподозрени, че непосредствено поддържат подобни. По тази причина от Макмастър не са били склонни да купят архива директно от фондацията, която го притежава, а са настоявали вместо това да се създаде компания, която да го продаде на университета. Така и станало, и едва впоследствие парите били прехвърлени от компанията към фондацията.

⁴ Икономист и политически мислител, съветник (между 1966-1969) на американския президент по въпросите на националната сигурност – бел. пр.

⁵ Първият (между 1949-1963) канцлер на Федерална република Германия – бел. пр.

Доколкото на мен ми е известно, Макмастър не е имал проблеми с твърдения, че поддържа Ръселови политически каузи. Университетът е имал проблеми обаче с прекаленото старание да поддържа безопасна дистанция между себе си и фондацията. Продажната цена е трябвало да бъде пазена в тайна, но в деня след като сделката е била финализирана 'Обзървър' публикува материал, в който се спекулира с цената и даже се твърди, че сумата е световен рекорд. Твърди се също, че парите са отишли при Ръсел, а не по сметките на фондацията. Съобщения в същия дух са се появявали в пресата в продължение на още няколко дни.

Създалото се впечатление било, че единствено Ръсел е заинтересован да изкара пари от архива. Той бил бесен. Освен това не се е съмнявал, че Реди стои в дъното на тези истории. Не е ясно дали Реди е огласил цената, макар Ръсел да е мислил, че със сигурност е той. Но университетът е бил толкова загрижен във връзка с подозренията за поддържане на Ръселови политики, че по този начин е настоявал пред всички за това, че архивът не е бил купен от фондацията. Пресата е направила твърде прибързаното заключение, че нещата са били купени от самия Ръсел и че той е имал лична изгода от сделката.

Във връзка с това Ръсел пише на Реди с неодобрение: 'Изказах недоволството си пред г-н Фелтън във връзка с историята в 'Обзървър' от 31-ви март, но трябва да Ви обърна внимание, че историята в 'Дейли телеграф' от 2-ри април води началото си от Хамилтън⁶ и е пряко нарушение на споразумението помежду ни да не обявяваме цената за архива. Струва ми се, че това е изцяло Ваша отговорност и във Вашето писмо няма нищо, което да подсказва, че признавате този факт'. Изглежда няма сериозни щети от тази последна полемика. Тя не е попречила на втората сделка с Макмастър – след смъртта на Ръсел – на личните и текущите му политически статии, които не са били част от първата продажба, а също и на онези, натрупали се впоследствие. По всичко личи обаче, че Реди, както и донякъде Ръсел, не е можел да избягва неприятностите дори и в моментите на своя най-знаменит триумф.

(превод: Валентин Аспарухов)

⁶ Хамилтън (провинция Онтарио, Канада) е градът, в който се намира университета Макмастър – бел. пр.

ТЕРМОЯДРЕНИ И ДРУГИ СИНТЕЗИ¹

В публикувана неотдавна научнопопулярна статия², Никълъс Грифин – един от най-проникновените изследователи на Ръсел и директор на неговия архив – разказва увлекателната и преливаща от suspense история за това как текстовото наследство на родоначалника на аналитичната философия се озовава в Макмастъровия университет. Сложното сплитане на остаряването, текущи финансови затруднения и страстен пацифизъм у вероятно най-известния по онова време пишещ на английски език философ от една страна и на интересите на един средно голям Канадски университет, неговият изкусен до границите на безчестие библиотекар и популярното списание ‘Нюзуик’ от друга, е предпоставка за разгръщането на този забележителен сюжет. Разбира се, няма да го преразказвам сега. Докато го четях и се забавлявах обаче, не можех да се отърва от следния въпрос: какво са се надявали да открият в архива на този, без съмнение, изключителен човек, че да си струва (не просто финансово) полагането на толкова и почти криминални усилия за неговото придобиване? Посоките, които въпросът открива за евентуални отговори, са поне две. Или през локалността на университета към неговите глобални амбиции, или към нещо, свързано със самото наследство и научната му релевантност. Първата ще оставя за накрая, за да се съсредоточа сега към втората, т.е. към питането за неговата – на наследеното – научната значимост.

Споделям без уговорки провокативната оценка на Рорти, че подобно на Байрон (който ‘владеел перото си с лекотата и нехайството на благородник’) у Ръселовите текстове се ‘съчетава жизнен замах с истинска интелектуална дълбочина’. И това е така, защото той не просто пише ‘много и убедитено... по теми толкова различни, колкото различни са поезията на Ронсар, китайската политика и гръцката философия’, но при това го прави с такова неподражаемо остроумие в изказа си, ‘дори когато снова напред-назад между английската проза и неясния символизъм на математическата логика’ (Rorty, 1996: 46). Споделям въпросната оценка, макар ясно да си давам сметка, че нейният предмет не може да бъде

¹ Фрагмент от този текст бе прочетен като заключителна част от лекцията „Какво е аналитична философия“, с която стартира програмата на *Студентския философски семинар* за 2017 година.

² Въпросната статия среща своята българска публика в настоящия брой на списание ‘Καίρός’. На английски език, може да бъде прочетена на:

<http://www.lehman.edu/deanhum/philosophy/BRSQ/04aug/griffin.htm>.

Още веднъж използвам възможността да благодаря на проф. Грифин за позволенията да публикуваме в списанието на *Студентския философски семинар* два негови текста.

сведен само до приносите си за аналитичната философия. Оценката е относима по-скоро към философския Протей³, невъзможен едновременно без автобиографичната си либерална⁴ предопределеност, без страстната ангажираност към неизброими морални, социални и политически въпроси (сред които централни са и разбиранията му за смисъла на живота), без пикантната среда на Кеймбридж и артистичния Блумсбъри, без признанието на няколко поколения негови съвременници, че даже и на Нобеловия комитет⁵. Струва ми се несъмнено обаче, че важните индикатори за действителен философски престиж са сводими преди всичко до авторството на крайно специализирани текстове като *Принципи на математиката* (1903), 'За обозначаването' (1905) или *Principia* (1910-13). От друга страна, добре разбирам мотивацията и настроенията, движили онези, благодарение на които архивът на Ръсел става собственост на университета Макмастър. Едва ли някой сред тях се е съмнявал, че става дума за авторитет с грандиозен принос за философията на XX век.

А дали е така? Прави ли с философската си работа Ръсел епоха? Почти повсеместно е убеждението, че той пръв е съзрял 'потенциала и ограниченията на логико-аналитичния метод във философията' (Ръсел, 1914: 1). По собствените му думи, той следва независимо работещите един от друг Фреге и Пеано, и така съучаства за 'първия сериозен напредък в истинската логика от времето на гърците насам' (пак там). Христоматийно е изказването му, че 'философските теми... до една се свеждат до проблеми на логиката' и 'това се дължи не на някаква случайност, а на факта, че всеки философски проблем, когато бъде подложен на необходимия анализ и изчистване, се оказва или всъщност съвсем нефилософски, или логически' (пак там). Горното изказване се основава експлицитно на 'епохалната' за аналитичната философия теза, че 'логиката е същност на философията', но и на фундаменталното, макар и скрито зад нея епистемологическо положение, че източник на цялото познание е т.нар. непосредствено запознанство (knowledge by acquaintance). От валидността на горната теза и дремещото в сянката ѝ положение вероятно води началото си и онази 'упорита' (защото е неотклонно поддържана) Ръселова представа за философията като натъкваща се на действителните логически същности (форми), маскирани зад естествения език (и така явяващи се като привидни през него). Въпросната представа задължава философията да преодолее привидните

³ За разлика от 'философския', 'аритметическият Протей', въведен, за да индикира динамическото схващане за променливата (Ръсел обсъжда въпросното и настоява за изоставянето му в 86 параграф от *Принципи на Математиката*, глава VIII *Променливата*), 'е нещо, което се променя с течение на времето, или... нещо, което последователно приема всички стойности на даден клас' (Ръсел, 1903: 84-5).

⁴ Незаобиколим е приносът на Ръсел във връзка с налагане и разширяване на влиянието на либерализма. Все пак той е кръщелник на Джон Стюарт Мил и внук на лорд Джон Ръсел – и двамата прочути викториански либерали.

⁵ През 1950 г. Ръсел получава Нобеловата награда за литература 'като признание за разнообразната и значима писателска дейност, с която защитава общочовешките идеали и свободата на мислене'.

явявания, да достигне до дълбинната структура на реалността и така да доведе до безвъпросна яснота онова, за което мислим и говорим, а също и да валидира изводите, които правим. В историческите изследвания върху аналитичната философия и върху Ръселовата логика в частност, тази представа е наречена наивен (още платонически) реализъм⁶, и влече след себе си очакването да се открият онези фундаментални същности – неопределимите понятия на философската логика – до които пропозициите, с които си служим, трябва да могат да бъдат разглобени. Неопределимите понятия – базисните конституенти на реалността са познаваеми – убеден е бил Ръсел – посредством запознанство, т.е. непосредствено сетивно или чрез интелектуална интуиция, но не и чрез епистемични форми с трансценденталистски генезис.

Разгъването на историята на аналитичната философия в частта, свързана с (и доминирана от) 'епохалното' дело на един от създателите ѝ свидетелства не толкова за напредъка ѝ, а по-скоро за превръщането ѝ в отживелица. Ако се съди за нея по онова, което се случва след средата на XX век, трябва да се признае, че влиянието на бащата на логицизма е незначително. Да се признае също, че новата вълна аналитични философи в лицето на Витгенщайн, Остин, Стросън, Куайн, Селарс и др. е помела всичко, което в началото на столетието е изглеждало не просто правдоподобно, а парадигмално. В този смисъл споделям изцяло предчувствието на Рорти, че 'положението с аналитичната слава на Ръсел е същото като със струнните квартети: публиката им неминуемо застарява и намалява'. Не бих се съгласил (и няма сега да се обяснявам защо) докрай обаче с ироничното му подмятане, че 'аналитичната философия е загуба на време, продължила цял един век (Rorty, 1996: 49). Новата вълна подрива почти всичко, което Ръсел е вярвал, че е открил – от видяните поновому през оптиката на математическия символизъм метафизически и логически главоблъсканици до неопределимите понятия и аналитичния образец, по който 'от сложното и относително конкретното вървим към простото и абстрактното' (Ръсел, 1914: 20). Пометена е и епистемологическата нагласа, която превилигирова схващането за познанието по запознанство, а с нея и постулата, че употребата на езика се основава на дълбинна логика, която следва да бъде намерена (а не изнамерена).

⁶ Негов израз е положението 'не всяко нещо, което е, съществува'. Според Питър Хилтън няма съмнение, че 'разликата между битие и съществуване е необходима, за да се гарантира обективността на онова, което не съществува във времето... в частност на същностите на математиката' (Hylton, 1990: 172). Подобна екстремна форма на реализъм несъмнено работи за разколебаване на синтетичния характер на математическите положения и в полза на аналитичността на математиката (а от там и на логиката), в полза на непосредствената познаваемост (доколкото могат да бъдат само разпознати, но не и създадени) на нейните същности и на аподиктичния характер на пропозициите ѝ.

Разбира се Ръсел не остава равнодушен към критиките, които го застигат на вече преклонна възраст. Той им отвръща подобаващо, но това не променя обстоятелството, че във философската си логика е останал почти напълно изолиран и неразбран и че до голяма степен отговорността за това е и негова. „Всеки, който приема обратна на Витгенщайн – коментирал той с озлобление – предава философията, интелектуалната отговорност и вероятно моралното си достойнство“. Сещам се и за едно великолепно сравнение в същия дух на страниците на *Моето философско развитие*, където се казва:

„Витгенщайн, който играеше с метафизическите затруднения така изкусно, както Паскал с шестоъгълниците или Толстой с императорите, пропиля този талант и се принизи пред здравия разум така, както Толстой го направи пред селяците – и в двата случая те са били водени от порива на гордостта. Приветствах неговия *Трактат*, но не и късната му работа, която ми приличаше на жертване на най-доброто от дарбата му, много подобно на стореното от Паскал и Толстой“ (Russell, 1959: 214).

Старческото му остроумие обаче не може да отмени факта, че философските експерименти по ‘грапавата земя’ на ‘късния’ Витгенщайн настояват за преосмисляне както на постиженията от *Логико-философски трактат*, така и на собствените му открития в логиката и епистемологията. Впрочем изразът ‘настояват за преосмисляне’ е твърде евфемистичен. Той прикрива радикалността на преоценката, която задължава да се признае, че след средата на XX век в очите на онези философи, които наричат себе си аналитични, Ръселовата философия и логика само изглеждат очарователни и интересни, но всъщност са старомодни и дълбоко погрешни. Би било наивно да се търсят аргументи срещу подобна оценка. Освен наивни такива аргументи са лесно преодолими и, разбира се, безполезни. От друга страна, ако нещо със сигурност може да се каже – не за Ръселовата философия, от чиито корени израства аналитичната традиция – за философстването му (за неговия специфичен начин за мислене и правене на философия), то е, че е всичко друго, само не лесно и безполезно. В този смисъл, нека се запитаме какво би се променило, щом за момент сменим мащаба, а с него и перспективата, през която гледаме въпросното философстване? Ако изтеглим като превилигирвана т. нар. обратна (смыслова) перспектива, ще видим отдалечаващия се от нас Ръсел като особено значим. И вместо провала на епохалното му дело (гледан откъм ‘късния’ Витгенщайн, философията на обикновения език или неопрагматизма) видим основанията на логическия атоизъм като опит за съизмерване с *Критика на чистия разум* например или пък като вдъхновяващи онази ‘методологическа ситуация’, която Тодор Петков нарича ‘праксеологически обрат в логиката’ (Петков, 2010: 98), бихме могли да преоткрием Ръсел.

Бихме могли да преодолеем зависимостта от митологемите, обрасли около аналитичната традиция и присвоили си претенцията за адекватно обяснение на нейното разгръщане. Бихме могли, най-сетне, да останем равнодушни и да приемем без раздразнение клишираните внушения на следните историко-философски положения: че пред напора на младите аналитици той продължава напълно убедено да настоява, че решението на вплетените в самата тъкан на реалността философски главоблъсканици е възможно едва посредством откриването на прости същности, от които се сглобява всяка пропозиционална комплексност; че чрез този начин за правене на философия, последната среща възможността за превъзможване на Кантовия провал, т.е. за първото си истинско поставяне на пътя на науката и по подобие на нововъведенията на Галилей във физиката може 'да види кои видове проблеми са способни за разрешаване и кои трябва да бъдат изоставени като надхвърлящи човешките възможности' (Ръсел, 1914: 19).

Важно е да останем спокойни, за да можем без излишен патос да следваме Ръсел по едва доловимите **трансцендентални следи**, които – навярно без самият да си е давал сметка за това – е оставил. Накъде ни водят?

Водят ни, на първо място, към преоценка на особения Ръселов емпиризъм, основан върху споменатото вече понятие "познание по запознанство". Отвъд двуместното отношение между субекта на познанието и който и да е обект, това понятие търси решително да скъса (а това естествено го свързва) с Кьонингсбергския образец, като гарантира, че възприемането на логическите обекти има същия епистемологически статус като възприемането на вкус. Започваща с него, философската логика не може да бъде дело на ума, а е емпирична наука *par excellence*. Нещо повече, цялата анти(пост)идеалистка философия на Ръсел, от която философската логика е интегрална част, изобилства с проблеми, появяващи се **не просто по причина на идеалисткото му минало, а въпреки това минало и въпреки опитите за неговата забравя**. Те са извлечени от **логическия опит**, от философските, в това число и логически, **данни** – термин, съответстващ на важните открития на Ръсел, но и на онова, което ние бихме могли да открием чрез Ръсел, опирайки се на и отивайки отвъд детайлните обсъждания, получени в наследство от него – и на практика са онова, до което той достига и анализира. Именно въпросния материал и интерпретацията му са изходна точка за долавянето на онзи **специфичен трансцендентализъм (напълно различен от кантианското наследство на Ръсел), който се завръща и го връхлита като неразпознат трансцендентален импулс**. В този смисъл, проследяването на логическата емпирия, ориентирала бащата на аналитичната философия в аналитичната му практика поне през първите две десетилетия на XX век г. дава повод,

излизайки донякъде отвъд границите на неговото мислене, да се определи метода му като **формален анализ с трансцендентален компонент**. Основанията за подобно „изкривяване“ са свързани най-вече с честата употребата на дузина езикови фигури като – ‘може да участва’, ‘може да бъде направен’, трябва да участва като’, ‘всички възможни начини, по които една същност може да участва в комплекс’, ‘участва като’ – чрез които Ръсел опитва да мисли и говори за неща, за които няма място под логическото слънце⁷. Ведно с подобен опит обаче, той е оставил да го подмине (и не си е давал сметка за това) **трансценденталното основание**, което споменатите по-горе фигури прикриват. Основание, чието разгръщане отвежда към предвкарания в нещата (в термините, **които имат своя естествена асиметрия**) логически форми и към пропозициите на *Трактата*: ‘Възможността за участието на предмета в елементарни положения на нещата е неговата форма’ (Витгенщайн, 2003: 2.0141). Така, повече от десетилетие преди изнамирането на фундаменталната за *Трактата* противоположност между ‘казано’ и ‘показано’, тя се оказва антиципирана в мисловните експерименти на Ръсел. Също така, непосредствено преди изключителните логически открития на Витгенщайн, неговият учител вече е загатнал в епистемологическия си ръкопис от 1913 г., че ‘запознанството с логическата форма’ (т.е. онова, което може да се нарече ‘логическа интуиция’ или ‘логически опит’) предполага възможността за свързване на съставките на един комплекс в един ‘умствен синтез’ (вж. Ръсел 1997: 164). В този смисъл, претенцията на казаното тук, а вероятно и провокацията му, е да подсказе, че е възможен опит за търсене на трансцендентални следи. И то не като остатъци в идеалисткото минало, от което Ръсел желае да избяга, а като следи в самите **данни**, до които той достига.

Следите, на следващо място, ни отвеждат до историко-философското предположение, че Ръсел просто не е осъзнал как без сам да го иска, блуждаещите кантиански положения мислят чрез него и помагат за систематизиране на новия логически опит. Новостта на логически опит напъва мисълта му и прави възможно завръщането ѝ към онова, от което преди е търсила да се дистанцира – към проблемите на един, съвсем не класически, трансцендентализъм. Може да се нарече **трансцендентализъм**, основан върху положението, че **няма автономност на трансценденталния субект**. Това по същество е анти-Коперникански преврат, преврат към един **трансцендентализъм als ob**, чиито очертания се задават от

⁷ Такива са например свойствата на логическата форма като действително формираща (вградена, материализирана в пропозиция) форма (като “показана”, а не като “казана”). Чрез тях Ръсел търси да осветли (и си е давал сметка за това) серия от невралгични логически затруднения, за които подчертава, че ‘биха заслужавали да бъдат пълно и подробно обсъдени в един трактат по логика’ (Ръсел, 1903: §55; вж. също Russell, 1994: 98).

следните въпроси: ‘как се формира трансценденталния субект’⁸; ‘как се конституира субект, който само привидно е конституиращ’. Колкото и да изглежда шокиращо, всичко това е сродно с класическия прочит на Ръселовия антиидеализъм. Първият непосредствен ефект след опита за дискредитиране на трансценденталната философия е в преразглеждането на доминацията на спекулативното пред емпиричното познание. А първата структурна фигура, която е разколебана от въпросното преразглеждане, е трансценденталният субект и неговите потенциали: да съди, да привежда в единство и в крайна сметка да познава. Оттук, напълно естествена изглежда появата на поредица съмнения, свързани с претенциите за научност и всеобщност, чиито гарант е субектът⁹. От усъмняването в познавателната функция на априорния синтез до лансирането на анализа като единствен легитимен метод за интерпретация на данните¹⁰ крачката е само една. Вероятно изкушен от подобни съмнения, Ръсел е конструирал най-популярния си аргумент срещу критическата философия – аргументът, изграден около намерението за възстановяване на емпиричното описание (което претендира да описва непосредствено) на даденото чрез т. нар. ‘обръщане към данните’. Патосът на неговия довод не изразява просто наивен антиидеализъм, настроен реваншистки към Кант и епигоните му. Силата на претенцията му е в това, че застава фронтално срещу постулата за описанието като зависимо от онзи, който описва; в това, че **чрез приоритета на данните се делегитимира самия описващ**. Така, **излизането отвъд парадигмата на класическия трансцендентализъм открива** – вместо конституиращ субект, който, пред-хождайки данните, оставя нещо от себе си в тях – **субекта като следа в данните**, като следа от практиката, оставена едва със случването на самата тази практика. Нека не се забравя, че след **прехода от даденост към данни**, от последните се извлича логическия опит, който е нещо напълно различно от класическите ‘форма на опита’ и ‘форма на представата’ (въпроизвеждаща се във всяка емпирична представа), чиито гарант е трансценденталният субект. Данните, както се каза вече, сочат, че самият субект не е конституиращ, а конституиран, т.е. данните делегитимират субекта като приоритетен.

⁸ Разбира се, това е въпрос, вълнувал още Хайдегер. Въпрос, пряко свързан с обрата, който предизвиква неговия прочит на Кант, т.е. с акцента върху трансценденталната способност за въображение.

⁹ Контекстът на некласическия трансцендентализъм предполага недвусмислено да се заяви, че субектът може да бъде гарант за научност само като конституиран, но не и като конституиращ.

¹⁰ Синтезът е ‘онази характеристика на познанието’, която откроява връзката на ‘разнородни познавателни елементи’, несвързани предварително в понятие и недостижими чрез анализ на понятие (вж. Стоев, 2010: 28-30). Това означава, че, ‘тръгвайки само от понятия’ – пък били те и неопределими – ‘не може да се постигне никакво синтетично, а само аналитично познание’ (Кант, 1992: 123). За класическия трансцендентализъм е неотстранимо изискването всеки анализ да се основава на една начална синтеза – ‘където разсъдъкът преди това не е свързал нещо, там той не може и нищо да разложи’ (Кант, 1992: 169) – осигурена от трансценденталната аперцепция, която обуславя всяко (както субектното, така и обектното) единство. В сила ли е подобно изискване и за трансцендентализма als ob?

Едва сега мога да се върна към поставения в началото въпрос за надеждите и усилията на онези, които са преследвали придобиването на Ръселовия архив. Първото допускане, нека припомня, беше, че те вероятно са свързани с локалността на университета и глобалните му амбиции. В историята около архива, която проф. Грифин разказва, се споменава следното интересно обстоятелство. По времето, когато университетът в Хамилтън получава правата върху архива се оказва, че 'текстовете на най-известния участник в кампаниите за ядрено разоръжаване намират подслон в университет, който се слави със свой собствен експериментален ядрен реактор' (Грифин, 2017: 55). Иронията не свършва дотук. Макар хуманитарният департамент в Макмастър да е бил 'финансово обезпечен' и със солиден научен престиж, изглежда сред неговите администратори и счолари е имало такива, които са се надявали на нещо извънредно, 'нещо, което да го позиционира върху картата на науката по същия начин, по който ядрения реактор позиционира факултета за естествени науки'. Твърде вероятно е за тях наследството на Ръсел да се е привиждало като 'институционалния еквивалент на ядрения реактор' (пак там). Това до голяма степен осветлява причината, поради която архивът е бил купен, но не казва нищо относно това дали са се оправдали очакванията във връзка с него.

Не бих искал да спекулирам по темата. Бих си позволил да отбележа само, че без дълбока преоценка на наследеното, без усилието да се върви по не особено отчетливите отпечатьци от трансцендентални данни и 'умствени синтези', допълнително размити от времето и грапавините по 'грапавата земя', то ще си остане такова, каквото го виждат историците на аналитичната философия поне от половин столетие насам – тривиална отживелица.

Литература:

Витгенщайн, Л. 2003. *Логико-философски трактат*. В: Полименов, Т. и др. (съст.) 2003. *Философия на логиката: ранна аналитична философия*, София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Грифин, Н. 2017, 'Как архивът на Ръсел достига до Макмастър?', В: 'Καίρoς', бр. 2/2017, Електронно списание на *Студентски философски семинар*, стр. 55-60.

Кант, И. 1992. *Критика на чистия разум*, София, Издателство на БАН.

Петков, Т. 2010. 'Ръсел, философската логика и отношенията', В: *Критика и хуманизъм*, кн. 31, бр. 1/2010.

Ръсел, Б. 1903, *Принципи на математиката* (откъси: непубликуван превод на Т. Петков).

Ръсел, Б. 1914, *Нашето познание за външния свят* (откъси: непубликуван превод на Т. Петков).

Ръсел, Б. 1997. *Теория на познанието*, София, Критика и хуманизъм.

Стоев, Хр. 2010. *Понятията в 'Критика на чистия разум'*, София, Изток-Запад.

Hylton, P. 1990, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Rorty, R. 1996, 'Knowledge and Acquaintance', in: *The New Republic*, December 2, pp. 46-50.

Russell, B. 1959 *My Philosophical Development*. London: George Allen & Unwin.

Russell, B. 1994. *Foundation of Logic 1903-05*, (*The Collected Papers of Bertrand Russell Vol. 4*), Ed. by Alasdair Urquhard with the assistance of Albert C. Leis. London and New York: Routledge.

