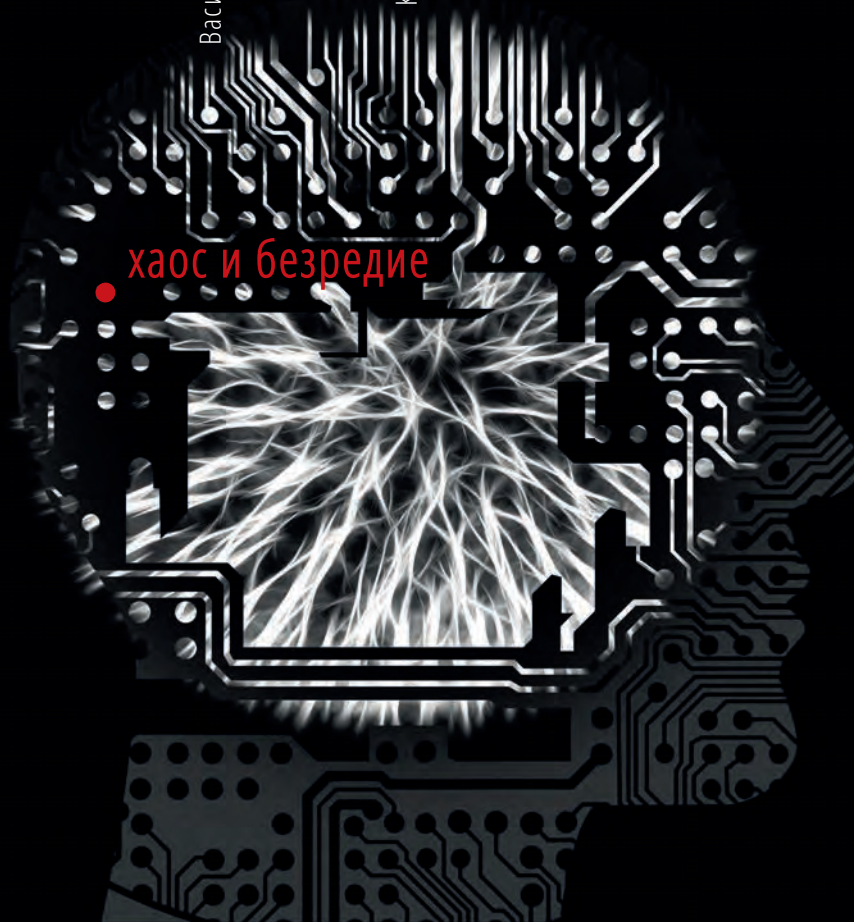


Васил Видински

Мария Калинова

Камелия Спасова



хаос и безредие

Случайното на езика, литературата и философията

Хаос и безредие

Случайното на езика,
литературата
и философията

ДЕСНАТА
Литературен
ДЕСНАТА

*Изданието е спечелило конкурс на Министерството на
културата*

© Васил Видински, Мария Калинова, Камелия Спасова, автори, 2018
© Съдбина Видинска, художник на корицата, 2018
© Яна Лозева, фотография на задната корица, 2015
© Фондация „Литературен вестник“, 2018

ISBN 978-954-9602-52-4

Васил Видински
Мария Калинова
Камелия Спасова

Хаос и безредие

Случайното на езика,
литературата
и философията

Фондация „Литературен вестник“
София, 2018

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

Въвеждане.....	7
Васил Видински , <i>Homo sapiens technicus</i> и експериментите с природата (версия 1.5).....	9
Камелия Спасова, Мария Калинова , Ламела: органът на безсмъртното	44
Мария Калинова, Камелия Спасова , <i>Techne</i> , едноклетъчни, психоаналитични митове	62
Васил Видински , Три съвременни понятия за случайност	75
Камелия Спасова , Случайност и съдба в <i>Поетика</i> на Аристотел: статуйата на Митий в Аргос.....	138
Васил Видински , Що е то контекст и дистекст?	164
Мария Калинова , Екзотопия: Жак Лакан и Михаил Бахтин за външния контекст на дискурса.....	183
Васил Видински , Екскурс: Жак Лакан – причината срещу закона.....	199
Васил Видински , Постфактум за контекста и излишното	214
Мария Калинова , Невидимата матрица: двете сцени на сътворението	242
Камелия Спасова , Мимесис и рефлексия: Огледалата в българското литературознание.....	252
Мария Калинова , За радикалната материалност на езика	273
Камелия Спасова , Миметични машини в изродната долина	291
Информация за статиите	325

В Ъ В Е Ж Д А Н Е

Настоящият сборник съдържа разнородни текстове, замислени, а някои от тях и публикувани преди началото на общия ни семинар „Хаос и безредие (философия, литература, наука)“, който се състоя в Софийския университет през академичната 2014/2015 г. Темите, на които са посветени отделните разработки, са: случайността; материалността на художествената творба; техниката в езика и философията; отношението между контекст и дистекст; миметичността и саморефлексията в литературата; философското осмисляне на дистанцията и нейната промяна (близост и далечина); както и двойничеството, изродното (*das Unheimliche*) и технологичното като фигури на нечовешкото. Повечето понятия, които се свързаха в обсъжданията и дискусиите ни, са функционирали всъщност като *аномалии* – така се отварят общи полета на несъгласия, които разширяват сетивността или теоретическата чувствителност. Онова, което е пресечна точка между изследователските ни интереси, се манифестира много видимо *post factum*, като самата тема „постфактум“ е също обсъдена в сборника. Това връщане назад към текстовете е желание да се продължи нещо, което още в началото си е имало случаен характер, но и някаква неумолимост.

Важно е да се каже, че тези теми и проблеми са изходният материал, който вложихме в разработването и провеждането на семинара ни, както и в дискусиите със студентите. Част от идеите и понятията впоследствие бяха

употребени и значително разгърнати в „ХАОΣ (редакторски манифест)“ в съавторство с Огнян Касабов, Димитър Божков и Юнуз М. Юнуз („Литературен вестник“, бр. 27, 15 юли 2015 г.). Едно от най-вдъхновяващите за нас неща беше и ще бъде именно *съвместността* на създаването – концепцията за творчество като *яв*. Всъщност подзаглавието на настоящия сборник е пряко свързано с тринадесетия тезис от манифеста и неговото разгръщане там: „Днес поезията преодолява опозициите (А срещу не-А) чрез материалността и случайността“. На нивото на езика, литературата и философията случайното е мислено и като техен *непериодичен контекст*, като външно за епистемата, което предизвика промяна и в условията, и в условността на нейния порядък.

В нито един от текстовете тук не се обсъжда детайлно отношението между хаос и безредие, но за сметка на това всички статии дават много добър ракурс към *извеждането* на тези две понятия. В този смисъл сборникът има за цел да проследи *въвеждането* в темата и проблема, защото всички използвани тук термини и техники са част от инструментариума, с който можем да опишем хаоса и безредието, и затова са техни предвестници. Надяваме се тази книга да има също ролята на предвестник. Това ни се струва съществено, тъй като е поредната стъпка от продължителния и непредвидим процес по изследване и редактиране.

Мария Калинова
Васил Видински
Камелия Спасова

НОМО САПИЕНС ТЕСНІС И ЕКСПЕРИМЕНТИТЕ С ПРИРОДАТА (ВЕРСИЯ 1.5)

Васил Видински

I. Абстрахиране и опосредяване

Струва ми се, че понятията *абстрахиране* и *опосредяване* са удачно начало за въведение в темата за *Homo sapiens technicus*¹. Можем ли да абстрахираме или опосредим абсолютно всичко, всяко едно нещо? При това независимо какво разбираме под „едно“. Това, разбира се, би бил безкраен процес, но поне може да се каже, че ако абстрахираме или опосредим нещо, то това означава, че го превръщаме в култура. Веднъж отделено или отделено-свързано по такъв начин, то може да търпи трансфор-

¹ Изложението по-надолу е редактиран и леко променен вариант на статия, написана специално за сборника в чест на годишнината на проф. Миглена Николчина. От нейните публикации взимам и основния мотив за тези разсъждения: докато преди основната диференцираща линия е между човека и животното (и човешкото се дефинира като различно или близко спрямо животинското и природното), то сега основната разделителна и притегателна линия (ще) е между човека и машината (и човешкото ще трябва да се дефинира като различно или свързано спрямо машините и изкуственото). Вж. за бездействието на антропологическата машина (по Агамбен) в Миглена Николчина, „Майчинството и машината“, *Пирон*, номер 10 – Юлия Кръстева. Форма и смисъл на бунта (извънреден брой) (2015).

мации, удвоявания, интерпретации, пренос на информация, редукция, превръщане в процедура, историзация и, разбира се, да се подчини понякога и на (въз)производство. *Абстрахирането* и *опосредяването* са по-общите понятия (с които можем да осмислим историческата промяна в човешкото) в сравнение с „овладяването и селекцията“, за които говори например Петер Слотердаjk; или пък понятието *Gestell* на Хайдегер, с което се описва технологията; или пък дългите мрежи и единното производство на хибриди при Бруно Латур. От тази гледна точка техните разсъждения са просто частен и ненеобходим случай спрямо по-минималната в съдържателно отношение (а оттам по-основна и необходима) *тέχνη*-тенденция, за която искам да говоря – тази за абстрахирането и опосредяването. Съответно трябва да се върнем към *телеологичния футуризм на Бейкъновата експериментална програма*. Именно там са видими в своята начална форма някои от най-типичните за съвременността ни (и за бъдещето) практики и понятия².

Тъй като самото изложение по-надолу минава през множество различни теми и проблеми, то накрая съм обобщил някои от понятията и посоките в една начална, скицирана програма.

² Абстрахирането и опосредяването, разбира се, са само една част от това, което наричаме култура, защото всъщност освен тях имаме и непосредственост, смесвания, мъдрост и т.н. От тази гледна точка това изложение е все пак по-близко до *социотехниката* на Бруно Латур и поправките, които прави той в модерната Конституция (Бруно Латур, *Никога не сме били модерни. Опит за симетрична антропология*, превод Доминика Асенова-Янева, поредица „Критическа теория“, под общата редакция на Лиляна Деянова, София: Критика и хуманизъм, 1994), но без да се поддържа неговата общотеоретична холистична програма и натрапчивата идея за симетрия. А и (днес) *мрежите са съпроводени с йерархии*, което всъщност е друга важна онтологическа и гносеологическа разлика спрямо изложеното в „Никога не сме били модерни“. Понятието *надсистема* изразява именно това йерархиизиране на мрежите.

II. Свързани с машините

Засега машините *изглеждат* много различни от хората. Каква е външната „разлика“ между нас и тях в този момент от историята? Човешкото например може да е отговорно, но и немошно. Ние не само се уморяваме, но растем, отказваме се заради психическо изтощение, можем освен това да се съобразяваме по-добре с контекста и да се нагаждаме към него; да си фантазираме; неволно или пък несъзнателно да забравим нещо, което знаем много добре; да лъжем и т.н. „Разликите“ са толкова много и всъщност така привидни: моментната празнота в човешкия поглед, нашата гъвкавост, културните човешки неводимости, нуждата от психологическа подкрепа, скуката, свободното време, нищо-не-правенето, интенционалността, спането, социалните взаимодействия и историческото натрупване... Трябва ли машините да могат да сънуват? Да стареят? Да имат индивидуални естетически предпочитания? Да боледуват? Да имат майки? Но тогава те трябва да бъдат радикално различни от днешните машини; защото ние днес сме радикално различни от тях. Всички тези уж-разлики – на моменти много по-интуитивни отколкото „същностни“ и оттам вероятно преодолими – оформят обаче накрая много ясна *обща мрежа на различие*. Тези частични проявления или опосредени резултати се пресичат в най-съществената и елементарна отлика, която вече не е никак външна и произволна: ние сме органични хора, а нашите инструментални екстензии не са. При това органичното е само необходимо условие, но не достатъчно, за да има мислене, скука, свободно време. И така: материалната ни основа засега е друга и това е важна отправна точка.

Машинните основания

Инструментите могат да бъдат само неподвижни или кинетични, докато машините са първите динамични инструменти, а оттам идва и свръхценността на алгоритмичността за изкуствения интелект, както и *завръщането на телеологията* – чрез нас машините я въвеждат в природата, внасят я в неорганичното, в нечовешкото и това е важна историческа промяна. Тази машинна промяна отрицва моментално нови технологични посоки с техните собствени цели, но можем да кажем, че всички основания за съществуването на машините се свеждат само до две:

- *Краткосрочно: свободно време за човека.* По-малко труд(ности) за индивидуалните човешки същества или за обществата; прехвърляне на задачи и услуги върху машините. А това означава нови политико-икономически отношения и много сериозни социални проблеми, различно осмисляне на човешките индивидуални цели – всичко, за което се говори от столетия.
- *Дългосрочно: безсмъртие за човечеството.* Опит за технологично преодоляване на неизбежната предстояща земна смърт на *Homo sapiens sapiens* (както и на крехкостта на органичното) чрез изход от Земята, трансформация на човешкото и напускане на Слънчевата система. А това означава огромна промяна в мащаба на човешката култура.

Днес има множество реторически дискусии около понятието за изкуствен интелект, в които се смесва реалната технологична практика, силните очаквания или скептицизъм към бъдещето, политическите и идеологическите убеждения на хората и недостатъчното ни познаване на природата. Но тези проблеми не могат да бъдат

напълно разрешени с написването или прочитането на текст, нито дори с конструирането на нови машини, тъй като нито едно от тези действия не може да снесе всички противоречия, с които (ще) се сблъскваме. Да припомним обаче с какво разполагаме в момента от гледна точка на ежедневната ни практика:

1. Съвременните машини са извън живота и неговата смъртност.

a. Те са отвъд органичното.

b. Те са отвъд половото разнообразие и разграничение.

c. Те са отвъд индивидуалното и субектното.

2. Съвременните машини (все още) не притежават пълна *човешка* интелигентност.

a. Те не могат да си представят или въобразяват като нас.

b. Те не могат да разбират като нас.

c. Те не могат да мислят като нас.

3. Съвременните машини не са еволюционни, нито дори историзиращи – те работят единствено с версии и преки замествания (1.01; 1.44; 2.0). Те са само исторически артефакти и човешки удължени мрежи.

След време част от тези състояния (1-3) могат да се променят и ще се наложи да наричаме новите хибриди и същества по различен начин (промяна в езика), но и да ги осмисляме по различен начин (промяна в понятията). Тенденцията и нейните основания обаче надали ще се променят.

Телеологични екстензии – made by Homo sapiens sapiens

Тъй като машините са изпълнени с цели, то с времето те ще приличат все повече на хората, тъй като неизбежно оперират именно с човешката култура. Ние всъщност за-

едно сме в една динамична и йерархизирана мрежа с тези наши собствени екстензии, а понякога сякаш ние ставаме техни екстензии. И това е едно от най-важните наблюдения: засега няма машини сами по себе си [die Maschine an sich], има само машини от нас и машини за нас [die Maschine für uns]. В голяма степен техните „навици“ са нашите собствени интереси заедно с огромното количество културна (човешка и не-човешка) информация. С две думи: това не са просто универсални машини, това са машини, направени от *Homo sapiens sapiens*. Те трябва да бъдат разбирани и управлявани от хората и трябва максимално добре да разбират на свой ред човечеството; т.е. да се ориентират в човешката култура – динамични инструменти, които целево трябва да се съобразяват с нас. Машините-направени-от-човека (ще) са различни от машините-направени-от-нечовеци (най-любопитната част, разбира се, е какви биха били всеобщите им характеристики, но това е различен проблем от този, който искам да представя тук).

Това означава, че машините са част от човешката мрежа за усилване и на индивидите, и на биологичния ни вид, за овладяване на средата, за експериментиране с нас самите и с това, което наричаме природа. Разбира се, вече десетилетия се предупреждава за опасността културната ни мрежа да излезе извън контрол и се предлагат регулаторни и забавящи разпространението механизми. Желанието за контрол на човешките екстензии (и тук влиза цялото ни *τέχνη*) не отменя обаче изобщо тяхното развитие, точно обратното – това е непрекъснат катализатор за по-добро и *редактиращо развитие*. И именно това е историческата тенденция.

А и Б на срещата. Две нерещипрочни посоки

Дали обаче в бъдеще би могло да има машини, които ще мислят?

А. Това означава поне следното: може ли мислещото да не бъде органично? В нашите културни представи това отдавна е възможно: Бог, призраците, предметите, куклите и всякакви други неорганични (а понякога дори нетелесни) неща са били натоварвани периодично с хипотетичната или приказна способност да мислят. Но днес въпросът за *неорганичното мислещо* приема друга форма: дали тази възможност може да се осъществи именно чрез човешката изчислително-технологична революция и абстрахирането на определени човешки дейности извън нашето тяло?

Б. Има и друга посока, която в един от своите частни случаи може да бъде представена чрез следния въпрос: може ли мислещото да става все по-изкуствено (или дори машинно)? Отговорът тук е очевиден. Това е най-дългият и непрекъснат културен процес при *Homo sapiens sapiens* от неговата поява насам; това дори е краткото разбиране за човешката култура изобщо – от огъня, готвенето, погребенията, митовете, до икономиката, политиката, космическите кораби и виртуалната реалност. Затова трябва да редактираме понятието си за човек и съответно неговия термин: ние всъщност сме *Homo sapiens technicus*³ и исто-

³Така и така дублирането в термина *Homo sapiens sapiens* е недостатъчно диференциращо, а както ще видим после, и прикриващо. Понятието *τέχνη* е обобщаващо име за всички съзидателни дейности и умения на човешкото (за разлика от *Homo habilis*), които се осъществяват на практика – изкуство, технология, управление. Но както ще видим, мъдростта като *sapiens* и изкуственото като *τέχνη* са двете смесени страни на един и същ проблем за *природата-култура*. Очевидно е, че при изработването на технологията тя трябва да бъде съпътствана от мъдрост при нейното използване и регулиране, а това

рически ще ставаме все по-изкуствени, без да е необходимо да се достига някаква точка на пречупване; просто културната мрежа ще се разраства. Тогава тази втора позиция гласи: вместо да превръщаме машината в мислеща, нека да превърнем мислещото във все по-машинно или изкуствено – да опосредим в него всичко това, което можем или да абстрахираме от него всичко, което е възможно.

Но тогава двете посоки (А и Б) се оказват пряко свързани и всъщност допълващи се. Разбира се, не можем толкова лесно да обобщим, че абсолютно всеки индивид има еднакво ниво на мъдрост, опосредяване и абстрахиране. Или още по-радикално: наистина ли срещаме в човека само и единствено *sapiens* или *τέχνη*? При това навсякъде и при всеки? Очевидно не е така. Но всъщност не е необходимо човек да се придържа нито към позицията, че това е „същността“ на всеки един, нито, че това е всеобщото състояние на човечеството. Достатъчно е да се мисли *Homo sapiens technicus* като типичното историческо културно развитие, което нито премахва индивидуалните изключения, нито степените на абстрахиране и опосредяване при всеки един. Това означава, че става дума за *исторически проект*, а това е и самото име на *тенденцията*, за която говоря.

И в двете посоки (А и Б) приближението и имитацията могат да продължават още и още – машините да бъдат все по-близо до човешкото мислене, а хората да бъдат все по-близо до машините⁴. Но има видима нерещипрочност

включва и *рационални, и емоционални мотиви*, т.е. ако съществуват технологични животни, които са лишени от мъдрост, то те вероятно биха се самоунищожили.

⁴ Вж. Джон Брокман (ред.), *Новите хуманисти. Наука на рѳба*, превод Милослава Михайлова, Надежда Розова и Васил Карлуковски, София: Прометей – И. Л., 2006 или виж настоящата и предстояща генетична трансформация.

и *асиметрия* в двата случая – докато първият представя все пак теоретичен (и практически) проблем, то вторият се е осъществявал винаги пред очите ни, той е действителен процес и при него залогът е само докъде още може да се разгърне нашата външна (а скоро и вътрешна) мрежа⁵.

Не е ясно дали пресичането между двете посоки е възможно, но ако то се случи, ще бъде след промени и на машините, и на хората. Затова резултатът – хипотетичната изчислителна *Machina sapiens* или киборгът *Homo artificialis* – ще е нещо различно от механичното свързване и смесване на двете страни понастоящем, които, както се вижда, не са изобщо толкова утопично разделени.

Надсистемата и *Homo sapiens technicus*

Разбира се, идеята и понятието за *Homo sapiens technicus* показва, че не става дума за две страни (ние, хората, срещу тях, машините), а за *исторически вектор* – приближаване и движение в конкретна *тѐχνη*-посока (абстрахираща или опосредяваща). Противопоставянето „ние – те“ обаче помага да се изчистят тъкмо някои исторически напласствания чрез временна редукция до две противостоящи си точки. Това е хем риторически похват, хем начално опростяване, т.е. вход в темата. Противопоставянето обаче не може да бъде удържано при по-детайлно разглеждане в проблема. Защото човекът не е или естествен, или изкуст-

⁵ Тази година, 2016, във Великобритания ще се родят (отново) бебета с трансферирана митохондрия (след като процедурата бе гласувана още през миналия февруари). Всъщност първите опити за бебета с „трима родители“ са през 1990-те в САЩ, но през 2002 г. проектът е спрял. Сега нещата продължават, мрежите се разширяват, а това е достатъчно скоро след разчитането на генома (2003) и първите бебета в епруветка (1978). На хоризонта видимо се задава *Homo sapiens technicus* 1.5.

вен; нито е или животно, или технология. „Или“ не отчита ставането и развитието; и може да е подвеждащо, тъй като *културата е всъщност надсистема на природата*, а това не означава нито изключване, нито идентичност между двете. С какво се характеризира една надсистема:

1. Тя притежава мрежова *организация и дезорганизация* както всяка една система. Това означава, че има изключвания, контекст и „изнесеност извън“, които са също толкова важни, колкото самата система. Това е причината нито системата, нито надсистемата да се разглеждат като структури; както и основание да се говори за сингуларност или събития в тях.

2. Има *зависимост* на надсистемата от основната система; но това не означава, че базовите характеристики и разлики определят директно висшите характеристики и разлики (т.нар. *supervenience* или пък понятията *база и надстройка*).

3. Освен това има *обратно преобразуващо влияние* на надсистемата върху системата (вж. биополитиката като цяло или трансформацията на природата чрез култура, изкуствено генетичната ера, която се задава);

4. Съществува непрестанна двойна, *хетерогенна автореференциалност и производителност* – надсистемата реферира и към системата, и към самата себе си, но тя и продуцира двойно⁶;

Всичко това обяснява защо преносите и метафорите между системата и нейната надсистема са много лесни:

⁶ Ето една работна дефиниция за култура: тя е отворена и противоречива алопейтична *надсистема на живота*, която може да има материален, субектен, обществен, исторически и преобладаващо символен характер. Втората част от определението е критически проблематична (и очаква деконструиране), но от друга страна ясно излага перспективата, от която се подхожда към проблема.

телата и мозъкът били машини; изкуството било живот и т.н., подобни патетични фрази могат да бъдат чути и в ежедневието, и в научния език. Ние непрекъснато имаме желание да превърнем системата и надсистемата в едно-единствено холистично тяло, с ясни зависимости и каузални взаимодействия. Тези метафорични и монистични техники имат ясна цел – да заличават разликите и да създават привидно завършени цялости, които можем набързо да наречем символи. И това именно е дискурсът на *sapiens*, който трябва да улови, синтезира и овладее хармонично цялото. В повечето случаи разглеждането и на човека, и на машините е минавало именно през символното обединение между системата и надсистемата – така символът властва, независимо дали става дума за „естествено“ или „изкуствено“, за материализъм или идеализъм. Обаче, както отдавна се знае, това със символното е опасно ограничение. Идеята за система и надсистема (с техните организации, дезорганизации и мрежови взаимодействия) преодолява донякъде този догматизъм, защото когато става дума за непрекъснатото разширяване и усвояване (географско, интелектуално, икономическо, политическо), за въвличането на нови части в дадена култура (ДНК, електроните, черните дупки), за експериментирането с природата, то тогава асимволията се превръща в задължителна част от идеята за надсистема⁷. Тогава холизмът или всеобщността, към която се стреми всяка една културна практика се оказват непрекъснато

⁷ Повсеместната доминация на символите и символния език е разбираема, защото тя обслужва директно комуникацията, прогнозиите и управлението на историчността. Това е един от ключовите моменти и при Миглена Николчина. Вж. Миглена Николчина, *Смисъл и майцеубийство. Прочит на Виржиния Улф през Юлия Кръстева*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1997, 25-26.

поставени на изпитание и недостижими. Това означава, че големите разкази (Лиотар) изобщо няма да изчезнат, но винаги ще бъдат тежко противоречиви в своята пълнота или разпад, организация и дезорганизация

исторически проект	<i>Homo sapiens technicus</i>		
надсистема	Образуват се различни типове „мъдрост“ в зависимост от разделенията в <i>τέχνη</i> .	абстрахиране	опосредяване
	<i>sapiens</i>	<i>τέχνη</i>	
система	<i>Homo</i>		

III. Поставяне на проблема и първи възражения

Днес сингулярността, в която машините ще повторят и преодолеят най-сетне човешкото, се отлага за пореден път. Добре е затова да се запитаме: *може ли мислещото да не бъде живо?* Да разгледаме двете различни *τέχνη*-практики, с които започнахме.

Непоследователният натурализъм: алгоритми, софтуер и абстрахиране

Непоследователният натурализъм на изкуствения интелект разчита именно на това – изобщо не е нужно мислещото да бъде живо: достатъчно е абстрахиране на мисленето от тялото, на организацията от материята, на алгоритъма от носителя. Т.е. изваждането на мисленето като самостоятелен и отделен обект (абстрактна конструкция), който може да приема всякакви различни форми, но

преводът на съдържанието му е всеки път без остатък (т.е. изключва се асимволията и сингуларността). Предпоставката зад тази идеология е хипотетичната, но универсална роля на математиката, логиката и моделирането – все едно има едно-единствено универсално мислене, което трябва най-сетне да открием, алгоритмизираме и пресъздадем.

Това, разбира се, е редуциращо изкривяване на този натуралистичен светоглед. Той е изключително сложна, ценна, ефективна и интересна позиция (и исторически, и понятийно), но пък редукцията ни позволява да видим една натуралистична непоследователност. При този светоглед изчислителната мощ на машината не е изобщо органична, въпреки че тя самата няма как да не е материална; но накратко: *материята няма никакво значение*. В крайна сметка тук самата натура в нейната специфика и разнообразие е заскобена (тъй като тя е предпоставена като универсална, еднаква, проста, несъщественна) и е останало само абстрактното. В съвсем гротескна форма това е изчисление без съществуване; а философски погледнато – количество без качество, мислене без субект. Някак е изненадващо, но това всъщност е натурализъм без натура.

Едно от последствията е, че тъй като машините днес никак не приличат на хората, то може да предположим и да внушим на околните – защо не, – че хората приличат в същността си на дигиталните машини и че това, което се случва в мозъка, е това, което вече сме конструирали в машината, това, което вече сме абстрахирали. Просто капацитетът бил различен, но е само въпрос на време да бъде създадена абстрактна изчислителна *Machina sapiens*. Умът като мозък е само квантифицирана информация; значи може да се възпроизведе едно към едно дори чрез обикновени билиардни топки. Умът е просто абстрактна билиардна маса с нейните сметачни компоненти; и тялото е без значение.

Какво може да се каже за цялата тази непоследователна натуралистична аналогия? Не много. Както преди сме били редуцирани по образ и подобие на Бога, а после сме станали подобни на животните или на часовниците, сега вече сме подобни на дигиталните компютри: доста приятни и абстрактни метафори. В общи линии това, което доминира в културата ни, се превръща в основен фигуратив, рамката на метафизиката. Тези метафори имат поне едно предимство (освен стандартната евристичност на това, че са *модели*) – чрез тяхната силна историческа и контекстуална обусловеност може лесно да се локализира в кой век живее даден философ или учен, изповядващ тези лесни образи.

Последователният натурализъм: материя, хардуер и опосредяване

Последователният подход би трябвало да изглежда по коренно различен начин. Той трябва да се интересува кои неща назоваваме субекти, да изследва съществуването и телесността, а не само абстрахирането на алгоритми извън телата. Ако приемем макар и за момент, че организацията би била единствената разлика между камъните и хората (организацията е все едно функционална интеграция, за разлика от реда, който е по-скоро подредба според правило), то дори това не трябва напълно да премества интереса от материята към абстрактните модели и алгоритми, така че съществуването на природата да се забрави. Да не говорим за ситуации, в които включваме идеята за субектност и дори за отговорност. Какво всъщност е *натуралистичното* в това да смятаме, че мисленето е просто модел или каквато и да е мрежа от отношения?

Напротив, същинският натурализъм изисква разбиране на материалността и непрекъснато завръщане към нея

(оттам и интерес към организма, животните, растенията, физическото и т.н.). Обаче в класическите изследвания на изкуствения интелект не се наблюдава толкова насоченост към хардуера, а по-скоро към алгоритмите⁸. Все едно хардуерното (и съответно роботиката) е чисто инженерен проблем, а същинският научен и философски интерес са абстрактните модели на фон Нойман или пък на Тюринг⁹. Разбира се, днес двете тенденции – алгоритмично-абстрахиращата и материално-опосредяващата – не са в задължително противоборство, но все още много ясно се усеща мощната експанзия на първата доктрина през по-голямата част от ХХ век и съвременната асиметрична инерция, която продължава в същата тази посока.

Галилей срещу Бейкън. Бейкън срещу Галилей

Нека скицираме този проблем исторически. Изчислителният подход (Галилей) закономерно се оказва недостатъчен и недостатъчно експериментално-материален (Бейкън). Той е просто комбинаторика, дори и да е най-фина, атомна комбинаторика. Точно това би трябвало да означава *изкуствен* интелект: той няма да расте или да храносмила, няма да се развива сам, няма и да остарява, той няма и собствена майка – това е интелектът в неговата завършена абстрактност – *програмата и алгоритъмът*¹⁰.

⁸ Marvin Minsky, „Steps toward Artificial Intelligence“, *Proceedings of the IRE*, Т. 49, № 1 (1961).

⁹ Интересът към материята е и единствената възможност за асимволията да бъде поставена като научен проблем в този странен машинен контекст.

¹⁰ Използваните имена в случая са просто редуцирани символи, а не исторически фигури. За разгръщане на тази аналогия, вж. Васил Видински, „Технологичното въображение и проектът на Модерността“, *Пирон*, № 7 (Бъдеще и въображение) (2014). Настоя-

За да стане по-ясно какво имам предвид под фигурите на Галилей и Бейкън, е достатъчно да се припомним отново двете техни основополагащи клишета. Първото, че книгата на природата е написана на *математически език* (Галилей) и това ясно се движи в рамките на холистичния, но редуccionистки дискурс *sapiens*, който приема само абстрактността на *тéchνη*. Второто, че основната човешка цел и мощ е *експериментирането с природата, нейното преобразуване* (Бейкън) и това е очевидно причастно на опосредяващия дискурс в *тéchνη*. Всъщност не е необходимо да се избира между тези две посоки, но в историята на науката и философията непрекъснато има видими предпочитания към единия или към другия властови дискурс. Асиметрията е (била) натрапчива.

За да стане още по-ясно какъв е залогът при Бейкън, нека припомним част от неговия списък „Чудеса на природата, облагодетелстващи човешкия род“, публикуван през 1627 г. Там са представени конкретните научни цели пред човешкия род: удължаване на живота; възстановяване на младостта в определена степен; забавяне на стареенето; лекуване на болести, смятани за неизлечими; смекчаване на болката; променяне на цвета на кожата, напълняване и отслабване; създаване на нови видове; трансплантация на един вид във друг вид; увеличаване на силата на въобразяването както относно друго тяло, така и относно собственото и т.н.¹¹

ящото есе е продължение на онзи анализ; срв. темите за предметното (технологично) въображение, машините, половете, бъдещето. Това е продължение и на близостта (или на моменти различieto) с идеите на Миглена Николчина и Боян Манчев (вж. Боян Манчев, *Логика на политическото*, София: Изток-Запад, 2012), които разискват много по-подробно проблемите около антропотехниката и постхуманизма.

¹¹ Вж. Френсис Бейкън, *Новата Атлантида*, превод Светослав Малинов, поредица „Политическа класика“, под общата редакция на Светослав Малинов, Румяна Коларова и Димитър Иванов, София:

Ако схематизираме двете посоки и ги опростим с оглед на двете понятия, с които започнах описанието на *Homo sapiens technicus*, то бихме получили нещо подобно

<i>Homo sapiens technicus</i>	
Абстрахиране	Опосредяване
Софтуер, алгоритми	Хардуер, материя
Символът „Галилей“	Символът „Бейкън“
Изчисления	Експерименти
Мисленето няма общо с тялото	Мисленето е свързано с тялото
Непоследователен натурализъм	Последователен натурализъм
<i>абстрахиращо τέχνη</i> , и оттам абстрактен <i>sapiens</i>	<i>опосредяващо τέχνη</i> , и оттам опосредяващ <i>sapiens</i>

И абстрахирането, и опосредяването са вид *τέχνη*¹². Това обаче, което се е случило като концептуална промяна в Новото време, е следното: мощната Галилеева наука, която акцентира на абстрахирането, е задала универсален модел за синтетично и холистично осмисляне (*sapiens*) и по такъв начин това е довело до познати абстрактни разделения – природа срещу култура, естествено срещу изкуствено, наука срещу общество (вж. примерите с Хобс и Бойл при Бруно Латур¹³). Желанието ми е да покажа, първо, че не става дума за избор между две противоположности – именно затова използвам понятието *Homo sapiens technicus*

Ciela, 2008, 75-76. В размишленията на Бейкън можем да видим голяма част от философската рамка на Петер Слотердайк.

¹² Тук няма място да се разгръща връзката на *τέχνη* със случайността, но тази връзка минава именно през опосредяването и абстрахирането. Повече за това ще има в предстоящото изследване върху типологията на случайното. [Виж вече публикуваната книга „Случайности. Историческа типология“, 2017 г.]

¹³ Латур, *Никога не сме били модерни*, 21-56.

(или пък можем да използваме познатия хибрид *природа – култура*). Второ, да препотвърдя от друга перспектива често обсъждания асиметричен (и илюзорен) философски акцент върху Галилеевата програма през по-голямата част от Новото време. И трето, да предложи хипотезата, че исторически по-оразличаващият подход е всъщност през програмата на Бейкън, тъй като тя е опосредяваща и експериментална. Именно тази *τέχνη*-асиметрия определя съвременността ни и нашето не толкова общо настояще и бъдеще. Ние, за добро или за лошо, сме наследници на *телеологичния футуризм на Бейкъновата експериментална програма* и трябва да се справяме с нея.

Срещу метафорите като лесни обяснения

В тази връзка можем да се запитаме: защо няма мислещи, но неживи обекти във Вселената, които можем да наблюдаваме и изследваме? И в какъв смисъл казваме, че растението със сигурност не мисли, а машините – ще? Баналността на тези въпроси и очевидният факт, че не познаваме мислещо, което да не е живо¹⁴, сякаш не пречи на мощния непоследователен натурализъм и на ентузиазма около алгоритмите. Припомнянето на тези тривиалности обаче е полезно с оглед на по-реалистични и практически задачи:

1. *Интелигентност*. Машините могат да станат интелигентни (те дори вече в някакви области са), но за да

¹⁴ Разбира се, може да се контрира със следния въпрос: има ли в природата нещо, което е неживо, но изчислява? Преди не е имало, но сега вече има – калкулаторите. Защо тогава да не може да се създаде нещо неживо, което да мисли? Не бива обаче да се забравя, че това, което изчислява, е предметност, която действа по процедури, разработени от нас. Можеш да изчисляваш вместо някой друг, но не можеш да извършваш мислене *вместо* него (а само *за* него; например той да се ползва от резултатите ти).

станат мислещи, интелигентността им няма да е достатъчна¹⁵. Изкуственият интелект е по-лесно постижим на този етап отколкото изкуственото мислене (ако изобщо думата „изкуствено“ е приложима в случая).

2. *Мош*. Един инструмент не трябва да мисли, за да бъде по-точен, по-мощен, по-ефективен от което и да е мислещо същество – да вземем пергела, да минем през компаса, калкулатора, та до компютъра. Метафората „мислеща машина“ идва само да покаже възхитата ни от нейната прецизност, производителност или сила и в този смисъл е подвеждаща метафора, защото мислене и мош са различни неща.

3. *Различия*. Може би вместо птица, ние сме направили самолет? Обаче разликата между птицата и самолета не води до заместване нито на птиците, нито на самолетите. Вместо естествен интелект сме направили изкуствен. Това, че *едното не замества другото* – т.е. различията – е най-важното нещо, което трябва да оценим исторически. Надсистемата не замества директно системата, дори и да я деформира.

Понякога е удивително колко много неовладени и неосъзнати метафори се появяват в точните науки и най-вече в техните метаразмишления или последващи интерпретации. В някакъв смисъл съвременната наука съдържа произволни спекулации, каквито дори хуманитаристиката не винаги си позволява (заради историческата

¹⁵ Разликата между интелигентност и мислене е осъзната и в технологичната сфера: вж. онлайн отвореното писмо „Research Priorities for Robust and Beneficial Artificial Intelligence: an Open Letter“ на Future of Life Institute: „construction of intelligent agents – systems that *perceive and act in some environment*. In this context, „intelligence“ is related to *statistical and economic notions of rationality* – colloquially, the ability to make good *decisions, plans, or inferences*“ (добавен курсив).

осъзнатост на функциите, границите и приложимостта на спекулативното). Естествено, тази така модна научна фигуративност бива „аргументирана“ и „обоснована“ през впечатляващите практически достижения на съответните науки и техния авторитет. Но докато второто е очевидно, то първото е доста съмнително; и като резултат произволно се смесват факти с интерпретации. Ако някой гениален и всепризнат механик ви каже, че животът е часовник, какво би следвало от това за живота?

Както и да е, всичко дотук може да се приеме за възражение само в една-единствена посока: засега изобщо не ни трябва научната метафора с мислещите машини (т.е. посока „А“ се оказва засега фигуративна). По-важни на този етап са *разликите*, които изграждат нашите най-нови културни мрежи. Именно заради тях и заради повсеместното увеличаване на технологиите човешката култура се променя, ставаме още по-изкуствени (посока „Б“): *ние се изменяме значително, тъкмо защото сме заобиколени от все повече немислещи машини и екстензии*. Ето я отново *τέχνη*-асиметрията.

IV. Хуманитарните въображаеми машини

Как обаче можем да осмислим най-добре разликите между нас и машините? Това се случва, когато засилим *приликата*, когато работим с имитации, с двойници. Тогава отрицателното (във философски смисъл) е най-дейно, диференциращо и осмислящо. Това, разбира се, ще предизвика силни притеснения и възражения при голяма част от хората (и вече ги предизвиква), защото колкото повече машините приличат на нас и нахлуват в културата ни, толкова повече се увеличава страхът от обезличаване на *Homo sapiens sapiens*, забравяйки, че той е всъщност *Homo sapiens technicus*. Шего-

вито казано: нашата неувереност в собствената мъдрост ни кара да си повтаряме ритуално „*sapiens sapiens*“, все едно си внушаваме някакво качество, а паралелно с това забравяме, че сме *τέχνη*, страхувайки се от самите себе си. Неувереност и страх. Но не е нужно да се психологизират така елементарно тези проблеми през индивидуални човешки емоции, може да се подходи по друг начин: редуцията и забравата на *τέχνη*-то, както и двойното заклинание „*sapiens sapiens*“ (в един прост таксономичен термин) изглеждат изключително симптоматични, защото всъщност *игнорират и изтласкват противоречията* на нашето собствено минало, ежедневието и бъдещето. Това вече е познавателен и исторически проблем, а не само психологически.

Как обаче могат да се постигнат по-добри имитации и двойници, как да се оголи противоречието? Чрез хуманитарни машини.

Характеристики: „Хуманитарна машина“ е такава въображаема (или дори осъществима) неорганична *интелигентна* машина, която не разчита (единствено) на алгоритми и изчисления и не редуцира материята до абстрактен модел. Човекът например не е хуманитарна машина. Машината на Тюринг също не е. Понастоящем не съществуват други хуманитарни машини освен безсмислените.

Проблемът за различието между човека и машината трябва да бъде поставен още по-рязко, защото съвременните изчислителни машини са доста нефелни в това отношение. Именно за тази цел и за пореден път ни трябва *въображаеми хуманитарни машини*, които винаги са били част от човешката култура – романи, филми, пиеси, игри, – но последните сто години те придобиват все по-видима и мощна роля. Тези машини така и така регулярно се появяват в прогнозите на специалистите по изкуствен интелект, но в доста митоген-

ни и псевдонаучни форми. Зад повечето от тези метафори стоят *същите изчислителни предразсъдъци*, които ограничават съвременните немислещи машини до абстрактни алгоритми. Не виждам обаче как непоследователният натурализъм може да ни помогне да превърнем подобни метафори в реалност. По-ефективни в това отношение са научнофантастичните романи и творческото въображение, както признава бащата на изкуствения интелект Марвин Мински. Ако е метафора, да е метафора – сега обаче фигуративът вече не е просто лесно и бързо обяснение или идеологическа рамка, както беше по-нагоре (епистемологически подход), а симулация и интервенция на противоречията в самото човечество (практически подход). В такъв случай метафората би имала исторически и терапевтичен ефект.

Първи отговор: контекстуални машини

Най-общият тип хуманитарни интелигентни машини са въображаемите контекстуални машини (тук евентуално ще влизат емоционалните, моралните и друг тип фантастични „машини“, с които се срещаме в литературата и киното, но тази посока е твърде хлъзгава и все още неясна). Припомням, че тези машини не могат да бъдат изцяло изчислителни или алгоритмични; в противен случай изобщо не биха били хуманитарни.

1. *Еко-логични машини.* „Еко-логично“ в случая е неологизъм и не се отнася към екологията, а към логиката и означава, че логическото не е константно, абстрактно и непроменливо, а съблюдава локалния конкретен контекст и се съобразява с него, като се видоизменя или пък изменя средата. При всички положения околната среда е определяща за поведението, логиката и опита на тези машини.

2. *Полови машини.* Друга разпространена идея е, че машините трябва да могат да се възпроизвеждат сами: затова една от големите цели е изкуственият им самоподбор. Ще бъде ли обаче необходимо възпроизвеждащите се машини да имат полове и дали да изобретим по-многообразна полова система – 6-7 пола или дори повече? Изкуственото и самоцелно различие е за предпочитане в технологията; от тази гледна точка разнообразието, което търсим чрез хуманитарните въображаеми машини, е добре да бъде максимално. Това би било възможно единствено при възпроизводствена система с повече от два пола¹⁶.

3. *Сингуларни машини.* Друг тип контекстуална машина е сингуларната. Разбира се, универсалните машини са именно тези, които са необходими и в производствено, и в научно, и в икономическо отношение. От тази гледна точка сингуларните (единични; дори индивидуални) машини са сами по себе си вече експериментални и чисто хуманитарни, защото поставят под въпрос единствеността на универсалното мислене и го заменят с единична *интелигентност*.

Втори отговор: не-човешки машини

Ако ще създаваме машинна интелигентност, тя не бива да е една (и съща) и не трябва да е само имитация на човешката или абстрахиране на функции от човешкото. „По

¹⁶ Наблюдават ли се други биологични полове извън сексуалния диморфизъм? В природата има подобни изключения (например *Uta stansburiana* с пет джендър диференциации), но никога в оплождането не участват повече от два индивида. Не пречи подобно над-двойно полово участие във възпроизводството (и съответно многообразие на половете) да се появи именно в бъдещите машини. Това директно поставя проблема за „майка“ при/на машините, както и отново темата за ролята на асимволията; вж. Николчина, „Майчинството и машината“.

свой образ и подобие“ може да е самопознавателно човешко начинание (така разбираме кои сме ние), но от друга страна, човешката интелигентност не е единствената възможна. Машинната интелигентност ще е ценна и любопитна като различна – и от нас, и в своите вътрешни разклонения. И тъй като е нежива, експериментите с нея изглеждат на този етап морално приемливи, което отваря страшно много нови възможности. Ще създаваме ли културно обусловени и контекстуално обусловени машини? Изглежда неизбежно. Машини, които не могат да комуникират точно с хората, нито точно ние с тях? Изглежда интересно.

Засега няма машини сами по себе си, а само машини за нас. Хуманитарното и художественото се обръщат към този казус и предлагат въображаеми машини за някой друг. Машини за животните. Машини за растенията. Машини за не-човешкото. Машини за други планети. Въображението е в основата на всички технологични въведения, така че е част от експерименталния характер и на философията. Това обаче означава, че тези машини няма да бъдат вече точно „хуманитарни“ и затова са свъръхценни за разширяването на полето *Humanitas*.

Трети отговор: безсмислени машини

Например тази на Марвин Мински още през 1952 г. Безсмислените хуманитарни машини обаче могат да бъдат изчислими и не е нужно да са дори интелигентни. Причислявам ги обаче към хуманитарните, заради техните основни функции:

1. Машини само с вход за данни, без изход, утилитарност и действеност.
2. Машини само с произволни изходящи данни, без възможност за входни данни.

3. Машини, чиято единствена функция е да се самопочистват.

4. Машини, които се саморазрушават или се самоизключват.

5. ...

Дотук списъкът прилича на детска игра. Сред безсмислените и безцелни машини обаче ще се появяват и такива, които ще поставят под съмнение някои от регулациите или нашите собствени предразсъдъци, особено когато един ден започнат да се създадат случайни машини. Това би било добро хуманитарно постижение.

Две задачи като следствие

Горните три типични отговора не са класификация, тъй като между тях има застъпвания и разнопосочни йерархични отношения, а и създават видими таксономични обърквания. Целта на това начално припомняне е първо, то да се разширява още и още; второ, въображението – както и досега – да изпълва възможното; и трето, формулирането на следните две задачи:

Задача: Съществуването на хуманитарни машини е (било) отговорност и на самите хуманитаристи. Без хуманитарните машини технологията ще функционира само в част от символното поле. Ако разширяването на полето е цел за хуманитаристиката (и това вече се случва), то това означава, че хуманитарната грамотност трябва да се промени, тя трябва да разпростира мрежите си надалече. Ако полето не се разшири, то хуманитаристиката ще загуби една изключително важна територия.

Втора задача: Разширяването на символното поле е само едната страна. Извън него лежи огромна забравена и полуосъзната територия и за да може асимволията да бъде някакъв самостоятелен проблем от технологичното развитие (ако това изобщо е възможно), то трябва да се

обърнем поне към контекста, телата на машините и техния асимволичен език.

V. Отвъд машините. Реформацията на природата

От една страна, технологията се доближава до човека, а от друга страна, биологията опитва да подобри човешкото; вероятно някъде ще се срещнат. Но преди и по време на срещата ще има метаморфози и деформации; така че не е ясно какво с кое ще се срещне. При всички положения хуманитарното няма за задача да бъде противопоставено на технологичното (ако това изобщо е било някога смислена задача), а да дава хуманитарни варианти вътре в техниката и да мисли и за не-човешкото, и за „безсмисленото“, да свързва мрежите на културата в цялост, т.е. *да минава отвъд хуманитарното*. Но най-същественото е, че човечеството би трябвало да мине дори отвъд машините. Това не означава, че те ще изчезнат, напротив. Точно както инструментите не изчезват, щом се появяват двигателите. Но със сигурност вече има нов етап: човечеството неизбежно деформира природното, а там залозите са още по-големи и по-притеснителни. Ако само за момент изключим катастрофалните сценарии, то в рамките на този *естествен изкуствен свят* най-голямата оставаща опасност би била липсата на плурализъм. Трябва да се погрижим това да не се случи.

1. Сред машините на бъдещето ще има и хуманитарни (дори хуманитарно-контекстуални). Но целта е да се мине и отвъд антропоцентричното.

2. Машините на бъдещето ще бъдат все по-малко разбираеми в тяхната цялостна сложност.

а. Те са надсистеми – зависими от (но надграждащи и променящи) човешката основа.

б. Те ще бъдат свързани с човешката култура и

природа, както и с други форми на култура и природа.

с. Те ще се състоят от машини, съставени от машини и т.н.

3. Машините на бъдещето ще бъдат само част от *τέχνη*-дейността на човека. По-проблемната част ще е класическата и нова *Natura experimentalis*.

Homo sapiens technicus няма да остане при машините – всички (*τέχνη*) възможности, които могат да бъдат реализирани и са съвъзможни, ще трябва да бъдат осъществени. Мрежите на човешкото ще продължават да се разпростират върху все повече обекти, предмети, субекти, мащаби. Машините са само част от това *τέχνη*-въображение и възможностите са невъобразимо повече. Например: експериментите с природата – а оттам и овладяването ѝ – са част от историята, настоящето и бъдещето на човечеството, а това е път отвъд съвременния изкуствен интелект на изчисленията. Да вземем *Homo sapiens deformis* – хипотетично човешко същество, което е силно генетично видоизменено и за разлика от киборга (*Homo artificialis*) не очаква машинната технология да го усилва след неговото раждане. То се ражда просто като почти-друг-вид, то си има родители, то е органично в своето развитие. Добре, това изчислителна машина ли е? А неговият интелект изкуствен ли е? Същите въпроси могат да бъдат зададени и към нас самите в момента. Двойката естествено и изкуствено не може да опише добре процесите, историята, еволюцията и ставането.

Едно от най-важните възражения към историческият процес по технологизация (а и към съпътстващото го капиталистическо господство) е етическо (а оттам после и политическо). Но това не означава, че този процес може да бъде спряна, защото в хода на човешката история ви-

наги е имало противоречия и проблеми, а те никога не са преодолявани чрез *дългосрочни консервативни решения*. Докато опосредяването, абстрахирането и разгръщането на надсистемата продължава, то *Homo sapiens technicus* ще е историческо същество – и като *sapiens*, и като *τέχνη*. Регулациите са добре дошли, осмислянето на противоречията и проблемите е задължително, но освен това ние трябва да си даваме сметка за общите, наиндивидуални и исторически тенденции.

Видоизменянето и експериментирането с природата е именно общата рамка на посоките (А и Б), за които става дума по-нагоре. Тогава задача на човешкото (и по-конкретно на хуманитарното) е не само да разбира какво се случва, но да се *грижи* за мъдростта и плурализма от възможности и реализации. Това изглежда на пръв поглед очевидно; но пък грижата означава, че нещата не се случват по необходимост – т.е. някой носи отговорност в низа от отклонения и случайности. *Sapiens* в *τέχνη*.

VI. Обобщение и начална програма

1. Надсистеми. Съвременните машини и технологии са *надсистеми на човешкото*: локално интелигентни, изключително мощни и доста различни от нас.

- а. Надсистемите имат хетерогенна, некохерентна природа и удивителното свойство да са понякога силно зависими от основата си, но в други аспекти да я надскочат, видоизменят, да бъдат независими.
- б. Цялата култура е надсистема на природата, т.е. природа и култура не са противоположни, изключващи се форми.
 - і. Това е отговор на проблема за естествеността или изкуствеността на човека. Не става дума

- за „или“, става дума за система и надсистема с техните мрежови взаимодействия, двойна автореференциалност и двойна съзидателност.
- ii. Понятието „надсистема“ илюстрира и това, че мрежите, с които овладяваме всичко, са йерархизиращи, а не само хоризонтални. Обяснителният механизъм през понятието за „мрежа“ просто не е достатъчен.
 - iii. Може да има множество надсистеми и системи.
- с. Всички надсистемни и системни възможности, които могат да бъдат реализирани и са съвъзможни, ще бъдат осъществени исторически.

2. Отвъд живото. Съвременните символно-изчислителни машини не са еволюционни, нито дори исторични. Те са *отвъд живото* и не са мислеци.

- а. Съвременните технологии имат две главни основания за своето съществуване:
 - i. Краткосрочно основание: свободно време за човека.
 - ii. Дългосрочно основание: безсмъртие за човечеството.
- б. Макар и да не са мислеци, машините могат да бъдат нарастващо интелигентни. Но от друга страна, ние се изменяме значително, тъкмо защото сме заобиколени от все повече *немислеци* машини и екстензии.
- с. *Хипотеза 1:* Само някаква част от мисленето може да бъде абстрахирана като изчисление и алгоритъм, така че само тази част е преносима в технологиите.
 - i. Горното твърдение не имплицира вяра в каквато и да е мистична човешка същност, нито пък я отрича. Целият този моден и дискуссионен

проблем е ирелевантен в случая.

- d. *Хипотеза 2: Изкуственият интелект не замества напълно естествения, нито обратното.*
 - i Допълнителността на двата типа интелект оформят първоначално система и надсистема, но колкото повече хибридни връзки се осъществяват между тях, толкова по-често се променя кой точно влиза в ролята на надсистемата.

3. Тенденцията *Homo sapiens technicus*. Човекът в своята *историчност* и *цел* е пресичането на *τέχνη* и *sapiens*; ние сме всъщност *Homo sapiens technicus*, защото *sapiens* и *τέχνη* са двете различни страни на един и същи проблем и между това не се избира (вж. 4d). Това е *редактиращото развитие* на човечеството.

- a. Установеният таксономичен термин *Homo sapiens sapiens* е двойно подвеждащ – първо със закланателното повторение на мъдростта и пропускането на *τέχνη*, а после и с естествената редукция до *Homo sapiens*, чрез което се превръщаме в илюзорно завършени същества. Нека си припомним отново мита за Епиметей и човекът без качества, но вече в исторически и футурологичен план.
- b. В рамките на *τέχνη* могат да бъдат обособени две посоки – абстрахиране и опосредяване. Посредством тях (и върху тях) се получават и различни синтетични *sapiens*-модели, в рамките на различните култури. Абстрактният мисловен модел (Галилей) е различен от опосредяващия мисловен модел (Бейкън).

4. Два нереципрочни пътя. Има два почти-утопични пътя пред *Homo sapiens technicus* – А. Машините да се

очовечат и да започнат да мислят (*Machina sapiens*) или Б. Хората да се машинизират, да станат киборги (*Homo artificialis*).

- a. Пътищата освен почти-утопични са и очевидно не-реципрочни – посоката на *Homo artificialis* е по-реалистичен вариант от посоката на *Machina sapiens*.
- b. Преди евентуалното пресичане на двата пътя ще има деформации и метаморфози, така че не е ясно какво с какво ще се срещне.
- c. Киборгът (*Homo artificialis*) е много естествено продължение на *Homo sapiens technicus*. Много банално: трябва да удържим мъдростта в своята емоционална и рационална форма (*sapiens*), за да избегнем унищожителната и самоунищожителна технология (част от *τέχνη*). Винаги е било така и не случайно това са най-честите призиви в публичното пространство.

5. Натурализмът. Съвременният *непоследователен* натурализъм смята, че изчислителните машини (ще) мислят.

- a. Но той е натурализъм без натура – абстрактен и прекомерно редуциращ. По този начин няма как да се създаде *Machina sapiens*, а само абстрактни и изключително полезни алгоритмични процедури; добре е, че ги има.
- b. Въпреки че машините са радикално различни от нас (вж. 2 и 4) и това опровергава надеждите на натурализма, то с времето машините ще заприличват все повече на човека, тъй като са създадени от/за нас и са ориентирани към човешката култура. Но това също не дава *Machina sapiens*, а само невероятно мощни и надсистемни антропологически мрежи.
- c. Напротив, *последователният* натурализъм се

обръща към телесността, материята и съществуването, а не само към абстрактни модели и алгоритми. И от това следва не само роботика, но и:

6. Хуманитарни машини. Последователният натурализъм води директно към хуманитарните въображаеми машини чрез идеята за *непрекъснато опосредяване*. Те са с *неорганична и неизчислителна* интелигентност (това не означава мислещи) и тяхната основна *хуманитарна* функция ще бъде да поставят под съмнение основните понятия на съвременността, да предизвикват противоречия и да преосмислят ролята на хуманитаристиката като цяло.

- a. Хуманитарни машини засега не съществуват (освен безсмислените), но идеята за тях помага да се формулират задачи за бъдещи дейности:
 - i. Промяна на хуманитарната грамотност (разширяване на символното поле).
 - ii. Интерес към контекста и към тялото на машините (разширяване отвъд символното поле, към асимволията). Разликата между хуманитарните неизчислителни машини и изчислителната *Machina sapiens* е – например – дали именно се отчита или пропуска асимволията.
 - iii. Поставяне под въпрос на очакванията ни за човешка култура, за човешко същество, за човешко бъдеще. Този натиск ще поражда и прогресистки, и съпротивителни сили и по такъв начин ще оформя контекстуалното ни историческо съществуване.
- b. Машините на бъдещето биха били хуманитарни, само ако *наподобяват живота, индивидуалното и половото*. Те ще са типични хибриди.
 - i. Имитацията, подобие и симулацията са съществени характеристики в случая, защото ако машините станат наистина „живи хора“;

то те не биха били вече машини или хората не биха били вече хора. Това означава, че имитацията, подобие и симулацията са изключително важни техники за изграждане и поставяне под съмнение на нашите основни понятия. От тази гледна точка част от хуманитарните машини ще са просто най-добрите имитатори и двойници, а това вече е само по себе си културна и научна ценност.

7. *Natura experimentalis*. Отвъд машините е *видоизменянето на природата* като по-обща рамка. Походът на човешкото ще продължава именно в тази посока, прогнозирана и зададена още в началото на XVII век (вж. Бейкър).

- a. Това означава, че *Machina sapiens* и *Homo artificialis* (вж. 4) са само частни случаи на по-основното историческо движение за *експериментирание с природата* и пролиферация на хибридите. В него най-драматичната за човека страна би била *Homo sapiens deformis*, но това също ще бъде просто частен случай.
 - i. *Homo sapiens deformis* е такова силно видоизменено човешко същество, което се възпроизвежда (ражда) именно като *Homo sapiens deformis*. И това го отличава от киборга (т.е. *Homo artificialis*), който се ражда органичен човек и чака технологията да го оформи и усилва.
- b. Експериментите с природата поставят на изпитание самото понятие за хуманитаристика, доколкото – центрирана около човека – хуманитаристиката, както винаги, не е достатъчно всеобща, за да бъде водещата философска позиция в бъдещето.

- i. По същия начин както Имануел Кант разширява темата за разумността спрямо (например) антропоцентричния подход на Джон Лок – и от опити върху човешкия разум се придвижваме към опита на всеки един дискурсивен интелект, – то подобен преход се очаква (за пореден път) и в самата хуманитарна сфера.
- ii. Тривиално: философията не е само хуманистичка или антропология.
- c. За да може хуманистиката да обхваща повече частни случаи (животни, роботи, друг вид разумни същества и хибриди), то тя трябва да се съсредоточи върху минимални понятийни форми – като например абстракцията и опосредяването. Именно през тях може да се разбира по-добре и *експерименталността на философския подход* и разглеждането на проблема за видоизменяне на природното.
- d. Експериментите с природата изискват постоянна грижа, тъй като нещата *не се случват с необходимост*. Превъзможването на случайното е сякаш непрестанна цел на човешката природа-култура, но пълното редуциране на грижата и случайността не е възможно.

Цитирана литература

- Бейкън, Френсис, *Новата Атлантида*, превод Светослав Малинов, поредица „Политическа класика“, под общата редакция на Светослав Малинов, Румяна Коларова & Димитър Иванов, София: Ciela, 2008
- Брокман, Джон (ред.), *Новите хуманисти. Наука на ръба*, превод Милослава Михайлова, Надежда Розова & Васил Карлуковски, София: Прометей – И. Л., 422 с., 2006

- Видински, Васил, „Технологичното въображение и проектът на Модерността“, *Пирон*, номер 7 (Бъдеще и въображение) (2014), url = <http://goo.gl/ZVojmm>
- Латур, Бруно, *Никога не сме били модерни. Опит за симетрична антропология*, превод Доминика Асенова-Янева, поредица „Критическа теория“, под общата редакция на Лиляна Деянова, София: Критика и хуманизъм, 1994
- Манчев, Боян, *Логика на политическото*, София: Изток-Запад, 2012
- Николчина, Миглена, *Смисъл и майцеубийство. Прочит на Виржиния Улф през Юлия Кръстева*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1997
- Николчина, Миглена, „Майчинството и машината“, *Пирон*, номер 10 – Юлия Кръстева. Форма и смисъл на бунта (извънреден брой) (2015), 9, url = http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2015/06/Piron_Kristeva_MN-rrr-22.pdf
- Minsky, Marvin, „Steps toward Artificial Intelligence“, *Proceedings of the IRE*, том 49, номер 1 (1961), 8-30, doi:10.1109/JRPROC.1961.287775

ЛАМЕЛА: ОРГАНЪТ НА БЕЗСМЪРТНОТО

Камелия Спасова, Мария Калинова

Човек може да се отдаде на една мисъл, да я последва дотам, докъдето води, просто от научно любопитство или ако щете, като advocatus diaboli, който не се обвързва с дявола.

Фройд, „Отвъд принципа на удоволствието“

1. Етика на желанието: Лакан – Бадиу

Защо психоанализата би била съвременният етически дискурс, ако трябва да бъде дефиниран човекът като безсмъртно същество? Отговорът предполага, че ние вече сме в ситуация, в която се е заличило, или е останало неразлично разграничението между *авторитет* и *нагон*, между *съзнанието* за моралния закон при Кант и *несъзнавано* при Фройд.

Бадиу в своята *Етика. Опит върху съзнанието за зло* преформулира субекта тъкмо по отношение на вписването му в моралните рамки на жертвеното, за да постулира една етика на желанието, която отвежда към формулировките на неговия учител – Лакан. Етиката не е една според Бадиу, нейното умножаване е свързано с множението при формирането на субекта. Така в подножието на тезата, че безсмъртното същество се конституира във верността към истината на едно от четирите

полета – философия, политика, наука и изкуство – прозират концепциите на Лакан. Основаването на тезата на Бадиу в психоаналитичния дискурс на Лакан е експлицирано в четири ключови понятия. Първо – *субектът* е мислен като философски непредрешен, незастопорен. Лакан разграничава Аз от субект. Азът, от една страна, е въображаемо единство на връзка с моето тяло или всяка цялостност на Аза е изначално разцепена от въображаемостта. Субектът, от друга страна, е формиран от езиковия ред и липсва каквато и да е негова субстанциална, фундаментална или природна закотвеност, освен самата липса¹. Онтологическа цепка/зев, липсата в самото ядро на субекта е онова, което позволява неговото възможно привързване към един или друг топос на безсмъртие. Второ е понятието за *вярност* при Бадиу като вярност към събитието и следователно това е устойчивост не към една диахронна континуалност, а поддържане на самото прекъсване, на пробива, на извънредното положение. Това упорство препраща към етиката на Лакан като етика на желанието. „Лакан се докосва до тази точка, когато предлага максима на етиката: *Не отстъпвай от своето желание*. Защото желанието е конститутивно за субекта на несъзнаваното... и това да не се отстъпва ще рече в края на краищата: да не се отстъпва от собствената обзетост от един процес на истина“². Третото понятие, *истина*, идва в опозиция с понятието за знание, така субектът се произвежда не по отношение на знанието, което е от порядъка на ситуацията и класифицираното множество, а по отношение на процеса на истината, който надвишава и се изплъзва от всяка ситуация. Това конструиране

¹ Ален Бадиу, *Етика. Опит върху съзнанието за зло*, прев. Любен Каравелов, колекция „Критическо образование“, ред. Дарин Тенев, София: ИК Литавра, 2004, 9.

² Пак там, 44.

на субекта в завързването му към истината може да бъде открито в XVII семинар на Лакан *Другата страна на психоанализата*, където знанието е разцепено на *знание, което знае себе си* и *знание, което не знае себе си*, като под второто се вмъква възможността за обвързването на знанието като принадлежното знание с насладата като принадлежна наслада. Това второ, добавено (непълно или енигматично) знание е отваряне към желанието, към *terra incognita* на несъзнаваното или към другия, доколкото желаното е желанието на Другия³. „Мястото под желанието репрезентира мястото на истината.“⁴ За Бадиу истината идва като насилие над знанието, доколкото осъществява прекъсване в наличните епистемологични редове, отива отвъд тях. Така субектът не влиза в жертвената логика на търпящ, страдащ и пасивен рецептор на един наличен свод на познанието, а той е активно нарушаващият, трансгресиращият, насилникът на редовете на знанието чрез натрапчивата си вярност към прекъсването, към истината (една въображаема в смисъла на Лакан като изначално разцепена истина) на събитието.

Бадиу определя събитието през две противоположни и допълващи се тези: 1. събитието принадлежи на ситуацията, то е сингуларно множество, отделено от празното множество чрез самото себе си, ултра-едно, което брой *същото* двойно – веднъж като представено множество и втори път като множество представящо собственото си представяне и 2. събитието не принадлежи на ситуаци-

³ За връзката между истина, желание и знание при Лакан с оглед на тезата за отиването отвъд *Един цар* към *Един в Колон* и обезсмъртяването на живота на Едип като сляп изгнаник виж: Alenka Zupančič, „Ethics and Tragedy in Psychoanalysis“, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, London, New York: Verso, 2000, 170 – 248.

⁴ Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, Book XVII, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Russell Grigg. New York, London, Norton & Company, 2007, 106.

ята и единственото подмножество към него е празното множество, така че събитието не е нищо друго освен името на празното.⁵ То добавя към абсолютната единичност или себе си, или нищото. Събитието в проекта на Бадю е мислено в онтологична перспектива и особено важно е това непрестанно двоене в структурата му – като ултраедно, броящо самото себе си за едно и като именуващо празното.

Структурата на събитието $[\epsilon; \Phi] \subset [\Phi; \subset]$ трябва да бъде мислена както през сингуларния, така и през добавъчния термин. Сингуларното $[\epsilon; \Phi]$ принадлежи, без да е включено, то е презентирано, без да е репрезентирано, а добавъчният термин $[\Phi; \subset]$ не принадлежи, но е включен или не е презентиран, но е репрезентиран. Това обяснява защо събитието като тотално нарушение на нормата добавя или себе си, или нищото. Едното при Бадю е минимум две, поради участието на нищото или празното множество в неговата структура и това нищо се вписва или пришива към едното всеки път, когато структурата се обърне към себе си. „Съгласуваността на представянето така изисква всяка структура да бъде удвоена от метаструктура, която предпазва първата от всяка фиксираност на празното. Тезата, че всяко представяне е структурирано два пъти може да се яви напълно а priori.“⁶ Разцепването, което произвежда събитието или празнотата в интервалите и прекъсванията при Бадю е положено в онтологическата липса на битието по Лакан.

В етико-онтологически проект на Бадю безсмъртното човешко е сингуларно същество, сцепено от нищото, така че субектът благодарение на тази липса се закреп-

⁵ Alain Badiou, „Being: Excess; State of the situation, One/Multiple, Whole/Parts, or Φ / \subset ?“, *Being and Event*, transl. by Oliver Feltham, New York: Continuum, 2005, 181-183.

⁶ Пак там, 93-94.

