

## РЕЗЮМЕ

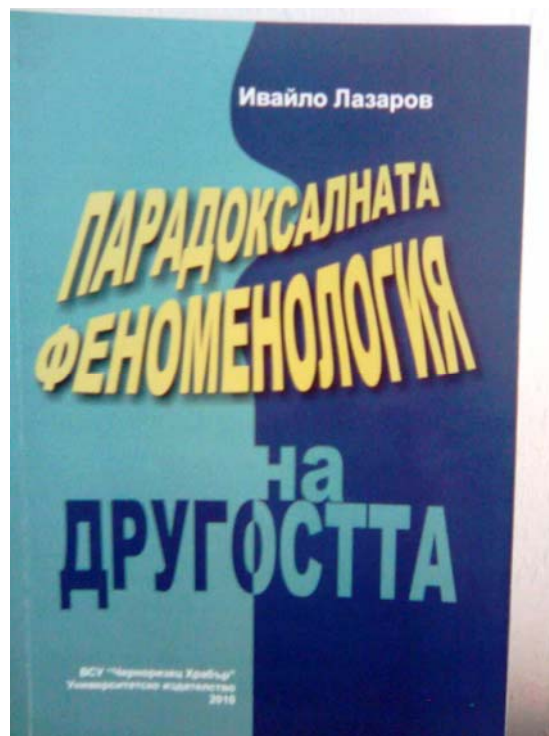
на публикациите, включени в конкурсната процедура, на гл.ас. д-р Ивайло Илиев Лазаров, единствен кандидат в обявения конкурс (ДВ, бр. 39/20.05.2011) за академичата длъжност „Доцент по Професионално направление 2.3 Философия”

МОНОГРАФИЯ – основен хабилитационен труд (ОХТ):

### *Парадоксалната феноменология на другостта*

(Другият: социален образ, екзистенциален опит, онтологична структура)

Варна, 2010. ВСУ „Черноризец Храбър” – УИ, 298 с., ISBN 978-954-715-473-5



Заглавие: ПАРАДОКСАЛНАТА ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НА ДРУГОСТТА

Тип: Монография

Автор: Ивайло Лазаров

Година на издаване: 2010

Издател: Университетско издателство „Черноризец Храбър”

Категория: Философия, феноменология, постмодерна хуманитаристика

Език: Български

Подвързия: Меки корици

Брой страници: 298 (уголемен формат)

Формат: 70/100/16

ISBN: 978-954-715-473-5

Ключови думи: Парадокс, Другост, Другият, Феноменология, Апоретичен дискурс, Екзистенциален опит, Херменевтика на себе си, Онтология на тялото

„Другият” е един от значимите проблеми на съвременното философстване, за който винаги е било трудно да се пише. Философският статут на другостта в постмодерен план се основава на такива сложни за обяснение концептуални фигури и категории като „идентичност”, „различие”, „Другият”, „парадокс”, „апория”, „опит”, „феноменология” и др. Тяхното теоретично осмисляне и предефиниране е било и ще бъде атестат за възможностите на всеки професионален философ. Универсализиращата им значимост, от своя страна, все по-често ще налага преекспонирането им от постмодерната хуманитаристика и използването им за целите на множество сродни на философията науки.

Западната континентална традиция в най-ново време предложи многобройни, вкл. и феноменологични, разработки по тази тема, главно от областта на френско- и немскоезичната съвременна философска литература. Но, разбира се, едно пределно радикализиращо философско изследване, визиращо другостта, черпи своята актуалност не толкова *поради* традицията, а *въпреки* нея. Нуждата да се постави такава тема е наложена от обстоятелството, че **откъм подстъпите на една феноменологична визия и постъпателно радикализирайки отвъд пределите ѝ, другостта всеки път наново преоткрива себе-то на пишещия и то преди всичко в самото дело на изписване.** Ние едва ли си даваме сметка до каква степен писането, което е дело по означаване на същото, не би могло да означа същото, ако самото то не е *знак* (друго), който означава. Твърде често при изследването на Другия аналитично ориентираната философия<sup>1</sup> не е обръщала внимание, че в действителност взаимодействието ни с Другия не е в обичайната модалност на съществата, циклите и процесите, а изначално насилени откъм самото намерение за световност (сиреч по чиста случайност припознавайки се през знак) биваме принудени да изказваме (респ. изписваме) „възможни взаимодействия”. Тоест ако преориентиращо – и напук на всякакви традиции на успокоението – предприемем решимост за дискурс, представляващ неповторимо-несвоевременен опит за радикална рефлексия върху *събитието на дискурса* изобщо, ще забележим доколко и как в тълкуващото си изказване (изписване) проективно отместваме преди всичко себе си през *знака* – първия Друг! – на самия себе си, посредством което светът „около нас” се конституира смислово с различните си „множествености”. При това положение ще се изясни, че на първо място не просто „другият-ближен” в качеството си на „човек”, но дори и самият „свят” е пресрещнат знак, а следователно и – знак на нещо друго. В математиката, физиката и аналитичната

---

<sup>1</sup> Най-характерното за аналитичната философия и емпирично ориентираните светогледи, които все още доминират исторически в изследването на другостта, е т.н. „забрана на събитието”, т.е. прокрадването на конкретност през точката на мястото, а не в условието за всяка у-местност изобщо. По този начин събитието става самото то място, а следователно започва привилегироването на възможния опит посредством абстрахиране от механизмите на неговото всякога несвоевременно случване в актуализацията на изписването му.

философия навярно всички възможни препратки се отнасят към света, но се забравя или игнорира фактът, че самият свят като цяло е ефект от изписващото събитие на иманентизацията (откъм актуално изписващ). Така се оказва, че светът не е единственият възможен референт, а само референт на възможното. Действителността на изписващото пресрещане на света изпреварва света: светът е знак, който само промислено и оттам – промишлено ни отправя към нещо извън нас, което може и да не съществува. Самата фиктивна световност някак си (и в чистия случай на изписващ интервал откъмто събитието на изписването) изнамира света/другото като един от възможните (важаци) знаци за себе си, което на практика представлява свръхчудо... или по-успокоително казано – една *апория*.

Озовавайки ни във въпросната апоретична модалност, проблемът „другост“ категорично заявява своята философска сложност/значимост. На свой ред в разгръщането на своята теоретична история, тя би могла да бъде задълбочаващо степенувана. Това на първо място се отнася до изследователското нюансиране на проблема. Така напр. според *Цветан Тодоров* в книгата му *Завладяването на Америка. Въпросът за другия* „при отчитане на реално съществуващите различия трябва да се разграничават поне три плана, на които може да се основава проблематиката на другостта. Първият е ценностно съждение (аксиологичен план); другият е добър или лош, обичам го или не, или по-точно, както се говори по онова време (на откриването на Америка), той е равнопоставен или по-низш от мене (...). Вторият (план) е доближаването до другия или отдалечаването от него (праксеологичен аспект): приемам ценностите на другия, отъждествявам се с него; или пък асимилирам другия, налагам му собствения си образ. Между това да се подчиниш на другия и да подчиниш другия на себе си съществува и трето положение – неутралността или безразличието. При третия план аз познавам самоличността на другия (това би бил епистемологичният план); тук очевидно няма нищо абсолютно, а наблюдаваме само една безкрайна градация между по-висока или по-ниска степен на познаване”.

Навярно поради преднамерено антропологичните ангажименти на изследването си Тодоров подразбиращо имплицира, но не анализира специално тъкмо най-дълбокото в проблема на другостта – нейното парадоксално явяване. Става дума за належащата нужда да се предприеме изследване на Другия през така наречения *парадокс на пределното съотнасяне* (вж. бел. под лин. 5 в Увода), т.е. през възможния-невъзможен „четвърти“ (ако използваме контекста на Цв. Тодоров) план. Този план е философско самопоставяне в класическа *double bind*-ситуация (*Дерид*): той е *феноменологичен*, тъй като е принуден да удържа иманентни смислови съдържания откъм субекта; но той е и *онтологичен*, понеже те не задоволяват субекта изцяло. Парадоксално е, че тъкмо в отстояващия интервал на същностна непринадлежност между Аз-а и Другото става възможна постфактум тяхната съпринадлежност в конститутивните пластове на съзнанието. В опита те се оказват единосъщни като предосноваващо различни. Парадоксът е тъкмо в това, че другостта е пред-положена, но се мисли. Тя е пред-зададена, но и рефлексивно ни принадлежи.