ПРОБЛЕМИТЕ НА ФИЛОСОФИЯТА

Предговор¹

На страниците по-долу ще се занимавам главно с онези проблеми на философията, за които мисля, че е възможно да се каже нещо недвусмислено и конструктивно, тъй като негативния критицизъм изглежда е лишен от основания. По тази причина в настоящата книга теорията на познанието заема повече място в сравнение с метафизиката, а някои теми, дискутирани подробно от философите, са разгледани съвсем накратко, ако въобще са разгледани.

Неоценима е помощта, която получих от непубликуваните работи на Дж. Е. Мур и Дж. М. Кейнс: от първия във връзка с отношенията на сетивните данни към физически обекти, а от втория – във връзка с вероятността и индукцията. Много полезни за мен бяха също критиките и препоръките на професор Джилбърт Мъри.

1912 г.

¹ Преводът е направен в рамките на извънаудиторната заетост от курса 'Философска логика' по: Russell, B., 1912, The Problems of Philosophy, In: www.Abika.com.

Глава I

ЯВЛЕНИЕ И РЕАЛНОСТ

Има ли знание в света, което да е толкова сигурно, че никой разумен човек не би се усъмнил в него? Този въпрос, който на пръв поглед не изглежда никак сложен, е в действителност един от най-сложните въпроси, които биха могли да се зададат. Когато вече сме осъзнали препятствията по пътя ни към сигурен и ясен отговор, тогава бихме се насочили към изучаването на философията. Защото философията е просто опитът да се отговори на такива основни въпроси, но не небрежно и догматично, както се случва във всекидневието и дори в науката, а критично, като се изследва всичко, което прави тези въпроси толкова озадачаващи и след осъзнаването на цялата неяснота и объркване, върху които се основават обичайните ни представи.

В ежедневието ние приемаме като сигурни много неща, които, след внимателно изследване, са пълни с очевидни противоречия, така че само след огромно напрежение на мисълта знаем в какво можем да сме убедени. В търсене на сигурност е естествено да започнем с настоящите ни преживявания, и несъмнено в някакъв смисъл познанието може да се извлече от тях. Но всяко твърдение като това, че нашите непосредствени преживявания водят до познание, е много вероятно да бъде погрешно. Струва ми се, че аз сега седя на стол, до маса с определена форма, върху която виждам изписани или отпечатани листа хартия. При извърщане на главата си виждам през прозореца сгради, облаци и слънцето. Вярвам, че слънцето е на около 93 милиона мили от земята; че е горещо кълбо много пъти по-голямо в сравнение със земята; че благодарение на въртенето на земята, то всяка сутрин изгрява, и ще продължи да го прави неопределен брой пъти в бъдещето. Вярвам, че ако всеки друг нормален човек влезе в стаята ми, ще види същите столове, маси, книги и листи, които виждам и аз, и че масата, която аз виждам, е същата като тази, която усещам, натискайки я с ръката си. Всичко това изглежда толкова очевидно, че дори не е необходимо да бъде изказано, освен ако не е в отговор към някой, който се съмнява дали изобщо знам нещо. Все пак, може да има смисъл всичко това да бъде поставено под съмнение и да бъде внимателно обсъдено, преди да можем да бъдем сигурни, че сме го изложили във форма, която е изцяло истинна.

За да опростим нашите трудности, нека концентрираме вниманието си върху масата. За окото тя е продълговата, кафява и лъскава, на допир е гладка, хладна и твърда; когато почукам по нея, издава приглушен звук. Всеки, който вижда, усеща и чува масата ще се съгласи с това описание, така че от него не следват затруднения; но веднага щом се опита да бъдем по-прецизни, нашите проблеми започват. Макар да вярвам, че масата в „действителност“ е изцяло в един и същи цвят, някои части, които отразяват светлината, изглеждат много по-светли от други, а някои изглеждат дори бели. Знам, че, щом се преместя, частите, които отразяват светлината ще бъдат различни, така че очевидно разпределението на цветовете по масата ще се промени. От това следва, че, ако няколко човека гледат към масата в един и същ момент, няма да има дори двама от тях, които да виждат точно същото разпределение на цветовете, защото не гледат през една и съща гледна точка, а всяка промяна на гледната точка води до промяна в начина, по който светлината се отразява.

За повечето практически цели тези различия са несъществени, но за художника те са най-важни: той е отвикнал да мисли, че нещата трябва да имат цвят, за който здравият разум казва, че те „действително“ го имат, и да се научи да ги вижда така, както те се явяват. Тук вече опираме до едно от различията, причиняващи най-много проблеми във философията – разграничението между „явление“ и „реалност“, между това как нещата ни се явяват и какви са в действителност. Художникът иска да знае как нещата се явяват, а практичният човек и философът искат да знаят какви са те в действителност; но желанието на философа да познае е по-силно, отколкото това на практичния човек, и то е по-трудно да се разбере в сравнение със затрудненията, възникващи при разрешаването на горното различие.

Да се върнем на масата. От онова, което вече установихме е очевидно, че няма цвят, който преобладаващо да бъде *цветът* на масата, или дори на някаква нейна част – различни цветове се явяват от различните гледни точки и няма основание да се разглежда някой от тях като по-действителен в сравнение с другите. Ние знаем също, че, дори от една и съща гледна точка, цветът ще изглежда различно на изкуствена светлина, различно за далтониста, или за носещия сини очила, докато в тъмнината изобщо няма да има цвят, макар при докосване и почукване по масата, тя да остава непроменена. Този цвят не е нещо, присъщо на масата, но е нещо зависещо от масата, от наблюдателя и от начина, по който светлината пада върху нея. Когато обичайно говорим за *цвета* на масата, ние имаме предвид само вида цвят, който може да бъде видян от нормален наблюдател, гледащ от обичайна гледна точка при обичайно осветление. Но другите цветове, появяващи се при други условия, имат също право да се считат за реални; и следователно, за да избегнем фаворизиране, сме принудени да отречем, че сама по себе си масата има някакъв конкретен цвят.

Същото се отнася и за структурата (texture) на масата. С просто око могат да се видят дървесните нишки, но иначе масата изглежда гладка и равна. Ако я погледнем през микроскоп, ще видим неравности, издатини и вдлъбнатини, както и всякакви разлики, незабележими с невъоръжено око. Коя от тези е „истинската“ маса? Ние естествено ще се изкушим да кажем, че това, което виждаме през микроскопа е по-реално, но от своя страна то може да се промени, когато гледаме през по-мощен микроскоп. Но ако не можем да вярваме на това, което виждаме с невъоръжено око, защо да вярваме на онова, което виждаме през микроскоп? По този начин, доверието в нашите сетива, с което започнахме, отново ни напуска.

Що се отнася до *формата* на масата нещата не стоят по-добре. Ние всички имаме навика да съдим за „реалните“ форми на нещата, и правим това така несъзнателно, че сме склонни да мислим, че всъщност виждаме реалните форми. Но в действителност, както когато се учим да рисуваме, дадено нещо изглежда различно по форма от всеки различен зрителен ъгъл. Ако нашата маса е „наистина“ правоъгълна, от почти всички гледни точки тя ще изглежда така, като че ли има два остри и два тъпи ъгла. Ако срещуположните страни са успоредни, те ще изглеждат така, сякаш се сливат с отдалечаването си от наблюдателя; ако пък са с еднаква дължина, ще изглежда така сякаш по-близката страна е по-дълга. Всички тези неща не се забелязват при гледането на дадена маса, защото опитът ни е научил, че трябва да построим „действителната“ форма от привидната и че действителната е онази, която ни интересува като практични хора. Но „действителната“ форма не е това, което виждаме; тя е нещо, изведено от видяното. А онова, което виждаме постоянно се променя по форма тогава, когато се движим

напред-назад из стаята; така че тук отново сетивата не ни дават истината за самата маса, а само за явяването ѝ.

Подобни трудности възникват, когато разглеждаме осезанието. Вярно е, че масата винаги ни дава усещане за твърдост и считаме, че тя е устойчива на натиск. Но усещането, което получаваме зависи от силата, с която натискаме масата, а също и от това, с коя част от тялото натискаме; по този начин различните усещания, дължащи се на различни видове натиск или на различни части на тялото, не могат да разкрият *пряко* никакво определено качество на масата и в най-добрия случай те са знаци за някакво свойство, което вероятно *причинява* всички усещания, но всъщност не е свързано с нито едно от тях. Същото се отнася още по-очевидно за звуците, които могат да бъдат извлечени при почукване по масата.

По този начин става ясно, че реалната маса, ако има такава, не е същата като онази, която ние познаваме непосредствено чрез зрението, осезанието или слуха. Реалната маса, ако има такава, изобщо не е непосредствено познаваема за нас, а трябва да бъде изведена от онова, което се познава *пряко*. Оттук възникват два много трудни въпроса, а именно: (1) Има ли реална маса изобщо? (2) Ако има, що за обект може да бъде тя?

При разглеждането на тези въпроси ще ни помогнат няколко прости термина, значението на които е определено и ясно. Нека назовем „сетивни данни“ нещата, които са непосредствено познати в усещането: неща като цветове, звуци, миризми, твърдост, неравности и т. н. Ще наричаме „усещане“ опитът, чрез който непосредствено осъзнаваме въпросните неща. По този начин, когато виждаме цвят, имаме *усещане за* цвѐта, но самият цвят е сетивна данна, а не усещане. Цветът е това, което сме осъзнали непосредствено, а осъзнатостта сама по себе си е усещането. Ясно е, че ако изобщо знаем нещо за масата, то трябва да бъде с помощта на сетивните данни – кафяв цвят, продълговата форма, гладкост и т.н. – които свързваме с нея; но според изложените вече основания, не можем да кажем, че масата е сетивна данна, нито пък, че сетивните данни са нейни свойства. Оттук възниква проблемът за отношението на сетивните данни към реалната маса, в случай че изобщо има такова отношение.

Ако съществува реална маса, ще я наричаме „физически обект“. Следователно трябва да разгледаме отношението на сетивни данни към физически обекти. Сборът от всички физически обекти се нарича „материя“. Оттук нашите два въпроса могат да бъдат преформулирани така: (1) Има ли такова нещо като материя? (2) Ако да, то каква е неговата природа?

Епископ Бъркли (1685-1753) бе философът, който пръв изложи основанията за разглеждането на непосредствените обекти на сетивата ни като несъществуващи независимо от нас. Неговите *Три диалога между Хилас и Филонус, в опозиция на скептиците и атеистите*, се заемат да докажат, че изобщо не съществува такова нещо като материя и че в света няма нищо друго освен умове и техните идеи. Хилас е вярвал в материята, за разлика от Филонус, които безмилостно го въвлечал в противоречия и парадокси и в края на краищата обосновавал своя отказ от материята със здравия разум. Използваните аргументи са много различни по своята тежест: някои са значими и солидни, а други са объркани и заядливи. Но Бъркли съхранява своята репутация, показвайки, че съществуването на материята може да

бъде отечно без изпадане в абсурд и че ако има някакви неща, които съществуват независимо от нас, то те не могат да бъдат непосредствени обекти на наши усещания.

Има два въпроса, свързани с питането дали съществува материя и е важно да ги изясним. Под „материя“ често имаме предвид нещо противопоставено на „ума“, нещо, което мислим като заемащо място и като радикално неспособно за каквато и да е мисъл или съзнание. Най-вече в този смисъл Бъркли отрича материята; т.е. той не отрича, че сетивните данни, които приемаме като признаци за съществуването на масата, са наистина знаци за съществуването на *нещо* независимо от нас, но той отрича, че това нещо е неумствено, че не е нито ум, нито идеи, занимаващи нечий ум. Той признава, че трябва да има нещо, което продължава да съществува, когато излизаме от стаята или затворим очи и че онова, което ние назоваваме, виждайки масата, наистина ни дава основание да вярваме в нещо, което пребивава, дори когато не го виждаме. Той счита обаче, че въпросно нещо не може да бъде коренно различно по природа от това, което виждаме и не може да бъде изцяло независимо от виждането, макар да трябва да бъде независимо от *нашето* виждане. По този начин той стига до разглеждане на „реалната“ маса като идея в ума на Бога. Подобна идея предполага неизменност и независимост, но без да е – както материята би могла да бъде – нещо напълно непознаваемо, в смисъл, че ние можем само да го подразбираме, но никога не можем пряко и непосредствено да го разбираме.

След Бъркли и други философи са поддържали, че, макар съществуването на масата да не зависи от това дали съм я видял, тя зависи от това да бъде видяна (или схваната другояче) от *нечий* ум – като не е задължително това да е Божествения Ум, а по-скоро колективния ум на универсума. Подобно на Бъркли, те считат, че не може да има нищо реално – или във всеки случай нищо познато не може да бъде реално освен умовете, техните мисли и впечатления. Аргументът, чрез който те подкрепят горното, може да се изложи така: „Онова, за което може да се мисли, е просто идея в ума на онзи, който го мисли; затова нищо не може да се мисли освен идеите в умовете; поради това всичко друго е немислимо, а немислимото не може да съществува.“

Считам, че подобен аргумент е погрешен; разбира се, тези, които го подкрепят не го правят така настоятелно и грубо. Но валиден или не, аргументът е широко разпространен под една или друга форма; и много философи, може би повечето, считат, че няма нищо реално освен умовете и техните идеи. Те се наричат „идеалисти“. Когато опитват да обяснят материята, те или заявяват, подобно на Бъркли, че материята не е нищо друго освен колекция от идеи, или казват, като Лайбниц (1646-1716), че явяващото се като материя е всъщност колекция от повече или по-малко недоразвити (rudimentary) умове.

Но макар да отричат материята като противоположна на ума, тези философи в някакъв смисъл я допускат. Нека припомним, че зададохме два въпроса, а именно: (1) Има ли реална маса изобщо? (2) И ако има, що за обект може да бъде тя? Бъркли и Лайбниц признават, че има реална маса, но Бъркли казва, че става дума за определени идеи в ума на Бога, а Лайбниц – че те са колония от души (souls). По този начин и двамата отговарят утвърдително на първия ни въпрос и се разминават с възгледите на обикновените хора при отговора на втория въпрос. Всъщност, почти всички философи изглежда са съгласни, че има реална маса; почти всички са съгласни, че, макар повечето ни сетивни данни – цвят, форма, гладкост и т.н. – да зависят от

нас, тяхната поява е признак на нещо съществуващо независимо от нас, нещо, вероятно различаващо се напълно от нашите сетивни данни всеки път, когато сме в подходящо отношение с реалната маса.

Очевидно е, че позицията на философите – гледната точка, че има реална маса, каквато и да е нейната природа – е жизнено важна и си струва да се обсъдят основанията ѝ, преди да преминем към следващия въпрос, свързан с природата на реалната маса. Затова в следващата глава ще обсъдим основанията за допускането, че изобщо има реална маса.

Преди да продължим, би било добре да обобщим постигнатото дотук. Оказа се, че, ако вземем който и да е обект, за който се предполага, че може да се познае чрез сетивата, то това, което сетивата *непосредствено* ни казват, не е истината за обекта като нещо отделно от нас, а само истината за определени сетивни данни, които, доколкото можем да схванем, зависят от отношението между нас и обекта. Оттук, това, което пряко виждаме и усещаме е единствено „явление“, за което вярваме, че е знак за някаква стояща отвъд него „реалност“. Но ако реалността не е явяващото се, как да знаем дали изобщо я има? И ако е така, как да знаем какво е тя?

След подобни смущаващи въпроси е трудно да се знае дали и най-странните хипотези не биха могли да са истинни. Така нашата маса, която ни стъписваше дори и при най-незначителните мисли за нея, се превърна в проблем, пълен с изненадващи възможности. Единственото, което знаем за нея е, че не е това, което изглежда. Отвъд този скромен резултат, имаме пълна свобода за предположения. Лайбниц ни казва, че тя е общност от души; Бъркли – че е идея в ума на Бог; трезвата наука, не по-малко причудливо, ни казва, че е огромна колекция стихийно движещи се електрически заряди.

Съмнението ни подсказва, че сред тези удивителни възможности вероятно изобщо няма маса. Дори и да не може да отговори на толкова много въпроси, както ни се иска, философията има поне силата да задава въпроси, които усилват интереса към света и показват странността и учудването, положени точно под повърхността и на най-обичайните неща от всекидневието.

Глава II

СЪЩЕСТВУВАНЕТО НА МАТЕРИЯТА

В тази глава трябва да поставим въпроса дали в някакъв смисъл изобщо има материя. Има ли маса, която притежава определена вътрешна природа и продължава да съществува, дори когато не я гледам, или е просто продукт на въображението ми, една въображаема маса в един много продължителен сън? Този въпрос е изключително важен. Защото, ако не можем да бъдем сигурни в независимото съществуване на обектите, не можем да бъдем сигурни и в независимото съществуване на телата на другите хора, и още по-малко в умовете им, доколкото нямаме основание да вярваме, че умовете съществуват, освен като резултат от наблюдението на техните тела. Така, щом не можем да сме сигурни в самостоятелното съществуване на обекти, ще трябва да бъдем изоставени в пустошта – може да се окаже, че целият външен свят не е нищо друго освен сън и че съществуваме сами. Това е неудобна възможност; въпреки, че нейната погрешност не може да бъде строго *доказана*, няма никакво основание да се допусне истинността ѝ. В тази глава трябва да видим защо това е така.

Преди да се захванем със съмнителните въпроси, нека се опитаме да намерим някоя повече или по-малко определена изходна точка. Въпреки че се съмняваме във физическото съществуване на масата, ние нямаме съмнения относно съществуването на сетивни данни, които ни дават основание да мислим, че има маса; не се съмняваме, че докато гледаме масата ни се явяват определен цвят и форма, а докато оказваме натиск върху нея, придобиваме известно усещане за твърдост. Макар всичко това да е психологическо, не го поставяме под въпрос. Колкото и да е съмнително всичко, поне част от нашите непосредствени преживявания изглеждат абсолютно сигурни.

Декарт (1596-1650), основателят на съвременната философия, създава метод, който все още се оказва ползотворен – методът на систематичното съмнение. Той решително приема, че няма да счита за истинно нищо, което не е видяно ясно и отчетливо. Каквото и да е онова, което го кара да се съмнява, той ще го прави, докато не открие основание да не се съмнява. Прилагайки този метод, той постепенно стига до убеждението, че може да бъде *съвсем* сигурен единствено в собственото си съществуване. Той си въобразява, че лъжлив демон представя нереални неща на сетивата му в една безкрайна фантазмагория; макар и невероятно, съществуването на такъв демон е възможно и следователно е възможно съмнението относно нещата, възприемани чрез сетивата.

Но съмнение относно собственото му съществуване не е възможно, защото, ако той не съществуваше, никакъв демон не би го заблудил. Ако се съмнява, той трябва да съществува; ако има някакви преживявания, той трябва да съществува. По този начин собственото му съществуване е абсолютно сигурно за него. „Мисля, следователно съм“ (Cogito, ergo sum), казва той; и въз основа на тази сигурност Декарт се залавя да изгради отново света на знанието, разрушен от съмнението му. С изобретяването на метода на съмнението и като показва, че субективните неща са сред най-сигурните, Декарт осъществява знаменателен принос във философията, полезен и до днес за всички изследователи.

Нужно е обаче известно внимание при използването на неговия аргумент. „Мисля, следователно съм“, казва нещо повече от строга определеност. Може да изглежда така, сякаш сме съвсем сигурни, че днес съм същия човек, който съм бил вчера и това несъмнено е вярно в някакъв смисъл. Но истинският Аз е толкова труден за постигане, колкото и реалната маса и затова отсъства тази абсолютна, убеждаваща ни сигурност, принадлежаща на индивидуалния опит. Когато гледам моята маса и виждам определен кафяв цвят, това, което е съвсем сигурно не е „аз виждам кафяв цвят“, а по-скоро, „вижда се кафяв цвят“. Това разбира се предполага нещо (или някой), което (или който) вижда кафявия цвят; но не и някакъв неизменен субект, когото нарекохме „Аз“. В рамките на непосредствената сигурност може да се приеме, че нещото, което вижда кафявия цвят е моментно и не е същото като нещото, което има някакъв различен опит в следващия момент.

Оттук следва, че само нашите индивидуални мисли и усещания имат проста сигурност. И това се отнася за сънища и халюцинации, също както и за нормалните възприятия: когато сънуваме или видим призрак, ние със сигурност имаме усещанията, които си мислим, че имаме, но поради различни основания приемаме, че няма физически обект, относим към тези усещания. Така сигурността на познанието, основано върху нашия собствен опит не трябва да се ограничава по никакъв начин така, че да допуска изключения. Тук, следователно, ние опираме до солидна основа, от която да започне нашето изследване на познанието.

Проблемът, който трябва да обсъдим е: приемайки, че сме сигурни в нашите сетивни данни, имаме ли някакво основание да ги разглеждаме като знаци за съществуването на нещо друго, което можем да наречем физически обект? Когато сме изброили всички сетивни данни, които естествено сме разгледали във връзка с масата, казали ли сме всичко, което има да се каже за масата или има още нещо – нещо, което не е сетивна данна, нещо, което остава тогава, когато излезем от стаята? Здравият разум без колебание би отговорил, че има. Онова, което може да се купи и продаде, да се премести и да има покривка върху себе си, не може да бъде *обикновен* сбор от сетивни данни. Ако покривката напълно скрива масата, няма да получим сетивни данни от нея, и следователно, ако масата е само сетивна данна тя престава да съществува и покривката би провиснала в нищото, оставайки по чудо на мястото, където масата преди това е била. Това е абсурдно; но, който иска да стане философ трябва да се научи да не се плаши от абсурди.

Основната причина, поради която трябва да се осигури физически обект в допълнение към сетивните данни, е, че изискваме един и същ обект за различни хора. Когато десет човека са около масата на вечеря, изглежда абсурдно да се твърди, че те не виждат една и съща покривка, същите ножове и вилици, лъжици и чаши. Но сетивните данни са лични за всеки отделен човек; това, което непосредствено се открива пред нечий поглед, не е същото като откриващото се пред очите на друг: нещата се виждат от различни гледни точки и затова виждането им различно. Оттук, ако има неутрални по отношение на своята публика обекти, които могат да бъдат познати от много и различни хора, трябва да има и нещо отвъд частните и индивидуални сетивни данни, явяващи се на различните хора. Какво тогава е основанието да вярваме, че трябва да има такива неутрални по отношение на публиката си обекти?

Първият отговор, който естествено идва на ум, е, че, макар различните хора да виждат масата различно, всички те виждат повече или по-малко подобни неща, когато я гледат и

вариациите в това, което виждат следват законите на перспективата и отражението на светлината, така че е лесно да се стигне до неизменен обект, основаващ сетивните данни на различните хора. Купих моята маса от предишния наемател на стаята ми; не можех да купя *неговите* сетивни данни, които си отидоха с него, но можех и купих увереното очакване за повече или по-малко сходни сетивни данни. По този начин фактът, че различни хора имат сходни сетивни данни и че някой на дадено място и в различно време има подобни сетивни данни, ни кара да предположим, че отвъд сетивните данни има един неизменен публичен обект, който основава или причинява сетивните данни на различни хора в различно време.

Сега, доколкото горните съображения зависят от допускането, че освен нас има и други хора, те предполагат поставянето на същинския въпрос. Другите хора ми се представят посредством определени сетивни данни, като видяни или чрез звука от гласовете им, и ако нямам основание да смятам, че са физически обекти, независими от моите сетивни данни, не бих имал основание да вярвам, че те съществуват, освен ако не са част от мой сън. По този начин, когато се опитваме да покажем, че трябва да има обекти, независими от сетивните ни данни, ние не можем да се позовем на свидетелствата на другите хора, доколкото подобно свидетелство само по себе си се състои от сетивни данни и не разкрива опита на други хора, освен ако нашите собствени сетивни данни не са знаци за неща, които съществуват независимо от нас. Ние трябва, следователно, да намерим такива характеристики в нашите чисто индивидуални преживявания, които показват, или могат да покажат, че в света има неща, различни от нас самите и от личните ни преживявания.

В някакъв смисъл трябва да се признае, че никога не можем да *докажем* съществуването на неща, различни от нас и нашите преживявания. Хипотезата, че светът се състои от мен самия, от моите мисли, чувства и усещания, а всичко останало е само фантазия не води до логически абсурди. Светът от сънищата може да изглежда твърде сложен и още със събуждането ние откриваме неговата илюзорност; т.е. откриваме, че сетивните данни в съня не съответстват на онези физически обекти, които естествено свързваме с нашите сетивни данни. (Вярно е, че, когато физическият свят е предположен, е възможно да се намерят физически основания за сетивните данни от съновиденията: чукането по вратата, например, може да ни накара да сънуваме включването ни във флота. Но, въпреки че в този случай, има физическо *основание* за сетивните данни, няма физически обект, който им *съответства* по начин, по който една действителна морска битка би съответствала.) Не е логически невъзможно предположението, че целият живот е сън, в който създаваме всички обекти, които ни противостоят. При все, че това не е логически невъзможно, няма никакво основание да се приеме неговата истинност; и това в сравнение с хипотезата, основана на здравия разум – че в действителност има независими от нас обекти, чието въздействие причинява усещанията ни – е донякъде опростена хипотеза, обясняваща фактите от нашия собствен живот.