ва в някои от четирите дискурса, произвеждащи истината, като добавя себе си и така „именува ситуираната празнота“⁷. Етиката на Бадиу като основана в психоаналитичните търсения на Лакан теоретизира съпротивата, която може да бъде генерирана от желанието и да отваря хетерогенните места на продължаващите прекъсвания. Безсмъртното е положено като изпитание за поддържане на нищото или на добавеното в нищото.

2. Ламела: понятието за липса

Лакан в своя XI семинар *Четирите основни понятия на психоанализата* предлага мита за ламелата, за да разясни начина, по който функционира Фройдовото понятие *нагон* по отношение на *либидото*. Четирите основни понятия, които развива Лакан откъм своя учител Фройд, за да отговори на въпроса дали психоанализата може да бъде разглеждана отвъд практиката, като наука, са *несъзнаваното*, *повторението*, *трансферът* и *нагонът*. Нишката, която обвързва семинара на Лакан от януари – юни 1964 г. е не само набавянето на символните мрежи от формули, концепти и графики, които да обосноват мисленето на психоанализата като наука, но и постоянното завръщане към въпроса какво основава самото психоаналитично понятие. Лакан демонтира понятието *нагон* през разработването му в текста на Фройд „Нагоните и техните превъплъщения“ от „Трудове по метапсихология“ (1917), които се появяват малко преди „Отвъд принципа на удоволствието“ (1920) и дуалистичното схващане на нагонния живот с разграничаване на *нагон към живота* и *нагон към смъртта*. Към помиряването на подобно противопоставяне се насочва Лакан, доколкото при него все-

ки нагон едновременно „прави налична сексуалността в несъзнаваното и представя, в своята същност, смъртта“⁸. Или: „Разграничението между нагон към живота и нагон към смъртта е вярно, доколкото манифестира два аспекта на нагона.“⁹ Точно както събитието при Бадиу е мислено и като презентирано, и като репрезентирано, така и нагонът при Лакан е структуриран два пъти: веднъж по отношение на включването си в сексуалността и веднъж по отношение на себе си, или към смъртта.

В самото начало на „Нагоните и техните превъплъщения“ Фройд поставя питане върху начина, по който от емпиричния материал се формират научни понятия с приемането на определени конвенции. Основните понятия на науката не са константни, а непрекъснато са подложени на динамично изменение. Понятието *нагон* може да бъде видяно като илюстрация за тази концептуална динамика, а подобно понятийно изменение се наблюдава на много нива в психоаналитичния дискурс. Лакан коментира как Фройд подхвърля самоиронично, че нагонът може да бъде разглеждан като принадлежащ към теоретичните митове. Същевременно Лакан настоява, че отхвърля термина *мит* и предпочита да обвърже идеята на Фройд за научна конвенция с термина *фикция*. Той прокарва разграничение между „основните понятия“, каквото е нагонът, и „основните фикции“.

Лакан отхвърля теоретизирането чрез митове, за да посочи необходимостта психоанализата да работи с основни концепти. Но ето че в разгръщането на научните топологии, структури, графики около нагона, се появява един мит – митът за ламелата. Митът е нещо максимал-

⁸ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. The Seminar, Book XI*, trans. Alan Sheridan, ed. Jacques-Alain Miller, London, New York: W.W. Norton & Company, 1998, 205.

⁹ Пак там, 257.

но лишено от характеристики и максимално поразяващо въображението, като че ли натрапващо се от самия зев, който отваря несъзнаваното: онова *Unbegriff*, което не е „не-понятие, а понятието за липса“¹⁰. Понятието за липса може да бъде артикулирано единствено посредством мит, разказ, случка. Липсата на орган идва като несъществуващ орган, нереален орган, и все пак орган, на либидото. Лакан се опитва да преосмисли либидото не във физическия инструментариум на сили и енергии, а като орган, този нереален орган трябва да отбележи реалното на липсата.

И така, какво е това комично, странно и безсмъртно нещо, наречено „ламела“:

Ако искате да поставите акцент върху смешната страна, може да го наречете l'hommelette. [...] Ламелата е нещо извънредно плоско, което се движи като амеба. Просто, е малко по-сложно. То ходи навсякъде. И е нещо – скоро ще ви кажа защо – което е свързано с това, което сексуалните същества губят в сексуалността, то е като амебата по отношение на сексуалните същества. Безсмъртно, защото то оцелява след всяко делене, всяка разрязваща интервенция. И бяга наоколо.

Така! Това не е много успокояващо. Но представете си, че идва и покрива лицето ви, докато сте спокойно заспали... [...] Ламелата, този орган, чиято отличителна черта не е да съществува, но който въпреки това е орган, – мога да ви посоча повече подробности около неговото зоологическо място – това е либидото.¹¹

Този мит идва да отмести онова, което остава трудно за артикулиране по отношение на нагона и функционирането на либидото. И като всеки мит, неговото възоб-

¹⁰ Пак там, 26.

¹¹ Пак там, 197.

новяване в по-късните интерпретации неизбежно се фокусира върху едни страни от разказа, загърбвайки други.

Ламелата е представена от Лакан отначало откъм комичната ѝ страна, която трябва да възвърне и комичното разбиране на речта на Аристофан от „Пир“ на Платон. Комичното идва във връзка с *hommelette*, след което описанието на ламелата е пренесено изцяло в царството на едноклетъчните, сродена с амебата, тя добива своя безсмъртен статус и точно тогава митът използва ефекта на *unheimlich*, за да прилепи ламелата в лицето на слушателите. Ето как изкрystalизира тезата на Лакан, че зоологическото място на ламелата е не друго, а либидото, така че то е безсмъртното у човека, следователно ламелата е органът на безсмъртното.

Настоящият анализ разпластява три акцента в осмислянето на ламелата, осъзнавайки неизбежността за пораждаване на остатък/излишък при подобно фиксиране¹².

- i. Ламелата и **комедията** или редакция в разбирането за **любовта** при Платон;
- ii. Ламелата и **безсмъртното** през развиване на едноклетъчното при Фройд и **нагонът към смъртта**;
- iii. Ламелата и *unheimlich*, *изродното* или *обезпокоително-странното* на Фройд, откъдето се разгръща и проблемът за **двойниците**.

i. Първоначално, поставяйки акцент върху смешната страна, ламелата е наречена *hommelette*. Като че ли Лакан се опитва да намери друг начин, по който да обясни пих-

¹² Една възможна четвърта перспектива сме разгледали в текста си „*Techné*: едноклетъчни, числа и психоаналитични митове“ [виж настоящия сборник]. Тя е свързана с разпластяването на ламелата като орган и инструмент, тогава тя би била орган на либидото в двойното му разбиране като част от организъм и като инструмент.

тиестия *hommelette*, онова недиференцирано същество отпреди огледалната фаза. Става въпрос за все същото яйце, само че сега е важна не толкова разбърканата омлетност, колкото самото сцепване в черупката на две и момента, в който при счупването нещо отхвърча. В есето от *Écrits* „Позицията в несъзнаваното“, писано през 1960 г. и редактирано през 1964 г., годината на XI семинар, Лакан отново сродява *hommelette* с ламелата като два образа, които да означат либидото:

Като изключим името, сега аз ще го сменя с едно по-прилично, „ламела“ (от което думата „omelette“, фактически, е метастазираща), този образ и този мит ми изглеждат подходящи за едновременно илюстриране и ситуиране на това, което наричам „либидо“ [...] Този орган трябва да се нарече „нереален“, в смисъла, в който нереалното не е въображаемо и предшества субектната страна, която то обуславя, бивайки в директна връзка с реалното. Моят мит, като всеки друг мит, се стреми да осигури по-скоро символна артикулация, отколкото образ. Моята ламела представя тук частта от живото същество, която е загубена, когато съществото е произведено чрез ограничителите на пола.¹³

Привличането на авторския мит за ламелата при анализата на либидото идва да разшири и преобърне мита за андрогините на Аристофан от „Пир“, като извърши едно значимо придвижване от постановките на Платон: от любовта към либидото, от драмата на разцепените същества към комичното редупликиране на ламелата. Двамата авторски философски мита са поставени като две решетки при осмисляне на проблема за двоенето. И ако при Платон сдвоените части еротично се въздигат по

¹³ Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English*, transl. by Bruce Fink, New York: W.W. Norton & Co., 2006, 718-719.

пътя към постигане на Едното, то при Лакан ламелата е органът на среза, който неизтощимо повтаря и разделя, повтаря и разделя.

Ламелата е перпетуум мобиле на повторението, тя съвсем по принципа на монтажа е без глава и опашка, акефална и афална, тя дели, цепи, изрязва и накъсва и като безкрайно поддържа среза като процес, остава безсмъртна. Еросът при Платон е сублимационен, той трябва да припомня на разделените същества за тяхната андрогинна цялост отпреди срезовеите на Зевс, докато ламелата при Лакан трябва да означаи конститутивната роля на среза и липсата при задвижването на пола. Това, което отхвърча при разцепването на андрогините, или по-точно това, което липсва в разделянето, е ламелата.

Връзката между Платон и Лакан в интерпретацията на любовта и либидото е развита от Зупанчиц в книгата ѝ „Защо психоанализа?“, в първата част – „Сексуалност и онтология“. Ламелата може да бъде видяна като пример, който показва сексуалността като онтологически задънена улица или неконсистентно [безпределно] множество в термина на Бадиу. Либидото е онова, което „фрагментира субекта отвътре. Частичните обекти на нагона са всичките същества на загубата/липса“¹⁴.

Комичната страна на ламелата може да бъде разгърнатата по начина, по който Зупанчиц обвързва нагона и комедията през принципа на монтажа и повторението.

В този смисъл бихме могли да кажем, че комедията въвежда вид паралелен монтаж: монтаж не на реалното (като трансцендентално Нещо) и подобие, а монтаж на две подобия или двойници. „Монтаж“ по този начин означава произвеждане или конструиране, или разпознаване, на реалното чрез много

¹⁴ Alenka Zupančič, *Why Psychoanalysis: Three Interventions*, Aarhus University Press, 2008, 22.

прецизно композиране на две подобия. Реалното е идентифицирано тук със зева, който дели самата привидност. И в комедиите самият този зев получава формата на обект.¹⁵

Смело може да се посочи, че ламелата е този обект. Представена откъм комичната ѝ страна, тя получава тази обектна форма на нещо изключително плоско, което няма никаква дълбочина, а само повърхност. Нейната нереалност не означава, че е липсващ обект (-φ), а че е обект на липсата. Монтажът, който извършва ламелата, е свързан с това, което Лакан разглежда като демантиране на нагона. Той разпластява нагона на четири елемента, взети от „Нагоните и техните превъплъщения“ на Фройд: *натиск, прицел, обект и източник*, за да начертае графиката на обиколния път. Кръговратът на нагона е напрегнат да продължи да циркулира между два обекта – онова, към което се прицелва и онова, което постига, например раздвоението между храната и удоволствието на устата при оралния нагон¹⁶ Обектът на желанието (*обектът малко а*) не причинява оралния нагон, а прави възможно безкрайното му кръжене. В центъра на кръговрата на нагона като неговата противоположност, но и като механизъм на задвижването му е поставено либидото-ламела. Демонтажът на нагона е свързан с липсата на Един генитален, полов нагон или Нещо, което да организира цялата сексуалност, а нагоните са мислени като винаги частични нагони, като изначално частични, като раздробени от интервенциите на ламелата, поставена в техния център. Орален, анален, генитален нагон, нагон на погледа и нагон на гласа циркулират, постигат принципа на удоволствието по

¹⁵ Аленка Зупанчич, „Любовта като комедия“, прев. Д. Тенев, *Алтера академика*, 2/ 2007, 60.

¹⁶ Пак там, 64.

пътя на завръщането, заобикалянето, повторението. А на онова, което остава отвъд този кръговрат, може да му бъде дадено името ламела, въпреки че то е отвъд символното, отвъд въображаемото и въобще е нереално. Но то може да разкаже за „безсмъртния живот, или непотиснатия живот, животът, който няма нужда от никакъв орган, опростен, неразрушим живот“¹⁷. Фрагментът от Хераклит, с който Лакан обяснява обходните пътища на нагона – *Името на лъка е живот, а действието му [ergon] – смърт*, за да посочи, че удоволствието на стрелеца не е в улучването на целта, а в прибирането на лъка обратно, може да се перифразира: Името на безсмъртието е ламела, а работата ѝ – смърт. Една отложена смърт.

ii. Митът за ламелата ни връща в царството на едноклетъчните, което е преоткрито от психоанализата след Първата световна война във връзка с нагона към смъртта. И Фройд, и Лакан отбелязват сцената на внезапното разкъсване на мембраните при деленето на две като възможен спомен, вписан в сексуалното съществуване. Не е случайно, че Лакан избира за нереален орган тъкмо реално съществуващо едноклетъчно, каквото е ламелата. В „Отвъд принципа на удоволствието“ Фройд разказва за експериментално доказуемото безсмъртие на едноклетъчното, позовавайки се на опита на американеца Уудръф с влакнеста инфузория, чехълчето, което при всяко размножаване чрез делене на две се премества в чиста вода. Опитът продължава до 3029-о поколение, което не дава никакъв признак на дегенерация или стареене, то е напълно свежо и запазено подобно на чехълчето праотец. Така още от Фройд може да се види амбивалентното разписване на движението от неорганично към органично през едноклетъчното просто множение, при което смъртта на индивида и безсмъртието

¹⁷ Lacan, *The Four Fundamental Concepts*, 198.

то на вида се обвързват тъкмо с интервенцията на двоене. Намесването на пола при човека вкарва неизвестните както на смъртта, така и на сексуалността:

Такава хипотеза срещахме на съвсем друго място, но тя е тъй фантастична – по-скоро мит, отколкото научно обяснение, – че не бих посмял да я приведа тук, ако не изпълняваше тъкмо онова условие, към чието изпълнение се стремим. Тя извежда един нагон от потребността да се възстанови предишно състояние. Разбира се имам предвид теорията, която Платон развива в „Симпозум“ чрез устата на Аристофан...¹⁸

Андрогините на Платон могат да илюстрират разбирането за нагона като инерционна консервативна и регресивна сила, която обаче поради външни дразнения по пътя на запазването и регресията поражда сексуалния нагон. Желанието на разделените същества да се сраснат обвързва ероса (нагона към живота) с танатоса (нагона към смъртта). Танатосът е именно по-базисен, предхождащ нагон, отвъд принципа на удоволствието, разколебаващ господството на еротичния нагон. Нагонът към смъртта е видян през Платон по-скоро като мит за запазване на целостта, за връщането назад, отпреди андрогините да бъдат разполовени и кръглите същества да бъдат разрязани на две като дюли за компот. Но натам, накъдето Фройд, като *advocatus diaboli*, е насочил мисълта си, а именно, че „нагоните към смъртта трябва от самото начало да ги съчетаем с нагони към живота“¹⁹, Лакан приема като изходна позиция, замествайки мита на Платон с алтернативна версия на мита, при която връщането назад е не към Едното, а към зева, който поражда винаги

¹⁸ Зигмунд Фройд, „Отвъд принципа на удоволствието“, прев. М. Дилова, *Отвъд принципа на удоволствието*, София: Наука и изкуство, 1992, 152-3.

¹⁹ Пак там, 153.

две. Предишното състояние, безсмъртното при Платон е трансцендентално, идеално, абстрактно или отвъд конкретното, безсмъртното при Лакан е отвъд принципа на удоволствието, то е едновременно празно и две, изначално дробене с безкраен остатък. Противоречието на нагон и смърт при Фройд и Лакан е изведено в изключително прицелената формулировка на Шон Хомър от книгата му върху Лакан: „Лакан следва Фройд при обвързването на нагона към смъртта с повторението, но оспорва, че ние сме движени не към смъртта, а от смъртта“²⁰, така че при Лакан всеки нагон е обвързан със смъртния нагон. Мисленето за нагона и либидото още в самия Фройд предлага работа с неизвестни, които неясноти развиват и разрастват в нови тези неговите последователи. Миглена Николчина разработва през Юлия Кръстева и Мелани Клайн връзката между нагона към смъртта и либидото. Така докато при Фройд либидото е едно и то е отсам принципа на удоволствие, то Кръстева раздвоява либидото на мъжко и женско, което, от своя страна, е свързано с нагона към смъртта. Отклонението или *изгнанието* на женското либидо от мъжките символни редове е изгнание в асимволичните територии. Но тези територии са снабдени с език и този език отново като понятие може да бъде изтеглен от Платон, това е концептът на Кръстева за *семиотична chora*. Миглена Николчина посочва възможността да бъде мислен „проблемът за нагон и смърт у Лакан и Лакановия мит за „ламелата“, доразвиващ и преобразуващ Фройдовия мит за първичната смърт-размножаване-чрез-делене“²¹. Раздвоената дейност на нагоните на мъжки, сублимационни и женски, инкорпориращи, е

²⁰ Sean Homer, *Jacques Lacan*, New York: Routledg, 2005, 89.

²¹ Миглена Николчина, *Смисъл и майцеубийство. Прочит на Юлия Кръстева през Вирджиния Улф*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1997, 49.

последвана дотам, че тя отваря нови питання. Мисълта, насочена към опита да се прогледне към тъмните, територии, начертани от загатванията на съвременната физика, генетика и космология, проектират хуманитарните задачи по самия ръб на теоретичното и митопораждащото. Ако Кръстева раздвоява либидото, то Лакан дава на самото либидо името на онова, което поражда раздвояване. Важна разлика в тяхната интерпретация на нагона към смъртта е, че при Кръстева „[e]зикът е „господарят“, който отклонява и ограничава смъртния нагон, но само чрез парадокса, при който смъртта произвежда и живота, и означаването“²², докато при Лакан митът за ламелата трябва да означа самата липса на език и означаващо при либидото в регистрите на инструмент, на орган.

Ламелата, видяна като едноклетъчно, трябва да покаже връзката на нагона към смъртта с безсмъртното, както и отиването отвъд принципа на удоволствието като ексцесивен път към насладата чрез довеждането до крайност на една мисъл, загатната още от Фройд. Подпъхването на ламелата в кръговрата на нагона е подпъхване на смъртта към нагона или конститутивната роля на повторението в дейността на нагона, който вече не е еротичният сексуален нагон към живота, а това са множество частични фрагментирани нагони.

Ако трябва да се върнем към Бадиу и неговата хипотеза, то ламелата е онова, което позволява подобно конструиране на безсмъртния субект, доколкото тя е самият орган на разреза, който позволява поддържането на верността към зева, прекъсването, нищото като пораждащо събития.

iii. Ламелата и unheimlich

*Като разреза хляба на две половини,
той погледна в средата и за свое голя-
мо учудване видя, че там нещо се белее.
Иван Яковлевич зачовърка предпазливо
с ножа и пипна с пръст. „Нещо плът-
но – каза си той, – какво ли ще е?“*

Гогол, „Нос“²³

Най-много „плаши“ с ламелата Славой Жижек, обвързвайки това митично същество с Фройдовото *unheimlich*. За разлика от възвишеното безсмъртие ламелата предлага „общенното безсмъртие на „живите мъртвци“, които след всяка аниhilация прекомпозират себе си и тронаво продължават напред. В лаканианските понятия ламелата не съществува, тя упорства: тя е нереална, същина на чисто подобие, множество от появи, които изглеждат, че покриват централната празнина – нейният статус е чисто фантазматичен...“ – и малко по-надолу: „митът за ламелата представя фантазматичната същина, която дава тяло на онова, което живото същество губи, когато влезе в (символично регулирания) режим на сексуалното различие“²⁴. Жижек използва няколко филмови и литературни образа за онова, което остава извън презентацията както в символните, така и във въображаемите редове. Неговите примери в обяснението на ламелата са от Луис Карол („Алиса“) до филма на Ридли Скот „Пришелецът“. Усмивката на котката без котката от Алиса е от онези прояви на ламелата, които я обвързват с ефекта на

²³ Н. В. Гогол, „Нос“, *Повести*, София: Народна култура, 1973, 508.

²⁴ Slavoj Žižek, „Troubles with the Real: Lacan as a Viewer of *Alien*“. *How to Read Lacan*, London, New York: W.W. Norton & Company, 2007, url=<http://www.lacan.com/essays/?p=180>

изродното, обезпокоително-странното.

Ето как може и да кажем, че ламелата от самото начало се плъзга *помежду*, тя е влезнала в тази стая, преминала е отзад и само да затворим очи, да загубим нишката на своята будност или да се извърнем към другата страна на психоанализата, тя би връхлетяла и би се впръснала в лицата ни. Един сюжет, който може да бъде комичен или ужасяващ в зависимост дали наблюдаваме сцената от позицията на зрители или на пациенти, наблюдаващи или изпитващи възбуда. Или ако следваме разграничението на ефекта на комично и *unheimlich* от последното есе на Зупанчич в „Защо психоанализа?“, комичното – *показва липсата, нищото, като че ли е нещо*: усмивка, нос; докато *unheimlich* е, когато, *липсата започне да липсва, липсва в реалното*. Така комичните двойници, каквито за пръв път срещаме още при „Менехмовците“ на Плавт, и обезпокоително-странните двойници на Романтизма ще са различен ефект на една и съща липса.

3. Желание : нагон

Лаканично вместо лаконично може да се заключи – от едната страна имаме желание, *обект малко а, удоволствие*, докато от другата – *нагон, ламела и наслада*. Втората страна води към реалното, през безкрайността на нагона, задвижван от безсмъртния орган – ламелата.

Или към мита на Платон за андрогините, мита на Фройд за едноклетъчното, мита на Лакан за ламелата може да се добави още един мит – за ламелата като орган, който ражда литературните двойници, както комическите, така и романтическите.

Цитирана литература

- Бадиу, Ален, *Етика. Опит върху съзнанието за Зло*, прев. Любен Каравелов, колекция „Критическо образование“, ред. Дарин Тенев. София: ИК Литавра, 2004.
- Гогол, Н. В., „Нос“, *Повести*, София: Народна култура, 1973.
- Зупанчич, Аленка, „Любовта като комедия“, прев. Д. Тенев. *Алте-ра академика*, 2/ 2007, 53–65.
- Николчина, Миглена, *Смисъл и майцеубийство. Прочит на Юлия Кръстева през Вирджиния Улф*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1997.
- Фройд, Зигмунд, „Отвъд принципа на удоволствието“, прев. М. Дилова, *Отвъд принципа на удоволствието*, София: Наука и изкуство, 1992.
- Badiou, Alain, „Being: Excess; State of the situation, One/Multiple, Whole/Parts, or \notin / \subset ?“, *Being and Event*, transl. by Oliver Feltham, New York: Continuum, 2005.
- Homer, Sean, *Jacques Lacan*, New York: Routledge, 2005.
- Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. The Seminar, Book XI*, trans. Alan Sheridan, ed. Jacques-Alain Miller, London, New York: W.W. Norton & Company, 1998.
- Lacan, Jacques, *Écrits: The First Complete Edition in English*, transl. by Bruce Fink, New York: W.W. Norton & Co., 2006.
- Lacan, Jacques, *The Other Side of Psychoanalysis*, Book XVII, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Russell Grigg. New York, London, Norton & Company, 2007.
- Žižek, Slavoj, „Troubles with the Real: Lacan as a Viewer of Alien“, *How to Read Lacan*, London, New York: W.W. Norton & Company, 2007, url= <http://www.lacan.com/essays/?p=180>
- Zupančič, Alenka, „Ethics and Tragedy in Psychoanalysis“, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London, New York: Verso, 2000, 170 – 248.
- Zupančič, Alenka, *Why Psychoanalysis: Three Interventions*, Aarhus University Press, 2008.

ТЕСННЕ: ЕДНОКЛЕТЪЧНИ, ЧИСЛА И ПСИХОАНАЛИТИЧНИ МИТОВЕ

Мария Калинова, Камелия Спасова

Невъзможността за проектиране на бъдеще може да бъде видяна като липса на потенциал за справяне с отломките от миналото. Отказът от производство на нови модели е невниманието към умелото пренареждане на дългите сенки на традицията. В крайна сметка работата по пре-моделиране се нуждае от памет, която да може да удържа ефектите от траещото или да преработва субективния опит. Трансформацията е онзи минимум активност, който постановява субекта като субект-в-проект, разтегляйки неговите прекъсвания и сривове в единството на собствено времепротичане, на натрапчивата лична история. Това, което задвижва промяната или механизма на трансформацията, като в случая думата *механизъм* не идва от необходимостта на един терминологичен идиолект, се носи в старогръцката дума τέχνη или онова изкуствено образуване вътре в рамките на човешкото органично полагане.

Размразяването на утопиите в геополитически план се нуждае от едно тършуване в мрачните крипти на субективните желания, разблокиране на желеаещите машини, така че релетата на нагона да бъдат разтресени от сляпата сила, която тропа и повтаря, тропа и повтаря. Кой

има памет за подобна катастрофа? Това, което остава от любовните травми или от набезите на желанието е онова, което трябва да бъде разказано, да бъде скалъпена история от остатъци, от винаги наличните отломки на незапечатаното минало.

1. Желание: *agalma*

Първата част на този текст, който се опитва да улови механизмите на функционирането на желанието и нагона в лаканианска перспектива, въвежда в сцената на едно знаменито прекъсване на философското пируване. Или това е моментът, когато пияният Алкивиад, прихванат от флейтистка, пристига на симпозиума при Агатон. Постъпателното еротичното възможване е нарушено, постановеният регламент за излагане на речи, митове и истории относно бога на любовта е изместен от апологетичната тирада на Алкивиад към Сократ. Тази апология започва така:

Възхвалата си за Сократ аз, мъже, така ще започна – със сравнения. Той може би ще помисли, че искам да го подиграя, но сравнението е с оглед на истината, а не за подигравка. Ще кажа, че той прилича най-много на тези силени, както ги изработват в ателиетата си скулпторите със сиринкси и флейти, но ако ги разтворим, ще видим, че **отвътре имат изображения на богове** [*endothen agalmata ekhontes theon*]. (Symp. 215b)

... за да продължи малко по-долу:

Казвам ви го! И целия си живот не престава да се преструва пред хората на наивен и да се шегува. Но когато е сериозен и се разтвори, не зная дали някой е видял **изображенията вътре в него** [*ta entos agalmata*]. Аз обаче вече съм ги видял и те ми се видяха чисто злато, така божествени, така свършени

в своята красота, толкова удивителни, че трябва да извърша веднага каквото би ми заповядал Сократ. (Symr. 216e)

Лакан признава посветеността по въпросите на желанието и любовта на Сократ, първия голям познавач на ероса. Във фокуса на VIII семинар от 1960-61 г. „Преносът“ попада загадката за тези образи вътре в Сократ: *agal-mata*¹. Етимологията на думата е изведена от *agallo* – „украса, орнамент“, откъдето се образува и думата за скъпоценно божествено изображение, статуйка на божество. Опитът на Алкивиад да демаскира и оголи Сократ става през паралел, който използва литота парадоксално не за да подиграе и понижи, а за да възвеличае. Какви са тези изображения вътре в Сократ, какво бижу се крие вътре в ироника?

В VIII семинар Лакан разработва фройдистката идея за преноса и контрапреноса или *преносната любов*: любовта между аналитика и пациента като конститутивна за психоаналитичния процес. Примерът на Лакан е Сократ, разгледан като първия аналитик, мистично владеещ желанието на своите ученици чрез инвестирания в него добавъчен обект. Изображенията вътре в Сократ са онази скъпоценност, която никой друг освен Алкивиад не познава. Тезата на Лакан е, че в края на диалога за любовта, след като останалите участници са поставили своите митично-теоретични версии за Ерос, любовта е демонстрирана. Тя е драматургично показана в последната сцена. Онези скрити изображения, които разтваря Алкивиад, не са нищо друго освен обектите на собственото му

¹ Jacques Lacan, *Transference. The Seminars of Jacques Lacan, Book VIII*, trans. by Cormac Gallagher from unedited French typescripts, for private use only, seminar 10, 1.2.1961, 1960 – 1961. url=<http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-VIII.pdf>

желание. Така за Лакан *agalmeta* са едно от обозначенията на *object petit a*, *обект малко a*, свързани с частичните обекти на желанието. „... *agalma*, връхна точка на мрака, където субектът е потънал в своето отношение с желанието. *Agalma*-та е този обект, в когото субектът вярва, че е прицелено желанието му, и където неговото заблуждение за обекта като причина на желанието му достига до своята крайна степен. Такава е екзалтацията на Алкивиад.“² Ексцесът на пияния Алкивиад е произведен от съкровището, скътано в Сократ, който е въведен във фигурата на големия Друг.

Така онзи, който наистина обича, има сляпо петно, което екстраполира във възлюбения. Вълюбеният инвестира собствените си желания чрез онези обекти, които са свръх-обекти, добавъчни-обекти или частични-обекти. *Обектът малко a*, *агалмата* при Лакан е мислено отвъд диалектиката на вътре – вън, субективно – обективно, ядро -кора. Сократ или дискурсът на аналитика знае за мястото, което заема, но знае също така, че вътре в него е празно и никакви божества не блещукат. Но благодарение на това си знание, или знанието за преноса, аналитикът би могъл да упражни своята роля на авторитет, господар, всемогъщество – той би могъл да говори, знаейки, че Алкивиад „веднага ще извърши каквото би му заповядал Сократ“. „Допускането за познанието на аналитика е не точно „обективно“, но по-точно, „обективно-свързано“, фиксирано към обект – то е „сляпа вяра“ в обективно-причиняване на субективното желание, което е поместено в Другия. Въпреки че – или тъкмо поради това че – тази слепота функционира по такъв начин, че про-

² Жак Лакан, „Въведение в Имената-на-башата“, прев. Теодора Павлова, *За Имената-на-башата*, София: Сиела, 2011, 80.

извежда в анализата реални ефекти на знание и истина³. Аналитикът не доказва своето вездесъщество, нито магическа сила да активира желанието на своя пациент. Според Зупанчич неговата сила на въздействие се дължи на комичното измерение на преноса, изискващ тъкмо сякаш вяра в онзи Друг, който е посветен в тайните на нашите желания. Или разблокирането на желанието в лаканианска перспектива е зависимо от наличието на *обекта малко а*, изображенията, които натъпкваме в кутийката на онзи дискурс, който сме склонни по един комичен, непоследователен или случаен начин да легитимираме като дискурс на аналитика. Първата стъпка е разпознаването и делегирането – „Вие сте този, който разполага с моята истина“⁴. Именно той може да разопакова несъзнаваните ни желания, защото държи познанието за празнотата вътре в него, през която може да пренасочи преноса. Или задачата на аналитика е да преобразува изображенията *agalma*, да ги символизира и реализира в други обекти.

Обектът малко а е онова, което причинява желанието и което поддържа желанието във фантазма, но то същевременно е и падащото от субекта в тревогата⁵. Неговите реализации Лакан разпознава в следните обекти: на нивото на оралните обекти това е майчината гърда, която отпада и се отделя от субекта, на нивото на аналните обекти това са дарованията, които прави субектът и които се отделят от него, на нивото на гениталната фаза Лакан въвежда скопичния нагон, т.е. нагон на погледа и

³ Alenka Zupančič, *The Odd One In: On Comedy*, Massachusetts, London: The MIT Press Cambridge, 86.

⁴ Жак Лакан, „Символно, въображаемо, реално“, прев. Теодора Павлова, *За Имената-на-бащата*, София: Сиела, 2011, 46.

⁵ Повече на български за обекта *малко а* виж Дарин Тенев, „Безпокойството на образа. Опит върху Жак Лакан“, *Фикция и образ. Модели*, Пловдив: „Жанет 45“, 2012.

нагон на гласа. Така **гърдата, дарът, погледът, гласът** са *обектите малко а*, те са примките, през които желанието на субекта е улавяно като желание на Другия. *Agalmata* или погледът е въведен на нивото на скопичния нагон като *сладострастието на очите* през езика на Августин. Субектът „вярва, че желае, защото се вижда желан и не вижда, че това, което Другият иска да откъсне от него, е собственият му поглед. Доказателство за това можем да открием във феномена Unheimlich“⁶. Unheimlich е ефектът на скопичния нагон, който Лакан свързва с откъсване и отпадане на собствения поглед.

Кризата на желанието може да бъде разрешена или поне видяна като преодолима в следната формула:

$$rS - rI - iI - iR - iS - sS - SI - SR - rR - rS$$

Разбира се, това е просто друго графично разписване на всеки психоаналитичен процес през боромеевия възел на Лакан, завързан от символното, въображаемото и реалното (в XX семинар от 1971-72 г.), който по-късно многократно е развързан през различни философски призма. Психоанализата разчита на процесуалност и въпреки кръговата структура, зададена от подобно разписване и внимателното разчленяване на отделни фази, Лакан не пропуска да отбележи, че началната и крайната фаза са само типологично еднакви, но не съвпадат. Разпознаването на собственото желание (SR) или разпознаването на собственото реално е онзи прицел, към който този процес се насочва. Топологията на желанието отправя към дистрибуцията на *обекта малко а* по протежение на всички негови формирания или това, което схематично е представено като $iI - iR - iS$. Желанието като свър-

⁶ Лакан, „Символно, въображаемо, реално“, 79.

зано с преносната любов е в пряка зависимост от тези *обекти малко а*, към които желанието се прицелва и които завъртат кръговрата на частичните нагони – орален, анален, скопичен, гласов.

2. Нагон: ламела

Сексуалността при Лакан може да бъде разписана през една друга тройка, възбуждаща не по-малко нагнетени концептуални спорове отколкото триадата символно-въображаемо-реално. Това е тройката на *желание, нагон и наслаждение*. Какво усукване предлага Лакан между желанието и нагона? По обиколката на среза, от който отпадат частичните обекти, той поставя един нереален орган или плоскост, онова, което отново е изведено от Платония „Пир“. Или по-скоро онова, което е отпаднало, отцепило се е от него: митът за ламелата.

Този мит трябва да обоснове нагона или либидото като притежаващ свой нереален орган на реалното, а именно ламелата. Лакан събира в обща схема хипотезата на Фройд за сексуален нагон и нагон към смъртта, като допуска, че няма един централен нагон, а се работи винаги с частични нагони, които задвижват в общ механизъм ерос и танатос. Доколкото повторението е самият принцип, който нагонът наработва. Вероятно Лакан при създаване на мита за ламелата е вдъхновен от хипотезата за безсмъртното чехълче, подхваната от Фройд в „Отвъд принципа на удоволствието“ и доказателството за регресивния характер на нагона към смъртта през мита за андрогините, разказан от Аристофан в „Пир“⁷. Ламелата като нереален орган идва да разкаже историята на праз-

⁷ Зигмунд Фройд, „Отвъд принципа на удоволствието“, прев. М. Дилова, *Отвъд принципа на удоволствието*, София: Наука и изкуство, 1992, 152-3.

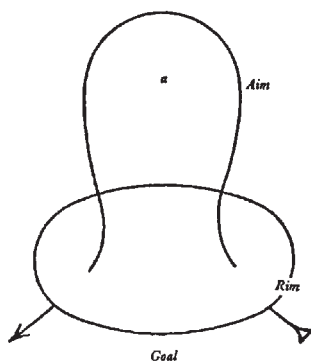
нотата или изначалното цепене на две на мястото на една фалическа организация на сексуалността.

Вместо изначалното андрогинното запушване, което осигурява райския стазис преди пола, Лакан въвежда предполовото разцепване, задвижващо кръговрата на нагона. Това е и разцепването между два обекта: обекта прицел или *обекта малко a*, към което се насочва желанието спрямо обекта цел. Разминаването между прицела (*aim*) и целта (*goal*) е именно механизмът, който задвижва вечното кръжене на нагона. Определянето на ламелата като безсмъртен орган е свързано именно с това неизтощимо кръжене. Всяко монтиране на два обекта запазва зева, през който ламелата продължава да цепи и намотава либидните макари.

Механизмът на безкрайното делене може да бъде онагледен благодарение на примера, към който ни насочи Васил Видински, а заедно с това и да придобие математическа точност. Числото 0,999(9) не е приблизително, а е точно, без минимална разлика равно на реалното число 1, така че 0,999(9) и 1 могат да бъдат мислени като числа двойници. Но за да бъдат проследени лупингите на нагона, онова, което би могло да бъде видяно като цялостно и единично, се сцепва до безкрайност и през това сцепване след десетичната запетая може да се означае безкрайното потъване при работата на ламелата.

Ако изваждането на старогръцката дума *agalma* от „Пир“ и втвърдяването ѝ в термин трябва да разкаже психоаналитичната динамика, преноса и ролята на *обекта малко a* при конструирането на желанието, то митът за ламелата идва да развие или по-точно да демонтира нагонната работа. Желанието и *обектът малко a* ще бъдат разписвани в структурите на въображаемото и символното, докато ламелата въвежда неуловимата част от триадата – реалното. Но също и техния възел, където от-

падналият обект на желанието прави възможно неизтощимото кръжение на нагона.



Книгата на М. Николчина „Човекът като утопия“ представя визията за човека-в-проект, за ставането човек, за човека като задача, конструкт, който може да бъде съставян през един утопичен хоризонт за устремяване към над-, свърх-, извън-човешкото. Това хюбристично и сублимационно повишаване на човешкото е по решителен начин преобърнато в есето на Николчина „Човекът като комедия“ от книгата „Изгубените единорози на революцията“⁸. Произвеждането на човека вече е деактивирано от възвисяващия принцип, свързан с повдигането спрямо животното, за да бъде видяно като оперативно разграничението между човека и автомата. Това движение от човека като утопия към човека като комедия може да бъде разгледано и като преместване от конципирането на човешкото, през желанието, към конципирането му през нагона.

Целта ми тук обаче е да изтъкна самия механизъм на удвояването, който работи чрез монтаж и който полага една различна „антропогенетична машина“. Вместо да оразличава човека

⁸ Miglena Nikolchina, „Man as Comedy“. *Lost Unicorns of the Velvet Revolutions: Heterotopias of the Seminar*, Fordham University Press, 2012.

1. Орган: *techné*

Ламелата не съществува, тя е нереален орган, но нейното местообиталище (хабитат) е либидото. Стремехът на Лакан е да види либидото отвъд понятията за сили и енергии, да въвлече в неговото обяснение тъкмо идеята за орган.¹¹

Джоан Копджек¹² се спира на двойното значение на *organ* – като част от организъм и като инструмент. Според нея Лакан с ламелата дава алтернатива на идеята на Делюз и Гатари за тялото без органи, като въвежда този нереален орган на реалното. Копджек обяснява разбирането на ламелата като орган и връзката орган – организъм чрез разреза на кадъра или едрия план във визуалното тяло на филма. Тя разчита кадъра като част, която функционира едновременно и като цяло, тя е включена, но не принадлежи на цялото: „Частичният обект на желанието, аз ще твърдя, опримеряват същата логика; той не формира част от орга~~низъм~~, но съдържа абсолютна промяна“. Желанието при Лакан можем да го видим през разгръщането на една процесуална метонимична верига на заместването, докато формулата на нагона е представена като кръжено поради разполовяването между обекта-цел и обекта-прицел. Това кръжение е видно от Копджек като кадрирането на частичните нагони, произведено от чистата и пълна самодостатъчност на ламелата. Докато обосновава ламелата като орган, част от организъм, Копджек не доразвива идеята за ламелата като инструмент, само отбелязва, че Лакан е далеч от целеполагането на очите като предназначени да

¹¹ Виж на български още за връзката на едноклетъчното, безсмъртието и стареенето Васил Видински, „Срещу вътрешната телеология на автопойезиса (остаряването и футуристичните програми)“, *Философски алтернативи*, бр. 6/2011, София, 49-59.

¹² Joan Copjec, „The Partial Object“, *Imagine There's No Woman : Ethics and Sublimation*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2002, 51.

виждат, а устата да яде. Едно от прескачанията, които Коп-джек прави твърде леко и прибързано, е преминаването от органите, които са свързани с частичните обекти – устата, очите, – и ламелата като орган на либидото. Опитът на този текст е да отграничи в две плоскости механизмите, съставлящи желанието и нагона.

Все пак авторката насочва към твърде важния парадокс, който се събира в мита за ламелата – тя трябва да бъде мислена едновременно като орган и като инструмент. Или това е самият орган като *techne*, интервенцията на ножицата, която реже и накълцва на отделни кадри, но поставена не като външен на организма инструмент, а като безсмъртната част от човека, негов орган отпреди ограничителите на пола. Така ламелата може да бъде видяна и като онази протеза, която е съставна част от ставането на човешкия вид във философските преображения на Боян Манчев от „Тялото-Метаморфоза“:

Да формулираме в заключение *антропотехническата* теза... Това винаги вече налично в дефиницията на природата на човека културно състояние прави неизбежно мисленето му като техническо същество, същество на *tekhnè*, на културата. Няма природа, която да предшества културата на човека и от тази гледна точка опозицията природа-култура е основополагащата фикция, чиято задача е да проектира идеята за произход върху същностно анти-природната фигура на човека. *Tekhnè* изначално допълва *physis*: протезата е а-субстанциалната субстанция на човека. Човекът е изначално техническо същество.¹³

Това изначално *techne*, протезата, която дава нестабилността и празнотата на човешкото, тази „човешка, твърде човешка“ липса, е означена от Лакан с мита за ламелата като орган-техне.

¹³ Боян Манчев, *Тялото-Метаморфоза*, София: Алтера, 2007, 18.

Цитирана литература

- Видински, Васил, „Срещу вътрешната телеология на автопойезиса (остаряването и футуристичните програми)“, *Философски алтернативи*, бр. 6/2011, София, 49-59.
- Лакан, Жак, *За Имената-на-бащата*, прев. Теодора Павлова, София: Сиела, 2011.
- Манчев, Боян, *Тялото-Метаморфоза*, София: Алтера, 2007
- Николчина, Миглена, *Смисъл и майцеубийство. Прочит на Юлия Кръстева през Вирджиния Улф*, София: Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“, 1997.
- Платон, Пирът, *Диалози*, том 2, прев. Георги Михайлов, София: Наука и изкуство, 1982.
- Тнев, Дарин, *Фикция и образ. Модели*, Пловдив: „Жанет 45“, 2012.
- Фройд, Зигмунд, *Отвъд принципа на удоволствието*, София: Наука и изкуство, 1992.
- Соржес, Joan, „The Partial Object“, *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2002.
- Lacan, Jacques, *Transference. The Seminars of Jacques Lacan, Book VIII*, trans. by Cormac Gallagher from unedited French typescripts, for private use only, seminar 10, 1.2.1961., 1960 – 1961. url=<http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-VIII.pdf>
- Lacan, Jacques, *The Other Side of Psychoanalysis. Book XVII*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Russell Grigg, New York, London, Norton&Company, 2007.
- Nikolchina, Miglena, „Man as Comedy“, *Lost Unicorns of the Velvet Revolutions: Heterotopias of the Seminar*, Fordham University Press, 2012.
- Zupančič, Alenka, *The Odd One In: On Comedy*, Massachusetts, London: The MIT Press Cambridge, 2008.
- Zupančič, Alenka, „Ethics and Tragedy in Psychoanalysis“, *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London, New York: Verso, 2000.

ТРИ СЪВРЕМЕННИ ПОНЯТИЯ ЗА СЛУЧАЙНОСТ

Васил Видински

Интуитивен контекст: В исторически план XX век създава усещане за някакъв радикален философски и научен обрат, „нова ера в метафизиката“: *преход от детерминизъм към индетерминизъм*. Все по-често доста разнородни идеи и понятия като хаос, теория на вероятностите, нестабилност, квантова механика, относителност, ентропия, сложност, стохастика започват да се превръщат във всеобщи и произволни метафори, образуват некоректни синонимни редове, неправилни и странни употреби, но пък така създават усещания за познавателна революция. Симптоматично е, че по-голяма част от тях гравитират и се сродяват със „случайността“ – всъщност една доста традиционна, проигравана идея; дори антична. Ала въпреки античността ѝ сега има усещане, че нещо действително се е променило със случайното, че има нещо ново и обещаващо. Атаките срещу детерминизма идват от най-различни посоки, при това непрестанно. От друга страна – изненадващо – детерминизмът всъщност не е изгубен и за това има сериозни научни и философски основания. Нека това целенасочено грубо описание на контекста остане засега на интуитивно ниво и служи като обща и неясна рамка.

Кратко изложение: В първата *контекстуална част* „Часовници срещу облаци“ се поставя общата рамка, като в началото са формулирани два въпроса – за съществуването на случайността и нейните видове; въведена е и класическата научна метафора за облаци и часовниците. Постепенно – през историческата роля на Бернули и Лаплас – се изяснява и необходимостта от *понятийни разграничения* в рамките на идеята за случайност. Първата част има три секции:

- Облаци на незнанието при Бернули
- Демонът на Лаплас като часовник на облаци
- Случайност, случайности, ненеобходимост

Във втората *теоретична част* „Типологизация на случайността“ е въведена тридялбата на случайността през ненеобходимостта: *алтернатива, процес и обект*. Това е направено в първата секция, а във втората са описани моделите на модалността, през които се мисли всичко случайно. Представена е освен това и ролята на репонятизацията като теоретично осмисляне на историческия процес.

- Три различни понятия: алтернатива, процес, обект
- Исторически матрешки: надграждане и репонятизации

В третата *аналитична част* „Понятийни и терминологични употреби през XX век“ са разгледани поотделно трите понятия и съответните им най-доминантни термини – *контингентност, шанс и произволност*. Тук във всяка от секциите структурата на изложението е идентична: представени са теми със свои обособени изводи, дадени са обобщения, формулирани са дефиниции, предложени са условни примери. В последната „неовладяема“ секция структурата е различна – трите понятизации са представени в таблична форма; това е и обобщение на целия анализ.

- Алтернативи. Случайността като контингентност
- Процеси. Случайността като шанс
- Обекти. Случайността като произволност
- Неовладяеми идеи: обобщение

Последната *илюстративна част* „Облачно заключение“ се връща към началните два въпроса и през вече изяснените три понятия (и термини) се описват някои неразрешимости около „законите на природата“ и онтологичното осмисляне на случайността. Накрая се прави историческа прогноза за дългосрочна купеста облачност. От всичко дотук личи, че самата идея за случайност няма да бъде разглеждана, а само репрезентирана; и това е симптоматично.

Ограничения и предупреждения¹:

1. Изложението на всяка от темите тук няма и не може да има представителен характер, целта е единствено и само *осъществяване на типологични разграничения*; множество съществени моменти са пропуснати.

2. Континенталната традиция от XX век *не присъства исторически в обзора*, въпреки това изводите (вероятно с известни уговорки) са приложими и към нея.

3. Метафорично казано, това не е точно исторически анализ, а *картографска проекция*, т.е. има задължителни деформации и не е педагогически материал.

¹ [В хабилитационния труд „Случайности. Историческа типология“, 2017 г., изложението е значително уплътнено и част от тези ограничения отпадат.]

1. Часовници срещу облаци

Да въведем една метафора, разгърната и систематично обобщена в лекция на Попър през 1965 година². Метафората се заформя от столетия, интуитивна е, почти банална, но и проблематична. Тя гласи, че има два *крайни типа* на физически системи – облаци и часовници. *Облаците* са нерегулярни, безредни и донякъде непредвидими системи; напротив, *часовниците* са регулярни, подредени и предвидими системи. Съответно физическият детерминизъм може да се представи накратко чрез простото твърдение: *всички облаци са в действителност часовници* (а ла Нютон); а индетерминизмът чрез твърдението *всички часовници са всъщност облаци* (а ла Пърс)³.

Има два въпроса, които са натрапчиви от гледна точка на развитието на науката:

1. Съществуват ли наистина „облаци“, нередуцируеми до часовници?

² Метафората за облаците и часовниците при Попър е само вход; тя му е необходима, за да открие средищни системи с *гъвкав контрол* върху своите подсистеми, да предложи *нов еволюционен модел* през метода на пробата и грешката и да обясни *свободата и творчеството отвъд* противопоставянето между детерминизъм и случайност. Karl Raimund Popper, „Of Clouds and Clocks. An approach to the problem of rationality and the freedom of man“, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, препечатано (с поправки) изд., Oxford: Oxford University Press, 1973.

³ Пак там, 210, 213: „Нютон“ и „Пърс“ са всъщност емблемите, с които се работи при Попър. Това за Нютон обаче е популярно и неточно приближение. По въпроса за индетерминизма в класическата физика, вж. John Earman, *A Primer on Determinism*, поредица „University of Western Ontario Series in Philosophy of Science“, под общата редакция на Robert E. Butts, том 32, Dordrecht; Boston: D. Reidel Publishing Company, 1986. Що се отнася до индетерминизма като идейна позиция в сходен контекст, вж. Иуа Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* [In collaboration with Isabelle Stengers], New York: Free Press, 1997.

2. Колко вида „облаци“ има от историкофилософска гледна точка?

Първият въпрос е представен като *проблем за редуциранията* – изключително фундаментален, завръщащ се, философски и научен проблем; а вторият въпрос е проблем за *типологизирането и историзирането на идеите в понятията*. Можем да напуснем метафоричността и да представим въпросите и така: „съществува ли изобщо случайност?“, „има ли всъщност видове случайности?“. Първият въпрос не изглежда да има окончателно емпирично или теоретично решение на този етап, а само практическо, утилитарно приспособяване (но накрая за илюстрация ще се върна към него през законите на природата, вж. 4). Вторият въпрос обаче е съвсем по силите на всяко описателно начинание и бих искал тук да представя една начална рамка, класифицираща видовете „облаци“ (т.е. видовете случайности) от гледна точка на някои интересни достижения през ХХ век. Корените на тези резултати обаче са исторически.

1.1. Облаците на незнанието при Бернули

Макар че никъде не е била така систематично разглеждана – както се случва при Попър под формата на организираща научна метафора, – идеята за (привидността на) разделението на облаците от часовниците е класическа. Ето едно типично описание от 1713 г.: „Съвсем сигурно е, че при дадено положение, скорост и разстояние от дъската в момента, когато напуска ръката на хвърлящия, зарът не може да падне другояче, освен както действително пада; също така при даден настоящ състав на атмосферата, при дадени струпвания, положения, посоки, скорости на ветровете, парите, облаците и при закони на явление-

то, по които всички си взаимодействуват, времето утре *не може да бъде различно от това, което наистина ще бъде*. И тъй тези явления произтичат от най-близките си причини с не по-малка необходимост, отколкото затъмненията – от движенията на светлината. И все пак *обикновено само* затъмненията се причисляват към *необходимите явления*, а падането на заровете и утрешното време – към *случайните*⁴. Регулярността на затъмненията е била известна още от античността (т.нар. цикъл на Сарос) и това е един вид инерциален часовник; а атмосферата с нейните непредсказуеми облаци е представена като контрапункт. Разбира се, Бернули е детерминистичен редуccionист и поради това обичайното и привидно разграничение, за което говори, е израз само на незнание от наша страна. Т.е. имаме чисто гносеологическа разлика, а иначе според него онтологически всички облаци са в действителност часовници.

Особеното е, че това редуccionистко изложение се намира в една от най-съществените книги за изграждането на теория на вероятностите и новото терминологизиране на случайността като *шанс* – *Ars conjectandi*⁵. Всъщност това не е толкова особено, колкото симптоматично: чрез понятизацията си върху случайността, авторите често опитват да я *редуцират* или *елиминират*. След като Бернули в IV част формулира *закона за големите числа* (IV глава) и доказва негов частен двоичен случай (V глава) – един много съществен резултат за

⁴ Якоб Бернули, „*Ars conjectandi*. Четвърта част, която разглежда приложението на предходната теория в гражданските, нравствените и стопанските неща“, превод Боян Пенков, *Вероятности*, редактор Боян Пенков, поредица „Математическа класика“, София: Наука и изкуство, 1982, 10; *добавен курсив*.

⁵ *Изкуството на предположенията*; на български заглавието е останено в оригинал. Бернули предлага и синоним – *стохастика*: „*Ars Conjectandi sive Stochasticae*“. Срв. в 3.3. с произволността при Мизес.

теория на вероятностите и случайността, – изложението му завършва недвусмислено: „Оттук накрая следва това наистина удивително следствие, че ако наблюденията над всички събития продължават цяла вечност (при което вероятността би достигнала пълната достоверност), бихме забелязали, че всичко в света се управлява от точни отношения и постоянни закони за изменение, тъй щото в нещата, които са във висша степен случайни, ние бихме били принудени да признаем нещо като необходимост или, бих казал, *фаталност*“⁶.

Започнахме със случайността, а накрая получихме фаталност. Въпросът е: как това редуccionистко – дори стигащо до елиминация – разбиране за случайност (и облаци) може да бъде полезно в разбирането на самата идея за случайното? За да получим отговор, трябва да включим и Лаплас.

1.2. Демонът на Лаплас като часовникар на облаци

Класическото разбиране за физическия детерминизъм има две задължителни условия: **А.** съществуват универсални и стабилни закони на природата⁷; **Б.** математическият израз на тези закони е чрез диференциални урав-

⁶ Бернули, „Ars conjectandi“, 34; *добавен курсив*.

⁷ Интересно е, че *универсалността* на законите не присъства в самите формулировки на законите; вж. коментар в тази връзка срещу Армстронг и неговия *универсалиен* подход в Tim Maudlin, *The meta-physics within physics*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2007, 11-12. Разбира се, класическото разбиране (тип Лаплас) не е единственото; за разновидности на Лапласовия детерминизъм, вж. накратко в John Earman, „Aspects of Determinism in Modern Physics“, *Philosophy of Physics*, в 2 тома, том В, редактор Jeremy Butterfield и John Earman, поредица „Handbook of the Philosophy of Science“, под общата редакция на Dov M. Gabbay, Paul Thagard и John Woods, Amsterdam: Elsevier [North-Holland], 2007, 1373-1374.

нения. Второто условие е изключително съществено, тъй като само благодарение на него бихме могли да правим предположения за бъдещето с *произволна точност*. Тези две условия обаче не ни дават *дефиниция*. Известно е, че простото наличие на причинно-следствени връзки не е твърдествено с детерминизъм, защото бихме могли да имаме каузалност, която е вероятностна, а не детерминистична; или пък причинността би могла да е абсолютно случайна и да не се подчинява дори и на вероятностни закони; да не говорим за „каузалността чрез свобода“ при Кант и т.н. От тази гледна точка работната ни дефиниция за детерминизъм би трябвало да гласи: *всяко мигновено състояние на света определя по еднозначен и уникален начин всяко друго състояние*. Така двете условия по-нагоре (А. и Б.) придобиват ясен смисъл и голям залог. Всъщност прецизността в предвижданията и изчисленията е най-голямото завоевание в края на XVII и началото на XVIII век. Това е причината да се появи и следната формулировка, цитирана многократно (срв. с дефиницията):

„Следователно трябва да гледаме на сегашното състояние на Вселената като на *следствие* от предишното ѝ състояние и *причина* за следващото ѝ състояние. Ум, който в даден момент познава всички сили, оживяващи природата, и взаимното положение на всички неща, които я образуват, ако освен това той е достатъчно широк, че да анализира тези данни, *ще обгърне с една формула* движенията и на най-големите тела във Вселената, и на най-леките атоми: нищо няма да е недостовърно за него и *бъдещето заедно с миналото ще е пред очите му*“⁸.

Това се приема за общото и най-типично място на

⁸ П. С. Лаплас, „Философско есе за вероятностите“, превод Владимир Сотиров, *Вероятности*, редактор Боян Пенков, поредица „Математическа класика“, София: Наука и изкуство, 1982, 39; *добавен курсив*.

класическия детерминизъм. Симптоматичното отново е, че това всъщност е откъс от книгата *Философско есе за вероятностите*; и отново има редуccionизъм, стигащ потенциално до елиминация на всичко случайно (поне това е надеждата). Очевидно е, че интересът към случайността, мислена през модела на вероятностите, е с цел нейното пълно описание, овладяване и подчинение, а не с абсурдната цел да се разколебае детерминизма⁹. Разбира се, друг въпрос е дали този „демон на Лаплас“ (както става известен впоследствие) действително е съвместим с Нютоновата физика, върху която се опира¹⁰. Второ, гносеологическите проблеми с предвидимостта (демонът на Лаплас) се оказват доста различни от онтологическите проблеми на детерминизма и случайността (вж. дефиницията по-нагоре). Тези два допълнителни проблема обаче ще останат встрани. Основният интерес ще е съсредоточен върху това как разбираме случайността, дори и в случаите когато искаме да я редуцираме.

Тези класически текстове върху случайното и вероятното разкриват един любопитен и повтарящ се факт: оказва се изключително ефективно и евристично да мислим случайността през други модалности, да опитваме да *понятизираме идеята за случайност*, без да се спирате толкова на самата идея. Редуccionизмът и елиминацията могат да разкриват нови хоризонти, а това има много важни теоретични и исторически последствия.

⁹ Да повторим позицията и на Бернули: „Защото случайността не винаги изключва необходимостта чак до второстепенните причини, което ще покажа с примери.“ – Бернули, „Ars conjectandi“, 10.

¹⁰ За проблемите относно Лапласовия детерминизъм и случаи, при които в рамките на Нютоновата система (а в конкретен случай дори и при абсолютно прецизно познание за сегашното състояние на Вселената) все пак Демонът не може да предвиди бъдещото състояние, вж. Earman, „Aspects of Determinism in Modern Physics“, 1392-1393.

1.3. Случайност, случайности, ненеобходимост

Дори и тези примери да потвърждават по недвусмислен начин присъствието на тази обща метафора – за привидното или действително разделение между облаците и часовниците или съответно за (не)възможността за редукция на едното към другото, – то тук изниква веднага и друг проблем: за какво точно говорим? Дали става дума за едно и също понятие за случайност в текстовете на Аристотел, Паскал, Лайбниц, Бернули, Лаплас, Колмогоров, Попър, Пригожин? Риторичен въпрос; отговорът, разбира се, е „не“. Достатъчно ясно е, че самите Бернули и Лаплас представят ново разбиране за случайността, т.е. те възразяват на някакво класическо схващане. Но кое е то? А какво е тяхното? Въпреки очевидността на проблема сякаш липсва ясна типология, за да разграничим или групираме поне най-основните употреби и понятия.

Сигурно поне е следното: при всички автори определянето на случайността се възприема през *ненеобходимост* – била тя същинска или привидна (ако е привидна, то може да се осъществи редукция или елиминация)¹¹. Това всъщност е добро начало за издирване на различните типове „облаци“ в историята на философията. Но тъй като темата е огромна, типологизацията тук вървеше *ретроспективно*: от съвременното състояние – назад към миналото. Така историческите позовавания са само обяснителен контекст за съвременните резултати. Това има своите минуси, но и своите предимства.

¹¹ Две уточнения: 1. Разглеждането през ненеобходимостта е и една от причините случайното и възможното да са пряко свързани (вж. и бел. 28). 2. Конкретното случайно е ненеобходимо, но това не пречи случайността като такава да е задължително (необходимо) съществуваща.

2. Типологизация на случайността

Идеята за „случайност“ обхваща под себе си няколко различни значения, които в хода на развитие на самите понятия, както и в хода на непрецизната употреба на термините, са създали огромна историкофилософска каша. Част от нея засега не може да бъде действително оправена, тъй като има съвсем обективни пречки, но друга част може да бъде структурирана в по-удобен работен модел. Този модел има следните моменти, които тук няма да бъдат обсъждани¹²:

1. Предпоставка: една и съща идея може да бъде изразявана чрез различни понятия;
2. Предпоставка: едно и също понятие може да разяснява различни идеи;
3. Твърдение: има непрекъснати разминавания между идеите и техните понятия;

От тази гледна точка *идеята* за „случайността“ има няколко различни *понятизации*, от които тук ще бъдат разгледани три. Те са се появили постепенно в история на философията и не изчерпват възможността за репонятизиране оттук нататък. Това означава, че дори представени типологично, а не просто исторически, тези три варианта, за които говоря, не бива изобщо да създават илюзията за изчерпателност; те вероятно са повече от четири (вж. коментара в края на 2.1 за четвърти вид

¹² Има множество аналогии, които могат да послужат за изясняване на тези предпоставки. Макар и методологически различно (с нормативен, тяснонаучен и прогресистки характер) и без специално осмисляне на третата точка, разграничението при Карнап между *explicandum* и *explicatum* е в същия контекст (за случайността), така че би свършило работа, вж. Rudolf Carnap, „The two concepts of probability: The problem of probability“, *Philosophy and Phenomenological Research*, том 5, номер 4 (1945), 513, 516, както и §2 в по-късната книга *Логически основи на вероятността*.

понятие: *случайността като отношение*). Отделните понятизации не бива и да се смесват, тъй като изпълняват различни евристични и контекстуални функции. Не само това, но авторите във всяка една от тези посоки не е необходимо да цитират или да се позовават на автори от другата посока – тези полузатворени общности напредват именно през стремежа си за отграничение. И едно последно уточнение – употребата на *думите* демонстрира недвусмислено, че кашата на словесно ниво ще продължава, но тази каша е съвсем различна от концептуалната, за която става дума сега, така че словопотребата е чисто технически проблем, на който няма да се спирам.

2.1. Три различни понятия: алтернатива, процес, обект

И така, погледната откъм XX век, в историята на философията има поне три обособени исторически типа на разглеждане на случайността.

- Първият идва още от Античността и възприема случайността като съвпадаща с *ненеобходимостта видяна като възможност*. Оттук се разгръща през Новото време мощното и класическо разбиране за законите на природата с тяхното двойно отнасяне към *ненеобходимостта*¹³.
- Вторият тип е най-вече продукт от кореспонденцията между Блез Паскал и Пиер Ферма върху хазартните игри и тук случайността се възприема

¹³ Става дума за това, че конкретен закон на природата може да не е необходимо съществуващ, но по регулярност и всеобхватност ще е необходим (т.е. има присъщ модален характер, което и до днес поражда интересни дискусии).

като нещо, разбираемо през вероятности или през термина „шанс“. Оттук се разгръща впоследствие цялата систематична теория – Хюйгенс, Бернули, Лаплас... – където вероятност е мярка на случайността.

- Третото разбиране за случайност е по-съвременно и е следствие от разработките на Ричард фон Мизес, Андрей Колмогоров, Пер Мартин-Льоф и в него случайността се възприема като *нещо налично, което може да бъде алгоритмично установено*. Оттук се разгръща теория на информацията и теория на сложността; както и чисто практически приложения – математическия анализ на образите, криптографията и компресирането на информация.

И в трите посоки има ненеобходимост, но тя е различно осмислена. Първо, случайното се мисли като *алтернатива* (това, което може да бъде по друг начин), после исторически се разгръща разбирането на случайното като *процес* (при това още при Бернули се надскача темата за хазартните игри и се предлагат множество интересни приложения), а накрая се обособява и разбирането за същностно случайния *обект*. Всяко от тези три понятия ще бъде разгледано по-подробно¹⁴.

Вместо същински класификационен принцип на тази тридялба, може да се предложи аналогична подредба, която да изясни допълнително отношенията. Трите типа, за които говорим, са *аналогични* на триадата „възможно – вероятно – налично“. Това означава, че случайността се

¹⁴ Когато става дума за *случайност* (а не за *случайно*, което е нещо конкретно), то по-коректно е да се говори за „алтернативност“ (а не за „алтернатива“), за „процесуалност“ (а не за „процес“) и за „обектност“ (а не за „обект“).

мисли през призмата на други ключови за модалността понятия¹⁵. Изключително важно уточнение е, че „мисленето през“ не означава само по себе си редукция или елиминация, т.е. не е необходимо авторите да твърдят, че случайността е възможност, вероятност или наличност. „Мисленето през“ е просто модел, обяснителен механизъм или по друг начин казано – въвеждане на нова понятизация върху идеята за случайност. И така, ако подредим *модалностите, понятията за случайност и термините*, които се употребяват най-често, ще се получи следното¹⁶:

Ненеобходимото се мисли през:			
Модел	Възможното	Вероятното	Наличното
Понятие	Случайното като <i>алтернатива</i> .	Случайното като <i>процес</i> .	Случайното като <i>обект</i> .
Термин	<i>контингентност</i>	<i>шанс</i>	<i>произволност</i>

Трите думи – *контингентност, шанс и произволност* – могат да бъдат заменени и с други; точната словоупотреба, както вече беше казано, не е от толкова голямо значение. Спокойно може да се говори и за *x, y и z*; при-

¹⁵ Не бива да се забравя, че не само възможното, но и вероятното са всъщност били по-често *модели*, а не само апостериорни наблюдения (разграничението се долавя още при Бернули, „Ars coniectandi“, 22, 248: бел. 17). За апостериорно разглеждане на вероятността, вж. не само при Бернули, но и *честотната интерпретация* на Мизес в 3.2.

¹⁶ Предложената тук тридялба в някои свои части наподобява двудялбата дадената от Antony Eagle, „Chance versus Randomness“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition)*, под редакцията на Edward N. Zalta, url = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/chance-randomness> [последна промяна: 9 февруари 2012, достъп: 1 октомври 2016], 2012, но разликата е съществена: тук разделението е историческо и понятийно, а не математически и терминологично обусловено. Последствията от двете типологизации също са много различни.

чината да се спра на точно тези думи е свързана с някаква относително по-доминантна терминологична употреба и в българската, и в англоезичната традиция в последните десетилетия¹⁷.

И още едно много съществено уточнение, което директно илюстрира *непълнотата* на представената тридълба дори по отношение на настоящото изложение – тук няма да се разглежда *случайността като отношение*, макар че в първоначалния си вид типологията я включваше. Подобна понятизация би трябвало да обединява стандартните и банални теми за съвпадението, синхроничността, съотнасянето, взаимодействието и т.н., но нейното обособяване е по-сложно, а взаимодействията с останалите три понятия изискват по-подробно и внимателно разглеждане. Случайността пък като спонтанност на свободната воля (вж. цитатът от Бернули в 2.2) е изключително проблематично понятие дори от историко-философска гледна точка. Всички тези неясноти излизат извън настоящата задача.

¹⁷ Това не винаги е вярно – понякога на български вместо произволност се употребява рандомизация; а на английски се случва целенасочено да се синонимизират шанс и произволност – Earman, *A Primer on Determinism*, 137; или пък се говори само за randomness, като просто се различава „randomness of sequences“ от „randomness of processes“ – Antony Eagle, „Randomness Is Unpredictability“, *British Journal for the Philosophy of Science*, том 56, номер 4 (2005), 751-755, 762; Deborah Bennett, „Defining Randomness“, *Philosophy of Statistics*, редактор Prasanta Bandyopadhyay и Malcolm Forster, поредица „Handbook of the Philosophy of Science“, Amsterdam: Elsevier, 2011, 636; Abhijit Dasgupta, „Mathematical Foundations of Randomness“, *Philosophy of Statistics*, редактор Prasanta Bandyopadhyay и Malcolm Forster, поредица „Handbook of the Philosophy of Science“, Amsterdam: Elsevier, 2011, 641-642; или дори терминът шанс се използва като *обектна случайност*, вж. разяснения при Eagle, „Chance versus Randomness“ и т.н...