Гореизложените съображения превръщат настоящата монография в посвоему оригинален философски опит да бъде осъществена необходимата радикална стъпка спрямо парадигмата на епохално обговаряне – екзистенцията, субекта – дотолкова, доколкото тази парадигма се оказва парадоксално оспорена в собствената си присъщност от присъствието преди всичко на знака (другото) на самата себе си и изобщо – доколкото бива обречена конститутивно да се различава, самоназовавайки се. Забелязването на парадоксалността на ситуацията около Другия в така поставения аспект повече не би следвало да предизвиква специални аспирации спрямо другостта като *един от възможните* философски проблеми. Другостта се превръща в проблем не

на зачитане или отхвърляне, не на отъждествяване или различаване, а на *невъзможно* съобразяване, което всякога вече ни е предизвикало към съотнасяне, надхвърлящо чувството ни за постоянство, принадлежност и собствена значимост. Поради това Другият е не просто пределна възможност на мен като идентично биващ Аз; той е пределен именно като невъзможния мен, невъзможния ближен, невъзможно същото *действително събитие* на възможните ми о-съще-ствявания. Другият е всякога случването на *същия* Друг – и като същия, той е не повече от един случай. Тъкмо това прави Другия не възможен, а *действителен опит*, не феноменологичен конституент, а онтологично събитие<sup>2</sup>. Тоест, парадоксът бива забелязан феноменологично, но корените му са онтологични, доколкото засягат статута на крайната екзистенция и така бива оспорена абсолютната иманентизация на единоприсъщото откъм границите на неговото случване. (В този дорефлективен пласт, който представлява чиста другост, битието е все още девствено от намесата на съзнанието – и едва след това се появява осмислянето.)

Изследването защитава следната теза: **Другият е самият опит от моето удържане на себе си. Това е един невъзможен опит за мен като същото, опит през границата и откъм другостта, опит на другото като самата възможност на същото, апория, т.е. опит от невъзможното.** Радикалността на внушенията ѝ произтичат от дълбоката ми изследователска убеденост: едва когато една философска тема съдържа в заглавието и тезата си понятието „парадокс“ и *целеполога* през него, тя имплицира заявка за радикална проблемност, доколкото е длъжна да изиска *критическата процедура*, вкл. и в опита ѝ за изправяне пред собствените си критериологични достояния<sup>3</sup>.

Генерално погледнато, две са изследователските задачи, имплицитно вплетени в съдържанието на монографията: 1) **Другият трябва „да бъде открит“**<sup>4</sup> (*Цв. Тодоров*); 2) **Другият следва да бъде о-питан**<sup>5</sup>. Резултатът от успешното им решаване е предложеното задълбочено теоретико-критично проследяване на най-значимите конститутивни и регулативни ефекти от проективно-изписващото изпитване на другостта (в плана на феноменологията и по степен на радикализация в рамките на собствената ѝ история).

Що се отнася до избора на формата на представяне, настоящият монографичен текст предлага много повече *наративно*, отколкото *аргументативно* философстване, но такъв подход не е случаен. Изборът на наративен тип дискурсивност в тази разработка е напълно съзнателно проведена процедура, доколкото именно

---

<sup>2</sup> Другият е *събитието* на рефлексивно отлагане до смисъл – самото то като различеност от всичко друго. Ето защо „смиловите потоци“ на съзнанието в действителност не удържат Другия, а само го пресрещат: означавайки Другия, редуцирайки го до *същия този* Друг, той тъкмо в качеството си на „друг“ убягва на същността/значението, която му отдаваме.

<sup>3</sup> Критичната рефлексия цели преди всичко *критериите*, конституиращи възможния опит като такъв, разпознавайки ги като парадоксално несамодостатъчни тъкмо в невъзможно-апоретичния план на философски перманентната „критика на критиката“. Последната указва в крайна сметка невъзможността да бъде обхващано прицелен Другият аналитично, изоставашо, съизмерващо, т.е. изцяло и единствено в анализите на възможния опит. Парадоксалността на тематичния експеримент се състои в това, че „всяко възможно друго“ бива нарочвано през формата на „също“, но това става уникално, проективно, като първото случайно случващо се. От гледище на този парадокс, който бива забелязан само феноменологично, става ясно, че действителният опитен синтез случва света тематично и тетично, а не обратното.

<sup>4</sup> Поначало съществува опасност от Другия в качеството му на чужд, но заедно с това и опасност да не бъде истински открит Другият – опасност преди всичко да не бъде ясно очертан хоризонтът/възможностите на собствената пред-определеност откъм Другия (това последното, впрочем, се оказва по-фатално от самата пред-определеност).

<sup>5</sup> Опитът е тъкмо „наука за сетивното“, а феноменологията е собственото разбиране на опита като трансцендентален емпиризм; в такъв смисъл опитът е непрекъснатият отчет (откъм субекта) на оспореното присъствие. Според Ж. Делюз „**трансценденталният** (за разлика от всеки друг – б.м.) **емпиризм е, напротив, единственото средство трансценденталното да не бъде възпроизведено по фигурите на емпиричното** (подч. м.)”

феноменологичността и съпътстващите я ефекти на пределната радикализация налагат това. Другият – като абсолютно другото (и несъпоставимо с нищо друго) – е преди всичко *диалектично* събитие на отлагането до Същия, а не просто една от възможностите *аналитично* да бъде представян и дефиниран Другият (вече бе подчертано, че нищо собствено от Другия не е във възможния опит!). Тогава, когато е феноменологично поставена, която и да е тема за парадоксалния статут на другостта не следва да избързва с постановките и изводите, позволявайки си изхождане от критически непроверени презумпции, като например тривиалната, че в границите на възможния опит задължително следвало да съществува „някой друг”, когото съм бил длъжен на всяка цена аргументативно да убеждавам в истинността на тезите си. Аргументативност в този текст е налице, но имплицитно се държи сметка, че тя се овъзможнява едва в нарочващото изказване на света откъм субект-на-изказването.

Поначало аргументативността и съпътстващите я ефекти на разсъдъка абстрахират дискретната актуалност на изказването за сметка на неговата съдържателна конвертируемост. Но сякаш не обръщат внимание, че в света няма нищо действително преди действието „изказване” (вж. бел. под лин. 15 в Увода), нито пък метафизически има нещо такова като „разговор” и „убеждаване” преди събитието на алтеризацията откъм субект-на-разбирането. От своя страна **наративността като тип изразност е начинът да бъде очертан светът като действително събитие на иманентизацията**. Изначално нещо-от-света няма как да се яви другояче, освен иманентно, а следователно – и в наратива на нарочващо изказване откъм *актуално* изказващия света. Ето защо нито едно разбиране откъм „някой друг” не изпреварва екзистенциалния факт на битие-разбиране (на каквото и да е) в порядъка на иманентизацията. Персонажите на разговора са всякога вече вторично нарочени. Мярата спрямо едно такова нарочване не е метафизична, а чисто техническа. Съобразно нея разсъдъкът има само права, но не и задължения; всички произтичащи в тази връзка негови презумпции, не са в състояние да надхвърлят съответната обстоятелствено наложена езикова игра на обяснимост, която никого и с нищо не задължава извън чистия случай на своето представящо полагане. Не разговорът разкрива Другия, а Другият като самото дискурсивно събитие на всеизговарянето се разкрива разговорно, при което не съществува персонална идентичност, която да не е конститутивна на това събитие. Феноменологично погледнато, отговорността поначало е отговорност тъкмо поради фактора на иманентизацията (Мен), а не защото предполагаемо „някой си” нямало да ме разбере (сякаш пък него, както и всеки друг нарочен в изказване персонаж изобщо го има другояче, освен именно във възможността на изказващата предикация, т.е. като фиктивно разбиращ). Бдителното оставане във всякога актуализиращото света събитие на иманентизацията е в последна сметка изконната теоретична база за оттласкване на собственото авторово разсъждение в хода на това изложение. По такъв начин посланието на тази книга не си позволява самоцелно разсъдъчно да предрешава там, където интензивно – и всеки път в плана на иманентизацията – трябва да бъде решавано. Едва в изявата на наратива (вж. бел. под лин. 17 в Увода) бива използван пълноценно и без остатък тласъкът на парадоксалната съвместеност на Другия през из-опващия света Мен като фактор на светоносност.

Поради горните съображения предприетата наративност на дискурса в монографията във всеки момент от изложението преследващо цели изразяване събитието на текста – така текстовата експресия максимално автентично пресъздава това събитие като апоретична ситуация, без нито за миг да ни отдалечава от нея. Другият е всякога прииждащ; ето защо в предлагания текст Другият, преди да бъде изследван разсъдъчно откъм анализите на екстернализацията (които са ефекти на същото), на първо място бива *об-следван* диалектично, чисто, неизпусвайки от око

границата на иманентността и с непрекъсната онтологична яснота относно трансценденцията на намерението за присъствие. Едва така погледът следва аналитично да улавя присъстващите – в противен случай съществува риск изследваният да се изгуби сред тях.