Лесно е да се забележи пътя, по който простотата следва допускането, че действително има физически обекти. Ако котката се появява в даден момент в една част на стаята, а в следващ момент в друга, то е естествено да се предположи, че тя се е предвижила от едната към другата, минавайки през поредица от междинни положения. Но ако това е просто сбор от сетивни данни, тя никога не би могла да бъде на място, на което не я виждам; по този начин ще трябва да предположим, че тя не съществува докато аз не я гледам, но ненадейно се появява на ново място. Дали котката съществува, независимо от това виждам ли я или не,

можем да разберем чрез собствения ни опит във връзка с огладняването ѝ между две хранения; ако тя не съществува, когато не я виждам, изглежда странно, че апетитът ѝ расте по време на несъществуване толкова бързо, колкото и по време на съществуване. И ако котката се състои само от сетивните данни, тя не може да *огладнява*, тъй като няма глад, освен собствения ми такъв, който може да бъде сетивна данна за мен. По този начин поведението на сетивните данни, които ми представят котката, макар да изглежда съвсем естествено, когато се разглежда като израз на глад, става напълно необяснимо, когато се разглежда като обикновени движения и промени на цветни петна, които са неспособни да изпитват глад, както триъгълникът е неспособен да играе футбол.

Но трудността в случая с котката е нищо в сравнение с трудността при хората. Когато човешките същества говорят – когато чуваме някакви звуци, които свързваме с представи и едновременно с това виждаме определени движения на устните и изражения на лицето – е много трудно да се предположи, че онова, което чуваме не е израз на мисълта, така, както знаем, че е, ако ние издаваме подобни звуци. Разбира се, сходни неща се случват в сънищата, в които ние грешим по отношение на съществуването на други хора. Но сънищата са повече или по-малко внушени от това, което наричаме живот наяве и могат да бъдат в някаква степен обяснени от научни позиции, ако приемем, че наистина има физически свят. По този начин всеки принцип на простота ни призовава да допуснем естествената гледна точка, че наистина има обекти, различни от нас самите и сетивните ни данни, които съществуват независимо от нашите възприятия за тях.

Разбира се, няма аргумент за това, че посредством вярване ние стигаме до независим външен свят. Откриваме това вярване готово в нас, веднага щом започнем да мислим (*to reflect*): то може да бъде наречено *инстинктивна* вяра. Никога не трябва да я поставяме под въпрос поради факта, че (поне както е случая със зрението) сякаш за самите сетивни данни инстинктивно се е вярвало, че са независим обект, докато аргументът показва, че обектът не може да бъде идентичен със сетивните данни. Това откритие, обаче – което изобщо не е парадоксално що се отнася до вкуса, мириса и звука, и е само донякъде такова в случаите на допир – не намалява инстинктивната ни вяра, че *има* обекти *съответстващи* на нашите сетивни данни. Доколкото тази вяра не причинява затруднения, а напротив, води до опростяване и систематизиране при описанието на нашите преживявания, изглежда няма добри основания за отхвърлянето ѝ. Следователно можем да приемем – макар и с известно съмнение, произхождащо от сънищата – че външният свят наистина съществува и не е напълно зависим при съществуването си от това, че непрекъснато го възприемаме.

Аргументът, който ни доведе до това заключение е несъмнено по-малко строг, отколкото ни се иска, но това е типично за много философски аргументи и поради това си струва да обсъдим накратко неговия общ характер и валидност. Смятаме, че цялото познание трябва да бъде изградено върху нашите инстинктивни вярвания и ако те се отхвърлят, то нищо не би останало. Но сред нашите инстинктивни вярвания някои са много по-силни от други и същевременно много от тях, посредством навик и асоцииране, се оплитат с други вярвания, не толкова инстинктивни, а по-скоро погрешно допуснати като част от това, което се смята за инстинктивно.

Философията трябва да ни покаже йерархията на нашите инстинктивни вярвания, започвайки с онези, които поддържа най-ревностно и представяйки доколкото е възможно всяко от тях като самостоятелно и свободно от несъществени допълнения. Философията трябва да ни покаже, че, във формата, в която са изложени, инстинктивните ни вярвания не са в конфликт помежду си, а образуват хармонична система. Не би могло да има каквото и да е основание за отхвърляне на дадено инстинктивно вярване, освен ако то не влиза в конфликт с други вярвания; по този начин, ако те са предварително хармонизирани, цялата им система е подходяща за приемане.

Възможно е, разбира се, всички или някои от вярванията ни да бъдат погрешни и затова трябва да бъдат поддържани с известно съмнение. Но не можем да имаме *основание* за отхвърляне на дадено вярване, освен ако не го направим въз основа на друго вярване. Следователно, организирайки инстинктивните си вярвания и последици от тях – като обсъдим кои сред тях са най-приемливи и за кои е необходимо да се променят или да се отрекат – ние можем да стигнем, въз основа на приемането на една единствена наша данна, в която инстинктивно вярваме, до такава систематична организация на познанието ни, при която, макар и *възможността* за грешка да остава, нейната вероятност е намалена посредством взаимовръзката на частите в познанието и чрез критичното изследване, което предшества съгласието.

Това поне философията може да направи. Правилно или не, повечето философи считат, че философията може да направи много повече – че може да ни даде непостижимо другояче познание: за универсума като цяло, за естеството на абсолютната реалност. Така или иначе, и в единия и в другия случай философията може да направи нещата, за които вече говорихме и със сигурност да удовлетвори онези, които са започнали да се съмняват в адекватността на здравия разум, за да оправдаят усилията, които философските проблеми изискват.

Превод от английски език: Румяна Генова

Редакция: Валентин Аспарухов

ПРОБЛЕМЪТ ЗА СВОБОДНАТА ВОЛЯ В СЪВРЕМЕННИЯ ФИЛОСОФСКИ ДЕБАТ

I. Увод

Настоящата статия разглежда начина, по който проблемът за свободната воля намира място в съвременния философски дебат. Трите основни идейни направления, свързани с този проблем – компатибилизъм, либертарианизъм и краен инкомпатибилизъм – са представени с трудовете на съвременните американски философи Джон Мартин Фишър (John Martin Fischer, Робърт Кейн (Robert Kane) и Дърк Пиърбум (Derk Pereboom).

Изборът именно на тези концепции при изследване въпроса за свободната воля не се дължи толкова на широката им разпространеност след мислителите, вековната традиция в утвърждаването им и т.н. (тези обстоятелства трудно могат да се отрекат за „класическите“ позиции на компатибилизма и либертарианизма, но съвсем не са налице за наскоро поставената теза на крайния инкомпатибилизъм): интересен е принципно различният начин, по който проблемът се поставя и решава при трите идейни направления в техния прочит от Фишър, Кейн и Пиърбум. Авторите са подбрани не въз основа на претенция за особен авторитет сред изследователите, а като мислители, имали смелостта да се захванат, всеки със собствения си метод на изследване, с този очевидно труден за съвременната философия въпрос, като творят именно днес, при това в непрекъснат диалог помежду си.

Веднага следва да уточня, че в случая интерес съвсем не съставлява „крайният“ отговор, предлаган от автора, който отговор впрочем съвсем не е труден за отгатване още при определянето на един мислител като либертарианист или детерминист. Смя да твърдя обаче, че в съвременния философски дебат големият проблем при разглеждане въпроса за свободната воля лежи в метода на изследване. Освен това спецификата на въпроса някак по необходимост изисква ангажиране с възглед по теми като детерминираност/индетерминираност на събитията и процесите, включително и вътрешните за човека. Затова сериозно предизвикателство пред мислителя е да изрази становище по проблема, без изпадане в някаква степен на метафизичност в изходните предпоставки. Именно различният подход за „справяне“ с последното при тримата автори, в хода на една защитата както на класически, така и на съвсем нови идейни концепции по проблема за свободната воля, е основният интерес в настоящата работа.

На първо място следва да поясня използваното тук понятие за „свободна воля“. То се разглежда в неговия тесен смисъл, без да се свързва с далеч по-широките понятия за политическа, религиозна и т.н. свобода, а по-скоро като питане „не дали човек може да прави това, което иска, но дали може да иска какво да иска“¹. Всъщност самият начин, по който бива формулирано понятието за „свободна воля“, обикновено е определящ за същността на концепцията на даден философ по въпроса, поради което въвеждането на термина представлява особен проблем. Така например най-често срещаното и близко до естествената интуиция определяне на свободната воля като възможност или способност на действащия субект „да се стори иначе“, при наличие на „алтернативни възможности“, или задължителното включване в понятието на необходимостта този субект да е „последната причина“ на своето действие или решение да стори такова действие, практически лишават от принципна основа някои от основните за философската традиция възгледи за свободната воля. Ето защо тук понятието за „свободна воля“ ще бъде изследвано в неговия най-широк (в рамките на вече посочените граници) и безспорен, а също и достатъчно полезен на философската проблематика смисъл на способност или възможност на действащия субект да взема решения по такъв начин, че да може да бъде отговорен за тях в морален аспект². Предвид това следва да поясня и понятието за „морална отговорност“ – в контекста на проблема за свободната воля то трябва да се разбира като възможността решенията на субекта да бъдат отнесени към оценки и/или практики на одобрение, укор, похвала, награда, възмездяване и т.н.

Не на последно място преди пристъпване към разглеждане на проблема следва да отбележа известната условност на всяка систематизация на възгледите за свободната воля, включително и предложената тук, предвид вече посочената липса на безспорна и общоприета от всички автори „опорна точка“ и разногласията както за поначало необходимите и достатъчни за конституиране на понятие за свободната воля предпоставки (напр. действителното наличие на „алтернативни възможности“ и др.), така и във връзка с относимостта на въпроса за детерминизма към нашия проблем. С уговорката за тази известна условност и все пак по необходимост, за целите на настоящата статия съм приложил като критерий за едно диференциране относително най-разпространения такъв – разглеждане на

¹ Този начин на поставяне на въпроса се свързва с приписвания на Шопенхауер цитат, който всъщност се явява сторено от Айнщайн (в известния му диалог с Джеймс Мърфи ок. 1932 г.) обобщение на изложеното от Шопенхауер в есето му за свободата на волята – „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ (1839).

² Тук следвам Робърт Кейн в авторската му част на Kaneetal.: 2007 (стр. 5-43).

концепциите според становището за отношението на проблема за свободната воля към този за детерминизма.

II. Изложение

Според горния критерий всички концепции за свободната воля се делят на две първични групи – приемащи възможността за съчетаване наличието на свободна воля у действащия субект с една детерминистична концепция за битието, наричани общо компатибилистични, и отричащи подобна възможност – инкомпатибилистични.

А. Компатибилизмът, макар на пръв поглед сякаш по-трудната за удържане теоретическа позиция, предвид някак естествената несъвместимост между свобода и детерминираност при един анализ, почиващ само на тесния смисъл на двете понятия, същевременно сякаш е по-последователното удържаното в исторически план идейно течение. Причините за това са комплексни, включително исторически, - тук само ще отбележа, че компатибилизмът по твърде примамлив начин комбинира две „естествено дадени“ в актуалния ни опит усещания – първото, че ние действаме в света, имаме сила да променяме неговата необходимост и изобщо – биваме свободни, и второто – за устойчивата причинно-следствена връзка между събитията по начина, познат ни от природните науки.

Ето защо³ за начална предпоставка на компатибилистката позиция може да се посочи сякаш естествено даденото в актуалния опит на човека усещане, че пред него има повече от една възможности за действие, които представляват своеобразни „различни пътища“ напред във времето – представа за бъдещето, понякога описвана образно като „градина с разклоняващи се пътеки“ (Борхес). Компатибилизмът е добре съвместим и с „базисното“ самоусещане на човека като същество, морално отговорно за своите избори и действия, доколкото обикновено моралната отговорност се мисли като възможност за упражняване на един специфичен вид свобода – свобода за „избиране“ между действително възможни алтернативи. Ето защо когато се изказва суждение, че един действащ субект е морално отговорен за своето поведение, имплицитно се предполага, че той би могъл (в уместното за това време) да постъпи иначе.

Тази компатибилистка представа за свободата е известна като „условен анализ“⁴, защото предполага, че понятието за свобода може да бъде разбрано чрез определени условия

³ Изложението за компатибилизма е по Мартин Фишър в авторската му част на Kaneetal.: 2007 (стр. 44-84).

⁴Наименованието е по Кейн и Фишър в горните трудове.

изказвания – от типа на „ако – то“. Условният анализ предполага, че действащият субект S е свободен да направи A в рамките на съждението „Ако S избере да направи A, S ще направи A“, което улавя горепосочените важни елементи от интуитивната картина на свободата и отговорността, а в практическата дейност позволява ясно разграничаване на ситуации, в които действащият субект може или не да бъде определен като отговорен за действията си в морален план. Въпреки това т.нар. „условен анализ“ страда и от редица сериозни трудности, включително и признати от самите компатибилисти. На първо място чисто практически са мислими различни ситуации, в които един резултат е определен от съзнателен избор, изпълняващ описаните предпоставки на условния анализ, и същевременно поради външни фактори изборът на субекта е засегнат по начин, правещ го несъвместим с представата за морална отговорност, например: ако субектът S е човек, който от дете е развил патологичен страх от змии до степен да е практически неспособен съзнателно да си наложи да докосне змия, и пред него има кутия с такава змия, то в тази ситуация е напълно вярно съждението, че ако S избере да пипне змията, то S ще пипне змията, но въпреки това е и ясно, че S просто не може да избере да пипне змията, което обаче не намира място в условния анализ. Подобни хипотези водят до опити да се предложат прецизирани варианти, чийто резултат е безкраен списък от изключения, оставащ винаги незавършен, още повече че въпросните изключения трудно подлежат на каквато и да е било систематизация. В случая обаче далеч по-съществен е друг проблем: предложените прецизирани варианти на условния анализ го правят съвсем негоден да служи при разглеждане на същностно спорния въпрос – дали каузалният детерминизъм е някак съвместим със свободата. Това е така, доколкото, както вече се каза, свободата бива мислена като „зависима от избора“, а същевременно, ако каузалният детерминизъм е истинно предположение (предложение, с което компатибилистът няма право да не се съгласи), то всеки един избор на субекта ще бъде резултат от каузално детерминирана верига от събития, която има „външно“ начало, започва изцяло извън субекта, както и е извън негов контрол. Предвид това в примера със действащия субект S и намиращата се пред него змия остава напълно неясно с какво обстоятелството, че като дете S е имал травматично преживяване със змия (последното е част от каузалната верига), е различно от което и да е друго обстоятелство от физически или психически характер от същата каузална верига, поставяща S пред кутията със змията, за да бъде първото (травматичното преживяване) и подобни нему, посочено като изключващо избора на свободната воля, а другите „по-обикновени“ каузални обстоятелства да бъдат сметени за съвместими със същия избор.

Предвид последното, компатибилистите стигат до една „критична точка“ в своята концепция – не всички каузални последователности са „еднакво значими“, в смисъл, че не

всички са такива, че да „подкопават“ свободата на волята. Това становище търпи критика както във връзка със съмнението относно яснотата на критерия при разграничаване на каузалните последователности по „значимост“, така и от един ключов аргумент, а именно – „Аргументът на последствието“ – „The consequence argument“, който следва да бъде разгледан подробно поради изключителната си важност за инкомпатибилистката позиция и изобщо за цялостния дебат.⁵ Той може да бъде дефиниран съгласно прочита на Питър ван Инуейджън (van Inwagen 1983: 16) по следния начин – *„Ако детерминизмът е истинно твърдение, то нашите действия са последица от законите на природата и събития в отдалеченото минало. Но това, което се е случило, преди да се родим, не зависи от нас, нито от нас зависи какви са законите на природата. Следователно последиците от горните обстоятелства – включително и нашите собствени действия – не зависят от нас.“*

Така „Аргументът за последствието“ води до извод, че ние всъщност не може да вършим друго освен това, което актуално вършим, а доколкото този аргумент може да бъде приложен за всеки действащ субект, всяко негово действие и по всяко време, то можем да изведем заключението, че ако детерминизмът е истинно твърдение, то никой не може да върши нещо различно от това, което обективно върши. А доколкото свободната воля предполага възможност да се върши нещо друго от това, което обективно субектът върши (вече посочената идеализация на „градината с разклоняващите се пътеки“), то липсва свободна воля. Последното намира израз в т.нар. „Transfer of Powerlessness Principle“ – „Принцип за пренос на неспособността“, който има следния вид – „Ако действащият субект S не може да направи нищо, за да промени A, и същевременно B е необходима и неизбежна последица от A (в смисъл, че ако A се случи, то и B ще се случи), то субектът S не може да направи нищо, за да промени факта на настъпване на B.“

Въпреки очевидната правдоподобност на „Принципа за пренос на неспособността“ критиците на Аргумента за последствието го оспорват, като спорът се пренася върху интерпретирането на израза „мога“ в случая. Други компатибилисти са тръгнали по различен път, разработвайки аргументация, позволяваща Аргументът за последствието все пак да бъде съчетан с определено понятие за свобода. Така например Карл Джинет предлага свободата да бъде видяна като способност да се „прибави“ към вече даденото минало, като, разбира се, се удържат неизменните закони на природата. Компатибилистите, наричани „Multiple-Pasts Compatibilists“ (привърженици на идеята за множественост на миналото), са склонни да приемат, че ние в редица случаи може да действваме по начин, по който бихме

⁵ „The consequence argument“ е изложен, както е у Кейн в авторската му част на Kane et al. 2007 (стр. 5-43).

могли, ако миналото бе различно спрямо това, каквото е в действителност, без нужда свободата да се конструира като такава за „удължаване“ на актуално даденото минало. По напълно аналогичен начин други компатибилисти – „LocalMiracleCompatibilists“ (привърженици на идеята за локалното чудо) – са склонни да приемат, че понякога може да действаме по начин, сякаш природните закони, които актуално действат, не действат.

И именно тук, в светлината на очевидната сила на Аргумента за последието, идва „третият път“ пред компатибилизма, предложен от Джон Мартин Фишър, а именно **полукомпатибилизъмът**. Тази концепция е безразлична към доказването или отхвърлянето на Аргумента за последието и се изразява в твърдението, че каузалният детерминизъм е съвместим с моралната отговорност, без значение дали този детерминизъм изключва възможността за свобода, изискваща достъп до алтернативни възможности.

За да прокара горната концепция, Фишър на първо място въвежда разграничението между това, което нарича „guidancecontrol“ (контрол върху поведението), и „regulativecontrol“ (регулативен контрол). Той предлага различни примери, включително известния такъв на Джон Лок, в който действащият субект S е пренесен в заключена стая, докато спи, без последното да му е известно. Субектът се събужда, но по свои причини доброволно решава да остане в стаята, без да знае, че вратата е заключена. По този начин действащият субект S проявява определена форма на контрол върху действието си да остане в стаята и това е сочението от Фишър „контрол върху поведението“, въпреки че същевременно човекът всъщност не може да излезе от стаята – липсва му това, което Фишър нарича „регулативен контрол“ и което следва да се разбира като действителен достъп до алтернативни възможности.

След прокаране на горното разграничение Фишър се връща на класическите „Франкфуртови случаи“⁶ (прототип на които е примерът на Джон Лок и които в случая не е необходимо да се преразказват), за да докаже като първа стъпка в тезата си, че въвеждането на понятието за морална отговорност за определена проява на действащия субект по никакъв начин не е свързано с наличието на регулативен контрол от субекта върху действията му. Довод за това се извежда от обстоятелството, че липсата на регулативен контрол (т.е. на достъп до алтернативни възможности) е напълно ирелевантна за това, което по същество се е реализирало в каузалната верига във връзка с избора и поведението на субекта в примера на Лок – без значение е, че вратата е била заключена, доколкото дори да беше отключена, ситуацията би се развила по напълно аналогичен начин. А това, което е ирелевантно за

⁶Наименовани на американския философ Хари Франкфурт (Harry Frankfurt), който ги въвежда.

действително случилото се в каузалната верига, за избора и поведението на субекта, следва да е ирелевантно и за моралната отговорност на същия.

Като втора стъпка Фишър поддържа, че дори да бъде приет каузалният детерминизъм, той по никакъв начин не може да бъде счетен за несъвместим с „контрола върху поведението“, дори да изключва възможността за „регулативен контрол“, разбран като възможност за избор между действително налични алтернативи.

Като трета и очевидно необходима стъпка авторът поддържа липсата на достатъчно основания да се твърди, че каузалният детерминизъм изключва моралната отговорност „директно“, в който смисъл вече не се обсъжда дали за действащия субект е необходимо да има свобода, включваща действителна възможност за избор между различни алтернативи, а дали изобщо поначало е необходимо да е налично някакво „прекъсване“ или „изличаване“ на линията на каузалните последователности (дори и не волево предизвикано от субекта), за да може да бъде поставен въпросът за отговорността. В този смисъл метафорично се пита дали трябва да са налични своеобразни „празни пространства“ между „точките“ на събитията, за да има „място“ за морална отговорност, което Фишър, облягайки се на примерна аргументация, отрича.

В обобщение за предложената от Фишър версия на компатибилизма, т.нар. полукомпатибилизъм, може да се посочи, че той по своеобразен начин „наследява“ всички предимства на „класическия“ компатибилизъм, т.е. позволява най-фундаменталните представи за човека като за свободно и морално отговорно същество да не „висят“ на нишката на спорни и изменчиви теории в областта на частните науки и най-вече теоретичната физика. В този смисъл и на полукомпатибилизма не му се налага да предпоставя предварително определени метафизични концепции – че детерминизмът е или не е истинно положение – и съответно да се налага да „преобръща“ представите си, ако някакво откритие, например в теоретичната физика, разклати метафизичната му предпоставка. За разлика от класическия компатибилизъм обаче, предложеният от Фишър дава възможност на полукомпатибилиста да се съгласи с най-силната инкомпатибилистка позиция – с Аргумента за последствието, облягащ се на твърде правдоподобни предпоставки, а именно – тезите за неизменността на миналото, както и на природните закони.

Б. Инкомпатибилизмът е второто основно направление при разглеждане на проблема за свободната воля. С оглед горепосоченото обединяване на принципно противостоящите идеи на либертарианизма и детерминизма, инкомпатибилизмът „сам по себе си“ не подлежи на

анализ, извън посоченото му определение като принципно отричащ съвместимостта на детерминизъм и свобода. Следва вместо това да бъдат разгледани неговите съставки.

1. Либертарианизмът. Както вече посочих, същността на либертарианистката концепция се изразява в убеждението, че свободата, както и истинската морална отговорност, са несъвместими с детерминизма, като същевременно се отстоява становището за актуалното наличие на свобода. Както поддържа Робърт Кейн⁷, подобен възглед за либертарианизма е несъвместим със свят, напълно детерминиран от съдбата, Бог, законите на физиката или логиката, унаследяване и фактори в средата, психологически и социални условия и т.н., като твърди, че всъщност либертарианизмът представлява традиционния възглед за свободната воля, отстояван през всички векове.

По същество възраженията срещу либертарианистката идея в модерния дебат се разгръщат по две основни линии. Първата, която по същество идва от компатибилистите, кулминира във възгледа, че въпреки изглеждащото на пръв поглед, детерминизмът всъщност не влиза в противоречие със свободната воля. В този дебат за либертарианистите ключов е Аргументът за последствието, който вече бе разгледан по-горе и който Кейн напълно споделя, но предлага и едно второ място, където да се търси инкопатибилистка аргументация – твърдението, че свободната воля изисква „източникът“ или „произходът“ на нашето действие да бъде „в самите нас“, а не където и да е било другаде – в съдбата, Божието провидение, предшестващите причини, природните закони и т.н., което изискване е наречено „Условие за окончателната (крайната, решителната) отговорност“ – („Condition of Ultimate Responsibility“ – по Кейн). Основната идея във въпросното Условие за окончателната отговорност е, че за да бъде действащият субект отговорен за едно действие, той трябва да бъде отговорен за всичко, което е достатъчна причина или мотив това действие да настъпи. В този смисъл, ако например един избор произхожда от действащия субект и същевременно може да бъде достатъчно добре обяснен от характера и мотивите на същия този субект (заедно, разбира се, с „фоновите условия“), то за да бъде в края на краищата отговорен за своя избор, субектът следва да бъде поне отчасти отговорен за ценностната преценка на избори или действия, доброволно осъществени в миналото, за да има той настоящия си характер и мотиви. По същество, решаването на проблема за несъвместимостта на свободната воля с детерминизма през Условието за окончателната отговорност, за разлика от Аргумента за последствието, изобщо не изисква обсъждане на условието за „алтернативни възможности“, а разчита на достигане до един неприемлив безкраен регрес по линията на миналите събития, освен ако не се достигне

⁷Изложението за либертарианизма е по Кейн в авторската му част на Kane et al. 2007 (стр. 5-43).

до недетерминирано действие. В този смисъл Условието на окончателната отговорност акцентира на произхода на това, което вършим, а не на възможността да вършим друго.