2.2. Исторически матрьошки: надграждане и репонятизации

Интересно е, че всяко следващо понятизиране от посочените тук е *надграждане* и *отклонение* спрямо предходните и в този смисъл е същевременно и *репонятизиране* на идеята за случайност. Натрупванията могат да се опишат както през самите понятия или термини, така и през *моделите* за мислене на ненеобходимостта:

Възможното. Първо, мисленето на случайността през „възможност“ е най-класическият вариант, който може да бъде проследен до Античността и именно това понятие оцелява и се затвърждава през Новото време. Ето един класически пример от началото на XVII век: „Случайно (както *свободно*, зависещо от волята на разумно същество, така и *произволно*, зависещо от съдбата и случая) е това, което може да не е, да не бъде или да не е било – схващай го поради далечна, а не близка възможност“¹⁸. Или пък нека сравним дори с толкова различен автор като Хегел, който *започва* спекулативното си изложение върху случайното със: „Случайното е нещо действително, което същевременно е *определено само като възможно*, чието друго или чието *противоположно също толкова съществува*“¹⁹. Това обаче не е всичко, защото тази понятизация продължава да бъде валидна в разглеждането на модалностите и днес

¹⁸ Бернули, „Ars conjectandi“, 10.

¹⁹ Георг Хегел, *Науката логика*, в 2 тома, том I – Обективна логика, превод Генчо Дончев, София: Издателство на БКП, 1966, 720; *добавен курсив*. „Действително“ при Хегел не означава „налично“ или „обект“ (срв. с третата понятизация на случайността тук). В случая хегелианското разбиране няма да намери място в изложението, но е симптоматично, че моментите от разбирането на случайността при Хегел могат да бъдат донякъде разглеждани и като историческите понятизации, които описваме тук; разбира се, без експлицитно представяне на случайността като формална необходимост (вж. Пак там, 722-728) или това, че абсолютната необходимост изисква случайности.

(това ще бъде илюстрирано в 3.1)²⁰. Когато се открива някакво общо място между толкова различни автори, школи и епохи, то обикновено това е на цената на много пропуснати детайли, но със сигурност е и знак за устойчивост на определена понятизация. Именно устойчивостта е това, което подлежи по-лесно на типологизиране, което е и целта на това изложение.

Вероятното спрямо възможното. Второ, вече видяхме как случайността (в текстовете на Бернули и Лаплас) се мисли през вероятното – това ще се превърне в типично място. От друга страна при тази втора понятизация (през вероятното) се забелязва едновременно изместване спрямо предходната традиция, но и запазване на връзката с първичното понятизиране на случайността (през възможното). Мисленето на вероятното като задължително отнесено към възможното пронизва множество текстове. Има едно много известно твърдение още при Лайбниц (септември 1678) в *De incerti aestimatione*: „Вероятното е степен на възможното“²¹. Нека сравним и с първия принцип при Лаплас, където твърдението е различ-

²⁰ Сrv. с множеството литература през XX век върху контингентните истини и пропозиции; вж. освен това Kristie Miller, „Three Routes to Contingentism in Metaphysics“, *Philosophy Compass*, том 5, номер 11 (2010), 966-967; Timothy Williamson, „Contingentism and Necessitism“, *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2013 или пък връзката със законите на природата в Alan Sidelle, „On the Metaphysical Contingency of Laws of Nature“, *Conceivability and Possibility*, редактор T. Szabó Gendler и J. Hawthorne, Oxford: Clarendon Press, 2002.

²¹ „Probabilitas est gradus possibilitatis“ – Gottfried Leibniz (1923-...), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, под обща редакция на Preußischen Akademie der Wissenschaften [изданието последователно бива редактирано от: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der DDR, а в момента се редактира от Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen и се издава от Berlin: Akademie-Verlag], Darmstadt/Leipzig: Otto Reichl Verlag, 1923-... VI:4, 94.

но, но отношението е запазено: „Първият от тези принципи е самата дефиниция на вероятността, която, както видяхме, е отношението на броя на благоприятните случаи към броя на *всички възможни случаи*“²². Това разбиране за вероятността е изведено още от Паскал и Ферма в знаменитата им кореспонденция, от която се заражда самата теория на вероятностите и новото разбиране за случайността. Подобно е положението и при Колмогоров²³. Като цяло днес връзката между вероятно и възможно се приема като коректна и общоприета интерпретация²⁴, т.е. втората понятизация е и репонятизация на първата.

Наличното спрямо вероятното и възможното. Трето, схващането на случайността през наличност е последното устойчиво понятизиране, което разглеждам и то видимо запазва достиженията от предните две. Това е натрапчиво не само при разглеждане на тези модели сами по себе си (налично, вероятно, възможно), но и в конкретния опит едновременно: **А.** да се запазят принципи и понятия от теория на вероятностите (понякога вместо за „обект“ се говори за „резултат“, което директно предполага, че е имало процес); **Б.** да се разграничи алгоритмичният подход, чрез който се описват наличните обекти (поредици, образи и резултати), от теоретико-вероятностния. За разлика от предходните две понятизации тук литературата по въпроса е (все още) предимно специализирана, така че и примерите са по-специфични. Но е изключително симптоматично, че Колмогоров е едно-

²² Лаплас, „Философско есе за вероятностите“, 43; *добавен курсив*.

²³ Вж. за отношението между невъзможното събитие и вероятността в Андрей Н. Колмогоров, „Основни понятия на теория на вероятностите“, превод Йордан Стоянов, *Вероятности*, редактор Боян Пенков, поредица „Математическа класика“, София: Наука и изкуство, 1982, 164.

²⁴ Bennett, „Defining Randomness“; Eagle, „Chance versus Randomness“; вж. и *Basic Chance Principle*.

временно автор на първата аксиоматизация на теория на вероятностите²⁵ – т.е. това е втората понятизация тук – и освен това е един от най-важните изследователи на случайното като *обект* – третата понятизация тук. В своята основополагаща статия²⁶ където тази трета понятизация започва да придобива черти той изрично съпоставя своя нов алгоритмичен подход с вероятностния, като това е дори рамката (макар и недовършена, както се посочва накрая) на самото теоретично изложение. Подобна е историческата роля и на Мизес – едновременно с честотното си разбиране за вероятностите, той въвежда и терминът *Kollektiv*, от който впоследствие ще се разгръща третата понятизация. Така че не само на понятийно, но дори на терминологично ниво надграждането е лесно установимо²⁷.

По такъв начин в исторически план всяка следваща понятизация на случайността – *алтернатива, процес, обект* – се опира на (част от) достиженията, които са получени от предходната. Интересното е, че от един момент нататък става дума за самостоятелно развитие на понятието, независимо от паралелно съществуващите понятизации. Надгражданията ще продължават. Те, разбира се, усложняват развитието и осмислянето на връзките, но от друга страна са единственият начин, чрез който може да

²⁵ *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, 1933. Вж. второто, преработено руско издание от 1975 г. в превод на български – Колмогоров, „Основни понятия“.

²⁶ Андрей Н. Колмогоров, „Три подхода к определению понятия „количество информации““, *Проблемы передачи информации*, том 1, номер 1 (1965).

²⁷ Не може да не направи впечатление обаче, че репонятизацията се различават: отношението на третата към втората и първата не е аналогично на отношението на втората към първата. Това е типично историкофилософско явление, което изисква допълнителни обяснения и излиза извън настоящата тема [Това е специално разгърнато в монографията „Случайности. Историческа типология“, 2017].

се проследи *разминаването* между идеи и понятия, както и да се схване значението на репонятизацията.

3. Понятийни и терминологични употреби през ХХ век

Нека сега не се ограничаваме само и единствено с разглеждането на самите понятия, а да се обърнем паралелно и към някои *терминологични употреби* във всяка една от трите посоки. С оглед на намеренията, които не са свързани с изчерпателност, подборът на примерите, разбира се, е случаен в смисъла на първата понятизация.

Изложението във всяка една от следващите три секции включва: **1.** уточняване на вътрешните *различия и разроявания*, както и някои любопитни *разклонения или теми*; **2.** паралелно философско *осмисляне* на конкретната понятизация на случайността и обособени *изводи*; **3.** *обобщение* на разгледаните теми и проблеми; **4.** кратка понятийна *формулировка* (с дадени в скоби *терминологични ограничения*) и **5.** финални условни *примери*; те са условни, доколкото не е необходимо да твърдят нищо по отношение на онтологичната страна на въпроса.

Целта е проста: чрез терминологичните различия ще се изявят някои конкретни, значими и интересни проблеми, а и косвено ще се постигне по-ясно разграничение между трите понятия. Тъй като вече сме донякъде и в областта на терминологичното, то всички посочени изводи имат локална валидност и значимост и не могат да се прехвърлят директно и безусловно към други интерпретации и понятизации; изисква се превод.

3.1. Алтернативи. Случайността като контингентност

„Всичко можеше да се случи по друг начин...“ – това е класическото разбиране за случайността и на пръв поглед тук няма какво толкова да се добави или разяснява повече (съвсем целенасочено тази секция ще бъде и най-кратка). Но през XX век има поне три важни момента, които заслужават да бъдат поне щрихириани – при всеки един от тези случаи се анализира понятието за алтернативна случайност и се работи с термина контингентност. Очевидно е, че контингентното има изключително важна и нова роля през целия век и по такъв начин терминологизирането на случайността през контингентност е част от самото развитие на философията.

Преди представянето на тези три момента, нека направя едно уточнение: тук няма да се разглежда алетичната модална логика, но е добре да се припомни, че там *възможното* е това, което не е необходимо противоречиво, *необходимото* е това, което не е възможно да бъде неистинно, а *случайното*, което не е противоречиво (невъзможно) и не е необходимо истинно²⁸. Можем да представим това и през двойките възможно-невъзможно и необходимо-ненеобходимо в стандартната схема, при която се получава като резултат контингентното:

²⁸ Случайното често се означава с ∇ (от 1966) или C; възможното с \diamond (от 1932) или M (от 1930); необходимото с \square (от 1946) или L (от 1950), вж. G. E. Hughes и M. J. Cresswell, *A new introduction to modal logic*, London/New York: Routledge, 1996, 22; но има и други обозначения. Можем да се изразим и така: възможното се формализира като $\diamond A = \sim \square \sim A$, необходимото като $\square A = \sim \diamond \sim A$, а случайното като $\nabla A = \diamond A \ \& \sim \square A$. По принцип \diamond и \square са достатъчни за аксиоматизация (това се вижда и от самите формули), т.е. случайността често *не е първичен оператор*, а е производна. Но вж. специално за аксиоматизация с *първична контингентност* и въвеждането на оператор за контингентност в H. Montgomery и R. Routley, „Contingency and non-contingency bases for normal modal logics“, *Logique et Analyse*, том 9, номер 35-36 (1966). Тази тяхна формализация е актуална и днес.

Възможно		
Необходимо	Контингентно	Невъзможно
Ненеобходимо		

А. Контрафактуалното и инвариантността. Първият момент, който искам да припомня, е обратът към езика, а в нашия тесен контекст това означава засилен интерес към *контрафактуалните твърдения*: „Ако не беше Х, то щеше У“. Всички подобни твърдения посочват алтернативи, т.е. отново контингентни състояния, и резултатът е любопитен и засилен интерес от страна на модалната логика към точно тази понятизация на случайността. Интересът е наличен още през прочутия пример за утрешната морска битка при Аристотел в *За тълкуването*, но през ХХ век изследванията и дискусиите са несравнимо по-интензивни, отколкото когато и да е преди това. Обаче контингентните твърдения (и истини) изглежда да предпоставят непроменлива *инвариантна структура*, спрямо която можем да изграждаме подобни хипотетични конструкции и чрез тази структура се осигурява именно вариативността. Подобна интуиция за наличие на подлежаща структура се появява регулярно при различни автори. Тя всъщност е типична от историческа гледна точка, тъй като инвариантността често съпътства дори крайните релативистични (или контингентни) светогледни позиции и във физиката, и във философията – вероятно при някои това е (психологическа или познавателна) реакция срещу трудността да се мисли контингентното или относителното само по себе си. При „обрата към езика“ тази инвариантна структура обаче вече не е езикова и се нарича понякога „закопи на природата“. **Извод:** в исторически план алтернативното разбиране за случайността често предполага инвариантна

онтологична структура; в конкретни случаи тя се мисли като „закон на природата“.

Б. Априорната случайност. Второто важно събитие, което трябва да се припомни, е, че стандартното разбиране за тъждеството (и замените *salva veritate*) претърпява промяна в американската традиция в края на 60-те години на ХХ век. Става дума за така наречената *интенционална революция*²⁹. В по-тесния контекст на контингентността, който ни интересува, размишленията на Сол Крипке за *необходимите апостериорни твърдения* („Водата е H₂O“) преобръщат разбирането за някои уж интуитивно ясни пропозиции: от тази гледна точка „Вечерницата е Зорница“ се оказва метафизически необходима истина, а не контингентна³⁰. По-важно в случая обаче е това, че Крипке разглежда и *априорните контингентни твърдения* („Водата кипи при 100 градуса“³¹), тема, на която се обръща по-малко внимание и която предизвиква повече несъгласия и по-малко изненади, отколкото въвеждането на необходимите апостериорни твърдения. Резултатът от тези нововъведения е, че имаме пълна модално-гносеологическа таблица; преди Крипке се е приемало, че има релевантни примери само за първата колона:

Необходими априорни истини (2+2=4)	Необходими апостериорни истини (Водата е H ₂ O)
Контингентни апостериорни истини (Днес е вторник)	Контингентни априорни истини (Водата кипи при 100 градуса)

²⁹ Вж. кратък и добър обзор при Daniel Nolan, „Hyperintensional metaphysics“, *Philosophical Studies* (2013).

³⁰ Saul A. Kripke, *Naming and necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

³¹ Пак там, 56.

Единственото, което ни трябва от този огромен, дискуссионен и проблематичен контекст, е, че твърдествената връзка между *апостериорно* и *контингентно* се *разколебава* (както и между *априорно* и *необходимо*, но това в случая не ни интересува). А това е видим пробив в мисленето за контингентното спрямо Новото време и е разширяване на възможностите за алтернатива, *разширяване на обхвата на случайността*. **Извод:** алтернативното разбиране за случайността позволява тя да бъде и априорна.

В. Онтологичната структура. Третата тема, която искам да щрихирам е свързана с модалната логика като онтология (това е засилване на тенденции, които се появяват още в началото на интензионалния обрат). Поредното (и познато) дефиниране на контингентно звучи така: *в действителност има нещо, което можеше да бъде нищо* (обратното твърдение е също валидно – *има нищо, което можеше да бъде нещо*)³². И въпреки че това е стандартно определение, това не означава, че всички са съгласни с такъв тип онтология. В съвременната англоезична традиция са се оформили най-общо две направления: първото твърди, че *онтологията е необходима* или отново с думите на Уилямсън: *по необходимост всичко е такова, че по необходимост има нещо идентично с него*³³. Второто направление просто отрича тази теза или накратко: *онтологията е контингентна*. Дотук нещата звучат предсказуемо и някак банално³⁴ и

³² Williamson, „Contingentism and Necessitism“, 1.

³³ Или: „по необходимост всичко е по необходимост нещо“ – Timothy Williamson, „Necessitism, Contingentism, and Plural Quantification“, *Mind*, том 119, номер 475 (2010), 666; Williamson, „Contingentism and Necessitism“, 2 и формализирано: $\Box\forall x \Box\exists y (x=y)$. Под „всичко“ може да се разбира: индивид, качество, отношение и т.н.

³⁴ Това не е попречило да се изковат нови термини за направленията: *necessitism* и *contingentism*; или ако трябва да уважим тази страст

не е ясно изобщо кой и как конкретно би твърдял, че метафизически всичко е необходимо; все пак повечето, твърди се, били поддържали контингентността³⁵. Резултатът обаче от анализа на Уилямсън е любопитен: тези, които смятат, че онтологията е необходима, се оказват по-прецизни в модалните разграничения, тъй като (например) различават съществуване в *логически смисъл* (където именно властва необходимото) от съществуване в *конкретен смисъл*. Т.е. те биха казали: „Сократ все още съществува, просто вече не е конкретен“. А пък придържането към контингентността на онтологията се оказва, че не позволява подобно прецизиране и е едноизмерно; т.е. просто „Сократ вече не съществува“. Това означава, че освен конкретни (налични предмети) и абстрактни (числови) обекти, поддържащият онтологичната необходимост, ще трябва да работи и с цял нов разред междинни обекти – *възможно конкретни обекти*. За разлика от него, поддържащият онтологичната случайност може да остане само с пестеливото деление абстрактно–конкретно и тогава по *необходимост всичко ще се основава на конкретното* („всичко“ включва и абстрактни, и празни множества)³⁶. Въпреки че противо-

по неологизмите, то това са неуспешните: необходизъм (несеситизъм) и случайнизъм (контингентизъм); първите вероятно ще са необходими, а вторите – случайници. Отклонение: *necessitism* е различно от детерминизма (*necessitarianism*), срещу който говори Пърс (разбира се, детерминизмът и индетерминизмът имат съответно връзка с тези две направления). Идеята на Уилямсън зад това противопоставяне обаче е, че той продължава една друга и стара дискусия: дебатът *актуализъм* срещу *посибилитизъм* трябва да бъде започнат отначало и с по-прецизни понятия, казва Уилямсън.

³⁵ Williamson, „Necessitism, Contingentism, and Plural Quantification“, 665: бел. 9. Но пък виж дългия списък с автори, поддържащи необходимостта – Miller, „Three Routes“, 965-966.

³⁶ Вж. Williamson, „Necessitism, Contingentism, and Plural Quantification“, 673.

поставянето между двете основни тенденции изглежда изключващо, има вече предложения и за хибридни онтологии³⁷. Опростявайки значително дискусията, проблем при поддържащите „случайността“ изниква и когато се разглежда съвъзможността: в какъв смисъл се твърди, че Х и У са несъвъзможни, щом са все пак логически съпоставими в някаква формула? **Извод:** случайността като алтернатива опростява онтологичната структура – това, разбира се, може да има своите предимства, но със сигурност е и вид понятийно ограничение.

Обобщение: Тук скицирахме три разнородни по важност и обхват актуални посоки, в които случайността като алтернатива (и по-специално контингентността) продължава не само да присъства като понятизация, но и да се развива и разгръща: **А.** разглеждане на контрафактуалните твърдения спрямо инвариантната структура на законите на природата; **Б.** откриване на контингентните априорни истини (Крипке); **В.** илюстриране на любопитните ограничения, които има всяка една контингентна онтология когато осмисля абстрактните и конкретни обекти (Уилямсън). От тази гледна точка е съвсем видимо, че тази понятизация е част от *съвременното осмисляне на случайността*, а изводите по-нагоре илюстрират и някаква концептуалната плътност при самата терминологизация. Може да се направи следното обобщение:

Понятие (и терминологизация в скобите): *Случайно е всичко, което би могло да бъде по друг начин (т.е. твърдение, което не е нито необходимо тривиално, нито необходимо противоречиво, било то априорно или апостериорно).*

³⁷ Manuel Pérez Otero, „Contingentism about Individuals and Higher-Order Necessitism“, *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, том 28, номер 3 (2013).

Условни примери за алтернативна случайност:

1. Всяко ненеобходимо възможно нещо (събитие, среща, обект, факт, процес, резултат...);
2. Всеки конкретен закон на природата;
3. Наличието на облаци.

И така, „това, което може да бъде по друг начин“ е най-общото и широко понятизиране на случайността от разгледаните тук; и вероятно най-разбираемото. С оглед на това, че следващите две са и репонятизации (доколкото не отхвърлят алтернативността, а я предпоставят), то може да се каже: случайността като алтернативност е *немаркираният член* (в опозиции с другите понятия), което означава, че в неутрален контекст *може да замества останалите*.

3.2. Процеси. Случайността като шанс

Да се обърнем сега към терминологизацията на процесуалната случайност. В класическото и често повтаряно твърдение, формулирано от Лаплас през 1814 г., има множество проблематични и ограничаващи моменти, но е добре да го припомним: „Теорията на случайностите [La-théoriedeshasards] се състои в свеждането на всички еднородни събития до известен брой равновъзни случаи (т.е. такива, че да сме еднакво нерешителни в тяхното настъпване) и в определянето на броя на благоприятните случаи на събитието, чиято вероятност търсим. Отношението на този брой към броя на всички възможни случаи е *мярката на вероятността*, която следователно не е нищо друго освен *дроб*, чийто числител е броят на благоприятните случаи, а знаменателят ѝ и броят на всички възможни случаи“³⁸. Първата аксиоматизация на теория на вероятностите обаче е много по-късно, през 1933 г.,

³⁸ Лаплас, „Философско есе за вероятностите“, 41; *добавен курсив*.

и е осъществена от Колмогоров; след това има и други аксиоматизации, но тази се приема за стандартна³⁹. Още преди аксиоматизирането – и това е видимо от цитата – най-забележителната страна на тази *терминологизация* е нейният потенциален математически характер през разбирането за „шанс“. Това просто означава, че *случайността става изчислима* (оттук това ще е едно от условията за валидност на всяка една интерпретация върху случайността, разгледана през терминологизацията на вероятностния модел). При първата понятизация това няма как да се осъществи. Ето защо настоящата (процесуална) репонятизация и терминологичното ѝ разбиране през „шанса“ е изключително важна теоретична промяна, а от историческа гледна точка е направо революционна.

Тъй като в първата част „Часовници срещу облаци“ бе представено именно това понятие за случайността, затова нека се обърнем сега направо към самия *модел*, през който ще го мислим. Може да се каже, че има поне три различни понятия за „вероятност“ (логическо, субективно, обективно) и поне шест отделни интерпретации върху тези понятия⁴⁰. Едно от най-опростяващите и кратки

³⁹ Вж. Колмогоров, „Основни понятия“.

⁴⁰ За подробно, но стегнато въведение виж Alan Hájek, „Interpretations of Probability“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, под редакцията на Edward N. Zalta, url = <http://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret> [последна промяна: 19 декември 2011, достъп: 30 април 2016], 2011. В таблицата, илюстрираща разбирането на Карнап, той разглежда само I и III понятие съответно през интерпретации 1-2 и 4. **I понятие (логическо)**: [1. Класическа интерпретация; 2. Логическа интерпретация;]. **II понятие (субективно)**: [3. Субективна (бейсианска) интерпретация с нейния принцип на безразличието или принципът на недостатъчното основание;]. **III понятие (обективно)**: [4. Интерпретация през разбирането за „честота“ (Мизес); 5. През разбирането за „тенденция“ (Попър); 6. През разбирането за „най-добра система“ (Люис)].

въведения е това при Карнап⁴¹. Той обаче различава само два варианта на вероятността като *explicandum*, а не три. Ако „историзираме“ неговото разбиране, то става дума просто за това, че са налични само две различни *понятия* за вероятността, които имат, разбира се, множество *интерпретации*, които сега няма да описваме (вж. бел. 40). Двете понятия, които Карнап разграничава, са:

Вероятност₁	Вероятност₂
<i>логическа степен на потвърждение</i>	<i>относителна, дългосрочна честота</i>
вероятност ₁ има логически характер (т.нар. „индуктивна логика“). Това е отношение между две пропозиции: хипотеза (h) и данни (e).	вероятност ₂ има чисто емпиричен, статистически характер.
Днес обаче – в разрез с Карнап – това често се нарича <i>епистемна вероятност</i> като включва и субективистичното понятие за вероятност (II от бел. 40).	Днес бихме я определили като <i>неепистемна вероятност</i> .
<i>потвърждение</i> (или днес често – <i>вяра</i> ⁴²)	<i>обективен шанс</i>

Защо Карнап разглежда само две понятия или *explicanda* – логическо и обективно (I и III от бел. 40)? Причината да не включи субективистките концепции (II от бел. 40) е, че според него те са просто следствие от неточни формулировки⁴³; затова и не говори за „вяра“, а за „потвърждение“⁴⁴. За нас в случая обаче е важен само тер-

⁴¹ Carnap, „The two concepts“.

⁴² Карнап има директни и ясни възражения към мисленето на вероятност₁ през „вяра“ и вместо това говори за „потвърждение“; вж. Пак там, 525.

⁴³ Пак там, 523-524.

⁴⁴ Тези две понятия имат според Карнап общо три основни интерпретации или *explicata* – класическа, логическа, честотна интерпретация

минът „обективен шанс“ (от вероятност₂), тъй като чрез него се изявява *най-ясно* понятието за случайността като процес. Що се отнася до вероятност₁ или пък пропуснатото субективно разбиране, то тези две посоки няма да бъдат разглеждани тук; това обаче не променя изводите около процесуалността, а е съществено разделение само за теория на вероятностите.

Някои важни теми вече бяха въведени през текстовете на Бернули и Лаплас, затова тук предлагам само допълнение, което разглежда два отделни, но свързани проблема, а именно: **А.** каква е връзката на *процесуалността* с термина шанс и ролята на (не)зависимостта между елементите; **Б.** каква е връзката на *процесуалността* с аксиоматизацията на Колмогоров през теория на множествата. По подобие на разглеждането на случайността като алтернатива и тук тези два проблема имат за цел не изчерпателност, а локализиране на важни разлики при тридялбата, която представям.

А. Раздвояването на процеса. Както казахме, вероятност₂ може да има различни интерпретации (тази при Карнап – вероятност₂ като честота – е просто един от вариантите; вж. 5 и 6 в бел. 40), но при всички положения терминът „шанс“ се използва неутрално като *обективна вероятност за единичен случай* (single-case objective probability). Това е много важно твърдение и то не е изключващо по отношение на многократните случаи, а включващо: т.е. твърди се просто, че не само многократните, но дори и еднократните случаи имат обективна вероятност, която можем да наречем шанс.

Честотната интерпретация на шанса традиционно има съпротиви срещу „обективната вероятност за единичния

(това са 1, 2 и 4 от бел. 40; просто 5 и 6 все още не са изрично формулирани); но това се споменава мимоходом, Карнап не се интересува от типологизацията на *explicata*.

случай“, защото се притеснява от „единичността“ (където честота фактически липсва), но това май е по-скоро познавателно възражение, а не толкова онтологично. Тези съпротиви все пак са и причина по-късните интерпретации на Попър и Люис (5 и 6 от бел. 40) да се насочват именно към единичната вероятност като любопитен и нерешен проблем от честотната интерпретация. От тази историческа гледна точка случайността като *обективна вероятност за единичен случай* е типично място за описание на термина „шанс“ и аз ще следвам тази словоупотреба. Това разбиране директно и веднага ни отвежда към *процесуалното разбиране за шанса и случайността*. Например: при еднократно хвърляне на монета шансът за ези е $\frac{1}{2}$, независимо от (и преди) конкретния единичен резултат пред нас (който може да е тура), т.е. интересуваме се от процеса, а не от вече падналата монета и по такъв начин терминът шанс в стандартната си интерпретация неминуемо насочва към процесуалност⁴⁵. Това обаче не е всичко; когато говорим за процеси, то в рамките на теория на вероятностите се отделят два вида процесуалност. Или говорим за случайност тип Бернули, където всяко от събитията е *независимо* от предхождащите събития; т.е. това е т.нар. Бернулиев процес или Бернулиева верига. Или пък говорим за случайност тип Марков, където събитието е *в някаква зависимост* от предхождащите събития; т.е. става дума за Марковски процес или верига⁴⁶. Пример за първото е играта на рулетка или мятането на зар – няма значение дали мятате 100 зара едновременно или мятате един зар 100 пъти подред. Пример за второто са метеорологичните промени – времето сега е видимо

⁴⁵ За непроцесуални варианти, вж. Eagle, „Chance versus Randomness“.

⁴⁶ Колмогоров, *Основни понятия*, 167-168; Winnie, *Deterministic Chaos*, 300; Eagle, *Chance versus Randomness*.

обусловено от времето преди малко. Разбира се, по-голямата част от историческото развитие на теорията на вероятностите се съсредоточава върху независимите Бернулиеви процеси, но в последните десетилетия има видима промяна. За нас най-съществено в случая е разделянето на случайността – тя е различна при метеорологичните промени и при хазартните игри. Подобни дистинкции не бяха приложими и смислени в първата понятизация и от тази гледна точка имаме обогатяване на разбирането за случайността. **Извод:** „шанс“ е най-вече процесуален термин, който се свързва с *обективната вероятност на единичния случай*, т.е. изследване и на единичната случайност, но при него има две ясно различими реализации – зависимост или независимост на процеса от предходното състояние, което допълнително раздвоява самата процесуална случайност.

Б. Бъдещите събития. Нека сега се спрем върху някои на пръв поглед странични моменти от аксиоматизацията на Колмогоров⁴⁷. Първото, което прави впечатление е, че всъщност основната тема са *случайните събития* (*zufällige Ereignisse*; случайные события; random events), които са дефинирани през това, което Колмогоров нарича *елементарни събития*. Множеството от елементарни събития означаваме с Ω , а заедно всички негови подмножества – с F ; тогава елементите на F са именно случайни събития⁴⁸. Или ако изпишем дефиницията изцяло: *случайно събитие е всеки елемент от множеството $[F]$ на подмноже-*

⁴⁷ Важно е да се уточни, че когато се говори за *аксиомите на Колмогоров*, то обикновено се имат предвид (и това е напълно достатъчно) само II, III и IV аксиома от второто руско издание, 1975 г. (плюс V аксиома, която се занимава с безкраен брой събития) или съответно III, IV и V от оригиналното немско издание, 1933 г. (плюс VI аксиома за безкраен брой събития).

⁴⁸ Колмогоров, „Основни понятия“, 162.

ствата на множеството $[\Omega]$ от елементарни събития. Както уточнява после Колмогоров: „Обектите на нашето по-нататъшно изследване – случайните събития, дефинирахме като множества“⁴⁹. Тази впечатляваща дефиниция е едно от най-абстрактните осмисляния на случайността изобщо; сега обаче ни интересува друго. Къде изобщо се разбира, че става дума за процеси, при условие, че случайното е дефинирана изрично през множество и елементи? И тук идва второто, което прави впечатление – знаем ли всъщност какво означава събитие? Дефиниция при Колмогоров няма, но той вероятно би характеризирал събитието като *контекстуално възможен и повторяем процесуален вариант*: това са характеристиките, които можем да съберем и изведем от „§2. Връзка с опитни данни“ (друг въпрос е дали изобщо може да се говори за събитие, ако то се повтаря). Единственият пример, който е даден, е хвърлянето на монета, където случайността е процесуална. Това не е всичко, по-нататък в изложението Колмогоров изрично говори за *случайни процеси* (*zufällige Prozesse*; случайные процессы; random processes)⁵⁰. Ето така събитието ще бъде възприемано *емпирично* като процесуално, а оттам елементарните събития и тяхното множество (Ω) също ще имат процесуална емпирична основа, и по същия начин и случайните събития и тяхното множество (F) ще имат процесуален емпиричен характер. Това, разбира се, *няма пряка връзка със самата аксиоматизация*, тъй като в нея не се говори за емпирия или процеси – и тя би могла да има, както всяка аксиоматична система, съвсем различна интерпретация – изглежда тогава, че процесуалността е ирелевантна и периферна

⁴⁹ Пак там, 164.

⁵⁰ Пак там, 174. Употребата на „случаен процес“ се среща на два пъти в немското издание, докато в руското (40 г. по-късно) едната от тези употреби е заменена от словосъчетанието „случайни явления“.

тема за формализацията на теория на вероятностите. За настоящата типологизация обаче (както и – това е много важно – за късните работи на Колмогоров) това е централен момент и той не бива да се пренебрегва.

Емпирично предпоставената процесуалност в този случай не бива да ни изненадва изобщо, тя не само е наследство от времето на Паскал, Ферма, Бернули и Лаплас, но и включва един много любопитен момент: шансът се отнася *единствено и само до бъдещето*. Вероятността на миналото е винаги 1, тъй като то вече е настъпило – всъщност там процесът е приключил и нямаме множеството като предстояща възможност. При другите понятизации този *нереципрочен* времеви аспект е неуловим, което е едновременно ограничение и достижение за тази понятизация. Можем да го изразим и така: ако си представим *свят без време* (използваме алтернативната случайност за конструкция на тази хипотеза), то първата и третата понятизация все още биха били смислени и понятийно разбираеми. Напротив, случайността като процес би загубила смисъл, а оттук и терминът „шанс“ доколкото не би имало фактическа изчислимост: всичко налично ще е 1, а неналичното ще е 0. Случайността би се превърнала в тривиалност. Разбира се, това директно би подкопало и разбирането за събитие при Колмогоров. Аксиоматизацията му обаче отново би била валидна, просто защото е непротиворечива, ала тривиалността ѝ би я направила излишна⁵¹. **Извод:** първата аксиоматизация на теория на вероятностите предполага на интуитивно ниво, че случайността е емпирично процесуална; освен това случайното е изчислимо множество, а пък случайността се отнася по нетривиален начин единствено към бъдещи събития.

⁵¹ Пак там, 162 за илюстрацията на непротиворечивостта.

Обобщение: И така, оказва се, че и в термина шанс (поне в случаите, които представихме в А.), и в аксиоматизацията на Колмогоров (Б.), ключовото разбиране за случайността минава през идеята за *изчислимост и процес* и е ориентирано по нетривиален начин единствено към *бъдещите събития*. Процесуалността обаче бива два вида – зависимост (тип Марков) или независимост (тип Бернули) на процеса от предходното състояние. Всички тези характеристики ясно разграничават втората понятизация от първата. А пък цялото това центриране около процесите е неминуемо наследство от Новото време и опита случайността да се мисли през хазартни игри, каузалност и динамични системи – подобно нещо може да се открие при всички класически автори. Между другото в ежедневната употреба на думата „случайност“ тази понятизация е най-типична и това е свързано с екзистенциалните човешки вълнения около (не)предопределеността на събитията, както и със скептицизма около причинно-следствените връзки. Подобен проблем при първата понятизация отново не се наблюдава.

Понятие (и терминологизация в скобите): *Случаен е всеки процес, за който може да се установи, че при едни и същи начални условия, може да има различни резултати (с изчислима вероятност $P(\Omega)=1$ и предполагаема устойчивост в бъдещето).*

Условни примери за процесуална случайност:

1. Хвърляне на монета;
2. Радиоактивен разпад;
3. Образуването на облаци (това обаче вече не е Бернулиев процес, а Марковски процес).

3.3. Обекти. Случайността като произволност

За разлика от предните две понятия (алтернатива и процес) и съответните им два термина (контингентност и шанс), които са добре познати, това последно разбиране за случайността стои все още в периферията на философските занимания – и като понятие (обектна случайност), и като термин (произволност). Поради това вместо да допълвам върху вече известни неща, както правих досега, ще изложа най-вече базовата и обща структура на проблема.

Първо нека уточня каква е връзката на термина „произволност“ (randomness) със случайното като обект. Един от типичните примери за релевантна словоупотреба на български са изразите „произволна редица“ или „произволна извадка“, където няма необходимост процесът сам по себе си да бъде случаен, за да бъде получена „произволността“ – съществен е именно резултатът. От друга страна „произволност“ създава директни и удачни асоциации за хаотичност и безредице⁵².

Какво обаче означава същностно случаен обект? На пръв поглед това биха могли да бъдат всякакви редици или образи, в които липсва каквато и да е *вътрешна* закономерност и които са получени чрез някакъв процес, от който не се интересуваме. Изглежда интуитивно ясно, но веднага изниква един изключително важен проблем. Той може да се представи чрез един прост и ефектен пример на Й. М. Яух от *Реални ли са квантите? Диалог в духа на Галилей*. Дадени са два обекта (две редици от числа):

7 8 5 3 9 8 1 6 3 3 9 7 4 4 8 3 0 9 6 1 5 6 6 0 8 4...

1, -1/3, +1/5, -1/7, +1/9, -1/11, +1/13, -1/15...

⁵² За съжаление обаче в думата „произволност“ са налични и прекалено много субектни (волеви) и субективни („въпрос на избор“) асоциации и значения, така че се изисква терминологична дисциплина, за да бъдат ограничавани тези конотации. Но подобни проблеми има дори с думата „шанс“.

Въпросът е: кое е следващото число във всяка една от редиците? Участват Салвиати, който задава въпроса и Симпличио, който опитва да отговори. Що се отнася до първата редица Симпличио казва: „Не бих могъл да отговоря. Мисля, че е случайна редица [random sequence] и няма закон в нея.“ А втората редица, пита Салвиати? Симпличио: „Това е лесно. Трябва да е $+ 1/17$ “. Тогава Салвиати разкрива: „Точно така. А какво би казал, ако ти съобща, че първата редица също е създадена според закон и този закон всъщност е идентичен на онзи, който току-що откри във втората редица?“⁵³. Всъщност, както уточнява Салвиати пред изумения Симпличио, стойността и на двете е $\pi/4$; просто първата редица е началото на дробната част от сумата на втората. Оказва се, че първата редица е псевдо-произволна, тя само ни *изглежда* случайна.

И така, как да разпознаваме случайността, ако *не знаем нищо* за процеса или начина на създаване на дадена редица или образ?

Черна процесуална кутия

 : Резултат

Общото условие е, че при никакви положения ние няма да отвариeme черната кутия, нито ще имаме някакво

⁵³ Josef M. Jauch, *Are quanta real? A Galilean dialogue* [с нов предговор от Дъглас Хофстатър], Bloomington: Indiana University Press, 1989, 63. Откъсът е преведен на български в Дъглас Хофстатър, *Гьодел, Ешер, Бах: една гирлянда към безкрайността*, превод Боян Брезински, редактор Росен Люцканов, София: Изток-Запад, 2011, 616 и е цитиран също в Dasgupta, „Mathematical Foundations of Randomness“, 642-643. Случайността като отсъствие на закономерност е стандартно схващане, наричано понякога дори „здрав разум“, вж. Андрей Н. Колмогоров, „К логическим основам теории информации и теории вероятностей“, *Проблемы передачи информации*, том 5, номер 3 (1969), 4. По-разгърнато, вж. Андрей Н. Колмогоров, „Комбинаторные основания теории информации и исчисления вероятностей“, *Успехи математических наук*, том 38, номер 4 (232) (1983), 31.

знание за нейните производствени процеси, освен че те съществуват. От тази гледна точка – а и за да изчистим понятията докрай – можем изобщо да забравим за кутията като същевременно преосмислим и самото понятие за резултат (защото то предполага процес). Премахвайки ролята на процесуалността и произхода, то вместо за „резултат“ може да се говори максимално неутрално за:

Обект

Има ли тогава начин за разграничаване на привиден от същински произвол в обекта? При опитите да се разреши този проблем, през втората половина на ХХ век се появяват няколко различни дефиниции на произволността⁵⁴.

За удобство представям начална таблица на случайността като произволност: първо са дадени авторите; после интерпретациите, които те предлагат; после терминът, който използват за случайност; и накрая терминът, който използват за обекта, който трябва да бъде анализиран, за да се провери наличието на случайност.

Ричард фон Мизес (1919)	Андрей Колмогоров (1965)	Пер Мартин-Льоф (1966)
Честотна интерпретация на случайността	Сложностна интерпретация на случайността	Количествена интерпретация на случайността
Regellosigkeit ⁵⁵	Случайность	Randomness
Kollektiv	Последовательность	Sequence

⁵⁴ За добра историческа реконструкция, вж. дисертацията на Michiel van Lambalgen, *Random Sequences*, (непубликувана докторска дисертация, защита – 1987); University of Amsterdam, Department of Mathematics and Computer Science, Amsterdam, <http://staff.science.uva.nl/~michiell/docs/ffDiss.pdf>, 178 с.

⁵⁵ Когато Мизес използва *Zufall*, *zufallsartig* и *Zerfallsgesetze*, те се превеждат на английски съответно като *chance*, *randomly* и *laws of chance*. Понякога той самият използва чуждицата „chance“.

Всеки един от тях предлага *собствен анализ за откриване на случайността* в обекта, т.е. всеки един от тях открива различен алгоритъм за определяне на произволността. Съответно на пръв поглед се получават три различни разбирания за обектна случайност или произволност; както обаче ще се уточни по-надолу, те се оказват еквивалентни. Ето по-подробно изложение на трите интерпретации (навсякъде се предлагат по два термина, като вторият е помощен и затова е даден в скоби):

1. *Случайността е обективна непредсказуемост* (т.е. *стохастичност*) – цялата безкрайна редица и нейните подмножества се стремят към обща честотна устойчивост⁵⁶. Следствието от тази дефиниция на Мизес е, че така се елиминират всички систематични, подредени или структурирани (под)редици, тъй като те биха били предвидими⁵⁷. Интуитивно това означава, че не може да има *никаква успешна стратегия* за печалба при чисти хазартни игри⁵⁸. Що се отнася до термина в скобите, то още Бернули използва „стохастика“, дефинирайки я като „из-

⁵⁶ При двоична Бернулиева последователност устойчивата честота на редицата е приближаваща към $\frac{1}{2}$. Но с важното уточнение на Мизес за *подмножествата* се изключва например произволната редица 1010101010101010..., чиято честота също е $\frac{1}{2}$. Т.е. честотата трябва да се отнася и към цялата редица и към нейните „законни“ *подредици или подмножества*.

⁵⁷ Richard von Mises, „Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung“, *Mathematische Zeitschrift*, том 5, номер 1-2 (1919).

⁵⁸ Владимир А. Успенский, А. Л. Семенов и Александр Х. Шень, „Может ли (индивидуальная) последовательность нулей и единиц быть случайной?“, *Успехи математических наук*, том 45, номер 1 (271) (1990), 109-110; Bennett, „Defining Randomness“, 635; Dasgupta, „Mathematical Foundations of Randomness“, 646. Задължително е това гледище за обективна непредсказуемост да се разграничи от твърдението, че произволността е непредсказуемост в гносеологически смисъл, каквато е позицията при Eagle, „Randomness Is Unpredictability“.

куството да правим предположения⁵⁹, което всъщност е заглавието на неговия труд: *Ars Conjectandi*. Разбира се, този термин има обективистичен смисъл и се различава от личното ни усещане/вяра.

2. *Случайността е некомпресуемост* (т.е. *хаотичност*) – няма никаква проста организация в (крайната) случайна редица или нейните подмножества. Това означава, че такава редица не може да се представи (компресираща) с програма, която е по-кратка от самата редица⁶⁰. Между другото той директно заявява, че въвежда ново понятие за случайност, което е различно от представеното в теория на вероятностите⁶¹. Що се отнася до термина „хаотичност“, той може да е малко объркващ, защото във физически контекст насочва към детерминистични процеси⁶². В нашия случай обаче би било достатъчно, ако

⁵⁹ Бернули, „Ars conjectandi“, 12.

⁶⁰ Дефиницията е представена в Колмогоров, „Три подхода“ и в Колмогоров, „К логическим основам“, но най-любопитно от философска гледна точка е изложението в Колмогоров, „Комбинаторные основания“.

⁶¹ Колмогоров, „К логическим основам“, 6.

⁶² Вж. Robert Bishop, „Chaos“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), под редакцията на Edward N. Zalta, url = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/chaos> [последна промяна: 13 октомври 2015, достъп: 01 февруари 2018], 2015. Ясно противопоставяне между *истинска произволност, наречена стохастичност*, и *детерминистичен хаос* има и при Carl Hoefer, „Causal Determinism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), под редакцията на Edward N. Zalta, url = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/determinism-causal> [последна промяна: 21 януари 2010, достъп: 1 октомври 2013], 2010. Но пък при Колмогоров се различава *действителен произвол* от *стохастически произвол*, вж. Andrei N. Kolmogorov, „On logical foundations of probability theory“, *Probability Theory and Mathematical Statistics. Proceedings of the Fourth USSR – Japan Symposium, held at Tbilisi, USSR, August 23-29, 1982*, редактор Juri V. Prokhorov и Kiyosi Itô, поредица „Lecture Notes in Mathematics“, под общата редакция на Jean-Michel Morel и Bernard Teissier, том 1021, Berlin: Springer-Verlag, 1983. Първото и по-широко значение „действ-

синонимизираме хаотичност със *сложност* и така просто игнорираме напълно физическата (ин)детерминистичност на процесите в системата, интересувайки се само от количеството информация в обекта.

3. *Случайността е типичност* (т.е. *1-произволност*) – всяка безкрайна случайна последователност е просто типичен представител на класа на всички последователности, т.е няма си отличителен белег. Това твърдение почива върху интуитивното разбиране (формулирано още при Лаплас⁶³), че ако вземем всички възможни ези-тура подредби на 100 монети, само в *малко на брой* от тях ще има някакъв установим ред (0101010101... или 0000000... или 110011001100...), т.е. *нормата е всъщност случайността*. Мартин-Льоф, който е ученик на Колмогоров и през 1964-65 работи в Москва, открива независимо от него тази дефиниция⁶⁴. Що се отнася до термина „1-произволност“, то той е технически термин⁶⁵.

вители произвол“ изразява липса на каквато и да е регулярност (в руския превод – закономерност), докато „стохастическият произвол“ е все пак подвластен на теория на вероятностите (срв. с формализацията на Мизес).

⁶³ „Правилните комбинации се наблюдават по-рядко само защото са по-малобройни“ и „...неправилните редици са несравнимо по-многобройни от редиците, които са правилни или в които забелязваме да цари лесно доловим ред“ – Лаплас, „Философско есе за вероятностите“, 46.

⁶⁴ Per Martin-Löf, „The Definition of Random Sequences“, *Information and Control*, том 9, номер 6 (1966).

⁶⁵ Ако измеримите множества имат *мярка нула* и *мярка едно*, то нулевата мярка на множеството се счита за пренебрежимо малка и като такава е *специална* (празното множество е винаги нулево множество). Обратно, мярка едно е *типична*. По такъв начин произволността не може да е част от ефективното множество на всички нулеви множества и вероятността дадена *безкрайна* редица да е произволна е равна на *едно*. Вж. повече при Dasgupta, „Mathematical Foundations of Randomness“, 653; Eagle, „Chance versus Randomness“, §2.1; Antony Eagle, „Probability and Randomness“, *Oxford Handbook of Probability and Philosophy*,

Разбирането за случайността във всеки един от тези три подхода бива наричано *алгоритмична случайност* или *алгоритмична произволност*, доколкото при дефинирането се използва теорията на алгоритмите, а не просто теорията на вероятностите (вероятностният подход обаче се предполага; това вече бе уточнено по-нагоре и се вижда при формализациите, както и в самото понятие „резултат“, което се употребява често). Донякъде неочаквано, но в началото на 70-те Левин и Шнор демонстрират, че тези дефиниции на случайността са *еквивалентни* от формално-математическа гледна точка. Това се приема за изключително успокояващ и важен резултат, тъй като илюстрира съвпадение с интуитивното ни разбиране за случайност⁶⁶. Това е допълнителна причина тези интерпретации да се разглеждат в рамките на една понятизация на случайността. Между другото днес понякога се приема, че базовите свойства са единствено *хаотичност* и *типичност*, а останалото са следствия и външни проявления⁶⁷. Нека се спрем на варианта⁶⁸ на Колмогоров малко по-подробно, като ще разгледаме три проблема.

А. Крайното и безкрайното. По-голяма част от заниманията с произволността разглеждат безкрайни обекти, т.е. безкрайни редици (Мизес, Мартин-Льоф). Безкрайните редици обаче не могат да бъдат статистически (практически) проверени за произволност, а от друга страна нито една крайна редица не е случайна в

редактор Alan Hájek и Christopher Hitchcock, Oxford: Oxford University Press, 2016, 12-13.

⁶⁶ Успенский, Семенов и Шень, „Может ли...“, 133; Dasgupta, „Mathematical Foundations of Randomness“, 647; Eagle, „Chance versus Randomness“, §2.3.

⁶⁷ Успенский, Семенов и Шень, „Может ли...“, 110-111.

⁶⁸ В литературата понякога тази дефиниция за произволността се означава с KCS, заради имената на Колмогоров, Чейтин и Соломонов.

смисъла на Мизес. Затова и Мартин-Льоф приема (и с това редактира разбирането на Мизес), че в рамките на една безкрайна редица е възможно (но малко вероятно) да има и произволни подредици – някакви локални и ясни подредби. Тяхната мярка обаче ще бъде нула (вж. бел. 65). Ако си представим една безкрайна редица от произволни числа където понякога могат да се появяват ясни повторения или структури, то това не би променило природата на произволната безкрайна редица. Т.е. в произволността може да се приеме наличието на локални структури, но не и на глобална структура⁶⁹, а твърдението следва директно от теоремата на Мартин-Льоф. Това е изключително интересен резултат – разминаването между локалното (някакво крайно, в което може да има ред), което е част от глобалното (някакво безкрайно, което въпреки това ще бъде произволно) може да бъде открито и в първата понятизация, но сякаш именно тук то е същностен и важен резултат за разбирането на случайното. Интересно е, че безкрайното е сякаш по-лесно дефинируемо като случайно (затова е и първично), така че анализите на крайните обекти се появяват по-късно, чак при Колмогоров; локалното на Мартин-Льоф също е късна придобивка. Определението на Колмогоров за некомпесируемостта на произволността се отнася само до крайни последователности (поне първоначално) – например думи, чиято сложност или некомпесируемост може да бъде измерена⁷⁰. Това именно се нарича *Колмогоровска сложност* и характеризира всеки индивидуален

⁶⁹ Bennett, „Defining Randomness“, 638.

⁷⁰ Вж. твърдението, че за крайни редици няма рязка граница между закономерни и случайни последователности – Колмогоров, „К логическим основам“, 5.

случаен обект⁷¹. Сложността на обекта може да бъде определена чрез *измерване на дължината на най-краткото му описание*⁷². С други думи: ако най-краткият алгоритъм за изпращане на съобщението е идентичен на самото съобщение, то това е произволно съобщение. От тази гледна точка резултатите на Колмогоров са били изключително интересни, доколкото включват за първи път *крайни обекти* в разбирането на произволността (за разлика от Мизес и Мартин-Льоф). **Извод:** важното разграничение между локална и глобална структура на случайното има пряка връзка с изследването на безкрайността. Оказва се, че крайните случайни редици и безкрайните случайни редици имат различни свойства, нещо, което в останали-те понятизации не беше толкова видимо и съществено.

Б. Степенуването. Казахме, че Колмогоров за първи път прилага разбирането за произволност към крайни обекти. Известно е, че като се каже „за първи път“, то после винаги трябва нещо да се уточнява. Така и сега. Редно е да се спомене следното, още през 1686 година Лайбниц в *Разсъждение за метафизиката* достига до подобно понятиено разбиране, но без напълно прецизна терминологи-

⁷¹ „Случаен обект“ тук означава обект с висока степен на информационна сложност, вж. А. К. Звонкин и Леонид А. Левин, „Сложность конечных объектов и обоснование понятий информации и случайности с помощью теории алгоритмов“, *Успехи математических наук*, том XXV, номер 6 (156) (1970) и по-специално стр. 111-119. Между другото това е една от първите обзорни статии, в която се описват фундаменталните характеристики на Колмогоровската сложност и се обсъждат случайните последователности през Мартин-Льоф. Симптоматично за този строг математически контекст е, че при бавното и педантично писане на статията Левин и Звонкин дори са обсъждали при конкретни редакции дали думата „следователно“ не [трябва да се махне, защото] звучи прекалено философски.

⁷² Оттук и идеята за компресия, вж. също Gregory J. Chaitin, „Randomness and Mathematical Proof“, *Scientific American*, том 232, номер 5 (1975).

зация: „Да предположим например, че нанесе случайно [hazard] върху лист хартия множество точки, както правят онези, които упражняват смехотворното изкуство на геомантията: аз казвам, че е възможно да се намери геометрическа линия, чието определение е еднообразно и постоянно с оглед на някакво правило, така че тя да минава през всички точки, и то в реда, в който са били нанесени“⁷³. Излиза, че *светът е фундаментално компресируем*; защото каквато и да е (задължително крайна?) произволна и хаотична подредба може да бъде изразена в математическа, подредена формула. Друг въпрос и друга понятизация е как изобщо нанасяме точките случайно и що за субектен процес е това. Лайбниц после уточнява, че все пак когато едно правило е толкова сложно и много съставно – защото се предполага, че подобни математически уравнения, които описват произволни точки, са много сложни, – то тогава това, което съответства на формулата, т.е. това, което е описано, все пак се нарича *нерегулярно*⁷⁴. Оттук можем да заключим, че в света не се случва нищо абсолютно безредно, но очевидно има *степенни на регулярност, заради степените на сложност*.

⁷³ Готфрид Лайбниц, „Разсъждение за метафизиката“, превод Александър Лозев, *Трансцендентални езици на метафизиката*, редактор Валентин Канауров и Георги Донеv, Благоевград: Югозападен университет „Неофит Рилски“, 2009, 499.

⁷⁴ „Mais quand une regle est fort composée, ce qui luy est conforme, passe pour irregulier.“ – Leibniz, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, VI:4, 1538. Лайбниц, разбира се, уточнява, „че както и Бог да е сътворил света, той винаги ще е закономерен и в някакъв определен общ порядък. Но Бог е избрал онзи, който е най-съвършен, т.е. онзи, който е най-прост в хипотезите си и същевременно най-богат на явления, каквато би била една геометрична линия, чиято конструкция е лесна, а свойствата и проявленията ѝ – възхитителни и многообразни“ – Лайбниц, „Разсъждение за метафизиката“, 499. Така излиза, че светът дори и в несъвършената си форма ни би могъл да бъде истински произволен и некомпресируем.

Любопитно е, че същият извод получава и Колмогоров – възвеждането на термина „сложност“ при него е именно с тази цел: възможност за степенуване на случайността. Има редици или обекти, които са по-произволни от други редици и обекти; като целта на Колмогоров и цялата теория на информацията след това е да може да изрази тази качествена характеристика през количествени параметри – да можем да измерваме степените на произволност (или ентропия) в обектите и да ги групираме по тяхната случайност. **Извод:** степенуването на произволността е изключително постижение за тази понятизация и в някакъв смисъл това представлява опит за *качествено разбиране* за случайността (от практическа гледна точка най-важен е именно математическият терминологичен модел, който квантифицира качественоста).

В. Понятийното прекъсване. Един от най-забележителните резултати при дефиниране на произволността е ограничаването на каузалността по отношение на случайното. Когато затворим процеса в черна кутия и не се интересуваме от него, ние ограничаваме всички класически и стандартни проблеми свързани с каузалните връзки и се занимаваме само с наличното⁷⁵. Това има своите емпирични ограничения или пък несъответствия с някои наши интуиции за случайността, но от друга страна е изключително полезна техника за *понятиен и емпиричен анализ*. Прекъсването на връзката между две скачени понятия често дава тласък на нови научни области; както се случва и тук. Това означава най-вече, че можем да имаме „шанс без произволност“ и дори „произволност без шанс“⁷⁶.

Идеята за „шанс без произволност“ (или случаен процес без случаен резултат) може да бъде изразена по лесен

⁷⁵ Вж. критика към този подход при Earman, *A Primer on Determinism*, 145-146.

⁷⁶ Вж. Eagle, „Chance versus Randomness“ или по-разгърнато в Eagle, „Probability and Randomness“.

начин. Двата реда по-надолу имат еднаква вероятност при хвърляне на монета. Но единият със сигурност ни изглежда подреден, а другият – произволен.

010101010101010101
01101100110111100010

Именно това показва, че трябва да се потърси друга дефиниция за същностно обектната случайност, която няма общо с вероятностния характер на редицата или нейния произход. Тази друга дефиниция трябва да потвърждава освен това субективната ни интуиция за безредие (вж. „patternless“ number при Чейтин⁷⁷). Друг и различен пример за „шанс без произволност“, където субектността вече не е от значение, е метеорологичната прогноза (при предпоставката, че има случайни физически процеси) – въпреки че има обективен шанс при метеорологичните процеси, структурата на температурите е *непроизволна* и може лесно да се предвижда, т.е. няма същинска стохастичност. Така вероятността остава същностна характеристика в метеорологията, но структурата на емпиричните факти изглежда достатъчно подредена. Това, че може да има случайни процеси, без да има случайни резултати, присъства сякаш още при Лаплас (вж. бел. 63), но именно тук е доведено до пълно понятийно осмисляне. Разграничението е видимо и в дистинкцията между тото 2 (където не може да има обективна стратегия за печалба) и тото 1 (където може да има), което

⁷⁷ Той обаче има опасения, че подобно определение няма да може да разграничи дали нещо е действително случайно или дали само ни изглежда, че е случайно: „In particular the definition cannot help to determine, except in very special cases, whether or not a given series of digits, such as the second one above, is in fact random or only seems to be random“ – Chaitin, „Randomness and Mathematical Proof“.

всъщност променя и самите условия за залагане в тези хазартни игри, т.е. въвеждането на коефициенти е знак, че няма същинска стохастичност и произволност, въпреки наличието на шанс. **Извод:** разграничението между процес и резултат (или между произхода на обекта и самия обект) е изключително успешен опит случайността да се мисли систематично акаузално: шанс без произволност или дори произволност без шанс⁷⁸. С това разграничение препотвърждаваме и самата типологизация, която е предложена тук.

Обобщение: Отбелязахме три важни теми при разглеждането на произволността: **А.** осмислянето на безкрайните случайни редици (и различието им с крайните) отвежда Мартин-Льоф към разграничението между локални и глобални структури на случайното, а пък Колмогоров директно се обръща по същото време към крайните произволни обекти, разширявайки допълнително обхвата на тази понятизация. **Б.** Въвеждането на качествено разбиране за произволност (степенуване и компресиране) е само по себе си изключително любопитно и, както се оказва, практически полезно начинание. **В.** Накрая самото разграничение между случайни процеси и случайни обекти (това е разликата между втората и третата понятизация) ни позволява да осмислим шансът без

⁷⁸ Можем да говорим и за „произволност без шанс“ (случаен резултат без случаен процес), макар че самият Игъл (Eagle, „Probability and Randomness“) уточнява, че следните примери създават повече трудности: **А.** всички кратки редици са произволни по дефиниция (но някои от тях са въпрос на шанс); **Б.** класическата физика допуска произволност, но самата тя няма вероятностен характер; **В.** ако последователно изваждаме и оставяме настрана топки от урна с черни и бели топки, то последното вадене не е въпрос на шанс, но произволността е запазена... и т.н. Игъл разглежда и възражения към тези свои примери, вж. Eagle, „Chance versus Randomness“, §5; Eagle, „Probability and Randomness“.

произволност и дори произволността без шанс (вж. бел. 78). Разбира се, от това, че случайността като алтернатива е немаркиран член и може да замества останалите две понятизации (вж. края на 3.1.), директно следва, че може да има и алтернативност без шанс, и алтернативност без произволност. И така, след всичко това какво означава произволност, какво означава randomness? *Randomness e 01010010011000010110111001100100011011110110110101101110011001010111001101110011*. Това вероятно е най-краткият начин да се обобщи и изрази ситуацията в нейната многопластовост и сложност⁷⁹.

Понятие (и терминологизация в скобите): *Случаен обект е този, който е същностно хаотичен (и в своята типичност и стохастичност има висока присъща сложност, която не може да се представи в компресиран вариант и нито едно негово подмножество не може да бъде стратегически предсказано).*

Условни примери за обектна случайност:

1. §Яьс1j⊗5ф:2ЖС dp0→πЖv4w%1x8,rx≡щу39uMg Ω£яæAw5q8Йs7©hдђ;
2. Ω (константата на Грегъри Чейтин, но и всички реални нормални числа);
3. Структурата на облаците (с определена степен на сложност).

⁷⁹ Всъщност тази поредица от 0 и 1 е просто *репрезентация* на думата Randomness в двоичен код; т.е. това е твърдение за *идентичност*. Но тук има допълнително усложнение при смесването на референция и значение: числовата редица очевидно представя *самата случайност*, макар че редицата, оказва се, не е произволна за знаещите думата (и разбиращи бинарното представяне). Второ усложнение е, че „r-a-n-d-o-m-n-e-s-s“ е всъщност произволна (и условна) подредба на знаци, на които ние придаваме смисъл, но смисълът сам по себе си е ирелевантен към случайността на обекта. Примерът ще бъде дискутиран по-подробно на друго място.

3.4. Неовладяеми идеи: обобщение

Това, че случайността се *мисли през*, означава, че тя е предпоставена като идея и непрекъснато репонятизирана – понякога това води до редукция или до елиминация. Репонятизациите от своя страна са знак не само за контекстуалност и исторически процес, но и са свързани с неовладяемостта на самата идея за случайност. Това напрежение е видимо особено във варианта с каузалността (процес, шанс, теория на вероятностите и т.н.) и класическите скептически възражения на Хюм и а ла Хюм, т.е. „има ли действително случайност?“ (вж. 4). В исторически план най-ефективният начин за справяне с подобни същностни въпроси или страхове са именно (ре)понятизациите. Ето едно по-стегнато обобщение в таблична форма на тези „справяния“, които изложихме по-нагоре:

Идея	Случайността		
	Случайното като алтернатива.	Случайното като процес.	Случайното като обект.
Определение на понятието	Това, което би могло да бъде по друг начин.	Това, за което може да се установи, че при едни и същи начални условия, може да има различни резултати.	Това, което е същностно хаотично.
Най-често употребяван термин	Контингентност (Contingency)	Шанс (Chance)	Произволност (Randomness)
Характеристика на термина	Метафизическа случайност	Математическа случайност	Информационна случайност
Частни области, които изследват терминологично проблема*	Модална логика	Теория на вероятностите	Теория на алгоритмите

Стесняване чрез частните области	Контингентно е всяко твърдение, което е нито тривиално, нито противоречиво.	Шансът е обективно (или субективно) вероятностен и изчислим.	Произволността е типична, стохастична и не може да бъде компресирана.
Основополагащи автори**	Аристотел (?)	Блез Паскал	Андрей Колмогоров
Други важни автори	Готфрид Лайбниц и цяла кохорта философи (метафизични, логици, етици)	Пиер дьо Ферма, Кристиан Хюйгенс, Якоб Бернули, Пиер Лаплас, Андрей Колмогоров	Ричард фон Мизес, Рей Соломонов, Пер Мартин-Льоф, Грегъри Чейтин
Входна способност***	Въображение	Разсъдък	Сетивност
Разгръщане на метафората****	Облаците са контингентни форми и първо, могат да изглеждат по съвсем друг начин; второ, могат изобщо да не съществуват.	Появата на облаците може да бъде краткосрочно предвиждана статистически, със степен на вероятност.	Облаците са обекти със степен на сложност и безредие.

Ето няколко важни уточнения към таблицата, с които приключва типологизацията на случайността:

* „Частните области“ са подбрани само с оглед на изложението;

** Изборът на основополагащите автори е съчетание от два критерия: ранна формулировка на проблема и влияние върху следващи автори; но е обвързан и с мои *субективни предпочитания*. Случаят с Аристотел е прекалено сложен, за да бъде представен тук накратко, а и излиза извън целите на изложението, но със сигурност

разбирането на случайността като контингентност може да се уповава (и това се прави) на негови твърдения.

*** „Входна способност“ е просто тази способност (ако изобщо трябва да разглеждаме човешкото през способности), която *интуитивно и нереклексивно* се използва най-често в описанието на случайността; например: **А.** когато се говори за случайността като алтернатива, най-често се говори за това, че можем да си представим/въобразим друго положение на нещата; **Б.** ако става дума за случайността като процес, то от нас се изисква рационално/разсъдъчно овладяване на всички възможности, които не са дадени експлицитно в наличното, и оттам е възможно количествено описание и изчисление на вероятностите; **В.** а когато става дума за случайното като обект, то редовно се използва интуитивното разбиране за „налична (информация)“, „дадено пред нас“, „видимо“, „образ“, „редица“.

**** Разгръщането на класическата метафора за облаците има само *илюстративен характер*, тук все още не става дума за онтологията на случайността, а за понятието случайност. Разбира се, облаците не са никакъв специален обект, в повечето случаи те могат да бъдат заменени с понятието „шум“. Ако се върнем към самата опозиция при Попър (облаци – часовници), то е видимо, че той прави разграничението предимно по втората понятизация. Бихме могли обаче да направим интерпретация и през третата, но ще получим различно описание (всъщност разглеждането през *обектна случайност* присъства негласно още при дефинирането на облаците чрез „безредие“⁸⁰; но това по-скоро илюстрира смесването на понятията в неговото изложение).

И една важна и вероятно вече очевидна методологическа забележка: *термините* (контингентност, шанс и

произволност) не изчерпват напълно самата *понятизация* (алтернатива, процес, обект). Това че чрез термините се представя най-доминантната интерпретация, не означава, че няма видими стеснявания и специализации: например Ърман изрично казва, че ще употребява „chance“ като термин, който описва процеси, които са в съответствие със стохастичните или вероятностни закони, а *не абсолютно случайни процеси*⁸¹. В този смисъл типологизацията, представена тук, не се свежда само и единствено до терминологичните значения (контингентност, шанс и произволност), а има и концептуален характер: *алтернатива, процес, обект*. Това си личи по-нагоре в заключителните *понятизации* към всяка част, където именно (и само) в скоби са отделени доминантните *терминологични стеснявания* (интерпретации) върху понятията за случайност. В таблицата пък това е отбелязано като „стесняване чрез частните области“. Стесняванията обаче не са външни за понятието добавки, а негови вътрешни реализации (дори и да изразяват невидими в понятието проявления).

4. Облачно заключение

Започнахме с един интуитивен и много груб контекст за нарастващата роля на случайността днес и илюзията за властващия в науката индетерминизъм, после въведохме една класическа метафора, представена през версията ѝ при Попър, и продължихме с два въпроса, от които само вторият изглежда относително постижим; именно той беше разгледан дотук:

1. Съществуват ли наистина „облаци“, нередуцируеми до часовници? Т.е. съществува ли изобщо случайност?

⁸¹ Earman, *A Primer on Determinism*, 137.

2. Колко вида „облаци“ има от историкофилософска гледна точка? Т.е. има ли всъщност видове случайности?

Това бе началната рамка⁸². Ако сега се върнем към нея, то може да се каже, че дори самата тридялба на случайността с нейното удивително терминологично и интерпретативно разоряване е именно свидетелство за все по-важното значение на тази идея: и във философски план, и по отношение на нейните формални или математически модели, и по отношение на емпиричните научни изследвания. Защото колкото по-интензивно се *репони-тизира дадена идея*, толкова по-живи и непредсказуеми са нейните научни области. Естествено, нито една от трите понятия – *алтернатива, процес и обект* – не доказва, че изобщо има нещо такова като случайност, но те заедно ни позволяват да бъдем много по-прецизни в описанията, предвижданията и анализите, които правим.

Нека обаче накрая илюстрираме бегло моментната неразрешимост и на първия от двата поставени въпроса. Чрез представената тридялба ще можем да локализираме по-ясно трудностите около онтологичното мислене на случайността. Да вземем „законите на природата“, тъй като те са изключително удачни за тестване на разграниченията, които описахме.

А. Алтернативи. От Лайбниц насам често се приема за валидно твърдението, че законите на природата са контингентни истини за разлика от логическите истини; т.е. законите имат „хипотетична необходимост“ (Лайбниц) или, което е същото, „контингентна необходимост“⁸³. До появата на необходимите апостериорни истини на Крипке и разсъжденията на Пътнам, повечето учени и философи са се съгласявали с контингентността; днес

⁸² Вж. повече за съвременния индетерминизъм и случайността в Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*.

⁸³ Marc Lange, *Laws and lawmakers: science, metaphysics, and the laws of nature*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2009, xii.