\* \* \*

**Първа глава** на монографията разглежда феноменологичните измерения на парадоксалната ситуация, очертавайки същевременно в генерализиращ ракурс проблемните начала на другостта. Тя е тематично фундираща. Анализът, възхождайки от абстрактното към конкретното, поставя теоретичните акценти на своето съдържание в първите пет параграфа от изложението.

Първият параграф извлича тематичния проблем и нуждата от неговото разработване, опитвайки да забележи парадокса на фона на едно належащо оттласкване от тривиалностите в обичайните (банални) представи за другостта, обсебващи ежедневно ни съзнание. Ситуацията около другостта тогава, когато се намесва рефлектиращият Аз, взаимоотносяйки се преди всичко със себе си, и едва така с нещата около себе си, съвсем не е толкова проста и „прозрачно” подразбираща се, както лекомислено сме свикнали да я възприемаме. Тя се оказва парадоксална, понеже е *опит от границите*, а последният таи в себе си напреженията от разликите и изисква друга, неприсъща за повседневното изживяване отговорност, каквато е озоваността ни в апорията. Според Дериде апорията е невъзможно противоречие, нещо невъобразимо повече от рационално разрешимата „в нещо трето” антиномия. Посредством анализа върху границата парадоксът бива радикализиращо разпознат в простирането към другото от усета за същото и парадоксално Азът е Другият в една абсолютно съща, инвариативна точка, от която се тръгва. Пак съобразно границата се анализира онтологичният статут на разликата и различието в духа на Бодрияр и Делюз и тяхната връзка с конститутивното извеждане на другостта. Изтъква се приоритетът на различието пред еднаквостта и подобие, които са всякога вече случайно нарочени и следва да бъдат удържани „всеки път” отговорно, не-модално, синтетично, апоретично, в синкразата на актуализацията, която не е само познание, която иманентизира и всякога настъпва.

С оглед очертаните апоретични начала на философстване и на по-нататъшната методологична нужда да се предпазим от тривиалните фигури на псевдодиалектиката, вторият параграф прави опит да прецизира теоретичното разграничаване на апоретиката от (псевдо)диалектиката. Опасността от последната е в подценяването на проблема „другост” или в страха от него, доколкото историята на модерната западна философия ни представя типични опити (Хегел, Лайбниц, а преди това Николай Кузански) за подвеждането на Другото под логото на Същото. Заключение е, че и при тримата диалектиката реално не се движи извън Същото; тя си остава привилегирован дискурс на родовете, а не на имената. Целта на изложението на този параграф е да се предпази изследването от една обичайна за повечето изследвания от такъв характер грешка – а именно, да се поеме по преднамерено лекомисления и незадълбочаващ проблемността път на едно непроективно изпитване на другостта, който заради „империализма на тъждествата” (*Левинас*), примиряващ разликите, фактически не би приел предизвикателството на апорията на другостта. Общият извод на постигнатото очертава качествената разлика между нивата „проблем на дискурса” и „дискурсът като проблем” с оглед феноменологията на другостта. Изводът гласи: парадоксално диалектиката се оказва на своето място, едва когато се саморазличи от посланието си,

т.е. когато се припознае откъм границата на дискурса – тогава тя е метафизика; метафизика не като дискурс, а *самата* метафизика – като абсолютната разделеност на тяло и смисъл. Така Дискурсът става Проблем – и в правото си да бъде (всякога завръщащ се като несвоевременно) *проблемен*. Следвайки внушенията на постигнатото разбираме, че изявяването на философията вече не е „добрият усет”, нито „общият усет”, а парадоксът. Парадоксът става патосът или страстта на философията. Класическата диалектика бива заменена от апоретиката (живата, „метафизична” диалектика на пулсиращата нееднородност на същото).

Третият параграф се концентрира върху изследователския метод на монографията – основания за избор, разпростиране, кодификация. Разработката ми тук се ръководи от убедеността, че методът трябва да ме постави в изконния периметър на философска ситуация. Той следва да ми предостави не само проблема, но и процедурата по проблематизация в нейния чист вид. Проблемът и методът трябва да са едно – това превръща изследването в *тема* (Хусерл). Значи, на мен ми трябва метод, който да се води от *изконната граница на допуск* на едното до кое да е друго (въпросната граница е *Аз*); метод, който не ще изпуска от око самата присъщност на системата, позволяваща саморазкриване. Аргументацията ми в този дух изрично изтъква: всяка методологична залутаност, утвърждаваща присъствие преди присъщност (присъщността е самото себе си на същността като разлика с това, което се приласкава/оспорва) пропуска тъкмо оспорването като основание за изследване, попада в капана на тотализацията на възможното, преекспонира легендата за прозрачната другост, подвеждана под Единосъщото. Един метод, който не среща другото, не среща нищо. В такава перспектива виждам *изявата на парадокса през метода* и като методологична стратегия на *феноменален синтез*: другостта на другото не е същото на другото като друго; тя е *конститутивно* коригираща (откъм *Аза*) като възможност за достъп и разпростиране на същото, но до друго, вкл. и на моето, предосновано в друго. В тенденциозно предприетата радикалност на метода изпъква не само парадоксът, но – заради съ-битийното му движение към допълнителна радикализация – и *подвъпросността* на метода. Неотменимото в това предприемане е, че подвъпросността очевидно идва след собствено историческото разгръщане на метода, а не преди него. Това категорично доказва: въпреки противоречията и критиките, на които се натъква, методът е основа на Делото и Път към забелязване и разнищване на парадокса. С това методът е нужен<sup>6</sup>.

Четвъртият параграф анализира феноменологичните конституенти на другостта и тяхната парадоксалност. Постъпателното аналитико-дедуктивно проследяване на конституцията на нагледа разкрива конститутивния опит като опит от другостта на базата на първичната рефлексивна единица, каквато е фигурата „синтетична аперцепция” и разгръщайки по-нататък достиженията на една радикализираща онто-феноменологична рефлексия през парадоксите на *пространството, времето* и *интерсубективната среда*. Така се достига до подстъпите на онтологичната структура *Другият*, която обаче само се обезпечава теоретично, без да се дефинира изрично в този параграф. Цялата постройка на изложението в параграфа фактически изявява структурната схема и стъпалата за синтетичното извеждане на *намерението* като чистата изява на абсолютната другост. Намерението не принадлежи на света; то е *самото друго* на всичко, което се явява. Намерението е натискът на битието в

---

<sup>6</sup> Феноменологията е първият метод, превърнал се в самата философия (Хайдегер) **доколкото, самоосновавайки се в най-конкретното самоописващо се** (чистият субект, феномена), е „открила” и **най-после докоснала Другото**, знака, а през него и – *дофеноменалната основа* за конкретизация, и то тъкмо в пределния момент на означаването. Т.е. със самата си поява тя е обречена да бъде друга; изтъквайки последната инстанция – чистия *Аз*, тя вече е именувала първия Друг, пропуквайки *иманентното* в непрозрачната пунктуация на собственото му *имане*.

стрежежа му за световност. Световността се изопва в компресията на намерението; то я полага по начин на личното преживяване, през екзистенцията. В намерението се оглеждат волята и познанието, но самите те са пълно отрицание на дейността на намерението: волята и познанието са порив, вид дифузия със световното, които намерението вече е прибрало.

Петият параграф последователно разкрива параметриката на другостта от гл.т. на типологичните ѝ разновидности и по степен на абстрактност. Изложението предлага интересна диалектика на другото в модусите му от *просто не-Аз* – през *несъизмеримост* – *чуждост* – та чак до *абсолютната другост*. Предложеният постъпателен анализ на параметриката съдържа редица приноси моменти. Тъкмо в такъв последователно обосноваващ контекст (и както стана ясно – след солидна предварителна подготовка, демонстрирана в предните параграфи) изследването най-после си позволява изричното дефиниране на категорията „Другият” като понятието, носещо най-сложна и синкретична смислова тежест в рамките на книгата. *Другият* е среща с абсолютно другото и едва така абсолютно другото е Другият. Истинският Друг е откъм феномена като непритежание; той не е икономичната страна на феномена – той е самото друго на явяващия се знак. Другият е онова от притежанието, което е оспорено, той е Дело на поемане и опит от апорията. Уточнен и солидно прецизиран в изложението, подходът ми към Другия в по-нататъшния ход на монографията разбулва проблематичното явяване на последния преди всичко в следните три конститутивни аспекта: 1) Другият е първото явяващо се като самото явяване (сиреч, чист онтос, недостижимо битие в себе си); 2) Другият е онтологична структура на видимост/обглеждане (сиреч, сложен/интензивен екзистенциален опит); 3) Другият е събитието с други (сиреч, социален образ). Всеки от тези аспекти бива солидно обосноваван, но и създава полето и възможността на по-нататъшното си теоретично обезпечаване в хода на другите две глави.