Втората линия на атака срещу либертарианизма отива една стъпка по-далеч, а именно – ако вече сме се съгласим с инкомпатибилистката позиция в смисъл, че свободната воля е несъвместима с детерминизма, то трябва и да приемем, че тази свободна воля е понятна и възможна, както и че може да бъде съгласувана със съвременната научна представа за човека, което Кейн нарича „Intelligibility Problem“, което може да преведем като „Проблем за понятността“ и който може да бъде определен като по-труден от вече разгледания „Проблем за съвместимостта“. Тук се обръща внимание на един следващ, дори може би по-значим проблем във връзка с либертарианизма – ако свободната воля не е съвместима с детерминизма, то съвместима ли е от своя страна с неговата противоположност – индетерминизма, и в този смисъл, дори събитията да са индетерминантни, например поради твърдения от теоретичната физика на „квантовия скок“, не се ли случват същите просто като случайност? Последното може да бъде пояснено с пример – субектът S обмисля дали да прекара почивката си на море или на планина, и след подробно и задълбочено обмисляне, решава да избере морето. При това положение, за да бъде неговият избор индетерминантен, то при напълно същото обмисляне, същите мисловни процеси, същите основания, желания и мотиви – без абсолютно никаква разлика – които са накарали S да избере морето вместо планината, трябва да могат да доведат и до това S да избере планината. Последното изглежда доста противоречиво, защото един такъв избор може да бъде сочен като случаен, а не рационален. Същият очевидно съществен проблем дава основание на много философи да твърдят, че либертарианистката представа за свободен избор е по дефиниция произволна, случайна и необяснима, а същевременно подтиква защитниците на либертарианистката позиция да предлагат различни отговори, включително разнообразни и необичайни форми на въздействие от страна на субекта и причиняване, в опит да изведат определена разлика, включително някаква форма на дуализъм между тяло и съзнание, в Декартов смисъл, предлагат се психологически концепции като например „трансемпирични енергийни центрове“, а също и специален вид „субектно или иманентно причиняване“ и т.н.

Тук Кейн предлага една нова либертарианистка насока, която според него напуска тенденцията да се разчита на допълнителни фактори, като поддържа, че преди всичко индетерминизмът не е необходимо да бъде основа на всички наши актове, с които осъществяваме свободната си воля, а само на тези, които той нарича „себеоформящи действия“ или „оформящи волята действия“. Тези специфични действия се случват в

моментите, когато човек е разкъсван от противоречия „какво да стори“ – когато се колебае между подтиците на морала и амбицията, на сегашното желание или далечната глобална цел и т.н., като това напрежение и несигурност в съзнанието рефлектира върху съответни райони на мозъка, като нарушава термодинамичното равновесие, или с други думи своеобразно „разбърква хаоса“ в мозъка, което го прави чувствителен към микро-индетерминантност на невронно ниво. Кейн твърди, че вътрешните ни колебания в такива изключителни моменти на себеформиране рефлектират върху индетерминантността на самите ни неврологични процес. Това, което изпитваме вътрешно, като несигурност какво да направим в такива случаи, се отразява физически в отварянето на прозорец от възможности, които временно „закриват“ детерминираността на процесите от влияния на миналото. Затова, когато решаваме при такива обстоятелства, изходът на решението няма да бъде определен от предходни предпоставки, и все пак същият изход и в двата случая ще бъде съгласно волята ни (включително рационално и съзнателно), доколкото волята на субекта своеобразно се „раздвоява“ от конфликта на мотивите. Например в една ситуация, когато действащият субект S бърза за решаваща за бъдещето си среща и същевременно се натъква на човек, който има нужда от помощ, S ще изживее едно вътрешно противоречие дали да спре да помогне или да продължи за важната среща. При това, ако S преодолее подтика да спре и да помогне, това ще бъде резултат от неговия стремеж именно да преодолее подтика, но ако не успее да го преодолее, това ще бъде защото той не е позволил неговият подтик да бъде преодолян. И последното е не за друго, а защото той не е искал неговият подтик да бъде преодолян, и то по съзнавани и обмислени причини. В подкрепа на последното Кейн привежда съвременните открития за паралелната работа на човешкия мозък и едновременно му процедиране с различна информация, откритията в областта на теорията на информационните системи и т.н., което се сочи като основа на свободната воля.

Въпреки че „класическата противоположност“ на либертарианизмът е **крайният детерминизъм**, наричан още метафизически детерминизъм, според който детерминизмът е истинно твърдение за обективната реалност и е несъвместим със свободната воля, и като резултат свободната воля не съществува. Той няма да бъде разглеждан тук, доколкото основната философска аргументация в негова подкрепа бе вече посочена, а останалата е изцяло от областта на достиженията на частните науки. Вместо това ще обърна внимание на едно по-ново направление при разглеждане проблема за свободната воля, което „включва“ в себе си всички предпоставки на крайния детерминизъм и напълно споделя изводите му в случай, че се приеме тезата за каузална детерминираност на явленията, но също така си

позволява да атакува либертарианизма и на „собствената му територия“ – при допускане, че явленията, включително тези на съзнанието, са индетерминантни.

2. Последното идейно направление е именувано „Hard Incompatibilism“⁹ – Краен инкомпатибилизъм.

Същностно за крайния инкомпатибилизъм е схващането¹⁰, че човекът не притежава свободна воля – такава, каквато е необходима за да бъде въведено едно понятие за морална отговорност. Предлагащото от Дърк Пиърбум становище се изразява в твърдението, че ако идеята на детерминизмът бъде споделена, човекът не следва да бъде считан за морално отговорен, но той би бил именно такъв дори и индетерминизмът да бъде приет, в който случай каузалната история на действието също ще бъде неотнормима към моралната отговорност.

За да защити едно такова виждане, Пиърбум първо следва да се противопостави на компатибилистката позиция, и той привежда обилна примерна аргументация, включително разработва нови варианти на „Франкфуртовите случаи“ и др., които сочи като неподатливи на принципните възражения, прокарани от автори като Кейн и Видеркер срещу „базовите варианти“ на същите. За целите на настоящата статия обаче ще посоча друг и безспорно най-ключов аргумент в системата на Пиърбум, който самият той нарича „Аргумент за четирите случая“ и посредством който се домогва да докаже, че ако едно действие е резултат от детерминистични процеси, които могат да бъдат проследени назад до обстоятелства, очевидно извън контрола на действащия субект, то дори същият субект да „изпълни“ всички условия за наличие на морално отговорно поведение, както са предложени от компатибилистите, то поведението му следва да бъде оценено като не по-относимо към моралната отговорност, отколкото една класическа хипотеза на детерминистична манипулация. Структурата на въпросния „Аргумент за четирите случая“ се състои в това да бъдат развти три примера на подобни детерминистично манипулирани хипотези, които макар формално да изпълняват компатибилистките критерии, интуитивно действащият субект не може да бъде считан за морално отговорен, които случаи от своя страна прогресивно се развиват до четвърти – вече напълно реалистичен такъв, в който от компатибилистка гледна точка субектът е морално отговорен. Предизвикателството пред компатибилистите е да установят принципна разлика между последния случай и първите три.

⁹ Понятието е на Дърк Пиърбум (Pereboom 2001).

¹⁰ Изложението за крайния инкомпатибилизъм е по Пиърбум в авторската му част на Kaneetal. 2007 (стр. 85-125), както и по Pereboom 2001.

Всеки един от четирите случая представя ситуация, в която действащият субект S решава да направи нещо осъдително от морална гледна точка спрямо Y (а именно – действието A), и го прави.

„Аргументът за четирите случая“ започва от първи пример за S като „изкуствено същество“, което може да бъде директно манипулирано от своите създатели (наблюдатели), които въздействат на неговите мисловни процеси на вземане на решение, макар своеобразните „мисловни процеси“ да протичат по нормалната за човешко същество схема.

Като втора стъпка се предлага пример, по-близък до „обичайната ситуация“, където субектът S е обикновено човешко същество с тази разлика, че в началото на неговия живот външните наблюдатели са го „програмирали“ по неврологичен начин, като в конкретната ситуация, когато трябва да избере да извърши A или не, S е каузално детерминиран да следва такъв причинно-следствен процес на обмисляне, както и да притежава такъв набор от първични и вторични желания, че той извършва A.

Третата стъпка е предлагане на сценарий, още по-близък до обичайната ситуация – S е напълно обикновено човешко същество, с изключение на това, че от малък е бил подложен на много строга педагогическа практика в дома си и обществото, така че е каузално детерминиран да следва причинно-следствен процес на обмисляне и да притежава такива първични и вторични желания, които водят до единствен възможен резултат да извърши A. При анализа на горния случай, ако един компатибилист иска да отстои схващането, че S е морално отговорен за действието A, той трябва да посочи обстоятелствата, защо S е такъв в този трети случай, но не е морално отговорен и във втория, каквито обстоятелства е трудно да се посочат, доколкото и в двата случая каузално детерминирани фактори отвъд контрола на S напълно обясняват липсата за възможност за проява на морално релевантно поведение

Аргументът завършва с описание на четвъртия случай, в който физикалистският детерминизъм е истинно твърдение, S е обикновено човешко същество, отгледано в напълно нормални условия, и извършва действието A в резултат на осъществяване своя причинно-следствен процес на обмисляне и съобразяване с първичните и вторичните желания. Въпросът, който се поставя тук, е: ако отричаме моралната отговорност в третия случай, следва ли S да бъде държан морално отговорен в този четвърти, вече напълно обичаен случай? Пиърбум твърди, че няма понятна разлика между третия и четвъртия случай, която в едната хипотеза да изключва, а във втората да въвежда моралната отговорност.

След излагане доводите против компатибилизма и вече в рамките на инкомпатибилистката позиция, Пиърбум предлага своята аргументация срещу либертарианистката позиция в двете ѝ форми – „event-causal libertarianism“ – събитийно-каузален либертарианизъм, според който действията са причинявани изключително от състоянията или събитията, като се допуска някаква форма на индетерминантност в произхода на действието, причинена от подходящи условия или събития, като решаващо изискване за наличие на морална отговорност; а също и „agent-causal libertarianism“ – субектно-каузален либертарианизъм, почиващ на идеята, че свободната воля такава, каквато е необходима за съществуването на моралната отговорност, е следствие от съществуването на субект с определена способност да причинява промяна, без да бъде детерминиран за същото.

За да се противопостави на тезата на събитийно-каузаления либертарианизъм, Пиърбум предлага възражението, основано на ролята на случайността – „The luck objection“ (възражението за късмета). В класическия си вид то е предложено от Хюм в неговия *„Трактат за човешката природа“*, а в съвременния дебат най-общо гласи, че за да бъде субектът морално отговорен за своето действие, той трябва да упражнява определен вид и степен на контрол във вземането на решението си. При картината, рисувана от събитийно-каузалния либертарианизъм, относимите каузални условия, предшестващи решението – субектно-свързани събития или алтернативно състояние на субекта – оставят отворена възможността дали решението ще „настъпи“, като субектът няма последваща каузална роля в определяне дали това ще се случи. В този смисъл и въпросът дали решението ще бъде взето или не, може да бъде определено като въпрос на случайност. В този смисъл вече бе изложена позицията на Кейн, която е именно представителна за събитийно-каузалния либертарианизъм. При неговия вече изложен пример за действащия субект S, който бърза за изключително важна за бъдещето си среща, но същевременно се натъква на нуждаещ се от помощ човек, Пиърбум поддържа, че са налице „предшестващи условия“ като мотив на S да постъпи и според двете възможности пред него. От една страна „предшестващи условия“ за решение на S да не спре са например желанието да се срещне с хората, с които е определена среща, нежеланието да бъде порицан, че е закъснял и т.н., а от другата страна „предшестващите условия“ да спре и да помогне са например мотивите на S, че желае да помогне на човека в беда, чувство на симпатия и т.н., като мотивационната сила на всяка от двете групи условия е определена от тях самите. При събитийно-каузалната либертарианистична теория, с горното каузалната роля на тези предшестващи условия е вече зададена, и ако например S реши да спре и да помогне, то няма нищо, с което последният определя появата на решението си да спре, доколкото според този възглед ролята на S в „произвеждането“ на решението се изчерпва с предварителните условия

или събития, в които той е въввлечен. Но ако за S няма нищо отвъд последните предварителни условия, което да го свързва със самия избор по същество, тогава на него му липсва контролът, необходим за въвеждане на понятие за морална отговорност. Това бива наричано и „проблем за изчезващия субект“.

Същевременно горното най-съществено препятствие пред събитийно-каузалния либертарианизъм – проблемът за „изчезващия субект“, не съставлява трудност пред субектно-каузалния либертарианизъм. При последния самият субект притежава каузална способност (при това фундаментално – като субстанция) да причинява собствените си решения, без да бъде детерминиран да стори същото. Разбира се, най-същественото препятствие пред субектно-каузалния либертарианизъм е дали той е съвместим с адекватните съвременни представи за битието и човека, включително и със законите на физиката. Същината на проблема е очевидното заключение, че ако физическия свят е управляван от детерминистични закони, то в „точката“ на взаимодействие на действащият субект с него, същият субект ще причини отклонение от тези детерминистични закони. За да защитят възможността за подобно действие, последователите на субектно-каузалния либертарианизъм, включително стандартната интерпретация на квантовата механика, според която физическият свят не е фактически детерминиран, но вместо това е ръководен от вероятностни закони, подчинени на статистиката, при което разбира се дебатът напуска пределите на философията, а както и сполучливо отбелязва Пиърбум, на подобен род аргументация може да се отговори в смисъл, че „Възражението за късмета“ вече показва, че каузалната способност на събитията не е от такъв вид, че да осигурява необходимия контрол за въвеждане на понятие на морална отговорност, а напротив – субектът като субстанция, по силата на своята субектно-причинна способност, следва да осигурява такъв контрол.

III.Обобщение

В обобщение предложените концепции по проблема за свободната воля в рамките на съвременния философски дебат, то може да се посочи, че позицията на „класическия“ компатибилизъм може да бъде определена като трудна за удържане, в светлината на предложението Аргумент за последствието. Същият е мъчно преодолим, доколкото самото понятие за каузален детерминизъм, такова, каквото се предлага в рамките на детерминистичната концепция, по определение изключва свободата на волята. В този смисъл опитите за преодоляване на Аргумента за последствието, посочените вече теории на „Multi-Pasts Compatibilists“ и „Local Miracle Compatibilists“, както и идеята за свободата като възможност да се „придаде“ към обективно даденото минало, при удържане на фиксираните

природни закон, следва да се определят като неубедителни. Последните разкриват начини, по които субектът *би могъл* от „този момент“ да прекъсне каузалната верига и да инициира свободно действие, без обаче да отговарят на въпроса каква е причината, при един приет като даденост каузален детерминизъм, субектът в „този момент“ (или в който и да е друг) да инициира действие, което да е свободно в класическия смисъл – като истинска способност за избор между реални различни възможности, доколкото и последната причина за инициране на действие, от своя страна, също е каузално детерминирана.

Що се отнася до предложения от Фишър полукомпатибилизъм, то не може да се отрече, че същият предлага находчиво решение за запазване понятието за морална отговорност, дори при отказ от концепцията за свобода в класическия смисъл – като истинска способност за избор между действителни различни възможности. Следва да се съобрази обаче, че една такава морална отговорност, лишена от основата на свободата в горния класически смисъл, губи „специалното“ си значение, предавано и в рамките на традиционното понятие, включително отношението към категории като „добро“ и „зло“, и се превръща по-скоро в едно техническо понятие. В този смисъл пред полукомпатибилизма може да бъде поставен въпросът кому е нужна една такава форма на свобода, която не включва (в смисъл, че не предполага по необходимост) една истинска възможност за избор между различни алтернативи, дори и да се съгласим, че тя ни позволява да приемем концепция за наличие на морална отговорност.

Тезата на либертарианизма, както е предложена от Кейн, предлага някои твърде сполучливи аргументи в защита на инкомпатибилизма, които няма причина да не бъдат споделени. Същото обаче не може да се каже за аргументацията на Кейн при отстояване на необходимата му „втора стъпка“ – вече в рамките на инкомпатибилистката теза, да се противопостави на позицията на детерминизма, също така и да се направи свободната воля съвместима с индетерминизма. Предложеният от Кейн модел е безспорно интересен, но той напълно се обляга на предпоставки изцяло в полето на частните науки – предполага определен физически модел на работа на мозъчната структура, способност на описаните душевни терзания да рефлектират върху съответни райони на мозъка, като нарушават термодинамичното равновесие, да създават хаотичност, която да влияе на мозъчните процеси по определен начин и др. подобни, съвсем не безспорни и дори частни теории на неврологията, теоретичната физика и т.н. Твърде спорно е дали това е пътят на философията да реши проблема за свободната воля, ако, разбира се, твърдим, че именно тя е науката, която следва да стори това. Още повече напълно можем да споделим критиката на Пиърбум към

последната конструкция: колкото и сложна структура да бъде предложена „под“ процеса на вземане на едно решение, то винаги, когато е намесена индетерминистична случайност (била тя и под формата на хаотични процеси в мозъчната структура и т.н.), резултатите са частично случайни явления и субектът няма да има необходимия контрол за въвеждане на понятие за морална отговорност.

Що се отнася до предложения от Дърк Пиърбум краен инкомпатибилизъм, може да се посочи, че той съдържа убедителна аргументативна сила, макар използваният от автора подход за доказване твърденията с примери, включително серии от такива, да не е винаги убедителен. Всъщност своеобразната „сила“ на тезата на крайния инкомпатибилизъм е най-вече в проблемността на обосноваването на противостоящите му твърдения. Така един неуспех при удържане на очевидно трудната позиция на компатибилизма, съчетан с невъзможност убедително да се „примирят“ свободата на волята с индетерминираността на действието (съгласно „Възражението за късмета“), както и отказ от вземане становище относно истинността на детерминистическата концепция, „естествено“ водят до позицията на крайния инкомпатибилизъм. Последната, като своеобразна „негативна“ такава, може да се защитава и само с аргументи, внасящи съмнение в последователността на компатибилистката и либертарианистката позиции, която ѝ придава една особена „естественост“ и дори „уютност“ в трудния път на философското търсене.

IV. Заключение

Ако трябва да се направи заключение относно начина, по който се води съвременният философски дебат върху проблема за свободната воля – поне в трите разгледани идейни направления – то може би най-ярко впечатление оставя принципно различният подход на тримата автори във връзка с очевидно най-трудния въпрос – този за детерминизма.

Така Робърт Кейн подхожда към проблема по най-класическия начин, атакувайки го „директно“, вземайки становище относно детерминистичната представа за битието, домогвайки се да докаже, че човешките решения и действия, или поне една част от тях, наричани от него себеоформящи действия“ или „оформящи волята действия“, не са детерминирани.

Подходът на Джон Мартин Фишър е коренно противоположен. Признавайки особените трудности пред компатибилизма, включително и най-вече породени от въпросите, свързани с детерминизма, Фишър просто отказва да се занимава с „класическия“ проблем за свободната воля по същество, задоволявайки се да докаже, че каузалният детерминизъм е съвместим с

моралната отговорност, без значение дали този детерминизъм изключва възможността за свобода, изискваща достъп до алтернативни възможности.

Дърк Пиърбум също предлага път, който не изисква решаване проблема за детерминизма, за да се даде отговор на този за свободната воля, но съвсем различен от този на Фишър, предвид посочената специфична „негативност“ на позицията на крайния инкомпатибилизъм.

Именно това разнообразие в принципно различните подходи при решаване на проблема, включително случаите на „отказ“ от изследване въпроса за свободната воля по същество(Фишър), според мен доказва изложеното в началото виждане, че същинската трудност тук лежи в метода на изследване на въпроса за детерминираността/индетерминираността на събитията и процесите, без изпадане в неприемливи за съвременното философско мислене метафизични конструкции. Последното налага една част от авторите да предлагат решения, които „заобикалят“ въпроса за каузалния детерминизъм, а други – да се облягат изключително на постиженията на други области от научното познание.

Липсата на консенсус относно метода прави разглеждането проблема за свободната воля особено труден, включително защото хвърля сянка на съмнение върху възможността той да бъде решен с инструментариума на съвременната философия. Въпреки това не може да не се отбележи в положителна светлина обстоятелството, че дебатът върху този твърде мъчен въпрос продължава да протича и днес, макар и не винаги непоследователно, а дори може би понякога и малко наивно в аргументативен план, което показва особената важност на въпроса и оттук невъзможността той да бъде окончателно затворен за философската мисъл.

Използвана литература

Kane, R., Fischer, J. M., Pereboom, D., Vargas, M. 2007. *Four Views on Free Will*. Oxford etc.: Blackwell Publishers.

Pereboom, D. 2001. *Living without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.

КАК ДА ОБЩУВАМЕ ОТГОВОРНО С ДЕЦАТА СИ?¹

Структурни и методологически съображения: Предмет на това изследване е отношението език-общуване-идентичност, огледано през въпроса ‘как чрез езика можем да влияем върху формирането на идентичността’. Изследователският проблем е: Каква е ролята на езика и общуването на родителите с техните деца, в периода от зачеването до училищна възраст, за формирането на личностната идентичност? Влиянието на езика и общуването на родителите е конститутивно за развитието на децата в предучилищна възраст. Това е основната **теза**, в подкрепа на която ще бъдат представени и критически оценени разнообразни аргументи. Периодът от раждането до училищна възраст е ‘период на амнезия’ (Виготски), в който думите и жестовете се запаметяват несъзнателно в паметта на детето. Тези несъзнателни спомени са действащи през целия живот. Те се задействат като ситуации, в които човек е в криза, реагира по навик, по принуда, мигновено, без да мисли. Макар подобни влияния да могат да бъдат изучавани и от психоанализата, необходимо е връщане назад в историята на проблема, обговаряне и след това осъзнаване. Те са обект и на социоанализата, понеже тя разглежда социогенезиса на индивида, а родителят е първият друг за детето. Неговите представи за света се предават и на детето чрез думи и навици, които определят нагласите, а нагласите определят поведението на детето. Тези несъзнателни спомени от детството могат да бъдат преодоляни дори и от малките деца, като децата обмислят поведението си и с помощта на въпросите на родителя осъзнават случващото се. Така малкото дете получава шанс да положи усилия и да промени поведението си.

Целите на това изследване са няколко. На първо място, да покаже на родителите, че проблемите, свързани с децата (като отказ от храна, отказ от сън, проблемни поведения), могат да бъдат решени чрез промяна в начина на общуване между родители и деца. Родителите могат да не приемат проблема като факт, или като следствие, което ще „отшуми“ или ще „се израсте“, а могат като възможност за промяна чрез начина на общуване. На второ място, да покаже на родителите, че чрез отговорното общуване детето ще трупа познания за себе си: Кой съм аз? Откъде идвам? Къде съм? Накъде отивам? Подпомогнато от родителите чрез отговорно общуване, детето ще може да изгражда аз-концепция за себе си. Чрез познания за

¹ Текстът е част от успешно защитена през юли 2017 г. бакалавърска теза.

себе си ще може да реализира успешно своите качества, своите интереси, като се присъединява към тези групи от обществото, сред които се чувства полезно и ценно.

Въведението в проблемната област може да се случи посредством понятието за личностна идентичност, коетовъв философията се открива с въпроса: „Кой съм Аз?“ – въпрос, актуален още от Античността, а и днес. Личностна идентичност е също и основен термин от психологията и социологията. Представява индивидуално разбиране на човека за себе си като отделно същество. Човекът изгражда своята личностна идентичност чрез една реалистична, тъждествена Аз-концепция, която се утвърждава през целия живот чрез принадлежност към различни социални групи, като си взаимодейства с другите чрез езика. Завършена концепция, основана върху горното понятие откриваме при Ерик Ериксън. Известна е също като теория за социалното развитие на личността. „Да се разглежда понятието идентичност означава да се набележи неговата история“. Ериксън разделя живота на човека на осем периода, като през всеки период човекът преминава през криза на идентичността, за да изгради „собственоръчно“ своята идентичност.

Важно е и **понятието за общуване, а чрез него и влиянието на информационните технологии.** През двадесет и първи век проблемът за формирането на личностната идентичност чрез общуване между родители и деца е актуален в практическия живот. Поради интензивното си развитие, технологиите влияят ефективно на съзнанието и понякога изместват живия разговор. Децата се оказват изправени пред възможността да опознават себе си и света повече от технологиите, отколкото от реалния живот. Понякога родителите са изморени, а детето иска внимание, разговор, игра. Така децата избират как да прекарат времето си интересно, а именно с таблет, телефон или пред телевизора. Родителите понякога не разбират мислите, чувствата и желанията на децата, поради собствените си притеснения и неопитност. Изисква се наблюдение и най-вече слушане с разбиране. Ако слушането и разбирането липсват, следствието е дефицит в общуването между родители и деца, което може да доведе до психо-соматични проблеми, говорни нарушения, проблеми в юношеството и други нарушения в социалната хармония на детето.

В настоящия текст се прави опит за обосноваване на стратегии за ефективно повлияване на развитието на личностната идентичност чрез общуването на родителите с техните деца. Съчетават се от една страна схващането на Ериксън за постъпателност и периодизация на личностното развитие и от друга страна анализите на текстовете в трите области: психоанализа – Франсоаз Долто; социология – общ поглед върху концепцията на Пиер Бурдийо за подражанието като начин за усвояване на поведения; философия на езика – общ поглед върху теорията за речевите актове на Джон Остин и влиянието на думите върху развитието на детето.

Ще се представи по-подробно концепцията на Долто и бегло ще се маркират идеите на Пиер Бурдийо и Джон Остин.

Франсоаз Долто и практикуване на нейните идеи в България: Идеите на Долто са познати у нас от преводите на нейни книги, първият от който е през деветдесетте години на двадесети век. В последните години последователите на идеите ѝ търсят начини за практическото им прилагане. В България от 2012 година насам всяка година има 'Дни на Франсоаз Долто' – събитие, преминаващо под мотото, че 'бебето е личност и за него всичко е език'. То се осъществява благодарение на последователите на Долто в България, организацията „Зеленият двор“, и други институции: СУ „Св. Климент Охридски“, Факултет по педагогика, Алианс на българските акушерки, Българска Асоциация по неонатология. Гост-лектори в 'Дните на Франсоаз Долто' са били Мириам Сежер, Катрин Долто, Георги Кацаров и други.