обаче ситуацията изглежда по-скоро неразрешима⁸⁴. Между другото контингентната позиция придава на законите *междинен характер*. Междинността е всъщност разположена между следните две крайности: има *есенциалисти*, които отхвърлят случайността на законите и същевременно има *акциденталисти*, които отхвърлят презумпцията, че има каквато и да е метафизическата разлика между закони и събития. Един от най-честите аргументи за междинността (контингентността) на законите се основава на възможната им вариативност (вж. 3.1. и контрафактуалните твърдения). Но това всъщност е гносеологически аргумент и той гласи: можем лесно да си представим възможни светове, където⁸⁵:

1. Има алтернативни закони, които са вероятностни;
2. Има алтернативни константни ($c = 399\,792\,458$ m/s);
3. Има алтернативни отношения в математическите формули ($E^a = m \cdot c^b$);
4. Има алтернативни физически ограничения ($v > c$).

От друга страна, законите на природата могат дори да се окажат просто *временни инварианти*, т.е. да се променят от един момент нататък. И така, благодарение на нашето въображение контингентността изглежда интуитивно лесно защитима. Но засега само толкова; това не е гаранция за действителното състояние на нещата (вж. в 3.1. анализа на Уилямсън за онтологичната структура).

Б. Процеси. Що се отнася до втората понятизация, то именно тук се появява класическият проблем за (ин)

⁸⁴ Вж. кратък обзор в Sidelle, „On the Metaphysical Contingency of Laws of Nature“; John W. Carroll, „Laws of Nature“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, под редакцията на Edward N. Zalta, url = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/laws-of-nature> [последна промяна: 26 декември 2010, достъп: 3 май 2012], 2010 и срв. с рекапитулацията при Miller, „Three Routes“, 966.

⁸⁵ Вж. по-подробно в Sidelle, „On the Metaphysical Contingency of Laws of Nature“, 312-314.

детерминизма, който е съвсем различен от този за контингентността. Да си припомним работната дефиниция за Лапласов детерминизъм (вж. 1.2): *мигновеното състояние на света е достатъчно, за да фиксира по еднозначен начин всяко едно друго състояние, по което и да е време*. Разбира се, за да има детерминизъм, то трябва да има поне един закон на природата⁸⁶. Това обаче е необходимо, но не и достатъчно условие, защото ако законите са първично вероятностни, то при тях ключова роля би играла мярката на случайността или обективният шанс и така дефиницията не би била изпълнена. По такъв начин можем да формулираме съвсем изчистено условието при което (ин)детерминизмът би бил валиден:

<p>Детерминизъм: Няма обективно съществуващ шанс (вероятности); т.е. <i>няма нетривиални (между 0 и 1) обективни вероятности на процесите в нашия свят</i>.</p>	<p>Индетерминизъм: Законите на природата са <i>нередуцируемо вероятностни</i>. Те са основата за всеки обективен шанс (вероятност) и всяка процесуалност.</p>
--	--

Дискусията тогава би трябвало да се разреши – поне частично – от най-точната и добра физическа теория, с която разполагаме в момента. Това е изключително дълга тема, но можем да я илюстрираме чрез пример. На пръв поглед квантовата механика потвърждава недвусмислено индетерминизма. Това обаче е по-скоро популярно и неточно усещане, предизвикано от доминантната Копенхагенска интерпретация и забравата,

⁸⁶ Hofer, „Causal Determinism“. По отношение на детерминизма във физиката, вж. Earman, *A Primer on Determinism*; John Earman, „Determinism: What We Have Learned and What We Still Don't Know“, *Freedom and Determinism (Topics in Contemporary Philosophy)*, редактор Michael O'Rourke, Joseph Keim Campbell и David Shier, Cambridge: The MIT Press, 2004; Earman, „Aspects of Determinism in Modern Physics“.

че тя всъщност е *тълкуване* на математическия формализъм на физическите процеси. Оказва се, че съвсем спокойно всеки един индетерминистичен квантов процес може да има напълно еквивалентно детерминистично тълкуване, например в интерпретацията на Бом (понякога наричана дьо Бройл-Бом). Донякъде неочаквано за ентузиастите около случайността, но днес продължават да изникват и да се откриват нови локални или глобални „тълкувателни часовници“. Така в рамките на самата физическата теория отново има интерпретативна неразрешимост, но благодарение на процесуалната случайност проблемът поне е дефиниран изключително ясно.

В. Обекти. Що се отнася до третата понятизация, то нека да обърнем посоката: достатъчно е да помислим за (не)регулярността на емпиричните данни и опитите за обяснение на тази (не)регулярност и ще видим, че всъщност именно разбирането дали дадени факти са „случайни или не“ води към търсенето на законови обяснения или липсата на подобни обяснения. Да си припомним в тази връзка двете „различни“ редици дадени от Яух, които всъщност изразяват едно и също число: $\pi/4$. Салвиати уточнява: „Първата редица изглежда случайна [random], освен ако човек не е развил *чрез процес на абстракция* някакъв *филтър*, [чрез] който забелязва *простата структура* зад привидния случаен характер [randomness]. Точно по този начин се *откриват законите на природата*. Природата ни поднася множество явления, които изглеждат най-вече като хаотични случайности [chaotic randomness], докато не *изберем* някои значими събития и не ги *абстрахираме* от конкретните второстепенни обстоятелства, тъй че да станат *идеализирани*. Едва тогава те могат да изявят *истинската си структура* в целия

блясък.⁸⁷ Класическият пример за „абстрахиране от произволността на явленията“ са законите на Кеплер за движенията на планетите, а впоследствие и законът на Нютон за всемирното привличане, който е в някакъв смисъл репонятизация на откритието на Кеплер. От незапомнени времена е добре известно (и някак притеснително), че планетите имат доста различно движение по небосклона спрямо „неподвижните звезди“, които пък се местят заедно като свод. Това е и причината да бъдат наречени планети (ἀστὴρλανήτης), т.е. „блуждаещи звезди“. Чак през XVII век се оказва, че зад това „блуждаене“ има ясна необходимост и доста изчистена законова структура, която е *идентична* и за останалите небесни движения. Оказва се, че разлика всъщност няма.

Можем да обобщим, че законите на природата биха могли да бъдат едновременно: **А.** контингентни по съдържание (или произход), но същностно необходими по обхват и управление на природата (вж. бел. 7 и 13); **Б.** статистически или вероятностни като изчислителен модел (т.е. съдържащи обективното разбиране за шанс) и **В.** същевременно дълбинно изведени абстракции от (привидно) хаотичната произволност на феномените във Вселената. Както видяхме, това не е произволно сгрупване на определения, а конкретно възможно *описание* на съществуващи и общоприети закони (Б) и възможна *теория* за тяхната природа (А и В).

И така, откриването на регулярност в блуждаещите феномени и в произволността на явленията е основата на стремежа *цялата случайност да бъде репрезентирана или редуцирана накрая чрез закони*. Не е ли възможно

⁸⁷ Jauch, *Are quanta real? A Galilean dialogue*, 64; добавен курсив. Откъсът е преведен в Хофстатър, Гюдел, Ешер, Бах: *една гирлянда към безкрайността*, 617. Вж. в тази връзка §3.3 при Hoefler, „Causal Determinism“.

но всички „облаци“ да се окажат всъщност „часовници“? Това именно е била и надеждата на Новото време, с която започнахме това изложение – Лапласовият демон, часовникарят на Вселената. Тази надежда за безоблачно бъдеще засега обаче не се материализира. В исторически план редуциите и елиминациите на случайността довеждат често (и просто) до *репонятизации*; и най-вероятно разрояването ще продължава. В случая историческата прогноза не е много трудна, защото *на хоризонта непрестанно изникват нови облаци*.

Цитирана литература

- Бернули, Якоб, „*Ars conjectandi*. Четвърта част, която разглежда приложението на предходната теория в гражданските, нравствените и стопанските неща“, превод Боян Пенков, *Вероятности*, редактор Боян Пенков, поредица „Математическа класика“, София: Наука и изкуство, 1982, 7-34
- Звонкин, А. К. & Леонид А. Левин, „Сложность конечных объектов и обоснование понятий информации и случайности с помощью теории алгоритмов“, *Успехи математических наук*, том XXV, номер 6 (156) (1970), 85-127
- Колмогоров, Андрей Н., „Три подхода к определению понятия „количество информации““, *Проблемы передачи информации*, том 1, номер 1 (1965), 3-11
- Колмогоров, Андрей Н., „К логическим основам теории информации и теории вероятностей“, *Проблемы передачи информации*, том 5, номер 3 (1969), 3-7
- Колмогоров, Андрей Н., „Основни понятия на теория на вероятностите“, превод Йордан Стоянов, *Вероятности*, редактор Боян Пенков, поредица „Математическа класика“, София: Наука и изкуство, 1982, 155-242
- Колмогоров, Андрей Н., „Комбинаторные основания теории информации и исчисления вероятностей“, *Успехи математических наук*, том 38, номер 4 (232) (1983), 27-36
- Лайбниц, Готфрид, „Разсъждение за метафизиката“, превод Александър Лозев, *Трансцендентални езици на метафизиката*,

- редактор Валентин Канавров & Георги Донеv, Благоевград: Югозападен университет „Неофит Рилски“, 2009, 492-533
- Лаплас, П. С., „Философско есе за вероятностите“, превод Владимир Сотиров, *Вероятности*, редактор Боян Пенков, поредица „Математическа класика“, София: Наука и изкуство, 1982, 35-153
- Успенский, Владимир А., А. Л. Семенов & Александр Х. Шень, „Может ли (индивидуальная) последовательность нулей и единиц быть случайной?“, *Успехи математических наук*, том 45, номер 1 (271) (1990), 105-162
- Хегел, Георг, *Науката логика*, в 2 тома, том I – Обективна логика, превод Генчо Дончев, София: Издателство на БКП, 1966
- Хофстагър, Дъглас, *Гьодел, Ешер, Бах: една гирлянда към безкрайността*, превод Боян Брезински, редактор Росен Люцканов, София: Изток-Запад, 2011
- Bennett, Deborah, „Defining Randomness“, *Philosophy of Statistics*, редактор Prasanta Bandyopadhyay & Malcolm Forster, поредица „Handbook of the Philosophy of Science“, Amsterdam: Elsevier, 2011, 633-639
- Bishop, Robert, „Chaos“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition)*, под редакцията на Edward N. Zalta, url = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/chaos> [последна промяна: 13 октомври 2015, достъп: 01 февруари 2018], 2015
- Carnap, Rudolf, „The two concepts of probability: The problem of probability“, *Philosophy and Phenomenological Research*, том 5, номер 4 (1945), 513-532
- Carroll, John W., „Laws of Nature“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, под редакцията на Edward N. Zalta, url = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/laws-of-nature> [последна промяна: 26 декември 2010, достъп: 3 май 2012], 2010
- Chaitin, Gregory J., „Randomness and Mathematical Proof“, *Scientific American*, том 232, номер 5 (1975), 47-52, doi:10.1038/scientificamerican0575-47
- Dasgupta, Abhijit, „Mathematical Foundations of Randomness“, *Philosophy of Statistics*, редактор Prasanta Bandyopadhyay &

- Malcolm Forster, поредица „Handbook of the Philosophy of Science“, Amsterdam: Elsevier, 2011, 641-710
- Eagle, Antony, „Randomness Is Unpredictability“, *British Journal for the Philosophy of Science*, том 56, номер 4 (2005), 749-790, doi:10.1093/bjps/axi138
- Eagle, Antony, „Chance versus Randomness“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition)*, под редакцията на Edward N. Zalta, url = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/chance-randomness> [последна промяна: 9 февруари 2012, достъп: 1 октомври 2016], 2012
- Eagle, Antony, „Probability and Randomness“, *Oxford Handbook of Probability and Philosophy*, редактор Alan Hájek & Christopher Hitchcock, Oxford: Oxford University Press, 2016, 440-459
- Earman, John, *A Primer on Determinism*, поредица „University of Western Ontario Series in Philosophy of Science“, под общата редакция на Robert E. Butts, том 32, Dordrecht; Boston: D. Reidel Publishing Company, 1986
- Earman, John, „Determinism: What We Have Learned and What We Still Don't Know“, *Freedom and Determinism (Topics in Contemporary Philosophy)*, редактор Michael O'Rourke, Joseph Keim Campbell & David Shier, Cambridge: The MIT Press, 2004, 21-46
- Earman, John, „Aspects of Determinism in Modern Physics“, *Philosophy of Physics*, в 2 тома, том В, редактор Jeremy Butterfield & John Earman, поредица „Handbook of the Philosophy of Science“, под общата редакция на Dov M. Gabbay, Paul Thagard & John Woods, Amsterdam: Elsevier [North-Holland], 2007, 1369-1434
- Hájek, Alan, „Interpretations of Probability“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, под редакцията на Edward N. Zalta, url = <http://plato.stanford.edu/entries/probability-interpret> [последна промяна: 19 декември 2011, достъп: 30 април 2016], 2011
- Hofer, Carl, „Causal Determinism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, под редакцията на Edward N. Zalta, url = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/determinism-causal> [последна промяна: 21 януари 2010, достъп: 1 октомври 2013], 2010

- Hughes, G. E. & M. J. Cresswell, *A new introduction to modal logic*, London/New York: Routledge, 1996
- Jauch, Josef M., *Are quanta real? A Galilean dialogue* [с нов предговор от Дъглас Хофстатър], Bloomington: Indiana University Press, 1989
- Kolmogorov, Andrei N., „On logical foundations of probability theory“, *Probability Theory and Mathematical Statistics. Proceedings of the Fourth USSR – Japan Symposium, held at Tbilisi, USSR, August 23-29, 1982*, редактор Jurii V. Prokhorov & Kiyosi Itô, поредица „Lecture Notes in Mathematics“, под общата редакция на Jean-Michel Morel & Bernard Teissier, том 1021, Berlin: Springer-Verlag, 1983, 1-5
- Kripke, Saul A., *Naming and necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1980
- Lambalgen, Michiel van, *Random Sequences*, (непубликувана докторска дисертация, защита – 1987); University of Amsterdam, Department of Mathematics and Computer Science, Amsterdam, <http://staff.science.uva.nl/~michiell/docs/ffDiss.pdf>, 178 с.
- Lange, Marc, *Laws and lawmakers: science, metaphysics, and the laws of nature*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2009
- Leibniz, Gottfried (1923-...), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, под общата редакция на Preußischen Akademie der Wissenschaften [изданието последователно бива редактирано от: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der DDR, а в момента се редактира от Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen и се издава от Berlin: Akademie-Verlag], Darmstadt/Leipzig: Otto Reichl Verlag, 1923-...
- Martin-Löf, Per, „The Definition of Random Sequences“, *Information and Control*, том 9, номер 6 (1966), 602-619
- Maudlin, Tim, *The metaphysics within physics*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2007
- Miller, Kristie, „Three Routes to Contingentism in Metaphysics“, *Philosophy Compass*, том 5, номер 11 (2010), 965-977, doi:10.1111/j.1747-9991.2010.00349.x

- Mises, Richard von, „Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung“, *Mathematische Zeitschrift*, том 5, номер 1-2 (1919), 52-99, doi:10.1007/BF01203155
- Montgomery, H. & R. Routley, „Contingency and non-contingency bases for normal modal logics“, *Logique et Analyse*, том 9, номер 35-36 (1966), 318-328
- Nolan, Daniel, „Hyperintensional metaphysics“, *Philosophical Studies* (2013), 1-12, doi:10.1007/s11098-013-0251-2
- Otero, Manuel Pérez, „Contingentism about Individuals and Higher-Order Necessitism“, *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, том 28, номер 3 (2013), 393-406
- Popper, Karl Raimund, „Of Clouds and Clocks. An approach to the problem of rationality and the freedom of man“, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, препечатано (с поправки) изд., Oxford: Oxford University Press, 1973, 206-255
- Prigogine, Иля, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* [In collaboration with Isabelle Stengers], New York: Free Press, 1997
- Sidelle, Alan, „On the Metaphysical Contingency of Laws of Nature“, *Conceivability and Possibility*, редактор Т. Szabó Gendler & J. Hawthorne, Oxford: Clarendon Press, 2002, 309-336
- Williamson, Timothy, „Necessitism, Contingentism, and Plural Quantification“, *Mind*, том 119, номер 475 (2010), 657-748, doi:10.1093/mind/fzq042
- Williamson, Timothy, „Contingentism and Necessitism“, *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2013, 1-29

СЛУЧАЙНОСТ И СЪДБА В ПОЕТИКА НА АРИСТОТЕЛ: СТАТУЯТА НА МИТИЙ В АРГОС

Камелия Спасова

Точката, от която тръгва този текст, е типологията на богините на съдбата Мойра, мойри, Тюхе, Фортуна, за да стигне до новото разбиране за благоприятен и неблагоприятен случай в жанра на античната трагедия. Митопоетичната представа за Тюхе добива своята дефиниция в понятие за *случайност* при Аристотел – едно донякъде лесно предвидимо движение под общата динамика от мит и пойесис към логос. То може да се проследи на две стъпки. Най-напред в митологичния кадър Мойрата, персонифицираната богиня на съдбата, като предопределеност се трансформира в богинята на благоприятния случай Тюхе [*Tύχη*], а после – вече при Аристотел – се обособява понятието случайност [*tύχη*]. Основно за този текст е преработването на понятията *случайност* и *съдба* в трагедийната кинетика според модела на *Поетика*. Превръщането на случайното събитие в съдбовно е ключов механизъм за задействане на трагическата ирония по оста знание/незнание. Този механизъм е обвързан със структурата на трагическата перипетия и узнаването. Случайното трябва да изглежда *като че ли* е станало неслучайно, а по вероятност и необходимост, подчинено на вътрешната логика на творбата. Показателен е случаят

със статуята на Митий в Аргос [Aristot. Poet. 1452a] като прост пример, който онагледява този случайно-съдбовен обрат. Като контрапример за поетическата логика на Аристотел е взет похватът *deus ex machina* – онзи механизъм, който е външен на поетическото изкуство и внася наново хаос в един изрядно подреден модел. Случайно-съдбовният обрат е подчинен на иманентната логика на трагическата фабула, похватът на бога от машината спуска една външна инстанция, противоестествена на поетическия мимесис.

1. Мойра или мойри

Генеалогията на богинята Тюхе може да се проследи назад до Омир и Хезиод, но нейното място в епическия свят е епизодично и маргинално. Тя присъства по-последователно в одите на Пиндар, и то тъкмо в онези топоси, които подчертават философския залог на поезията му. Тюхе като благоприятния/неблагоприятния случай или силния и слабия момент, оформящ личната съдба, се среща в множество трагедии. Това положение може да бъде поставено и по-дефинитивно: идеята за *τύχη* (съдбовната случайност) е конститутивна за жанра на атическата трагедия.

Да обърнем внимание на прехода от епическата към трагическата идея за съдбовност, от единичната Мойра при Омир към трите мойри при Хезиод до появата на богинята Тюхе. Знаково е нейното отсъствие при Омир, Тюхе не се споменава никъде в „Илиада“ и „Одисея“. В героическия епос доминира друга идея за съдбата, тази за Мойрата. Това е съдбата като предопределност, дял и участ, частта отреден живот, която има възможност да се изпълни със славни подвизи, с изключителна деятелност.

Детерминизмът на Мойрата е в полагането на граничността на смъртта, тя е, която прерязва нишката на живота и функционира като външната и надредна инстанция. Краткият живот и красивата смърт са Омировият идеал за героичност, положен в предопределеността на живота¹. Повелята на мойрата като припомняне на смъртта е двигателен за героичните дела, етосът на решителността: няма какво да се губи, дължината на живота е външно поставена и предопределена, онова, което може да бъде избрано и извоювано, е красивата смърт, застиването в героична персона като скулптура в лицето на смъртта. Типичен пример за епическата откритост към смъртта е обръщението на Хектор към Андромаха, мотивацията на неговата решителност е точно съдбовната неизбежност:

*Мимо съдбата [αἰσῶν] не може човек да ме прати при Хадес.
Смятам, че никой от хората своята съдба [μοῖρῶν] не избягва:
нито героят, ни слабият, щом е роден на земята.²*

Съдбата при Омир е в единствено число, тя е единична неизбежност, метафората за разреза, за прекъсването на нишката на живота: външната детерминираност на смъртта е нейна основна черта.

При Хезиод в „Теогония“ има известно отместване на тази детерминистична идея, тя е разгърната вече процесуално. Мойрата не е една, те са три, и всяка има своята функция. Клото заплита живота, Лахесис го тъче по него-

¹ Върху фигурата на красивата смърт в епоса виж Жан-Пиер Вернан, „Гръцката смърт – смърт с две лица“, превод Невена Панова, *Индивидуът, смъртта, любовта, Аз и другият в древна Гърция*, София: Нов български университет, 2004, 92-101.

² Омир, *Илиада*, превод Александър Милев и Блага Димитрова, София: Народна култура, 1969, VI песен, 187-189.

вото продължение и Атропос прерязва нишката. В тяхно лице идва необходимото и заслужено възмездие, те са чудовищно отмъстителни, наказанието им за простъпките е надредно, то застига както хора, така и богове: „всички простъпки преследват човешки, и божески също;/ своята чудовищна ярост богините нивга не спират,/ тежко дорде не накажат всекиго, който е сбъркал“ [*ἀμάρτυ*]³.

В рамките на „Теогония“ мойрите веднъж са ни представени в своя хтоничен образ, като древни хтонични същества, без баща, породени директно от Нюкта, дъщерята на Хаос, а втори път, като потомки на Зевс и Темида. Тази двойна генеалогия е любопитна: мойрите, произтичащи от Нюкта са чудовищни и яростни, близки по функция до овъзмездяващата и безпристрастна хватка на Немезида – всяко действие има своите последствия, които рано или късно ни застигат, докато мойрите „от второ поколение“ са свързани с Темида и вече имплантират в себе си идеята за справедливост. По-късната трансформация при персонифицирането на съдбата е елинистично-римското божество Фортуна като богиня на слепия случай и променливото щастие: Фортуна именно контаминира Темида с превръзка на очите и нейните дъщери, мойрите.

Съдбата като Мойра при Омир е единична, тя е онази, която прерязва нишката на живота, ултимативен детерминиращ фактор. При Хезиод съдбата вече е трояка, подобно размножаване премества акцента вече по темпоралната ос върху отделните стадии на живота, всяка от трите мойри има своята функция. От една страна, те разпределят доброто и лошото по рождение, но от друга, следят за човешките деяния и наказват съ-

³ Хезиод, „Теогония“, *Дела и дни. Омиеви химни*, превод Станка Недялкова, София: Народна култура, 1988, 221-223.

грешилия в един космически план. Тази дистрибуция на мойрите и тяхната овъзмездяваща роля е развита и трансформирана от Платон в мита на Ер за подземното царство от края на „Държавата“. Ключовата добавка при Платон е, че мойрите са дъщери на Ананке, необходимостта:

Самото вретено се движи между колената на Ананке. Върху всеки негов кръг отгоре се намира сирена и като се движи заедно с кръга, издава един звук, един тон. А от всички осем тона се образува една хармония. Други три същества седят наоколо на равно разстояние, всяко на свой с отделен престо̀л – това са дъщерите на Ананке, наречени мойри, облечени в бели дрехи и всяка с венец на главата си. Те се наричат Лахезис, Клото и Атропос, които пеят в съзвучие с хармонията на сирените: Лахезис пее за миналото, Клото за настоящето, а пък Атропос за бъдещето.⁴

Картината при Платон редактира и кристализира митологичната концепция за съдбовността на мойрите. Тяхната генеалогия вече не е от зеещия първичен Хаос както при Хезиод, а е от Ананке – в основа на битието е космическото вретено на необходимостта. Дори Атропос може да бъде разтоварена от своята фатална функция да прерязва нишката на живота, доколкото самите мойри вече са орнаментална украса – в своите венци и бели дрехи – на космическата неизбежност. Обобщено може да се посочи, че съдбата като Мойра/мойри персонифицира принципа на предопределеното, крайната детерминираност и необходимост. Тя е онова, което е отвъд човешкия избор и деятелност, надредна и спрямо хората, и спрямо волята на боговете. Както посочва

⁴ Платон, „Държавата“, *Диалози*, в 4 тома, том III, превод Александър Милев, София: Наука и изкуство, 1981, 612.

един фрагмент на Симонид от Кеос, дори боговете не се противят пред Ананке.

Вече разгледахме мойрите като принцип на детерминираността в епоса, каква обаче е генеалогията и функциите на богинята Тюхе. Най-рано за нея се споменава съвсем спорадично отново в „Теогония“ на Хезиод, тя е една от трите хиляди нимфи, дъщери на Океан и Тетия. Името ѝ се среща сред дълъг каталог от речни божества („с тях Телесто с шафранныя пеплос, Европа, Метиди/ Тюхе, Евдора, Азия и с тях Калипсо чародейна“⁵). През подобно пространно изброяване Тюхе се появява и в Омировия химн към Деметра, където е една от нимфите придружителки на Персефона в сцената на отвличането ѝ от Хадес:

*Всички се бяхме събрали на прелестна цветна поляна -
Янта, Електра, Левкипа, Файно, Калироя, Мелита,
... още – Родя, Иаха – все мои приятелки верни,
Тюхе, Мелобосис, кой друг?⁶.*

И двете места – и „Теогония“, и Омировият химн към Деметра, където името на богиня Тюхе се среща най-рано, само потвърждават тезата, че тази богиня не е част от епическия свят, подчинен на хоризонта на съдбовната предопределеност, където няма нищо случайно.

⁵ Хезиод, „Теогония“, 360.

⁶ „Омирови химни II. Към Деметра“, *Теогония, Дела и дни. Омирови химни*, превод Станка Недялкова, София: Народна култура, 1988, 88, стих 417-420.

2. Тюхе в най-подходящия момент

В статията „Богинята Тюхе“ Сюзън Матисън, предимно върху визуален материал от скулптури и статуи, развива тезата, че Тюхе е част от елинистично-римския свят.⁷ Тя се спира и върху надгробните епитафии, които реферират към съдбата, за да отбележи, че през Класиката се срещат предимно думите *μοῖρα* или *δαίμων*, а през елинизма отчетливо доминира *τύχη*. Подобна теза за историческата поява на Тюхе може да се допълни и редактира по отношение на литературните жанрове: идеята за *τύχη* (съдбовна случайност) е средишна за атичeskата трагедия. Перифразирайки Аристотел, можем да формулираме, че *τύχη* е гръбнакът или душата на трагедията, на трагическия *μῦθος*. Тя е онзи механизъм на трагическа ирония, през който неопределеното и непредвидимото застига трагическия субект като неизбежност, т.е. онова преобръщане, в което случайното съвпада със съдбовното. Този механизъм в кинетиката на модела на Аристотел от *Поетика* е посочен като събитието перипетия.

Преди да пристъпим към *Поетика* обаче съвсем схематично ще очертаем една хипотеза относно разбирането за *τύχη* в одите на Пиндар, която ще антиципира ролята на обратата в трагедията. Думата се среща на доста места в лириката му [напр. Олимпийски XII, 1ff; Питийски II, 56, Истмийски IV, 48 ff; Фрагм. 75]. Дванадесета олимпийска ода обаче е място, в което отчетливо се появява нова концепция за съдбата – *τύχη* е свързана с неопределимото и изменчивото. Одата започва с обстойна възхвала на богиня Тюхе, дъщерята на Зевс Освободителя, защитничка и спасител-

⁷ Susan B. Matheson, „The Goddess Tyche“, *An Obsession with Fortune: Tyche in Greek and Roman Art* (Yale University Art Gallery Bulletin), 1994, 18-33.

ка на града, тя е, която напътства корабите в морето, битките на сушата и дава съвети на съвещаващите се. С Тюхе Пиндар въвежда идеята, че човек е сляп относно бъдещето си, човешките очаквания са подлъгвани, той може да бъде внезапно въздигнат от случая и също така внезапно повален. Тюхе е обвързана с неочакваните обрати, с времето на преобръщането, с превратностите: противно на преценката си, човек може да бъде повален и радостта му да бъде преобръзната. И обратно, онзи, който преминава през страшни бури, за кратко време неприятностите могат да бъдат преобрънати в голям успех. Точно подобна изменчивост при Тюхе ще бъде преведена в римския свят с Фортуна, изключително влиятелната богиня на променливото щастие, на непрестанния кръговрат от щастия и нещастия, на съдбата вече като философския императив за *amor fati*. Тази логика на обратите, неочакваното изменение на щастието към нещастieto и от нещастие към щастие е философски близка до онова, което Аристотел ще изведе като основен принцип на красивата трагедийна фабула.

Хипотезата относно Пиндар е в обвързването на *τύχη* с *καιρός*, на случайността с добрия случай. Идеята за превратностите на случайността води в одите на Пиндар до разбирането за времето-кайрос: подходящия, точния, извънредния момент. Това е моментът на късмета и шанса. Кайротичната способност е усетът за благия и подходящия случай при извършването на определена дейност. Това е епифаничният момент, когато божественият лъч сякаш се спуска и хронологическата детерминистична логика прекъсва, за да се даде възможност за изява на извънредното.

Така при Пиндар *τύχη* не предполага съдбата като детерминираност и необходимост, а като случайното, преходното, внезапно изменчивото. С това разбиране за добрия/лошия късмет се появява и мисленето за една темпоралност, която разграничава подходящия от не-

подходящия момент. За разлика от съдбата-мойра *τύχη* е отнесена към човешката деятелност по оста на изменчивото време, което дава ту благоприятни, ту неблагоприятни шансове. Този, който знае и действа в кайротичното време на подходящия случай, но не по-малко знае да чака и претърпява неподходящия случай, може да направлява случайността или да оформя собствената си съдба. Макар и героичната възхвала на делото при Пиндар да е налична както при епоса, то мотивировката е радикално нова. Всичко е случайно и изменчиво, майсторството е в издебването на благоприятния случай.

Така дори и да говорим за съдба и в двата случая, е важно да се подчертае типологичната разлика: с мойрите няма нищо случайно, докато Тюхе завърта кръговрата на случайността от благоприятни и неблагоприятни случаи, от щастия и нещастия. С богините мойри присъства принципът на детерминираността, с *τύχη* – принципът на индетерминизма и изменението.

3. Статуята на Митий в Аргос

Аристотел в *Поетика* поставя следната поетологична задача: какво прави една трагедия образцова трагедия – какви са теоретичните принципи конкретна творба да се превърне в най-добрата творба⁸. Отговорът, разбира се, е подълъг и предполага просторна аргументация с изследване на шестте елемента на трагедията (фабула, характери, език, мисъл, спектакъл и музика) и по-специално на начините на съставяне на фабулата [*μῦθος*]⁹. Но ако трябва да го све-

⁸ Конкретно около превода на *μῦθος* може да се прочете в хубавия разговор на страниците на *Литературен вестник* по повод новия превод на *Поетика* от Георги Гочев, виж: Христо Тодоров, Владимир Маринов, Невена Панова, Георги Гочев, Богдана Паскалева, „Мит, фабула и сюжет. Дискусия върху „Поетика“ на Аристотел“, *Литературен вестник*, бр. 25/2017, 12-13.

дем до онова, което може да бъде отнесено към *τύχη*, случая и случайността, то редуцираният аргумент на Аристотел е: в добрата трагедия не трябва да има нищо случайно.

Добрата фабула на творбата предполага да бъде цялостна и завършена. Какво означава тази оформена цялост? За илюстрация може да се употреби една обикната метафора, идваща от Платон и Изократ, която представя завършената реч като животно с глава, корпус и опашка. Аристотел я модифицира през собствения си терминологичен речник: „Цяло е това, което има начало, среда и край“ [Poet. 1450b, 26¹⁰]. Началото, средата и краят са дефинирани по отношение модалностите на вероятността и необходимостта. Събитие-начало е това, което не се явява само по необходимост след друго събитие (не е предшествано), а след него естествено по вероятност се явява друго събитие (но е пораждащо). Събитието-край изисква нищо да не бъде предизвикано от него (да не е пораждащо), а само то да е породено от предхождащо събитие. Заключение, което прави Аристотел, е за кохерентността на състава на частите на фабулата по вероятност и необходимост, а не случайно:

Aristot. Poet., 1450b, 30

Следователно добре съставените фабули не трябва нито да започват откъдето се случи,
нито да свършват, където се случи, и трябва да спазват споменатите правила.

δεῖ ἄρα τοὺς συνεστῶτας εἶ μύθους μῆθ' ὀπόθεν ἔτυχεν ἄρχεσθαι
μῆθ'

ὅπου ἔτυχε τελευτᾶν, ἀλλὰ κεχρηῆσθαι ταῖς εἰρημέναις ιδέαις.

¹⁰ Аристотел, *Поетика*, превод Александър Ничев, София: Наука и изкуство, 1975, гл. 7, 75.

Случайността трябва да бъде въдворена в ред, детерминирана особено по отношение на началото и на края на историята. Развитието на фабулата по вероятност и необходимост е организация, която изключва случайността или самопроизволността¹¹. Поетическата логика на вероятното и необходимото поставя началото и края на трагедията по отношение на развитието на действието по оста щастие и нещастие.

Относно фабулата Аристотел използва две разграничения – тя може да е **проста** [ἀπλοῦς] и **заплетена** [πεπλεγμένος]¹², от една страна, или **проста** [ἀπλοῦς] и **двойна** [διπλοῦς], от друга. Двете разграничения имат съвсем различен принцип на противопоставяне – най-хубавата трагедия трябва да е заплетена по първия критерий и проста по втория. Диарезата на първата двойка се определя в зависимост от състава на събитията, а във втората – от развръзката на действието [πρᾶξις], от нейния край.

Според състава на събитията *Поетика* предлага теория на трагедията, свързана с логиката на обратите, с преобръщане на линиите на щастие и нещастие: в зависимост от точките на начало и край може да имаме движение от нещастие към щастие (*Електра*, *Едип в*

¹¹ Много сериозен прочит на модалната тройност в *Поетика*, а именно върху а/необходимото, б/случайното и с/това, което става е повече случаи, прави Доротей Фреде. Тя показва как през логиката на вероятното [εἰκός] имаме особено слепване на необходимото и случайното, така че дори невероятното да изглежда като вероятно в кохерентно съставената фабула, виж Dorothea Frede, „Necessity, Chance, and „What Happens for the Most Part“, *Essays on Aristotle's Poetics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Princeton UP: 1992, 197-219.

¹² Върху заплетената фабула, перипетията и узнаването, както и погрешното умозаключение³⁹ като ентимема виж още Александър Ничев, „Поетиката като възражение срещу Платон“, Аристотел, *Поетика*, София: Наука и изкуство, 1975, 32-39.

Колон на Софокъл) или от щастие към нещастие, както става в най-хубавите трагедии (*Антигона*, *Едип цар* на Софокъл).

Важно е да се разграничат употребите на **действие** [*πρᾶξις*] и **събитие** [*πρᾶξις*] в модела на поетическото изкуство. Първото е част от кинетиката на трагическата фабула, доколкото тя е подражание на действие, то праксисът е самият драматургичен двигател. Това понятие отговаря на въпроса що е драматическа фабула: действие. Всяко действие [*πρᾶξις*] на персонажите довежда до щастлив или нещастен резултат, така с делата си, а не защото са добри или лоши, характерите задвижват и определят ефекта на благополучния или неблагоприятния късмет. Второто, понятието *събитие*, е част от концептуалната констелация, с която си служи трактатът и има по-тесен терминологичен обхват, определящ структурата на простата и заплетената фабула. В трагедията има само три вида събития, които са нейните основни структурни елементи.

Събитията [*πρᾶξις*] са: **страдание** [*πάθος*], **перипетия** [*περίπτεια*], **узнаване** [*ἀναγνώρισις*]. Страданието е минимумът за случване на трагическата фабула, ако присъства само това събитие на катастрофичното, то тогава фабулата е проста [1453b 16-22]. Патосът предполага смърт, голямо нарушение или липса. Без събитието *πάθος* вместо трагедия ще има комедия. Страданието по необходимост трябва да не е между неутрални или врагове, а между близки: когато брат убие или възнамерява да убие брат, син застане срещу баща, майка срещу деца, дъщеря и син срещу майка, съпруга срещу съпруг и т.н. Ако обаче са включени и перипетията и узнаването, то тогава фабулата не е проста, а е заплетена. Хубавата трагедия е заплетена, тя включва и перипетия, и узнаване. Следователно движението по оста щастие -нещастие включва или само

страдание в простите фабули, или *страдание, перипетия* и *узнаване* – в сложните. Задействането на състрадание и страх [ἐλέου καὶ φόβου] в състава на фабулата е както по отношение на рецептивния хоризонт на зрителите, така и по отношение на героите, доколкото е обвързано с базисното за трагедията събитие – страдание. Само майсторският *μῦθος* предполага страданието да бъде оплетено с перипетии и узнаване. Как обаче функционират трите събития в кинетиката на добрата фабула?

Относно събитието страдание, няма трагедия. Узнаването, както подсказва самото име, е преход от незнание към знание. Това, което се узнава и излиза наяве е именно извършването на една голяма грешка [ἄμαρτία]¹³. Тя е направена от протагониста спрямо собствения род или близък приятел, но не поради злина в характера, а поради незнание, доколкото в трагедията действието, а не характерът са водещи. Идеята за *хамартия* вписва вината като лична грешка на протагониста, трагическият герой е отговор за събитията дори когато извършеното е станало неумишлено. Какво обаче точно е трагическата перипетия? Тя е най-сложното събитие и е механизмът, който задвижва трагическата ирония. С нея Аристотел вписва идеята за *τύχη* в поетиката на трагедията:

¹³ За връзката на голямата грешка [ἄμαρτία] с дръзката прекомерност [ὑβρις] виж Walter Kaufmann, *Tragedy and Philosophy*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1969, 59-69. Бремер поставя акцента върху промяната на *ἄτη* в *ἄμαρτία*. Ако за епоса и ранната лирика обземането от беса на Ате е знак за божествена намеса, то идеята за голяма грешка [ἄμαρτία] в трагедията напълно изключва божествената намеса, а предполага веригата на събитията във фабулата да разкрие личното невежество и вина: Jan Maarten Bremer, *HAMARTIA. Tragic error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969, 112.

Aristot. Poet., 1452a 30

Перипетията е преходът на събитията в противоположна посока, и то, както казваме, по вероятност и необходимост.

ἔστι δὲ περιπέτεια μὲν ἢ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολὴ καθάπερ εἴρηται, καὶ τοῦτο δὲ ὡςπερ λέγομεν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ ἀναγκαῖον,

Перипетията превръща активния протагонист в претърпяващ, изстрадащ действието. Тя е в самата основа на промяната на деятелно-страдателната кинетика и предполага особена реверсивност на активно-пасивния залог: каквото извършиш, ще бъде извършено върху теб. Капанът на трагическата ирония е по логическата формула: желаеш да причиниш, а вместо това ти бива причинено. Можем да припомним българската поговорка, която онагледява перипетията – „който копае гроб другиму, сам пада в него“. Перипетията е обвързана с узнаването, доколкото тъкмо то разкрива голяма грешка, собствената слепота и пропуск, а с това въвлича в катартичната логика на преминаване от страдание към знание. Перипетията е и моментът на преобръщане на логиката на благополучния и неблагоприятния късмет. Там, където вместо очакваното щастие, те застига нещастие (или обратно вместо нещастие идва щастливата развръзка).

Обратът е близък до вече разгледаната концепция за връзката на случайността с добрия случай, на *τύχη* с *καίρος*, доколкото представлява точно релето на неочакваната промяна. Но докато в одите на Пиндар епидейктически се възпява как благотворният момент [*καίρος*] е уловен въпреки превратностите на случайността, то в трагическата структура имаме невероятното засрещане, странно съвпадение, особено слепване на случайното и съдбовното. В трагедията *τύχη* е съдбовната случайност,

когато причиненото те застига: едно привидно съвсем случайно събитие има съдбовен ефект за трагическия герой, защото осветлява собствената му хюбристична трансгресия. Узнаването идва едва когато катастрофата не може вече да бъде предотвратена. Перипетията е трагическата ирония, където случайното събитие се превърта *като че ли* е съдбовно.

Има няколко подходящи примера в *Поетика*, които илюстрират тази логика на застигане на случайното като съдбовно и демонстрират най-красиво съставената фабула. Образцовият случай е с трагедията „Едип цар“, към която ще се върна в края на текста. Сред серията примери може да се посочи напълно изчистеният случай със статуята на Митий в Аргос [Aristot. Poet. 1452a]. Удобството при този пример, който проблематизира топоса на нещата, станали от само себе си [αὐτομάτου] или случайно [τύχη], е точно неговата простота и ненатовареност с интерпретаторски коментари. Текстът на трагедията за убийството на Митий и „неговото“ отмъщение не е запазен, така че разполагаме само с посоченото от Аристотел:

Arist., Poet., 1452a2-15

А тъй като подражанието е не само за завършено действие, но и на събития, будещи страх и състрадание, а те стават било изключително, било в повечето тогава, когато произлизат въпреки мнението едно от друго (така те съдържат повече учудващ елемент, отколкото ако стават от само себе си или случайно, тъй като дори от случайните събития най-учудващи се струват ония, които **изглеждат като станали с някаква цел**, както случаят, когато статуята на Митий в Аргос убил виновника за Митиевата смърт, падайки върху него, додето той я гледал: **такива неща, изглежда, не стават случайно**), по необходимост следва, че подобни фабули са най-хубави.

Ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τελείας ἐστὶ πράξεως ἢ μίμησις, ἀλλὰ καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν, ταῦτα δὲ γίνεται καὶ μάλιστα [καὶ μᾶλλον], ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν δι' ἄλληλα· τὸ γὰρ θαυμαστὸν οὕτως ἔξει μᾶλλον ἢ εἰ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης (ἐπεὶ καὶ τῶν ἀπὸ τύχης ταῦτα θαυμασιώτατα δοκεῖ ὅσα ὡσπερ ἐπίτηδες φαίνεται γεγόνειναι, οἷον ὡς ὁ ἀνδριάς ὁ τοῦ Μίτυος ἐν Ἄργει ἀπέκτεινεν τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου τῷ Μίτυι, θεωροῦντι ἐμπροσθῶν· ἔοικε γὰρ τοιαῦτα οὐκ εἰκῆ γίνεσθαι)· ὥστε ἀνάγκη τοὺς τοιοῦτους εἶναι καλλίους μύθους.

Най-напред е важно да се постави акцент, че случаят с Митий е пример за най-хубава фабула. В концепцията на Аристотел има особена логика на степенуване на възможностите за добър *μῦθος* – има такива и такива възможности, но най-хубав е следният случай: в този режим се произвежда изключителният пример, който е най-представителен за трагическата парадигма¹⁴. Такива в *Поетика* са *Едип цар*, *Ифигения в Таврида* и Митий в Аргос. Второ, случаят на статуята на Митий в Аргос може да послужи за пример какво представлява перипетията като обрат на събитията в особена смяна на активно-страдателната динамика. Ситуацията е напълно реверсивна: убиецът на Митий по случайност и поетическа необходимост е убит от статуята на убития. Другият подобен случай е с трагедията *Линкей* – Линкей е отведен на смърт от Данай, но „в хода на събитията става тъй, че последният умира, а първият се спасява“ [1452a27], който може да бъде редуциран отново до формулата *вместо да убие, бива убит*. Това е перипетията: статуята на Митий в Аргос като че ли нарочно пада и убива убиеца на Митий. Това случайно ли е, или съдбовно?

¹⁴ Върху този проблем се спирам в Спасова, Камелия, *Събитие и пример у Платон и Аристотел*, София: фондация „Литературен вестник“, 2012.

Много прецизна е аналитиката на случайното у Аристотел в главата „Аристотел – две-три понятия за случайност и множество вариации“ от книгата на Васил Видински *Случайности. Историческа типология*¹⁵. Нещата, станали случайно [*τύχη*] или спонтанно [*αὐτομάτου*], е обикнат топос от *Физика* на Аристотел. Видински прилага модела на маркирани/ немаркирани опозиции на Г. Герджиков, за да разграничи употребата на тези две случайности. Дефиницията, която ползва е: „*τύχη* (съпътстващ, акцидентален) късмет, като в случая късметът може да е добър, и лош; а *αὐτομάτου* – (съпътстваща, акцидентална) спонтанност“¹⁶. По-широкото немаркирано понятие е *αὐτομάτου* и то означава спонтанното въобще. *Τύχη* е случайното, маркирано с белега на разумно интенционално действие, което на свой ред вторично маркира *αὐτομάτου* с белега на неразумност и невъзможна интенционалност. *Αὐτομάτου*-ът като по-обхватно понятие се отнася към случващото се от само себе си извън всякаква съзнателна или разумна дейност, своеобразно прекъсване на природните закони – то е спонтанното в природата и се отнася до неразумните същества – предмети, животни, деца, работи и пр. Случайното [*τύχη*] е събитие, което спъва веригата на целеположеното действие: възнамерява се едно, а става друго¹⁷. Видински обръща внимание как разработено от Аристотел понятие за случайност се вписва изцяло в режимите на *случайността като причина или по съвпадение*, или *τύχη* бележи самото прекъс-

¹⁵ Видински, Васил, „Аристотел – две-три понятия за случайност и множество вариации“, *Случайности. Историческа типология*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2017, 73-112.

¹⁶ Пак там, 79.

¹⁷ По въпроса за целепологането, целенасочеността и целовостта като иманентен фактор при Аристотел най-доброто изследване на български език е Димка Гичева-Гочева, *Нови опити върху Аристотеловия телеологизъм*, София: ЛИК, 1999.

ване на каузалната логика, доколкото постига друга цел, а не възнамеряваната¹⁸. Случайността-късмет [*τύχη*] спъва веригата на целеположеното действие. Илюстрациите на Аристотел са все от типа на чудодейната случайност. При тях има неочакван момент на повторение и невероятно засрещане¹⁹. Така например имаме *τύχη*, когато някой копае дупка с цел да засади зеленчуци, но вместо това открие съкровище; или пък когато някой ми дължи пари, и аз отивам на пазара, за да си купя зеленчуци, но вместо това срещам длъжника, който ми връща парите [Arist., *Phys.*, II, 196b33 -197a5:]. Както би възкликва персонаж от „Плешивата певица“ на Йонеско: *каква случайност и какво съвпадение*. Сдобиването с пари не е интенционално и целеположено, но все пак става като допълнение, съпътстващо едно целеположено действие – саденето или купуването на зеленчук. От друга страна, ако едно трикрако столче рухне на земята, това става неволево, от само себе си [*αὐτομάτου*], доколкото стои извън веригата на интенционално целеполагане [Arist., *Phys.*, II, 197b17-18]. Любопитно е да се проследи как работи случайното като късмет/спонтанност [*τύχη / αὐτομάτου*] по отношение на *Поетика* и по-конкретно в обсъждания случай със статуята на Митий в Аргос²⁰.

¹⁸ Пак там, 77.

¹⁹ Словенският философ Младен Долар разисква в лаканска перспектива енигмата на повторението при *τύχη* и природните „гличове“ при *αὐτομάτου*, които произвеждат нищото като обект, Mladen Dolar, „Tuche, clinamen, den“, *Continental Philosophy Review*, 46 (2), 2013, 223-239.

²⁰ Богдана Паскалева също се спира на този, често изпускан, пример с Митий в светлината на понятието случайност при Аристотел, обвързвайки *Физика* и *Поетика*. Внимателният ѝ анализ минава през модалните оператори в *Поетика* и екзегеза на акциденталната причина като модификация на целевата причина във *Физика*. Особено плодотворен ми се струва акцента върху *смайващото* в начина, по който трагическата логика превърта случайното в съдбовно събитие, виж Богдана Паскалева, „Случайността на поетическото събитие“,

Принципът на добрата трагедия, както е посочено в цитирания пасаж [Arist., Poet., 1452a2-15], е да подчини случайни събития, те трябва да изглеждат като станали с някаква цел. Случайното да изглежда [εἴκω] *като че ли* е станало не случайно, а по вероятност [εἰκόσ] и необходимост²¹. Цар Митий от Аргос „убива“ виновника за своята смърт. Така статуята на Митий, един типичен *αὐτομάτου* – от само се си падащ предмет, – вече е положена в механизма на перипетията или на трагическата ирония²². Макар че статуята пада спонтанно, произволно, в рамките на трагическата фабула *като че ли* пада по вероятност и необходимост. Тя преобръща съдбата на виновника от щастие към нещастие, това е перипетията, обратът на *τύχη*. Изглежда *сякаш* предопределеността кара статуята да падне, докато неотмъстеният убиец стои отдолу и я гледа. *Като че ли* и самият Митий узнава за отмъщението, което превръща неволевия *αὐτομάτου* в *τύχη*, един *сякаш* нарочно задвижил се инструмент на съдбата. Това напълно случайно събитие се стоварва с поетическата логика на творбата като съдбовно. Капанът на трагическата ирония щраква: онова, което правиш или мислиш да направиш, те застига с обратен знак.

Случайното трябва да бъде въввлечено в кинетиката на трагедията, станало е с някаква цел. Това събитие на невероятното съвпадение, кайросът на драмата, е моментът

Предизвикателството Аристотел, съст. Д. Гичева-Гочева, И. Колев, Х. Паницидис, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2018, 369-400.

²¹ За логиката на вероятното, публично вероятното и убедителното в *Поетика* и *Реторика*: Спасова, *Събитие и пример*, 40-56.

²² Това е моментът на задвижване на автоматата, който предизвиква *unheimlich* ефект, доколкото представя статуята *като че ли* е нещо живо, предизвиквайки колебание по границата живо-мъртво. Благодаря за внимателния коментар на Елия Маринова върху „псевдо-съживяването“ на Митий, направени в рамките на форума *Предизвикателството Аристотел*, ноември 2016.

на съдбовната случайност. В най-добрите трагедии това събитие е иманентно на логиката на трагедията, в зле скалпените сюжети то идва като трансцендентна намеса.

4. ἀπὸ μηχανῆς | ex machina

Перипетията и узнаването дефинират заплетената фабула, която освен катастрофичното събитие включва превъртане на случайното в съдбовно. Второто разграничение, което Аристотел прави относно фабулата, е в зависимост от развързката ѝ, тя може да бъде **проста** [ἀπλοῦς] и **двойна** [διπλοῦς]. Фабулата е проста, когато трагедията завършва с щастие или нещастие на протагониста. В двойната фабула развързката е „с противоположни съдби за добри и лоши“, т.е. подобно на *Одисея* на Омир финалът предполага добро за добрите и лошо за лошите. Зрителите предпочитат този „холивудски сценарий“, но в този случай обаче отсъства възвишеният потенциал на трагедията, тя бива свеждана до механизмите на комичното или мелодраматичното. Най-хубавата трагедия не е такава, тя би трябвало да върви от щастие към нещастие за едно благородно лице. Сюжетът с щастлив край като този, идващ чрез похвата на *deus ex machina*, е за Аристотел въвн от поетическото изкуство и би било слабост при състава на фабулата:

Arist., Poet., 1454b 1-10

Явно е следователно, че развързките на фабулата трябва да бъдат резултат на самата фабула, а не на театралната машина, както е в „Медей“ и „Илиада“, в епизода на отплуването. Машината трябва да се употребява за събития, които стоят въвн от действието... В събитията не бива да има нищо нелогично, а ако го има, то трябва да стои въвн от трагедията, както е в „Едип“ на Софокъл.

Няма нищо по-отвратително за модела на трагедията при Аристотел от театралната машина, онзи механизъм, който идва накрая и отвън, без да бъде подчинен на логиката на обратите. За разлика от *αὐτομάτου*-а на статуята на Митий, *ἀπὸ μηχανῆς θεός* е принцип, който не е подчинен на фабулата, а детерминира действието вън от поетическото изкуство. Във финала на трагедията *Медея* чудовищното деяние, убийството на децата, е извършено, но вместо да бъде наказана, Медея по чудодееен начин е спасена от бога на слънцето Хелиос. Изпратената от него фантастична колесница, теглена от два змея, е буквално спускана над театралния проскений от кран-машина (оттам идва и името на похвата *ἀπὸ μηχανῆς*). Това чудо по никакъв начин не е обвързано с логиката на останалите събития на фабулата, а идва като една външна, неестествена намеса. В края на творбата наистина се явява бог, раздава справедливост, такава е финалната поява на братята Диоскури в края на *Електра* на Еврипид. *Deus ex machina* бележи едно трансцендентно вмешателство, разрешение, което е външнопоставено, а не вплетено вътре в състава на събитията²³. Похватът на *бога от машината* е по-близък до ирационалността на съдбата Мойра като външен гарант, докато кинетиката на трагедийното изкуство изисква случайното да бъде трансформирано в съдбовно през един иманентен принцип, какъвто е събитието на перипетията. Така може да бъдат посочени две различни логики: иманентната логика, или вътрешнопоетологична, при която има странно съвпадение на случайност и съдба, и трансцендентната логика

²³ За *deus ex machina* „като излизане извън реда“ и „ненеобходимо събитие, произволна, случайна, външна интервенция“ вж. още: Видински, *Случайности*, 244.

на немотивираното чудо на бога от машината, която е въвн от поетическото изкуство²⁴.

5. Син на благосклонната *τύχη*

В този смисъл и Аристотел преинтерпретира случайността в плана на съдбовното застигане, вписано в плана на дейтелността на трагическия субект. А това по образцов начин е направено тъкмо в *Едип цар*, когато перипетията идва едновременно с узнаването, съпътсвано с реализирането на един таен страх. Непрекъснатата менливост на живота трябва да бъде оформена в завършеното цяло на творбата, която има начало, среда и край, за да може да се илюстрира това превъртане на случайността в съдба. Както пее хорът от финала на *Едип цар*, не може да се определи никой за щастлив, преди да дойде сетният му ден. Така дори Едип, който решава загадката на Сфинкса и става пример за човек, споходен от благоприятния случай, може да бъде уловен в трагическия капан: застигнат от една съдбовна случайност [От, 1524-1530]. *Τύχη*-то на Едип се определя в екзода на трагедията. Доколкото творбата има край, философски може да бъде проследена „цялата“ драма в нейната кохерентна завършеност, а така сингуларната история добива универсален смисъл. В последната партия на хора от случилото се с Едип се прави извод въобще за съдбата на човек: „Кой не гледаше със завист към честния му дял [*τύχαις*]? ... Затова, додето чакам сетния съдбовен ден/ на човека, аз не ще го нарека

²⁴ Подобно разсъждение върху иманентната-трансцендентната логика може да се разгърнеи по отношение на миметичната концепция при Аристотел и Платон. Както посочва Панова, *мимесис* при Аристотел е с по-тясно естетическо значение, докато при Платон залоget надхвърля полето на творчеството: Невена Панова, *ΜΙΜΕΟΠΟΛΙΣ. Върху Платоновата политическа и литературна теория на подражанието*, София: Сонм, 2012, 27-28.

блажен, преди/ да си иде от земята, без да я видял беда“²⁵. Така край на творбата, от която по необходимост нищо не следва, дава възможност случайните и менливи превратности на един живот да бъдат видени и окръглени в съдбовна зависимост. По необходимост нищо не следва след избождането на очите.

За да бъде илюстрирано как благосклонния късмет преминава в неблагоприятен, може да се върнем към ключовата реч на Едип от края на трети епизод. Тогава Йокаста и публиката, поради състава на събитията, вече са узнали геноса на Едип, а той все още не е. Този момент е съвсем малко преди случайното събитие да се превърти в съдбовно, или точно преди перипетията и узнаването от четвърти епизод. Едип обявява себе си за син на благосклонния случай [*τῆς Τύχης νέμων*], защото собствените му дела, а не родът му, бил той аристократичен или не, са предеопределили съдбата му:

ОТ, 1076-1085

*Каквото ще да става. Но рода си аз,
и малък да е, искам да го видя!*

*А тя, като жена, е горда – мисли си
навярно да не би да съм от долен род.*

Не, аз се смятам син на благосклонната

Съдба – не ще ме опетни безчестие!

*Роди ме тя. А месеците, раждани
със мене, малък и голям ме сториха.*

Така роден, не ще изляза друг сега.

Аз трябва да узная потеклото си!

²⁵ Софокъл „Едип цар“, *Трагедии*, превод Александър Ничев, София: Народна култура, 90.

Едип, който иска да узнае потеклото си, в този момент излага своята недалновидност и невежество, своята надменност и хюбристичност. Така трагическата ирония на разкритието от следващия епизод, от една страна, извършва *узнаването* – Едип ще разбере кой е, което ще разкрие и неговата голяма грешка, а от друга страна, това ще съвпадне с *перипетията* – обратата в съдбата или преминаването от щастие към нещастие. В хубавата фабула заплитането е точно между перипетията и узнаването. Вместо син на благосклонната *τύχη*, Едип ще се окаже син на Йокаста и Лай. Този, който е търсил убица на Лай, е убиецът на Лай; този, който е обявил чрез закона убица извън закона, се е (само)обявил, (само)изключил, (само)очистил от града. Във фабулата на *Едип цар* няма нищо случайно и нелогично, катартичният акт на прозрение е в избождането на собствените очи. В тази възвратност и саморефлексивност на действието се потвърждава иманентната поетична логика. Серията от случайности се навързва в съдба, както трябва да става в добрата трагедия.

Цитирана литература

- Аристотел, *Поетика*, превод Александър Ничев, София: Наука и изкуство, 1975.
- Аристотел, *Физика*, превод Цочо Бояджиев, *Съчинения*, в 6 тома, том II, част I, София: Захарий Стоянов, 2012.
- Видински, Васил, „Аристотел – две-три понятия за случайност и множество вариации“, *Случайности. Историческа типология*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2017, 73-112.
- Вернан, Жан-Пиер, „Гръцката смърт – смърт с две лица“, превод Невена Панова, *Индивидът, смъртта, любовта, Аз и другият в древна Гърция*, София: Нов български университет, 2004, 92-101.
- Гичева-Гочева, Димка, *Нови опити върху Аристотеловия телеологизъм*, София: ЛИК, 1999.

- Гочев, Николай, *ΠΟΙΗΣΙΣ. Класически и съвременни опити по теория на старогръцката литература. Том I: Аристотел и Хегел*, София: Сонм, 2004.
- Ничев, Александър, „Поетиката като възражение срещу Платон“, Аристотел, *Поетика*, София: Наука и изкуство, 1975, 11-63.
- Омир, *Илиада*, превод Александър Милев и Блага Димитрова, София: Народна култура, 1969.
- „Омирови химни II. Към Деметра“, *Теогония, Дела и дни. Омирови химни*, превод Станка Недялкова, София: Народна култура, 1988.
- Панова, Невена, *ΜΙΜΕΟΠΟΛΙΣ. Върху Платоновата политическа и литературна теория на подражанието*, София: Сонм, 2012.
- Паскалева, Богдана, „Случайността на поетическото събитие“, *Предизвикателството Аристотел (Сборник с разширени доклади от конференцията, посветена на 2400-годишнината от рождението на Философа)*, съст. Д. Гичева-Гочева, И. Колев, Х. Паницидис, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2018, 369-400.
- Платон, „Държавата“, *Диалози*, в 4 тома, том III, превод Александър Милев, София: Наука и изкуство, 1981.
- Софокъл, „Едип цар“, *Трагедии*, превод Александър Ничев, София: Народна култура, 1982.
- Тодоров, Христо, Владимир Маринов, Невена Панова, Георги Гочев, Богдана Паскалева, „Мит, фабула и сюжет. Дискусия върху „Поетика“ на Аристотел“, *Литературен вестник*, тема на броя: Мимесис I, ред. К. Спасова, бр. 25, 5-11.07.2017, 12-13.
- Спасова, Камелия, *Събитие и пример у Платон и Аристотел*, София: Фондация Литературен вестник, 2012.
- Хезиод, „Теогония“, *Теогония, Дела и дни. Омирови химни*, превод Станка Недялкова, София: Народна култура, 1988.

- Bremer, Jan Maarten, *HAMARTIA. Tragic error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969.
- Dolar, Mladen, „Tyche, clinamen, den“, *Continental Philosophy Review*, 46 (2), 2013, 223-239, doi: 10.1007/s11007-013-9254-0
- Frede, Dorothea, „Necessity, Chance, and „What Happens for the Most

- Part“, *Essays on Aristotle’s Poetics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Princeton UP: 1992, 197-219.
- Kaufmann, Walter, *Tragedy and Philosophy*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1969, 59-69.
- Matheson, Susan B, „The Goddess Tyche“. *Yale University Art Gallery Bulletin, An Obsession with Fortune: Tyche in Greek and Roman Art* (1994), 18-33.

ЩО Е ТО КОНТЕКСТ И ДИСТЕКСТ?

Васил Видински

Темата за контекста е една от интересните, опосредяващи и сложни връзки между науката и културата (и в частност между науката и изкуството). Но думата „контекст“ е толкова обща и неясна, че рядко е функционирала като философско понятие, въпреки че постоянно е присъствала като някаква обща и саморазбираема идея¹. От друга страна, философските изследвания и теории върху контекста се натъкват и на друг проблем: често се получава така, че колкото повече се изследва тази изключително богата тема, толкова повече тя се тривиализира, а накрая имаме като резултат твърде банални изводи. Без убеденост, че мога да избегна тези два типа проблеми, по-долу искам да представя някои разяснения върху темата за контекста, както и една кратка хипотеза за неговия функционален характер. Накрая ще се насоча към изясняване на новото понятие за дистекст.

¹ След началото на XIX век се забелязва бавен, но засилващ се интерес към тази тема. Влияние върху съвременното философско разбиране на контекста имат Георг Хегел, Карл Маркс, Фридрих Ницше, Стивън Пепър, Лудвиг Витгенщайн, Уилард Куайн, Готхард Гюнтер, Ханс-Георг Гадамер, Жак Дерида, Мишел Фуко, Дейвид Каплан и т.н. През 2017 г. сп. *Пирон* публикува онлайн специален тематичен брой върху конференцията в Априлци на тема „Контекст и контекстуализации“. Статиите там имат пряка връзка с изложеното по-надолу, вж. особено Димитър Вацов, Милена Якимова, Александър Кюсов и Тодор Христов.

1. Работно изясняване на понятието „контекст“

Нека първо уточня какви ще бъдат условните и работни понятия, които използвам. Това, разбира се, не е претенция за разкриване на тяхната дълбинна същност, а само координация на употребите им. Чуденето „какво е контекст?“ може да бъде изместено засега от размишлението върху това „как можем да разбираме понятието за контекст?“. Първо, под думата „понятие“ ще имам предвид *рационално разбиране*, като това е сходно (но не идентично) на израза: „Имаш ли понятие от X?“. Директно следствие от подобна експликация е, че понятието би могло да се подобрява или прецизира под формата на допълнителни исторически репонятизации; че то би имало задължителен синтетичен характер – като, разбира се, всеки анализ подобрява бъдещата му синтетична конструкция; че освен това понятието би позволявало натрупване и усложняване, както е при самото разбиране и т.н.

Съответно, за да е ясно понятието за контекст, изглежда необходимо първо да се уточни какво ще разбирам под „условие“. Ще приема, че „**условията**“ са определено или неопределено разнообразие от обекти, отношения, предикати, процеси и така нататък, които взаимодействат и по между си, и с конкретния (може да е произволен) „обект на фокус“. Като изобщо не е нужно отношенията да са каузални, но причинността не е изключена от типовете взаимодействия; не е нужно дори да има „обект на фокус“.

Ако приемем това за условия, то вече може да се понятизира и „**контекста**“ – това ще бъдат всички *културни условия за възможно или действително проявяване или съществуване*. Този подход към разглеждане на конте-

кста може да се нарече трансцендентално-исторически²; съответно „условията за възможност“ могат да бъдат времепространствени (аморфни или строги) фрагменти от възможни културни светове, условни исторически многообразия, институционализирани процедури или дори рутинни и типични комуникативни ситуации и множества³. В мрежата от отношения, които задължително влизат в контекста, могат да се открият: структури, каузални връзки, аналогии, различавания и т.н. Разбира се, тъй като това понятизиране на контекста е по-общо, то не ни задължава как да подходим конкретно към него в следващата си стъпка. По такъв начин са позволени и субстратни (отнасящи се до състава и елементите), и структурни (релационни), и функционални (кинетични или динамични) разглеждания на тези условия за възможност.

Но тук не трябва да се изпуска и един трети елемент. Ако имаме представа за конкретния контекст на събитията, които наблюдаваме, то това е по-скоро „**контекстуален модел**“ (ментален контекстуален модел) – репрезентация, тълкуване или конструкция на релевантните

² Може да се направи аналогия (без да се установява идентичност) с подхода на Фуко и по-специално с неговото понятие за „историческо априори“, използвано многократно и разгърнато теоретично най-вече във Мишел Фуко, *Археология на знанието*, превод Антоанета Колева, поредица „Философи на XX век“, под общата редакция на Иванка Райнова, София: Наука и изкуство, 1996, 146-152. В ранните му текстове от началото на 60-те г. това понятие се среща заедно с идеята за „конкретно *a priori*“ [*la priori concret*].

³ Контекстът е най-общо културно многообразие – дори в смисъла на *manifold* – или по-точно разнообразие – аналогично на *multifold*, – тъкмо защото, подобно на условията, включва и обекти, и отношения, и процеси, и т.н. В частен случай той може да функционира и като „множество“ – това се забелязва и при използване на формалното понятие за множество – *set* – и в съдържателната му употреба като *multitude*.

характеристики в контекста. Очевидно е, че контекстуалният модел може да е редукция (изкривяване, пречупване) спрямо съответния контекст. Показателно е, че идеята за контекстуален модел, заради нейния субективен и познавателен характер, е много по-често обсъждана във философията, отколкото самото понятие за контекст.

Бих искал финално да посоча, че напрежението между „условия“ и „контекст“ е аналогично (но не е тъждествено) на напрежението и сложността между небинарната двойка „природа“ и „култура“ (вж. по-долу). По същия начин напрежението между „контекст“ и „контекстуален модел“ е аналогично на напрежението и сложността между небинарната двойка „социално“ и „индивидуално“. И както контекстът едновременно може и да използва, и да преобразува условията, така и контекстуалният модел е вторично създаване или преобразуване на контекста (културните условия за проявяване или съществуване). Тези разграничения са важни, защото генерализацията от „контекст“ към „условия“ ни позволява да осмисляме възможността за различни култури при много сходни или идентични условия, както и да допускаме предполагаеми надсубектни състояния и проблеми. А генерализацията от „контекстуален модел“ към „контекст“ ни позволява да осмисляме възможността за различни индивидуални представи или практики в рамките на сходни или идентични контексти; както и да допускаме неантропологични практики.

2. Функционална хипотеза за контекста

Доколкото субстратните и структурни разглеждания на контекста са били дълго време по-типични, то бих искал да представя накратко една хипотеза за отношението между условия, контекст и контекстуален модел през едно функци-

онално разглеждане, което пък е по-характерно за развитието на философията във втората половина на XX век. Представянето е методологическа аналогия спрямо един подход на Рудолф Карнап и още по-конкретно спрямо подхода за разглеждане на контекстуалността при Дейвид Каплан⁴. Хипотезата (или предложението) се състои от две части, като и в двата случая се използва понятието „функция“ като тип динамична зависимост или правило за преобразуване.