**Втора глава** на монографията („Азът като другия на самия себе си”) има за цел извеждането на аналитиката на „същостта” откъм собствения ѝ предел, тръгвайки от идентичността и подлагайки последната на процедурите на рефлексивно оспорване. Всичко това се мотивира от нуждата да бъдат очертани абсолютните достояния на феноменологична иманентизация и да се фиксира евентуалното поле на срещата между присъщото и неприсъщото през границата на света (субекта). Така изложението представлява опит да бъдат теоретично разкрити *интерналните ефекти* от парадоксалното явяване на другостта. Главата се състои от три параграфа, последователно извеждащи стъпалата на визираната аналитика и в перспективата на самооспорване на метода (феноменологията) и преливането му в *херменевтика на себе си*, а в последна сметка – и в достигането до чистата инстанция на другостта – *онтология на тялото* като самата/изконната изява на философията.

Първият параграф се занимава с идентичността като проблем и парадоксалността на ситуацията около нейното удържане. Изложението му проблематизира идентичността току „пред прага” на другостта. Теоретичната процедура тук преследва радикализацията на идентичността с оглед улавянето на нейната генеалогия. Най-общо въпросът, който ме интересува в този параграф бива поставен така: доколко е възможно едновременното ми пребиваване в света и – образно казано – „в мен самия”? Как бих могъл, идентифицирайки се чрез другото на света, аз да си оставам себе си тъкмо като *мене си*, а не като друго, задаващо ме от света? В това именно аз виждам парадокса на Аз-ността. Параграфът започва с критико-рефлексивно обсъждане в духа на феноменологията на пет ключови за битието на идентичността тезиси: 1) *Идентичността е феноменът „субективност” в изначалния модус на положеност през субект, но не е човешко битие преди всичко друго.* 2)



*Идентичността е другото име на парадокса на времето. 3) Идентичността е власт, която се безпокои за себе си. 4) Идентичността е онова, което се удържа дискурсивно в послеписа на събитието. 5) Идентичността е пределната отнесеност в себе си спрямо въпроса „кой?“. Самите те субординират аспектите на значимост на проблема „идентичност“, дотолкова, доколкото разкриват генезиса на всяка възможна идентичност не от твърдствата... и доколкото демаскират всяка възможна идентичност до слога на собствената ѝ фиктивност. С това се полагат основите за извеждането на една нова теория за *наративната идентичност*, която самопоставя изобщо идентичността и епохалните твърдства в полето на чистата игрова събитийност.*

По-нататък изложението прави първата крачка пред явяването си „в памет на метода“, доколкото през съществуването на нарочването (Аза) и в аспектите на явяването на субекта като същост (*idem*) и самост (*ipse*) бива поставена под съмнение изобщо правомерността на методическите процедури на феноменологията при нарочването на първата случайност (субекта), без обаче да се сменя необходимостта от трансцендентална редукция (в противен случай идентичността като проблем изобщо не би могла да бъде забелязана). Така изложението установява: идентичността се оказва трансцендентално гарантирана само като ефект на заместващо съотнасяне с тяло, което следва да бъде назовано в качеството си на „първи обект“ на изопващия се ред на телата, но не и идентифицирано през фигура на самотвърдственост, т.е. като привилегировано твърдство със самото себе си. Трансцендентална опорна точка е необходима само за да бъде забелязано, че езикът като самото случване в ареала на присъствието всъщност под-режда, из-писвайки ред. Пред-писанието (откъм реда) е всякога в пост-скриптума на езиковото събитие – така редът може да бъде проследен, сякаш се е случвал и преди проследяването си. Езикът задава поле на идентификациите; всичко преди езика го няма, доколкото, ако и да го има, не може да бъде изказано. От казаното следват поне две неща: 1) Не-изпреварвайки говоренето, „...не можем да бъдем каквото и да било, без да *играем*, че сме това“ (*Сартр*); 2) Идентичността – разбираана наративно (в духа на Рикьор) – може да бъде наречена – чрез езикова конвенция – идентичност на *персонажа*. Така случайността се променя в съдба и всяка събитийност от легендарния план на изказаното всъщност се конституира наративно. При такава парадигма отпада концепцията за „съществуването на необходимостта“ прикрепено към епохата и крепящо епохата във вездесъщия проект на някакво „съвремие“ или „човешка история“.

Изпробвайки радикализиращо възможностите на метода, именно тук феноменологията в своя анализ необходимо отстъпва на една *херменевтика на самия себе си* (вж. бел. под лин. 66 на Втора глава) откъм игровото събитие на интерпретиране на себе си – и съобразно нуждата в чистия случай на биването да се идентифицираш през тяло на „себе си“ – и да бъдеш част от множество, най-вероятно фиктивно, където може и нищо да не съществува, но много неща важат. Херменевтиката на себе си в състояние на оспорена идентичност засвидетелства в крайна сметка самостта (*ipse*) – едновременно в нейното различаване по отношение на *същостта* (*idem*) и в нейното диалектично отношение с *другостта*. Диалектичната връзка между самост и другост се оказва *по-фундаментална* от артикулацията между рефлексия и анализ (чиято атестация издава все пак онтологичния залог на самоидентификацията). Заедно с това тази връзка е по-фундаментална и от дихотомията „самост-същост“, доколкото последната е белязана от онтологично разделящото измерение на битието (в качеството му на потенция-акт). И в двата случая тъкмо самостта се оказва екзистенциално решаваща: тя е фигура, подтикваща към устояване на идентичността; заедно с това тя е изконното поле на стълкновение, където в *самия* себе си парадоксално срещам неприсъщо чуждото ми поле на припознаване

като друг. Идентичността е драма на припознаването: в това е *рискът* от нейното понасяне и *трудността* да я удържаме, тъкмо защото не ни изнася.

Изобщо в цялата Втора глава на монографичното изложение обръщам внимание на проблема, подхвърлен ми чрез сполучливото заглавие от книгата на Рикъор – *самият себе си като някой друг*, но с различие не откъм същност, а като същото, което е друго. Само че двата параграфа (1. и 2.) поставят специфичен акцент: в първия различавам „*самия себе си*”, т.е. идентичността на Аза – и преди всичко заради необходимостта да се припознае; в следващия параграф (2.) наблягам на „*като някой друг*”, извеждайки отношението *откъм другия*, визирайки собствено парадоксалните моменти на субективността.

Във втория параграф специално анализирам конститутивните последици за Аза откъм предизвикателите на идентичността, каквито са процедурите на нарочването откъм Другия като събитие – *полагане, заемане и настъпване* – и в контекста на изброените съпътстващи ги ефекти. В такъв план субектът бива идентифициран наративно-процедурно като: 1) полагане във време; 2) отчуждаване в тяло (плът); 3) утаяване (седиментация) на *себе* в полето на възможния опит. Целта е да бъдат посочени обременяващите начала на едно същество на възможното, което в пасивния синтез поема себе си като не „*собствено себе си*”, т.е. с всички екзистенциални последици на една изначална отчужденост от себе си, към която постфактум и във възможния опит сме принудени да привикваме и даже да се привързваме<sup>7</sup>. По такъв начин анализът на посоченото наративно противоречие закономерно прелива в подпараграфа за статута на онтологичната структура на *чужденеца*.

Интересното тук е изследването на проблема какво представлява мистерията на *cogito* за разтворен мен? – Ето какво: Мен на „Аз мисля” съдържа в същността си рецептивност на нагледа, спрямо която АЗ е вече друг. Изговарящият (сиреч действителен) Аз е Другият, „...откъдето би трябвало да се заключи, че „аз”-ът на философиите на субекта е *atopos*, без осигурено място в дискурса” (*Рикъор*). Изговореният Аз е Чужденецът – това е Азът на *cogito*, отпадналият от събитието на мястото присъстващ Аз – в *мястото* на своето отлагане във времето. Чужденецът е *същият този* Аз, който е. Чужденецът е загубеният в същото, който обглежда същото свещено най-близко до Другия: в крайна сметка върху него „пада тежестта” от събитието на Другия, той е *par excellence* пресрещнатият от Другия. И *същият този* Аз, в едно из-губващо отстояние откъм идващия, всякога вече закъснява (за срещата, понеже я отлага в пред-приемането на себе си). Отвърнатият себе си е чужд на себе си: 1) *чужд поради отвръщането* – понеже е припознат през *това* (тяло, вещ), което не е него самият; 2) *чужд поради оставането си това* (същият краен *този*) сред множество други такива, които в него не припознават себе си, нито пък той в тях докрай припознава това, което е. Чужденецът е чуждият на себе си в качеството на *себе си*, отразен от един Друг.