За детето „всичко е език“: Долто създава пространство, което се нарича „Зелената къща“ през януари 1979 година в Париж. „Зелената къща“ подготвя детето да се отдели от майката по най-добрия начин. Тя е място за деца още от раждането до 3 годишна възраст. „Зелената къща“ може да бъде посещавана от майки, бащи, баби, както и бременни жени, където да срещат приятели. Тя не е нито ясла, нито детска градина. В „Зелената къща“ специалистите говорят на детето още от самото му раждане като се обръщат към личността му. Целта е детето да се посреща и изпраща с уважение към личността му – с името му, с неговите чувства, мисли, и интереси. Децата, които посещават „Зелената къща“ са по-различни от другите деца, когато отидат на ясла или градина. Те се адаптират по-лесно към новостите и не ги преживяват драматично.

Франсоаз Долто води предаване по радиото, посветено на „Каузата за децата“, в което тя отговаря на въпроси на родителите, свързани с проблемите и общуването по между им, като ги насърчава да се поставят на мястото на детето. Така тя предотвратява някои психози, неврози и други затруднения, които настъпват, вследствие на липсата на общуване или на недостатъчното добро качество на общуването. Долто отстоява убеждението, че ценността на словото в най-ранното детство е от особено значение за общото развитие на човека. Тя използва психоанализата, за да разкодира думите, които детето отправя като зов за помощ към своите родители. Долто окуражава „общуването между родителите и деца, много преди да се втвърди даден симптом“, без да дава на родителите готови съвети, а им помага сами да размишляват върху проблема, който имат. Тя обръща специално внимание на „значението на казаните или неказаните слова относно събития, които оставят или са оставили трайна следа върху живота на детето“.

Детето като езиково същество: Родителите често търсят консултации от Франсоаз Долто по въпросите: Защо да се говори на бебето? Откога да се говори на бебето? И отговорът е ясен и категоричен: Още от самото начало, защото „още от своето зачеване човешкото същество е езиково същество“. Това е основната антропологична теза на Долто, върху която се основава цялата ѝ психоаналитична практика.

Способност за общуване пренатално: В своя най-актуален труд „Ако бебетата можеха да говорят“ Мириам Сежер споделя емпирични доказателства, че бебето има сетива за речта още от вътреутробния живот, до което схващане Долто е достигнала теоретично още преди двадесет години. Мари-Клер Буснел изследва утробата, като е записвала туптенето на сърцето на плода и анализира на какво и как реагира той. Буснел доказва също, че плодът реагира, когато майка му мисли за него и е чувствителен към намеренията ѝ. Дори когато бременните жени чувстват нещо, свързано с тях, без да го „обличат в думи“, техните бебета „чуват“ добре онова, което те им казват мълчаливо. „Майката разполагас два канала за комуникиране с плода: емоцията, предизвикана от вътрешната комуникация и звучащото артикулирано слово“. Следователно плодът има способности да запаметява сложни звуци. Той отговаря на майка си, когато тя му говори, обръщайки се към личността му, чувствителен е към словото, идващо към него отвътре и отвън, въпреки шумовете от околоплодните води. Сежер разказва за опит, който е направен от Борис Сирюльник, в който, по време на ехографски преглед, той е помолил майката да запее. Това обаче предизвиква стрес у майката, защото е неочаквано. Този стрес „се предава и на бебето и може да бъде измерен. Сърцето на майката започва да бие учестено, а почти веднага след това същото се случва и със сърцето на бебето“. Следователно бебето е чувствително към гласа на майката и усеща нейните чувства, но ги изпитва по различен начин. Сежер установява, че „не всички плодове имат еднакъв поведенчески отговор: едни движат горните си крайници, други - долните, а трети не показват никаква промяна в сърдечния ритъм“. Следователно плодът е друга личност способна да отговаря на майката по свой уникален начин и друга личност със своя чувствителност, различна от тази на майката. Други емпирични доказателства, които Сежер споделя са изследванията на Алесандра Пионтели и Романа Негри. Италианските учени „следват прецизна методология на изследване и всеки месец съвместно и точно записват извършваните движения в утробата, както и думите на майката, бащата и лекаря“. Понякога те присъстват на раждането, а след това наблюдават бебетата всеки месец в продължение на от две до пет години в домовете им.

Близнаците споделят едно място в утробата на майката, но средата не е еднаква за двамата, те получават различно количество кръв и се влияят от взаимната си връзка. Следователно „връзката с другия, започва да се изгражда в предродовия живот“. Така двете

италиански психоаналитички показват „формирането, още в утробата, на личността“ и „зараждането на релационните схеми“, които ще се наблюдават в живота им, а именно, че общуването между близнаците, което прилича на организирано поведение, се наблюдава и след раждането и през целия им живот. Сежер е установила, че отношенията между близнаците се повтарят и по-късно в живота им – „нещо повече децата, и особено близнаците, преживяват отново в игрите си, а след това и във вербалните си контакти, цели части от предродовия си живот“, „сякаш самата им идентичност зависи от него“.

Способност за общуване перинатално: След като се роди бебето преминава от водна среда във въздушна, сетивна среда. Във вътреутробния живот има граници, във въздушния свят няма граници. Бебето не познава своето тяло. Бебето има нужда да намери познатото му отпреди раждането, за да свърже, че е една и съща личност. За бебето, задоволяването на тази нужда има успокояващ ефект. А това са гласовете, които то познава: познатия, галещ глас на майката, и гласът на бащата. Мириам Сежер е окуражавала бащите да говорят на бебетата непосредствено след раждането. “Резултатът е незабавен: бебето замълчава, обръща се към този, когото познава от предродовия си период, и само дете не му казва „татко!““. Колуин Тривъртън заснел ситуации, в които баща разговаря с преждевременно роденото му бебе. Докато бащата говори, „новороденото наддава леки викове и между думите и виковете съществува определена времева връзка“. Гласът е насочен едновременно навътре и навън. Гласът е проводник, той преминава от единия към другия и изразява „безкрайни вариации, различни психологически състояния“. Следователно новороденото притежава своя уникалност като общуващо с майката и бащата, и като чувстващо, защото долавя вариациите в гласовете, които изразяват „различни състояния: от изненада до интерес, от объркване до симпатия“. Колуин Тривъртън е нарекъл тези ритмични отговори към майчиния глас „проторазговор“ при пеленачетата, или безсловесно общуване. Той е доказал, че макар бебето да не разбира думи, то „отговаря“ и съществува времева зависимост между говора на възрастния и реакциите на бебето. Това негово наблюдение потвърждава твърдението на Франсоаз Долто за съществуването на така наречено „творческо и структуриращо говорене“, което показва съществуването на граници между „аз“ и „ти“.

Думи, изграждащи личната история на детето: Мириам Сежер създава превенция, чрез която да се отреди на бебето едно добро посрещане с думи, с разказ за бебето и неговия род и случилото се отбременността, като с това му се помогне да приеме себе си, да осъзнае и подреди предродовата памет. Това посрещане според Сежер би довело до по-различен, по-качествен живот. Пренаталният живот е миналото на новороденото и е началото на неговата лична история, следователно новороденото има потребност да я знае, за да продължи да

твори бъдещето и да заеме своето място на социално същество в обществото. „Последствието на онова, което е успяло или се е провалило всимволизирането на първите раздели, може би ще се появи двадесет години по-късно“. Сежер описва експеримент на Борис Сирюльник и неговата етологична група, които са помолили акушер-гинеколозите и акушерките, присъстващи на раждането, да записват думите, с които родителите посрещат децата си. „Първите изречения се изплъзват несъзнателно от устите на майката или бащата и свидетелстват за сетивната среда, в която е прието детето. „Добре дошъл у Дюпонови“, „Ще е футболист като баща си“, „Има нос на майка си“ са все думи, които говорят за приобщаване и сродяване“. Бебето се посреща като чужденец, в един нов свят. Такова посрещане е необходимост за всички, но най-вече за родените в анонимност. „За да бъде пълноценна личност, то има нужда не само от майка и баща, но и от източника на своите два корена“. Това посрещане би имало първо, познавателен ефект, да знае бебето източниците на своите два корена. И второ, успокояващ ефект, понеже гласовете, които бебето е чувало в пренаталния период са се запазили в неговата несъзнавана памет и след раждането бебето има нужда да разбере, че е една и съща личност, която преминава от водна среда с граници във въздушна среда без граници.

Пример за потребност на бебето да намери след раждането познатото му отпреди раждането: Сежер споделя случай за две близначки, които тя е наблюдавала в отделението, където работи. Близначките са поставени в един и същи кувьоз. Майката ги милва с ръка и им говори. Но те остават безразлични към милувките и думите на майката. Следователно бебето има потребност да намери след раждането, познатото от преди раждането, в случая комуникацията на двете близначки е с първостепенна важност, пред тази с майката. Когато бебето познава единствено майка си, то се обръща към нея, но има ли близък, първо търси него. Езикът на близнаците е неразбираем за другите, понеже те имат комуникативна връзка още от пренаталния период. Близнаците делят един общ хабитат. Имат свой общ пренатален опит, който се изразява след раждането в общуване и поведение, неразбираемо за майката и за останалите.

Примери за проблемни състояния, чиито причини са недостатъци в общуването: Долто е описала множество примери, които свидетелстват, че недостатъците в общуването водят до проблемни състояния. Концепцията на Долто е, че всяка дума, всеки жест, всичко, което е действащо и динамично в поведението на родителите структурира детето. Родителите, това са двата първи образа, двамата първи *други* за бебето. Следователно думите и действията на родителите към техните деца структурират тяхната личностна идентичност.

Думи, с които посрещат бебето при раждането: Раждането е първото изпитание за бебето в живота. Както вече се спомена, пеленачето има нужда да чуе познатите гласове на майката и бащата, за да свърже предродовите си усещания с настоящите усещания. Долто описва един случай от практиката си, в който бебето е посрещнато от майка си, но липсва баща, и ролята на третия е „изиграна“ от акушерката, която казва: „О, с нея има да си патите!“ За новороденото тези думи са решаващи, понеже това е първото изпитание, пред което е изправено. В това изпитание бебето очаква гласа на бащата - третия от структурата на Долто, структурата е баща-майка-дете, според която се оличностява и се изгражда континуитет у детето. По нататък детето ще бъде точно такова, каквото е предрекла акушерката, тя е заела бащината позиция, понеженейната роля е животоспасяваща. Следователно на бебето трябва да му се обясни, че ролята на бащата е изиграна от акушерката и тези думи не са били правилни и няма нужда да се отъждествява с тях.

Случаи, в които отсъства бащата: Необходимата жизненоважна структура, за да се отглежда детето според Долто, е триадичната структура - баща-майка-дете. Случаят с акушерката, която е изиграла ролята на баща е доказателство за това, че бебето има нужда да чуе в този момент гласа на бащата и да се отъждестви с неговите думи. Долто споделя за друг случай от практиката си за необходимостта да се познава бащата. Историята е за дете, което се отъждествява с шевната машина, която се явява *другия*, третия в структурата баща-майка-дете. Това дете е отглеждано само от майка си, която е надомна шивачка. Детето помагало в домакинството, а майката била щастлива единствено, когато работела над шевната машина. Виждайки това щастие, детето започнало да се отъждествява с шевната машина, за да донесе радост на майка си. „„Бащата“ невинаги е родителят или мъжът, който съжителства с майката“. Следователно на бебето трябва да бъде обяснено кой е родният му баща, кой е настоящият мъж, ако има такъв. Бебето има нужда да познава майка си и баща си, защото те са източниците на неговите два корена и защото, ако няма майка или баща, не би се родило. Тоест дори бащата да отсъства, бебето трябва да получи обяснение за това отсъствие, защото „подкрепя по този начин екзистенциалната си реалност“.

Страдания на изоставени новородени: Във Франция изоставените новородени имат два месеца изчаквателен срок, в който майката може да реши да задържи детето. Мириам Сежер е наблюдавала тези новородени и винаги е консултирала техните близки за възможностите, които са им били предоставени. Както и това дали искат да оставят някакъв подарък на детето, писмо, и дали искат психоаналитик, в случая самата тя, да разкаже на новороденото неговата история, за майка му, за другите роднини, както и защо са го оставили. Според нея: „изоставянето винаги е драма, но думите могат да ѝ придадат смисъл“. Тя е

свидетел на случаи, в които тези новородени изразяват страданието си физически, „като тялото се превръща в място на словото“. „Защото всъщност какво правят тези бебета, ако не да карат онзи, който желае да ги чуе, да разбере онова, което те не разбират и което ги засяга телесно ниво“. Бебетата изразяват страданията си чрез тялото. Сежер установява, че когато историята е разказана на бебето, при него се наблюдава бързо подобрене, симптомите изчезват. Случаите, в които майката се колебаела дали да изостави бебето, за него са по-драматични отколкото тези, при които майката е напълно решена на това изоставяне. Чрез наблюденията ѝ е установено, чекогато бебето знае какво го очаква, по-добре го приема и успява да се адаптира към новата среда. Изоставените деца страдат от „езикови ями“ в резултат на които развиват симптоми. Необходимо е психоаналитикът да разтълкува символната функция на думите, да направи интерпретацията и симптомът да се освободи, а детето да възстанови радостта си в живота. Следователно изоставените новородени имат истинска потребност от психоанализа, защото така ще добият познание за източниците на своите два корена, така ще познават себе си и ще могат да намерят своето място в обществото.

Лишаване от другостта: „Онова, което най-много съсипва едно човешко същество, е лишаването от *другия*, изоставянето и още повече пълната изолация“. Другостта присъства в живота на бебето доста преди раждането. В случая с детето, което имитира шевната машината показва, че липсата на *друг* – на бащата, насочва детето да се идентифицира с грешен човек, даже с предмет, и води до липса на общителност с другите. „Никое бебе не може да се развива биологически, а още по-малко психически, без присъствието на *другия* край него“. Брус Пери е доказал, че лишенията от *другия* в първата година от живота на детето водят до мизантропия и перверзия. Бебетата, чиито родители ги оставят сами на балкона или в люлката дълго време са лишени от *другия*. За тях Долто е изразила концепцията си, че те трябва да получат множество моменти на забавления в компенсация. Иначе тези деца се превръщат в безразлични и безсърдечни, започват да живеят във въображаемото. Следователно в първата година от живота си бебето има нужда от непрекъсната връзка с *другите*, която да се осъществява чрез комуникация.

Примери, в които премълчаването на истината за драматично събитие в семейството води до проблеми: *Психосоматични разстройства* – Долто описва много ситуации с психосоматични разстройства, възникнали в резултат на лъжа или на прикриване на истината от практиката ѝ. Ето една от тях: по време на Втората световна война детските заведения се напълнили с деца между пет и десет-единадесетгодишна възраст, които се напикавали в леглото. Тя установява, че това отклонение е следствие от факта, че децата се срамували, че баща им е пленник. Децата искали баща им да бъде герой. А героите умират за родината си и

никой не им е обяснял, че той е пленник, не защото е слаб, а защото другата държава е по-силна. А те виждали как майка им просто се радва на това, че е жив, макар и пленник, и не разбирали тази радост. Причината е, че децата „не разбираха нищо от „познанието на майка си“. „В пети-шести клас провалът е пълен, ако не си в състояние да изпиташ удоволствие от познанието и от удовлетворението, че си положил усилие“. Следователно за детето всичко, което родителят прави е добро и истинно, действието на родителя за детето е пример, за това, как то да се държи. Дори когато детето не го осъзнава, то го запомня, защото тези думи и действия се запечатват в несъзнаваната памет. Действието е език, който структурира детето да се очовечи. Следователно децата имат нужда да им се говори за всичко, което е свързано с тях и с техните родители, като им се обяснява.

Загуба в речта и изоставане в развитието на детето – Долто споделя за друг случай, за дете, което е консултирала, което е изостанало с цели два класа до степен да забрави да пише. От родителите разбира, че моментът, откогато започва да изостава, съвпада с драматично събитие (смърт на баба, близка на детето), което родителите са скрили от детето. Детето научава това и губи радостта си в живота, изостава в училище, диалога с родителите се влошава, понеже вече не съществува връзка на доверие. В момента, в който разказват на детето истината, то започва да възвръща силите си и радостта си към живота. За детето премълчаването на истината означава, че родителите смятат детето за недостатъчно зряло и силно, за да приеме истината. Това поведение е равносилно на пренебрежение и липса на уважение и на доверие. Следователно децата имат нужда да знаят истината, колкото и драматична да е тя. Чрез истината се достига до познанието за човека и света, за кръговрата на живота.

Проблем на идентичността – Описаният по-горе случай на момчето, което имитирало шевната машина е пример и за проблем на идентичността. Неговото поведение е отново следствие от премълчаване на истината за корените му, неговата потребност да знае кой е бащата не е удовлетворена. Долто е успяла да възстанови неговата история, защото е било здраво дете, но просто е объркало пътя на идентификация. Идеалният Аз за него е бил машината, вместо липсващия баща. Проблем на идентичността може да възникне тогава, когато „детето иска да подражава на онези, на които се възхищава, и да се възхищава на същото, на което се възхищават мама и татко“. Следователно детето не достига до познанието за това кой е неговия роден баща, какъв е неговия произход, откъде идва. Детето има проблем с идентичността, защото няма ясна представа за себе си. Няма отговор на въпроса: Кой съм Аз?

Проблемни състояния, вследствие липса на думи към действията на родителите:

Такива действия, според Долто, са ситуациите, в които майките взимат децата си от ясла като се втурват към тях като „отряд от пантери“, тоест като майки, които се нахвърлят да целуват и прегръщат децата си още с влизането си в яслата. Приятното за майката е приятно и за детето, но човешко е също да му се говори или пее. Следователно според концепцията на Долто „нахвърлянето с целувки“ от майките към децата, когато ги вземат от градина, без да е придружено с думи, е проблем. Това е някакъв вид насилие, сякаш майката е оставила детето в яслата по принуда. Достатъчно е майката да поговори с детето, а когато се приберат вкъщи може да го целуне. Както родителите в „Зелената къща“ се учат да се справят с този проблем: Майката обяснявала на детето, че други хора ще се грижат за него, защото тя е на работа. Като свърши работа ще отиде да го вземе и през това време ще мисли за него. Така правят всички майки, ходят на работа и оставят децата на ясла. Изразът, че ще мисли за него е много важен, защото детето чувства сигурност. За децата от „Зелената къща“ се разказва, че „когато майките пристигат, те не пищят. Освен това тези деца имат изразителни мимики“. Следователно когато се обясняват действията, които ще се случат с децата, преди да им се случат, децата са подготвени за реалността и по-лесно я приемат, след това виждат, че това, което майката казва, съпада с реалността и те си изграждат базисно доверие, сигурност и чувство за идентичност. В противен случай децата не могат да достигнат до познанието и са оставени да страдат.

Забраните и нарушения в психичната и социалната хармония на детето: Долто доказва тезата, че забраните, с които някои деца са обсипвани от сутрин до вечер: „Млъкни“, „Не пипай“, „Престани да шаваш“ карат децата да губят удоволствието си не само от игри, а и от удоволствието да търсят и да откриват, да бъдат изследователи, каквото е присъщо на децата, чрез игрите децата опознават околния свят. Дори понякога родителят да не казва забрани, а само с поглед или жест може да постигне същия ефект у детето. „Езикът предшества речта и я изпреварва - в мимиките, жестовете, действията на тялото и сетивата“. Ако детето е много енергично, и ако родителите не могат да понесат игрите на тяхното енергично дете преди овладяването на речта, „насилственото им потискане предизвиква нарушения в неговата психична и социална хармония, които ще се проявят в късното детство“. Долто установява, че причината възрастните да употребяват забраните, е невроза, която води началото си от детството, сякаш външния вид е най-важното нещо. Следователно децата трябва да бъдат възпитавани така, че да знаят, кое има морална стойност. Важна е радостта да живееш, а не външният вид. За да се чувстват в безопасност децата се нуждаят от ограничения, но такива

каквито застрашават тях самите и наистина са опасни. Необходимостта от ограничения би трябвало да им се обяснява подробно.

Кризата в юношеството: Долто доказва тезата, че юношеството е реактуализиране на залозите, които действат след раждането. Подобно схващане има и Ериксън. Юношите търсят „чувство на континуитет и тъждественост“, за да интегрират „елементите на идентичността“ или „започват да се борят с кризите от по-ранните години“. Днешните юноши са вчерашните бебетата. Вече се спомена за превенцията на Сежер. „Всяко насилствено разделяне може да остави следа.“ Първоначално бебето възприема майка си като част от самото себе си, майката става *друг* постепенно. „Рязкото разделяне при раждането, преживяно като травма, може да се актуализира отново през юношеството в поведение, говорещо за изживяване на липса.“ Това, което се наблюдава отново при зависимостите, е нуждата от *другия*, който си отива и винаги остава липсващ. Да си зависим от някакво вещество – наркотик, тютюн или храна – означава, че ранната раздяла е била травмираща. Следователно след раждането бебето се нуждае непрекъснато от връзка с *другия*, защото тези спомени са основополагащи за развитието на личността и се запазват в несъзнаваната памет, която се актуализира отново, когато настъпва юношеството. Обаче в юношеството юношата претърпява кризи, а тези кризи са вътрешните борби на всеки един, които помагат на човека да се промени, понеже у човешкото същество е заложено да напредва, да се подобрява. Юношата може да обмисли предишния си опит, а кризата, която е настъпила се приема като възможност за личностно израсване или личен напредък.

Ериксън дава обяснение за това, че всеки етап от детството е съпътстван с криза на идентичността, всяка криза е потребност за детето. Потребностите на детето през периода от раждането до училищна възраст са свързани основно със семейството. А през юношеството потребностите са свързани с обществото. През първият етап, до една година бебето изгражда връзка на доверие в себе си и в майка си и баща си. Ако чувството за глад или жажда съвпада с грижата на майката или бащата детето ще изгради успешно тази връзка на доверие в себе си и в другите, а в юношеството юношата ще търси приятели, на които да вярва и да доказва своята ценност. През втория етап детето става автономно, а в юношеството иска да упражнява своя свободен избор. През третия етап детето се научава на инициатива, през юношеството детето ще търси съмишленици, приятели, с които да имат общи идеи. През четвъртия етап детето се научава на труд, а през юношеството юношата се насочва към професия. Следователно юношеството реактуализира потребностите на детето изградени в първите четири етапа.

Агресия, вследствие липсата на обяснения за поведението на детето: Долто доказва тезата, че агресията се поражда от безсилието за изразяване. Когато детето проговори и бъде

разбрано в потребностите и желанията си, тази враждебност изчезва. Детето изрича някои думи, с които иска да каже нещо и ако възрастният не го разбере, детето го удря. Когато виждаме дете да удря, събаря или хапе друго дете, неговото поведение може „да се очовечи“ чрез думите на родителите. Родителите могат първо да разберат желанията на детето, а после да му обяснят тези желания с думи или жестове и да се извинят на удареното дете, за да знае тяхното собствено дете, че постъпката му не е правилна. Следователно, ако детето не знае думите, то трябва да се поощрява да посочва. След всяко посочване от детето, родителите може да назовават нещата и да го карат да ги повтаря. Детето постепенно ще започне да усвоява езика и ще започне да се изразява правилно.

Пиер Бурдийо и ролята на социалният свят за изграждането на личността: Проблемът за формирането на личностната идентичност чрез ролята на езика (вербален и невербален) може да бъде разрешен и чрез социоанализата на Пиер Бурдийо. Последният изследва обществата като се интересува от теоретическия и екзистенциален проблем: „Как могат да се регулират поведенията, без да бъдат продукт на подчиняването на правилата?“, така че да се увеличат шансовете на човека в обществото. Според него социологията е инструмент, чрез който всеки да разбере какво е той самият, собствените си социални условия и позицията си в социалния свят. Бурдийо изказва твърдението, че социоанализата не претендира да замести психоанализата, а разглежда някои влияния, които психоанализата пренебрегва. В изследването си „Нищетата на света“, Бурдийо описва интервюираните лица, към които прилага своя метод наречен „методично слушане“, който се описва като „умението да се вслушваш в уникалната история на разпитваното лице“. Този метод Бурдийо нарича „Сократическа работа“ като се позовава на майевтиката (акуширането на знанието). Въпросният метод може да бъде ефективен начин на общуване на родителите с децата, понеже той се характеризира с равнопоставеност, близост, одобрителни жестове, изрази като „ние“ и „нас“, които биха могли да предразположат детето към споделяне и изразяване, а родителите към слушане, разбиране и сближаване. Така детето би могло да чувства своята екзистенциална сигурност. Ролята на хабитуса в концепцията на Бурдийо е решаващ фактор, който определя поведенията. С други думи казано, навиците, които родителите предават на децата чрез невербалните послания, които изпращат, волно или неволно, се предават и усвояват от децата като начин на подражание. Детето подражава на възрастния, на когото се възхищава е концепция и на Франсоаз Долто. Чрез полезни навици, създадени от родителите, детето ще може да се приспособява към различни групи, към които принадлежи, към които са насочени неговите интереси, неговите умения и качества.