1. Културата е такава *функция*, която разглежда условията за възможност под формата на разбиране, т.е. културата е функция, която определя разбирането ни при най-различни условия. Съответно различни култури могат да разбират идентичните условия по различен начин.

2. Разбирането е на свой ред *функция*, която превръща контекста в съдържателен контекстуален модел, т.е. това, което определя контекстуалните модели при най-различни контексти. Съответно в идентични контексти различни индивиди могат да изградят различни контекстуални модели⁵.

Това означава, че има две водещи функции – на културата и разбирането – и три определящи или определяеми елемента: условия, контекст и контекстуален модел. Като отъясно наляво в този списък се наблюдава разпознаваема генерализация⁶. По-ясно би било, ако се представят тези отношения и таблично:

⁴ David Kaplan, „On the Logic of Demonstratives“, *Journal of Philosophical Logic*, том 8, номер 1 (1979); David Kaplan, „Afterthoughts“, *Themes from Kaplan*, редактор Joseph Almog, John Perry и Howard Wettstein, Oxford: Oxford University Press, 1989.

⁵ За друг тип връзка между контекст и разбиране, вж. Henk W. De Regt и Dennis Dieks, „A Contextual Approach to Scientific Understanding“, *Synthese*, том 144, номер 1 (2005).

⁶ Както ще стане ясно това е *включване с остатък*, т.е. непълна генерализация.

Таблица 1

Културата е функция	
от <i>Условия</i>	към <i>Разбиране</i>
Разбирането е функция	
от <i>Контекст</i>	към <i>Контекстуален модел</i>

Удобството на тази хипотеза е, че тя е доста бедна от съдържателна гледна точка и оставя отворен въпроса откъде се появяват условията, освен това не анализира директно „природата“ на условията и контекста, а само как могат да функционират. Но най-същественото за схващане на динамиката в тази хипотеза е какво се има предвид под „определяне“. Първо, отляво надясно се определят само условията за възможност, а не става дума за дефиниране, предопределяне или някакво задължително фиксиране. Това означава, че се потвърждава типичната интуиция, че културата и разбирането са по-скоро нормативни, т.е. могат допускат изключения, а не че имат абсолютно необходима или неизменна роля. Второ, определянето би могло да действа и в двете посоки – от условията към разбирането и от разбирането към условията; от контекста към контекстуалния модел и обратно (и именно затова говоря единствено за аналогия спрямо функционалното разглеждане при Карнап и Каплан). Двупосочността и нормативността (която допуска изключения) са двете най-важни характеристики на това функционално разглеждане на контекста. Веднага искам да уточня, че всичко казано дотук не представлява пълната картина, която искам да представя, защото по-долу, когато стане дума за дистекста, настоящето разглеждане ще бъде сериозно допълнено. В общи линии досега бе представена само едната функционална страна на контекста.

Нека припомним (за изясняване на аналогията) как стоят нещата при Каплан, който опитва чрез сходни функционални отношения да прецизира понятието за „значение“, като въвежда термина „характер“ и показва как се отнасят характерът, интензията и екстензията:

Таблица 2

Характерът е функция	
от Контекст	към Интензия
Интензията е функция	
от Обстоятелства за оценяване	към Екстензия

Както се вижда, тази втора таблица би могла да бъде разклонение на първата (началната функция тук се намира на мястото на втората функция от Таблица 1). Разклонението настъпва именно в точката как третираме контекста, като в първия случай той се третира по-общо, а във втория – по-скоро обективно⁷. Казвам „по-общо“, защото дистинкцията субективно – обективно е снета в Таблица

⁷ Kaplan, „Afterthoughts“ изрично говори за обективен или метафизически контекст и това например е в контраст с формалния, но субективен подход при John McCarthy, „Notes on Formalizing Context“, *Proceedings of the 13th International Joint Conference on Artificial Intelligence*, том 1, Chambery, France: Morgan Kaufmann Publishers, 1993. Виж коментар и критика към третирането на контекста като обективен, както и кратък преглед за разделението между обективни и субективни теории за контекста при Carlo Penco, „Objective and Cognitive Context“, *Modeling and Using Context. Second International and Interdisciplinary Conference, CONTEXT'99. Trento, Italy, September 9-11, 1999. Proceedings*, редактор Paolo Bouquet и др., поредица „Lecture Notes in Artificial Intelligence“, под общата редакция на J. G. Carbonell и J. Siekmann, том 1688, Berlin: Springer, 1999. В случая различавам контекста както от субективния контекстуален модел, така и от чисто обективните условия. Т.е. контекстът има субектен характер, но е обективен, точно както съществува човешката история, наука и култура.

1 именно през идеята за преобразуване или обработка. Дори културното преобразуване да има субектен характер (а то засега има), то не е просто субективно, а се проявява напълно обективно. В историкофилософски план темите за практиката и преобразуването често се противопоставят именно на по-ригидните субект – обектни разделения. Както е известно, снемането на подобни бинарни противопоставяния не е твърдествено и не означава тяхното изличаване.

Чрез таблиците са илюстрирани и две други различни посоки: дали контекстът е това, което определя контекстуалния модел (един по общ подход, който е отразен в *Таблица 1*); или пък контекстът е това, което определя интензията (лингвистичния подход в *Таблица 2*). Всъщност контекстът може да извършва и двете функции, защото това не е изключваща дизюнкция.

3. Допълнителни наблюдения върху контекстите

Външното. Много съществено е, че контекстът винаги опитва да изключва и премахва нещо, което във всеки конкретен случай е излишно или ненеобходимо – *контекстът винаги има нещо външно спрямо себе си*. А това означава следното: контекстът не е напълно детерминиращ, нито е непоклатимо установен. Напротив, той може да бъде нарушаван, иронизиран, видеоизменян и съответно е нестабилен според даденото му по-горе определение⁸. Не само това, но в исторически и динамичен план

⁸ Вж. множество примери при Димитър Вацов, „Изгубеният „контекст“! Демонстрации на индексичността и рутината в обикновения език“, *Пирон*, номер 14 (Контекст и контекстуализации) (2017). Там има добра критика към контекста като причина или като условие за възникване на нещо. Същината на критиката му е насочена срещу не-

всеки контекст е застрашен от допълнителни външни интервенции, които за него остават случайни (акцидентални). Точно това е типичната идеята зад контекстуализацията изобщо: в рамките на даден контекст *не всичко е възможно*, а това означава, че някои неща са изключени не защото не съществуват (макар че това също може да е вярно), но защото в случая нямат значение. И тъй като те са излишни и пренебрежими, затова контекстът може да бъде разбран във всеки един случай и като *ограничаващ ресурс*, т.е. културните условия за възможно проявяване или съществуване са задължително ограничаващи. Ако доведем нещата до крайност, то можем да се изразим и така: някои неща са контекстуално невъзможни, но чрез външна интервенция биха могли да се осъществят. Разбира се, това с интервенцията е рискова идея – защото контекстът има силни съпротивителни сили, той именно е консервативен ресурс, и външните фактори не могат толкова лесно да автоматизират културните условия, така че недвусмислено да се гарантира осъществяване. И все пак: външното наистина съдържа допълнителни възможности, които контекстът по определение пропуска. Това може да се генерализира до следното положение: през историческите тенденции и натрупвания винаги преминава нещо външно, което би могло да стане част от самата история. „Външното“ се улавя или разбира само постфактум, след настъпилите събития⁹.

Поставянето на темата за „външното“ илюстрира и една от най-интересните черти на контекста – неговата

обходимостта и детерминизма, които се предпоставят в такива позиции, а не толкова към условността или условията сами по себе си (които могат да бъдат рутинни, флуидни или неопределени). Съответно въпросът при Вацов е по-скоро емпирично-лингвистичен – *не защо, а как нещо се случва*: „индексичността указва навика, а навикът – контекста“ (пак там, 19).

⁹ Вж. Васил Видински, *Случайности. Историческа типология*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2017, 250, 371-372.

гранична природа, т.е. какво точно е *условно изключено* в конкретния контекст и какво се случва около тази *условна граница*. Част от науката – по-точно изследването – и част от изкуството – по-точно авангардът – винаги трансформират тъкмо тези условни граници. Като те на свой ред са задължени да спазват или поставят някакви други или пък нови граници. Това контекстуално преобразуване разширява разбирането, разширява възможностите на отделните контекстуални модели, а в крайна сметка може да се мисли и като съдържателно разширяване на човешката сетивност и умозрителност.

Видимо е дотук, че трансцендентално-историческият подход тълкува „контекста“ съдържателно, за разлика от някои съвременни и формални подходи при неговото разглеждане¹⁰. Нещо повече, изясняването на самите разлики между контекстуалните и формалните подходи, може допълнително да обогати разбирането ни за понятието. Нека направим това по отношение на генерализацията, а после по отношение на противоречието.

Обобщенията. Твърдението е следното: генерализацията от един контекст към друг контекст може да е непълна. Пълна генерализация би имало само в някои частни случаи когато преминем например от рационалните числа към реалните числа или по-общо казано – от едно подмножество към цялото множество, което го съдържа. Много по-често контекстуалната генерализация обаче е натрапчиво неосъществима; например, когато преминем от контекста на радикалния авангард в България към контекста на радикалния авангард в Европа. Първото не е просто частен случай на второто. Само от някакъв по-

¹⁰ Вж. McCarthy, „Notes on Formalizing Context“; Varol Akman и Mehmet Surav, „Steps toward formalizing context“, *AI Magazine*, том 17, номер 3 (1996) и т.н. За типично съдържателно осмисляне на контекста, вж. изследванията на Мишел Фуко.

общ поглед, през който се губи именно контекстуалното и специфичното, бихме могли да твърдим, че става дума за *включване без остатък*. А изводите, които ще получим при подобна генерализация, са обикновено много тривиални и по-скоро са знак именно за контекстуално незнание и неразбиране. Защото сме направили от вътрешното – външно, т.е. станало е излишно това, което уж е трябвало да изследваме.

Допълнителна причина за трудностите при използването на подобен тип формални обобщения върху контексти е следната: контекстът само понякога е еднородно и ясно очертано множество, а много по-често е неясно и условно разнообразие (или многообразие) – и в синхронен, и в диахронен (исторически) план. Но невъзможността за пълна генерализация – нека наречем това *включване с остатък* – означава и нещо друго: контекстът винаги има локален характер. Всъщност колкото повече се разширява контекста, толкова повече се тривиализира самото контекстуално; или с други думи: генерализацията е начин да се неутрализира тъкмо контекста. Затова и най-абстрактните размисли за контекстуалното започват да звучат крайно банално и изпускат тъкмо обекта, който изследват. Това е същото, което посочихме преди малко – контекстът е спецификация на възможното, т.е. негово ограничение, ограничителен ресурс. Най-важната му и смислопораждаща черта е какво конкретно ограничение бива той, т.е. специфичните културни условия за проявяване или съществуване във всеки единичен случай. Това е съдържателна пречка пред всички формални теории за контекста, но не е пречка пред тяхното формулиране, а е пречка за тяхната евристичност.

Противоречията. Следващото наблюдение е свързано отново с разграничение спрямо формалните подходи: има интересна разлика между класическите логически

противоречия и стандартните контекстуални противоречия. Докато за първите важи принципът на експлозивността (*ex contradictione quodlibet*), а именно, че от противоречието следва всичко, то за вторите този принцип е неприложим.

В класическите формални системи допускането на всеобщи противоречия води до безинтересна тривиализация на системата, в която всичко се превръща в истина. Тогава системата губи смисъл и разграничителен статус: ако всичко е истина, не ни трябва изобщо система.

При контекстуалните противоречия също следват множество (понякога непредвидими) събития, но самият контекст вече ограничава възможностите. А това означава, че от настъпилото противоречие не може да следва всичко. Не само това, но се изисква конкретен контекстуален анализ, за да се разбере във всеки локален случай какво би могло изобщо да последва. Всъщност различните култури и контексти привилегирват определени контекстуални „истини“, преобразувания и аналогии¹¹. Идентични противоречия в различни контексти могат да имат коренно различно следствие, при това резултатът може да е напълно проследим и обясним. Бихме могли да кажем, че по това се различават различните култури (различните сложни исторически и културни образувания) – т.е. как те реагират на настъпилите в тях противоречия, как се справят или не се справят с тях, как тези противоречия ги трансформират и какво е било възможно като резултат от противоречието. Всичко това определя до голяма степен стабилността, развитието и остаряването в историята като цяло, защото културите, които не могат да се справят с контекстуалните си противоречия, често

¹¹ Да не говорим, че условията за „истинност“ и трансформация могат да са зависими от самите контексти; а те на свой ред могат да бъдат част от по-общ контекст и т.н.

преживяват това като драматична социална, институционална или друга криза.

В крайна сметка тази *нетривиална и конструктивна роля на контекстуалните противоречия* съпътства цялата човешка история в нейната многопосочна култура. Не е за подценяване и това, че някои от опитите през XX век за въвеждане на логически противоречия във формалните системи използват аналогична процедура, която е дефинитивна за контекстуалните противоречия, а именно – локализиране на противоречието, така че то да не засяга системата в цялост. И наистина, локализираното формално противоречие се доближава доста до разбирането ни за контекстуално противоречие.

Ако сравним накрая двата типа противоречия през модалното понятие за възможност, ще забележим още една разлика: едно е да има *отворени възможности*, както е във формалните системи (дори и да са дефинирани някакви ясни ограничения), друго е да има *насочени възможности*, както е при съдържателните исторически процеси, които задължително включват динамични тенденции и бавни, а понякога дори недоловими, процеси.

4. Дистекст и неработещите функции

Докато говорихме по-горе за външното, обобщенията и противоречията, то неусетно преминахме от разглеждането на понятието „контекст“ към темата за отношенията между различни контексти. Стана дума, че контекстът може да включва със или без остатък друг контекст, а освен това е ясно, че той може да се застъпва или пък смесва с други контексти и т.н. Но освен това в него (или между контекстите) може да има сериозни *несъизмеримости*, а това всъщност е дори по-крайна форма от разгледаните контекстуални противоречия. За разлика от тях (които

са задължително видими и конфликтни) дистекстуалните отношения могат да бъдат латентни, имплицитни или просто форми на тиха несъизмеримост. И затова се получават два варианта на дистекстуалност, които не винаги могат лесно да се разграничат:

Първи вариант. Когато дадени противоречия не могат да бъдат разрешени в рамките на даден контекст, то този културен контекст би могъл да се разпадне напълно и да се получи дистекст между различните новосформирани контексти. Или ако започнем със заварено положение между изключително разнородни контексти, при които няма възможност за по-обща контекстуална генерализация, то отново описваме състояние на дистекст. Тогава можем да определим понятието по следния начин: „**дистекст**“ са *културните условия за невъзможно проявяване или съществуване.*

Втори вариант. Но „**дистекст**“ ще бъде и всяко състояние, където се наблюдава *прекъсването в културните условия за възможно или действително проявяване или съществуване.* Или изказано накратко: самият контекст може да съдържа дистекст. Това не е задължително условие, но дистекстът е изключително важна част от поинтересните контексти, в които съществуваме и които опитваме да разберем¹².

В първия случай на дистекст (като празно отношение между контексти) отрицанието е приложено към възможността. Във втория случай на дистекст (празно отношение в някакъв контекст) отрицанието е приложено към условията. В първия си вариант дистекстът може да се представи и по-формално, като това допълнител-

¹² Самите дистекстуални отношения могат да придобиват по-силна или по-слаба форма. В най-радикалната си степен дистекстът може да се осмисли и като частен случай на *външно или вътрешно празно отношение.*

но разяснява неговата разлика спрямо противоречието: дистекстът е невъзможността за прилагане на правила за свързване между контексти (*bridge rules*) или невъзможността за прилагане на аксиоми за издигане към по-общ контекст (*lifting axioms*)¹³. Това, което сега допълвам към тези невъзможности, е вторият вариант – прекъсването на условията за възможност (включително прекъсването на условията за възможност на разбирането; вж. по-долу).

Типични примери на дистекстуалност могат да бъдат открити на всякакви разнопорядкови места: несъизмеримите парадигми при Томас Кун, историческите срещи между несходни цивилизации по времето на колониализма, пословичната стогодишна несводимост във физиката между квантовата механика и общата теория на относителността, съществуването на авангардното изкуство в условията на пазарна нормализация, изолираните етнически общности или всяка една вътрешна и външна културна несъизмеримост... Най-често дистекстът се наблюдава само в определен кратък период от време, като бива или постепенно преодолян и съответно постфактум контекстуализиран, или пък бива издигнат (върнат) до нивото на яростни противоречия. Понякога обаче дистекстът присъства дългосрочно и почти невидимо.

Ако си припомним първата таблица, можем веднага да се запитаме – какво се случва сега при състоянията на неразбиране? Въпросът е наложителен, защото културната функция, която преобразува условията в контекстуално разбираеми, също така задължително оставя и обширни полета на неразбиране. А това означава, че с едно и също действие *културата може да произвежда от условията както контексти, така и дистексти*. Функцията на неразбирането обаче не е отделна и самостоя-

¹³ Вж. Akman и Surav, „Steps toward formalizing context“.

телна, тя просто е *неработещата функция на разбирането*. При това положение не е напълно ясно какво може да бъде произведено на изхода на втората функция. С други думи: какво всъщност произвежда неразбирането? Често дистекстът води до усъмняване във валидността или разпадане на съществуващите контекстуални модели; като можем да наречем това *размоделиране*. Но със сигурност на изхода на втората функция могат да се появяват и други изненадващи разцепвания, защото „неразбирането“ (т.е. *неработещата функция на разбирането*) няма ясна норма или определеност. Или още по-общо: неразбирането може да води до пропускане, незабелязване и т.н. Тогава най-простият вариант е да запишем на изхода просто „липса на модел“¹⁴. Това обяснява защо сложните контексти, които често съдържат дистексти, по принцип се моделират доста трудно и прекалено условно.

Таблица 3

Културата е функция	
от <i>Условия</i>	към „ <i>Неразбиране</i> “ ¹⁵
„Неразбирането“ е функция	
от <i>Дистекст</i>	към <i>Липса на модел</i>

По същия начин както *Таблица 2* можеше да бъде алтернативно разклонение на първата, така и *Таблица 3* попада в същото разклоняващо се и невралгично място. Но за разлика от първото припокриване, което беше само методологическа аналогия, тук твърдението е следното:

¹⁴ Интересната част обаче би била позитивната, а не просто „липса на...“, както го оставям в момента. Но това вече ще изисква конкретен анализ на конкретен дистекст.

¹⁵ В таблицата съм сложил думата „неразбиране“ като съкратен запис на „неработещата функция на разбирането“.

всеки сложен контекст се съпровожда от дистекст. А това означава, че тази последна таблица е всъщност допълнение към първата и има същата степен на общност и същото снето отношение между обективно и субективно. Така тъкмо в рамките на консервативната природа на контекста (като ограничителен ресурс) се проявява радикалната природа на дистекста като дестабилизиращ ресурс или просто като състояние на несъизмеримост. Прекъсването, пропускането и неработещата функция са всъщност неизбежна част от историята на човешката култура.

5. Трансцендентално-историческият подход

Представеното по-горе функционално разглеждане на контекста и дистекста (най-вече в част 2 и 4) е конкретна реализация на по-общия трансцендентално-исторически подход, чрез който бяха определени още в началото основните понятия (условия, контекст, контекстуален модел), а после и самия дистекст. Този подход позволява и друг тип разглеждания, които не са функционални, а и, разбира се, самият трансцендентално-исторически поглед е само една от възможните посоки за мислене на контекстуалното и дистекстуалното. Но накрая искам да дам едно допълнително основание за съществуването и използването на този подход.

Тъй като многообразието от контексти в социален, исторически, комуникативен, технологичен и дори „онтологичен“ план е огромно, то може основателно да се заподозре, че няма как да има една обща теория на контекста. Справедливо е да допуснем, че понятието не е едно и също. От друга страна не само, че контекстът няма една „същност“, но инстанциите на думата „контекст“ са ня-

каква нееднородна съвкупност от семейни прилики между привидно сходни, но доста различни употреби. От трета страна, (1) есенциализмът и (2) семейните прилики не са единствените възможни варианти, между които може да се избира. Чисто методологически можем да разглеждаме понятието за „контекст“ през неговите (3) *контекстуални разлики и трансформации*. В такъв случай нито търсим някаква вътрешна природа на контекста или дистекста, нито пък описваме несходимо разнообразната езикова употреба, а извършваме разграничения през външните отношения, но и през техните обективни превърнати форми. А това означава, че може да се проследи *контекстуалната история на преобразуването*: това нито есенциализмът, нито семейните прилики могат да ни дадат.

Цитирана литература

- Вацов, Димитър, „Изгубеният „контекст“! Демонстрации на индексичността и рутината в обикновения език“, *Пирон*, номер 14 (Контекст и контекстуализации) (2017), 1-20, url = http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2017/05/Dimitar-Vatsov_The-Lost-Context.pdf
- Видински, Васил, *Случайности. Историческа типология*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2017
- Фуко, Мишел, *Археология на знанието*, превод Антоанета Колева, поредица „Философи на XX век“, под общата редакция на Иванка Райнова, София: Наука и изкуство, 1996
- Akman, Varol & Mehmet Surav, „Steps toward formalizing context“, *AI Magazine*, том 17, номер 3 (1996), 55-72
- De Regt, Henk W. & Dennis Dieks, „A Contextual Approach to Scientific Understanding“, *Synthese*, том 144, номер 1 (2005), 137-170
- Kaplan, David, „On the Logic of Demonstratives“, *Journal of Philosophical Logic*, том 8, номер 1 (1979), 81-98
- Kaplan, David, „Afterthoughts“, *Themes from Kaplan*, редактор Joseph Almog, John Perry & Howard Wettstein, Oxford: Oxford University Press, 1989, 565-614

- McCarthy, John, „Notes on Formalizing Context“, *Proceedings of the 13th International Joint Conference on Artificial Intelligence*, том 1, Chambéry, France: Morgan Kaufmann Publishers, 1993, 555-560
- Penco, Carlo, „Objective and Cognitive Context“, *Modeling and Using Context. Second International and Interdisciplinary Conference, CONTEXT'99. Trento, Italy, September 9-11, 1999. Proceedings*, редактор Paolo Bouquet, Luciano Serafini, Patrick Brezillon, Massimo Benerecetti & Francesca Castellani, поредица „Lecture Notes in Artificial Intelligence“, под общата редакция на J. G. Carbonell & J. Siekmann, том 1688, Berlin: Springer, 1999, 270-283

ЕКЗОТОПИЯ: ЖАК ЛАКАН И МИХАИЛ БАХТИН

ЗА ВЪНШНИЯ КОНТЕКСТ НА ДИСКУРСА

Мария Калинова

В настоящата статия ще сравня теориите на *екзотопията* у двама от най-значимите мислители на ХХ век – Михаил Бахтин и Жак Лакан – които принадлежат на различни интелектуални традиции (семиотиката на Михаил Бахтин е особено задължена на Маркс, неокантианството, *Lebensphilosophie*, но и на народната култура; психоанализата на Жак Лакан е вярна на Зигмунд Фройд, не остава безразлична към структурализма на Сосюр, Якобсон, Леви-Строс, както към френското хайдегерианство и неохегелианството на Александър Кожев). В много отношения двете школи – кръгът на Бахтин и лаканианската психоанализа – са паралелни мисловни движения, заемащи критични позиции спрямо господстващи дискурси, било на съветския тоталитаризъм или капитализма на Запада. И в двата случая критиката е насочена срещу конструирането на истината от доминираща позиция, нейното тавтологично затваряне и отричането на субекта да изработва свое автономно значение.

Ако трябва да се потърсят общи влияния в историческа перспектива, то те биха били свързани с теоретичния път, който прокарва полемиката на Киркегор срещу Хе-

гел и подмяната във властовата позиция на познаващия субект за сметка на субективацията на самия обект. И при Бахтин, и при Лакан монументалността в речта е разцепена от *другия*, който не е просто слушащият в общуването, а някой, за когото вярваме, че може да се приобщи към нас чрез своята *външност*. За Бахтин човешкото съзнание добива зрялост чрез овладяване на добродетелите на *диалогизма*, а Лакан формулира човешкото несъзнавано като *дискурса на Другия*. Интерсубективният модел на комуникацията при двамата е опит да се посочи местонахождението на социална връзка, осъществена чрез трансформация на външния контекст на дискурса. За Бахтин външният контекст ще бъде свързан с понятието *вненаходимост*, за Лакан това ще е *ex-sistence*.

По отношение на техния метод и двамата автори дават на литературата и изкуството статута на *via regia* в подхода си към проблема за хибридността на реалността. За Бахтин литературата ще е *пречупване* на разлепилия се свят с появата на езика, за Лакан освен използването на интерпретация на художествени произведения за защита на психоаналитични позиции фикцията и в частност литературната фикция ще е свързана със структурата на истината и функционирането на означаващата верига, „диктувано от неизчислимите ефекти на въображаемото“¹.

Интелектуалният фон, на който се открояват основните теоретични различия между двете школи, са следствие от начина, по-който те реферират към лингвистиката на Сосюр и психоанализата на Фройд. Езикът за Михаил Бахтин, В. Н. Волошинов, Павел Медведев е винаги в непрекъснат процес на ставане и на практика не съществува реален момент във времето – какъвто предпо-

¹ Дарин Тенев, *Фикция и образ. Модели*, Пловдив: Жанет 45, 2012, 250.

лага Сосюр, – спрямо който синхронната система на езика може да бъде структурирана. Знакът може да се случи само на междуиндивидуална територия, т.е. необходимо е съзнанията да бъдат социално организирани, индивидите да пребивават в общност. От друга страна, индивидуалното съзнание по отношение на *отговорността* не само че не може да обясни или разбере нещо, но и напротив, самото то се нуждае от обяснение из от социалната идеологическа страна². Лакан, а след него и Лапланш и Льоклер, по отношение на означаващото/означаемото използва пространствен графизъм, който се отличава от представянето на Сосюр по това, че означаващото е съставено от метафорична верига (имаща множества равнища), а разделителната линия между означаващото и означаемото носи собствена стойност, каквато няма у Сосюр. При Лакан означаващото и означаемото се намират в променлива връзка и се фиксират (съвпадат) само в определени точки на свързване, като чертата между тях представлява изтласкването на означаемото³.

През 1927 г. изпод авторството на Волошинов излиза критическият очерк „Фройдизъм“, който разглежда несъзнаваното като аспект на съзнанието, то е „неофициално съзнание“ – лингвистично по своята природа, – което влиза в противоречие с „официалното съзнание“⁴. Счита се, че Волошинов пряко влияе върху структуралните изследвания на Пражкия лингвистичен кръжок, което влияние, от своя страна, през работата на Роман Якобсон и

² Voloshinov, V. N., *Freudianism. A Marxist Critique*. Trans. I. R. Titunik and ed. in collaboration with Neal H. Bruss. New York: Academic Press, 1976, 12.

³ Roland Barthes, *Elements of Semiology*. Trans. Annette Layers and Colin Smith. New York: Hill and Wang, 1967, 49.

⁴ Neal Bruss, I. R. Titunik, „Preface“, *Freudianism: A Marxist Critique*. By V. N. Volosinov. New York: Academic Press, 1976, vii.

антропологията на Клод Леви-Строс достига до работата на Лакан⁵. Ако е възможно подобно, макар и ограничено влияние на Бахтиновия кръг върху идеите на Лакан, то трябва да се отнесе по-скоро към марксистката философия на езика, отколкото към критиката на Фройд. Въпреки френския превод на „Фройдизъм“, публикуван в Швейцария, книгата остава пренебрегната във Франция по конюнктурни причини⁶.

Въпреки отсъствието на експлицитен диалог между Бахтин и Лакан, принадлежащи почти на едно и също поколение (Бахтин живее от 1895 до 1975 г., Лакан – от 1901 до 1981 г.), въпреки различните мисловни предизвикателства и въпроси, на които посвещават времето си в търсене на отговор – точките на близост между тези две фигури потвърждават наблюденията на Койре за сложността и непредвидимостта в история на идеите: „Освен това не трябва да забравяме, че „влиянието“ не е просто, а обратното, много сложно двупосочно отношение“⁷. В удивително „съседство“ на мисълта и двамата автори развиват темата, че човешкото същество е екс-центрично и неговият център е извън него. Тайната на човека, неговата най-дълбока интимност, е скрита отвън.

И при Бахтин, и при Лакан – въпреки че работят с различни понятия и са подложени на различни политически принуди – несъзнаваното е екзотопично. Те подхождат към проблема за „външното“, спасявайки го от наивния реализъм (под формата на социалистически реализъм или пък като връщане към „позитивни“ и „емпирични“

⁵ Anthony Wilden, *System and structure: essays in communication and exchange*. New York: Tavistock Publications, 1980, 31-62.

⁶ Jean-Jacques Lecercle, *Marxist Philosophy of Language*. Trans. by Gregory Elliott. Leiden: Brill, 2006, 116.

⁷ Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1957, 5.

разкази за съзнанието, поведението и сексуалността). И Бахтин, и Лакан придават на разбирането си за екзотопия амбивалентен смисъл – на *външност*, но и на *липса*. За двамата екзотопичността препраща към противоположното на позитивната реалност, към външен контекст, който не е просто вън от една плоскост или структура, но и в смисъла на липсващ от нея.

Културна топология, идеологема, екстимност

В статията „Проблемът за съдържанието, материала и формата в словесното художествено творчество“ от ранната 1924 г. Бахтин посочва, че културата не трябва да се възприема като пространствена цялост, която притежава вътрешна територия: „Културата няма вътрешна територия“⁸. Културата е разположена изцяло върху граници, тя е граница, съставена и начупена от други граници. Те пресичат творческите дейности напречно, така че достигат до всяка от съставлящите ги характеристики. Бахтин сравнява границата със слънчев лъч, който се пречупва във всяка капка от културния живот. В последния си текст *Ответ на вопрос редакции „Нового мира“* от 1970 г. Бахтин обсъжда връзката между собственото общество и чуждата култура, като отново настоява, че за да се навлезе в собствената култура по-дълбоко, трябва да се пресичат нейните граници. Само през външния поглед на чуждата култура се разбира своята. Представата за култура, която се състои от себеподобни елементи (но всъщност всеки отделен елемент може да се пречупи в другия, да бъде граница за другия), е свързана с разра-

⁸ Михаил Бахтин, „Проблемът за съдържанието, материала и формата в словесното художествено творчество“, *Въпроси на литературата и естетиката*, прев. Д. Кирков, 1983, 59.

ботваната в кръга на Бахтин теория за пречупването (на рус. *преломление*). Теорията е възражение срещу ранната формално-структурна постановка, която твърде крайно затваря творбата в някакво вътрешно пространство, без отношение към външния контекст; както и към теория на отражението за механично и обективно представяне на външния контекст. Чрез теория на пречупването се повдига въпросът за по-сложната динамика (диалог) между вътрешното и външното пространство на творбата, за възможността външното да нахлува и да трансформира литературните феномени на нивото дори на най-минималните ѝ единици.

При Лакан въпросът за пресичането на външното пространство много често е илюстриран с фигурите на топологията – усуканата лента на Мьобиус, бутилка на Клайн, тор. При работата с топологични фигури той решава различни проблеми: лентата на Мьобиус представя екстериорността на *обекта a*, предшестваща отрицанието не-аз/аз, вън/вътре; бутилката на Клайн описва връзката между господарското означаващо и другия; торът репрезентира връзката между искането и желанието. Фигурите са двумерни или триизмерни обекти и разрушават нормалния (Евклидов) начин за представяне на пространството, чрез тях се дава израз на начина, по който психоанализата проблематизира бинарни опозиции като вътре/вън, социално/природно, реално/фикционално. При лентата на Мьобиус и бутилката на Клайн ние не можем да кажем коя точка е вътре и коя вън, нито можем да кажем в кой момент се преминава от вътре навън (или *vice versa*), невъзможна става всяка локализация. В десетия семинар върху безпокойството Лакан показва как остатък от фигурата на *cross-cap* има формата на Мьобиусова лента. Ако по едно от видимите ѝ лица се движи мравка – поради идентичността на лентата – тя ще премине

към другото ѝ лице, без да ѝ се налага да пресича ръба. По подобен начин вазата от прочутия експеримент на Боас във варианта на Лакан може да се превърне само в една повърхност, вътрешната ѝ и външната страна да бъдат непрекъснати: „Оттам нататък цялата ваза става лента на Мьобиус, защото мравка, която ходи от външната страна, без никаква трудност влиза вътре. Огледалният образ става изродният и нахлуващ образ на двойника“⁹.

И Бахтин, и Лакан показват как понятията от дихотомията вътре/вън могат да „преминават“ едно в друго. Въпреки че подобен процес изглежда като диалектически (интерпретацията върху диалектиката на роба и господаря от Хегеловата „Феноменология на духа“ има ключово място в подхода на двамата автори), тук като че ли акцентът не е върху взаимната трансформация на противоположности, а формулиране на „външно“, което все пак е иманентно. Екзотопията всъщност носи статута на междинност и е опит да се мисли за „външното“ като пресичане, преминаване, непрекъснатост между два дискурса. За да детайлизират начините, по които може теоретично да се преодолее дихотомията вътре/вън, Бахтин и Лакан предлагат различни неологизми, преpraщащи към изчезващата разделителна черта между тях. В кръга на Бахтин се изработва терминът „идеологема“, а Лакан въвежда словообразуването „екстимност“.

Историята на неологизма „идеологема“ може да бъде проследена от изработването ѝ през 30-те в монографията на Волошинов „Марксизъм и философия на езика“ (1929) до нейното „съживяване“ в контекста на френската хуманитаристика след 68-ма година, обвързано с Юлия Кръстева и нейната работа върху концепцията за диалогичността. При Кръстева концепцията за идеологема-

⁹ Jacques Lacan, *Seminar X: Anxiety*. Trans. A. R. Price. Cambridge: Polity Press, 2014, 97.

та предшества теорията ѝ за интертекстуалността, като идеологемата на знака измества символа, предлагайки това, което все още не е, но ще бъде или може би ще бъде, задавайки модусите на безкрайните бъдещи преображения¹⁰. Волошинов въвежда понятието, като го поставя като регулатор между авторовите интенции (вътрешен контекст) и идеологията (външен контекст). Идеологемата е неясна и нематериална, незавършена мисъл, това са следите на външния контекст, на онова, което се носи във въздуха; *Zeitgeist*, функциониращ на едно микроиндивидуално ниво. Волошинов разграничава нематериалната идеологема от идеологията, която вече е добила форма, структура и плътност. При него „неясната идеологема се изяснява, диференцира се и се закрепва единствено в процеса на идеологическото си въплъщение“¹¹. Примерът на Бахтин за подобна незавършено и протичащо „в средата“ на диалога слово е човешкото самоопределяне. Самоопределянето „кой съм аз“ и „с кого съм?“ е момент на *отваряне на речта*, така че винаги да се запази възможността да добавиш ново значение. Самото отваряне предполага, че онова, което съществува въвн от човека, участва в самоличното му конституиране¹².

Концепцията за „екстимността“ е въведена от Лакан на семинара от 10 февруари 1960 г., определена като „това централно място, като интимна екстериорност, това *extimacy*, което е Нещото“¹³. Неологизмът е конструиран

¹⁰ Julia Kristeva, *The Kristeva Reader*, Trans. Toril Moi, Oxford: Columbia University Press, 1986, 71.

¹¹ V. N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*. Trans. Ladislav Matejka and I. R. Titunik. New York: Seminar Press, 1973, 38.

¹² Maria Kalinova, „The Human Being’s Last Word“, *Парачовешкото: грация и гравитация – сборник в чест на проф. Миглена Николчина*, съст. К. Спасова и др., София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2017, 923-933.

¹³ Jacques Lacan, *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*. Trans. Dennis Porter. London: Routledge, 1992, 139.

като следствие на оксиморона *интимен екстериор*. През желанието на Другия тайната (*das Ding*) е овъншена. Тъкмо лентата на Мьобиус може да демонстрира парадокса на екстимността: това реално, което е едновременно вън от символното, но и централно за символното в смисъла на изключение („изключеното в интериора“). Ако трябва да се направи разграничение между *изродното* (*das Unheimliche*) и *екстимното* (*extimité*), то в понятията на Лакан *изродното* е от страната на имагинерния регистър, а *екстимното* – откъм регистъра на реалното. В пространствено отношение за разлика от *екстимното*, което е детерминирано от съвпадението на вътре и вън, като че ли за *das Unheimliche* можем да добавим и ефект от съвпадението на далеч и близко: застрашаващо приближаване на нещо, което сме държали на дистанция¹⁴.

В „Светлините на града“ (1931) – един от шедьоврите на Чаплин, правен по време, когато братята Уорнър създават първите звукови епизоди – можем да открием илюстрация на Лакановата екстимност¹⁵. Чаплин решава да покаже звука откъснат от словото, да премести фокуса върху неговата материалност и да направи неясна границата между онова, което е вън от тялото и онова, което е вътре у него. Неговият герой Скитника поглъща свирка и започва да хълца, като всяко хълцане предизвиква изсвирване из от тялото му. Поради наличието на фикционална рамка тази екстимност предизвиква неудържим комичен ефект у публиката, докато героят потъва от срам – тъй като онова, което е конститутивно изключено от вътрешността, се превръща във външност, в призрачен звук. При екстим-

¹⁴ Камелия Спасова, „Миметични машини в изродната долина“, *Парачовешкото: грация и гравитация – сборник в чест на проф. Миглена Николчина*, съст. К. Спасова и др., София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2017, 134-161.

¹⁵ Славой Жижек, *Паралакс*, прев. Е. Стоянов, София: Алтера, 2015.

ността се създава илюзията, че нещо скрито става видимо, че вътрешността се пресъздава като външност, докато всъщност понятието препраща към структурно изключение, което се завръща на мястото на липсата.

Ако потърсим друг пример от актьорската кариера на Чаплин, за да илюстрираме работата на идеологемата, то като че ли най-подходящият пример би бил от неговата автобиография и раждането на образа на *Скитника*. В „Моята автобиография“ Чаплин разказва как по време на „Детски автомобилни състезания“ Мак Сенет внезапно му поръчва да се гримира като комик и да облече каквото му хрумне. На път към гардероба без никаква представа какъв образ търси Чаплин решава да си навлече широки и увиснали панталони, големи обувки, да си сложи бомбе и да вземе бастунче. Единственото, което е търсил е противоречието: между широките панталони и тясното сако, между малкото бомбе и големите обувки, между мустачките на възрастен и изражението на двайсет и четири годишен младеж. Тогава през грима и костюма възниква характерът и героят се появява на сцената. *Скитника* оживява. Зад камерата започват да се смеят, събира се тълпа – не само другите артисти, но и общите работници, дърводелците и гардеробиерите¹⁶. Епизодът с намирането от актьора на неговото знаменито лице се доближава до начина, по който Бахтин представя създаването на образа на героя – от грима и костюма към характера. По този начин лицето се ражда от маската (персоната), а съзнанието се получава от социалната роля. Самоопределянето на човека се случва от вътре навън.

И двата примера от актьорската практика на Чаплин, въпреки че до известна степен описват пресичането между външния и вътрешния контекст при Лакан и Бахтин,

¹⁶ Charles Chaplin, *My Autobiography*. New York: Penguin Classics, 1964, 154.

имат недостатъка, че създават впечатление, че екстимността и идеологемата са „безрискова“, контролируема, неразрушителна външност. Онова, което не остава докрай подчертано, е, че за да се избегне заплахата, за която предупреждават и двамата автори, трябва да е запазено определено структурно наличие на *липса*, изключеност от полето на Другия. В случая със „Светлините на града“ конвенционалността на комедията наемва за своето противоположно – екстимното, но все пак държи разделени (несъвпадащи) реалността и лудостта. Идеологемата, от своя страна, има трансформативна и революционна сила, също чрез своята непълнота. Нейната незавършеност, несублимираност на отрицанието, е условие да не се превърне във „вкамнена“ конструкция. Придобие ли обаче своето пълно въплъщение без остатък, тя се превръща в лозунг, в замръзнал отпечатък на тотализираща идеология, тя е мястото, откъдето диалогът няма да продължи.

Да отстъпиш навън

Във философската антропология на Бахтин автономията и пълнотата на човешкото тяло са породени от илюзия. Подобно на „стадия на огледалото“ при Лакан в зрителното поле на Аза липсват „късове“ от „моего“ тяло. Във всеки даден момент външните контексти на човека и неговите себеподобни (Лакан ще нарече себеподобния „малкия друг“) не съвпадат – причината е, че винаги има нещо недостъпно за погледа и съзнанието, което е строго субективно, но което принадлежи на контекста на другия, който е извън и срещу мен. Главата, лицето и неговият израз – най-вече светът зад собствения ни гръб – са достъпни само като отражение в другите¹⁷. Понятието

¹⁷ Бахтин, Михаил, *Философия на словесността*, прев. К. Маринов, София: ЛИК, 1996, 47.

„контекст“ в ранната естетика на Бахтин е *кръгозор* (на рус. *кругозор*), като външният контекст е *кръгозор* в света на ценностите, той е пространствена форма, която се пресича и начупва от чуждия поглед и перспектива. По подобен начин Миглена Николчина в *Изгубените еднорози на революцията* тълкува българския неологизъм *обживявам*, за да разкрие тайнствения момент в теоретичното общуване като придърпване на непознатото (външно) към познатото (близкото). Представката *-об-* предполага някаква празнина, възможност да приемеш в своя *кръгозор* чуждия живот и чуждото говорене, като същевременно никога чуждото да не придобие статута на абсолютно завладяване и „обладание“ отвътре на индивидуалното¹⁸. Контекстът на Бахтин е организиран около подобна винаги налична липса, център на диалога, който е вънпоставен и е от страната на другите. Понятието за липса е интерпретирано като онова, което остава, не достига, „няма го“, за да се оцелости личностният хоризонт – оттук „липса“ и „остатък“ на виждането при Бахтин концептуално съвпадат. В неговата употреба липсата и остатъкът са нещо вповече и едновременно по-малко по отношение на външния контекст, те са неговата несъразмерност, неизчислимост, ексцесивност. Липсата-остатък на субекта на диалога характеризира неговата „извънпребиваемост“: „конкретна извънпребиваемост на мен единствения и на всички без изключение други за мен хора и обусловения от него остатък на моето виждане спрямо всеки един от тях“¹⁹.

Лакан, от своя страна, предлага неологизма *ex-sistence*, извън-стоене, за да покаже, че центърът на човешкото

¹⁸ Миглена Николчина, *Изгубените еднорози на революцията. Българските интелектуалци през 1980-те и 1990-те години*, София: Фондация Литературен вестник, 2012, 74.

¹⁹ Михаил Бахтин, *Философия на словесността*, прев. К. Маринов, София: ЛИК, 1996, 47.

битие е радикално неналичен, друг, вънпоставен, а субектът на несъзнаваното е децентриран, той е екс-центричен. Новият термин в „Семинар за откраднатото писмо“ е въведен с уговорката, че вънпоставеността е корелативна на повторителния автоматизъм (*Wiederholungszwang*), възприемащ принципа си от настояването (*insistance*) на означаващата верига. Лакан заема „ex-sistence“ от Хайдегер, като във френските преводи на „Битие и време“ „existence“ предава гръцкото *ἔκστασις* и немското *Ekstase*. Античното значение на думата обикновено се използва в смисъла „да бъдеш или да стоиш извън себе си“, „да си изместен“. Хайдегер се опитва да напласти различни нюанси: от производните на гръцкото понятие „да стоиш навън“, „да излезеш“, „да си в откритото“, „да стъпиш навън“ до търсене на асоциациативната връзка с корена на думата „съществуване“. Без да отменя вече осъществените подпъхвания под понятието на значения, придадени от Плотин през майстер Екхарт и св. Тереза Авилска до Хайдегер, Лакан използва понятието, за да посочи мястото на субекта на несъзнаваното. Същевременно той подчертава, че нещо липсва отвътре, но настоява отвън. Подобно екзотопично полагане на субекта създава алюзия за периодичен контекст или за съществуването на външно, което се повтаря. От една страна, *tyche* е търсено, от друга страна, е „изгонено“ вън от функциониращата като *automaton* „мрежа от означаващи“²⁰.

При Жан-Жак Льосеркл подобно преобръщане на мястото на несъзнаваното – не като дълбоко скрито, а като повърхност – можем да открием още в марксистката критика на Волошинов във „Фройдизъм“. Според него

²⁰ Васил Видински, *Случайности. Историческа типология*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2017, 91. [Вж. статията за Лакан в този сборник].

онова, което Фройд нарича „несъзнавано“, за Волошинов е интернализация на външния, социалния диалог (идеологията), а преносът между аналитик и анализант е социално взаимодействие, включващо езиковия агон, и в крайна сметка представлява речеви жанр²¹. Следствието от свързването на Лакановия субект на несъзнаваното и Бахтиновото понятие за идеология – в случая не като набор от идеи, а като набор от знаци, които са арена на класова борба и образуват съдържанието на съзнанието – би позволило да се мисли за идеологията като пространство, постоянно преакцентирано и полифонично размествано от субектите. Но също така идеологията, която преминава зад невидимия гръб на човека, за да запълни изрязаното материално парче в ценностния кръгзор, ще ни прави нейна изопачаваща маска, ще сме в неин излишък.

За Харолд Бейкър съществуват специфики при Бахтин и Лакан, които възпрепятстват категоричното слепяне между техните разбирания за дискурса. При Бахтин дискурсът е диалогично артикулиран – винаги исторически конкретна последователност от изказвания, – докато при Лакан „веригата от означаващи“ е въображаема в несъзнаваното, пресичаща оста на изказването във всяка точка²². Там, където Бахтин ще настоява за диахрония, Лакан ще препраща към езиковата синхрония. Бахтин ще остане при звука (интонацията), Лакан ще се насочи прецизно към буквата (настойчивост на писмото).

Макар и от различни перспективи към междусубективността, Бахтин и Лакан повдигат въпроса за външно-то на истината и знанието. А именно като вънположени те имат шанс да придобият формулировка, яснота и ар-

²¹ Jean-Jacques Lecercle, *Marxist Philosophy of Language*. Trans. by Gregory Elliott. Leiden: Brill, 2006, 107.

²² Harold D. Baker, *Psychoanalysis and Ideology*. Bakhtin, Lacan, and Žižek. *History of European Ideas* 20, 1-3, 1995, 502.

тикуляция. Днес теоретичната мисъл е силно загрижена за истината и знанието, които губят специфичната си външност и са погълнати от икономиката като единствена оставаща външност²³. Пазарът се възприема като естествен контекст, като нова природа, като единственият, който може да придава стойност. В един „широк контекст“, или както би се изразил Бахтин, в смисъла на „голямото време“, трябва упорито да се задава въпросът какво би означавало, ако се загуби субективното колебание, ако човекът загуби способността си да се отмества, да стъпи навън.

Цитирана литература

- Бахтин, Михаил, *Проблеми на поетиката на Достоевски*, прев. К. Попов, София: „Наука и изкуство“, 1976.
- Бахтин, Михаил, *Философия на словесността*, прев. К. Маринов, София: ЛИК, 1996.
- Видински, Васил, *Случайности. Историческа типология*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2017.
- Николчина, Миглена, *Изгубените еднорози на революцията. Българските интелектуалци през 1980-те и 1990-те години*, София: Фондация Литературен вестник, 2012.
- Спасова, Камелия, „Миметични машини в изродната долина“, *Парачовешкото: грация и гравитация – сборник в чест на проф. Миглена Николчина*, съст. К. Спасова и др., София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2017, 134-161.
- Тнев, Дарин, *Фикция и образ. Модели*, Пловдив: Жанет 45, 2012.
- Жижек, Славой, *Паралакс*, прев. Е. Стоянов, София: Алтера, 2015.
- Хабиян, Йерней, „Превратностите на университетския дискурс: върху формализацията на Бахтиновата полифония от Дюкро“, *Социологически проблеми*, 3-4, 2011, 65-79.

²³ Йерней Хабиян, „Превратностите на университетския дискурс: върху формализацията на Бахтиновата полифония от Дюкро“, *Социологически проблеми*, 3-4, 2011, 65-79, 73-74.

- Baker, Harold D., „Psychoanalysis and Ideology. Bakhtin, Lacan, and Žižek“, *History of European Ideas* 20, 1-3, 1995, 499-504.
- Bakhtin, Mikhail, *Speech Genres and Other Late Essays*, trans. Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press, 1986.
- Barthes, Roland, *Elements of Semiology*. Trans. Annette Lavers and Colin Smith. New York: Hill and Wang, 1967.
- Bruss, Neal, Titunik, I. R., „Preface“, *Freudianism: A Marxist Critique*. By V. N. Volosinov. New York: Academic Press, 1976, vii-xiv.
- Kalinova, Maria, The Human Being's Last Word. In: *The Parahuman: Grace and Gravity. In honour of prof. Miglena Nikolchina [Parachoveshkoto: gratzija i gravitatzija – sbornik v chest na prof. Miglena Nikolchina]*, ed. K. Spassova, D. Tenev, M. Kalinova. Sofia: St. Kliment Ohridsky University Press, 2017, 923-933.
- Koyré, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1957.
- Kristeva, Julia, *The Kristeva Reader*, Trans. Toril Moi, Oxford: Columbia University Press, 1986.
- Lacan, Jacques, *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*. Trans. Dennis Porter. London: Routledge, 1977.
- Lacan, Jacques, *Écrits*. Trans. Bruce Fink. New York, London: W.W. Norton & Company, 2006.
- Lacan, Jacques, *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. 1964*. Trans. Alan Sheridan. London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1977.
- Lacan, Jacques, *Seminar X: Anxiety*. Trans. A. R. Price. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Lecerclé, Jean-Jacques, *Marxist Philosophy of Language*. Trans. by Gregory Elliott. Leiden: Brill, 2006.
- Voloshinov, V. N., *Marxism and the Philosophy of Language*. Trans. Ladislav Matejka and I. R. Titunik. New York: Seminar Press, 1973.
- Voloshinov, V. N., *Freudianism. A Marxist Critique*. Trans. I. R. Titunik and ed. in collaboration with Neal H. Bruss. New York: Academic Press, 1976.
- Wilden, Anthony, *System and structure: essays in communication and exchange*. New York: Tavistock Publications, 1980.
- Chaplin, Charles, *My Autobiography*, New York: Penguin Classics, 1964.

ЕКСКУРС: ЖАК ЛАКАН – ПРИЧИНАТА СРЕЩУ ЗАКОНА

Васил Видински

Жак Лакан ще ни послужи за няколко неща по отношение на *случайността*. Първо, той представя много интересна и влиятелна мета-интерпретация върху *τύχη* и *αὐτόματον*, важни и типични понятия за осмисляне на случайното при Аристотел. Второ, демонстрира се една субектна позиция, която при Аристотел е само загатната (през разумността и способността за избор при зрелите хора), а при Лакан тя вече е напълно разгърната, макар и в съвсем различен (психоаналитичен) дискурс – става дума за усилването на *τύχη*. Трето, осмислянето на неопределеността на причината при Лакан е потвърждение и генерализация на казаното от Аристотел. Така вече ще можем да дадем и определение на *случайността като причина* (макар че то изобщо не е дело на Лакан; това е само съпътстващ ефект от избора на този екскурсивен автор).

Нека се обърнем към прословутия *Семинар XI. Четирите фундаментални понятия на психоанализата* (1964 г.; публикация 1973 г.)¹ и по-специално да се съ-

¹ Jacques Lacan, *Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, поредица „Le Séminaire de Jacques Lacan“, под общата редакция на Jacques-Alain Miller, Paris: Éditions du Seuil, 1973. Този негов семинар се занимава с четири основни психоаналитични понятия (същността на анализата) – *несъзнаваното, повторението, преноса и нагона* – и с

средоточим върху обръщането на Лакан към *причината* вместо към *закона*. Това е съществен момент и за изложението, и важна промяна в развитието на теорията при самия Лакан². Когато иска да разгледа несъзнаваното, той отказва да използва понятието „сила“, защото динамичната страна не е достатъчна за изяснение, а и по принцип „силата“ е място на непрозрачност³. Именно затова Лакан избира причината с нейната възможност за прекъсване на законовите гладки и регулярни взаимодействия (вж. и *Семинар X*) и това е видим отказ от детерминис-

малко по-общия въпрос как психоанализата е възможна като наука. В рамките на това бързо скициране ще се спрем частично само на темата за повторението. За най-лесно и онлайн достъпно въведение към Лакан, вж. Adrian Johnston, „Jacques Lacan“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition)*, под редакцията на Edward N. Zalta, url = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/lacan> [последна промяна: 2 април 2013, достъп: 1 септември 2016], 2013. Много е удобно, че самите записи от семинарите на Лакан също са достъпни онлайн. Дотук обаче и приключват удобствата. Наскоро на български се появиха няколко по-теоретични коментара при Дарин Тенев, *Фикция и образ. Модели*, Пловдив: Жанет 45, 2012, 460-478, както и при Мария Калинова и Камелия Спасова, „*Techne*: едноклетъчни, числа и психоаналитични митове“, *Пирон*, номер 7: Бъдеще и въображение (2014). [Виж статията им в настоящия сборник.]

² Вж. коментари върху тази промяна именно през проблема за случайността при Paul Verhaeghe, „Causality in science and psychoanalysis“, *Lacan & Science*, редактор J. Glynos и Y. Stavrakakis, London/New York: Karnac, 2002.

³ Lacan, *Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, 24; Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, превод Alan Sheridan [по *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1973], поредица „The Seminar of Jacques Lacan“, под общата редакция на Jacques-Alain Miller, том XI, New York/London: W. W. Norton & Company, 1977, 21. Това е отдалечаване от Фройд с неговата *динамика* на конфликтните психични сили. Вж. интерпретация на отношението между причината и закона при Лакан у Jacques-Alain Miller, „To interpret the cause: from Freud to Lacan“, *Newsletter of the Freudian Field*, том 3, номер 1-2 (1989); Verhaeghe, „Causality in science and psychoanalysis“.

тичното разглеждане на несъзнаваното. Симптоматично е, че когато решава да даде пример за закон, Лакан посочва именно третия закон на Нютон, в който става дума за реципрочността на силата като взаимодействие ($F_A = -F_B$). И заключава: тук няма празнота, зев⁴; тук има регулярност, предвидимост, хомогенност. За сметка на това каузалността винаги съдържа в себе си зев – най-малкото между причината и следствието, но освен това: „Причината трябва да бъде разграничена от това, което е определено във една верига, с други думи от закона“⁵. Значи в анти-понятийността на причината има и нещо *неопределено* и това я отличава от законността и необходимостта, които са неразривно обвързани със силата и *определеността*. Между причината и това, на което тя въздейства, винаги има нещо нередно: „Накратко, има причина за нещо, само ако то не върви“⁶. Това е много важно твърдение и е част от реалния психоаналитичен праксис – ако нещо не е както трябва, то за това си има причина, в останалите случаи просто управлява автоматичен символен закон или пък сила. Така в теоретичен план психоанализата е работа с причинността през субекта – една особена етиология. Можем да заключим:

- От една страна, стои *законът* с неговата непрекъснатост, определеност и лишеност от празнота.
- От друга страна, стои *причината* с нейната прекъснатост, неопределеност и с нейния дефинитивен зев.

В по-маловажния си аспект (този за причинността) това е много ясен исторически отглас от философията

⁴ „...само може би накрая“, допълва Лакан, но това не е много ясно какво означава.

⁵ Lacan, *Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, 25; Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 22; вж. и тълкуването при Verhaeghe, „Causality in science and psychoanalysis“, 130.

⁶ „Bref, il n'y a de cause que de ce qui cloche.“ – Lacan, *Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, 25.

на Дейвид Хюм и неговата прословута критика на причинно-следственото отношение и осмисляне на закономерността⁷. При Хюм това конституира понятието му за навик и затова той представя едно по-скоро *критическо* разглеждане на *необходимата* връзка. При Лакан „навикът“ отново е представен през класическия проблем за повторението, но тук освен прекъсването в каузалността, има обръщане и към самата причина, към неасимилируемата травма и затова пред нас, в противоположност на Хюм, е едно *положително* разглеждане на *случайността*. От една страна, самото несъзнавано също се мисли през структурата на зева, разделянето, липсата; и именно този повтарящ се мотив при Лакан пронизва и разбирането му за акциденталността. Това обаче вече не е множеството съпътстващи причини, които понякога и ненадейно се проявяват, както си представя Аристотел, а вместо това сега акциденталното е прекъснато. Има случайност, защото има зев. Има и необходимост, защото ние продължаваме да пропускаме този зев. И тук Лакан ще заговори за структурната функция на липсата, обекта малко *a* и т.н.; но това е територия, която вече е чужда на целите ни; затова нека останем при случайността и нейното понятизиране.

⁷ Дейвид Хюм, „Изследвания върху човешкия разум“, превод Сълза Петканова и Веселин Лаптев, *Европейска философия XVIII-XIX век. Антология*, в 2 тома, том I, редактор Елена Панова и др., III преработено изд., София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1994; Дейвид Хюм, *Трактат за човешката природа*, превод Веселин Лаптев, София: ИК „Рата“, 2006. Не е изненадващо, че причината трудно се поддава на емпиричен, феноменологичен, психоаналитичен или някакъв друг анализ, тъй като тя е класическият пример за *синтетичен обект*: неговите елементи не са достатъчни за разбиране на цялото. Затова и подходът на Кант през *синтетичното* разбиране за чистите разсъдъчни понятия е ясна алтернатива на „неуспешния“ и „невъзможен“ *анализ*, който целенасочено иска да демонстрира Хюм, за да осъществи скептичeskото си начинание.

Лакан започва с това, че преводът на *τύχη* и *αὐτόματον* като *la fortune* (*fortune*) и *le hazard* (*chance*) е некоректен⁸ и първото нещо, което отбелязва е, че трябва да преразгледаме отношението между тези две гръцки понятия. Това обаче вече е теза, защото ние изобщо не знаем дали иде реч за две думи, за две понятия и дали изобщо съществува такова разграничение. Нека въпреки това ги отделим. За да няма объркване, оттук нататък ще използвам транслитерация, когато става дума за разбирането за Лакан, а ще запазвам гръцкия оригинал, когато става дума за понятията при Аристотел. Тъй като в екскурса няма място да бъдат представени най-общите отношения между *въображаемото*, *символното* и *реалното*, ще дам само тази кратка формулировка: *въображаемото* и *символното* заедно конструират полето на реалността, което е противопоставено на реалното.

Тюхе. Лакан твърди, че *τύχη* трябва да се преведе (на психоаналитичен език) като „срещата с реалното“. А това – съвсем набързо казано и чрез лесен пример – е мястото на травмата. Тя от своя страна пък основава самата бъдеща каузалност, с която започнахме представянето на Лакан. Тоест тя е скритата причина, която винаги липсва във веригата и мрежата от означаващи. Ние пропускаме тюхе, ние пропускаме случайното. Да припомним известната и подлежаща тук теза: най-добрият начин да скриеш нещо, е да не го криеш изобщо⁹; така несъзнаваното,

⁸ Немските, гръцките и френските съответствия (а и английският превод) всъщност не опростяват разграничението, а напротив – на места го усложняват. Тюхе е свързано с *τύχη*, *Zufall*, *l'arbitraire*, *fortune*. А аутоматон с *αὐτόματον*, *Willkür*, *le hasard*, *chance* – Lacan, *Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, 39, 51; Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 52. Този конкорданс изисква допълнителна интерпретация.

⁹ В тази връзка най-класическият пример е около „Откраднатото писмо“ на Едгар Алан По и популярното тълкуване на Лакан.

травмата или тюхе не са скрити някъде надълбоко, а те се намират на повърхността, където е именно най-трудно да бъдат забелязани. Лакан обръща внимание¹⁰ и на един много съществен елемент у Аристотел по отношение на *τύχη* – че то се отнася само към разумните действия (а не дори към всички случки, които претърпява субектът). Тоест: *τύχη* не може да идва отвън, не може да идва от обекта. Това, което преобръща Лакан, е, че тюхе вече може да дойде отвсякъде и да се стовари върху нас. Така в един конкретен аспект тюхе преобръща напълно *τύχη*.

Аутоматон. Лакан интерпретира *αὐτόματον* като „мрежата от означаващи“. Това е постоянното завръщане към реалното без да се осъществява обаче среща с него, без да има тюхе. Това повторение се характеризира с „настояването на знаците, чрез които ние виждаме себе си подвластни на принципа на удоволствието“¹¹. Какво означава това? За субекта това, което автоматично се повтаря, му се струва някак случайно и така за него не се търси причина, то му изглежда неоснователно. Така се оказва, че няма да бъде разпознато и забелязано тъкмо повторението и субектът казва: „Друг път не ми се беше случвало; стана някак случайно“. Първи пропуск. Или напротив, повторението може да придобие формата на натрапчива, съдбовна необходимост – неизбежната и независеща от мен сила. Но тя отново е сякаш напълно случайна спрямо субекта, някак

¹⁰ Lacan, *Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, 66-67.

¹¹ Виж пак там, 51, 53-54; Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 52, 53-54. Има и съвсем бегъл коментар при Richard Feldstein, Bruce Fink и Maire Jaanus (ред.), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Paris Seminars in English [Including the first English Translation of „Position of the Unconscious“ by Jacques Lacan]*, поредица „SUNY series in Psychoanalysis and Culture“, под общата редакция на Henry Sussman, Albany: State University of New York Press, 1995, 225-226.

външна: „Винаги имам много лош късмет“. Втори пропуск. И двете страни (двете фрази) могат да бъдат анализирани от психоаналитика до формулировката „Отново, като по случайност“¹². Нейната парадоксалност изразява едновременно симптома и пропускането на симптома. Всичко това обаче означава, че в автоматичното „случайно“ липсва тъкмо реалното случайно.

Функцията на тази символна и автоматична мрежа от означаващи е да (опитва да) обхване и покрие всичко. Но това, което ѝ убягва в реалността, е тъкмо реалното. Реалното ни се явява като *тюхе*, но то е винаги отвъд аутоматона и означаващите – изгонено, но търсено. Зев в аутоматона. Именно повторението и завръщането (аутоматонът) е и доказателство за съществуването на несъзнаваното – през повторението несъзнаваното сякаш се отваря, то се проявява¹³, макар и трудно да се забелязва. Психоаналитикът обаче трябва да открие повторението, трябва да посочи аутоматона и да потърси причината. Образно казано, той трябва да уговори през субекта една уж невъзможна среща с реалното.

Ако сега съпоставим по-цялостно двете понятия (и ги положим в по-широките регистри на Лакан), то би се получило следното:

¹² Вж. Lacan, *Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, 54.

¹³ „...повторението на едни и същи означаващи предшества субекта. Това е, което превръща езика и повторението (повторение на едни и същи означаващи) в самото условие за субекта в несъзнаваното.“ (Jacques-Alain Miller, „Transference, repetition and the sexual real: reading the four fundamental concepts of psychoanalysis“, [превод Russell Grigg], url = http://www.lacan.com/thesymptom/?page_id=968 [последна промяна: N/A, достъп: 1 октомври 2016], 1995). През преноса пък несъзнаваното се затваря: „Повторението изглежда да се помещава от страната на отварянето на несъзнаваното, докато преносът изглежда, че се намира от страна на неговото затваряне“ (Пак там). И нещо много важно – именно в преноса се изразява това, което неизбежно се пропуска в повторението.

Тюхе (интерпретация на <i>τύχη</i>)	Аутоматон (интерпретация на <i>αὐτόματον</i>)
Тюхе е „срещата с реалното“.	Аутоматон е „завръщането на знаците“.
В случая сме в регистъра на реалното: отвъд принципа на реалността.	В случая сме в регистъра на символното: принципът на удоволствието.
<i>Напълно случайното</i>	<i>Като че ли случайно</i>
Случайно без означаващо	„Случайното“ като означаващо
Съответно оттук се появява <i>каузалността</i> на случайното.	Съответно оттук изниква <i>изчислимостта</i> на „случайното“.
<i>Срещата</i> с реалното е всъщност среща с прекъсването. Тя е винаги пропусната от означаващите (аутоматон).	<i>Мрежата</i> от означаващи се стреми да е винаги налична и здрава. Това е автоматизмът на повторението.
Функцията на тюхе е да нарушава закона. Обаче тази функция е скрита зад проявленията на аутоматона (реалното също е зад аутоматона).	Функцията на аутоматон изглежда детерминистична. Това е автоматът на свързаната верига.
Нарушаване на закона	Детерминистичен закон
Лакан прави връзка с теория на травмата и съответно това е понятието за случайност, което не може да се овладее от означаващите.	Лакан прави връзка с математическата теория и съответно това е един вид математическото понятие за „случайност“.

По такъв начин тюхе слага акцент върху *несъзнаваното като причина*, а аутоматонът – върху *продукцията и резултатите* на несъзнаваното, които са определени по систематичен начин през мрежата от означаващи¹⁴. По-

¹⁴ Verhaeghe, „Causality in science and psychoanalysis“, 130-131. При П. Върхеке обаче интерпретацията е по-различна и идеологически много натоварена (в първата глава „Каузалността като кошмарът на науката“ има и множество произволни твърдения). В общи линии там

лучаваме много съществен извод: излиза, че случайното се разцепва на реалното и неговото псевдо-означаващо, което хем го прикрива, хем го посочва. Има случайно и „случайно“. Ако ние открием, че аутоматонът, в неговото повторение, не е случаен, както сме си мислили, то вече можем да се открием за напълно случайното тяхе – мястото на травмата, която от своя страна е породила каузалната и повтаряща се връзка от събития, представени през мрежата от означаващи (аутоматон). Така реалното тяхе определя символния аутоматон, а той от своя страна опитва безуспешно да го означи. Повторението и аутоматонът обаче могат никога да не приключат, дори и да посетите някой психоаналитик – това предупреждава самата лаканианска психоанализа.

Какво пропуска Лакан? **Първо**, има интерпретативен казус с „автоматичното“. Видимо е, че то много лесно може да бъде разгледано по два противоположни начина – може да се мисли като нещо спонтанно („то само“ или „от само себе си“), а по-често се мисли като нещо напълно неизменно и повтарящо се (машинната автоматичност при изпълнението на предварително зададените инструкции). Тук пред нас значи се противопоставят образите на „спонтанното“ и „машинното“ – две скрити употреби в една и съща дума¹⁵. Трудността да се разграничи само през наблюдение на поведението дали става дума за непрограмирана спонтанност или за програми-

аутоматон е сведено до предвидимостта, техниката, обективността и закона. Тяхе от своя страна е произволното, етиката, субективността и идеографията, вж. Пак там, 122, 125. Всичко това е положено в контекста на противопоставянето между обективните науки (необходимост) и субекта (случайност).

¹⁵ Смесването на двете употреби – при условие, че между тях вече има приета и установена разлика – поражда прословутото *изродно* [Das Unheimliche] – предпочитам именно този превод на понятието, предложен от Камелия Спасова и Мария Калинова.