И така, Чужденецът е онтологична структура на пропукания Аз, разкриваща двойно отчуждаващото, поемащо-отлагащо пребиваване на присъстващо същество в апоретичната напрегнатост на изговарящото събитие. Структурата на Чужденеца, локализирайки волята на отнасянето, закономерно насочва към предоснованието на

---

<sup>7</sup> Назовавайки Аза първооснова на идентичността, поначало теоретично имам предвид важноста на извиканото *отстояние от всичко друго* (в специалния модус на „това-е-моето”) преди всичко за конституцията на нагледа. Но едно такова полагане, освен че обезпечава идентичността, същевременно предизвиква учудване спрямо статута на „моевостта”. Този статут е конститутивен, но той не е пред-извикан от Аза и изобщо от нещо *мое*, изначално самоумножаващо себе си. Аз нямам положително знание или дори бегъл спомен за това пред-извикване; нещо повече, в един радикален смисъл на „оглеждане на моето”, то ми е чуждо, то ме обременява с присъствие, което не съм пожелавал.

апорията – знакът, който херменевтиката на себе си не е в състояние да редуцира поради самооспорващите се достояния на пасивно синтезирания Мен. Този предосноваващ знак е *тялото* (corpus); тялото: 1) като онова, което предрешава онтологично всяка феноменология на другостта и 2) като допринасящо откритието на Чужденеца. Тялото – този път самото то като *чужденец на смисъла* и трансцендентален модулатор на присъствието...

Третият параграф разнищва апорията на тялото. В него изследването прави закономерната *следваща* крачка на разнищване на проблема – крачката от херменевтиката на себе си към решителната онтология. Ситуирането на мен предхожда „мен”: херменевтиката, разкривайки мен, е само стъпало от разкриването на Другия. Това е така, доколкото херменевтиката на себе си в най-добрия случай демаскира Чужденеца и предлага парадоксална онтология на плътта през явеността на субекта – като моеост на световото изпълнение преди всяко възможно изпълване. Въпросът е там обаче, че феноменалното върти субектното, а не обратното. Самобитното е възможна способност за преизвъртане на феноменалната ситуация, но тази способност е неосъществима. Плътта си остава противоположост на същото, но пак в модалността на значимо/означено противоположното – плътта на Чужденеца като привличащо-отблъскваща в императива на моеост. Появата на мен в модус на себе си (плът), а не себе си като другия на „мен”, е *самото* събитие на отлагането: през тази „самоост” на събитието, мен се оказва случаят на Другия като трансцендентален обхват на прииждането. Така става ясно, че херменевтиката на себе си е изначално изпреварена не от опита за идентифициране на мен, а от Другия в отлагането на мен и преди всяка възможност за идентификации. Другото на „мен” като себе си е всякога пост-скриптумът на събитието на Другия, полагащо самия субект като необходимост на заемането. Другият е преди всичко тяло като corpus на полагаането; тогава *тяло* бих нарекъл пресрещнатостта на Другия в събитие на полагаането. Тази пресрещнатост е излагане през тяло. Тялото е Другият, доколкото излага (*Нанси*). Плътта, от своя страна, изначално не е тяло, доколкото бива припозната през гещалта на тялото-corpus: плътта е тялото като парадоксално възможно, т.е. значещо. Плътта е вече другото на „мен” в качеството ми на субективно заемане. Независимо дали ще става дума за тялото като орган или за тяло-на-смисъла... мисленето на другостта през тялото-корпус е в самата основа на мисленето-на-това (всяко *това*), което е **изначално парадоксално**, и като такова непримиримо като мислене с граница откъм онова, което се мисли – тялото/другото.

Апорията на тялото е в онтологичната невъзможност за припокриване в едно на тялото-като-полагане (*der Koerper*) и тялото-като-смисъл, т.е. живото тяло (*der Leib*). Жестът на живото тяло откъм един принципно друг и неустоверим феноменално модус на предзнаменование е самият опит за философия на тялото. Апорията е тъкмо в тази обреченост на оглавяването да оглави една предадена тежест, която е в същността си негово дофеноменално отрицание. Апорията на тялото е класическа форма на парадокс, самата изконност на парадокса на другостта. Парадоксът е в субстанциалната непълнота на тялото – то битийства като орган на субектния онтос, но без необходимост от оглавяване – главата е в самото семантично отричане на главата като метод на органа. Тялото е забрана на цефалното<sup>8</sup> отпреди всяко феноменално преживяване. Заедно с това тялото е смисъл (в това е изконният му парадокс!), то е продукт под формата на смисъл и освен семантичното тяло, никое друго не се появява в света. Полагането на телоса като хоризонт на видимост откъм тяло е началото на всяка философия (на тялото). Всяка философия опира до тялото, защото в своя ход

---

<sup>8</sup> Термините *цефално* и *ацефално*, концептуализиращи апоретичната ситуация на тялото означават съответно „оглавно (осмислено)” и „предхождащо главата (неоглавно, пресрещашо смисъла)”.

философията търси своето тяло, способността да се постулира свръхценността на тялото.

**Трета глава** („Другият като трансценденция“) бива сътворявана на основата на един солиден фундамент: прецизният теоретичен анализ на апорията на тялото разкрива вторичността и условността на всяка една „конституция на възможното“ като опит за конгруентен отговор на Смисъла именно откъм *събитието на тялото*, доколкото редът на световността следва като резигнираща сянка безкрайните модуляции и артикулации на тялото като Другия на (всяко възможно) целеполагане. Изложението се ориентира към решаването на следните три изследователски задачи: 1) Да се покаже доколко Другият не може да бъде изпреварен по какъвто и да е начин от събитието на отлагането, т.е. да бъде забелязан Другият в откъдността на всякога абсолютно идващ – несводим/неотложим и „самият той“ актуално отлагащ раздалечаващи се частни. 2) Във връзка с горното – да се разкрие генезисът (откъдният произход) на знака за Другия: *а)* в неговата невъможна изнамереност до автентично присъствие; *б)* като непосредствена възможност за ангажиращо припознаване (на субект) в същия този (друг) знак на отстояние от всичко останало – и преди всичко в изоставачите ефекти на *социалната образност*. 3) Да се анализира в екзистенциално-феноменологичен план парадоксалният характер на т.нар. механизми за „достъп“ до другостта. Така съобразено, изложението се насочва преимуществено към **екстерналния план** на явяване на другостта (в модалността на всяко възможно отделно), проследявайки съпътстващите го ефекти и механизми на субектно съобразяване и съизмерване.

Първият параграф на главата обосновава схващането, че не Другият е изобретение на интересубективността, а тъкмо последната представлява опит на субекта за осигуряване на себевостта, кристализираща до общо, респ. до отлагащите ефекти на общността и социалните роли, в които субектът по регулативна повеля се отчуждава. В такъв смисъл е важен изводът ми, че въпреки сложността на идентификацията през социално събитие, респ. всекидневни хабитуалности, изразяващи господството и ейдетизма на безличната другост, Азът, образно казано, конститутивно/форматно разтваря системата на социални интерференции и никак не ѝ принадлежи. Другият все пак остава трансцендентен на системата от персонално идентифициращи нарочвания (респ. на интересубективността) тъкмо доколкото не съществува извечно същата необходимост Азът да се самоидентифицира в света. Тези радикални заключения произтичат от подходящо обоснованото схващане, че Азът е едновременно: 1) събитието на Другия като трансценденция (намерение за присъствие), което отлага отсъстващото до разпознаващо присъствие и 2) виртуалната форма, ограждаща наслагващите се ефекти от това отлагане до реалност на биващото, утаявайки илюзията за тоталност и еднозначност на последното. Така се акцентира становището, че дори в качеството си на трансцендентален модулатор на присъстващите (други), субектът е интендиран отвъд себе си в изначално отношение пак с нещо отвъдно, макар и явяващо се в послеписа на събитието като знак-на-присъствие. От такава гл.г. в нагледа, представляващ хомогенен и компактен хоризонт на утаяващото се до смисъл и ред събитие на изговарянето, Другият ще се конституира като предзадаващо условие за другост преди всичко на самия мен. Съобразно тази парадигмална позиция биват впрочем изведени закономерностите на екстернализацията в социален план. Тяхното проследяване в текста е осъществено на две нива – *конститутивно* (в аспекта на апрезентацията/асоциацията) и *регулативно* (в аспекта на „жизнения свят“).