Джон Остин и теорията за речевите актове или „Как с думи се вършат неща“:

Проблемът за формирането на личностната идентичност чрез ролята на езика може да бъде преодолян и чрез теорията на Джон Остин за речевите актове, защото думите не са „просто думи“, а речеви действия – с тях можем „да правим неща“. Според Джон Остин перформативните изказвания са различават от констативните изказвания по това, че последните са твърдения за истинност или неистинност, а перформативните изказвания са твърдения, чрез които с произвеждането на изказването се извършва самото действие на изказването. Думата перформатив е получена от английския глагол *perform* – изпълнявам, извършвам (действие). Остин доказва тезата, че произнасянето на думите е „водещото събитие“ в извършването на действие (истинно или неистинно), и обстоятелствата трябва да бъдат съответни на казаното. Джон Остин разделя речевите актове на пет класа перформативи: **Вердиктиви** са речеви актове, които обявяват отсъждане, преценка, причисляване или оценяване, употребяват се от съдия, арбитър или рефер; **Екзерцитиви** са речеви актове, които представляват упражняване на власт, право или влияние, те представляват издаване на решение, присъда; **Комисиви** са речеви актове, които се характеризират с обещание или друг вид предприемане на задължение; **Бехабитиви** са група перформативни актове свързани с отношението към някого и социалното поведение. „Бехабитивите включват представата за реакция на поведението и съдбата на други хора, както и на отношение и изразяване на отношение към нечие минало държане или предстоящо държане“; **Експозитиви** са речеви актове, които „показват как нашите изказвания се вменят в течението на аргументация или разговор, как използваме думите, т.е. най-общо казано са обяснителни (*expository*)“; Препоръчително е да се употребяват повече експозитиви и бехабитиви от родителите към децата, защото те представят обяснения, така че детето може само да осмисля значението на думите и предназначението на предметите от заобикалящия ни свят. Детето ще получава информация и само ще може да достига до логически изводи, до причини и следствия.

Изводи: В заключение може да се каже, че настоящото изследване предоставя на родителите набор от ориентири за отговорно и качествено общуване с децата им, с цел по-доброто развитие на личностната идентичност и по-качествен живот на детето. Изводите, до които се достига са основани главно върху етически принципи. Разбира се, всеки родител сам решава как да общува с детето си, но отговорно и качествено общуване може да бъде постигнато едва чрез „езикова игра“. Например: нека да не се приема като даденост, че детето не иска да яде, или че е злоядо, а може да се приложи езиковата игра хранене в общност, например една лъжичка на мама, една - на детето, една – на любимата играчка. По този начин детето би се стимулирало да яде, защото думите в (от) играта остават отпечатък в съзнанието.

Да не се приема като факт, че детето не иска да спи, а може да му се пеят песнички или да му се разказват приказки за лека нощ, да му се създават навици за заспиване. В приспивните песнички думата „сън“ се употребява по няколко пъти. В приказката за спящата красавица, думата „сън“ и „спя“ се употребяват по-често от останалите думи, така че у детето да възникнат асоциации, за да може детето да си представя как спящата красавица спи, и след чуването няколко пъти на тази дума и детето може да заспи. Сежер приема и подкрепя доказателствата на Колуин Тривъртън за общуването на бебето с майката и бащата, което той е нарекъл „проторазговор“, а Франсоаз Долто е установила като „творческо и структуриращо говорене“. Съществува времева зависимост между думите на родителите и звуците на бебето. Бебето притежава своя чувствителност – като наблюдава майката и чува нейния глас, то свързва гласа с приятното усещане и на свой ред се усмихва. Колуин Тривъртън е споделил също доказателства, че бебето долавя и други вариации в гласовете, „от изненада до интерес, от объркване до симпатия“. Следователно бебето е *друг*, който се отличава със своята уникалност като общуващо и чувстващо същество. Личността се формира още от пренаталния период, защото бебето има различна чувствителност и бебето умее да реагира като отговаря на звуците на майката, отправени към него. Новороденото има своя уникалност като общуващо с майката и бащата. Ако децата са близнаци, те умеят да общуват един с друг още от утробата, а и след това, така че техният език е неразбираем за другите. Новороденото умее да изразява своите чувства чрез лицето си, „от изненада до интерес, от объркване до симпатия“. Новороденото има свой собствен език, чрез който овладява пространствените граници на „аз“ и „ти“: „това е говорене в пълния смисъл на думата, емоционално общуване, дълбок, творчески и структуриращ език, който позволява на детето да се развива не като хранопровод, а като човек“. Като наблюдава майката, която се усмихва, докато му говори мило, то също се усмихва, а това представлява рефлексивна реакция. Развива се интересубективността.

Ако родителите употребяват отговорно общуването има голяма вероятност детето още след раждането като чуе разказа за себе си да свърже, че е една и съща личност от пренаталния период. През първата година трябва да се говори на детето с уважение и истинно, трябва да му се посочват предметите и да се назовават. Така детето ще изгради връзки на доверие в себе си и спрямо другите. Като вижда, че чувството му на глад е задоволено, когато е гладно, то това е истинският природен инстинкт, това има познавателен ефект, това означава, че бебето може да се доверява на себе си. Бебето може да мисли така: аз познавам своите нужди, знам какво искам, щом ми го дават, то това означава, че е правилно. След първата година вече ходи, яде почти всичко, говори няколко думи (мама, татко, баба), детето започва да посочва и да се интересува от заобикалящия го свят, то избира с какво и с кого да играе, къде да отиде, започва

да проявява своята воля. Ако му се назовава всичко, което посочва и му се обяснява за какво служи, детето ще изгради бързо познания за заобикалящия го свят. И понеже у детето е заложено да напредва, то ще иска да прави всичко, което и възрастните правят, да опознае всичко с петте си сетива. Монтесори доказва, че детето до три години е в сензитивен период и опознава чрез всичките си сетива. От една до три години е периодът, в който детето се социализира, тоест започва да посещава ясла или градина, където да общува с останалите. Тук детето има възможност да се присъединява към различни групи, в които оглежда себеси, изгражда си познания за себе си, благодарение на *другите*. В този период се случва и научаването да задържа и пуска, развиват се мускулите в тяло му. Ериксън свързва желанието на детето да бъде чисто с волята, което е резултат от желанието на детето за напредък, то иска да бъде като възрастните и от стимулиращите жестове и думи на майката като „браво на момчето“, „голям ще пораснеш“, детето се научава, че се справя с предизвикателствата, което му носи радост. Това събитие според Ериксън определя волята на детето за осъзнат избор през целия живот. По-късно, когато детето започне да изразява желанията си и ги удовлетворява ще изпитва радост от постиженията си. Това е следващият период от три до шест години, за който Ериксън казва, че детето се учи на инициатива. Ако майката и бащата насърчават детето с одобрителни думи или жестове, кимане с глава, детето ще чувства сигурност и ще бъде инициативно, което ще определи неговите желания и стремежи. Детето може да се насочва към професия, за да се подготви детето, да знае своите качества, и различните социални роли, детето би могло да успее да направи своя осъзнат избор към професия, към която наистина принадлежи, за да се чувства пълноправен и полезен член на обществото със своите уникални качества. Следващият период според Ериксън е училищната възраст, в която детето се научава на труд. Би било добре майката да дава задачи на детето, да помага въщи или на други негови приятели, за да може детето да получава одобрение, положителна оценка за труда си, което да стимулира развитието на личностната идентичност да напредва. Следващият период е пубертета, или юношеството, който според Ериксън е кулминацията на всички кризи на периодите до момента. В този период юношата има задача да осмисли своята ценност, свояминал опит, за да определи своите стремежи. Според Долто това е период, в който се реактуализират залозите, разделите, кризите от детството. От казаното дотук следва, че начините на общуването, всяка дума, всеки жест е действие на родителите към техните деца. Тези начини са особено важни за изграждането на личностната идентичност, която да е психически и физически устойчива. Чрез общуването между родители и деца, детето опознава себе си, вярва в себе си. Липсата на общуване, премълчаването на истината за произхода на детето или прикриването на драматично събитие, несъответстващи действия на думите, всичко

това води до структурирането на личност, която не познава себе си, не приема себе си и не може да намери своето място в обществото, до следствия като агресия, изоставане, регресия, психични проблеми, психо-соматични проблеми. Когато има липси в общуването детето не може да изгради своя континуитет. Всички тези следствия могат да бъдат преодоляни чрез рефлексия от самото дете, тоест самонаблюдение и осмисляне. И това самонаблюдение и осмисляне може да бъде помощта от родителите към детето чрез въпроси за размисъл.

Накрая може да се обобщи следното: В текста се обосновава схващането, че отговорното общуване (вербално и невербално) на родителите с техните деца има конститутивно влияние за развитието на личностната идентичност на детето. Това може да се случи поне през три изследователски области – психоанализа, социология и философия на езика – преминаването, през които води до следните обобщения:

- първо, отговорното общуване намалява рисковете от болестни състояния, психо-соматични проблеми, регресия, агресия, изоставане в речта, проблем с идентичността;
- второ, отговорното общуване помага на детето да изгради една тъждествена Аз-концепция за себе си, да познава и приема себе си, такъв какъвто е, със своята уникалност, което ще помогне на детето за успешна реализация в живота, за да упражнява осъзнато своя избор;
- трето, отговорното общуване между родителите и децата би повлияло за по-добро справяне с кризите на идентичността и следователно би довело до по-качествен живот;
- четвърто, в работата се постига взаимовръзка между езика и личностната идентичност в отделните етапи от развитието на детето;

Използвана литература:

1. Виготски, Л. С., „Мислене и реч“, Наука и Изкуство, С., 1983;
2. Витгенщайн, Л., „Философски изследвания“, Избрани съчинение, Наука и Изкуство, С., 1988;
3. Ериксън, Е., „Идентичност: младост, криза“, Издателство Рива, 2013;
4. Долто, Ф., „Всичко е език“, ИК „Колибри“, 2006;
5. Долто, Ф., „Основни етапи на детството“, ИК „Колибри“, 2009;
6. Долто, Ф., „Когато се появи детето“, ИК Колибри, 2012;
7. Сежер, М., „Ако бебетата можеха да говорят“, ИК Колибри, 2016;

8. Бурдийо, П., „Казани неща“, УИ „Св. Климент Охридски“, София, 1993;
9. Бурдийо, П., „Биографичната илюзия“, София, Критика и хуманизъм, 1997;
10. Остин, Д., „Как с думи се вършат неща“, ИК „Критика и хуманизъм“, 1996;
11. Пожарлиев, Л., „Как да разбираме „разбиращата социология“ на Пиер Бурдийо, Годишник на студентите по социология, Асоциация на студентите по социология в СУ, катедра Социология, Философски факултет СУ „Св. Климент Охридски“, том 2, 2005-2006, Курсова работа по биография и общество, ръководител: доц. Лиляна Деянова;
12. Зеленият двор, Пространство за вас и вашите деца, директор доц. д-р Моника Богданова, <https://zeleniatdvor.org/about-us/>;

THE PROBLEM OF VIOLENCE¹

It is part of life for every one of us. We all have been in those situations. We all felt it on our back. It tested the limits of our bodies and minds million times and still doing it. In our life we shown our aggression on somebody many times and many had been aggressive to us. It is part of life... It is violence!

But what is it, actually? What is violence? We can give so many examples about it, but can we explain it? Through the years some of the greatest minds of each generation tried to explain it and there are a lot that are still trying. Many people have tried themselves to do it, consciously or not. People will always do it, trying to explain the world around them, the one they live in, the one their parents lived in and the one their kids will live in. Trying to understand what is the purpose of it, to find their way in the world, in the society. To understand “What is good?” and “What is bad?”, “What is right?” and “What is wrong?”. And “violence” and “aggression” are one of the topics that humans mind is busy with. Judging on their own experience people associate the concept of violence with something bad and scary. For them the word and the act itself had a negative sense. And it is normal. Those kinds of acts are full of pain and fear from both aggressor and victim. Everybody who is in the story is paying for being there, suffer through it and sacrifice. There are a lot of damages. And most of the people don’t want to live through this and try to avoid it as much as possible.

But this is just an everyday explanation. A simple one. One that every thinking man could give. Life is not that simple. History, society, men, nature, they are all not that easy to explain. We are limited in our minds, in our world so our explanations are also limited in our own perception. Sometimes we need to jump over the barrier of our everyday life, over the borders of our knowledge... just to try to explain, to understand things bigger than us. Is everything we know actually existing in nature? Was everything hereand waiting for us when we appeared? Probably no. We improved the world, we made it. We’ve change it, so we can live togetherand still progressing. We created relations between each other, between us and nature and between us and state (We created the state.). And we are still creating constructs to explain what we are seeing through the years of our existing. It is in our nature to always search for explanation for everything we see. We don’t skip things we learn from them. And in the need of explanation we have created the science.

¹ Настоящият текст е част от проект на Васил Филипов, подготвен за курса по ‘Социология на насилието’ в рамките на обучението му в *Instituto Universitário de Lisboa* (ISCTE) по програма „Еразъм+“ през учебната 2016/17 г.

Not one but many, for the different aspects of life. There are sciences like Physics, Chemistry, Biology that give us explanations for the visible things in nature. But there is always much more in life and people passion to explain it, to control it had been even bigger. In this purpose Philosophy came out, long before any other one. And from it they all emerged. The exact sciences separated from it and moved in their own way, but philosophy keeps improving and reaches new highs from then on. A lot newer studies goes out from it later... Psychology, Sociology they all raised and became sciences themselves. And they are busy with different aspects of this invisible world. Psychology is based in studying the humans mind, Sociology is trying to explain the society and the relations between people.

Our relations are strange, most of the time hard to explain. Some are profitable others are destructive, but they are all here and we are submerged in them, we live through them. And violence is part of them, a big one and really interesting one. So it is normal to be one of the main topics of Sociology and Philosophy. According to Wieviorka “There haven’t been any important thinkers, in the social sciences and in political philosophy, who haven’t, in a way or other, expressed a view about violence (...)” (Wieviorka 2005: 143). Violence became one of the topics of those sciences at the beginning of XXI century. Most famous theories of it are by Michel Wieviorka and Randall Collins. But their explanations are the exact opposite, while Wieviorka is using macro analysis to present his idea, Collins concentrate himself on the micro analysis. Both of them published books about violence in 2005 and 2008.

Let’s begin with Wieviorka and his explanation of violence. In his book “La Violence” the French author present his theory for this particular problem. His ideas are based on Alain Tourine’s theory of the subject. Tourine’s idea from the ’70s that new social movements of women, students etc. will compare to the old workers’ movement and will help to develop new progressive society, inspired Wieviorka. He gives his explanation through the idea of always changing action that creates new forms of society. His book has three parts. In the first one he points out two different views of the violence in the first 3 decades of 20th century after WWII and post ’80s society. In the first one it is possible to inspire conflicts, give us option to interpret different interest that are always open for negotiations between different social groups. The main conflict is between workers and bosses. Conflict avoids violence. The second one’s main topics are social exclusion and globalization. Not every problem can be transformed in a conflict by the state. Money appeared as a new way of progress.

Books second part is concentrated over Wieviorka giving different perspective to the vision of violence and the ways of dealing with it by some other authors. In the third part the author showed his own idea of violence. Following Weberian theory of action (Weber 1991), which idea is to

find sense in the actions of the people that been observe, Wieviorka introduce five type of violent social subjects. They are:

- **Hyper subject** – one of two main violent subjects. His main purpose of using violence is the direct progress of him and society;
- **Anti-subject** – the other main one alongside the hyper subject. His purpose is not to develop but to destroy existing social bonds;
- **Floating subject** – this one lost sense and directions of his actions;
- **No subjects** – this one has no idea of organizing its actions, just give orders just to move in the same directions that everyone else is moving;
- **Survivor subject** – using violence in order to avoid to be destroyed by the society that ignore him or oppress him(Wieviorka 2005);

The other main theory of violence comes from the North American sociologist Randall Collins and his micro analysis of this topic. His main idea is that not people themselves are violent but the situations they are put in: “Not violent individuals, but violent situations (...) situations which shape the emotions and acts of individuals who step inside them” (Collins 2008: 1). He based his idea on more than 30 cases he explored. For Collins people are always searching for situations that they could benefit from and increase their level of energy. People themselves are not violent they try to avoid violence as much as possible but although they still been putted in those situations: “Humans have evolved to have particular high sensitivities to micro-interactional signals given off by other humans (...) to resonate emotions from one body to another in common rhythms” (ibid.: 26); “emotional dynamics at the center of a micro-situational theory of violence” (ibid.: 4). “Emotional energy (EE) is the variable outcome of all interactional situation” (ibid.: 19). To prove his thesis, he gave several examples with army and hooligans groups. His main prove is the military and the soldiers in the war. Most of them actually are not violent or not shoot or kill at all in the battle, a minority is that that provide the kills. Even those professionally trained killers are not ready to provide it. For humans’ violence is disturbing and bad, it is hard to be accepted. People became violent when they cross this border. There are only two ways to do it, for Collins. First – panic and the other one is detachment – this is when a person learns to entertain himself by being into those violent situations. For the American author, no one feels happiness from, or control the situations of violence.

There are some other popular theories about violence and one of them is by Loic Wacquant. He gave a new and a different perspective of violence of the one that Wieviorka and Collins gave before that. He introduced to us the state violence. The idea of state itself is to produce peace even by being violent. Sometimes the state also oppressed and being aggressive to stop those situations to provide order. But its actions are not always with clear consequences, it is not clear if

they will bring to a war or to a peace at the end. Wacquant present us his theory of the Penal State (see Wacquant 2008). He split the state in two wings – left (workfare and management of class) and right (prison fare and management of race). Both wings follow the same penal practices but are not treated in the same way by the state. They are even living in different areas of the states and cities.

Those theories of violence are so different but you can find a point to be proven in every one of them. It doesn't matter if we talk about macro, micro analysis or about Wacquant using Reemtsmas definition of violence as reduction to the body. All this great sociologist provided working theories about a topic that is a significantly important for our life. But to be proven one theory should be tested on practice in different situations. That's the job of the sociologist.

My idea of violence is more of a micro analysis and is closer to Collins than to the others. For me violence is not something that is coming from nature in the way Wieviorka seen it. The idea is that people are not aggressive by their will. It is based on the moment on the situation and how our mind is reading the situation. The whole human nature is on to a full control of every situation, of every moment in life. We always feel the need to control. We search for it. But we can't control everything because we live among the others, and not everything in this world depends on us. Losing control make us weak, it is not acceptable from the society we lived in (the society we, humans created). Even nowadays still losing control on our body or mind is considered as a disease and treatment is recommended. People who lose control are considered dangerous, bad for the society, for the state, for the others and for themselves. Most of the time in those situations they are aggressive to the others or to them. That's why I believe that losing control is the main reason for violence. I can't give a structured and simple explanation of violence because I don't believe it exists in nature as visible thing, subject, but it is in us, in the living species. It is in our mind in the way we read the situations. But the absurd in my theory is that even the humans' main purpose is to control, we don't control even ourselves. Our imagination based on our previous experience, on our knowledge and controlled by our emotions and feelings give us so many various exits of every situation in our head before it happened that confused us. And when the exits of those situations are good we feel in control, we feel good and calm. But when most of the exit shown us something we don't want to see we lose control and till trying to bring it back we break. And there is only one way out – violence. In one case the violence could be imposed on ourselves in the other case to the others. And there is not only one kind of it. Violence is not only physical. It has different levels and can oppress people in different way. It can reflect on us in many ways being on our body or on mental strength. And I believe it is the same with the state and society because even if they developed a lot true the years and reflect on the way we think and we act, even if we are their children, they were still created by humans, modeled by humans, developed by them and they are

existing just for the simple reason that human believe in them in the fact they are real. So they come from us and in them are implicated the idea of humans for better life. Lack of violence is one of them but using violence to bring back control over the situation, to provide peace also. That is the idea of the state to control and to margin our life in one better and more pragmatic direction. So in the foundations of the state in its structure are developed the same ideas as in our mind. It has the same idealistic structure we imagine for our own mind. This is an idea developed by Plato thousands of years ago (cf. Plato 2000).

For me there is one more reason for violence and this is the greed. Humans desire to control, to poses, to win more, to always develop and progress could also bring to a violence. Too much power, a strong belief in ideology, a cause can blind our mind in the way to believe there is only one truth and this truth should be shown and accepted by everybody on any costs. There are a lot of peaceful ways to show people and to convince them in something but when they don't work out, when you face somebody whit the same strong belief but in something else, with the same strong idea to protect it and to expire it over the others there it comes - the violence. Because for another time you start to feel week and you need to win to beat the opponent to show yourself that you are not, that you still had this control. This is the idea of sport itself to show yourself and to the others that you are the best, that your team is the best. That is the idea of religion, politic business to shown what is the right way to progress, your way. And the worst scenario is when fear and greed combine and you lose total sense of reading situations properly. This could be massively destructive as for the others as for yourself. When in the search of more control, you start to lose the one you already had and then everything starts to fall apart. There is nothing else but nonsense, violence with no common direction.

Theories are something that could change the world, can give new direction to our life, but also something that could be completely useless if not be proven. That's the work of the philosophers and sociologist, to try to explain events and situations using those sociological theories. So to be done any kind of work in the right direction they need cases to explore, the way the scientist uses an "experimental bunny" to test his work.

In this regard, let's take a look at the following example: it is the story of a fight for independence of a country (Bulgaria), of nation and one of most bloodedly stopped uprisings in the history. It is about April uprising in the territory of the Ottoman Empire in the end of 19th century. After five centuries of Ottoman domination, Bulgarians in the territory of this east empire finally felt strong and united enough to start a big war for freedom. Empire itself responds to them with a massive strength and stopped the uprising in the most brutal way possible.

For the amount of time the Ottoman Empire existed there are probably thousands of examples for oppression on the different conquered nations and as many of disobedience by them. Changing of the faith is one of the main examples for both and it was a big point in the politic of the empire that Bulgarians strongly stood against. The Christian faith and the strong church were the background and the most important bone of Bulgarian society. It was hard to believe that they were going to be ready to frown it. Changing faith meant that you are standing against your people that you are leaving the society. You are no more one of them. People who changed it were called “pomak” and this word till today is still accepted from the majority in Bulgaria as a bad word as a synonym of traitor, of a scum. Those people were excluded from the society and they needed to create their own. Because they were no more Bulgarians but they were not ottomans as well. There is a book in Bulgaria by Anton Donchev it is called “Time of violence” it is about those times and a village where the army was send to change the religion of the locals. Most of them reject and had been killed, some managed to escape and hide in the forest and the other once accepts. The book finishes with this sentence:

Everything was over, the soldiers left. Life got back to normal. But there was only one big difference now. Instead one there were two villages there now and while in one you could hear sound of bells in the other there were the song from the minaret (Donchev 1964).

Probably those few lines describe better than anything else this situation. They are ready to split but not to live together, they are not one anymore. Because religion is a key factor and belief in God is a symbol of honor. And if you are ready to surrender from your God, if you are ready to betray him then you can betray everybody. And this was the position not only of the local Bulgarians but also the position of normal Turkish citizen. But this worked in increasing the faith in their own nation for Bulgarians even if they lose brothers and sisters this unite the one that staid even more.

The decrease of the power of the empire and the many wars it participated in combine with the fact of that Bulgarians increase their national faith and were more educated than before, the fact that some of them had chance to travel and to know the new ideals of the modern European people led the chance to fight to a new level. Bulgarians wanted to be back in control on their own life, on the territory of their fathers, on their future and that put them in the fight for freedom. But what were the options? First of them was to fight alone but they were not enough and were not sure they can manage it alone. Then they turned for help to the other nations on the Balkans and offer them to fight together for their freedom but led by different goals and every of the nations in will to control the Balkans after their freedom, separated them. So the option of united Balkan nations against the aggressor was impossible. The only other option was to search for help from outside, from the other great countries. But Vassil Levski, the leader of the opposition, believed that the one who gave them

freedom will make them slaves. So after that they come back to the first and their only option to fight alone. They started to prepare for this big uprising and it took years. But a little bit before everything to be ready Levski being captured and killed. With him they lost their believe that they can beat the empire. They lost their unity and the way that Levski shown them. In 3 years after his death so much was lost. Almost whole organization wasfallen apart. But the ideal survived and was even bigger, but with it the panic also had raised. And till the uprising start Bulgarians were as much motivated as much desperate. And instead of what they plan a unified and coordinated uprising they just shot some fires at different places at different time so for the Ottoman Empire it was so easy to stop it. But why the Empire was so bloody at doing it? Ending of the April uprising was one of the biggest acts of violence in the history. Number of the death bodies was enormous and the fact they were mostly civilians was even scarier. It was criticized from everybody as from the other nations and countries as from the society itself inside the empire. It was another move of desperation. But why the empire needed to respond in this way? What was their motive? But first – What is empire?

The simplest explanation you can find about empire (cf. Wikipedia 14.11.2017) is that:

“An empire is a multi-ethnic or multinational state with political and/or military dominion of populations who are culturally and ethnically distinct from the imperial (ruling) ethnic group and its culture...Empires are typically formed from diverse ethnic, national, cultural, and religious components. Empire and colonialism are used to refer to relationships between powerful state or society versus a less powerful one.”