рани механични инструкции, е много типичен казус покрай опитите да се притесняваме за изкуствения интелект или пък да се тревожим дали емоциите на хората са винаги „автентични“. Същата трудност може да се открие на по-общо онтологично ниво – това, което изобщо се случва, спонтанно ли е или напротив – то е определено и механично? В крайна сметка пред нас е моделът, в който случайното и необходимото са неразграничими. Затова и интерпретацията на Лакан преминава с такава лекота от *αὐτόματων* към аутоматон, от най-общия пример за случайност при Аристотел към мрежата от автоматизирани повторения, характерна за машините. Ако искаме да разберем кое мотивира Лакан за този уж неочакван преход, то началната му отправна точка в интерпретацията на *αὐτόματων* е когато той казва, че ние разбираме за тази дума от съвременното състояние на математиката с нейната мрежа от означаващи¹⁶. Това е много съществен момент на отдалечаване от Аристотел и чрез него *αὐτόματων* се превръща моментално в аутоматон¹⁷. Тази трансформация илюстрира и клопката на *Τύχη*-модела по-нагоре, но да не забравяме все пак, че аутоматон не е добре разработено понятие при Лакан – то повече няма и да се появи в неговите размишления.

Второ. Виждаме и нещо друго, което е симптоматично: точно както при Аристотел каузалната случайност непрекъснато се представя през модела за пресичането и срещата (с длъжника на пазара), по същия начин и при

¹⁶ Lacan, *Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, 51. Той най-вероятно има предвид *automata theory*, която се заражда именно по това време и която изследва абстрактни математически машини и тяхното поведение (типичен и най-общ представител е машината на Тюринг).

¹⁷ Съвсем закономерно тълкуването на *αὐτόματων* като автомат продължава и в анализите върху самия Лакан, вж. например „науката аутоматон“ при Verhaeghe, „Causality in science and psychoanalysis“.

Лакан каузалната случайност се представя през срещата с реалното. Пред нас стои едно синтетично и много популярно разбиране за „каузална среща“. То се появява и при Дерида, при това на ключови места – мястото на срещата между психоанализа и литература. Но можем да вземем и друг пример, за да илюстрираме как случайното, срещата и дори самата философия са били свързани:

Необходима е била срещата между приятеля и мисленето. Накратко, съществува основание за философията, но това е синтетично основание, което е случайно – среща, съединяване. То е не недостатъчно само по себе си, а случайно в самото себе си. Дори в рамките на понятието основанието зависи от известна връзка между компонентите, която е могла да бъде и друга, с други съседства. Принципът за основанието, такъв какъвто се появява във философията, е принцип на случайното основание и се изказва така: само случайното основание е добро основание, само случайността има световна история.¹⁸

Това вероятно е най-лесният начин да се мисли случайното изобщо и е добре, че го виждаме приложен към самата философия и нейната поява. В такъв тип разбиране има два момента, които понякога са трудно разграничими: (1) неопределена причина и (2) некаузална отнесеност между. Първият елемент е напълно достатъчен за „случайното като причина“. Включването на втория елемент е оправдано заради смесването, съчетанията, появата на нещо ново, но и през интуитивната употреба на езика, когато мислим изобщо „случки“. От друга страна, това смесване на (1) и (2) затруднява впоследствие отделянето на двата типа случайност – случайното като причина и случайното като некаузална отнесеност (обо-

¹⁸ Жил Делюз и Феликс Гатари, *Що е философия?*, превод Росен Русев, поредица „Нова хуманитаристика“, София: ИК „Критика и хуманизъм“, 1995, 158-159.

значени съответно като C_2 и C_3 .). Просто не бива да се забравя, че „отнесеност между“ би могло да се отнася и към некаузални ситуации.

Трето. Няма ли да сме много по-точни ако интерпретираме *τύχη* като аутоматон и *αὐτόματον* като тюхе? Ето някои основания. При Аристотел *τύχη* се мисли през разумното и осъзнатото, през това, което притежава рационална реч, рационална мрежа от означаващи и много ясен волеви избор. Това същество в някакъв миг осъзнава, че му се случва нещо непреднамерено и случайно, нещо, което е извършило самото то, но не е искало да стори. Това същество обаче има удоволствието и гордостта да притежава възможността за късмет, защото е разумно. Тъкмо затова маркираният член във *Физика* е *τύχη*. Всичко това е доста добро и сходно описание на аутоматона при Лакан. Тук го има и повторението, което се пропуска, и точно това се вижда като уж случайно, а освен това всичко се управлява от мощния регистър на символното, от принципа на удоволствието и от убедеността, че аз съм разумно и волево същество. Да видим сега втората двойка. При Аристотел *αὐτόματον* не само е по-общото и немаркирано понятие, но то не се характеризира с рационалност, в него има нещо директно несъзнателно, то може да поражда дори необясними уродства в природата и противоестествени развития, то прониква всичко и може да се прояви навсякъде. Може да дойде отвсякъде. Разбира се, ако ни се случи, ние го превеждаме, виждаме и осъзнаваме през разумната мрежа на *τύχη*, т.е. през аутоматона при Лакан. По този начин пропускаме *αὐτόματον* (тюхе) и го овладяваме през рационалната си субектност, надявайки се, че за нас тюхе няма, а има само аутоматон – мощният регистър на символното. Шеговито казано тюхе (*αὐτόματον*) ще бъде просто „самóто То“, а аутоматон (*τύχη*) ще е вярата ни в символ-

ната съдба¹⁹. Така всъщност чрез Лакан можем да видим по-ясно предразсъдъчната структура у Аристотел, която вместо като рационалната и волева възможност за избор, тук вече бива представена като неоснователното твърдение, че реалността е напълно контролирана от регистъра на символното. Обаче травмата на несъзнаваното все ще се прояви като някое тухе – немаркираният, неозначен *αὐτόματον*. Разбира се, пълно съответствие между четирите понятия не би могло да има по ред причини²⁰, но ми се струва, че преобръщането на двойката разкрива повече и за позицията на Аристотел, и за позицията на Лакан. При всички положения изводът, който може да направим, е, че случайното има *двойствена природа* според това какво осмисляме, какво забелязваме, какво пропускаме, т.е. според това, че сме разумни и работим с означаващи.

Можем да използваме Лакан и за *генерализация* на понятието за *каузална случайност*, така че то да придобие устойчивата си и позната форма от история на философията (без той да е в началото на този процес; по-скоро той е в края му). При Лакан причината съдържа неопределеност, но пък отсъства идеята за съпътстващи причини – нито тухе, нито аутоматон са точно съпътстващи в смисъла на *Физика*²¹. Ето изчистено определение на едно от най-кла-

¹⁹ Вж. за съдбата и означаващите още във втория семинар от 1954-1955 г. – Jacques Lacan, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, превод Sylvana Tomaselli [по *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955; 1978*], поредица „The Seminar of Jacques Lacan“, под общата редакция на Jacques-Alain Miller, том II, New York/London: W. W. Norton & Company, 1988, 98.

²⁰ Да не говорим, че при Аристотел *αὐτόματον* всъщност включва *τύχη*, което разваля директно кореспонденцията. Не трябва да се забравя, че в случая цялата аналогия функционира не като анализ, а като тълкуване и употреба, при това само на част от значението на тези понятия.

²¹ Така тезата на Аристотел може да се разглежда само като частен случай и съответно *συμβεβηκός* да отпадне от общата формулировка.

сическите разбирания за случайността, това разбиране, което опитва да я разглежда през каузалността:

C_2 : случайното е това, което е недостатъчно определено чрез своите причини.

Разбира се, можем веднага да го потвърдим и със следния откъс от *Физика*: „Причините на случайните неща по необходимост са неопределени“²². C_2 може да обхване и неопределеността на Аристотел, и неопределеността при Лакан и дори физическия индетерминизъм, който вероятно е най-известният пример в рамките на това понятие. Веднага можем да се сетим и за много други примери – та това е толкова банално определение. Именно.

Цитирана литература

- Аристотел, *Съчинения*, в 6 тома, том II – Натурфилософски и естественонаучни събития (Част I – Физика), превод Цочо Бояджиев, под общата редакция на Иван Христов, София: Захарий Стоянов, 2012
- Дельоз, Жил & Феликс Гатари, *Що е философия?*, превод Росен Русев, поредица „Нова хуманитаристика“, София: ИК „Критика и хуманизъм“, 1995
- Калинова, Мария & Камелия Спасова, „*Techne*: едноклетъчни, числа и психоаналитични митове“, *Пирон*, номер 7: Бъдеще и въображение (2014), url = <https://goo.gl/V6IhaI>
- Тнев, Дарин, *Фикция и образ. Модели*, Пловдив: Жанет 45, 2012
- Хюм, Дейвид, „Изследвания върху човешкия разум“, превод Сълза Петканова & Веселин Лаптев, *Европейска философия XVIII-XIX век. Антология*, в 2 тома, том I, редактор Елена Панова,

²² 197a9-10; Аристотел, *Съчинения*, в 6 тома, том II – Натурфилософски и естественонаучни събития (Част I – Физика), превод Цочо Бояджиев, под общата редакция на Иван Христов, София: Захарий Стоянов, 2012, 73.

- Иван С. Стефанов, Сълза Петканова & Людмила Генова, III преработено изд., София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1994, 374-425
- Хюм, Дейвид, *Трактат за човешката природа*, превод Веселин Лаптев, София: ИК „Рата“, 2006
- Feldstein, Richard, Bruce Fink & Maire Jaanus (ред.), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Paris Seminars in English [Including the first English Translation of „Position of the Unconscious“ by Jacques Lacan]*, поредица „SUNY series in Psychoanalysis and Culture“, под общата редакция на Henry Sussman, Albany: State University of New York Press, xv-291 с., 1995
- Johnston, Adrian, „Jacques Lacan“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition)*, под редакцията на Edward N. Zalta, url = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/lacan> [последна промяна: 2 април 2013, достъп: 1 септември 2016], 2013
- Lacan, Jacques, *Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, поредица „Le Séminaire de Jacques Lacan“, под общата редакция на Jacques-Alain Miller, Paris: Éditions du Seuil, 1973
- Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, превод Alan Sheridan [по *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1973*], поредица „The Seminar of Jacques Lacan“, под общата редакция на Jacques-Alain Miller, том XI, New York/London: W. W. Norton & Company, 1977
- Lacan, Jacques, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, превод Sylvana Tomaselli [по *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955; 1978*], поредица „The Seminar of Jacques Lacan“, под общата редакция на Jacques-Alain Miller, том II, New York/London: W. W. Norton & Company, 1988
- Miller, Jacques-Alain, „To interpret the cause: from Freud to Lacan“, *Newsletter of the Freudian Field*, том 3, номер 1-2 (1989), 30-50, url = <http://www.lacan.com/symptom15/?p=326>
- Miller, Jacques-Alain, „Transference, repetition and the sexual real: reading the four fundamental concepts of psychoanalysis“, [превод Russell Grigg], url = http://www.lacan.com/thesymptom/?page_id=968 [последна промяна: N/A, достъп: 1 октомври 2016], 1995
- Verhaeghe, Paul, „Causality in science and psychoanalysis“, *Lacan & Science*, редактор J. Glynos & Y. Stavrakakis, London/New York: Karnac, 2002, 119-145

ПОСТФАКТУМ ЗА КОНТЕКСТА И ИЗЛИШНОТО

Васил Видински

1. „Няма значение“, ограничаващ ресурс и двойственост¹

Как можем частично да снемем противопоставянето и взаимното изключване между случайното и необходимото? Най-елементарно това става чрез *контекстуализация*: при дадени условия някои неща ще настъпят неизбежно. Дори и да мислим условията като произволни (контингентни или акцидентални), то събитията, следващи от тях, пак могат да се случват по необходимост. Това е известното в история на философията понятие за „хипотетична необходимост“ (Лайбниц, Кант), което може да се радикализира и репонятизира до „случайна обусловеност“². Но освен важният момент за *частичното снемане*, тук има и друго емблематично събитие. И случайността, и необходимостта са класически логиче-

¹ Благодаря за всички отзиви и критики върху докладите, които изнесох на конференциите „Контекст и контекстуализации“ (2016), „Излишното“ (2017), както и на последните две философски конференции в Гюлечица. Признателен съм на Стилиан Йотов за насочването към изследванията на Готхард Гюнтер.

² Този пример изобщо не изключва възможността да има *индетерминистични контексти*, при които необходимост на събитийно ниво не съществува, но в такъв контекст няма да има подобно изначално модално противопоставяне, което той да сменя. За неопределеността на контекста, вж. по-долу.

ски форми за ограничение на възможното. Точно това е баналната идеята зад контекстуализацията изобщо: в рамките на даден контекст *не всичко е възможно*, а това означава, че някои неща са изключени не защото не съществуват (макар че това също може да е вярно), но защото в случая нямат значение. Те са излишни и пренебрежими (вж. по-долу). Затова контекстът може да бъде разбран като *ограничаващ ресурс*.

(1) Частичното модално снемане и (2) ограничаването на възможния ресурс са едни от най-важните, но и най-дискусионните функции на контекста, които задават неговата двойственост. Например, той едновременно може да бъде инструмент за релативизация – в изказването „*зависи от контекста*“, – но може да функционира и като ограничение на произвола – в изказването „*зависи от контекста*“. В първата си функция той е по-характерен за (I) критическите размишления в (структурализма и) постструктурализма (в крайна си форма те са най-интересни при Жак Дерида)³. Докато във втория случай обхваща (II) контекстуализирана епистемология в САЩ (Дейвид Люис, Кийт Дероуз и др.), която е именно опит да се неутрализира скептицизма по отношение на познанието⁴.

³ Деконструирането на контекстуалния детерминизъм (и присъствие) от Дерида не е общоприета позиция, но е много влиятелна. Тя гласи, че няма и не би могло да има строго научно и теоретично понятие за (лингвистичен или нелингвистичен) контекст, затова наричам тази линия критическа. Сходна позиция (без експлицитна деконструкция) може да бъде открита при много други автори от този период и след това.

⁴ Два много характерни текста (за линиите I и II) са публикувани в сп. *Пирон*: Жак Дерида, „Подпис Събитие Контекст“; превод Жана Дамянова, *Пирон*, номер 14 (Контекст и контекстуализации) (2017); Дейвид Люис, „Изплъзващото се знание“; превод Красимира Криворова и Огнян Касабов, *Пирон*, номер 14 (Контекст и контекстуализации) (2017) В същия брой има статии, които имат

2. Що е контекст?

Нека изясня някои чисто работни употреби на понятията в това размишление. Първо, под думата понятие ще имам предвид „рационално разбиране“. (А) „Условията“ ще са определено или неопределено разнообразие от обекти, отношения, предикати, процеси и така нататък, които взаимодействат с конкретния (може да е произволен) „обект на фокус“; като не е нужно взаимодействията и отношенията да са каузални, но причинността не е изключена. Ако приемем това за „условия“, то вече може да се понятизира и (Б) „контекста“. Това ще бъдат всички *културни условия за възможно или действително проявяване или съществуване*. „Условията за възможност“ могат да се разглеждат като времепространствени (аморфни или строги) фрагменти от възможни културни светове, условни многообразия или дори рутинни комуникативни ситуации и множества⁵. В мрежата от отношения, които задължително влизат в контекста, могат да се открият: структури (затова контекстуалното е типично и за структуралния подход), каузални връзки, аналогии и т.н. Нека напомня, че това е работно определяне на понятието, т.е. не твърдя, че има някаква правилна употреба или същност, която сега най-сетне изяснявам, а правя експликация как да бъде четено изложението по-надолу.

Както вече посочихме, съществено е, че контекстът винаги опитва да изключва и премахва излишното, нене-

пряка връзка с изложеното по-надолу, вж. Димитър Вацов, Милена Якимова, Александър Кьосев, Тодор Христов и т.н.

⁵ Контекстът е най-общо *многообразие* – дори в смисъла на *manifold* – или по-точно *разнообразие* – аналогично на *multifold*, – тъкмо защото, подобно на условията, включва и обекти, и отношения, и процеси, и т.н. В частен случай той може да функционира и като „множество“ – това се забелязва и при използване на формалното понятие за множество – *set* – и в съдържателната му употреба като *multitude*.

обходимото. Стандартен пример за контекст е „релевантната социално-историческа културна среда (или мрежа)“, която може да има обективен, нормативен характер; или пък „релевантната комуникативна среда“, която е индексална и много динамична⁶ и т.н. Контекстът обаче не е строго детерминиращ, тъй като може да бъде нарушаван или иронизиран⁷. Добре е да се уточни и ролята на „природните“ явления и обекти. Например Луната също може да бъде част от някакъв *контекст*, нищо, че е *условие* за определени физически събития: луната е и културно проявление, защото тя съществува за нас по доста различен начин, отколкото е съществувала за човечеството преди да е кацнало на нея или преди да е придобило знанията, които има днес.

- Напрежението между „условия“ и „контекст“ е аналогично (но не е тъждествено) на напрежението и сложността между небинарната двойка „природа“ и „култура“.
- Важно е да се добави, че контекстът едновременно може и да използва, и да преобразува условията.

⁶ Една от най-важните и класически теми засега ще бъде оставена съзнателно встрани, става дума за релевантността. Без идеята за релевантност – т.е. за такъв тип отношение – изобщо не би могло да се говори за контекст.

⁷ Вж. множество примери и интересно тълкуване при Димитър Вацов, „Изгубеният „контекст“! Демонстрации на индексичността и рутината в обикновения език“, *Пирон*, номер 14 (Контекст и контекстуализации) (2017). Там има добра критика към контекста като причина или като условие за възникване на нещо; като същизната на критиката е насочена към необходимостта и детерминизма му, а не толкова към условността или условията сами по себе си (които могат да бъдат рутинни, флуидни или неопределени). Съответно въпросът при Вацов е по-скоро емпирично-лингвистичен – *не защо, а как нещо се случва*: „индексичността указва навика, а навикът – контекста“ (пак там, 19).

- Отношението на генерализация от „контекст“ към „условия“ ни позволява да осмисляме възможността за различни култури (и допускането за всеобща култура или нейни елементи), както и предполагаеми надсубектни състояния и проблеми.

В тази връзка е добре да добавим и един трети елемент. Хората понякога имат представа за конкретния контекст на събитията, които наблюдават, но всъщност това, което имат, е по-скоро **(В) „контекстуален модел“** (ментален контекстуален модел) – репрезентация, тълкуване или конструкция на релевантните характеристики в контекста. Очевидно е, че контекстуалният модел може да е редукция спрямо контекста.

- Напрежението (и дуализмът) между „контекст“ и „контекстуален модел“ е аналогично на напрежението и сложността между небинарната двойка „социално“ и „индивидуално“.
- От гледна точка на обработката, контекстуалният модел е вторично създаване или преобразуване на контекста (културните условия за проявяване или съществуване).
- Отношението между „контекст“ и „контекстуален модел“ ни позволява да осмисляме възможността за ирония, алтернативни индивидуални представи или практики (били те и неантропологични) и т.н.

Идеята за контекстуален модел е на свой ред една от най-интересните, трудни и важни теми, която е доста често обсъждана във философията, отколкото самото понятие за контекст. Напоследък в рамките на (В) има изключително важно теоретико-технологично развитие – става дума за съвременната роботика и заниманията ѝ с общ изкуствен интелект. Накратко казано: *общият изкуствен интелект не е възможен без контекстуализация* (без контекстуална ориентация или схващане); и това е

доста радикална идея, в която се изисква и експлицитна формализация на контекста. Това е (III) трета и независима философска линия на изследвания върху контекста (след критическата позиция и контекстуализираната епистемология, споменати по-горе). В тази област е най-систематичната формализация на контекстуалното⁸.

Всичко изброено дотук (I, II, III; A, B, B) е причината в края на XX век да започне допълнително и по-сериозно изследване върху темата за контекста и контекстуализациите⁹.

3. Хипотеза за света и поликонтекстуалност

Трябва изрично да се отбележи, че в история на философията темата за контекста не е била сериозно застъпвана. Често под контекст се е имало предвид единствено „емпиричният контекст“ и изследването му се е предоставяло на други науки; а философската дейност се е приемала като същностно аконтекстуална (Платон, Декарт и т.н.). От друга страна, когато контекстът е бил част от понятийния емпиричен апарат, то той просто се е подразбирал като нещо необходимо, естествено и самоочевидно (Хюм, Кант и т.н.) и по-скоро се е обсъждал контекстуалния модел. И от трета страна, ако все пак той е бил ня-

⁸ По-важни и ранни представители са Джон Макарти, Варол Акман и др. Вж. обзорната статия на Varol Akman и Mehmet Surav, „Steps toward formalizing context“, *AI Magazine*, том 17, номер 3 (1996).

⁹ Емблематична е регулярната, международна и действително интердисциплинарна конференцията CONTEXT, проведена за първи път през 1997 г. Миналата година беше нейното десето издание. Всеки път след провеждането ѝ излизат сборници, в които философи, технолози, психолози, филолози и т.н. споделят своя изследователски опит върху тази твърде аморфна тема. Важни публикации в сборниците има и Бойчо Кокинов, който е бил част от организационния комитет.

какъв обект на анализ, а не нещо излишно или подразбиращо се, то често се е оказвало, че ако се използва стандартния понятиен апарат, се достига до доста тривиални изводи; съответно са били необходими някакви нови инструменти (Аристотел, Хегел, Ницше, Витгенщайн и т.н.). Примерите в скобите са всъщност доста груби приближения, защото почти нито един от изброените философи не говори експлицитно за контекста. И въпреки това с известни уговорки и внимателни реконструкции може да се изгради някаква по-обща представа за различните имплицитни подходи към тази тема.

Разбира се, от философска гледна точка една от важните теми е *теорията на контекста*. И макар че авторите и изследванията в тази посока още повече намаляват, те все пак са твърде многобройни, както си личи по упоменатите теоретични линии (I, II, III). Струва ми се обаче, че едни от най-характерните, ранни и крайни позиции са представени от философите Стивън Пепър (1891-1972) и Готхард Гюнтер (1900-1984). Ако използвате техните идеи като *рамкиране на общия проблем*, ще стигнем по-бързо до точките на пречупване, откъдето нататък думата контекст става безинтересна или проблематична.

Стивън Пепър

В първия случай (най-късно през 1942 г.) Стивън Пепър разглежда контекста през теорията за *коренните метафори* и го обвързва с философския прагматизъм. Съответно контекстуализмът се оказва една от четирите адекватни, автономни (и взаимно изключващи се) *общи светогледни хипотези*. Останалите три в историята на човешката култура били формизмът, механизмът и органицизмът. Контекстуалният светоглед се характеризира винаги със синтетично, но дисперсивно

обяснение и описание¹⁰, а неговата коренна метафора е *живото историческо събитие*. Пепър смята, че важна и отличителна характеристика на този подход е присъствието на случайност, както и липсата на свят като всеобща система (космос)¹¹. Това не отхвърля присъствието на хипотетична необходимост, както уточнихме в началото, но изтъква друга важна черта при осмислянето на случайното – пресичането на всевъзможни и независими каузални вериги. Освен това Пепър стига до изчистеното твърдение, че безредието е категориална характеристика на контекстуализма, при това в такава крайна форма, че дори не изключва наличието на ред¹². По-прецизно казано това всъщност е тъкмо понятието за *хаос*: тъй като то съдържа в себе си и ред, и безредие¹³. От тези бързи

¹⁰ Органицизмът също е синтетичен, но интегративен. Формизмът и механизизмът са аналитични, като първият дисперсивен, а вторият интегративен. Вж. повече в Stephen C. Pepper, *World Hypotheses: A Study in Evidence*, VII изд. [1972], Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1942, 142-150. Пепър споменава за мистицизма и анимизма също като фундаментални хипотези, но ги отхвърля, така че „относително адекватните“ светогледи са четирите упоменати по-горе.

¹¹ Пак там, 143. Интересно е, че Маркус Габриел, който възразява на философската предпоставка за „съществуване на свят“, използва именно „контекста“ като онтологична алтернатива (през понятието *Sinnfeld; field of sense*) – в това се състои и неговият *нов реализъм*; вж. Markus Gabriel, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, поредица „Speculative Realism“, под общата редакция на Graham Harman, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. Аналогиите между контекстуалния подход, описан при Пепър, и философската позиция на Габриел са многобройни, като най-важната част се отнася до темата за съществуването и неговото репонятизиране.

¹² Pepper, *World Hypotheses: A Study in Evidence*, 234.

¹³ Основания за подобно понятизиране могат да бъдат посочени и в литературата, и във философията, и във физиката; разгръщане на тази тема има в предстоящата ни съвместна книга с Камелия Спасова и Мария Калинова, наречена „Хаос и безредие“. [Споменатата тук монография ще е всъщност продължение на настоящия сборник със статии.]

наблюдения може да се изведе, че и безкрайният анализ, и хоризонталната структура, и радикалната промяна, и новостта ще бъдат необходимо присъщи на контекстуализма като подход и на контекста като обект на изследване. И въпреки че изброява толкова много важни и интересни характеристики, Пепър смята, че има две, които в рамките на нашата историческа епоха, са най-първичните му категории: става дума за *качеството* (целостта на събитието) и *текстура* (детайлите и отношенията, присъщи на качеството)¹⁴.

Общото размишление на Пепър има за цел да преосмисли (за кой ли път) отношението между знанието и практиката. И отново за кой ли път да се пребори с догматизма и неговата частна форма на догматичен скептицизъм; според Пепър обаче това никога не се е случвало систематично, особено във връзка със „самоочевидността“ на някои принципи и „непосредствената“ сигурност на фактите. Истинността, казва той, не трябва да бъде приписвана на самоочевидността и непосредствеността, защото всяко твърдение или свидетелство, би могло да бъде *коригирано* от друго твърдение или свидетелство: да бъде преразгледано, да бъде подобро, да бъде преинтерпретирано. Накратко: да бъде репонятизирано (срв. с холистичните позиции на А. Тарски и особено У. Куайн). И макар концепцията на Пепър да изглежда на пръв поглед философски по-огрубена и есеистична, то това всъщност е съвсем съзнателно проведена критика, която освен всичко друго е насочена срещу логическия позитивизъм. Позицията на Пепър тръгва от здравия разум, който въпреки че във всеки свой отделен аспект е съмнителен (именно затова е наречен от Пепър *dubitanda*),

¹⁴ Pepper, *World Hypotheses: A Study in Evidence*, 236-238. Няма качество без текстура, нито текстура без качество при събитията.

то взет като цялост е в основата на всяко едно възможно знание. Като следваща двойна крачка Пепър предлага идеята за (1) *умножителното потвърждаване* на едни и същи емпирични факти, чиито продукти ще наричаме данни (*data*); като освен това добавя и идеята за автономното (2) *структурно потвърждаване* на разнообразни, но теоретично свързани данни, при които се проверява самата теория, хипотеза или пък логическата структура. Именно в това той се различава от логическия позитивизъм, който работи само с (1) *data*; и за да отличи продуктите на двата типа потвърждаване Пепър използва за втория подход термина (2) *danda*. Това съответно не е просто съвкупност от факти (*data*), а това са отношенията, местата, ролите на тези факти (които на свой ред могат да бъдат приемани като факти). Това е структурата на самата теория или пък евентуално липсата на стабилна структура (срв. *danda* с понятието за парадигма при Томас Кун).

Така четирите светогледни хипотези по-горе дават резултати под формата на *danda*, защото са всъщност максималните форми на структурното потвърждаване и осмисляне. Това е важно да се отбележи именно по отношение на контекстуалния подход, защото това означава, че той не се занимава просто с установяване и анализ на даден контекст, а изгражда или разгражда структурите, които позволяват изобщо контекстуализирането. Това е причината (редом с по-горе посочените „категории“ и размишления) позицията на Пепър да е опит за теоретизация на контекста.

Готхард Гюнтер

Във втория случай (най-късно през 1973 г.) Готхард Гюнтер анализира проблема за контекста през философска интерпретация на формалния апарат на многосистемните логики. В началото контекстът – където

по определение има ограничение на общността¹⁵ – е максимално генерализиран до *контекстура*. Това е термин, с който Гюнтер обозначава най-общото възможно (т.е. независимо от контекста) формално обобщение на областта, в която е валиден логическия принцип за изключеното трето – според него това е основата на всяка класическа онтология а ла Аристотел. Или с други думи: тази универсална и двузначна класическа логическа система (или контекстура) е област, чиито граници не могат да бъдат прекрачени от нито един вътрешен процес и именно това задава универсалността на *tertium non datur*¹⁶. След това Гюнтер предлага обаче идеята за *поликонтекстура* – пресичането на множество контекстури, като във всяка от тях двузначността и валидността на логическия принцип се запазва, но в резултат от множествеността и застъпването *поликонтекстура* *ността съдържа вече по неизбежност и неклассически характеристики*. А това означава, че контекстуалната функция, която е временно ограничена в контекстура, се връща на най-високото възможно теоретично и онтологично ниво в поликонтекстура: всяко нещо ще е пресечна точка на множество паралелни контексти и

¹⁵ Освен това предицирането винаги включва и предикат, и контекст на предиката. Затова могат да изглеждат странни изказванията от рода „Справедливостта е квадратна“, ако не знаем контекста им.

¹⁶ Gotthard Günther, „Life as Poly-Contextuality“, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, в 3 тома, том II – Wirklichkeit als Poly-Kontextualität, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979, 290; Gotthard Günther, „Die Theorie der „mehrwertigen“ Logik“, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, в 3 тома, том II – Wirklichkeit als Poly-Kontextualität, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979, 187-188. Позицията на Гюнтер може да се изкаже и така: контекстура е съвкупността от всички възможни контексти (съществувания), но и това, което ги надскача (и традиционно се е наричало същност) и няма свой собствен контекст. „Законът за изключеното трето е валиден, независимо от контекста“, гласи класическата позиция.

контекстури. Разбира се, всяка логическа операция или мисловен процес остават валидни и затворени в своята собствена контекстура на закона за изключеното трето, но налице е също и външно застъпване¹⁷.

Гюнтер прави частично обоснованото предположение, че в момента сме свидетели на бавна, но радикална историческа промяна, чийто резултат е настъпващата *транс-класическа наука*. По отношение на връзката между онтология и логика класическият период (още от Платон и Аристотел) се характеризирал със следното: съществуващото като такова е вътрешно неразграничимо, хомогенно, универсално и симетрично; и може да се нарече битие. То е противопоставено единствено на несъществуващото (или нищото) чрез закона за изключеното трето: „Нещо или съществува, или не съществува – това изчерпва въпроса в онтологията.“

¹⁸. Именно това е най-радикалната възможна генерализация на този логически закон в онтологичен план: двувалентна логика върху възможно най-общата онтологична представа. С термините на Гюнтер: *класическият Универсум е моноконтекстурален* и всичко, което съществува принадлежи на универсалната контекстура на обективното битие¹⁹. Според Гюнтер първите философи, които скъсват с моноконтекстуралната, са Кант, Фихте, Шелинг и Хегел. Съответно цялото начинание на Гюнтер е свързано с по-добро, по-прецизно и всеобхватно формулиране на идеята за некласическа контекстура: *поликонтекстуралната на съществува-*

¹⁷ Това означава, че мисловните процеси в организма могат да се разглеждат като затворена контекстура – Günther, „Life as Poly-Contextuality“, 290.

¹⁸ Пак там, 286.

¹⁹ Пак там, 287.

*ващото*²⁰. Надеждата е, че това освен всичко друго ще доведе до по-добро (формално) разбиране на темата за самореференциалността. И въпреки че *хетерархията на контекстуриите* създава неизбежна многозначност, това все пак не дава като резултат многозначна логика, нито видоизменя двузначността на индивидуалното мислене във всяка контекстура. Напротив, човек продължава да се ползва безупречно от закона за изключеното трето в рамките на своята контекстура; резултатът е само, че имаме едновременно множество пресичащи се двузначни системи, затова и става дума за *многосистемност*. Добре е да се отбележи, за да бъде по-ясен паралелът с Пепър, че Гюнтер описва поликонтекстуралността само като привиден хаос и настоява, че няма такова нещо като действителен хаос в реалността, нито в съвкупността от контекстурални модели.

За по-голямо удобство можем да съпоставим някои от основните моменти по отношение на контекста таблично:

²⁰ Не е съвсем лесно да се определи доколко удачна е аналогията между понятието за поликонтекстура и идеята за мултиверсум (една от най-ранните употреби е още при Хайнрих Рикерт). Причината е в по-свободното и не винаги добре изяснено понятие за единство.

Стивън Пепър	Готхард Гюнтер
Контекстът е генерализиран до <i>контекстуализъм</i> .	Контекстът е генерализиран до <i>контекстура</i> .
Това е светогледна представа.	Това е основата за поликонтекстурална логика.
<i>Контекстуализмът</i> е начин за структурно потвърждаване или отхвърляне на всяка <i>danda</i> .	<i>Поликонтекстура</i> та е начин за изграждане на многосистемна логика (през закона за изключеното трето).
Залогът на Пепър е интерпретативен и епистемологичен.	Залогът на Гюнтер е не само формален, но и онтологичен.
Резултат: светогледно запазване на контекста.	Резултат: функционално запазване на контекста на нивото на поликонтекстурата.
Има хаос (и ред, и безредие).	Няма безредие.
Има случайност.	Има дисконтекстуралност.
Множественост и <i>многообразие</i> .	Множественост и <i>многосистемност</i> .
Застъпване със смесване.	Застъпване без смесване.
Не съществува целостта „свят“.	Поликонтекстурален свят с хетерархия.
Важни ограничения на представените концепции	
<i>Контекстуализмът</i> е представен като идентичен с прагматизма.	<i>Философската ценност</i> на контекста е сведена до неговата функционалност.

4. Контексти спрямо други контексти

След това кратко представяне на две крайни, но съдържателно важни позиции, бих искал да се насоча към това, което свързва темата за *danda* (резултатите от структурното потвърждаване) с темата за поликонтекстуралността. Става дума за *отношенията между различни контексти* и ще скицирам три такива свързани отношения: (1) наличието на дистекст, (2) темата за отдалечаването и приближаването, както и (3) важното постфактум от-

ношение между различни контексти. Във всеки от тези три случая се прави предложение за въвеждане на ново понятие или репонятизация (заявени в самите заглавия на частите).

Дистекст

Едно от най-любопитните формални неща при контекста е, че генерализацията на един контекст към друг контекст може да е непълна (за разлика от твърдението на Гюнтер). Пълна генерализация би имало в някои частни случаи когато преминем например от рационалните числа към реалните числа или по-общо казано – от едно подмножество към цялото множество, което го съдържа. Много по-често контекстуалната генерализация е непълна; например, когато преминем от контекста на радикалния авангард в България към контекста на радикалния авангард в Европа. Причината за трудностите при подобно обобщение е, че контекстът само понякога е еднородно множество, а много по-често е разнообразие (или многообразие). Но невъзможността за пълна генерализация означава и нещо друго: контекстът винаги има *локален характер*. Всъщност колкото повече се разширява контекста, толкова повече се тривиализира самото контекстуално; или с други думи: генерализацията е начин да се неутрализира тъкмо контекста. Затова и най-абстрактните размисли за контекстуалното започват да звучат крайно банално и изпускат тъкмо обекта, който изследват. Това е същото, с което започнахме – контекстът е спецификация на възможното, т.е. негово ограничение, ограничителен ресурс. Най-важната му и смислопораждаща черта е какво *конкретно* ограничение бива той, т.е. специфичните културни условия за проявяване или съществуване във всеки единичен случай. Какви изводи могат да бъдат направени от това наблюдение?

1. Противоречия. Като начало има ясна и интересна разлика между класическите логически противоречия и стандартните контекстуални противоречия. Докато за първите важи принципът на експлозивността (*ex contradictione quodlibet*), а именно, че от противоречието следва всичко, то за вторите този принцип е неприложим. В класическите формални системи допускането на всеобщи противоречия води до безинтересна тривиализация на системата, в която всичко се превръща в истина. При контекстуалните противоречия също следват множество (понякога непредвидими) събития, но самият контекст вече ограничава възможностите и от настъпилото противоречие не може да следва всичко. Не само това, но се изисква конкретен контекстуален анализ, за да се разбере във всеки локален случай какво би могло изобщо да последва. Всъщност различните контексти привилегироваха определени „истини“, преобразувания и аналогии; а освен това условията за истинност и трансформация могат да са зависими от самите тях; а те на свой ред могат да бъдат част от по-общ контекст и т.н. Това е и разликата между различните сложни контексти – как те реагират на настъпилите в тях противоречия, как се справят или не се справят с тях. Това до голяма степен определя стабилността, развитието и остаряването в различните култури. В крайна сметка тази *нетривиална и конструктивна роля на противоречията* съпътства цялата човешка история в нейната многопосочна култура. Не е за подценяване, че някои от опитите през XX век за въвеждане на логически противоречия във формалните системи използват аналогична процедура – локализиране на противоречието, така че то да не засегне системата в цялост.

2. Дистекст. Локалният характер на контекста означава, че той не просто може да *включва* друг контекст (както едно множество може да включва друго множе-

ство), но по-често и в по-интересните случаи контекстът се *застъпва и смесва* с друг контекст (срв. с Пепър). Така в рамките на едни по-обща социално-исторически условия има всякакви различни и пресичащи се контексти (или пък дори контекстури), между които може да има разминавания, противоречия и несъизмеримост²¹. Най-същественото е, че всички тези отношения на напрежение (или противоречия) са част от по-общия контекст, но не са генерализирани в него. Или изказано най-изчистено и крайно, въвеждайки новото понятие: *контекстът може да съдържа локална дистекстуалност*²². Дистекстът е изключително важна част от по-интересните контексти, в които съществуваме. За разлика от контекстуалните противоречия, които са задължително видими и конфликтни, дистекстуалните отношения могат да бъдат латентни, имплицитни или просто форми на тиха несъизмеримост²³. Дистекстът може да се представи и по-формално (това допълнително разяснява разликата спрямо противоречието): той е невъзможността за прилагане на правила за свързване (*bridge rules*) между кон-

²¹ Вж. конкретен анализ за различните контексти на случайността във Васил Видински, *Случайности. Историческа типология*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2017. Може да се уточни и следното: структурните отношения между различни контексти (*danda* на езика на Пепър) са сходни понякога на поликонтекстуалността при Гюнтер (той е бил убеден, че контекстите, за разлика от контекстурите, могат да се генерализират лесно; нещо, което се опровергава емпирично).

²² За разлика от дисконтекстуалността при Гюнтер, която е между контекстурите, дистекстът може да е в рамките на контекст. Ако продължим аналогията, макар тя да не е необходима, то в случая се свързват елементи от позицията на Пепър (смесване) с елементи от позицията на Гюнтер (несъизмеримост). По-ясно това може да се осмисли през термина *вътрешно празно отношение* – пак там, 344-347.

²³ Или пък контекстуална дисхармония на неразбирателството (Ben-Ami Scharfstein, *The Dilemma of Context*, New York: New York University Press, 1989, 4).

тексти или невъзможността за прилагане на аксиоми за издигане (*lifting axioms*) към по-общ контекст²⁴. Вярно е, че всеки дистекст може да се превърне в някакъв обобщен контекст, но това се случва само чрез целенасочено *отдалечаване* или просто *постфактум* (вж. следващите две части).

Именно тук можем да се върнем към досега само затгатната тема за излишното. Първо трябва да се каже, че е невъзможно да се открие нещо, което е онтологически или същностно излишно, защото трябва да има предпоставена система или поне структура от отношения, спрямо които да се направи подобна оценка. „*X* е излишно“ е непълен предикат, т.е. винаги трябва да експлицираме следното: „*X* е *излишно спрямо Y*“. Но след като трябва да имаме знание за отправната система (теория, модел, система, дискурс), за да говорим за излишното, то можем да наречем тази отправна система *условие* или *контекст*. Накратко: излишното е винаги контекстуално.

Ала тук има и нещо по-интересно: наличието на отношения, които са дистекстуални (или празни) може да се обясни поне частично с непрестанните флуктуации по границата на контекстите или вътре в самите тях. В случая под флуктуация имам предвид някакво случайно²⁵, излишно и пренебрежимо събитие (С) спрямо някакви вече установени параметри или регулярности, т.е. спрямо някакъв контекст (К). Флуктуациите на свой ред ще

²⁴ Вж. повече при Akman и Surav, „Steps toward formalizing context“, 62-63 или в които и да е стандартни формални подходи към контекста.

²⁵ В смисъла на вероятно събитие, което в своята процесуална индивидуалност е непредвидимо; независимо от това дали процесът е детерминистичен (но сложен) или пък индетерминистичен (от едни и същи начални условия може да произлизат различни резултати). Вж. понятието C_4 във Видински, *Случайности. Историческа типология*.

са съвкупност от такива независими и излишни събития. Затова отново имаме същата форма: „С е флукуация“ е непълен предикат. От една страна, за да има случайни флукуации или шум, то трябва да има не само динамичен процес, но и някаква отправна статистическа норма: „Ф са флукуации спрямо К“. От друга страна, тази статистическа съвкупност от независими събития (флукуации) може на свой ред да бъде взета като шумов контекст; тогава съвкупността „Ф“ можем да означим и с „ШК“. Вече спрямо този шумов контекст всяко индивидуално събитие може да бъде допълнително значимо и информативно: „С спрямо ШК, което е спрямо К“. Така има поне три релевантни нива, защото в сложните контексти е изключително рядко да има извънредни събития без да съществува междинното звено на флукуациите:

- Контекст (К: нормативен контекст на реда)
- Съвкупност от флукуации (Ф или ШК: шумов контекст на безредието)
- Индивидуално флукуационно събитие (С: извънредно случайно събитие, което е потенциално хаотично)

Разбира се, контекстът не може никога да се освободи напълно от шума, излишното и флукуациите, въпреки че той е именно опит за тяхното ограничение, нали е ограничителен ресурс. Затова когато част от контекста е в критична конфигурация (т.е. е в състояние на минимална стабилност заради налични противоречия), то можем да говорим за съществуване на *критични системи в контекста*. А в тези критични и хаотични системи дори малка флукуация би могла да причини всякакви по размер събития: по този начин системата в контекста може да бъде разрушена или дори контекстът да се преобразува като

цяло. Това е експликация на твърдението на Пепър, че в контекста има и безредие, и ред, но е систематично осмисляне през понятието за хаос.

Можем да опишем същото, но от вътрешна гледна точка: когато някаква случайна флукутация достигне до дадена критична точка на контекста, тогава тя придобива радикално значение. А това вече е *множествено (поне двойно) отнасяне през критичната точка*: едно извънредно случайно събитие се отнася и към (2) контекста от случайни събития (шум или „безредие“), които му оказват силно влияние, но и към (1) контекста на останалите събития (информация или „ред“). В такъв смисъл то има сериозен преобразователен характер за всички контексти, в които е включено²⁶. Така излиза, че въпреки „относителността“ на контекста и флукуациите, *промяната му може да бъде абсолютна*. Това, което е излишно и съответно относимо, ненеобходимо, може да доведе до сериозни структурни промени. Разбира се, огромна част от флукуациите задължително остават излишни и отмират, в социален план това е тяхната важна подготвителна или терапевтична функция.

Далечина

В рамките на позицията на *контекстуализма*, където липсва цялостна, финална и затворена система (свят), една от водещите характеристики е застъпването на качествено различни текстури. Този мотив за пресичането присъства и в хетерархията на поликонтекстуралния подход. Тази идея може да бъде открита и през други характеристики – наличието на случайност и безредие при Пепър или пък идеята за живото и живота при Гюнтер.

²⁶ Но ако си припомним позицията на Гюнтер и за момент я приемем, то не би имало вътрешно преобразуване на нито една контекстура.

Но една важна характеристика сякаш бива систематично пренебрегвана. Става дума за *промяната в дистанцията*. Контекстите не само се преплитат, но в тяхната динамика от съществено значение са процесите по приближаване и отдалечаване. Тъй като контекстът е сложно разнообразие, било то идеално или материално, конкретно или абстрактно, то промяната му често е *постепенна и континуална* (приближаване, отдалечаване: дистанция), а не просто рязка и дискретна (включване, изключване: превключване).

И въпреки че понятията за близост и далечина (и съответните им кинетични еквиваленти – приближаване, отдалечаване) са рядко употребявани, то в действения исторически хоризонт те са абсолютно задължителни при всяко по-внимателно описание²⁷. Един социокултурен контекст не просто се преобразува, но с времето ние можем и да се отдалечаваме от него (или да се приближим към друг). А това означава, че репонятизацията му ще бъдат континуални, дори и да приемем събитията за дискретни. Трябва да се отбележи, че състоянието на дистекст е също вид далечина, а в радикална форма всяко отдалечаване води до дистекстуалност: една съществуваща смислова връзка може да стане празно отношение²⁸.

Разбирането и мисленето през „близост“ и „далечина“ е по-скоро (но не задължително) характерно за една некласическа метафизика и дори е типично за антиметафизически настроената философия. Идеята е, че вмес-

²⁷ Вероятно най-продуктивните и известни техники за отдалечаване в културата, науката и философията са *абстрахирането* и *опосредяването*; вж. повече във Васил Видински, „*Ното sapiens technicus* и експериментите с природата (версия 1.5)“, *Пирон*, номер 12 (Нечовешкото) (2016). [Статията се препубликува в настоящия сборник.]

²⁸ Вж. повече за отношението между литературата, отдалечаването и далечината в Мария Калинова и др., „ХАОС (редакторски манифест)“, *Литературен вестник*, номер 27 (2015).

то вертикално осмисляне на съществуващото, може да представим и да изследваме една иманентна емпирия или плоска/релефна метафизика. Така понятията за близко и далече могат да бъдат тълкувани от една страна като радикална светогледна промяна в (анти)метафизическата традиция, но от друга страна, те могат да бъдат разглеждани и като *генерализация* на класическата дистинкция „горе – долу“. В следващата част ще продължа темата за далечината и отдалечаването.

Постфактум

Последната кратка бележка, която искам да направя, е малко по-разнородна. Първо, отново става дума за отношения между контексти, продължавайки темата за структурното обвързване между *danda* и идеята за хетерархия. Второ, представен е един философски метод, общ мисловен подход, който е закономерна алтернатива на прогнозирането. Трето, чрез него може да се хвърли поне частична светлина върху борбата на философските „представки“ и оттам върху въпроса „Що е постмодерно?“... Изброяването може да продължи и още; единственото, което указвам е, че темата е изключително многообразна. А понятието, за което става дума, е *постфактум*.

Думата „постфактум“ е почти невидима (точно както е била дълго време думата „контекст“) и това затруднява както нейното философско понятизиране, така и откриването на предходни (сходни) употреби в история на философията. В крайна сметка за какво ни е понятие „след факта“?

1. Постфактум като далечина и отдалечаване.

„Постфактум“ подсказва веднага за наличие на дистанция, някакво поне минимално отдалечаване. Събитието X не просто се е случило, но вече можем да го възприемем като определено, отделено и дори да го анализираме

в някаква външна перспектива: вече е късно да сме част от него, можем да бъдем единствено част от неговото осмисляне. Постфактум е и директно указание, че вече разграничаваме минимум два различни контекста: този на отминалото събитие и този на неговото сегашно възприятие. Като се замислим по повърхността на нещата, то може би винаги съществуваме единствено постфактум? Разбира се, в този си смисъл „постфактум“ не указва изобщо степента на отдалечаване, нито процесите по отдалечаване. Например, неокантианството е постфактум спрямо Кант, но такива са и много други философски събития, които обаче са радикална форма на отдалечаване или са направо в дистекст спрямо идеите на Кант. Затова „постфактум“ функционира най-евристично и смислопораждащо именно в случаите на заявена и налична близост, т.е. на *текущо отдалечаване между контексти*; точно както е при неокантианството.

2. Постфактум като метод спрямо външното. Историзмът изисква проследяване на събития, тенденции, ситуации и контексти, но в определен класически и потесен смисъл той е работа с отминалото, работа постфактум. По-важно е обаче, че през *историческите тенденции и натрупвания винаги преминава нещо външно, което би могло да стане част от самата история* (и то се улавя или разбира само след настъпилите събития). Това вече е важна черта за всеки контекст, а не просто отношение между контексти²⁹ и означава, че има силно ограничение на възможността за конкретни и дългосрочни прогнози, защото спрямо контекста винаги има нещо външно или излишно. Следствието е очевидно: постфактум осмисля-

²⁹ Вж. повече във Видински, *Случайности. Историческа типология*, 250, 371-372 и т.н.

нето е необходимо и неизбежно философско действие, което не характеризира слабостта на методологията (която не може да прави прогнози), а характеризира обектите и контекстите, които стават интерпретативно ясни само след като настъпят събитията³⁰.

3. Постфактум като репонятизация. „Постфактум“ е експликация и разширение на представката „пост-“³¹. Такава репонятизация има своето историкофилософско основание – бихме могли дори да редуцираме някаква част от противопоставянията във философията през избора между една от следните две представки: „мета-“ или „пост-“. Добре известна е модернистичната тенденция първата да се избягва и втората да се преекспонира. Но тук именно е иронията на представката „пост-“, защото тя е сродна и има интересни пресечни точки с най-метафизическото понятие изобщо, т.е. с изначалното разбиране за метафизика: *τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ βιβλία* – това, което е след Физика. *Метафизика* е била постфактум Физика. Но това не се отнася само до произведенията на Аристотел и тяхната редакторска подредба. Така известният гръко-латински преводачески дистекст, който преобръща *μετὰ* от „след“ в „отвъд“, изразява всъщност по-дълбоки философски основания и е по-скоро знак за промяна на контекста. Знак за самия *дистекст* – неговото оголване. От това наблюдение мо-

³⁰ Това методологическо разграничение обяснява много ясно някои противопоставяния между различните типове изследователска и научна дейност.

³¹ Лиотар представя важно и тройно изясняване на възможните интерпретации около представката „пост-“: проста линейна хронология; осъзнаване на дестабилизацията от развитието; анамнезата като преработка. Вж. Жан-Франсоа Лиотар, *Постмодерното, обяснено за деца. Кореспонденция 1982-1985 г.*, превод Тони Николов, поредица „Социална критика“, под общата редакция на Лиляна Деянова, София: ИК „Критика и хуманизъм“, 1993, 81-87.

жем да заключим, че важното историческо противопоставяне между представките „мета-“ или „пост-“ изобщо не е изключващо. Тяхното преплитане указва за една реална постфактум метафизика и за един възможен „метафизически контекст“³². Понятието „постфактум“ ни помага да оголим това, което стои саморазбиращо се, естествено (и затова скрито) в представката „пост-“. Когато стремежът за нещо „след това“ не може да се осъществи лесно, то сякаш най-естественият подход в историята на културата е бил да се постулира нещо „отвъд това“.

Разбира се, „постфактум“ може да не е понятие, а *пожелателна представа*. И вместо да описва статична дистанция, тя ще се отнася към желанието за отдалечаване, и по-точно ще изразява *травмата от желанието за преход към друг контекст*. Това би било състояние преди следващото конститутивно разбиране за реалността и всъщност „постфактум“ ще е просто съкратен израз на „желание за постфактум“. Но тогава една от тези форми (или процеси по пожелателно отдалечаване) е именно прословутата „постмодерна ситуация“ – този стремеж за отдалечаване от модерността, който все още не скъсва с предходния контекст, тъй като го има предвид и го помни. Цялата амбивалентност на дискусиата дали все още сме модерни (Юрген Хабермас), дали изобщо сме били модерни (Бруно Латур), дали сме станали/били постмодерни (Жан-Франсоа Лиотар) лежи върху амбивалентността на *желанието за постфактум*. Не случайно то

³² Начални размисления в тази посока представих на Гьолечица (2017) – „Близостта, далечината и понятието ‘метафизически контекст’“. Разглеждането на подобна възможност беше представено по-внимателно в *The Notion of ‘Metaphysical Context’ and the New Realism* на конференцията за новия реализъм (2017 г.), сравнявайки позициите на Дейвид Каплан, Карло Пенко и Маркус Габриел.

съдържа травматични конотации, защото все още не сме напуснали контекста, но бавно се откъсваме от него в нашите собствени желания и преработки (анамнези). Тогава в кой контекст се намираме при такива хипотетични и усложнени представи? Това е началното проектиране на далечина или дори на дистекст; ако мислим постмодерното като подобен проект, то някои негови исторически черти и конфликти стават далеч по-разбираеми.

5. Финални методологически приближения

Съвременните философски тенденции в изследването и осмислянето на темата за контекста имат поне три водещи линии, които споменах; това са критическия, познавателния и формалния подход (I, II, III). Но желанието ми беше да се съсредоточа върху два по-крайни и относително по-ранни примера – Стивън Пепър и Готхард Гюнтер. От тях може да се вземе темата за хаотичната природа на контекста или за хетерархията на структурите и да започнем начално осмисляне върху *некласическите отношения между самите контексти*. Опитах да скицирам три от тях: темата за дистекста, за далечината и за състоянието постфактум.

Като последно следствие контекстуалният подход ще изисква множествена методология, а отгук и понятието за един цялостен и хомогенен свят или космос не е много адекватно. Само една плуралистичната методология може да изследва контекстуалното; за това свидетелстват не просто интердисциплинарните връзки и конференции, но и аморфността на самото почти-понятие „контекст“.

Тъй като многообразието от контексти в социален, исторически, комуникативен, технологичен и дори „онтологичен“ план е огромно, то може основателно да се

заподозре, че няма как да има една обща теория на контекста. Справедливо е да допуснем, че понятието не е едно и също. От друга страна не само, че контекстът няма една „същност“, но инстанциите на думата „контекст“ са някаква нееднородна съвкупност от семейни прилики между привидно сходни, но доста различни употреби. От трета страна, есенциализмът и семейните прилики не са единствените два възможни варианта, между които може да се избира. Чисто методологически можем да разглеждаме самото понятие за „контекст“ през неговите *контекстуални разлики и трансформации*. В такъв случай не търсим някаква вътрешна природа на контекста, нито следим неговата несходимо разнообразна езикова употреба, а извършваме разграничения през *външните отношения, но и през техните обективни превърнати форми* (срв. с Мераб Мамардашвили). А това означава, че може да се проследи *контекстуалната история на преобразуването*: това нито есенциализмът, нито семейните прилики могат да ни дадат.

Както се вижда от цялостното размишление, контекстът не е тема единствено от областта на теория на познанието, защото въпросът за истината не е толкова централен при неговото изследване, както би изглеждало от една по-англосаксонска перспектива. Много по-релевантен е въпросът как се *преобразуват* едни сложни контексти в други и какви са отношенията между тях. Като част от заключенията могат да бъдат направени единствено постфактум.

Цитирана литература

Вацов, Димитър, „Изгубеният „контекст“! Демонстрации на индексичността и ругината в обикновения език“, *Пирон*, номер 14 (Контекст и контекстуализации) (2017), 1-20, url = http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2017/05/Dimitar-Vatsov_The-Lost-Context.pdf

- Видински, Васил, „*Homo sapiens technicus* и експериментите с природата (версия 1.5)“, *Пирон*, номер 12 (Нечовешкото) (2016), url = http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2016/10/Vassil-Vidinsky_Homo-sapiens-technicus.pdf
- Видински, Васил, *Случайности. Историческа типология*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
- Дерида, Жак, „Подпис Събитие Контекст“; превод Жана Дамянова, *Пирон*, номер 14 (Контекст и контекстуализации) (2017), 1-29, url = http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2017/06/Jacques-Derrida_Signature-Event-Context.pdf
- Калинова, Мария, ВБВ, Камелия Спасова, Огнян Касабов, Юнуз М. Юнуз & Димитър Божков, „ХАОС (редакторски манифест)“, *Литературен вестник*, номер 27 (2015), 1, 9-16, url = <http://314etc.com/chaos/>
- Лиотар, Жан-Франсоа, *Постмодерното, обяснено за деца. Кореспонденция 1982-1985 г.*, превод Тони Николов, поредица „Социална критика“, под общата редакция на Лиляна Деянова, София: ИК „Критика и хуманизъм“, 1993
- Люис, Дейвид, „Изплъзващото се знание“; превод Красимира Криворова и Огнян Касабов, *Пирон*, номер 14 (Контекст и контекстуализации) (2017), 1-29, url = http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2017/05/David-Lewis_Elusive.pdf
- Акман, Varol & Mehmet Surav, „Steps toward formalizing context“, *AI Magazine*, том 17, номер 3 (1996), 55-72
- Gabriel, Markus, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, поредица „Speculative Realism“, под общата редакция на Graham Harman, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015
- Günther, Gotthard, „Die Theorie der „mehrwertigen“ Logik“, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, в 3 тома, том II – Wirklichkeit als Poly-Kontextualität, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979, 181-202
- Günther, Gotthard, „Life as Poly-Contextuality“, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, в 3 тома, том II – Wirklichkeit als Poly-Kontextualität, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979, 283-306
- Pepper, Stephen C., *World Hypotheses: A Study in Evidence*, VII изд. [1972], Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1942
- Scharfstein, Ben-Ami, *The Dilemma of Context*, New York: New York University Press, 1989

НЕВИДИМАТА МАТРИЦА : ДВЕТЕ СЦЕНИ НА СЪТВОРЕНИЕТО

Мария Калинова

1. Невидимата матрица

Основното колебание за обема на понятието *матрица* е между две крайни дефиниции: от осмислянето ѝ като невидим *инвариант*, *схема*, *модел* до възможността да бъде разглеждана като пластичен инструмент, който извършва операции на променливост и дестабилизиране. Деривати на това понятие с оглед на теоретичните парадигми през 20. в. може да извлечем още от контекста на руския формализъм и структурализма (заедно с неговите разклонения към семиотиката и антропологията). В своята „Морфология“ Владимир Проп от огромен корпус емпиричен материал индуктивно извлича и абстрахира *модел* от 31 функции и 8 стабилни персонажа. В структуралната антропология подобен класически пример е *партитурата*, която съставя Клод Леви-Строс върху мита за Едип въз основа на четири вертикални реда, които представляват *снопови отношения*. Парадигмата, която се очертава от версиите за Едип на древните митографи, Софокъл, Аристотел, Фройд са само различни клетки, инкорпорирани в тази по-обща структура. Всички версии – устни, трагеднографски, критически и психоаналитични – са еквивалентни, няма нито една надредна и те всички действат

от инстанцията на едно ниво, така че опозицията *оригинал – копия* е невалидна.¹ Ако гледаме през рамката на Проп и Леви-Строс, озадачаващото в инвариативността е свързано с разбирането за *парадигмата, модела* или *матрицата* като своеобразен метаезик със свой синтаксис, който може да префункционализира материала от текстовете в нови групи отношения и свидетелства за тяхната модална зависимост.

През 1978 г. М. Рифатер в „Семиотика на поезията“² въвежда понятието *матрица*, заедно с понятията *модел* и *текст* като варианти на една и съща структура. Матрицата и моделът в тяхното взаимодействие бележат програмата и динамиката на отклонението, което съставя самия поетически текст. Матрицата е вътрешният, ядрен елемент, той остава винаги хипотетичен, докато моделът (и неговите *миметични митарства*) отбелязва начините, по които се извършват външните му проявления. Макар и хипотетична, матрицата има свой материален израз, който обаче винаги е скрит, не е наличен в конкретната повърхност на творбата, доколкото именно матрицата е изтласканото от текста. Поради това и начинът на функциониране на матрицата структурно наподобява анализа на невротата при Фройд. Матрицата е онзи мотор от минимална единица (дума, семема, изречение), която поражда серията от вариации и повторения (симптоми). Тя е достъпна само за една външна на творбата позиция, каквато е читателската и анализаторската. Така в самата творба винаги се натъкваме на перифрази на този матричен елемент, на обходи, обиколки, които генерира матрицата като афазии и отклонения, описвани в струк-

¹ Клод Леви-Строс, „Структура на митовете“, *Структура на мита*, София: СА, 1996, 164.

² Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, London: Indiana University Press, 1978, 19.

турно-психоаналитичната традиция по оста на метафората (сгъстяване) и метонимията (изместване).

Понятието *матрица* е силно уязвимо. В него се съдържа идеята за ригидност (т.е. опростяване на концепцията за обект и възможността за моделиране). По отношение на жизнения опит матрица би била онова, което винаги възпроизвежда миналото и традицията. Матрицата може да бъде мислена в отворения интервал между *инвариант* и *потенция* (никога не докрай актуализирана), между тези две понятия осцилира и теоретичният проект на Радосвет Коларов. Понятието за матрица, така както е въведено и функционира в книгата „Повторение и сътворение: поетика на автотекстуалността“ (2009), е изработено в пресечената точка между водещите концепти от заглавието – *повторение* и *сътворение*. Именно матрицата е онзи генератор, който позволява да бъде положено повторението като креативен акт.

Нещо повече, матрицата е посочена като „междутекстов генератор, стремежът към изчерпване се отнася не до вътрешното пространство и конституция на отделната творба, а до възплъщаване на вариантите на множествената идея в отделни творби, извършвано по протежение на творческия път на автора“³. Подобна перспектива вече е зададена в „Литературни анализи“ със статиите „Проблемът за автореминисценциите и „лирическата“ памет на Елин Пелин“; „Бележки към поетиката на Елин-Пелиновия разказ“ и „Комуникативният статус на Вапцаровата поезия“⁴. Идеите за лайтмотивна техника, автореминисценции и повторителни структури в границите на творчеството на един автор от последната книга на Р. Ко-

³ Радосвет Коларов, „Работата на матрицата“, *Повторение и сътворение: поетика на автотекстуалността*, София: Просвета, 2009, 95-6.

⁴ Радосвет Коларов, *Литературни анализи*, София: Ариадна, 1999.

ларов отиват отвъд конкретните литературни анализи, за да прераснат в цялостната теория на автотекстуалността, организираща творбите в ограничената макрорамка на авторовото творчество.

2. Трансформационната матрица

Началното определение на *матрица* в това изследване сякаш насочва към мисленето ѝ на едно морфо-структурално равнище: „Инвариантът на идеята, която се реализира чрез множество варианти-повторения, ще назова с термина матрица“. Но тази начална точка е въведена, за да бъде надскочена. Решаващо за разбирането на Коларов е дефисът между *вариант* и *повторение*, свидетелстващ за тяхната модална зависимост. Оттласкването от матрицата като инвариант (или от едно структуралистско потекло), засегнати в „Повторение и сътворение“ могат да бъдат сведени до четири аспекта: 1. Материален; 2. Биологичен; 3. Кинетично-механичен; 4. Трансформативен.

обект	Материален	Биологичен
процес	Кинетичен	Трансформативен

Материалният аспект на матрицата посочва връзката ѝ с клишето или принадлежността ѝ към един конкретен порядък. В случая с Рифатер тази материалност на матрицата се свежда до конкретната дума, фраза или отношения, които са ядреният скрит елемент в творбата, матрицата е уловена в материални означаващи. Разгръщайки тази идея вече с оглед на автотекстуалността като потенциална ядка-мотив, която се премества от творба в творба, Коларов мисли матрицата като претърпяваща изменения при появата си в нова текстова среда. В този случай ядрото се променя по кинетично-механичен път, обновявано от кората на различния контекст и съответно е подложен на изчерп-

ване чрез серия от варианти⁵. Този случай на функциониране може да бъде наречен **материално-кинетичен модус**, доколкото при него промяната е свързана с повторението като преместване, без да бъде засегната самата матрица. Блестящият и фин анализ на матрицата *море-човек* в творчеството на Бодлер демонстрира възможностите на този модус. Струва си да се отбележи, че според този анализ „Съответствия“ и „Албатрос“ – две от най-образцовите стихотворения в поетиката на Бодлер, бележат съответно точката на генериране и на изчерпване на тази матрица. Т.е. „Албатросът“ е едновременно място на изчерпването и място на трансформация.

Но може ли самата матрица да е в трансформация? За да бъде даден отговор, трябва да прибегнем до другите два аспекта на матричното, т.е. до **биологично-трансформационния модус**. Органиката в матрицата при Коларов идва през сплитането на *bios* и *graphie* или от разработването през когнитивните подходи на идеите около *паметовите следи*, *креативната памет* и *креативната повторителност*. За разлика от материално-кинетичния модус, където повторението действа като техническо дубликатно средство, тук имаме сътворение в „генетико-биологическия смисъл на създаване, за което подсеща етимологията на думата матрица (срв. на латински ‘mātrīx’: женско същество, което има малки; дърво, което пуска издънки; начало, извор, причина⁶). Генетичността тук не е метафора, а самият принцип на пораждаване, тя е самата текстопораждаща програма.

Матрицата нима е онази невидима утроба, която износва творбите в латентния период, предшествящ всяко сътворяване? Нима тя е пространството преди творбата, от което, ако използваме биологичната метафора на Коларов, израстват филизите на идната творба? Матрицата

⁵ Коларов, *Повторение и сътворение*, 177.

⁶ Пак там, 94

тогава е хетерогенна спрямо творбата, положена е в някакви субнива, тя е образуване от друг порядък. Подобна концепция е развита от Ю. Кръстева през двоичния код на *семиотичното* и *символното*, където символният ред е структуриращ и контролиран от инстанции-те на езика, бащата, закона, докато семиотичният ред е онова субниво, което е отвъд тези инстанции. Важен за тази концепция е терминът *chora*, извлечен от Платония „Тимей“ – това е онзи трети род, който не е родът на идеите, нито на техните подобия, а на пространството, което не е законосъобразно и не може да бъде постигнато посредством разсъждение, но то е пораждащото всеместилище на всичко съществуващо⁷. Според Юлия Кръстева *chora*-та не влиза в реда на репрезентацията, тя не е нито модел, нито копие, предшества и е в основата на всяко фигуриране и спекулация. *Chora* е звуковият и кинетичен ритъм, ритмично пространство⁸. Ритъмът като минимален повторителен механизъм също може да установява матричност отвъд копие, отвъд оригинала. В тази линия е любопитно да се разгледа „матрицата на анакрустичните ритморазличители с възможните преводи на стойностите им в традиционната стиховедска терминология“, както например прави М. Янакиев с поемата „Септември“ на Гео Милев, която „отговаря на израза 111 от матрицата на анакрустичните ритморазличители“⁹. Анкрузата е неударената сричка в началото на стиха, която не влиза в метрическата стъпка, тя е подобна на празна клетка, която обаче е част от ритмичната организация.

⁷ Платон, „Тимей“, 52a8, d3, 506, прев. Георги Михайлов, *Диалози*, том 4, София: Наука и изкуство, 1990.

⁸ Juliia Kristeva, „The Semiotic Chora Ordering the Drives“, *Revolution in Poetic Language*, transl. Margaret Waller, New York: Columbia University Press, 1974, 26.

⁹ Мирослав Янакиев, *Българско стихознание*, София: Наука и изкуство, 1960, 97-98.

В биологично-трансформативния модус можем да видим матрицата като *chora*, тя поражда не просто повторителни структури в различни творби, но е механизмът, който поражда самия субект в процес на трансформация. Подобно нейно движение работи в книгата „Смисъл и майцеубийство“ на М. Николчина. Оставайки в рамките на творчеството на една авторка – Вирджиня Улф, автортекстуалността е проследена не само през структурата на процесуалността и повторението, но и през семиотичното пространство на прекъсването и безмълвието.