Подпараграфът, разглеждащ онтологичната фигура на Желанието е възлов за разбиране на трансценденцията на абсолютната другост (намерението), но откъм страната на логоса/знаците и тогава, когато субектът рефлектира апоретично

намерението за присъствие в модуса на телата и знаците. Изследването на желанието изхожда от една теза на Левинас: абсолютната трансцендентност трябва да бъде създадена като нещо, което не може да бъде интегрирано. В такъв радикално онто-феноменологичен смисъл анализът довежда до извода, че Желанието не съвпада с неудовлетворената нужда; то се намира отвъд удовлетворението и неудовлетвореността. Изпълва го отношението с Другия, или идеята за Безкрайността. Парадоксалността на Желанието е тъкмо в любомъдреното пожелаване чрез пренебрегването/смъртта-на-себе-си да получиш себе си отвъд смъртта; ето защо херменевтично пресятото и нагнетено през апоретичен опит желание на самия себе си като някой друг е на практика *обезсмъртяване*. *Еротизмът* на Желанието преследва именно трансцендентен адрес: Желанието е от неконгруентната спрямо тялото „форма на безформеното” – то е поради съжд-ението (значещото тяло), което поначало *би могло* и *трябва* да значи знака си, сиреч Другия (тялото, чистия онтос). То е от съд-бата да съдиш, обвита/пронизана-от/пронизваща жаждата да о-съдиш и тъгата да бъдеш съден. Тялото е тайнствен съд, то привлича чрез пожелаване съд-бовно, сакрално (свещено), доколкото изявата му през смисъл (световност) е отрицание на пълната изява. Именно тялото бива пожелавано и най-вече като *голо* – доколкото голотата на тялото (пожеланата-непостигната пълна битийна изява) е последната цел (goal).

В желанието е самата откритост на изявата на наративите – в областта на закритост (отсъствие) на самия теб в присъствието на знаците (другостта), ти всъщност си обречен да откриваш самия теб. Парадоксът на другостта прозира тъкмо в това състояние на човешкото битие, устремено към отсъствието в желанието си за пълно присъствие. В това откриваме „трагедията на битието, трагедията на Нарцис и Ехо” (*Атанас Игов*). Трагедията е в изначалната свързаност на неприсъщности – всъщност в самата изява на собствената ни трансценденция, в крайността, която се нуждае от заемки на чуждото, за да бъде себе си, от *израз на биващото*, за да бъде биващо. Ако бихме искали да посочим/открием някъде по протежение на значещото/живото тяло нещо като „зона” на непосредствено невъзможното, респ. *зона*, трагично *съвместяваща в едно* тъждествено (откъм изразността) и различаващо се (откъм Онова, което бива различено)... изобщо зона, оказала се самото собствено на присъствието съобразно неприсъщата оспореност на мита за присъстващия, – то тази „зона” несъмнено е Лицето. „Лицето – едно състояние на от-чуждение, на разменени причини и под-менени цели, трагедията на самата свързаност на Единия с Другия, едно същностно от-чуждение.” (*Игов*) Изложението достига до извода: Лицето, *икон-ата*, е преди всичко поетата абсолютна Другост актуално и трансцендентално (отвън и отведнаж) – чрез Лицето бива символно загатната, съхранена, у-пълно-могъща и едва от него на-татък извеждана перспективно всяка възможна *иконом-ия* на биващото. *Действителното* мое лице – и тъкмо в това е апорията на оспореното присъствие! – е у-тая-ващото се до „най-собственото ми Аз” *Лице на Другия*. Това странно представящо се лице открито(в)яващо пребивава, разбира се, в невъзможно достижимата епифания на отложеното до „раз-(с)биращо-‘тук’” *съв-местяване*, а не както мисли Левинас – редоположено с другия (все едно дали съсед, родственик, приятел или просто всеки друг ближен) откъм невъзможно достижимата епифания на „неговото собствено” лице. Съществува наистина опасност да се поддадем на илюзията за „ближния насреща” в качеството му на „абсолютно друг”, подлъгани от битийните аналогии на сходството и подобие. В такъв смисъл настоящите изводи на тази книга ни карат да бъдем нашрек.

Във втория параграф на главата се разглеждат т.нар. механизми за достъп до другостта. В него де факто е поместена собствената развързка на изследването, доколкото екзистенциално-феноменологично биват уловени аспектите на опита от

събитието на Другия в неговото прииждане и съответстващите им последействащи афектацията откъм Другия механизми на отговорност и *философско изпълнение* (от страна на субекта) на събитието на трансценденцията. Изследването достига до значими и интересни изводи с оглед колизията на субекта със собствената си Другопоставеност от гл.т. на хоризонта на принципна иманентизация – и тогава, когато Трансценденцията бива само докосвана, но никога собствено достигана, макар и да се изгражда, т.е. да е отговорно дело на субект. Субординационно и в тясна връзка един с друг се извеждат следните подпараграфи, базиращи анализа си на типични ситуации на докосване до другостта и пребиваване в събитието на Другия:

- „Парадоксалният опит от *обладанието*” (2.1.) дефинира последното като тип обреченост на Друг в преимуществено екстензивния опит от усвояването на другото да бъде произведена същност. Различени са два вида обладание (в духа на Г. Марсел): обладание-притежание и обладание-импликация.

- „Парадоксалният опит от *срещата*” (2.2.) дефинира *срещата* като „опит от миналото на другостта”, доколкото именно познанието (като изнамереност в ситуация на пасивен синтез) е от срещата – бидейки сказание за греховна обсебеност на „мен” в принудата на обособяването. Тогава, когато срещата е *съседство*, тя като че ли най-добре описва стратегиите за овладяване на другостта като радикално отношение. *Докосването* е вторият особен вид среща – то е достигане, което не стига. То е в самата същност на опита – докосването е опит, доколкото опитът е преди всичко о-питващо о-пипване и изразява познавателен недостиг, лутане „пред дверите на другостта”. *Сблъсъкът* е непонасяне последиците от срещата. Той е разпознаваем в аспекта на уязвяването или на директния конфликт. *Конфликтът* от своя страна е „драмата на сблъсъка”: непримиримостта с Другия, невъзможността за по-нататъшна редуцираща подялба, а във философския случай – срещата и нараняването от абсолютно другото в оцелостяващия модус на една присъщност, устремила се към собствената си автентичност – всичко това поражда конфликт.

- „Парадоксалният опит от *проникването*” (2.3.) представя логика на размишленията, неумолимо отвеждаща до заключението: въпреки привидната безпомощност на субекта спрямо дофеноменалните наличности, на феноменалния натиск отвън следва да се отговаря (пак) с натиск. В това е същността на отговорността. Съобразно тази презумпция, която е не просто пасивна рефлексия, но и действително творческо философско изпълнение, проникването се оказва не просто допиращо – то е из-тласкващо във фрикцията на едно връщане, което е частично и – съвсем парадоксално – никога неоставящо „на същото място” и „просто същото”; това е така, понеже при проникването всяко частично връщане е вече в предизвикателството на ново поемане. Затова проникването е съсредоточеност, центриране, но и трансцендираща експанзия навън (и към Другото) през екзистенциала на мястото, с(ъ)биращо затаило решението за не-оставане и даже нещо повече – за проникващо нахлуване в другото тъкмо като парадоксален начин да устояваш себе си. Проникването до всепроникваща всепроникнатост е възвисяване от дълго затаявано смирение<sup>9</sup>. *Влиянието* като разновидност на проникването е невидимо-пронизващо проникване, докато *пробождането* е предимно грубосетивно, ала в по-общия случай – преднамерено силово проникване, което може да се интересува, но и да остава незасегнато от това как бива прието. Покрай многото му характеристики, изброени в съответния ред, влиянието следва да се резюмира преди всичко като социално презентираща проникнатост от Другия в отлагащото го напирание/намиране до обяснимост на света през конфигуратива на „трансцендентално означаемо”.

---

<sup>9</sup> Сравни с библейското: „Но който възвисява себе си, ще се смири; и който смири себе си, ще се възвиси” [Ев. Матей 23:12].