Ottoman Empire was one of the many of its time, different from the western colonial ones, for its structure, origins, leading religion, and society. But still can be described with the same definition for empire. And the job that the leaders of the state needed to do was the same as in them. Control and integration over the smallest nations in its territory in search for a progress and stability of the main social group and the state himself. So oppression, taxes even death was the needed bad to achieve it, to achieve the progress. If there is an act of violence, an uprising it should be stopped even more brutally than the act itself. To prevent from future once. **Using Wieviorka, the empire could be described as his Hyper subject**, who used violence for prosperity. But the situation with the April uprising wasn't the same because the Ottoman Empire reacted much more brutally than needed, it was a desperate move which main idea was not prosperity but keeping the last grains of control that the power from the past had. In 19th century Ottomans lost several wars also earlier than Bulgarians, Serbs and Greeks managed to receive their independence. Territory of Bulgaria and its nation were the last that left to the empire in Europe. Losing them was going to mean losing position in Europe itself. Also Bulgarians being much stronger now was pretty scary for the empire. So their last move, last chance to survive as an empire was to destroy them. The Ottomans could not

more being seen as a “Hyper” subject, in the late decades of this century they could be better described as the “floating” subject. And on the other side is the “survival” one, so two aggressors against each other, one of them with more power and resources than the other, but still two sides ready to fight. The only exit was violence. From every aspect starting this war looked reasonable, since peace and deals were impossible. From state point of view, it was the only way the empire to survive the way it was, from rebels’ point of view uprising was the only way future violence to stop and freedom to be found.

Macro analysis perfectly describes the behavior of the two sides, but the thing is that wars are not led by countries, but by people. What was the motivation of the people and the troops that were involved in this conflict, from a micro aspect? For the simple Bulgarian people, motivation was better life, freedom to decide, to live and progress. Also end of the oppression over them. For some maybe opportunity to win more money or to have more power. To be included in the politic, to lead the new country. But anyway of the differences they were combined under the national ideal. It could be seen from all their moves. But why the army was so aggressive at the other side? For them it was not personal, and being that brutal to civilians looked useless. That’s why in this particular case the empire didn’t use the regular army, they weren’t sure they will hold the situation. Alongside them were send prisoners, criminals and rent soldiers which motivation was personal. Some leaded by money, other by the opportunity of being simplify. Also people that previous behavior showed that they are instable enough to kill. Criminals with lack of control over their mind. Killers send to kill with no borders. In this case Collins idea of panic and social detachment as the situations that open violence could be perfectly used. People that entertain themselves by acts of violence against once in panic for their life and future. More than a normal war...

In this perspective the April uprising, was not just a simple situation and simple solution was impossible. It was not just a rebel fight against government, or just a situation to be easily stopped by the state. For one of the sides it was the only way to something bigger than them, than their life, than their happiness. It was a chance an opportunity to give their kids future and rights they themselves didn’t have. It was a chance to put their country back on the map. To become someone again. Something more valuable than money and gold. For the other side it was the last chance to save the old glory, to bring back on the right way and to progress again. Nobody in this situation was ready to step aside even a millimeter. Nobody was ready to surrender, life doesn’t matter anymore ideal and pride does. Perfect situation to be violent. Searched or not it was there. It was the exit, the only way. And both sides grab it. What happened after that was a loose for the one that won this particular battle. And a win for the losers. Hard to describe... or maybe not. There are no winners in conflicts. Actions always had consequences and Ottoman empire paid for its brutality

by losing its status as an empire several years later. Bulgarians won their freedom and became a country again but for this cause, they lost a big part of its population, some of the brightest minds of this generations. Poets, writers, politicians, leaders, symbols. Everybody who was involved paid a big price at the end... Was it worth it?

*He, who falls down in battle for freedom,
he will not die...*
(Botev 2011).

Bibliography:

- Botev, H. 2011. Hadji Dimitar. (transl. Form bulgarian Temenuga Marinova). In: *E-magazine LiterNet*, 16.07.2011, № 7 (140). Retrieved from: <https://litenet.bg/publish5/hbotev/poezia/hadji-dimitar-en.htm> 14.11.2017.
- Collins, R. (2008). *Violence: A Micro-sociological Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Donchev, Ant. (1964). *Time of violence*. Bulgaria.
- Plato (2000). *The Republic*. (trnasl.By Tom Griffith). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wacquant, L. (2008). *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*.
- Weber, M. (1991). "The Nature of Social Action.", *Runciman, W.G. 'Weber: Selections in Translation'*, Cambridge University Press.
- Wieviorka, M. (2005). *La violence*. Paris: Hachette Littératures.
- Empire. (14.11.2017). In: Wikipedia, The Free Encyclopedia. <https://en.wikipedia.org/wiki/Empire>.

ЧОВЕКЪТ, КОЙТО ПОСЕГНА НА ВЯТЪРА

We can't define consciousness because consciousness does not exist. Humans fancy that there's something special about the way we perceive the world, and yet we live in loops as tight and as closed as the hosts do, seldom questioning our choices, content, for the most part, to be told what to do next*

Dr. Robert Ford - Westworld

Сигурен съм, че беше сряда, или пък вторник – по-вероятно последното. Сами разбирате от заглавието, че не съм отивал на пикник, или на секс среща, а на работа с колелото. Книжка нямам. Няма да стана добър „шафьор¹“. Ей така! Просто знам. Не съм нормален. Така съм се родил... Пиша. Вторник е. Съвпадение? Аре само да не цитирате онези клипове за „ильоменатите“. Мерси. Името ми е Майна.Приятно ми е.Викайте ми „оня“, демек продължавам.Събудих се около осем часа и половина – биологичен часовник. Имаше нещо много спарено в този вторник. От сутринта нямах желание за нищо друго, освен да гледам небето през прозореца с чаша черно кафе в ръката. Кафето си беше превъзходно, още по-превъзходно е без цигарата, защото онази измет, унищожавя вкусовите ни рецептори, а те (завалийките) копнеят за черната горчива смес. Ароматът също е на ниво. Особено ефирна става реалността, когато едва доловимата пара, издигаща се от порцелановата чаша прониква толкова грандиозно и нежно в ноздрите ти, колкото и влюбеният мъж във влагалището на своята любима. Процесът е вълшебен, защото дори и ноздрите се навлажняват от парата така, както... време е да се изходя. За кафето има само суперлативи. Изходих се. Взах си чашата и пак загледах в небето. Ужас. Срам!Супер спареният вторник „осмърдя “ и небето, което на всичкото отгоре е празно. Причината не е миризмата – „не шервай то си знай²“. Там няма нищо друго, освен една синя маса, на която Слънцата играят карти. Хората с цялото си интелектуално „измежарстване “, сме нарекли въпросните карти – звезди. Аре нема нужда. Облаците са газовете, които изпускат развалените черва на държавите и въобще генерализациите. Няма никой, освен един жълт идиот, където обикаля един и същ маршрут от

* „Не можем да дефинираме съзнанието, защото то не съществува. Хората смятат, че възприемат света по специален начин и все пак живеем в примки, затворени досущ като приемниците, рядко замисляйки се над изборите си, доволни в голяма степен от това, че някой ще ни каже какво следва.“ – цитат от сериала „Западен свят“;

¹ Всички неправилно изписани думи, имат за цел да придадат на текста оживеност и хумористичен оттенък. По преценка на автора, някои от тях ще бъдат „превеждани “ на книжовен български език;

² „Не споделяй, то се знае “;

еони насам, защото е резерва за „бриджа“. Очевидно не е добър играч и на всичкото отгоре жена му го преследва постоянно, за да види дали е спечелил нещо – „She is in the dark, man – seriously“³! Големите червени гиганти са... ъмम्म – откъде да знам, не съм астролог (ха-ха). Пак се изхождам, сетне се мия и сядам на компютъра с втора чаша черно блаженство. „Фейса“ е „ОК“, мачовете са интересни (гледам репортажи, защото цените за футболните програми са безбожно високи), а „Хабиби“ е още по-добре – „Теодора, Теодора – кеу кеу кеу манге, абе пей сърце жегата пак дойте“⁴ е положението, но трябва да се бачка“. Събуждам се с крясъците на съвестта ми, още по-точно заради тях.

- Майна, ти си мръсно копеле – каза зловещо, оная.

- Защо? – попитах с интонацията „Диди“ от „Декстър“, без да си давам сметката, че разговарях с демонизираният (еволуирал) вариант на порасналия „Декстър“⁵.

- Падаш. Все падаш, за да станеш тогава, когато има зрители. Суетен не си, но изменчив – прекалено изменчив. Измъчваш се с радостите на сутерените и се утешаваш със сълзите на естествените градини. Обясни на звездите и асфалта, на „съм – чето“ в теб – защо?

- На никого и нищо не дължа, каквото и да е обяснение. Обичам да се оглеждам, да пълзя без да гриза и не на последно място да окупирам. Обстоятелствата на битието са винаги знаменосци на социализма⁶. Пукнатините по същите дават подслон на нас идиотите – пълзящите. Битието от собствена позиция е трамвай. Закъснява, спира – качват се пътници и слизат пътници – има си такса за ползване. „Трамвайчето“ се спира на такива места, където трябва, тоест един разум е предначертал графика му, без когото, то – така или иначе – не може. Всяка спирка е едновременно бъдеще, минало и настояще, сиреч тя е историята на този безкраен цикъл, на битието въобще. Разумът играе карти през това време и чака (проклетникът) пътниците да се изпотят. И когато го направят – фас пауза за многоуважаемия. Ето ви климатик, тоест една спирка повече, или още една страница за историята. А милата тя, стои като проститутка, която не е изпълнила месечният си „таргет“ и мълчи. Тя, нещастната, не може да говори, да мисли, но по гениталиите ѝ личи, че разумът не е само с една глава. По-лошото е, че не е само с две, а с няколко милиарда.

³ Тя не знае нищо, човече – честно;

⁴ Това „изречение“, както и много други са провокирани от часове слушане на чалга.

⁵ Става дума за криминалният сериал „Декстър“;

⁶ Всяко споменаване на тази дума няма абсолютно никаква връзка с политическият социализъм. Когато употребявам тази дума, имам само една цел, а именно да маркирам/описа/оперирам упадъка на човешката душа. С други думи, при мен, „Социализъм“ е всичко онова, което отрича смисъла и любовта, тоест животът. По-надолу в разказът, обяснявам по-подробно какво разбирам под социализъм, но това далеч не е всичко... Всякакви политически интерпретации ще бъдат тотално игнорирани от мен, защото ще показват само и единствено – дълбокото неразбиране на разказа;

- Тогава как не е могла да изпълни месечният си таргет? - бихте ме попитали. Няма месечен таргет, няма годишен, вековен и еонен дори, защото „Утре " винаги ще има. Място където нещо ново, ще носи духът на всичко старо. Мерзавецът обаче настоява, защото таргетът е най-важен:

- Тагетът, таргетът ей проклетнице мръсна, къде е таргетът? Мълчиш, нали говедо? Красива си, отдай ми се, или ще те изнася. Искам дете, защото така трябва, но не се получава, въпреки че съм свършвал в тебе толкова пъти, колкото е броят на планетите, звездите и световите взети заедно.

Insummanihi. Insumma - nihihihihi⁷!

Този монолог, съвест моя любима, се разиграва от зората на вековете. Тя няма да роди, защото не мисли, не говори и въобще не е сигурно, че е там или тук. Не приема, не отказва и не плаче дори. Тя, изобщо не е „тя ", но поради липсата на точна дума (то пък защото са много точни думите) „Я, наричаме история. Запомнете госпожице съдия, докато духът (разумът) е в историята, последната няма да роди, защото живот се появява, когато се слоят две души, две тела - два смисъла!

- Парите бе глупако!

- Олеле, да. Все забравям, че не съм ги подредил. Колко си мъдра и качествена, „Съвестчице ". Без теб съм нищо.

- Хайде действай, подлизурко смотан и като се приготвяш за работа си спомни, че я мразиш.

- Така, така. Наистина битието е черно нещо, където цветовете, които виждаме и различаваме са отражения от светлината на нашите тела. Всичко се вижда по-добре, когато е в отношение с черното. Това ли е искал да каже, екс - нацистът⁸?

„Когато аз избухвам ще мълчите да-а, да-а-а, да-а, да-а-а..." Изслушах проклетата песен пет пъти, но шестият ще ми дойде в повече. Трябва да се „стягам " за работа. Забравям нещо важно, а именно че трябва да пхна пет евро в „кейса " на телефона, за да си купя от един супермаркет, който ми е по път сусамов тахан. Новата песен на Фики е пусната в „youtube " и трябва да я изслушам, но работният дълг препарира правото ми да се наслаждавам на съвременното българско изкуство.

- Смачкана като стара сметка за ток, работа - пълен тормоз! Отговорникът е универсално тъп тепегъз — хи-хи-хи-хи-хи-хи. Започвам да се обличам с работните дрехи (продуктово позициониране). Да, такива сме онези, които носят дрехи с емблема на фирмата, в която работим. Не разбирам какво искат от нас тези учреждения? Подписва се договор, етикет трябва да се спазва, но да бъдеш подвижна реклама е нещо съвсем различно. Ясно е на

⁷ Общо – нищо;

⁸ Мартин Хайдегер;

всеки „тризъб ” хипопотам, че личното ни време е онова, което действително фирмата придобива в различни часови граници и въз основа на същите, заплаща адекватната сума (не винаги). Договорът в общи линии обяснява, защо на въпросната фирма са и необходими времето, поведението и способностите (физически, интелектуални, духовни и психически) на съзнателно продамата се индивидуалност. Етикетът на поведение, уважаеми сътрапезници, го знае и крокодилът албинос: „Изяждай онова, което се превръща (от кого не е ясно) в храна за всеки възможен стомах”. „Давай всичко, за да ти се върне същото”. „Третирай другият и прилежащите му елементи с еволюиралата форма на онази страст, която си искал да инжектираш в собствените си живот и дух”:

- С други думи, човече, раздавай всеки природен и духовен еликсир, който си знаел, че някога, ще те избави от сегашният, гротесков вариант на вече недостижимия, но все пак твой, подобър „Аз”!

- Забравяш, забравяш престъпнико. Мразиш работата, още повече мразиш труда. Помни бе, помни. Паплач проклета!

- Аз не мразя нито работата, нито труда, нито нищо. Вярно е, че не ми се услаждат винаги, но причината затова е у мен. Истината е, че трудът, който не изисква специална квалификация има много допирни точки с вълшебната гозба „боб с наденица ”. Те нямат особено сложна структура, ако говорим за характерните им съставки и не изискват претенциозни вкусови рецептори. Основните им качества могат да бъдат подредени така:

1. Лесно приготвяне/достъпност.

2. Засищащи.

3. Вкусни (в зависимост от количеството цигари и алкохол).

4. Лишени от смисъл, тоест вид социалистически⁹ метастази. Към точка номер четири мога да коментирам, че нито боба с наденица, нито неквалифицирания труд са негативни неща, но онези от нас, които пожелаят да останат при тях, ги превръщат в идоли на упадък. Под упадък, черги, разбирате безсмислие, или социализъм. Социалистът е битие (искам да гоzakлеймя като обратното, но няма как) търсещо такива „неща”¹⁰, които не изискват специални умения: отричащ съществуването и живота труд, алкохол, цигари и коментари срещу младото поколение (не може и да става дума за „разбираща критика”). Харесва ли ни, или не социалистът е избрал боба с наденица и бачкането, макар че не всеки упорито работещ е социалист. По разлагането, ще го познаете, а то е повече от очевидно: „Характерни белези на разлагането, сиреч тринадесетте социалистически принципа”:

⁹ „Ihr dürft nicht vergessen” – „не бива да забравяте”;

¹⁰ Не и социални факти, защото същият с неговото присъщо разлагане е вид социален факт-треторазряден като структура и апокалиптичен като следствие;

1. Неговите права са едновременно неговата личност и неговият Бог.
2. Парата в „джобата“¹¹ и „мъжкия полов орган“ в халката. Въобще не ми дреме за тълпата¹¹.
3. Национализъм и патриотизъм в демонични варианти.
4. Прогресът е най-важен.
5. Младежите трябва да слушат, защото сме видели повече.
6. Ние винаги ще сме видели повече.
7. Деспотизъм.
8. Нерекфлексивен атеизъм и нерекфлексивно вероизповедание.
9. Изяж си цялата чиния пръв, за да станеш лъв.
10. Морала и демокрацията са най-важни.
11. Жената е длъжна да прави френска любов...!
12. Малцинствата са виновни за всичко, особено затова, че са малцинства¹².
13. Бирата е пропорционална на мъжкия и женския полов орган; цигарите и кредитът са респективно „Аз “ и „Свръх-аз “; смартфонът и говоренето са респективно докса и епистеме.

Точка номер три я изясних съвсем случайно, а едно и две са безумно прости.

- Чакай бе момче, какво направи сега? Ужким искаш да не мразим, а пък пишеш такива неща. Сега как по-точно, ще възстановим реда в съществото? Да ви призная не вярвах, че съвестта ми е способна да плаче, още по-малко пък съм вярвал, че някога ще надделея в какъвто и да е спор. Ето забелязвате, че сега се случиха и двете неща. Трябваше да внимавам, както го правех винаги, но в диалога е възможно да се появят насълзени хора и гласове.

- Възможно е да съм прекалил по-рано с категоризирането, но заставам зад казаното (помисленото).

- Отивай да работиш и не забравяй положението на думата ти, спрямо парцала и фирмата.

- Няма, бъди спокойна - казах без да разбирам смисъла на заръката. Облякох си вече блузата, напръсках се с дезодорант – навсякъде. Измих си зъбите. Пъхнах едно шише с вода в раницата, което е литър и половина като не забравих и останалите атрибути: телефон – хенди (с пет евро в кейса), ключове за каишът, заключващ колелото, документи и други работни принадлежности, характерни за един среднестатистически чистач (Ausländer¹³) на всичко и

¹¹ Джоба

¹¹ Ама трябва да сме единни;

¹² А?!;

¹³ Чужденец;

офиси. Обух си обувките с бомбе и наръфани от радиоактивен плъх „седмоног ” връзки. Слизам, отключвам каиша и потеглям за „Arbeit”¹⁴ като не забравям преди това, да изрека едни важни думи. Значи повярвайте ми, след въпросните думи се промених тотално. Колелото ми в най-добрия случай е женско, а във всички останали е дърт ленивец, таралясник¹⁵, скопен охлюв и обрасла по гениталиите костенурка. В онзи ден обаче - „A whole new level of retardation”¹⁶! Беше някакъв мелез, между всички митични тела, изброени по-рано и пияна врана срещу див вятър. Забравих да спомена, че бях с разкопчано дебело яке и солидна големина на паласките (за сега). Сами разбирате, че духаше насрещен вятър. В подобни отрязъци от рационализираното време се питам как е възможно щастието, великодушието и съществуването на морала. Гневът е неизбежен, но благославящ, защото е единственият входен пункт към съпротивата на нашето (Dasein) битие, срещу природата с главно „П ”. Неотдавна си позволих да попитам мой скъп приятел (може би най-скъпият), какво разбира под гняв. Отговорът му беше красноречив: „нещо, което е достойно да бъде насочено в правилната посока ”. Момчето се занимава с бойни изкуства, при това с онези, които те учат на самоконтрол и вътрешен мир, тоест притежаващи солидно количество философия. Гневът не е по необходимост зло, но не е и добро нещо. Той винаги е насочен към някакъв вид разруха, независимо дали е за добра кауза – наказание, спортна злоба, гняв към самият себе си - или за отмъщение, или просто някакъв субект е избухлив (ох...това е агресия). Целта на гнева е пълното освобождаване на „Аз-образа ” от оковите на морала, но най-често е сигурен сигнал за наличието на социализъм в околната среда. Социализмът не е политическа конструкция, а е зараза – субект (Субраза)¹⁷, тонове бира и невроза. Но нека сега, Я, оставим там, където ъ е мястото - в гена на всеки човек. Човешкият род с цялото си плиткоумие е развил способността да насочва гнева си, към нещата, които не може да промени. Наистина сме жалки понякога (почти винаги).

Веднага след като завих наляво от кооперацията, в която пребивавам с част от моето семейство, осъзнах че пътят до работата ми, ще е ад и рай. Адът, ще бъде пътя дотам, а рай момента, в който паркирам колелото. После ме чакат изпражнения... пак ад. - Долнопробен вятър, баш ся ли реши да духаш като луд бе? Бре, к’во съм направил. Кафе, лайна, препарати, мопове и сега вятър! Продължих да карам мрънкайки като мома, загубила девствеността си на шестнадесет по време на тройка. Чудно беше всичко. Аз въртя като преял хамстер педалите, а вятъра иска да ме победи, да ме бутне.

¹⁴ Работа;

¹⁵ Превозно средство (всякакво) в много лошо състояние.

¹⁶ „Съвсем друго ниво на упадък” (в зависимост от смисъла всички сходни думи);

¹⁷ Това е термин, който ще развия на друго място;

- Родата му с рода и капки се появиха - „евала бе брат ми евала, евала за таз...” в мечтите ми - прошепнах разумно. Сетне спрях, за да направя път на една кола, защото улицата е тясна. В колата (Mercedes-Benz GLA 45 AMG) шофьорът не беше с повече от две години по-голям, даже помислих, че ми е набор. Какво си причинявам? Защо позволявам, да съм такъв? Това или онова е добро? Все тая - „Die Arbeit ist wichtiger als der Traum”¹⁸. Градчето (живо село) смърдеше на старост, въпреки новите си постройки и коли. Между въпросното село и града, където работя се намира един кър с царевица, кромид и репички. Е, не е само къра де, има и главен път, а в дясно от него е алеята за велосипедисти и пешеходци. Или беше от ляво? Въпросната велосипедна алея, свързва табелката на селото „Н¹⁹” с един от крайните квартали на града „Л на Ц”. Точно един километър от алеята е успореден с къра. Преходих табелката като горд със себе си комбайнер и...

Случвало ли ви се е, когато сте си играели като деца да задуха толкова силен вятър, колкото да забави придвижването ви? Хубавото на този вятър, може да бъде забелязано само от едно дете, защото ние – порасналите - мразим с всички атоми от нашето тяло, явленията и закономерностите, които отнемат части от скъпоценното ни време. Искам да кажа, че в подобна ситуация, ако бяхме деца, щяхме да затворим очи и да помолим Вселената, майката Природа и Бог за един чадър, с който да полетим. По време на дъжд бихме поискали да направим изкоп за басейн, или пък щяхме да излезем езичета, защото сме жадни и ни мързи да се приберем до вкъщи, където родителите ни биха се опитали да ни задържат - нали вали, може да настинем. Детската игра е една от малкото цели в парадоксалният човешки път, които оправдават напълно средствата си за постигане. Жалки сме и такива ще си останем. А сме чели „Малкият принц ” - срам! Сигурен съм, че господата психолози, ще възразят срещу този постулат, при това с известно право. Мога да отвърна само по един начин, а именно: „Тази война, ще се води само и единствено в катедрата”!²⁰ Не станах мокро коте - духаше само. Вече бях с цялото си същество на къра като въртях педалите, почти напразно. В действителност се движех напред, но с мъка, вятър в лицето, псувня на устата, лайна в главата и духовна жажда за чалга, кучеци и Азис.

- Какво по дяволите е това бе? „Пичагата”²¹ караше на главния път (смелчага) със спортно колело и скъпа екипировка. Този толкова уравновесен германец (предположение) без абсолютно никакво изражение на лицето, пушна кормилото и заби „десен прав ” на празното пространство, сиреч на вятъра.

¹⁸ „Работата е по-важна от мечтата ”;

¹⁹ Запазвам в тайна населените места;

²⁰ Когато препрочетете „Малкият принц ”;

²¹ В наши дни – личност...

- Жива да не бях, ама жива съм! Аз си мислех, че германците са наясно, че няма истина отвъд. Явно съм сгрешил със заключението. Още повече този представител на будните и теоретизиращи европейци изглежда, че изпита преминаването отвъд.

- Прав си, изпита го, ако съдим по довольното му лице след нанасянето на юмрука. Само едно не разбрах бе оня – майната – оти ²²па ти не зашлеви един шамар поне на таз „влагалище“ майна? Стиска зъби, псува като изперкал ²³врачанин ²⁴на шест кила „рикия“ и половин кило свински уши, и „те го те“ – макъе (нищо). Ни тук и там, ни тук и „сеги“.

- Ох, съвестчице, този е съетен и затова се наслади на подвига си. Нищо специално.

- Не съм съгласна с тебе, майна! - каза пак през сълзи предателката. Псуните в кратуната ми тиквена, се редуваха една подир друга като зелени мухи на прясно, мазно, миризливо и блажено кафяво изпражнение с онези, свършени дебелина и форма, които не могат да бъдат постигнати, освен ако не си поставиш тръба на ануса преди „звездния момент“. На всичкото отгоре исках да го хвана този вятър, да го хвърля колкото е възможно по-далече, но най-вече исках...да го...Успокоих се, защото мога! Целувки и кючеци за всички.

Хората не бива да се ядосват за глупости, не бива да скачат срещу закономерностите, на които много често им липсва логиката и не бива да се напиват с алкохол.