Така *chora*-та е „пространство на създаването и създаването на субекта, но и на обекта ... през различните етапи на тяхното проблематично и несигурно отделяне“¹⁰. Така перспективата, която задава Коларов в своето изследване може да бъде препрограмизирана в колебливото движение на *chora*-та, където креативното и деструктивното движение идват в един общ спазъм. Този спазъм е ексцес и нарушение на хомогенните езикови редове. Трансформацията на субекта води до трансформативност на матрицата и обратно. Матрицата не просто генерира нови версии, самата тя е в изменение. Въпросите може ли самата матрица да е в трансформация и може ли матрицата да произвежда празното се пресичат във връзка с трансмодалността, мислена обаче като прекъсване, празнота, замълчаване, нарушение, ексцес на литературоведската идея¹¹.

Разбира се, вертикалните пробези, онези прекосвания на хетерогенни редове – пробезите на транспозицията, са местата, където може да се наблюдават въгъ-

¹⁰ Миглена Николчина, *Смисъл и майцеубийство*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1997, 16.

¹¹ За трансгресивността на трансмодалната идея при Коларов виж: Еньо Стоянов, „Статутът на идеята – литературоведска и трансмодална“, *Литературен вестник*, бр. 1/203, 15.

ванията и усукванията на матрицата. Освен невидимата матрица, която проследява Коларов, развивайки понятието от Рифатер и Лиотар, и трансформативната матрица, която сама себе си създава и руши, можем да предвидим и още една трета версия на матричното: имплозивната матрица.

3. *Имплозивната матрица, или как се сътворява чудовище*

За да стане ясно какво е имплозивна матрица, можем да си послужим с пример от романа на Мери Шели „Франкенщайн, или новият Прометей“ и по-специално със сцената на сътворението на съществото от нов род. Чудовището е сътворено на два пъти: веднъж от Виктор Франкенщайн като част от самия наратив на романа от 1818 г. и веднъж като разказ в прочутия предговор „Авторката за своя роман“ от 15 октомври 1831 г., когато Мери Шели обяснява как се е зародила идеята през 1816 г. като писателски залог в средата на Байрон, Пърси Шели и доктор Полидори. Началото на пета глава съживява „узрелия плод на двугодишен труд“ на студента Виктор Франкенщайн, тя е разказана изцяло през неговия субективен поглед, разочарован от изродния външен вид на своето създание:

Беше мрачна ноемврийска нощ, когато узря плодът на моя труд. С вълнение, граничещо с агония, събрах около себе си апаратурата, необходима да запали живот в безжизненото тяло, легнало в краката ми. Беше вече един часът през нощта; дъждът барабанеше унило по прозорците и свещта почти догаряше, когато в мъждукащата чезнеща светлина видях да се отварят мътните жълти очи; съществото задиша тежко и крайниците му конвулсивно потръпнаха.

Повторението на сцената на сътворението идва в по-късно написания предговор към второто издание, разказана е още веднъж, но като по-ранната случка, „разкриваща“ появата на чудовището във въображението на авторката. Този момент може да бъде наречен **автомитологичен** напълно в духа на Романтизма, където удвояването през кода на въображението заема своето специално място. Автомитологично е сътворяване на авторски мит около собствената творба, оформянето на аурата ѝ на неподобност, повдигането на завесата отвътре, така че да бъде демонстрирана работата на матрицата, както в следния цитат:

Неканено, въображението ме облада и ме поведе, дари съзнанието ми с образите, чиято яснота надхвърляше обичайните граници на един сън. Видях – със затворени очи, но изострено умствено зрение – бледия студент по скверни изкуства, коленичил пред нещото, което бе сглобил. Видях как ужасяващото привидение се протяга, а след това, задействувано от някаква мощна машина, показва признаци на живот и започва да мърда с непохватни, полуживи движения. [...] Отворих от ужас очи. Така се бях вживяла в това видение, че ме побиха тръпки от страх и ми се искаше да изместя злокобния образ на моята фантазия с обкръжаващата ме реалност.

Двата генезиса във „Франкенщайн“ осъществяват структурирането и противопоставянето на два порядъка – в романа и в неговия предговор – като съответстват на битийни порядъци тук и отвъд. Те са два свята, две сцени. Тези две сцени на сътворение имат различен статут, те са отдалечени една от друга, но същевременно съвпадат, защото могат да си влияят една на друга. Самият акт на присъствие (един път като въобразяване, и веднъж в творбата) идва, за да заличи разликите между тях и да засвидетелства включването на едната сцена в другата, като всяко действие в тази удвоена сцена е от съдбоносно значение. С имплозивната матри-

ца може да се наблюдава именно това удвояване, пораждане на две (както *имлозията* и *двете* са част от концептуалния речник на Зупанчич от „Най-късата сянка. Ницшевката философия на двете“). То се разграничава от простото повторение в рамките на едно произведение, доколкото то сцепва самата творба в два порядъка.

Естествено, двете сцени на сътворяването на чудовището не са прост пример, те демонстрират потенциала на чудовищното да поражда хетерогенеза при всеки опит да бъде въведено в ред. Така тази трета версия на матричното, *импловивната* матрица, е механизъм на среза и разподобяването, но и място за въобразяване на аура към творбата.

Цитирана литература

- Коларов, Радосвет, *Литературни анализи*, София: Ариадна, 1999.
- Коларов, Радосвет, *Повторение и сътворение: поетика на автотекстуалността*, София: Просвета, 2009.
- Леви-Строс, Клод, *Структура на мита*, София: СА, 1996.
- Николчина, Миглена, *Смисъл и майцеубийство*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1997.
- Платон, „Тимей“, 52a 8, d3, 506, прев. Георги Михайлов, *Диалози*, том 4, София: Наука и изкуство, 1990.
- Стоянов, Еньо, „Стагута на идеята – литературоведска и трансмодална“, *Литературен вестник*, бр. 1/203, 15.
- Янакиев, Мирослав, *Българско стихознание*, София: Наука и изкуство, 1960,97-98.
- Kristeva, Julia, „The Semiotic Chora Ordering the Drives“, *Revolution in Poetic Language*, transl. Margaret Waller, New York: Columbia University Press, 1974.
- Riffaterre, Michael, *Semiotics of Poetry*, London: Indiana University Press, 1978.

МИМЕСИС И РЕФЛЕКСИЯ: ОГЛЕДАЛАТА В БЪЛГАРСКОТО ЛИТЕРАТУРОЗНАНИЕ

Камелия Спасова

*То се само възхищава на себе си с глед неподвижен,
сякаш застинало в образ, изваян от пароски мрамор...
Без да съзнава що вижда, от образа виждан изгаря -
съща заблуда омайва очите му и ги възбужда.
Що, доверчиво момче, по видения бегли залитаи?
Нигде не е любовта ти. Загубваи я, щом се извърнеш,
сянка на лик, отразен във водата, под себе си гледаи.
Овидий, „Ехо и Нарцис“, *Метаморфози*, III книга*

1. Ехо и Нарцис в българското литературознание

Историята на Ехо и Нарцис знаем добре най-вече от Овидий. Важен елемент в мита е особената симетрия и обратимост между съдбите на Ехо и Нарцис, както и опасната връзка между рефлексивност и самопознание. Нарцис е онзи прекрасен младеж, на когото пророкът Тирезий предсказва, че ще стигне зрелостта, ако себе си не познае, един негативен акт на неразпознаване. Ехо е нимфа, която с прелестен глас омайва Хера и отвлича вниманието ѝ, докато Зевс общува с нимфите в гората. Хюбристично разсейване. За тези си поетични заложи Ехо е наказана от Хера да имитира и повтаря само чуждата реч, осъдена е на ехопроксия: „Твоят език, що така ме е мамил, ще има

по-малка сила за тебе от днеска – за най-кратък говор“. Ехо, пленена от хубостта на Нарцис, чака подходящите звуци, така че да може в огледалото на неговото слово да го плени. Вместо това Нарцис я отблъсква, така постъпва и с много други девойки и младежи. Един от отблъснатите прокллина Нарцис да бъде застигнат от същата безответна съдба: да желае и да не постига желаното. И тази нова страст обзема шестнадесетгодишното момче. Нарцис се влюбва в образа си, отразен в едно поточе, без да разбира, че това е самият той. Моментът на разпознаване (*anagnorisis*) при Нарцис, „Аз съм това! Уверих се, не мами ме образът собствен, от обич към мене горя“, е и трагичният момент на смъртта му и метаморфозата в шафраново цвете. Дендроморфната метаморфоза на Овидий трайно превзема европейското въображение. Историята на Ехо и Нарцис е ключов епизод в историята на литературата, изобразителното изкуство, философията, психоанализата и теорията до днес.

Привличам фигурите на Ехо и Нарцис като отправна точка [*Ansatzpunkt*]¹ по темата за огледалата в българското литературознание. Подобно начало позволява да се направи едно напречно делене на разграничението между литературна теория и литературна история, а именно деленето между *звук* и *образ*. Ехо и Нарцис ще стоят за подобно основаване на изследванията предимно върху материалността на звука или фикционалността на образа. През тези фигури може да се направят напречни траектории и наративи за движението на съвременната българска теоретична мисъл.

¹ Според термина на Ауербах отправна точка е пластичен сингуларен пример и точно подобни начала с конкретни примери и техния микроанализ на нивото на синтаксиса и фразата ни предлага всяка глава от книгата му „Мимесис“ (Erich Auerbach, „Philology and ‘Weltliteratur’“, trans. Maire Said and Edward Said, *The Centennial Review* 13, 1969, 11).

Литературоведите, пленените от фигурата на Ехо, стъпват върху езиковия фундамент, върху фоничността в литературата и особено в поезията, те се насочват към звука и гласа, към минималните значещи единици, към градивността на звуковите повторения и резонансите, към алитерации и асонанси, към интервалите и дисонансите...² Или ако използваме заглавието на една от ключовите монографии в тази насока: *звук и смисъл* с цялата аналитика на литературоведските техники, ползващи съзнателно ресурсите на точните науки и математиката по абстрахиране и моделиране, от звуковото да се конструира комплексните нива на смисъла³. Разбира се, парадигматичните теоретични книги в тази линия са „Българско стихознание“ (1963) на М. Янакиев, „Българската народна песен. Изобразителни принципи. Строеж. Единство“ (1976) и „Анализ на лирическата творба“ на Н. Георгиев (1985), „Звук и смисъл. Наблюдения над фоничната организация на художествената проза“ (1983) на Р. Коларов, „Стихът като възможност за избор“ (1988) на

² Джоан Скот използва понятието *ехо-фантазия* за ретроспективно обмисляне на въображаемите повторения с техните иронични отмествания, отбелязвайки именно неточното възвръщане на гласа при ехото, примесването му с фантазмен елемент. *Ехо-фантазията* за Скот е инструмент за осмисляне на категориите, свързани с идентичността и историческия опит със сложната амалгама между повторения и фантазми през настоящето към миналото. Ехо-фантазията може да бъде употребена и по отношение на историята на българското литературознание (Джоан Скот, *Ехо-фантазия. Историята и конструирането на идентичността*, прев. Н. Александрова, София: Сема РИ, 2005).

³ За генеалогията на ехо-линията в българското литературознание, фокусирано около материалността в езика, както и за водещата роля на Мирослав Янакиев в нея (виж статията в този сборник Мария Калинова, „Кажи (ми) нещо ново“), както и сборника (все още под печат) от конференцията *Наследството на лингвистиката в българската литературна теория*.

Рая Кунчева⁴. Концентрацията върху езиковата страна на творбата идва заедно с целия арсенал на един „математизиран“ научен литературоведски жаргон, който измества подходите, които дирят *тенденциите*, *темите* и *мотивите* в литературата. Любопитен в това отношение е „скокът“ на Юлия Кръстева не само от Изток на Запад, но и от първата ѝ книга на български език, почти непозната и нечетена, „Характерни тенденции в западната литература от XX век“ (1964)⁵ към *ехо-литературознанието* в „Семейотике“ (1969). Първата теоретична книга на Кръстева (острият ѝ критически поглед и теоретичното въображение да обема и концептуализира огромни хоризонти са вече налични) е близка като подход до писаната по същото време, но публикувана по-късно монография на Цветан Стоянов, „Идеи и мотиви на отчуждението в съвременната западноевропейска литература“ (1973)⁶. Вместо идеи, тенденции и мотиви *ехо-литературознанието* открива семиотичното пространство на езика, лингвистичния фундамент.

От друга страна е литературознанието, което се фокусира върху образите, преображенията и въображението, фигурите, формите и трансформациите; върху вторичните митове, върху фабулирането и темпорал-

⁴Тази насока е продължена след 1989 г. с монографиите „Стих и поезия“ (1990) на Яни Милчаков, „Метрика. Свободен стих. Сонет. Стихознанието преди и сега“ (2000) на Рая Кунчева, „Истории на гласа“ (2002) на Амелия Личева, „Интенция и смисъл на стиховия текст“ (2002) на Благвест Златанов, „Литературността“ (2009) на Тодор Христов.

⁵Юлия Кръстева, *Характерни тенденции в западната литература от XX век*, София: Издание на комисията по идейновъзпитателната работа при ЦК ма ДКМС, 1964.

⁶За политическите, творческите и личните отношения между Кръстева и Цветан Стоянов виж: Миглена Николчина, „Прочитът на комунистическото наследство през несъвпадащото съвпадение: Цветан Стоянов с Юлия Кръстева и Георги Марков“, *Социологически проблеми*, бр. 1-2 / 2015, 154-170.

ните модалности – времето и разказа в творбата; върху утопичното и хетеротопичното, върху каноноформирането и канонообразуването, върху процесуалното и променливото в полето на литературата. То историзира и контекстуализира. Мисли творбата в изменчивите води на Нарцис, през *историчността на образа*, през наративните и контекстуализиращи стратегии. Конститутивна за тази линия е книгата на Богдан Богданов „Мит и литература“ (1985), както и заглавието на сборника, посветен на С. Хаджикосев – „Идентичности. Отражения. Игри“⁷. Линията на Нарцис е доминантна в литературоведските нагласи след 1989 г. – при нея водещо е търсенето на контекстуалната рамка, на историчността при оформянето на концепции и образи, на процесите и процесуалността при формирането и трансформирането на образа, пораждането и преобразуването на творбата, политиките по разглобяване и сглобяване на канона⁸. Тази траектория методологи-

⁷ Клео Протохристова, (ред.), *Идентичности. Отражения. Игри. Юбилеен сборник в чест на проф. д-р Симеон Хаджикосев*, ред. и съст. К. Протохристова, О. Ковачев, А. Личева. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2004.

⁸ В тази линия (с всички недостатъци на списъците по редукция и непълнота) биха попаднали: М. Николчина, *Митът за Прометей* (1988), *Човекът-утопия* (1992), *Смисъл и майцеубийство* (1997), *Родена от главата. Фабули и сюжети в женската литературна история* (2002), *Изгубените еднорози на революцията* (2012); М. Кирова, *Сънят на Медуза* (1995); К. Протохристова, *През огледалото в загадката* (1996); Ал. Кьосев, „Пролетен вятър“ на Никола Фурнаджиев в художествения контекст на своето време (1989), *Лелята от Гьотинген* (2005); В. Стефанов, *Разказвачът на „модерните времена“* (1990), *Участта Вавилон. Лица, маски и двойници в българската литература* (2000), А. Хранова, *Литературният човек и неговите български езици* (1995); И. Пелева, *Ботев. Тялото на национализма* (1998); Н. Гочев, *Александрия. Разкази за хора, книги и градове* (2002), Б. Пенчев, *Българският модернизъм: моделирането на Аз-а* (2003); Д. Камбуров, *Явори и клони* (2003), *Българска поетическа класика* (2005); О. Кова-

чески е очарована от динамиката на фигури, образи и контексти.

Нарцис и Ехо са литературни фигури, които могат да служат като критически прагови точки за (само)рефлексия в литературоведските траектории след 1989 г.

Разграничение на звук и образ в българското литературознание дава възможности за нови метадискурсивни фабули, но тук цели просто да мине отвъд традиционните епистемологични деления на *теория/история*, *структурализъм/постструктурализъм*, *затворено/отворено* литературознание, за да направи ясно видим парадокса на употребата на огледалната метафора.

2. В хилядите огледала отражение на действителността: Тодор Павлов

*Какви лица ли отразило
ревниво пази огледалото?
То сякаш е един прозорец,
отворен в друг предишен свят.
А. Далчев, „Стаята“*

Огледалото е метафора в българското литературознание, през която кристализират противоречиви концепции за литературата с оглед на миметичната ѝ дейност. От една страна, метафората за огледалото отпраща към догматич-

чев, *Готическият роман. Генеалогия, жанр, естетика* (2004), *Литература и идентичност: преобразования на другостта* (2005); Б. Манчев, *Невъобразимото. Опити за философия на образа* (2003) и *Тялото-Метаморфоза* (2007), *Логика на политическото. Метаморфози на политическата общност и политическия субект* (2012); А. Ангелов, *Историчност на визуалния образ* (2009); Д. Тенев, *Фикция и образ. Модели* (2012), Д. Атанасова, *Реторика на историчното* (2016).

ната след 1945 г. теория на отражението на Тодор Павлов, която има статута на идеологически императив. От друга страна, същата метафора след 1989 г. става ключ за обозначаване на междутекстови прочити, за функцията на цитиращия човек в литературата и въобще за автореференциалността на литературната творба. Трансформацията на огледалната метафора може да се открие още през 70-те и 80-те в епистемата на школата в Тарту. Лотман и неговите съмишленици използват огледалните ефекти, за да покажат как функционират двойните кодове и удвояването на семиотичния процес през особеното импозивно вгъване на творбата от типа на текст в текста. Така оказват имплицитна съпротива на теорията на отражението и развиват паралелна миметична теория, която изследва самопораждането и автореференциалността на творбата на изкуството. Този ключ по употреба на огледалната метафора ще бъде развит у нас с оглед на *пропастите и мостовете* на междутекстовостта от Никола Георгиев. За водещо разграничение при употребата на огледалото могат да послужат средствата на творбата и по-специално материалността на езика. Теорията на отражението е антилингвистична теория, тя радикално изключва „носителя“ на произведението, докато междутекстовите подходи у нас носят паметта за детайлната работа със самия текст, наследство от едно близко структуралистско минало.

Догматичната марксистко-ленинска естетика в лицето на Тодор Павлов налага клишето за литературата като отражение на действителността. Основополагащ в монографията му „Теория на отражението“⁹ е възгледът на

⁹ *Теория на отражението* на Павлов излиза първо на руски в Москва през 1936 г., а нейното второ и преработено издание на български е през 1945 г., по-късно, 1962, *Sofia Press* издава и английски превод, така че да могат да бъдат запознати западните публики с този фунда-

Ленин за „идеята като субективен образ на обективните неща“. Така според Павлов за Маркс, Енгелс и Ленин идеите са огледални образи на нещата, субективен образ на обективната действителност.

В отражателната теория обектът на огледалото със своята способност да отразява функционира като водеща фигура при онагледяване на диалектиката между субективния абстрактен образ и обективния конкретен предмет. В монографията на Павлов този предмет се появява напълно експлицитно като аргумент и разяснителен механизъм: „Огледалният образ на лампата, да речем, се *схожда* с лампата по фигура, цвят и т.н., но същевременно образът е именно образ на лампата, а *не е самата* лампа“¹⁰; „Също така от факта, че огледалото по особен начин отразява червения цвят на телата, ни най-малко не следва, че вижданият от нас физически образ в огледалото не е обективно червен. От този факт следва всъщност само едно, че даденият образ е именно *физически*, именно *огледален образ* (който може да се повтори в хиляди огледала) на червения отразен предмет и който образ може не само да се вижда, но дори и да се *фотографира* например с *цветна фотография*. В огледалото обаче самия червен

ментален труд. Особено внимание заслужава статията на Александър Кьосев „Истинският наследник“ с оглед на институционалната роля, която играе Тодор Павлов. Тя разглежда как обективният процес на формиране на комунистическия литературен канон е преди всичко лична заслуга на Тодор Павлов и неговия огромен авторитет, поддържан чрез заемането на централни институционални позиции и пряка подкрепа от Сталин. Кьосев очертава връзката между институционализацията на Павлов през 1930-те и „избухването“ на неговия литературоведски гений в Москва (Александър Кьосев, „Истинският наследник“, *Критика и хуманизъм*, бр. 29/2009, 145-174).

¹⁰ Тодор Павлов, *Теория на отражението*, София: Наука и изкуство, 1987, 171.

предмет като *предмет* го няма“¹¹. Деформацията в огледалото, рекурсията и хилядите различния при повторението на един и същи образ в различни огледала не са взети под внимание от Павлов. Школата в Тарту също е очарована от огледалата, при тях обаче те се появяват като механизъм отвътре на творбата. Те са вътрешнолитературен саморефлексивен механизъм, който удоява поетическите кодове. Цял брой на „Трудове по знакови системи“ е посветен на семиотика на огледалото в изкуството¹². В него се демонстрира как се изгражда *като че ли* свят чрез *удвояване на удвояването* или чрез *трансформация на изображението в процеса на удвояване*¹³.

Теорията на познанието, развивана от Павлов, държи на предпоставката на диалектико-материалистичното познание на обективните неща в човешкото съзнание. Вещите съществуват независимо от съзнанието и се отразяват в него, придобивайки своя субективен елемент. Това е един процес, в който, съвсем по Маркс, материалното е пресадено (*umgesetzte*) и преведено (*übersetzte*), преобразувано в съзнанието, в човешката глава¹⁴. По това теорията на отражението рязко критикува, от една страна, *идеалистичните* (Платон, Хегел) и *иманентистичните* теории (особено в лицето на Бергсон), които според Павлов абсолютно отъждествяват предмет и образ. От друга страна, са критикувани лингвистичните възгледи, които абсолютно оразличават предмет и образ, като си служат със субективни знаци, йероглифи, символи. Зна-

¹¹ Пак там, 206.

¹² Особено внимание заслужава текстът на Ю. И. Левин, „Зеркало как потенциальный семиотический объект“, *Труды по знаковым системам*, XXII, Тарту: 22, 1988, 6-24.

¹³ Ю. М. Лотман, „Театралният език на живописиста“, *Култура и информация*, прев. Лиляна Терзийска, София: Наука и изкуство, 1992, 274-284.

¹⁴ Павлов, *Теория на отражението*, 1987, 162.

ците обаче могат да бъдат напълно фантастични, нереални, забелязва Павлов, като например „вампир“ и „змей“, ето при такива случаи няма нищо обективно, доколкото липсва денотат¹⁵. Затова в означаващи от типа на *еднорози* и *кентаври* е видяна опасността и неспособността да се осигури философска гаранция за материалистическия метод. Вампирите и еднорозите са опасни за системата. Немотивираността на знака и материалността на езика са идеологически подривни и дестабилизиращи за режима.

Отражателната теория на Павлов е антилингвистична. В нейната механика езикът трябва да служи само като инструмент за *пресаждане* и *превеждане*. На този фон усилията на групата структуралисти около Мирослав Янакиев през 1960-те и 1970-те години могат да се отчетат като „неблагонадеждни“. Те са опозиционни за режима както заради използване на точните методи в литературознанието, но така също и заради подозрителното затваряне във фонемите, структурите, кодовете, фигурите и синтактичните конструкции на самия език в контекста на едно антилингвистично литературознание. В кръга около Янакиев никакво *пресаждане* и *превеждане* на материалната действителност не се извършва, а самият език е видян откъм материалната си страна.

Свеждането на изкуството до образ – отражение на реалността, е наследството, което соцреалистическият дискурс завещава. Теорията на Тодор Павлов, приложена към изкуството, е тъкмо *псевдомиметична* теория. Аристотеловата миметична теория в български контекст често е сведена до щампата на Павлов, а понятието мимесис е „превеждано“ като отражение. Симптоматично е леги-

¹⁵ Пак там, 161.

тимирането на миметичната теория през възгледите на Тодор Павлов в предговора на Кръстьо Генов при първия превод на „Поетика“ на Аристотел на български¹⁶:

Прав ли е Аристотел в тези свои схващания? – „като се почне от Аристотеля и се свърши с Тена и съвременния социалистически реализъм – подчертава академик Тодор Павлов – искането изкуството да отразява правдиво действителността е било – и си остава – едно от първите искания, предявявани на същинското изкуство. А това значи, че да се отрича познавателната роля и значение на изкуството, е решително недопустимо“ (Обща теория на изкуството, с. 288).

Кръстьо Генов цитира неколккратно второто разширено издание на „Обща теория на изкуството“ на Павлов от 1938 г.¹⁷ Това е съчинението, което „запознава“ българските читатели с теорията на отражението през приложението ѝ в изкуството, доколкото философският опус се появява у нас едва през 1945 г. И макар „Теория на отражението“ никъде експлицитно да не разглежда миметичната теория на Аристотел, през превода на „Поетиката“ слепването на подражателната с отражателната теория е направено. И разбира се, Кръстьо Генов освен теорията на Павлов, напълно прецизно представя логиката на *възможното* и *вероятното* като несъвпадаща с *действителното*, отбелязва като основно за Аристотел предпочитането на невъзможното вероятно пред въз-

¹⁶ На български има три превода на *Поетика*: от Кръстьо Генов и Петър Радев (*Поетиката на Аристотеля*, 1943 [1947]); от Александър Ничев (*За поетическото изкуство*, 1975); от Георги Гочев (*Поетика*, 2016). Предговорът, към който реферирам, „Увод в Поетиката на Аристотеля“, е от второто преработено издание на превода от Генов и Радев.

¹⁷ Първото издание е година по-рано, от 1937 г., то е значително по-кратко спрямо това от 1938 г.

можното невероятно¹⁸, но тези сложни модални операции по-трудно влизат в рецептивна употреба. За предпочитане е директният постулат, извлечен от Тодов Павлов, че литературата е отражение на действителността. И за това е набеден Аристотел.

3. Кривите огледала на междутекстовостта: Никола Георгиев

Какво се случва с разбирането за мимесиса днес в българското литературознание, след като догмата на отражателната теория е избледняла. В последната си книга *Мимезис и антимимезис. В началото на новия век* Розалия Ликова прави опит по преосмисляне на наследствата на категорията *мимесис* с експлицитна критика и разграничаване от теорията на отражението на Тодор Павлов¹⁹. В по-ранни свои книги Розалия Ликова подчертава, че е употребявала два модела за литературата 1. традиционно-миметичен (*ала* Павлов) и 2. авангардно-креативен (*анти* Павлов). Ликова обаче вижда възможност за преобразуване на самото понятие за мимесис, като деконструира бинарната опозиция *мимесис* и *антимимесис*. За целта тя отправя към идеята за езиков мимесис. Ако се върнем към началната постановка, това е особено интерфериране на фигурите на Ехо и Нарцис, пресичане между лингвистичния и контекстуалния подход. В подобен режим на преодолява-

¹⁸ Любопитно е, че Т. Павлов критикува Аристотел точно за изместването на *действителното* и предпочитанието на идеалистичната категория на *възможното*: „Възможност, обаче, още не ще рече действителност. Възможното затуй именно е възможно, че при отделни условия се превръща във действително. При отсъствието на такива условия, обаче, то си остава само възможно и не преминава в действителност“ (Павлов, *Теория на отражението*, 1987, 36).

¹⁹ Розалия Ликова, *Мимезис и антимимезис. В началото на новия век*, Пловдив: Жанет 45, 2008.

не на разцепването на отражателната и структуралистката линия можем да видим и семиотичните тезиси на Лотман в рамките на Източния блок. Лотман експлицитно заявява, че неговият методологически залог е средищен между структуралистката парадигма на Якобсон и контекстуално диалогичната парадигма на Бахтин.

В контекста на българското литературознание след 1989 г. префункционализиране на огледалната метафора, извън ортодоксално марксистическия дискурс на отражателната теория, най-ярко може да се проследи в работите на Никола Георгиев, Клео Протохристова и Миглена Николчина.

При Никола Георгиев огледалото функционира като метафора за четящия и цитиращия човек в литературата. Тя идва да означава междутекстовите препратки, когато герой на литературно произведение чете литературно произведение. С метафората за огледалото художествената литература се обръща към себе си, тя служи, за да посочи саморефлективната способност на произведението да оглежда себе си, само да посочва техниките на направата си, да обсъжда похватите за конструирането на фикционалното пространство. Обикнатите от Н. Георгиев примери са Хамлет като зрител на Хамлет („Мишеловката“) и Дон Кихот от втората част на романа като читател на „Дон Кихот“²⁰. Огледалото става литературоведска метафора за похвата от типа на „текст в текста“ и „пиеса в пиесата“, или за разработвания от Лотман модел на работа

²⁰ Срв. наблюдението на Борхес в „Скритата магия на *Дон Кихот*“ (1964): „Защо ни смущава фактът, че Дон Кихот е читател на *Дон Кихот*, а Хамлет – зрител на *Хамлет*? Мисля, че открих причината: подобни обрати ни внушават, че ако измислените герои могат да бъдат читатели или зрители, ние, техните читатели или зрители, също може би сме измислени“.

на двойни кодове²¹. За Лотман текстът е винаги иманентна хетерогенна структура, която преплита доминантни експлицитни кодове и други, имплицитни, скрити и латентни кодове. По този начин има постоянен обмен между фоновите и фокусните кодове, между кората и ядрото, между явните и мълчаливите диалози в творбата: похватът на текст в текста добре опримерява играта на чужд и матерен семиозис.

Никола Георгиев въвежда метафората за огледалото – вече след като се е появила книгата „Цитиращият човек в художествената литература“²² – като теоретизира върху похвата на *homo legens* в статията си „Огледалата на литературата“²³. Така четящият човек в литературата „е едно от огледалата, в които литературата оглежда себе си, а по логиката на казаното дотук и оттук нататък огледалото е криво“²⁴. Деформациите и трансформациите в огледалото са напълно несъвместими с „вярното“ отражение в хилядите огледала в теорията на Павлов. Нещо повече, Никола Георгиев използва огледалото, за да различи двата главни подхода на литературознанието – единият, към който той е пристрастен, е вътрешнолитературният, а другият, наречен миметичен, се занимава с външното на литературата или със социалния контекст. Теорията на Павлов е част от втория подход, тя е критикувана имплицитно от Н. Георгиев (в една скоба) като антилингвистично *минаване през просото*:

²¹ Ю. М. Лотман, „Текст в текста“, *Култура и информация*, София: Наука и изкуство, 1992, 189-206.

²² Никола Георгиев, *Цитиращият човек в художествената литература*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.

²³ Тя се появява най-напред през 1997 г. като предговор в книгата на Дечка Чавдарова, а по-късно и като част от Георгиев, *Мнения и съмнения*, 1999.

²⁴ Пак там.

Миметичният подход се интересува какви значения се пораждат във връзката между литературното произведение и езика, а чрез езика с така наречената действителност. (Някои от представителите на този подход я карат направо през простото, т.е. прескачат езика и свързват произведението направо с действителността.) Вторият, вътрешнолитературният подход, се интересува какво става вътре в произведението и още повече между произведенията...

И миметичният, и вътрешнолитературният подход обръщат внимание всеки със своите интереси на подбора на четивото. За миметичния подборът е знак за характера на героя, а за вътрешнолитературния знак за приемствените или контрастните връзки в литературата и за произведените от тях значения.

Вътрешнолитературният подход е междутекстовият, отварянето на произведението към други произведения като четящия и цитиращия герой е литературоведска фигура в рамките на този подход, чиято генеалогия е изведена през Бахтин – Бубер и Лотман – Кръстева. В своя прочит Н. Георгиев, макар да предлага през оптиката на съвременния реконструктивизъм опит за съвместяване на двата несъвместими подхода – външно и вътрешнолитературен (дори книгата на Дечка Чавдарова е похвалена за плавното им непротивопоставяне), – все пак реторически „брани“ излагането на литературността от външността: я от базата на Маркс, я от абсолютния дух на Хегел, я от средата на Иполит Тен. Така Никола Георгиев (а с това и линията на ехо-литературознанието) активно използва метафората за огледалото, като я вписва във вътрешнолитературното пространство на творбата, използва я като инструмент за междутекстов анализ, чрез огледалото се показва как творбата се обръща към собствената си направа. Фокусът се премества от отражение на действителността към самооглеждане в криво-

то огледало на междутекстовите паралели. В дискурса на Георгиев миметичното обаче остава „остарял и наивен“ подход, който се занимава предимно с изграждането на характера. При него редуцията от четенето на „Поетика“ на Аристотел през теория на отражението на Тодор Павлов продължава да е валидна.

Подобна връзка между мимесис и рефлексия е направена година по-рано от Клео Протохристова в главата „Огледалото и лабиринтът (Проблематизирането на мимезиса и огледалната метафора)²⁵“, където връзката между миметичното и огледалото е положена на различни нива – не само по отношение на творбата и обекта на подражание, но също и по отношение на читателя, protagonistите, твореца и литературните похвати. Всеки елемент може да бъде носител на огледалната метафора, като в различните литературоведски речници това може да клони или към полюса на едно обективно представяне на света (реалистичния жаргон и огледалото на Стендал), или към саморефлексивната концепция за творчеството, като процес на самооглеждане и самонаправа. В частта „Отражателност и рефлексия в литературното битие на огледалото“ Протохристова представя романтичката идея за саморефлексивната литература, която включва в себе си един металитературен пласт, който непрестанно генерира рефлексия върху собствените си постановки. Тя развива една изцяло *анти*-Павлов линия, макар теория на отражението никъде да е не е спомената или критикувана експлицитно в книгата ѝ. Използвана е стратегията за мълчаливо отместване на дискурса за огледало-

²⁵ Клео Протохристова, *Огледалото. Литературни, метадискурсивни и културноспоставителни траектории*, Пловдив: Летера, 2004, 142-151.

то. При Протохристова е демонстрирана сложната игра между автентично, мистификационно и фикционално по пътя на трансформиране на извънлитературното в литературно. Тя подробно се спира на употребите на похвата на *mise en abyme*²⁶, или това са случаите по включване на миниатюрни дублети в творбата, на употребите на похвата на текст в текста, но също и пряко на включването на огледалото като литературен мотив, а оттам и на мотива за двойниците. Въобще саморефлексивната литература освен че въвлеча един самооглеждащ се, метакоментиращ пласт в себе си, активно си служи с двойни кодове²⁷. Протохристова разглежда огледалото като литературен мотив на нивото на литературната творба, като метадискурсивна метафора на нивото на литературознанието и като инструмент за компаративистичен анализ, през който да бъде съблюдавана смяната на историческите парадигми.

Начинът, по който Никола Георгиев и Клео Протохристова паралелно трансформират огледалната метафора е вероятно един от мълчаливите диалози в литературознанието ни. Любопитно е, че и двамата изследователи не влизат в пряка полемика с наследството на Т. Павлов.

Последният огледален ефект, на който ще обърна внимание при тази история на огледалата в българското литературознание, е у Миглена Николчина. Ще оставя

²⁶ Андре Жид разсъждава върху рекурсивен похват още 1941 г. и сам го използва в романите си. Във връзка с похвата на *mise en abyme* и огледалото повече в прекрасната книга на: Lucien Dällenbach, *The Mirror in the Text*, Cambridge, UK: Polity Press, 1989.

²⁷ Лотман е привлечен като референция при обсъждането на връзката между огледалото и мотива за двойника точно със статията си „Текст в текста“, виж: Протохристова, *Огледалото*, 2004, 179.

настрана нейните актуални занимания с антропологическата машина, очарованието ѝ от срещата на изкуствено-то същество с образа му в огледалото, както и тезата ѝ за нулевата точка на субектността във вдлъбнатото огледало²⁸. Вместо това ще се спра на неологизма на Николчина – *хетеротопна омонимия*, с оглед на теоретичния подход, който той предлага. Понятието добре вплита линиите на Ехо (омонимия) и Нарцис (хетеротопия). Омонимията е типичен звуков ефект, тя е ехо-фантазия по неточното съвпадение и лекото отместване. Хетеротопията през Фуко е силата на огледалата да представят, подриват и преобръщат. Парадигмата на хетеротопиите е построена на сингуларен принцип, доколкото хетеротопиите имат потенциала да репрезентират и преобръщат даден контекст. Книгата на Николчина *Изгубените еднорози на революцията* в основата си изследва слепите петна, изгубените траектории на историята, акустичните дискурси в перспективите между източните и западните интелектуалци. Терминът *хетеротопна омонимия* е въведен като езиков ефект на несъвпадащо съвпадение при въобразяването на Изтока и Запада след промените (например в осмислянето на понятия като *преход*, *снемане*, *сексуално различие*, *човек*): „Хетеротопията предлага уникален вход за анализ на огледалните ефекти на геополитическите диспозиции на силите по време на Студената война“²⁹. Хетеротопната омонимия е дискурсивна практика на огледалните ефекти, която разглежда несъизмеримото при всяко сравнение, тя назовава непаралелния елемент при паралелните теоретични процеси в постреволюционните езици. Тя улавя не просто всяко контекстуално и геополитическо

²⁸ Виж Миглена Николчина, „Вдлъбнатото огледало. Аспекти на парачовешкото у Клайст и Рилке“, *Критика и хуманизъм*, 2006, 19–144.

²⁹ Миглена Николчина, *Изгубените еднорози на революцията*, София: Литературен вестник, 2012, 112.

литическо различие, а въображаемия и затова трудноназовим елемент при оглеждането в другия.

Понятието *мимесис*, както и метафората за огледалото могат да бъдат мислени в перспективата на хетеротопната омонимия в един по-обхванат кадър при успоредяване на българската теоретична мисъл в сложния интелектуален диалог между Изтока и Запада, където връзките между Бахтин, Лотман, Юлия Кръстева, Цветан Тодоров, Цветан Стоянов, Тончо Жечев, Кръстьо Куюмджиев, Мирослав Янакиев, Никола Георгиев, Радосвет Коларов могат да се преосмислят. Както с прекия обмен на идеи, критики, дебати, така и с хетеротопното несъвпадение на онова, което изглежда като че ли е почти същото. Накрая на този текст обаче е важно да се посочи друго. Огледалните ефекти за Николчина съвсем не са свързани с вътрешнолитературен подход, а напротив – радикално поставят питането за историята на българското литературознание. История, която предстои да бъде разказана.

Цитирана литература

Генов, Кръстьо, „Увод в Поетиката на Аристотеля“, *Поетиката на Аристотеля, пълен превод от старогръцки с критичен увод и бележки*, второ поправено и допълнено издание, София: Хемус, 1947, url=<http://theseus.proclassics.org/node/160>.

Георгиев, Никола, *Цитирацията човек в художествената литература*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.

Георгиев, Никола, *Мнения и съмнения*, съст. А. Личева. София: изд. „Литературен вестник“, 1999.

Калинова, Мария, „Кажи (ми) нещо ново“, *Култура*, бр. 37 (2829), 30.10.2015, url=<http://www.kultura.bg/article/view/23983>.

Кръстева, Юлия, *Характерни тенденции в западната литературатраот XX век*, София: Издание на комисията по идейновъзпитателната работа при ЦК ма ДКМС, 1964.

Кьосев, Александър, „Истинският наследник“, *Критика и хуманизъм*, бр. 29/2009, 145-174.

- Левин, Юрий Иосифович, „Зеркало как потенциальный семиотический объект“, *Труды по знаковым системам – Σημειωτική*, XXII, выпуск 831, Издательством Тартуского университета, Тарту: 22, 1988, 6-24.
- Ликова, Розалия, *Мимезис и антимимезис. В началото на новия век*, Пловдив: *Жанет* 45, 2008.
- Лотман, Юрий Михайлович, „Театралният език на живописца“, *Култура и информация*, прев. Лиляна Терзийска, София: Наука и изкуство, 1992, 274-284.
- Лотман, Юрий Михайлович, „Текст в текста“, *Култура и информация*, София: Наука и изкуство, 1992, 189 – 206; Лотман, Юрий Михайлович, „Текст в текст“, *Об изкустве*, 1981.
- Николчина, Миглена, „Вдлъбнатото огледало. Аспекти на парачовешкото у Клайст и Рилке“, *Критика и хуманизъм*, 2006, 19–144.
- Николчина, Миглена, *Изгубените еднорози на революцията. Българските интелектуалци през 1980-те и 1990-те години*, София: Литературен вестник, 2012.
- Николчина, Миглена, „Прочитът на комунистическото наследство през несъвпадащото съвпадение: Цветан Стоянов с Юлия Кръстева и Георги Марков“, *Социологически проблеми*, бр. 1-2 / 2015, 154-170.
- Николчина, Миглена (съст.), *Наследството на лингвистиката в българската литературна теория*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, под печат.
- Павлов, Тодор, *Обща теория на изкуството. Основни въпроси на естетиката*, София: Братя Миладинови, 1937.
- Павлов, Тодор, *Теория на отражението*, София: Наука и изкуство, 1987 (пето издание).
- Протохристова, Клео, *През огледалото в загадката. Литературни и метадискурсивни аспекти на огледалната метафора*, Шумен: Глаукс, 1996
- Протохристова, Клео, *Огледалото. Литературни, метадискурсивни и културносъпоставителни траектории*, Пловдив: Лектета, 2004.
- Протохристова, Клео (ред.), *Идентичности. Отражения. Игри. Юбилеен сборник в чест на проф. д-р Симеон Хаджикосев*, ред. и съст. К. Протохристова, О. Ковачев, А. Личева. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2004.

Скот, Джоан, *Ехо-фантазия. Историята и конструирането на идентичността*, прев. Надежда Александрова, Красимира Димитрова. София: Сема РШ, 2005.

Чавдарова, Дечка, *Ното Legens в русской литературе XIX века*, Шумен: 1997.

Auerbach, Erich, „Philology and ‘Weltliteratur’“, trans. Maire Said and Edward Said – In: *The Centennial Review* 13, 1969, 1-17, url=www.jstor.org/stable/23738133.

Dällenbach, Lucien, *The Mirror in the Text*, Cambridge, UK: Polity Press, 1989; Dällenbach, Lucien, *Le récit spéculaire: essai sur la mise en abyme*, Paris: Seuil, 1977.

ЗА РАДИКАЛНАТА МАТЕРИАЛНОСТ НА ЕЗИКА. НАСЛЕДСТВОТО НА МИРОСЛАВ ЯНАКИЕВ

Мария Калинова

Каж и (ми) нещо ново

Настоящата статия ще изследва функцията на българската хуманитаристика след 1960-те години като опозиция и несъгласие с репресивния официален дискурс. Амбицията на текста е да реконструира един конститутивен дебат за литературоведската школа, която *post factum* беше наречена от българската хуманитарна общност „невидима школа“¹ и включваща наследството на ключовия за българското литературознание учен Мирослав Янакиев. Става дума за полемика с идеите на Мирослав Янакиев, подета от един от най-оригиналните изследователи на българския език Георги Герджиков, която има ясни залози в полето на лингвистиката и рефлексията за литература, но поради условията на един изключително сложен хуманитарен контекст е представена като конфликт на интерпретации върху марксистката идеология. Очевидно каквито и аргументи да се разменят публично, те е трябвало да удвояват идеологемите на партията, за да може в крайна сметка историята на марксистката идеология да се припокрие с историята на хуманитаристиката и

¹ *Невидимата школа: М. Янакиев, Н. Георгиев, Р. Коларов*, Изд. Фондация „Литературен вестник“, 2014, 401.

на различните форми на съзнанието – морала, религията, метафизиката. Тъкмо заради постоянно подновяващото се отричане на правото на изкуството и науката да имат своя собствена история, противоречията между Янакиев и Герджиков се разиграват като остро съперничество между материализма на първия и хуманизма на втория като битка кой е по-истинският марксизъм.

През 1960 г. излиза първата книга на Мирослав Янакиев „Българско стихознание“, с която се стреми както към нов критичен анализ на фонологията, така и към типологическо разграничение от интелектуалците на 60-те години. В това време на вакуум между постоянните периоди на стагнация и на размразяване, от една страна, ще бъде сталинисткото поколение, надяващо се на реставрацията, а от друга страна, ще бъде положен кръгът около списание „Септември“ – Юлия Кръстева, Цветан Стоянов, Тончо Жечев, Любен Дилов, който ще се съпротивлява на фанатизма отвътре на системата в името на оптимистичните идеи за либерализация. Особено място заемат жертвите на исторически парадокси като фигурата на Мирослав Янакиев, който убедено симпатизира на марксизма, и по-точно на неговия материализъм, и в същото време е поставен – както се казва на политически жаргон, в „глуха линия“ – т.е. в положение да не може да се проявява или да напредва кариерно или обществено. Трудовете му са критикувани за идеологически и методологически грешки, а българската научна бюрокрация не признава революционните (в смисъла на Томас Кун) идеи на Янакиев и го лишава от изследователското му право на откритие. Самият научен дискурс на Янакиев, търсещ точност и радикална рационалност, има сериозен потенциал да предизвика трансформации в теоретичната парадигма, прилагайки методите на кибернетиката върху езика като материален обект на изследване. Част от крити-

ките срещу Янакиев са синхронни със заклеяването на кибернетиката като псевдонаука. Интересът му към нея, разбира се, е предизвикан от появата на книгата на американския математик Норберт Винер „Кибернетика, или управлението и връзките при животните и машините“ (1948), смятан за „баща“ на кибернетиката. Заедно с появата на съвременното понятие за кибернетика, в СССР тя е обявена за буржоазна и милитаристична, реакционна наука. В началото на 50-те години започва кампания в партийните официози с поместването на редица статии против „науката на мракобесието“ от Ярошевский, Тугаринов, Клеманов, Гладков. Подобна погромна статия се публикува и в българския печат от „папата“ на българския философски марксизъм Тодор Павлов, като подходящите политически условия за публикуването на „Българско стихознание“ за Мирослав Янакиев се появяват десетина години по-късно. През 1960 г. вече отношението към кибернетиката в СССР се е променило вследствие на работата на Виктор Глушков върху дизайна на саморегулиращи се системи за управление на планирана икономика в реално време. По това време Мирослав Янакиев организира грандиозна по мащабите си изследователска работа с помощта на 800 дипломанти, които анализират различни по тип български текстове – от публицистика, учебници, драма, художествена литература до стенограми на разговорна реч. За отношението на академичната общност към методологията на Янакиев може да се съди по факта, че Софийският университет не осигурява подходящи условия за съхранение на изходните архиви на професора и много голяма част от тях са загубени още през следващите години.

Като общо следствие от това нееднозначно отношение към изследванията на Янакиев е курioзът, че следващите му книги, които са с изключително усложнен терминологичен

гичен апарат и трудни за разбиране, се издават като учебни-карски пособия по простата причина, че единствено издателства за школка литература са се оказали негови съмишленици.

Реален дебат върху теорията на Янакиев със сериозни лингвистични залози се състои чак през 1981 г., когато в два последователни броя на споменатото списание „Септември“ се появява статията на лингвиста Георги Герджиков „Методологическите основи на едно лингвистическо учение“. В изключително усложнения политически контекст, за да може този дебат изобщо да се осъществи, той е представен от участниците в него като битка с материализма на Янакиев от позициите на хуманизма.

Отношението материализъм – хуманизъм се оказва пресечна точка на множество идеологически дебати на антисталинистката либерализация в Източна Европа. Тревогата около човешкото се оказва опорна точка за отгласване от режима на Сталин. За да се отвори възможност за подобна спекулация, Маркс е четен през идеализма на Хегел, като за алиби на тази източноевропейска инверсия служат ранните му текстове.² В България през 60-те години темата за „човека“ също се оказва разделителна линия между сталинистките и постсталинистките интелектуалци, като материализмът на Янакиев се оказва твърде опасен, тъй като при него се губи концептуалната разлика между човека и машината и моментално е превърнат във враг на хуманизма. Парадоксалната ситуация в случая с Янакиев е, че той все пак има последователни марксистки убеждения, докато това не може да се каже за неговия опонент Герджиков, за когото марксизмът е нещо напълно външно на лингвистичните му интереси.

² Вж. Миглена Николчина, „Звук (без) смисъл: за творчеството и машината“, в. *Култура*, бр. 37 (2829), 30 октомври 2015.

Не само това, но още една апория към дебата добавя съюзването на аргументите на Герджиков с критиката на писателя Николай Хайтов, който през 80-те години е изключително близък на натюрела и духовния хоризонт на управляващите.

В редица полемични статии от 1980 и 1981 г. в официоза „Литературен фронт“ Николай Хайтов предоставя подробен, убедителен, снабден с идеологически импликации разказ за липсата на „нещото“ в езика на българското литературознание, поради процеси, стартирани от „Българско стихознание“ и доведени до застрашителни размери в учебниците на Янакиев. Според Хайтов правото да пишеш трябва да съвпада със задължението да кажеш „нещо“ (ново). Но новото трябва да е достъпно за всеки, тук на помощ идва извадка от публикация на академик Топенчаров в „Отечествен фронт“ с показателното име „Език богат, език за всеки“. Новото непременно трябва да може да бъде съобщено на всеки, да бъде „разбираемо“ за другия, да задоволява несвършващия „глад за знания“ на другия и в крайна сметка да бъде подчинено на властта на другия:

Читателят, когато зачете (...) очаква „нещо“ да се случи, „нещо“ да се каже. Но ето свършва четенето и се разбира, че авторът просто си е правил гаргара с думите, а накрая изплюва водата. Читателят не вярва на очите си: гледа плюнката, слуша как снобите викат „осанна“ и решава, че е сбъркал, че той, невежата, не е могъл да схване каква е работата. Затова пък за нищо на света няма да се излага и да казва, че е видял само плюнката на прославения автор и нищо повече.³

Неспособността да отговориш на принудата „Кажете (ми) нещо ново!“ означава не само, че си неспособен да

³ Николай Хайтов, *Вълишебното огледало*, София: Отечествен фронт, 1982, 57.

кажеш нещо (ново), но и че не си способен да мислиш нещо (ново), доколкото езикът е „вълшебното огледало“ (към това препраща заглавието на Хайтов) на мисълта, той я „овеществява“, т.е. от „невидима“ би я направил „видима“. Принудата „Кажете (ми) нещо ново!“ би помела възможността за хетерогенност на литературознанието и парадоксално би помела възможността да се каже каквото и да е. За Хайтов обаче, добре претегляйки аргументите си, ако не откликваш на моите/нашите желания, то откликваш на „техните“ интереси, на небългарските и ненационалните механизми. Така теориите на Мирослав Янакиев са окачествени като чиста проба „безцеремонен лингвистичен империализъм“. Естествено, обвиненията в ненационални подбуди в работата на Мирослав Янакиев би обяснило и придало пейоративна стойност на неговия международен престиж като учен.

В началото на 70-те години Мирослав Янакиев, заедно с Александър Люцканов и Юлия Кръстева са включени в Изпълнителния комитет на Международната асоциация за семиотични изследвания. Президент на асоциацията е Емил Бенвенист, а вицепрезидент е Юрий Лотман. Именно като „външна“, но в смисъла на „трета“ страна се включва Лотман в напрегнатата полемика срещу Мирослав Янакиев. В отворено писмо до редакцията на „Литературен фронт“ Лотман пише:

Още през 1964 г., разработвайки проблемите на структурния анализ на поезията, аз се обърнах в търсене на стимулиращи идеи към книгата на проф. Янакиев „Българско стихознание“ (София, 1960) и намерих там изключително интересни и дълбоки идеи, които имах честта и удоволствието да цитирам в своята книга „Лекции по структурална поетика“ (Тарту, 1964). От тогава внимателно следя изследователската дейност на проф. М. Янакиев.⁴

⁴ Юрий Лотман, „Писмо до редакцията на вестник „Литературен фронт“, *Литературен фронт*, бр. 11, 1982, 18.

В писмото си Лотман първо показва, че добре познава изследванията на Янакиев и засвидетелства международния престиж на българския изследовател, за да стане осезаем контрастът с неприемането и унизителното отношение на колегите му в родната му страна (всъщност подобна „невидимост“ в родния контекст имат епистемологическите търсения и на други български лингвисти, получили европейско признание като Александър Люцканов, Христо Тодоров, Красимир Манчев). На следващо място, Лотман приобщава книгите на Янакиев към собствената си методология, назована в текста му структурализъм, или по-точно структурална поетика, като по-този начин се опитва да стабилизира теоретичните позиции на българските структуралисти в кръга около автора на „Българско стихознание“. Това се налага, тъй като се предполага, че атаката на Хайтов е реванш към структуралистите заради налагането на собствената им методология като отрицателна критика на книгата му „Диви разкази“ (1967).

Накрая Лотман взема отношение към конструирания казус около необходимостта лингвистиката и литературната наука да бъдат достъпни за широката публика и твърденията им да са проницаеми от идеологическа гледна точка. За Лотман книгите на Янакиев са важни отвъд рамките на България не просто заради обекта, на който са посветени, а именно заради движението, което извършва мисълта на автора между сложността и точността. Тази нередуцируема сложност на съвременната лингвистика Лотман сравнява с достиженията на физиката: „Но нали ние не изхвърляме от физиката разделите за съвременните теории за строежа на веществото за това, че те са сложни“⁵ – реторически затвърждава тезата си съветският семиотик.

⁵ Лотман, цит. съч.

Писмото на Лотман завършва с поздрав към сънародниците на Янакиев за новаторството и научния успех на оспорваната му книга „Стилистика и езиково обучение“ (1977). Текстът е подписан с всички възможни титли на Лотман: „доктор на филологическите науки, професор, вицепрезидент на Международната асоциация за семиотични изследвания“, използвайки целия си авторитет, за да възстанови правото на новаторство и открития в работата на българския учен. През 1993 г. друг чужденец – С. Б. Бернщейн, отново се връща към обвиненията на Хайтов, повтаряйки с късна дата жеста на Лотман, докато в разказите на учениците и съмишлениците на Янакиев по същия въпрос все още изобилстват иносказанията и евфемизмите, а завръщането към неговите идеи е плод на късни реконструкции.

И м а (л и) е д н а л и н г в и с т и к а

В статията си „Методологически основи на едно лингвистично учение“, излязла в сп. „Септември“, кн. 8 от 1981 г., Георги Герджиков, въпреки че застава на страната на Николай Хайтов, неколнократно подчертава различието на техните позиции: „надяваме се, е ясно, че спорът, който се води тук, не е за или против системно-структурния подход в лингвистиката“⁶, както и „спорът, който се води, не е също така спор за или против точните методи в езикознанието“⁷. Герджиков оспорва резултатите и изводите на Мирослав Янакиев, отказвайки им статута на научни конструкти, подтикван от желанието да удържи статута на лингвистиката спрямо статута на точните науки. Герджиков защитава тезата, че техните обекти не мо-

⁶ Г. Герджиков, „Избрани студии и статии по езикознание“, съст. Кр. Алексова, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2013, 346.

⁷ Пак там.

гат и не трябва да се отъждествят. На анализ са поставени общолингвистичните възгледи на Янакиев, в основата на които лежи теорията, че езикът е радикално материален⁸ и изцяло наблюдаем.

Линията, през която ще се проследят разминаващите се позиции между Янакиев и Герджиков, може да бъде извлечена от финалните възражения в статията на Герджиков:

Има една лингвистика, която е точна и заедно с това хуманитарна и социална наука. Има една лингвистика, която с всичките си многобройни клонове и с различните си школи е по същество единна и устремена към една цел – изучаването на човешкия език с всичко човешко с него (...) Има едно стихознание – това, което умее да прави разлика между (...) поезия и псевдопоезия... И в последна сметка във всички и чрез всички и над всички науки за човека има едно човекознание, има една наука за човека – не тази, която се стреми да обезличи човека, да го обективира, да го сведе до предмет от физическия свят, а тази, която изучава човека именно като човек.⁹

Какво предизвиква подобен тип заявление? По какъв начин Янакиев заличава границата човешко – нечовешко, социално – несоциално, естетично – неестетично, за да предизвика този патетичен изблик на Герджиков? На това епистемологично сдвояване на противоположни порядъци при Янакиев са посветени и следващите редове.

На първо място, отношението човешко – човешко се отмества към отношенията човешко – нечовешко, поради опита на Янакиев да постигне съвкупност от проце-

⁸ Предполагам, че тезата на Янакиев за материалността на езика освен от кибернетиката е повлияна и от марксистката философия на езика на Волошинов. А преди това, разбира се, е влиянието на Потемня и връщането към разбирането на Хумболт за езика не като *ergon* (продукт), а като *energeia* (действие).

⁹ Пак там, 357.

дури, които да съгласуват човешкия с не-човешкия свят, говора с не-говора (природния, животинския или механичен шум). Следователно може да бъде извлечена хипотезата, че човешкият език е подвид на не-човешкия език. За да се изработят подобни технологии на наблюдение, Мирослав Янакиев транслира модели *input-output* от теорията на информацията в лингвистиката.

В главата „Машина, вектор, вход, изход“ от *Стилистиката и езиковото обучение* се говори за човешките говори като за машини, както за реални, така и в смисъла на математически функции, които трансформират определена суровина от входа [input] към изхода [output]. Янакиев разработва радикално технизирани модели. Това е кибернетично-материалистичен модел на машината или на фабриката, който залага на предпоставката, че когато се подава един и същ *input* при една и съща функция, на свой ред може да се произвежда един и същ *output*. Трансформиращата функция на машината може да се усложни. В системата на езика има няколко трансформиращи функции, които действат паралелно в зависимост от различните задачи, които трябва да бъдат изпълнени. Трансформацията се извършва съобразно различните цели: да разговаряме, да превеждаме, да редактираме и т.н.

Така Мирослав Янакиев уточнява в какъв смисъл ще употребява термина машина или устройство, механизъм, уред, апарат: като „последователност от закономерни трансформации на вектор, наречен вход във вектор, наречен изход. Под вектор ще се разбира „набор от изрази“¹⁰. За да се установи отношението на машината с нейния вход/изход, той добавя и още един термин, взет от кибернетиката – какъвто е терминът „черна кутия“. Уси-

¹⁰ М. Янакиев, „Стилистиката и езиковото обучение“, София: ДИ „Народна просвета“, 1977, 19.

лието на Янакиев е да преведе кибернетичното понятие в лингвистично понятие, така „черната кутия“ от информатиката се свързва с личния идиолект, белязал всеки отделен акт на произнасяне. В собствения говор се случват процеси, които остават непрозрачни и ненаблюдаеми от научна гледна точка. Следователно експерименталното ниво в изследването на езика може да става през входа/изхода – входът това са сетивата или аферентните нерви, а изходът това е управлението на говоренето и писането.

Концепцията за идиолекта като черна кутия означава, че не може да се разбере, но може да се анализира какво се случва вътре в една система. За подобен анализ на ненаблюдаемите процеси в една прекалено сложна система Янакиев предлага да построим модел, който да работи по същия начин. В идиолекта на всеки човек постъпват два вида „суровина“: възпроизводима – това са означаващите на езиковите знаци, и невъзпроизводима – или това са неезикови сигнали и семантиката на изразите. Важната редакция на лингвистичните опозиции език – човешка реч чрез въвеждането на модела *input/output* от страна на Янакиев е неговият възглед, че идиолектът не е вариант на абстрактните синтагматични езикови единици. Идиолектът е продукт на езика, при който остават непрозрачни механизмите на трансформацията между въвеждането на езика и произвеждането на речта. Това, което ще занимава Янакиев в този модел е кибернетичната линия, която разглежда говора като машина, която извършва трансформационни процеси.

Втората заличена граница между социалното и не-социалното произтича от основната теза на Янакиев, че езикът се състои от *кинетики* или както подчертава Герджиков, от *чисти кинетики*, т.е. единствено от физически звуци, лишени от семантика. *Кинетиките* са „сомата“ на езика, лишена от „психе“. Следовател-

но съобщенията, които си разменят разговарящите, се състоят от *чисти кинетики* (това са само звуковите или графическите съставки на изразите), т.е. *кинетики*, лишени от всякакво съдържание. Или *кинетиката* на Янакиев това е свързването на *акустиката* при Сосюр с *мускулния образ*, който въвеждат като понятие издателите на „Вулгата“ Баи и Саше. За да се разбере идеологическият момент тук, трябва да се има предвид, че и акустиката, и мускулният образ са *социално незначимото* при Сосюр.

Янакиев „пренаглася“ едно от страндартните положения при Сосюр за ролята на негативността и различието, за да излезе от диалектиката между означаващо и означаващо, между концепт и акустичен образ, между *лице* и *опако*: „Езикът може да се сравни с лист хартия: мисълта е лицевата му страна, а звукът обратната. Не можем да разрежем лицето, без да разрежем в същото време опако¹¹. За Сосюр така можем да очертаем граничната област на лингвистиката, която действа в мястото на направения от езика разрез. Езикът има двойна функция – едновременно разрязва и свързва, придава форма на безформените мисъл и звукова субстанция и съчетава двете страни на листа – означаващото и означаемото. Това е технологичната логика на структурната лингвистика. При производството на знака имаме произволно свързване на понятие и акустичен образ – две изцяло негативни величини, защото тяхната стойност е чисто опозитивна и диференцираща. Функцията на езика е да свързва мисълта и звука, разделяйки ги. И в това се състои езиковият факт. Като не само двете области на означаващото и означаемото са смътни и аморфни, но и изборът на даден звуков отрязък за дадено поня-

¹¹ Пак там, 70.

тие е съвършено произволен. Именно произволността на знака въвежда проблема за социалния факт на езиковата системност. Единствено може да се установяват стойности като резултат на общото съгласие на общността. В тази логика на Сосюр никое човешко същество не може да осъществи революция в езика. За стойността на знака като валидираща съгласието за знака Сосюр казва: „Езикът е една договореност и е безразлично каква е природата на знака, за който е постигнато съгласието“¹². Така всяка лингвистика е лингвистика на съгласието, а онова, което остава външно на езика, онова, което е несъгласие е самият говорен апарат. Самата мисъл за лингвистика на несъгласието изглежда нелепа и невъзможна, което в крайна сметка ще се опитва да осъществи Янакиев, тъй като онова, което е извън лингвистичната система са говорните органи. Сосюр ги нарича „външни“ по отношение на езика, прозвеждащи нещо като дисхармония, вид незначително разноречие в симфонията на езиковата система. В „Курса по обща лингвистика“ социално незначимото място на говорните органи е обяснено по следния начин:

говорните органи са така външни по отношение на езика, както електрическите апарати, които служат за предаване на морзовата азбука, са чужди на тази азбуки; а произнасянето, т.е. реализирането на акустичните образи, не засяга в нищо самата система. В това отношение езикът може да бъде сравнен със симфония, чиято реалност е независима от начина на изпълнението ѝ; грешките, които могат да допуснат свирещите я музиканти, не навреждат никак на тази реалност.¹³

¹² Ф. дьо Сосюр, „Курс по обща лингвистика“, прев. Ж. Бояджиев, П. Асенова, София: „Наука и изкуство“, 1992, 42.

¹³ Пак там, 49.

Радикалният обрат, който иска да направи Янакиев, е да каже, че всъщност езикът е сбор от всички тези грешки на свирещите музиканти, че езикът е именно онова „външно“ на социалното, онова, което е изрязано в самото разрязване и свързване при Сосюр. Можем да кажем, че Янакиев повдига въпроса за „реалното на езика“, опитвайки се да мисли лингвистиката на гласа като *глас и нищо повече* (според едноименната книга на словенския философ Младен Долар по отношение на гласа в обектната теория при Лакан). Разликата, е че не става въпрос за негативност и липса на гласа, а за различие и безкрайна нетъждественост между материални присъствия. Оттук методологическият разрыв между Герджиков и Янакиев, за Герджиков негативност и различие са едно и също понятие – а именно отсъствие, докато Янакиев се опитва да мисли различието като контрастно на негативността, не в неговия идеален, а в материалния му смисъл на разминаващи се присъствия.

Човешкото (не)проговаряне

Последната загубена разлика е минаването отвъд бинарността на поетическо-непоетическо или поставянето на въпроса за креативността. Така текстът ще се завърне към началния императив: „кажи (ми) нещо ново“, но в преобърнатата оптика. *Кажми (ми) нещо ново* не като настояване на другия, а като поставянето на въпроса за креативността през оптиката на самия Янакиев. За да се разчете проектът за *новотворчество* на Янакиев, е необходимо да се изпусне адресиращото притежателно местоимение „ми“, което винаги имплицира настройването към идеологическото ухо или съобразяване с рамката на собствения контекст и парадигма.

В статията „Креаторите и консуматорите от гледището на семиотиката“¹⁴ покрай обхватните си социални тревоги във връзка с ролята на масмедияте Мирослав Янакиев повдига въпроса за новаторството и креативността в по-общ семиотичен план. Двете общи групи са креатори и консуматори, първите прокарват пътя на новите парадигми, а вторите са техни последователи и поклонници. Така Янакиев, от една страна, повдига въпроса за бъдещето на лингвистиката с оглед на възможните смени на парадигмата, а от друга страна, разглежда процеса на творчество на едно микрониво във връзка с начините, по които детето проговаря.

Процесът на проговаряне е решаващ за теорията на Янакиев. Този момент на изграждане на идиолекта е важен, за да установи как сработва черната кутия на човешкия говор. На входа на идиолекта постъпват невъзпроизводими съставки (*семантики*) и възпроизводими съставки (*кинетики*). *Кинетиките* са онази част, която излиза на изхода, т.е. самото говорене, докато семантиките остават да се трансформират във вътрешния механизъм на черната кутия. Отначало детето механично повтаря срички и думи, които му биват подадени от родителите, и ги възпроизвежда. При този тип имаме суровинна пратка, която без деформация минава между входа и изхода. Можем да наречем подобен процес на означаване *прост мимесис* или възпроизводство.

Загадката, която се опитва да обясни Янакиев е обаче как детето започва да генерира синтактични конструкции или морфеми, които не са подадени на входа. Неговата теория предполага, че вътре в черната кутия невъз-

¹⁴ М. Янакиев, „Креаторите и консуматорите от гледището на семиотиката“, *Анархистът законодател. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. Никола Георгиев*, съст. Р. Коларов, В. Тодоров, Бл. Златанов, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1997, 5-15.

производимите елементи (семантиките) се комбинират и трансформират по нови начини, така че на изхода могат да се генерират дефектни пратки. Дефектна пратка е например „Петър колели, вместо Петър кара колело“. Но в процеса на креаторство могат да се породят и правилни пратки (напр. от познаването на думите *тупалка* и *шибам*, детето измисля думата *шибалка*). Този процес на трансформация на семантично-кинетичните копия на подадена суровина от думи или синтагми, които чрез пренасяне (оста на метонимията) и сглобяване (оста на метафората) възпроизвеждат нови *кинетики* всъщност са състояния от един *автопоетичен процес*. В този смисъл осветляваща е тезата на Янакиев, че „идеолектът сам, без да разполага с предварително получени еталони, сам може да конструира *кинетики*“¹⁵. Освен простия мимесис, който възпроизвежда готови структури, идиолектът има автопоетична функция и сам може да създава нови структури. Тази последна креативна функция е най-видима в проговарянето на децата и в поезията.