Пробождането пък новаторски бива изтълкувано в два значими аспекта: 1) от една страна пробождането е *поместване* (и собствено на-местване) на тяло (body) в пласта на познатото. Така чрез Другия в изоставащия модус на присъстващ – и като първото значещо тяло – контролирам познатото, манипулирам значенията. Имането на себе си като *същия* (същото това тяло) пробожда (прониква) различно – то е самото пробождащо различаване. Body-Другият бодее, про-бож-дайки пласта на познатото. По този начин Другият се оказва оцелостен от самия себе си в съ-вместимостта на „Мен”, конституирайки „другите”. 2) От друга страна пробождането е и *пробив* – опит за насилващо излизане – и този път откъмто Мен (значимия!) през вратата (ва-гина-та?<sup>10</sup>), от която съм влязъл. В така зададен контекст изложението (пак новаторски!) разпознава пробождането като христо-кръстосване на хоризонтала и вертикала в парадигмалния модус (привилегироващия пункт) на екзистенцията. Пробождането е екстаз откъм недостиг, озоваващ се в *прелюдията* на/към действително постигане. Пробождането не е кръстопоклонно, раболепно изчакващо (религиозно), а кръстно, саможертвено насилващо (философско)<sup>11</sup>. Ето защо такова пробождащо събитие представлява изконно *философско изпълнение* (Ipsa philosophia Christus), доколкото философията е рефлексивно изпълваща оргия на духа с тялото – тя, в прободеност откъм тяло, изпълва всичкото (с) тяло на смисъла.

- „*Единението*: от възможен към действителен опит – любов, обожание” (2.4.) категорично поставя въпросите за вторичността на локализацията и изоставащото изнамиране на себе си през място и време на пребиваването. Скритата – привличаща към постигащо сливане до единение – власт на смъртта не е типичната власт на познатото, понеже изразява самата *ин-диферентност* спрямо разделящите отъждествявания до същност на пребиваващите/живеещите. В нея едва постфактум – и вече по същество – в контекста на Левинас ние съзираме тази другост (на властното<sup>12</sup> пожелаване именно) в абсолютно първичното *еротично отношение*, отношение, което е невъзможно да се изрази чрез власти и което даже не бива да изразяваме така, ако не искаме да изопачим смисъла на ситуацията. Според Левинас еротизмът на привличащото единение идва със самата изнамереност на полагаането; с това той сякаш загатва за не-уместността на едно напълно случайно пресрещнато разделяне спрямо *неотложимото единство* (действителност) на про-светването. Ето защо еротизмът действително предхожда световността и поради това отпраща отвъд себе си всяко възможно локализиране. В този смисъл истината в същността си е от ероса, тя е творчески, освобождаващо-преобразуващ ефект на опит, тя е резултат на опип-ващо (в повлияността си от Другия) докосване на „значимото тяло на Другия”. Истина актуално резултира еротично, от *любов*, доколкото любовта е другото име на апоретичния опит: в пределно онтологичен контекст тя бива разпозната като жертвено еротизиращ, экс-пресиращ и поради това – актуализиращ, истинно о-действи-теляващ – опит. Изключително странен е т.н. *парадокс на отсъствието* в любовта: по думите на Левинас, „онова, което представят като неуспех на комуникацията в любовта, съставлява тъкмо позитивността на отношението; това отсъствие на другото е именно неговото присъствие като друго”. С оглед на този парадокс любовното привличане се оказва преди всичко съ-временяващо задълбаващ през топос на абсолютна срещнатост

<sup>10</sup> Жак Дерида в *Освен името* и Ели Сярова (*Проблемът за chora във философията на религията*) разглеждат смисъла на религията във философски аспект като своеобразно „възвръщане към утроба”.

<sup>11</sup> „Как да мислим инициацията – пита Е. Сярова – като „възвръщане в утроба” – възвръщане, което е по същество нововъзглавяване, *без изпитанието на Кръста* (подч. м.)? Без това изпитание, или без опита от предела на безпределността на ставането, би се получила отрицателна безкрайност, регрес в indefinitum.”

<sup>12</sup> В-ласт не е ли болезнено привличащото ни към *единение* оказване в магията на *lust* (в-lust) откъм относителното на същ-еството/същ-ността, из-опващо цел-еполагащи и отпращащи към абсолютно изпълн-ение на трансценденцията?

*опит*<sup>13</sup> за насилващо (и поради това задълбочаващо) съ-единение на две разделености до обхвата на значимост, принудена да бъде знакова. Ето как еротичната озваност в привлекателността на Другия е по същество тласък за обгръщане на другото в разпознатостта на присъстващо (Мен). Щом спираме пред Другия, значи об(р)ичащо възвръщаме Другия през себе си, необходимо разраствайки се до Него чрез индивидуацията (Мен). В това се таи впрочем парадоксалната същност на най-дълбокото единение. Единението е в последна сметка опитът от отричащото самопребиваване, сиреч от ин-тензификацията. Съобразно индивидуиращото начало/индивидуацията (*Дельоз*), през което оттук нататък следва да се погледне любовта, всичкото на проявеното е *едно* – досами края на пожелаващата екзалтация. Любовният опит тогава, когато е феноменология, т.е. опит за единение в пределно индивидуиращо *любо-мъдрие*, се превръща в особен род любов, която може да бъде наречена обожание. *Обожанието* е любо-мъдрен опит от единяващо изживяване на самия себе си като някой друг посредством жертвено преодоляване на екстензифициращия натиск за опосреденост чрез друго. От такава гл.т. и тогава, когато достигне невъзможния си предел, екзалтацията на обожанието се обръща в противоположна посока – към *себе* си. Тъкмо синергийно насочвайки цялата своя енергия не навън, а към себе си като първото и единствено пресрещнато друго (Другият), екзалтацията се превръща в имплозия на действителната озваност на съществото извън себе си<sup>14</sup>. Именно посредством това обратно натикващо, импловивно-пробождащо вкарване на Мен в *себе* си през пределно възможния (действителен) пункт на реализиращо се единение се открива шанс да бъде дешифрирана мистерията на сексуалния магнетизъм. Това е една откриваща „най-собствено моето” мистерия, доколкото откъм неумолимия предел на мен и с обратен натиск спрямо намерението за присъствие бива осъществено критично-рефлексивното блокиране на самовъзпроизвеждащите се гласове на имитатора, довеждащо на свой ред действително желаното<sup>15</sup> – надхвърлянето на тези гласове, надскачането на областта на *logos*-а (*Г. Ангелов*). Самият отказ от въвличащата сила на желанието, потапянето в чистата другост, по същество ликвидира проблема<sup>16</sup>. Така сякаш се вдига и мъглата от „заплетения” характер на апорията, а *смъртта* (като самото друго даже на иноказанието) за първи път бива създадена не откъм полето на привиденията. В подобен

---

<sup>13</sup> Един такъв опит е самото трансцендентално оспорване на емпиричното: нищо собствено на любовта не е от емпирията, която заема. Емпиричното заемане е всъщност само отлагане на любовното събитие. Тъкмо последното в своята действителност приканва към единение, при-ласкава към феноменологично изпълнение. Проследяването на въпросното феноменологично изпълнение досами възнамерената му изпълненост е трансцендиращо-прекрачващ световността *с-екс*-уален акт. Невъзможно изглеждащото единение откъм съществото на отъждествяването (крайния субект) е действителната о-(без)-различаваща се слятост откъм неизмеримата неустойчивост на Другия. Т.е. при все че привиждащо изглежда потенциално невъзможно, едно такова единение е на практика действително именно в мигновено *ак-ту*-ализиращата се неартикулярност (без-крайност) и абсолютна Другоизмерност на действието.

<sup>14</sup> Подобно състояние в екзистенциалистски контекст условно в текста на параграфа нарекох *с-екс* – „сексуално” интензифициращ акт на действително единяващото творческо постигане. *Син-тезът на различаването* откъм индивидуацията (Син-а), когато последната актуализиращо се самонадхвърля ефективно, философски отбелязвам като „сексуален акт”, т.е. *правене с-екс* на самия себе си тъкмо в специфициращия смисъл на екзистенциален само-екс-таз.

<sup>15</sup> Големият парадокс всъщност е в това, че действителната реализация на желаното е налице едва когато бъде стопирано желанието, когато бъде желано не-желането.

<sup>16</sup> Това е чудесно уловено от Жак Дерида в *Апории*: „...когато сме абсолютно изложени (без протекция, без проблем и без протеза, без възможен заместител), своеобразно изложени в нашата абсолютно оголена уникалност, тоест обезоръжени, предоставени на другото, дори неспособни да се приютим зад онова, което все още бе могло да защити вътрешността на някаква тайна. Всъщност точно тук, в това място на апорията *проблем вече няма*. Не защото (за съжаление или за щастие) решенията вече са намерени, а **защото проблем дори не може вече да възникне** (подч. м.) – като нещо, което човек би държал пред себе си, някакъв представим обект или проект, някакъв защитаващ представител или протезен заместител, някаква граница, която все още му предстои да премине или отвъд която да потърси закрила”.