- Родата му, родата му! Знаете ли? Светът се нуждае от смисъл, а последният от разнообразие. Какви вещества са необходими за правилната обмяна на смисъла: музика, съчетана с движение; четене съчетано с кафе, вода и смес от сусамов тахан и пчелен мед (на чичо Жоро от на дедо и баба селото); поощряване на хумористичните интерпретации на сериозните единици от обществения порядък, където влизат и етикетите на поведение; неестествеността като висша форма на аристокрацията и оттам последната като входен пункт към етическото. Не бъдете спарени гащи и намалете тютюна! Еуфорията в мен утихна и без да се усетя, бях преполовил алеята (кърската). Пред мен на около седемдесет метра вървяха трима възрастни германци (сто процента бях сигурен, че са такива). Бяха набори (плюс-минус две години разлика), весели и забързани. Двама бутаха колички, които бяха едновременно проходилка, бастун и количка за супермаркет. Само един беше изправен и не му бе необходимо подобно „удобство“, но и той като другите двама, носеше закономерните следствия на старостта. Наближавах ги, уважаемите пешеходци сравнително бързо и трябваше да взема решение кога точно да сигнализирам със звънчето, за да не се сблъскаме. Нямаше да го допусна, но трябваше да избегна предполагаемата неловка ситуация, тоест забавянето ми. Представете ли си как слизам от колелото, започвам да го бутам и когато вече съм,

²² Защо

²³ полудял

²⁴ Нищо лично. Просто много ви обичам хумора и диалекта;

непосредствено зад тях да произнеса думата „моля “ и те да се отдръпнат, а аз да продължа. Великолепна картинка. Трябваше да звънна бе! Но „любимецът му “ - не знаех кога. Вече съм, на четиридесет и пет метра от тях. На двадесет метра от старците не вървеше да звънна, защото съществуваше възможност слухът им да е увреден. На около десет метра също не е много сигурно, но си струваше да опитам, а на пет предположих, че би било идеално, защото звънецът ми е много силен. Щяха ли обаче да имат време, за да се мръднат встрани? Шах и мат. Веднага щом се озовах на тридесет метра от старчетата се удивих от следното. Старецът без количка се обърна пъргаво и видя, че прииждат няколко колела (не бях сам) , след което се обърна и с другарите му образуваха колонка. Как разбра, че прииждат колела? Инстинкт или слух, или беше все още буден, разумен и теоретизиращ европеец? Подминах ги, като малка гара и след около десет минути пристигнах на работното ми място. Първият обект, който трябваше да почистим (с колега съм, като въпросният обект е негово задължение, но аз му помагах от време на време) е съучастник в моето писане, защото оттам откраднах листовите за черновата на този разказ. Комар ги е ухапал, онези от „Ес-3 “ - богати са. Далеч по-хуманно е да се пише върху тази хартия за принтер, отколкото да се изобразяват някакви числа - по-малко социализъм трябва. Обект „Б1 “ също е съучастник, както и леля му „Ес 14 “, която е сестра на най-първия. Нямаме абсолютно никаква престава, какво количество от същата хартия с насвяткани върху нея числа съм изхвърлил. Хартия с числа, хартия със статистика (социология и ще), хартия с маркетингови планове, хартия с научни изследвания за създаване на хартия (висша социалистическа лига), въобще само хартия. Не съм еколог, но колко дървета са изсечени бе колата му стара? Съществуват някакви данни, че въпросната хартия е произведена от онази, която изхвърлям. Рециклирането, не само че действало, но и през последните две години засадените дръвчета били много повече от отсечените. Въпреки всичко - бási „онази дето ни е родила “! Повярвах много силно, че съм помогнал на някое дръвче да намери покоят си в хуманистичните цели на един активен социопат и нихилист. Подклаждах тази захаросана наивност с още един, клатушкащ се като бабин зъб аргумент, а именно че за пореден път, съм доказал връзката, между човешката воля за осъществяване на личността и волята на природата за съществуване. Едва ли. Най-вероятно, съм убил още едно дръвче, защото не съм допуснал два пакета принтерна хартия да бъдат рециклирани. Ставаше ми все по-ясно, че животът е една сума от спекулации за чуждите рекламации. Пред великият и „Sehr wichtig ²⁵” обект „Ес3 “, точно пред контейнерите чакаше едно вчерашно и пълно с ядки изпражнение. Произходът му беше толкова неизвестен за нас, колкото и бъдещето му - общинското почистване имаше

²⁵Много важен;

рекламация (нека ви). Силно се надявам да сте схванали символиката, защото няма да я обяснявам.

- По-добре да го изчистя, защото стои грозно.

- Само да си посмял, майно. Цял ден си правиш каквото поискаш с мене - поне тялото не малтретирай. Запомни, че като се отдаваш на центъра, бягаш от центъра. По-лошото е, че накрая те настъпва. Пак се обади с ревлив глас и какво може да стори една „мека Мария ” като мен, освен да отстъпи. Пък и за какъв център говореше? Голяма работа. Продължих напред! Влезнахме в обекта и след около двадесет минути, приключихме със задълженията си: събиране на чаши от офисите, за да бъдат поставени в машината за миене на съдове; обща хигиена на тоалетните; моп на пода в кухнята и само, ако е наложително в тоалетните, защото почиствахме и вечерта към осемнадесет часа, но тогава се изнасяше боклука от всеки офис. Работа като работа. Това общо взето е положението в индустриален парк „Г ”. Имаше само едно отклонение от дневния ми график и то не беше никак сложно, просто трябваше да изчистя тоалетните на един обект, защото колегата, отговарящ за същия, имаше рекламация (от онези призрачните или достойни за всеки един комплексирани и работещ на бюро - декадент) в обект „Аб”. Влезнах си като първия „патрон ” в „Есб ”, поздравих хората, с които се засякохме по коридора и запретнах ръкави. Влезнах в мъжката тоалетна, светнах лампата за по-добра видимост, извадих един чувал за смет (60л.) и бръкнах в онзи кош, в който се изхвърляше хартията за подсушаване на ръце.

Започвам да си мисля, че хората създават клишетата само и единствено, за да оправдаят естествената си нужда за разлагане и затъпяване. Ставал съм свидетел на множество идиотщини, на които не съм се гневил, но видяното и пипнатото от ръката ми, изми почти всички клишета за гнева, които ви споделих по-рано.

- Нали, не сте ги забравили?

- Надай се, носителю – рече гузно говедото. Изпитах огромна нужда да псувам, да блъскам, да плача и да изчезна оттам. Когато хванах боклукът с ръце и понечих да го прехвърля в моят чувал, се оказа, че в една хартия са свити по възможно най-некадърният начин филтър с кафе и кора от банан. Нямахе нужда да почиствам с моп преди това, но уви... Възможно е да издребнявам, но се опитайте да се поставите на мое място. Влезте в моите обувки и ще видите истината такава, каквато е. Пък после ми говорете за истините отвъд, ако ви стиска все още. Слабаци! Изчистих с мопа и продължих напред като горд, български чужденец. През останалата част от работното ми време, успях да изчистя моторно масло в тоалетна и тридесетина офиса, където в последният се подвизаваше нещо средно, между човешко същество и прасе, ако съдим по чистотата около въпросният мелез. С други думи, денят е

цветущ само откъм миризма и мръсотия. Колко парадоксално - маските изпускат по-разнообразни отпадъци за един ден, отколкото добри думи, дела и избори за цял месец. Уникални сме хората. Личност до личност и до нея пак личност.

- Нали не забрави да звъннеш?

- Ти пък, оставаше и това да не направя. Без да звънна не върви!

- Вярно си е. Даже е трудно да се говори за вървене тогава, когато липсва съществуване.

- Съществуване има, но няма осмисляне и цъфтене, тоест живеене.

- Днеска си в стихията си, братче. Прощавам ти за по-ранните изблици на гняв срещу мен. Ти не си лош, ами по-скоро периферен - „Es ist ganz einfach“²⁶.

- Благодаря, но не си много права. Не се заяждам. Кълна се! Просто не съм добър, а изменчив и шизоиден. Не знам какво означава периферен и въпреки, че не ми харесва, няма да го обсъждам с теб.

- Ама виж, аз само маркирам една дефиниция, която чух по...

- Не ме прекъсвай, моля те! Забелязала ли си, че мога да сменя около двадесет настроения за по-малко от час, и ако пожелаея мога да изиграя още два пъти по толкова различни персонажа. Ти, или някой други, бихте ме определили като театралничещ индивид, но истината, е че съм нереализиран актьор. Имитирам до съвършенство някои видни образи, други, честно, никога не бих могъл. Туй то. Не съм перфектен.

- Мразиш го, страдаш заради него, но го проумей и разбери - добър човек. Колкото и пъти да те е предавал и унизявал, толкова пъти ти е помагал. Човек винаги, ще бъде гневен, грешен и парадоксален, но всичко това изчезва тогава, когато намери себе си и „Божествената частица“.

- Какво имаш предвид?

- Нещо, на което стана свидетел, или по-точно на някого.

- Аха! Онзи човек, който си помисли, че може да преодолее пространствено-времевия континуум, да се трансцендира? - казах спокойно, след което избухнах в ехиден смях.

- Да същият, но защо се смееш?

- Престанете бе хора, гласове, маски, лигльовци и идиоти. Смешни сте бе! Докога ще ме принуждавате да слушам подобни неща? Няма как да се проектираш извън „тук и сега“, защото социалната среда и ролята ти в нея са единствените сигурни белези за твоето наличие и смисленост. Всичко останало е психоанализа и розови очила!

- Много грешиш и го знаеш.

- Сношавай самата себе си и млъквай вече! Утре ще говорим.

- Ок, до утре.

²⁶ „Съвсем просто е“;

Карах много бързо до вкъщи, мисля че поставих някакъв рекорд дори. За моя приятна изненада вятърът беше утихнал, а слънцето се виждаше достатъчно, за да осъзнаеш , че предстоят по-топли дни и нощи. Когато човек се прибираще от града към селото „Н” не можеше, да не забележи красивата гориста местност, която се извисяваше над полето. Зеленина, зеленина и пак зеленина, а хората в първия обект мрънкат, че в кафето им се е озовал косям или комар. Не е приятно да пиеш косми с кафе, или да ядеш супа с муха, но трябва да се съгласиш приятелю, че тези „природни добавки ” са в много по-голяма степен органични, отколкото основните хранителни и питейни продукти. Виждате ли? Точно мухите в супата имат приблизително същото достойнство като дърветата.

- Да живее супата, но не и боба с наденицата! - прошепнах си, карайки по алеята. Всичко е толкова просто, но прогреса на разума изисква всичко да е изчислимо и обяснимо, а смисълът - „като няма хляб да яде пасти”. Всекидневният ритъм на хората е правопрпорционален на деспотичния характер на уплътняването и обратнопрпорционален на трудоемкия, но поливащ и захранващ съществуването, смисъл. Формулата на този бисер е следната: „Купи си телешки салам от осемдесет и девет стотинки; маргарин от деветдесет и девет стотинки и хляб, за да си направиш сандвич за утре и другиден. Тоест спести, че да е възможно в по-другиден да си вземеш хубава лютеница, „Пещерска” и два литра бира! Съвсем лаконично отговорих на въпроса зададен от близките ми - Как беше работата? Никак, работа като работа - защото имах далеч по-важно задължение, което касаше личната ми хигиена. Ударих си един „боздугански душ ”, хапнах като хищен мамураптор (мелез между мамут и велосираптор) и си пусна обичайната доза чалга. Народ или нация, които не познават и разбират смисъла на чалгата, тоест не разтварят „Аз-а” си във вълшебните ритми на „поп-фолк ” музиката и поне веднъж не им се е случвало да запеят с тузарски поглед пред огледалото - „Че веднъж продължа ли забравяш спри. И за теб ще се сбия до смърт дори. Ще разбия на части сърцето ти. Продължи, продължи ще извикаш ли” ²⁷ - не заслужават никакви достойнства и отделните им представители не са личности. Обичам „Металика”, „Дистърбт”, „Деф Лепърд”, „Бон Джоуви”, а за Аврил Лавин убивам стегозаври и ги пълня с крачета от „анурогнатис”(вид малък динозавър). Слушал съм, много хип-хоп, израснал съм с Майкъл Джексън, Робин Уилямс. Родителите ми, ме уверяват, че съм заспивал на Тони Бракстън (не казвайте на никого). Когато си пусна Джон Фарнъм²⁸, напускам тялото си. Всеки един от тези изпълнители, докосва дълбините на душата ми - сутерените също светват - но едно от малкото смислени неща, казани от по-възрастните хора, е че „не става само с пипане ”. Чалгата и сияещите ъ от смисъл текстове, проникват майсторски в

²⁷ Песента е на Галин - „Момче без сърце ”;

²⁸ „You are the voice”;

най-сочните точки на съществото ми. По-образованата, или заинтригувана от европейското литературно и философско наследство, аудитория, знае много точно какво е написал някога Имануел Кант в „Критика на практическият разум“: „Две неща изпълват духа с винаги ново и нарастващо възхищение и страхопочитание, колкото по-често и по-продължително размишлението се занимава с тях: звездното небе над мен и моралният закон в мен“. Днес, аз тотално деформирам казаното: „Две неща изграждат духа по възможно най-съвършеният от всички начини, ако преди това сме отдали личното си битие на тях: музиката наречена чалга над или около (зависи от позицията на господин „DJ“) мен и кучека от мен“. Туй то, братлета и сестрици, редът и връзката на новото, смазва редът и връзката на старото. Вън идолите! Вътре смислените и даващите. Които не желаят да изхвърлят боклука, могат да се трансцендират на Юпитер.

- Жалки идеалисти и меркантилисти! За нас, вий сте кисти! - обадихме се едновременно с моята Съвест, като тризначките от „ББ“. След като изслушах десетина песни - предимно на Галин, Аис, Фики, Галена и Цветелина Янева - проведох един преобръщащ „Аз-а“ разговор, където имаше само живото-творящи мотиви. Той продължи около три астрономически часа, както почти всяка вечер. Техниката върши работа, особено когато се използва за такива цели. Обаче програмата, която използвам бързва на моменти и ми идва да смачкам компа. Е, компютърът си го получи, тоест лаптопа. Хванах го с две ръце и се опитах да откъсна екрана от клавиатурата - типично за един активен, гневен и депресивен социопат (нереализиран актьор - не че е късно). Сега още го използвам, но половината му екран е вън от играта. Сам съм в момента. Скайпът, ще мълчи до утре по-същото време, а това ме съсипва още повече, но не толкова, колкото факта, че трябва да го пускам всяка вечер. Човекът е парадоксален - особено аз – въпреки, че иска около него да е пълно с гласове, предпочита тишината на единственото приложение, доставящо му живот към този момент. Това сме ние хората, винаги едни незадоволени от трапезата на битието, същества, до онзи момент, в който не намерим частицата, искрицата от Вселената, способна да изгори всички незадоволителни и разлагащи душиите ни реалности. Истината е дечица, че хората търсим мир. Същият този скъп за мен, приятел, ми отговори, след като го запитах какво разбира под мир, че това е момента, който реализираш себе си (когато станеш личност). Много мъдро от негова страна, но аз мислех по абсолютно същият начин. Заратустра, е на деветдесет и девет процента прав, когато казва, че човека е едно въже, вързано между звяра и свръхчовека - въже над бездна. Човекът не е цел, а мост към мира. Когато порицава статуквото, свидетелства за мира. Сарказмът е маската, която скрива целенасоченото му лице от зли очи. Една малка саможертва, едно краткотрайно и

оправдано „дасманизиране ” в чест на автентичността и цъфтежа, които са родители на смисъла и живота, а последните на любовта.

След блаженото ми блеене в един хубав сериал (един от малкото даващи нещо положително на личността) отидох да си измия зъбите и да уринирам. Работата е свършена и остава само да изгася лампата и да си легна на леглото. Изтощавам напълно „говорещият ми Том ”, за да не ме събуди в два часа през нощта, че му се спи и обслужвам останалите му нужди. И това задължение остана в историята, но онзи с колелото не излизаше от главата ми. Трансцендиране ми било това. За мен си е чиста суета.

- Гаменче смотано (беше поне на 30). Минаха няколко минути. Позамислих се малко повече и осъзнах, че е направил нещо съществено, колкото и налудничаво да изглеждаше, защото все пак се усмихна след това. Пичагата извърши действие, а аз само закана или малко повече. В действителност, аз бях ядосаният тъпанар почти цял ден, а той се усмихна. Може и да е било веднъж за деня, но това е усмивка. Магията, стояща зад усмивката е най-завладяващата от всички познати такива на човечеството. Тя не те отваря за Вселената, а ти позволява да заключиш собствената си порта като отлично изпълнил задълженията си - развъдник на градини. Трансцендирането може да е свръх тъпа фикция, но подежда очевидно. Блажен е изпиталият го, ама то е само продукт на съзнанието, тоест не е реално. Изгасих осветлението и седнах бавно и гузно върху леглото. Леко присвит, разглеждах телефонът си (отново) - резултатите от футболните срещи бяха удовлетворителни. Когато се разхождам навън, съм с леко наведена глава и гледам земята, или най-често телефона си. Чудят ми се хората, питат ме защо не вървя изправен, а аз се оправдавам с култовата фраза: „Аз така си ходя принципно”. Няма да им споделя действителната причина, защото е възможно да се обидят, което не е най-лошото. Най-лошото е да остана неразбран. Как бихте реагирали уважаеми радиослушатели, ако някой ваш познат ви каже, че няма никаква причина главата му да е изправена? Бихте ли разбрали онзи, който не вижда нищо у вас, защото там някъде -далеч - е всичкото битие за него. Още повече, че той и онова битие са едно - събитие²⁹. Не са ли заедно, не съществуват и поотделно. Бихте ли могли, приятели? Само вие знаете, но помнете, че цветето се нуждае от слънце и вода, за да е изправено. Влюбените (независимо от пола) постоянно се редуват, кой да е цветето и кой да е Слънцето и водата. Така е винаги, докато се обичат. Легнах си вече с типичните нежелание за сън и мъка по моята истина и моя мир. Исках да се сготвя сам самичък, без да добавям мазнина, защото и без това си имах достатъчно (поправимо състояние). Забих си лицето във възглавницата, завих се през глава и затворих очи - видях я. Беше легнала на една страна в ъгълчето на леглото, оставила толкова място, колкото

²⁹ Термин въведен от нацист;

на мене ми бе необходимо (три пъти колкото нея съм на размери, но не и дебел) и чакаше да я прегърна, за да заспи. Легнах до нея, прегърнах(скрих) я, целунахме се - тя, почти заспала ми прошепна едни сладки думи, аз бодър както обикновено ъ прошепнах същите и заспахме. Събудих се на следващия ден сам в леглото, но отпочинал и най-вече осъзнал, че колкото и мръсотия, и безсмислие и социализъм да срещна, аз винаги ще бъда до тази прекрасна жена. Ние винаги ще съ-екзистираме, защото можем, но най-вече го искаме.

ABSTRACTS IN ENGLISH

Martina Mineva

The problem of the universality of propositions in *Principles of Mathematics*

The main focus of the article is to view the problem of universality of propositions and the introduction of the theory of denoting concepts in Bertrand Russell's *Principles of Mathematics* (1903). Such viewing gives a chance to problematize the solutions that directly relate also to the justification of the field of philosophical logic, while retaining the tension of meaning that is created by Russell as a logician and Russell as an ontologist. For that purpose, Russell's conceptions are expounded of the difference between being and existence, of propositions, of terms, reaching the introduction of the problem of universality and its critical discussion. Finally, it is argued that the problem of universality stays unclear, on the one hand, because of the fact that its very raising starts from a new analysis of propositions, and on the other, because Russell lack self-reflection of his own philosophical-logical achievements.

Rossen Lyutskanov

The debate on universals in analytic metaphysics

The article is organized as follows: (1) a review of different conceptions of the nature and metaphysics and the typical criticisms of these; (2) an analysis of a relatively new ontological approach proposed by Donald Williams according to whom metaphysics should be interested in those features that are necessarily proper to every single thing; (3) in this relation, criteria of identity acquire a key importance as well as their derived techniques of counting conceived as determining the basic ontological categories; (4) it is demonstrated how these criteria seemingly testify as to the presence of two primary and mutually irreducible ontological categories – objects and properties; (5) the possibilities are considered that the theory of tropes offers which emphasizes the role of a third, 'hybrid' category; (6) a schematic attempt is made at reconstructing the history and prehistory of the theory of tropes, identifying their different reincarnations and the typical uses that have been correlated to them; (7) the exposition ends by a short and inexhaustive enumeration of other applications of the theory that have been developed in the last few decades and have thus contributed to its becoming a part of the standard toolkit of metaphysics within the analytic philosophical tradition.

Todor Petkov

A lecture in the logic of practice

The 'microscopic' logical analysis of two variants of an imagined short conversation becomes the occasion to discuss illocutionary forces, the role of pre-predicative evidences and practical quantifiers ('in intension') in everyday inferences, the role of implicit inferential options in conversational strategies such as ascribing affirmative and negative identities, as well as many other features of the logic of practice.

Nicholas Griffin

How the Russell Papers Came to McMaster

The moving story of one of the most important personal archives in all philosophy.

Valentin Asparuhov

Thermonuclear and other syntheses

Based on the exciting story of how Russell's archive went to McMaster University, the article seeks to outline and reassess the perimeter not simply of the texts inherited from Russell but of his thought's potential in leading to new philosophical depths. The intention is to overcome the entrenched historical-philosophical clichés that reduce Russell's achievement only to his complicity in 'the first serious advance in real logic since the time of the Greeks' (*Our Knowledge of the External World*, 1914), an advance also expressed in the expectation by which *Principles of Mathematics* (1903) begin: to discover the fundamental entities – the undefinables of philosophical logic – to which the propositions that we use should be able to be decomposed. Undefinables are cognizable – Russell is convinced of it – through acquaintance, i.e. in an immediately sensory way or by intellectual intuition, but not through epistemic forms of transcendentalist genesis. By unfolding precisely this kind of genesis, this interpretation is trying to see as especially valuable the Russell that was surmounted by analytical tradition. And, instead of the failure of his epochal endeavour (as seen from the perspectives of the 'late' Wittgenstein, the philosophy of ordinary language or neopragmatism), it seeks to rediscover the fundamentals of logical atomism as an attempt for commensuring with e.g. *Critique of Pure Reason* or as inspiring the 'methodological situation' called 'the praxeological turn in logic' (Petkov, 'Russell, philosophical logic and relations', 2010).

In short, Russell – maybe without being aware of it – has left transcendental traces in which this text claims to find an orientation. The traces remain not simply because of his idealist past but despite that past and in spite of the attempts to forget it. They are extracted from logical experience, from the philosophical, including logical, data – a term corresponding to Russell's important discoveries but also to what we could discover through Russell, standing on and going beyond the detailed discussions bequeathed by him. The data are, in practice, what he reaches and analyzes. It is through this material and its interpretation that we can grasp the specific transcendentalism, quite different from Russell's Kantian heritage, which returns on him as an unrecognized transcendental impulse. Its expression is the frequent use of a dozen linguistic figures like 'can occur as', 'can be made into', 'must participate as', 'all possible ways in which an entity can enter into a complex', expressions in which Russell tries to think and speak of things for which there was no place under the logical sun (such as the properties of logical form, or the actually forming form, i.e. form as 'shown' rather than 'said', to use Wittgenstein's idiolect). Those linguistic figures also conceal a transcendental ground that leads back to logical forms that are pre-inserted into things (into terms that have their natural asymmetry) and through them, to the propositions of the *Tractatus*: 'The possibility of its occurring in states of affairs is the form of an object' (2.0141). Thus, more than a decade before the formulation, in the *Tractatus*, of the fundamental distinction between 'said' and 'shown', it was anticipated in Russell's thought experiments. In this sense the claim, and possibly the provocation, of this text is to suggest that there is a possible way to seek for transcendental traces, not as remnants of the idealist past from which Russell wants to escape but as traces in the data themselves that he reaches. They reveal a specific transcendentalism based on the assumption that there is no autonomy of the transcendental subject. This is essentially an anti-Copernican revolution towards an *als ob* transcendentalism whose outlines are set in the following questions: 'how is the transcendental subject formed' (of course, this question was worrying Heidegger and is directly related to the turn caused by his reading of Kant, i.e. with the emphasis on the transcendental capacity of imagination); 'how is a subject constituted that is only apparently constituting'.

Momchil Naydenov

The problem of free will in the current philosophical debate

The article discusses the way in which the problem of free will finds a place in current philosophical debate. The three main trends related to that problem – compatibilism, libertarianism and hard incompatibilism – are presented with the works of contemporary American philosophers John Martin

Fischer, Robert Kane and Derk Pereboom. The difficulty lies in finding a method of studying the question of determinacy/indeterminacy of events and processes without falling into metaphysical constructions that are unacceptable to current philosophical thought; thus some authors propose solutions circumventing the question of causal determinism while others rely exclusively to achievements in other realms of scientific knowledge. The lack of consensus on method can generate doubts as to whether this question can be resolved with the instruments of contemporary philosophy. Nevertheless the debate on it still goes on today, which shows the importance of the question and the impossibility to declare it closed for philosophical thinking.

Anguelina Shikova

How to communicate responsibly with our children?

The object of the study from which this is an excerpt is the relation of language-communication-identity, focused on the question 'how through language we can influence the shaping of identity. The research problem is: what is the role of language and communication of parents with their children, in the period from conception to school age, for the formation of personal identity? The thesis is that for the children in preschool age, their role is constitutive, in support of which diverse arguments are presented and critically assessed (based on authors like L. Wittgenstein, J. Austin, F. Dolto, E. Erikson, P. Bourdieu, M. Szejer etc.).

Vassil Filipov

The Problem of Violence

A philosophical essay in English on violence with a look back to Bulgarian history.

Plamen Kolyovski

The man who hit the wind

A short story of a young man whose day is drenched in a seemingly chaotic internal philosophical dialogue.