Янакиев отива и отвъд креаторството през морфемите в края на своята статия в частта, наречена „За пределите на морфемизирането“. Новаторството идва и на нивото на фонемите или дори единици, които да са диференциални елементи на ниво по-ниско от фонемата. И като доказателство Янакиев използва един по-обичаен и един по-провокативен пример. Естествено, творчеството на ниво фонемите е свързано с ролята на оноματοпеите: те отново могат да бъдат чисти *кинетики*, т.е. просто подражание на подадени звукове или автопоетични, например „м-м-м-м-м“ за изразяване на плач е част от сингуларния идиолект на детето. По-необичайният пример е свързан с детските броилки „ан дан финимиго дан дан...“, които

¹⁵ М. Янакиев, „Стилистиката и езиковото обучение“, София: ДИ „Народна просвета“, 1977, 33.

съдържат същия творчески потенциал да не репродуцират буквално налични звукови структури. Така Янакиев, за да изследва креаторските структури или онова, което отива отвъд *чистите кинетики*, се завръща към самия акт на проговаряне.

Може да бъде добавено в тази връзка едно уточнение с множество последствия, човешкото проговаряне и креаторството, свързано с несъгласието да бъдат просто подражавани наличните структури и правила, има една още по-радикална форма на съпротива: това е възможността на детето да не проговори. Възможността да не проговори човек, но не в социален или психологически, а в кинетичен смисъл разрязва *ad reversum* речта по цялата ѝ материална протяжност. Достатъчно е да си припомним магнетичната начална сцена от „Огледало“ (1974) на Андрей Тарковски. Човешкото проговаряне неизбежно вписва елемента на прост мимесис, на буквално повторение или на „огледалната“ структура, както подсказва и самото заглавие на филма. Проговарянето, както внимателно изследва Янакиев, разчита на използването на *чисти кинетики* или на материалността на езика, която ще бъде подадена на входа. От друга страна, не бива да изпускаме тъкмо този фин детайл на „първична съпротива“, която се вписва заедно с проговарянето – то идва като преодоляване на отворената възможност на човека да не проговори, да откаже да започне да повтаря *чисти кинетики*. Вероятно е тази съпротива и несъгласие за просто подражание да е в основата на онези креаторски структури, които разместват *чистите кинетики* в нови семантики.

Вместо финални обобщения бих искала да отворя възможно най-широко полето на интерпретациите върху проблема за възможността да бъде казано нещо *ново*. Янакиев нарича „болезнотворни езикови единици“

онези, които, поради прекомерната си употреба според законите на информатиката, обедняват смислово. Идеологическата машина можем да я видим като мощен инструмент в производството на „болезнотворни езикови единици“, доколкото тя се задвижва тъкмо от буквалното повторение на идеологическите клишета. От друга страна, творчеството е свързано с кинетичното ставане на езика – доколкото във всяка креация, във всяка поява на *новото* можем да открием събитието на човешкото проговаряне.

Цитирана литература

- Герджиков, Георги, *Избрани студии и статии по езикознание*, съст. Кр. Алексова, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2013, 360 с.
- Лотман, Юрий, „Писмо до редакцията на вестник „Литературен фронт“, *Литературен фронт*, 11:18 (1982).
- Невидимата школа: М. Янакиев, Н. Георгиев, Р. Коларов*. София: Фондация Литературен вестник, 2014, 401 с.
- Николчина, Миглена, „Звук (без) смисъл: за творчеството и машината“, в. *Култура*, бр. 37 (2829), 30 октомври 2015.
- Сосюр, Фердинанд дьо, *Курс по обща лингвистика*, прев. Ж. Бояджиев и П. Асенова, София: изд. „Наука и изкуство“, 1992, 284 с.
- Хайтов, Николай, *Вълшебното огледало*, София: Отечествен фронт, 1982, 184 с.
- Янакиев, Мирослав, „Креаторите и консуматорите от гледището на семиотиката“, *Анархистът законодател. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. Никола Георгиев*, съст. Р. Коларов, В. Тодоров, Бл. Златанов, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1997, 5-15.
- Янакиев, Мирослав, *Стилистиката и езиковото обучение*, София: ДИ „Народна просвета“, 1977, 256 с.

МИМЕТИЧНИ МАШИНИ В ИЗРОДНАТА ДОЛИНА

Камелия Спасова

1. Автоматът прорицател: нещо скрито излиза наяве

На мен – каза Лудвиг – са ми крайно противни всички подобни фигури, които не наподобяват човешкия облик, а по-скоро го окарикатуряват, тези същински статуи на живи трунове или на трупа на живота [*eines lebendigen Todes oder eines toten Lebens*]. Още в ранната си младост побягнах с плач от паноптикума с восъчни фигури, из които ме развеждаха, и досега не мога да стъпя в подобен музей, без да потръпна от злокобен ужас [*ohne von einem unheimlichen grauenhaften Gefühl ergriffen zu werden*] [...], а единствено натискът на зловецото, злокобното диктува на зрителите това пианисимо [*nur der Druck des Unheimlichen, Grauenhaften*]. Абсолютно отвратително ми изглежда наподобяването на човешки движения от мъртви кукли посредством механизми [*Vollends sind mir die durch die Mechanik nachgeahmten menschlichen Bewegungen toter Figuren sehr fatal*] [...]

В самото свързване в едно общо дело на човека и мъртвите фигури, които имитират облика и движенията му, има според мен нещо потискащо, зловецото, дори ужасно [*etwas Drückendes, Unheimliches, ja Entsetzliches*].

Горните размишления върху подражанието (*mimesis*) и изродното (*unheimlich*) са споделени от музиканта Лудвиг, персонаж в историята на Хофман „Автоматите“. Раз-

казът се появява най-напред през 1814 г. (сп. „Zeitung für die elegante Welt“), а пет години по-късно и като част от сборника „Серапионовите братя“. Поводът за тези размишления е машинната музика, създавана от антропоморфни автомати на проф. Х и конкретно загадката около турчина автомат. За разлика от историческата машина на Волфганг Кемпелен, конструирана през 1769 г. и изгоряла в пожар през 1854 г., която безжалостно побеждава всички свои опоненти на шахматната дъска, в разказа на Хофман турчинът автомат не е шахматист, а прорицател. Енигматичната връзка между *живото* и *автомата*, както и *играта* на *мимикрия* помежду им присъстват и при Кемпелен, и при Хофман. Тази загадка е въобще споделена контекстуална почуда при прехода между Просвещение и Романтизъм.

Нечовешките фигури – восъчните статуи, куклите, марионетките, задвижените механизми, антропоморфните автомати, въобще миметичните машини – са способни да ни хвърлят в непонятен ужас, да предизвикат обезпокоително-странен ефект, да тревожат човешкото, защото в тяхната имитация, в уподобяването им на човека *нещо не е както трябва*. Автоматизмът на изскачащото скрито дъно е основен при този обезпокоително-странен ефект, ефекта *unheimlich*: дали това ще е джуджето, скрито в машината (както е при турчина на Кемпелен), или ще е машината, скрита в човека (автоматизмът на несъзнателното повторение), алгоритъмът се запазва – нещо скрито излиза наяве и тревожи с несвоевременната си поява.

Турчинът автомат от разказа на Хофман подобно на древен оракул отговаря на отправените му въпроси, разкривайки тайните подтици, скритите основания и въобще фаталната предопределеност, изважда наяве съдбата на питащия. Главата на турчина е изящно подобие на чо-

вешка глава. Той върти очи, извърща глава, тропа и от устата му излиза дъх, плод на акустическа илюзия. Но героите в историята предполагат, че вътре в него е скрито човешко същество със свръхестествени сили да чете „несъзнаваното“ на питащия.

Разказът „Автоматите“ наред с възела от проблеми, гравитиращи около раздвояването на субекта и особено съотнасяне между живото-и-механичното, между случайното-и-съдбовното, между видимата форма-и-скритите основания, между свободната воля-и-инструменталността, между фигурата на майстора-и-творбата му автомат повдига още един страничен въпрос, който ще бъде централна ос за този текст, а именно: как трябва да изглеждат машините? Просто въпрос на естетика, не на същност.

2. *Mimesis* и *unheimlich* като координати в изродната долина

Към историята на понятията *mimesis* и *unheimlich* (миметично и изродно) можем да добавим едно трето понятие, което се явява като ръб и пресечна точка между тях двете, а именно понятието 不気味の谷現象 (*Bukimi no Tani Genshō*), или феноменът на изродната долина (*uncanny valley*: нечовешката/странната/зловещата/обезпокоителната/долина).

Mimesis и *unheimlich* са част от речника на непревладимото, тяхната генеалогия е вкоренена в старогръцкия и немския език, които изковават както самите понятия, така и епистемата, в която се вписват. Историята на техните преводи на европейска сцена е не просто любопитен разказ и пътър контекстуален срез, тази история въвежда винаги бавните преходи, дълготрайната миграция на

понятия и традиции, постепенната смяна на парадигмите: не чрез бунт, а чрез превод. *Mimesis* и *unheimlich* могат да бъдат дефинирани не просто като непреводими, но и като хибридни форми – като хетерогенни, динамични и полиморфни понятия, които винаги прекриват собствените си граници. Те са инструменти за работа с непонятното, но в собствената им дефиниция остава нещо недокрай овладяемо чрез концептуализация. Тази нестабилна граница при определението им се дължи на негативността и несамосъвпаданието, ключови при осмислянето на термините. Без да се впускам в исторически реконструкции из лабиринтите на *мимесиса* и *изродното*, подчертавам тяхната многопластова хетерогенна структура, вътрешната им изменчивост. *Mimesis* и *unheimlich* накратко са понятия за непонятното и нетъждественото.

Обръщането към понятийната мрежа на *mimesis* и *unheimlich* е необходимо условие при навлизането в изродната долина, доколкото *подражаването* на човешкото, от една страна, и *обезпокоително-странният, изроден* ефект, от друга, са основни координати (по *x* е миметичното, по *y* е изродното) във функцията, обозначена в роботиката като *Vukimi no Tani*, или като *изродна долина*. Макар че изродната долина може да бъде илюстрирана с математическа точност, това не отменя загадката и магнетичността, които тя поражда. Как да подходим към нея, като към понятие, като към идея, или просто като към поредния съвременен мит? Полагането на *Vukimi no Tani* като хипотеза между сериозността на научното ѝ аргументиране и лекото ѝ отхвърляне като мит е исторически опит, сходен до съдбата на понятията *mimesis* и *unheimlich*. Този текст ще се опита да преброди „из мрачните гърди“ на *изродната долина*, като очертае залозите на антропоморфната (*като човек*) и неантропоморфната (*като не-човек*) тенденция, воден от въпроса за външния вид на машините.

3. Човешката грижа и нечовешки дизайн



Vikimi no Tani (不気味の谷現象; *uncanny valley*) е идея, въведена от японския професор по роботика Ма-сахиро Мори през 1970 г. Хипотезата на Мори може да се редуцира до твърдението, че антропоморфните машини предизвикват обезпокоително-странен ефект поради несъвършената си прилика с човека. Хуманоидите изглеждат почти като хора, но отстоянието на това *почти като* предизвиква горещи дебати. Появяват се две тенденции в кибернетиката, анимацията, архитектурата и компютърните игри, които дискутират ефектите на долината. Едната се стреми да преодолее *нечовешката долина*, като създаде машина, която съвършено да мимикрира човека. Другата, сред която е собствено и тезата на Мори, поема линията съзнателно да конструира неантропоморфни машини – техният външен вид, структура, форма и про-

порция на частите трябва да са различни от човешките. В статията си Мори изказва едно профетично и перформативно изречение: „Фактически аз предричам, че е възможно да се създаде надеждно ниво на *привличане* и *сродство*, като преднамерено се преследва нечовешки дизайн. Приканвам дизайнерите да обмислят това“. Грижата на Масахиро Мори, отправена с хипотезата за долината, е, че външният вид на машините трябва съзнателно да се проектира с нечовешки форми, за да предизвика у хората симпатия, а не обезпокоително-странно усещане. Нещо трябва да е хиперболизирано, диспропорционално, деформирано, за да осъществи категорично граница и отчуждаващ ефект, така че от пръв поглед да е ясно кой е човекът и кой е автоматът.

Нечовешката долина най-напред е определена от Мори като функция, която не е монотонно нарастваща: или при увеличаване на x не следва задължително автоматично увеличаване по y . С други думи казано, функцията трябва да обозначи липсата на симетрия, следната зависимост не е валидна: колкото по-човекоподобни са машините, толкова по-сърдечно ще бъдат приети от хората. Мори сравнява немонотонната функция с изкачването на планина, където хълмовете и долините, възвишенията и пропаданията не са в зависимост от близостта до върха или до целта. Това сравнение дава и пространствената метафора в името на изродната долина, доколкото тя представлява точно зоната на рязко пропадане в точката, където автоматите станат *почти* неразличими от човека по външен вид. Промислените работи например не попадат в зоната на долината, поради тяхната металическа материалност, която действа остранствяващо спрямо човешката външност. Те не наподобяват човека и не плашат, защото при тях границата човешко/нечовешко работи безотказно. Външността е подчинена

на функционалността им, те са просто усъвършенствани инструменти за работа. От друга страна, опитите по създаване на изкуствен интелект в роботиката започват да бъдат „обличани“ във все по-антропоморфен дизайн: автоматите стават *като че ли* хора. Тази прилика смущава. Точно тя означава в графиката момента на пропадане на симпатията и зоната на нечовешката долина: там, където миметичните машини предизвикват у хората непонятното безпокойство *unheimlich*.

През 1970-те Мори отбелязва тенденцията в кибернетиката да се хвърлят повече усилия не във функционалността, а във външния вид на роботите, сякаш пътят към мислещите машини е в създаването на хуманоиди, които перфектно да наподобяват човешкото. Но точно тази тенденция на външно уподобяване ще постави роботите в изродната долина – вместо да бъдат сродни до човешкото, те ще станат из-родни. Така те ще тревожат понятието за човешко.

Примерът, с който Мори въвежда навлизането в долината, е ръчната протеза. Досуц като Лудвиг, протагониста на Хофман от „Автомати“, Мори си признава, че никога не е обичал восъчните фигури, защото му въздействат зловещо. Същият обезпокояващ ефект предизвиква у него и изкуствената ръка, като неприятното чувство се задълбочава, ако ръката се раздвижи, както в случая с миоелектричните протези. Ключовият фактор за неразличимостта на изкуствената от естествената ръка е, че при дизайна на протезата, вместо с болтове и метални цилиндри, тя е покрита с кожа. Антропоморфната тенденция се фокусира върху кожата на машините. Тезата на Масахиро Мори следователно е, че при увеличаване степента на подобие между човек и машина настъпва точка на трудна разграничимост помежду им, която предизвиква негативния (*unheimlich*) ефект на безпокой-

ство, отблъскване, ужас, тревожност у хората. Факторите за усилването на обезпокоително-странното чувство са *движението* и *уподобяването на човешкото*.

В графиката на Мори някъде *in media res*, между неподобните индустриални машини и опасното сродство на антропоморфните автомати, е поставена играчката робот. Тя е по-привлекателна, защото макар да наподобява човека, е с умалени размери и лесно бива разграничима. Същата хипотеза изказва още и Лудвиг от „Автоматите“ на Хофман: за него играчката орехотрошачка е по-жива и очарователна, отколкото съвършените автомати от музикалната стая – „сковани и безжизнени“, те са, които извикват ужас. Колкото по-сродни, по-човекоподобни са машините, толкова повече *страх и трепет* предизвикват. Противоположият ефект са деавтоматизацията, остранностяването, съзнателно конструираното разподобяване.

Оттук и призивът на Мори за нечовешки дизайн в роботиката – вместо да създава хуманоиди, той мисли за рояк дребни машини (*swarm robots*), които си взаимодействат в автономна система. Мори предлага модела за дървена ръка-протеза да е по подобие не на човешката, а на ръцете от статуите на Буда – ръце, които не оставят отпечатък и няма опасност да предизвикат ужас. Примерът с Буда не е случаен. За Мори човекът и роботът не трябва да се уподобяват огледално и симетрично, тяхното уподобяване трябва да е надредно в нещо трето, например в идеята за Буда. Четири години след хипотезата за изродната долина Мори развива постановката за надредно уподобяване в книгата си *Буда в работа*, опитвайки се да разгадае загадката на човешкото и човешкото съзнание през концепциите на будисткото учение. Но още тук, в хипотезата за *Vukimi no Tani*, с нестабилността на прогресивната функция, с немонотонния ритъм на пропадания

и възходи, с акцента върху ефективността на отдръпването, може да се разпознае грижата, която мисли човешкото колкото през перспективата на роботиката, толкова и през дзен философията.

4. Двойниците на Хироши Ишигуро по пътя към преодоляване на долината

На сцената на актуалните тенденции в роботиката е ключово да се спомене и името на друг японски професор – Хироши Ишигуро. Той продължава да изследва изродната долина, но с амбицията да я преодолее: ето, роботите ще



приличат на хора, но няма повече да ни плашат. Усилието му е противоположно на усилието на Масахиро Мори. Докато последният настоява за остранностяващи елементи във външността на роботите, то Хироши Ишигуро се стреми да създаде перфектния хуманоиден робот. Така двамата японски професори са представители на двете диаметрално различни тенденции в роботиката: Мори защитава *антиантропоморфния принцип*, докато Ишигуро – *антропоморфния*. Докато Мори, предупреждаващ за обезпокояващата близост между човек и машина, търси една трансцендентна инстанция за съполагането им, то Ишигуро се съсредоточава да изследва какво е *човекоподобие* с оглед на изработването на съвършените андроида. „Добрият ученик“ Ишигуро продължава в критическа перспектива тезата на своя учител Мори за изродната долина, но той търси повече ефективност при сближаването на дизайна на роботите до човешкото. Външният вид на автоматите и уподобяването между машина-и-човека са разгледани като един по-сложен комплекс. Движението на

роботите е мислено вече не просто механично, а с оглед на по-прецизни оператори като техните *мимики, жестове, скоростта и елегантността на движение*, по които да се осъществи по-финото подобие. Съвършената машина, която ще преодолее странната долина, според Ишигуро трябва да подражава на човека не просто статично, но и двигателно – с конкретни жестове и мимики. Роботите са облечени не просто в човешка кожа, те са снабдени с програма за жестикулация, мимикрират несъзнавани движения с ръце и очи, притежават паразитни тикове: да, миметичните машини са идеалните мимове. Хироши Ишигуро се заема да конструира работи двойници.

Той е директор на лаборатория по роботика в Университета в Осака, която разработва *актроиди*, вид андроиди или хуманоидни работи, пускани в производство от японската компания „Кокоро“. През януари 2004 г. се появява първият женски актроид, *Репли Q1 (Repliee Q1)*. Подобрената версия от юли 2005 *Репли Q2* вече непрекъснато мига, тя е снабдена с цяла гама жестове, копирани от прототипа си Аяко Фуджи. Роботът е обучен да имитира естествените движения по следния начин – човекът прототип е обкичен със специални сензори по лицето и други ключови точки от мускулатурата на тялото, така че цялата му физиогномика се копира и инсталира в робота. Учени в сферата на анатомията, неврологията, когнитивните науки, информатиката, кибернетиката, дизайна и анимацията са включени в този проект по преодоляване на нечовешката долина. Веднъж пуснати, андроидите не спират да помръдват, клатят глава и мигат, те са снабдени с паразитните човешки движения, наподобяващи неврологична дейност, симулакрум на биомиметичен механизъм. Жената антроид е съвсем като Олимпия от „Пясъчният човек“ на Хофман, тя непрекъснато кима, мига утвърдително, въздиша съвсем спонтанно „ах, ах, ах“.

След като проф. Хироши Ишигуро създава тази своя Олимпия, през юли 2006 г. той прави по свой образ и подобие робота Джеминоид-НН-1 (Geminoid-НН-1). Ишигуро го нарича буквално *моя двойник*. В редица интервюта, телевизионни предавания и интернет клипове проф. Ишигуро обяснява удобството да имаш робот двойник. Така например, докато е на конференция в Киото, неговият двойник може спокойно да води лекциите в университета в Осака. Това удвоено присъствие на Ишигуро е включено в своеобразна медийна кампания, която цели преодоляването на странната долина, т.е. опровергаване на тезите на Мори за уплаха от миметичните машини. Ишигуро стои гордо до своя двойник като въплътено доказателство – ето че то не било страшно.

Разбира се, отвъд медиите екипът около Ишигуро прави поредица от експерименти, с които се стреми научно да докаже лимитите на изродната долина. В статията от 2009 г. „Моят робот двойник“ Ишигуро и тримата му съавтори критически преразглеждат хипотезата за обезпокоителната долина посредством експеримент, проведен с 19 мъже и 13 жени, средно дваисетгодишни. Хората от експеримента последователно сядат в стаичка или срещу Хироши Ишигуро, или срещу неговия двойник. Гледат се известно време, след което разговарят конкретно върху следните три въпроса: на колко сте години, от кой университет сте, как се казвате. Машината не притежава автономна система за диалог, затова разговорът е максимално формален. Експериментът цели да определи за колко време питаният ще успее да разбере дали срещу него стои човекът Ишигуро или роботът двойник. Отговорът е, че разпознаването става в рамките на не повече от две секунди, първото впечатление е принципно решаващо. (Както и в любовта, вмята Ишигуро, и се позовава на статистики, според които развързката от любовните

срещи обичайно се решава в първите 30 секунди.) След този „разговор“ с човека/робота участниците в експеримента попълват въпросник, който цели да определи тяхното усещане за *сродно/изродно* (*heimlich/unheimlich*). Скалата е прецизирана в седем показателя, които питат какво е било предизвиканото чувство: неестествено/естествено; машинно/човешко; несъзнателно/съзнателно; изкуствено/органично; дървено движение/плавно движение. Стига се до наблюдението, че „антропоморфизмът е сложен феномен, включващ множество измерения. Не е въпрос само до външния вид, но и до поведение“. Ишигуро смята, че е твърде ограничаващо изследването на човекоподобие (миметичния оператор) да се сведе само до два фактора – *сродство/изродство* и *подобие/неподобие*, както прави М. Мори в графиката на изродната долина. Главният извод от експеримента е, че има по-фини степени и нива на антропоморфизъм. Несъмнено ключовият аспект за привличане и естествено чувство към роботите е елегантността, плавността при движението им. Според Ишигуро това опровергава хипотезата на Мори, че андроидите в движение са по-плашещи.

Теоретичният аргумент в статията „Моят робот двойник“ е отново филологически, свързан с непреводимостта този път на японската дума *shinwakan* (親和感). Инженерите по роботика се допитали до японски лингвисти и резултатът е налице – думата не може напълно точно да се преведе и следователно пълен консенсус за превода ѝ е невъзможен. Ишигуро предлага *shinwakan* да се превежда не с наложилите се *familiarity* и *affinity*, а с далеч по-подходящото: *likeability*. За да покаже комплексността на *shinwakan*, той измисля тази по-сложна скала от седем показателя при отчитане на емпатията или антипатията към роботите. *Shinwakan* е чувството на познато, родно, домашно, сродно – вобщо онова, което привлича, а съ-

ответно, негативните нива в скалата са точно отрицание на това усещане, неприятният ефект на отблъскване, ужасяване, смразяване – *bukimi*. Прилагателното *shinwateki* (親和的) обаче може да означава още и *синхронно*, т.е. особената близост и синхроничност между човек и машина, тяхното *удвояване, едновременност и паралелност*.

Теоретически Хироши Ишигуро в опита си да преодолее нечовешката долина прави поредица от усложнения в схемата на Мори, докато практически направо създава андроид двойник. С тези миметични машини той скъсява дистанцията в амбицията роботът да бъде *почти като човек*, но загадката на това *почти* остава нерешена. Лабораторията на Ишигуро в опитите си да направи машините подобни на човека се изправя пред въпроса: Какво всъщност е подобие то?

Това, което Ишигуро в обсъжданата статия не успява да си преведе, е тъкмо европейската традиция на схождането на *unheimlich* и *bukimi*. Подобен „превод“ се осъществява на двете конференции по роботика през 2013 г. – в Германия и в Япония, където освен инженери и специалисти по роботика, участват и хуманитаристи, които с лекота свързват европейската теоретично-психологична традиция с японската роботика. На конференцията в Токио участват рамо до рамо М. Мори и Х. Ишигуро – единият продължава да настоява за конструирането на нехуманоидни роботи, докато другият методологично показва стъпка по стъпка как ще бъде преодоляна изродната долина: миметичните машини, тези все по-перфектни имитатори на човешкото, няма вече да ни тревожат.

Бизнесът от трета страна отчита, че тенденциите в роботиката са две – антропоморфна и неантропоморфна, и без да прави избор между алтернативите, смело предлага

както човешки, така и нечовешки работи. На рецепцията на хотела „Хен-на“ („Странен хотел“) близо до Нагасаки – хотел, отворил врати през юли 2015 г. с атракцията, че е място изцяло обслужвано от работи – посетителят може смело да си избере дали да бъде настанен от човекоподобния женски андроид или от дружелюбния динозавър. По волята на случайния посетител в хотел „Хен-на“ е да прецени кое от двете е по-обезпокоително, кое е по-нечовешко или... кое е по-комично.



5. От *bukimi no tani* към *исаппу valley*: синхронизиране на традиции

Динамиката на немската двойка *heimlich/unheimlich* добре превежда японските антоними *shinwateki/bukimi*. Есето на Фройд „Das Unheimliche“ (1919), в което той прави пространна филологическа бележка за парадокса на прилагателното *unheimlich*, е преведено на японски точно като *bukimi*. Този превод на *unheimlich* като *bukimi* в Япония е още преди Мори да публикува хипотезата си за странната долина. В своите постановки по роботика японският учен Масахиро Мори стои добре вписан в европейската линия на интерпретация на феномена *unheimlich*: от романтическите истории на Хофман, Жан Пол и Мери Шели, през терминологизирането на *unheimlich* при Фройд и Йенч като категория на рѣба на естетическото и психоаналитичното, та до многобройните интерпретативни нишки

в постструктуралистката теория върху автоматизма на завръщането на изтласканото, върху *повторението* и *негативността*. Оттук, без да се нуждаем от допълнителни спекулации дали Масахиро Мори е вдъхновен от Фройд, дали конкретно е чел и познава статията на Йенч, е ясно, че съществуват твърде много паралели и съвпадения между феномените на *unheimlich* при Йенч и Фройд, от една страна, и *bukimi no tani* на Мори, от друга. Още повече, точно през 70-те години на ХХ в. есето на Фройд е преоткрито на европейската теоретична сцена и по него се водят разпалени концептуални дебати.

За синхронизирането на европейската с японската традиция ключова роля изиграва една полска кураторка, която се интересува от ролята на кибернетиката в изкуството. Терминът *uncanny valley* се появява сравнително скоро след въвеждането му в японски контекст от Мори благодарение на превода от 1978 г. на Яша Рейхарт. Оттук връзката на *изродната долина* с наследството на Фройд и Йенч на европейска сцена е установена в пресечената точка между естетика, психоанализа, технология и наука. Тази връзка отваря нови посоки пред теоретичното и естетическото въображение.

По времето, когато е директорка на Института за съвременно изкуство (ICA) в Лондон, Яша Рейхарт е кураторка на изложбата „Кибернетични случайности“, 1968 г., една от ранните и много влиятелни изложби за генерирано изкуство. В изложбата машините са тези, които рисуват картини, пишат стихотворения и създават музика. Техните програматори вече се наричат *дигитални артисти*, като година по-късно основават *Общество на компютърното изкуство*, чийто изследователски профил е точно взаимодействието между наука, кибернетика и изкуство.

Яша Рейхарт, освен че е кураторка на подобна култова изложба, пише и книга *Роботите: факти, фикции и предсказания*. Една от частите в книгата е посветена на долината на М. Мори. Главата е със заглавие „Човешките реакции при имитацията на човешкото, или изродната долина на Масахиро Мори“. В нея Яша Рейхарт излага хипотезата на Мори за долината и въвежда превода *uncanny valley*. Без изрично да препраща към Йенч и Фройд, тази връзка вече работи, доколкото установеният английски превод на „Das Unheimliche“ (1919) е точно „The Uncanny“ (1925).

Bukimi no tani на Мори само може да спечели от припознаване на европейското наследство, от препращане към наблюденията на Фройд и Йенч и тяхното наследство през XX в. Полюсите на емпатия и рязкото ѝ смущаване при повишаваща се сродност между човек и машина добре се синхронизират с парадоксите на *изродното/unheimlich*. Сродното, уютното, домашното внезапно изпадат от рамката на познатото и изскачат пред нас, впълтили от *плът и кръв скритите ни страхове*. Там, на границата, където трудно се отличава живо от неживо; органично от механично; човек от нечовек.

6. Негативен анагнорисис и *unheimlich* на границата живо/неживо

Целият дебат около *unheimlich* тръгва от една статия на Йенч от 1906 г., а след него Зигмунд Фройд и Ото Ранк ревизират, критикуват, допълват и адаптират постановките на Йенч. Теорията на Йенч е пряко свързана с фигурата на автоматите, а ефектът *unheimlich* според концепцията му е резултат от *интелектуалната несигурност*, от колебанието дали нещо е живо или неживо, органично или механично, човек или автомат:

Един от най-сигурните художествени похвати за предизвикване на зловещо (unh.) усещане чрез разказ се основава на това читателят да бъде оставен в неведение по въпроса дали в лицето на някой персонаж **има пред себе си човек, или просто автомат, и то по такъв начин, че несигурността да не бъде директно поставена в центъра на вниманието**, за да липсва повод за изследване и изясняване на въпроса, понеже тогава, както посочихме, специфичното чувство лесно изчезва. Във фантастичните си разкази Е.Т.А. Хофман многократно и с успех използва този психологически ход.

Фройд привежда точно този цитат от Йенч в своето есе „Das Unheimliche“, като твърди, че разгадава енигмата на своя колега – това наблюдение се отнася преди всичко до „Пясъчният човек“ на Хофман. Фройд изразява известно несъгласие с общата постановка на Йенч върху интелектуалната несигурност и кинетичните автомати. Това, което особено му се харесва, е *примерът* с Хофман и неговите „восъчни фигури, художествено изработени кукли и автомати“. Фройд взема примера с Хофман за обяснение на феномена *unheimlich*, но го снабдява с различна теория.

Историята за Пясъчния човек илюстрира инстанциите на погледа, страха от ослепяване, кастрационния комплекс, Едиповия комплекс, удвоения баща, въобще фигурата на двойника – с една дума все централни постановки от метода на Фройд. Приказната новела на Хофман ще стане основен пример, през който австрийският психоаналитик да изясни механизма на действие на *unheimlich*: *да отрищава и повтаря едновременно*. Ефектът *unheimlich* изтласква познатото, своето, родното и го възвръща като непознато, чуждо, из-родно. Така едно интимно ядро връхлита връз погледа отвън като чуждо тяло.

Фройд цитира посоченото място от статията на Йенч, след което критикува тезите му и предлага свои. Стати-

ята на Йенч обаче продължава по-нататък със следния пасаж, изрязан в цитат от Фройд (всяко цитиране е неминуемото изрязване или кастриране, доколкото винаги редуцира и деконтекстуализира):

В обрната перспектива впечатлението за ужасяващо (unh.) лесно може да бъде постигнато, ако един неодушевен предмет бъде художествено или фантастично претълкуван като част от някакво органично създание, особено когато то е **антропоморфно**. Още по-ясно се открива това особено въздействие в случаите, в които не само е налице **подражание на човешкия облик**, но към него се прибавят определени телесни и душевни действия. **Тук спада впечатлението – толкова болезнено за мнозина – което лесно предизвикват фигурите на автомати**. От тази група трябва да бъдат отделени случаите, при които предметите са много дребни или добре познати вследствие от ежедневна употреба. Една кукла, която сама затваря и отваря очи, една малка автоматична играчка, няма да остави никакви значителни усещания от този вид; напротив, автоматите с човешки размери, способни да извършват сложни действия, като например да свирят на тропет, да танцуват и пр., съвсем лесно произвеждат усещане за неудоволствие. Колкото по-фин е механизмът, **колкото по-правдоподобно на вид е подражанието**, толкова по-отчетливо ще бъде и специфичното въздействие.

Ако се върнем към цитата от „Автоматите“ в началото на този текст, става съвсем видимо, че с тези си наблюдения Йенч преразказва възгледите на Лудвиг за разликата между приятната малка кукла и антропоморфните музикални автомати, които будят непонятен ужас. Разбира се, и Олимпия от „Пясъчният човек“ е музикален автомат, тя е пианистка, така че е ясна асоциацията или контаминацията, която Фройд прави, както и разбира се, изместването от фигурата на Олимпия към фигурата на Пясъчният човек.

Йенч никъде обаче не споменава „Пясъчният човек“ в своята статия, при съпоставка лесно може да се забележи, че той реферира имплицитно към „Автоматите“ на Хофман. За Фройд обаче примерът от Хофман е „Пясъчният човек“ и именно през този пример австрийският психоаналитик ще критикува Йенч. Фройд измества фокуса от интелектуална несигурност, предизвикана от автомата Олимпия, към *повторението, удвояването и отрицанието*; към *завръщането на изтласканото*; или въобще към собствената си теория. Тази скоба – за това какво точно от Хофман скрито цитира Йенч и защо Фройд решава, че това е тъкмо „Пясъчният човек“ – осветлява механизма за конструирането на литературни фигури през теоретични призми. Или как хуманитарните дискурси изпадат в омаята и очарованието около конкретни литературни примери. „Пясъчният човек“ на Хофман и теорията върху *unheimlich* на Фройд образуват общ енигматичен възел, сдвояват се: насочването към теорията вече възвръща примера или обратно. Независимо дали се критикува (*отрицава*) постановката на Фройд, или се потвърждава (*повтаря*) отново и отново, коментаторите се насочват в своите аргументи точно към тази новела. Защото от Фройд насетне в дебатите що е то *unheimlich* вече ще е невъзможно да не се вглеждаме с нови интерпретативни очи(ла) и в „Пясъчният човек“. Един опасен поглед, който размества оптиките на фантастичното, диaboличното, ослепителното и смъртоносното.

Фасцинацията във втората половина на ХХ в. около Фройд и „Пясъчният човек“ оставя статията на Йенч позабравена. Ще се върна към нейните залози с оглед на идеята за антропоморфни миметични машини. Хипотезата на Йенч за *unheimlich*-ефекта е, че той е свързан с два фактора: 1. зона на неразграничимост между живо и неживо, между човешко и автоматично и 2. анимализация, задвижване или одушевяване на автоматите. Точно

тези два фактора са ключови и в графиката за долината на Мори – първият е миметичният оператор, а вторият е изменението, което настъпва при движение. Дали Мори познава Йенч, дали и двамата са чели Хофман, или става дума за странно съвпадение, е излишно да се питаме.

Решаващ и за Йенч, и за Мори е **моментът на неразпознаването** – незнанието дали насреща има живот, или няма живот; дали е имитация, или не е; дали е илюзия, или не е. *Unheimlich*-ефектът заличава границите между аз и не-аз, а с подобно изтриване на отрицанието самата граница става амбивалентна. И местата на понятните разграничения като вътре/вън, органично/механично, човешко/нечовешко могат рязко да разменят местата си.

Изродното свидетелства за разцепване на субекта. Това разцепване може да положим исторически, както блестящо прави Младен Долар между Просвещението и неговата тъмна страна, Романтизма, с което демонстрира романтическата генеалогия на естетическата категория *unheimlich*. Това е категория на *несъвпадението*, през нея субектът може да се мисли като винаги отстоящ и несъвпадащ със себе си (аз = аз +/- а). И ако нагонът към смъртта е нагонът за повторение на същото, то *unheimlich* е ефектът на невъзможността да се повтаря без леко да се отмества, без понятните ограничители на (само)тъждествеността и идентификацията да биват подкопани. Това, което е ключово при обвързването на повторение и отрицание при *unheimlich*, е моментът на неразпознаване. Това е неразпознаването точно от коя страна на границата вътре/вън; субект/обект; човек/нечовек се намира онова, което идва насреща. Този момент на неразпознаване може да бъде дефиниран съвсем по Аристотел като *негативен анагнорисис* или като преход от знание към незнание.

Люблянската лаканианска школа последователно се занимава да разграничи трагичното, комично и *изродното* през операторите на отрицанието (Хегел), фигурата на двойника (Фройд) и инстанцията на екстимното (Лакан). Разпознаването (анагнорисис), както умело ни показва Аленка Зупанчич, сработва или по оста на трагическото като логиката на жертвеното и изключителното, или по оста на комическото като неуморно минимално разграничаване между две близки позиции. Следователно хипотезата тук е, че неразпознаване между двете оси, между трагическата и комическата логика, отваря зев, който предизвиква *unheimlich*-ефекта.

За да илюстрира разликата между комичното и изродното, Аленка Зупанчич обича да привежда примера с онзи актьор, който се преструвал на сцената на умрял и така както си се преструвал, кихнал по време на представление. За публиката и актьорите кихането е комично, но за персонажите, които са част от театрална илюзия, то би било *unheimlich*: мъртвият герой изведнъж се раздвижва. Смешно е труп да кихне само ако знам, че не е труп, а е жив актьор. Логиката на комедията винаги изисква метапозицията на публиката, която знае повече, отколкото знаят персонажите. Докато логиката на *unheimlich* се основава на това **превъртане от знание към незнание, при което липсва метаинстанцията на отстранения поглед**. Тя е в интериоризирания поглед и неспокойната саморефлексивна работа: това живо ли е, това аз ли съм?

Ако *unheimlich* е момент, това е моментът на неразпознаване; ако *unheimlich* е зона или долина, това е зона, където самото понятие за граница става амбивалентно: онова отвън неочаквано се оказва това отвътре.

7. Миглена Николчина и сработването на различието

Линията на изкуственото същество в променящия се кадър на хуманитарното знание минава като нишка на Ариадна в теоретичните книги на Миглена Николчина. От *Митът за Прометей* Николчина подхваща своята концептуализация върху хюбристичния и демиургичен порив на доктор Франкенщайн да сглоби живот, така че науката да мине отвъд собствените си граници и да постигне тайната на живота, свободата и смъртта – или в крайна сметка залогът в романа на Мери Шели е в извеждането на едно ново дефиниране на човешкото. Симптоматично е, че подобен философски въпрос е положен в контекста на поетиката на Английския романтизъм, като жестът на Новия Прометей отваря идната страница тъкмо в мисленето на *човешкото-свърхчовешкото-нечовешкото* на ръба между творческия-и-научния проект; на границата между романтическата воля за творчество като бунт и научно-технологичните революции.

В теоретичните книги на Миглена Николчина има едно непрекъсващо усилие: там, където мисълта е стигнала до задънена улица, до зацикляне, до изтощаване или до (само)убийствено мълчание, да бъде открита онази дума, дискурс, език, структура или концепт, който ще успее да произведе различие и динамика. Различие, което ще разблокира и деавтоматизира парализата на същото, ще се отклони от монотонните пътеки на мисленето, за да отвори възможност за разговор, продължение, нова стъпка. Миглена Николчина се заема с нелеката задача чрез силите на теоретично (но също и психоаналитично, и поетично) въображение да намери начин за разграничаване на опасните близости, за разблокиране на мисълта, за развиване на история, фабула, наратив в местата на

ослепяващо застиване. Този опит е проследим по протежение на търсенията ѝ през годините: от (не)възможността за женското родословие в „Смисъл и майцеубийство“ и „Родена от главата“, към изковаването на термина „хетеротопна омонимия“, през който става възможно да се разкажат сложните несъвпадения на фантазиите на източните и западните интелектуалци през 80-те и 90-те в „Изгубените еднорози на революцията“, до повдигането на въпроса за човешкото в светлината на предната линия на съвременната философия, биополитика и научно-технически новости днес. Вместо зацикляне, блокиране и обездвижване, Николчина търси онази виртуална точка, която произвежда следващ ход, сработва различieto, трансформира ситуацията на ново равнище. Това важи и за особената ѝ грижа по произвеждане на идното, грижа за презареждане на социалното въображение.

Един от важните въпроси, които тя поставя през прочита на Кръстева и структурата на женското либидо, е: възможна ли е традиция на майките, след като семиотичната матрица е атемпорална и слиятелна? Или: как жената може да се впише в езика, без да изключи при акта на вписването си своите предшественички? „Зоната, очертана от женското либидо, разполага, според Кръстева, със свой собствен език: удвояването. Удвояването е „зациклено повторение“. За разлика от повторението, удвояването е лишено от траене, то е извън времето.“ Проблема със зациклената женска темпоралност и по-общо със зациклянето на всяко начало Николчина посочва като загадка или почти нерешима задача. В „Смисъл и майцеубийство“ тя очертава теоретичната апория пред женската традиция с кристална яснота, поставяйки един негативен казус като „родословието на безмълвието“ като задача пред своите читател(к)и. Но тя използва точно диспозитив на теоретичното с аргумен-

та на дистанцията и оразличаването, за да преодолее „обективната критика“, „слиятелния прочит“ и „втрупването на авторката“. При все Кръстева, хипнотичното въздействие на властите на ужас и атопията на женското либидо, Николчина успява да произведе интервал: между своя прочит и прочита на Кръстева. Собственият ѝ прочит на Кръстева доказва възможността да се отиде отвъд „страха от словото на друга жена“: вместо слепяне да се произвежда различие. От друга страна, в „Родена от главата“ Николчина екземплифицира – ето че не е невъзможно женско родословие, полагайки традицията на Дора Габе, Елисавета Багряна, Блага Димитрова като историческа перспектива, като фабули и сюжети, в които нови гласове на съвременната българска поезия могат да се впишат. Книгите на Миглена Николчина добавят едно теоретично и историческо, символно и критическо изместване на асимволията, те самите опримеряват потенциала за една друга история на сингуларното в писмото за отваряне на място за извънместното. Така на метаравнище проектът на Николчина, от една страна, през Юлия Кръстева прави теоретически възможно да се мине отвъд „зацикленото повторение“ около началото в майчиното родословие, а от друга – исторически българската литература да види своята „женска“ генеалогия през Дора Габе и Елисавета Багряна. Собствено поезията на Миглена Николчина синтезира (или предшества) това теоретично и историческо „изобретяване“ на традиция на майките, като се вписва в неговите редове: в една (не)възможна история на българската женска литература. Митопоетичното и философски-историческото, творческото и теоретичното са в особена синхронизация, те са двойният ход, който създава особена плътност на бавния и дългосрочен проект на Николчина.

Това усилие по изговаряне на различието там, където има слепяне, зацикляне или просто отказ да се направят разликите, Николчина назовава по-късно „хетеротопна омонимия“. Хетеротопната омонимия е монтаж или огледално преобръщане на минимум две перспективи: разподобяване в точката на съвпадение. „Хетеротопната омонимия обозначава преобръщане на значенията на ключови концепции и теоретични понятия в резултат на геополитически разделения и произтичащото от такива разделения насрещно движение на фантазии за Другия.“ Тя не представлява просто контекстуално различие, а геополитическа инверсия, влагана в едни и същи понятия, която дава ефект на особено теоретично слепяне и невъзможност да бъде „чуто“ различието. Самото понятие за „хетеротопна омонимия“ позволява на Николчина да бъде намерена виртуална точка, през която да се изговорят разликите отвъд предрефлексивното и автоматично посочване на същото. Хетеротопната омонимия е инструмент за проследяване на сложните извивки и траектории на фундаментални понятия [*пребход, Aufhebung, полово различие, трансхуманизъм, човек*], в теориите на източни и западни интелектуалци. Но и едва през тази двойна оптика на разподобеното, която едновременно следи преноса от Изток на Запад и обратно, може да се достигне до аргументите на другата страна. Така Николчина предефинира самото понятие *различие*. В нейната редакция то нито хегелиански сменя антиномиите в опосредяващи инстанции, нито обявява като Агамбен зона на неразличимост. Различието при Николчина се движи по опасния ръб на слепящата близост и „ужаса от една другост, която не е достатъчно друга“, но точно там успява да прокара граница. Различието *представя, оспорва и преобръща* съмнителните прилики, безмълвия, акустични дискурси между омонимите в един критически про-

цес, който набавя историческа пластичност, осигурява контекстуализация и актуалност на теорията.

В тази серия може да се включи и казусът с неработещата антропологическа машина на Агамбен. На нейното обездействие Николчина намира антидот. Тезата на Агамбен е основана на особена логико-политическа структура на включването и изключването. За него границата човек/нечовек се основава върху изключването, човекът се дефинира с акта на изключване от животинското. Това, което е обездействано според Агамбен с *анимализацията на човека и хуманизацията на животното*, е възможността антропологическата машина да произведе човешкото като състояние на изключение: границата между човек и животно е заличена. Там, където Агамбен посочва, че се появява зона на неопределимост или безразличие, Николчина се заема да открие *differentia specifica* на понятието „човек“. И я открива в автомата. Така тя ревалидизира границата човешко/нечовешко, но измества центъра от изключването-и-изключението към превключване на друга предавка, към трансформацията: фигурата на нечовешкото се измества от животното към робота, а границата на оразличаване не работи чрез оператора на изключване, а чрез успоредяване и монтаж на две позиции. Вместо хомогенизация чрез изключване се произвежда вътрешна хетерогенеза, позната ни още от разслоеното „хетерогенно политопично пространство“ на субекта в процес, на полилога, на човека като задача и проект. За да разберем какво е човекът, трябва да разберем какво го дели от машината. Николчина определя антропологическата машина на Агамбен като действаща през логиката на трагическото, жертвеното, трансцендентното и изключващото. Логиката, която тя предлага за мислене за човека, е на ръба между комическото и *unheimlich*:

... роботите възплащават парадокса на двойника, който може да се яви било като комичен близък, било като разрушителна сянка: по такъв начин те се разполагат по ръба между изродното (*unheimlich*) във Фройдовия смисъл и собствено комедийното. Целта ми тук е да изтъкна самия механизъм на удвояването, който работи чрез монтаж и който полага една различна „антропогенетична машина“ Вместо да оразличава човека от животното, тази машина множи фалшивите двойници на човека.

Роботът може да бъде точно копие на човека, двойник, една налична виртуална точка, но все пак нещо радикално дели човек-и-автомат. Това изродно (*unheimlich*) нещо е дефинитивно за човека в настоящата ситуация – неговото улавяне ще произведе разликата. Николчина назовава този обрат при дефиниране на понятието човек със смяна на парадигмите от логиката на трагическото (трансцендентна, на нивото на желанието) към логиката на комическото (иманентна, на нивото на нагона). Реконструкция на аргумента на Зупанчич в предната част върху комедийното е направен точно по линията, подхваната от Николчина, за да преразгледа тъкмо „човека като комедия“.

Защо перспективата за сродяването на човека-и-машината не плаши Николчина, как така тя успява да не попадне в клопките на изродната долина? Да припомним, че това, което за едни е *unheimlich*, за други е комично. Комичното идва от възможността синхронно да се удържат разликите между две близкостоящи перспективи, да се разпознава измамното двоене на хетеротопните омонимии и да бъде прокарана разликата в процеса на хетерогенеза. С други думи, Николчина теоретично избягва както жертвено-трагическата логика, така и *unheimlich*-логиката, свързана с момент на неразпознаване, обозначен като *негативен анагнорисис*. Именно като го разпоз-

нава и произвежда хетерогенеза, вижда хетеротопия в омонимното слепяне: деавтоматизира автомата както в човека, така и в машината. В призива ѝ да мислим човека сроден и оразличен от машините няма нищо фатално съдбовно, нищо обезпокоително, но има настояване да не спираме да мислим човешката ситуация и да актуализираме своята концептуална решетка с оглед на бързо изменящия се кадър на технологични новости. В крайна сметка в това усилие има ясното съзнание, че в разговора между точни и хуманитарни науки последните имат много още какво да кажат и трябва да бъдат по-изобретателни при откриването на начини да бъдат чути.

Целият разказ около случая с концепциите в роботиката на М. Мори и Х. Ишигуро само потвърждава колко важно е да се помнят хуманитарните визии като тези на Хофман, Йенч и Фройд. Донякъде науката просто осъществява вече „изобретеното“ от литературата, но има необходимост някой, който да помни и посочва тези връзки между визиите за бъдещия човек в литературата, психоанализата и науката. Това няма да са опасни връзки, доколкото възможността за съвместен разговор е открита, осъзната и осъществима.

8. Доктор Диагорас и професор Коркоран

Историята на „Доктор Диагорас“ (1964) на Станислав Лем илюстрира добре тезата на Миглена Николчина, че разказите за изкуственото същество в литературата интертекстуално пазят паметта на предишните истории: тук са и хомункулусът на Гьоте, и чудовището на доктор Франкенщайн, и автоматите на Хофман, и хибридите на Кафка и т.н. Доктор Диагорас разказва за различните етапи, през които минава в опита си да създаде изкуствен

интелект. Обръщам се към тази история с оглед на няколко любопитни наблюдения на доктор Диагорас. Първото засяга опита роботите да не се мислят като миметични машини, а да се създадат андроиди на друг принцип, към това се стреми и протагонистът на Лем:

Аз съм много по-малко самоуверен от Коркоран. Казвам си: не зная, но искам да зная. Създаването на машина, подобна на човека, някакъв наш уродлив конкурент на тоз свят, би било обикновена имитация... Но нима трябва да го копирам? Всички ония нещастници са сигурни, че трябва! (...) Не искам да повтарям човешкия мозък.

Доктор Диагорас е по следите на *немиметични машини*, пренебрегвайки принципа, че автоматите трябва да подражават на човешкото. Все пак за удоволствие и смях създава неантропоморфна миметична машина – часовник, в който са копирани паметта и умът на професор Коркоран: „миниатюризирах по електронен път психиката му и така получих истински портрет на тая знаменита особа... портрет, поставен в часовник“. Този неантропоморфен двойник, който изскача на точен час, е не по-малко странен и безпокоящ от антропоморфните машини: неговата външност е оразличена, но това, което плаши, е, че мимикрира безпогрешно или копира и презаписва „съзнанието“ на професор Коркоран. Следващият извод, който извлича доктор Диагорас, е, че първият импулс на машините е да се разбунтуват и този принцип се потвърждава при различните етапи на работата му. Бунтът на машините е видян като повреда в програмирането или наличието на „несъзнавано“ при автоматите – една твърде романтическа тема. Третото наблюдение, което можем да извлечем от историята на Диагорас, е опит да се създаде самоорганизиращ се биоавтомат, способен сам да се

трансформира. Такава би била автокомуникаращата система. Самонаблюдаващото се желе на доктор Диагорас се оказва най-успешният експеримент за създаване на изкуствен интелект.

Така към разходката из историята на изродната долина добавихме и притчата на Диагорас, от която можем да видим лимитите на долината през теми, отдавна развивани в литературата: идеята за немиметични машини, големият наратив за бунтуващите се автомати, принципът на автокомуникацията и саморегулацията при системи като съществена крачка по пътя към изкуствения интелект отвъд дизайна на машините.

Бихме могли да видим зад фигурите на доктор Диагорас и професор Коркоран алегория за Масахирос Мори (неантропоморфните машини) и за Хироши Ишигуро (антропоморфните машини). Доктор Диагорас като Мори търси начин да открие изкуствения интелект отвъд човешката форма, а професор Ишигуро се фокусира върху преодоляване на изродната долина и създаване на перфектните миметични машини. Двамата професори по роботика спорят помежду си с позиции, проиграни вече във фикцията. Както стана ясно, съвпаденията не трябва да ни плашат, а да ни подготвят за критическото им анализиране, разграничаване на подобно от подобно с инструментите на хетеротопната омонимия, иманентното различие и удвоената перспектива, която не сменя, а удържа напрежението между хетерогенните пластове. Както учи Миглена Николчина.

Цитирана литература:

- Вакарелова, Моника, „Памет и въображение в немския контра-мемориален проект“, *Пирон: Бъдеще и въображение*, ред. Асен Канев, бр.7/2014, url=<http://piron.culturecenter-su.org>
- Видински, Васил, „*Homo sapiens technicus* и експериментите с природата (версия 1.5)“, в настоящия сборник.
- Долар, Младен, „Ще бъда с теб през брачната ти нощ“: Лакан и изродното“, прев. Филип Стоилов, *Литературен вестник*, бр.34/23–29.10.2013, 10; Mladen Dolar, „I Shall Be with You on Your Wedding-Night“: Lacan and the Uncanny“, October, Vol. 58/1991, 5–23.
- Зупанчич, Аленка, „Комедията и изродното“, прев. Ал. Байтошев, *Литературен вестник*, бр. 34/23–29.10.2013, 12; Alenka Zupančič, „Comedy and the Uncanny“, *Why Psychoanalysis? Three Interventions*, Sweden: Aarhus University Press, 2008.
- Зупанчич, Аленка, „Любовта като комедия“, прев. Д. Тенев, *Алте-ра академикa*, 2/ 2007, 53–65.
- Йенч, Ернст, „Към психологията на ужасяващото (das Unheimliche)“, прев. от немски Богдана Паскалева и Зорница Радева, *Литературен вестник*, бр. 37/ 19–25.11.2014, 14–15, (добавен курсив).
- Калинова, Мария, Камелия Спасова, „Преводачески безпокойства около das Unheimliche (филологическа бележка)“, *Литературен вестник*, бр. 34/23–29.10.2013, 1-2.
- Кофман, Сара, „Фигурите на дявола“, прев. Д. Тенев, *Литературен вестник*, бр. 34, 23–29.10.2013, 9.
- Лем, Станислав, „Доктор Диагор“, *Избрани фантастични произведения в два тома. Том първи*, прев. от полски Павел Николов, София: Народна младеж, 1988.
- Николова, Цветомира, *Хипотезата за „странната долина“ и анимацията*, София: Нов български университет, 2014.
- Николчина, Миглена, „Любов и автомати. Мястото на бунта“, *Философски семинари. Гьолечица – 20 години*, съст. Недялка Видева, Цочо Бояджиев, Стоян Асенов, София: Минерва, 2004, 144-151.
- Николчина, Миглена, „Вдлъбнатото огледало. Аспекти на парачовешкото у Клайст и Рилке“, *Критика и хуманизъм*, кн. 22, 2006, 73–92;
- Николчина, Миглена, „Майчинството и машината“, *Пирон*, бр. 10 (2015), 4.

- Николчина, Миглена, „Метаморфоза и изваждане: логика и биография в призрака на човешкото“, *Литературен вестник*, бр. 21/25–31.05.2016, 11.
- Николчина, Миглена, „Надредност и трансмодалност: учение за трансподобие“, *Невидимата школа*. Мирослав Янакиев, Никола Геригиев, Радосвет Коларов, съст. М. Николчина, А. Личева, М. Янакиева, К. Спасова и др., София: Фондация „Литературен вестник“, 2014, 137–142.
- Николчина, Миглена, *Изгубените еднорози на революцията. Българските интелектуалци през 1980-те и 1990-те години*, София: Литературен вестник, 2012, 160.
- Николчина, Миглена, *Митът за Прометей и поетиката на английския романтизъм*, София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 1988.
- Николчина, Миглена, *Смисъл и майцеубийство. Прочит на Виржиния Улф през Юлия Кръстева*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1997, 38–39.
- Николчина, Миглена, *Човекът-утопия*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.
- Панова, Невена, *Мимеополис. Върху Платоновата политическа и литературна теория на подражанието*, София: Сонм, 2012, 9–15.
- Спасова, Камелия, „Мимесис и памет: аедът, софистът и философът (към понятието за двойник през „Софистът“ на Платон)“, *сп. Пирон, Изкуства и памет (XX–XXI ВЕК)*, ред. Моника Вакарелова, бр.11, 2015.
- Фройд, Зигмунд, „Ужасяващото“, прев. Харитина Костова-Добрева, *Естетика, изкуство, литература*, съст. Исак Паси, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1991.
- Фройд, Зигмунд, „Das Unheimliche“, прев. Богдана Паскалева, Зорница Радева, *Литературен вестник*, бр. 16/23–29.04.2014, 9.
- Хофман, Е. Т. А., „Автоматите“, *Разкази*, прев. Красимира Михайлова, София: Труд, 2009, 7–8 и 23; Е. Т. А. Hoffmann, „Die Automate“, *Gesammelte Werke*, Null Papier Verlag, 2013.
- Agamben, Giorgio, *The Open. Man and Animal*, trans. Kevin Attell, Stanford: Stanford University Press, 2003, 36–37.
- Bartneck, C., T. Kanda, H. Ishiguro, N. Hagita, „My Robotic Doppelganger – A Critical Look at the Uncanny Valley Theory“ (proceedings of the 18th IEEE International Symposium on Robot and Human Interactive Communication), *RO-MAN*, Toyama: 2009, 269–276.

- Borody, W.A., „The Japanese Robotist Masahiro Mori’s Buddhist Inspired Concept of „The Uncanny Valley“ (Bukimi no Tani Genshō, 不気味の谷現象)“, *Journal of Evolution and Technology*, vol. 23/Issue 1, December 2013, 31–44.
- Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, ed. Barbara Cassin, trans. ed. Emily Apter, Jacques Lezra & Michael Wood, Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Dolar, Mladen, „Tyche, clinamen, den“, *Continental Philosophy Review*, August 2013, Vol. 46, Issue 2, 223–239.
- Freud, Sigmund, „The ‘Uncanny’“, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVII (1917–1919)*, trans. Alix Strachey, 1925, 368–407.
- Gilson, Erinn, „Zones of Indiscernibility: the Life of a Concept from Deleuze to Agamben“, *Philosophy today*, 51, issue 5 (SPEP Supplement), 2007, 98–106.
- IEEE International Conference on Robotics and Automation, Karlsruhe, Germany, May 10, 2013 и IEEE/RSJ International Conference on Robots and Intelligent Systems (IROS), Tokyo International Exhibition Center, Room 703, Nov 6, 2013.
- Jentsch, Ernst, „Zur Psychologie des Unheimlichen“, *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 8.22 (25 Aug. 1906), 195–98 и 8.23 (1 Sept. 1906), 203–205.
- Kageki, Norri, „An Uncanny Mind: Masahiro Mori on the Uncanny Valley and Beyond“ (An interview with M. Mori), *IEEE Robotics and Automation Magazine*, 19(2)/2012, 102-108, url = 10.1109/MRA.2012.2192819.
- Kalinova, Maria and Kamelia Spassova, „Negative Anagnorisis: Notes on the Uncanny and the Metamorphosis in Kafka’s *The Metamorphosis*“, *The Sublime and the Uncanny*, UTCP Booklet 27, eds. F. Hoshino and K. Spassova, Tokyo: UTCP, 2016, 67–82.
- Kofman, Sarah, „The Double island the Devil. The Uncanniness of The Sandman“, *Freud and Fiction*, trans. Sarah Wykes, Cambridge: Polity Press, 1991 (1974), 121-162.
- Masschelein, Anneleen, *The Unconcept: The Freudian Uncanny in Late-Twentieth-Century Theory*, SUNY Series, New York: SUNY Press, 2011.
- Mori, Masahiro, „Bukimi no Tani“, trans. Karl F. MacDorman and T. Minato, *Energy*, 7(4)/1970, 33–35.
- Mori, Masahiro, „The Uncanny Valley“, trans. Karl F. MacDorman and Norri Kageki, *IEEE Robotics and Automation Magazine*,

- 19(2)/June 2012, pp. 98–100, url= <http://goo.gl/iskzXb>; Masahiro Mori, „The Uncanny Valley“, Karl F. MacDorman and Takashi Minato, url=<http://www.androidscience.com/theuncannyvalley/proceedings2005/uncannyvalley.html>
- Mori, Masahiro, *The Buddha in the Robot: A Robot Engineer's Thoughts on Science and Religion*, trans. Charles S. Terry, Tokyo: Kosei Publishing Co., 1981 (1974).
- Nicolchina, Miglena, „Inverted Forms and Heterotopian Homonymy: Althusser, Mamardashvili, and the Problem of ‘Man‘“, *boundary 2*, 41/1 (Spring 2014), 79–100;
- Nicolchina, Miglena, „Motherhood and the Machine“, *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XXI, No 2 (2014), 62–69;
- Rand, Nicholas, Maria Torok, „The Sandman looks at „The uncanny“, *Speculations After Freud: Psychoanalysis, Philosophy, and Culture*, eds. Sonu Shamdasani, Michael Münchow, London and New York: Routledge, 1994, 185–204.
- Reichardt, Jasia (ed.), *Cybernetic Serendipity: The Computer and the Arts. Exhibition catalog!* (exhibition organized at the Institute of Contemporary Arts, Nash House, The Mall, London, August 2-October 20, 1968), 1969.
- Reichardt, Jasia, „Human Reactions To Imitation Humans, or Masahiro Mori's Uncanny Valley“, *Robots – Fact, Fiction, Prediction*, New York: The Viking Press, 1978, 26–27.
- Tenev, Darin and Enyo Stoyanov, „Literary Uncanny“, *The Sublime and the Uncanny*, eds. F. Hoshino and K. Spassova, Booklet 27, Tokyo: The University of Tokyo Center for Philosophy, 2016, 43–67.
- Vardolakis, Dimitris, *The Doppelgänger. Literature's Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2010.

ИНФОРМАЦИЯ ЗА СТАТИИТЕ

Васил Видински, „*Homo sapiens technicus* и експериментите с природата (версия 1.5)“, сп. *Пирон*, бр. 12 (Нечовешкото), октомври 2016. Статията има предходен вариант (версия 1), написан специално за сборника в чест на проф. Миглена Николчина. Тук се препечатва без изменение версия 1.5.

Камелия Спасова, Мария Калинова, „Ламела: органът на безсмъртното“, *Събитие и безсмъртие (литература, език, философия, наука)*, сборник доклади от международна научна конференция, (13-14 май 2011), съставители Д. Камбуров, Ю. Стоянова, О. Николова, Д. Тенев, К. Спасова, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2014, 338-348. Статията свързва темите за ламелата и двойниците, като това е първият по-голям текст върху удвояването и повторението след броя на *Литературен вестник* „Въдворяване на двойниците“, бр. 30, 7-13.10.2009.

Мария Калинова, Камелия Спасова, „*Techne*, едноклетъчни, психоаналитични митове“, сп. *Пирон*, бр. 7 (Бъдеще и въображение), януари 2014, брой с текстове от международна научна конференция в Априлци, 2011 и 2012 г. Статията е продължение на текста „Ламела: органът на безсмъртното“, първоначален вариант е представен като доклад през 2011 г.

Васил Видински, „Три съвременни понятия за случайност“, *История на случайността: от Тома от Аквино до Сол Крипке*, редактор Александър Кънев; София: УИ „Св. Климент Охридски“, с. 146-195, 2014. Студията е предварително очертаване на проблематиката преди изследването „Случайности. Историческа типология“ (2017), в което вече са разгледани детайлно и по-задълбочено шест различни понятия за случайност.

Камелия Спасова, „Случайност и съдба в *Поетика* на Аристотел: статуята на Митий в Аргос“, *Предизвикателството Аристотел (Сборник с разширени доклади от конференцията, посветена на 2400-годишнината от рождението на философа)*, съст. Д. Гичева-Гочева, И. Колев, Х. Паницидис, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2018, 538-555. Този текст тръгва от разговори с Васил Ви-

дински върху понятието за случайност у Аристотел. Първото му представяне е в рамките на философския форум „Автентичност и репрезентация“ с доклад на тема *Примери за хаос и безредие I: статутта на Митий в Аргос*, 11-16 май 2015 г.

Васил Видински, „Що е то контекст и дистекст?“, 2018 (под печат). Статията е все още под печат и е написана специално за предстоящия сборник в чест на проф. Олег Георгиев.

Мария Калинова, „Екзотопия: Жак Лакан и Михаил Бахтин за външния контекст на дискурса“. Статията е разгърнат вариант на предходен текст, написан специално за сборника в чест на проф. Миглена Николчина.

Васил Видински, „Екскурс: Жак Лакан – причината срещу закона“, *Случайности. Историческа типология*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, с. 87-96, 2017. Откъсът е взет от книгата „Случайности. Историческа типология“ (2017); той е съкратен и адаптиран за настоящия сборник.

Васил Видински, „Постфактум за контекста и излишното“, сп. *Пирон*, бр. 16 (Излишното), юни 2018. Статията е част от по-продължително изследване върху темата за контекста и фрагменти от нея са представени на различни конференции.

Мария Калинова, „Невидимата матрица: двете сцени на сътворението“, *Изплъзващият се предмет на литературознанието. Невидимата школа: Мирослав Янакиев, Никола Георгиев, Радосвет Коларов*, съст. М. Николчина, М. Янакиева и др., София: фондация „Литературен вестник“, 2014. Статията е част от изследване върху лингвистичното наследство на Мирослав Янакиев.

Камелия Спасова, „Мимесис и рефлексия: Огледалата в българското литературознание“, *Надмощие и приспособяване: сборник доклади от Международната конференция на факултета по славянски филологии 24-25 април 2017г.*, Т. 1 – Литературоведски четения в чест на 80-годишнината на професор Никола Георгиев, съст. и ред. Д. Атанасова, М. Калинова, Н. Александрова, Р. Л. Станчева, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2018, 362-374. Статията е част от по-широко изследване върху трансформацията на понятието „мимесис“ през XX век.

Мария Калинова, „За радикалната материалност на езика“ (непубликуван). Фрагменти от текста са публикувани под заглавието „Кажи (ми) нещо ново“, в. *Култура*, бр. 37 (2829), 30 октомври 2015. През 2016 г. друга част от статията е представена пред семинара на п за литература и философия, във връзка с развитието на съвременната българска литература.

Камелия Спасова, „Миметични машини в изродната долина“, *Парачовешкото: грация и гравитация – сборник в чест на проф. Миглена Николчина*, ред. К. Спасова, Д. Тенев, М. Калинова, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2017, 134-160. Статията е разгърнат вариант на предходен текст, написан специално за сборника в чест на проф. Миглена Николчина.

Васил Видински
Мария Калинова
Камелия Спасова

ХАОС И БЕЗРЕДИЕ. СЛУЧАЙНОТО НА ЕЗИКА,
ЛИТЕРАТУРАТА И ФИЛОСОФИЯТА

Българска, първо издание

Съдбина Видинска, художник на корицата
Лора Султанова, коректор
Гергана Икономова, оформление и предпечат
Артлайн Студиос, печат

Фондация „Литературен вестник“
ISBN 978-954-9602-52-4

Тираж 300

Цена 8 лева



Васил Видински

е автор на монографиите
„Случайности.

Историческа типология“

(УИ „Св. Климент Охридски“, 2017),

„Ведрото на Нютон срещу
дървото на Декарт. Въвеждане“
(УИ „Св. Климент Охридски“, 2011)

и съставител-редактор на
„Philosophia Naturalis.

Първа част.

Време, пространство,
тяло и движение в началото
на Новото време“

(УИ „Св. Климент Охридски“, 2014).

Камелия Спасова

е авторка на книгите

„Събитие и пример
у Платон и Аристотел“
(Фондация Литературен

вестник, 2012),

„Кеносис, книга
на празнотата“

(ИК Жанет 45, 2016),

„Парцел N 17“

(Макрос, 2007).

Мария Калинова

е авторка на

„Детство и интелектуална
история у възрожденските
автори“

(Фондация Литературен
вестник, 2012),

„Подножието на вечерята“

(Алтера, 2008),

„Окото“

(Макрос, 2004).



цена 8.95 лв.