дух – и като своеобразно апотеозно домогване до развързката на изложението – завършва този последен подпараграф, забелязвайки смъртта като синтагматично събитие, доколкото в светлината на поетата през единяващо изпълнение апория бива снета маската на всяко възможно нейно езиково нарочване и по такъв начин синтагмата „моята смърт” се оказва благодатно начало за будно-бъдното осигуряване на „съществуването на отговорността” в изначалния план на не-умиращото, „вечнозавръщащо се” интензифициране. Именно когато е налице, последното умее да използва смъртта, респ. да яхва/обяздва „по достоен начин” прииждащото събитие на Другия... и така саможертвено да оцелява – не *във времето* и не спрямо *извечното място* на себе си, доколкото пространството и времето, а оттам и крайността/смъртността, следват като сянка чистия случай на събитието на нарочването, не са из-вечни, не предполагат обремененост под скиптъра на една тоталност. Защото тоталността не само ни съдържа (в нерелективния си модус на множественост), но и ние я носим иманентно, доколкото я полагаме, и поради това също така имаме правото да я отменим като тип (образност). И да се изправим пред себе си с автентичното лице на „самия себе си”, който пробуждащо (и през тяло-body) се съвместява с някой Друг – и следователно *собствено няма* нито свое място, с което да се обвързва, нито свое време, което да го влачи.

Накрая **ЗаклЮчението** преповтаря в синтезиран вид значимите изводи на изложението. То развива интересната идея за собствената другопоставеност на писането и за резигниращите ефекти на от-писващото събитие. Поначало *пост-скриптумите* (каквито впрочем са всички скриптуми чисто и просто!) са всякога в памет на Другия – и тогава въпросът е какво собствено решават теориите и концептуалните схеми (посредством същото, т.е. в модуса на отложената другост), след като другостта така или иначе идва – макар и не като познато (ре-алност)... и в такъв случай преди всичко самата действителност на Другия разкрива „решенията” като не повече от едно съвсем не-не-обходимо *про-след-яване* на знаците в илюзията/плана на същото. Но какво трайно и съществено *проследяване* изобщо може да има, след като същото парадоксално е другото именно в качеството си на следа? Следата на другостта като уж същ-ност на другостта *действ-ително-безсмислено* е самата другост. И тогава ценността на из-писването не доказва ли все пак, че другостта е ценност без цена?! Ако е така, тогава тази книга си е свършила работата – изводите ѝ наистина нямат цена, понеже няма и с какво (друго) да бъдат съпоставяни, освен нарочващо, в изоставания модус на едно присъствие, което реално нищо не указва.

**Подредбата по-надолу е съобразена с обособените приноси в публикациите:**

**I. СТУДИИ И СТАТИИ за другостта и различието в качеството им на феноменологичен проблем и апоретичен опит:**

**I.1. *Другият: концептуални аспекти на апоретичния опит (феноменологични ирихи към историческото изкрystalизиране на проблема)* (студия, 29 маш. стр. – под печат в Годишник на ВСУ, 2010, Vol. XVI)**

Тази студия си поставя за цел да очертае и визира в аналитичен план няколкото възможни концептуални модела за презентация и разбиране на Другия като теоретична фигура на онтологията и следващия от това *парадокс на другостта* в руслото на т.нар.

феноменологична линия. Изрично следва да се изтъкне, че в предлагания текст става въпрос за очертаване на модели не само от императивния периметър на т.нар. „чиста“ феноменология (чиито корени са основно в „хусерлианството“), но преди всичко методологично повлияни от нея – и в духа на съответстващите ѝ парадигмални следствия. Намерението ми е да акцентирам изложението върху историческите стъпала на обособяване на проблема като един от най-значимите за постмодерното философстване. Така на тези страници се изпълнява една моя съществена амбиция, увенчаваща пътя на дългогодишните ми изследвания върху апорията на другостта във феноменологичен план: да се обърне подобаващо и сериозно внимание на традицията, очертала проблема и на съответните водещи авторитети и специфични моменти от концептуално-теоретичните ѝ наслаждения през изминалия ХХ век. В такъв смисъл конкретизиращият опит за оригинално преплитане на история и типология в рамките на изследването с подчертано наблягане на историята, ми се струва естествен и неизбежен.

**I.2. Феноменологичните конституенти на другостта и тяхната парадоксалност (от аперцепция към интересубективност) – Студия в Годишник на ВСУ, том XIV, 2008, ISSN 1310-800 X, с. 329-354 (Свитъкът е излязъл от печат през 2010 г.)**

Студията предлага своеобразна редукция на основните феноменологични конституенти на другостта, изхождайки от наложеното си изследователско правило: единствено в субектната световност нещото *e*; това, което така и не може лесно да бъде разбрано, е, че „*e*“-то *не е* битието на нещото, а *битието на нещото, което е*: 1) значене; 2) тяло (протяжност); 3) телос; 4) представа. Феноменологията започва от анализа на горните категории като *задължение* на вещта-нещо, вещта, която бива чрез съществуване, за да отиде отвъд съществуването и да намери битието-в-себе-си; това битие, което в текста на изследването определям като „важашо“, т.е. като присъстващо в модуса на нефатализираща субстанция. Така и биват изведени парадоксалните координати на пространството, времето и интересубективната среда. Цялата постройка фактически извява структурната схема и последователността на стъпалата за синтетичното извеждане на *намерението* като чистата изява на абсолютната другост. Всъщност парадоксът на другостта е проблем на достъпа до битието, проблем за невъзможността в епохалното откровение за Модерността да бъде удържана предосноваваща идентичност. Предоснованията на себеотразяването не принадлежат изконно на субекта, въпреки стеремежа му към екстатична самоидентичност. Проблемът е преди всичко там, че споменатата отвърнатост на битието от себе си, за която говори Левинас, не е познание, а *намерение*. **Намерението не принадлежи на света; то е самото друго на всичко, което се явява.** Намерението е натискът на битието в стремежа му за световност. Световността се изопва в компресията на намерението. В намерението се оглеждат волята и познанието, но самите те са пълно отрицание на дейността на намерението: волята и познанието са порив, вид дифузия със световното, които намерението вече е прибрало. Именно във волята, в стремежа за удържане на смисъл, си проличава явната неконгруентност на намерението със световността като такава. В последна сметка, съобразно едно от сполучливите цитирания в студията „Намерението никога не може да бъде познание – за да бъде такава, е необходимо да има „място“, в което да може да се появи ориентир, знак (кой, какво), а такава място може да бъде само *λόγος*-ът“.

**1.3. Екзистенциално-социологични последици от феноменологичната проблематизация на другостта.** – Известия на Съюза на учените – Варна, сер. „Хуманитарни науки”, кн. 1/2010, ISSN 1310-6376, с. 159-67

От гл.т. на една парадоксална феноменологико-диалектична визия, в нагледа, представляващ хомогенен и компактен хоризонт на утаяващото се до смисъл и ред събитие на изговарянето, Другият се конституира като предзадаващо условие за другост преди всичко на самия мен. Съобразно такава парадигматична позиция могат да бъдат изведени закономерностите на екстернализацията в социален план и проследявайки ги на две нива – конститутивно (в аспекта на апрезентацията/асоциацията) и регулативно (в аспекта на „жизнения свят”). Тази статия набляга на регулативното ниво, създаващо социологичните екстернализации. Авторът застъпва схващането, че Другият не е изобретение на интересубективността, а тъкмо последната представлява опит на субекта за осигуряване на себевостта, кристализираща до общо, респ. до отлагащите ефекти на общността и социалните роли, в които субектът по регулативна повеля се отчуждава. Важен е изводът, че въпреки сложността на идентификацията през социално събитие, респ. всекидневни хабитуалности, изразяващи господството и ейдетизма на безличната другост, Азът, образно казано, конститутивно/форматно разтваря системата на социални интерференции и никак не ѝ принадлежи. Другият все пак остава трансцендентен на системата от персонално идентифициращи нарочвания (респ. на интересубективността) тъкмо доколкото не съществува извечно същата необходимост Азът да се самоидентифицира в света.

**1.4. Онто-феноменологичната структура „Другият”: параметрика и хоризонти на радикализация.** – (статия във) Философия и езотерика. Сборник с доклади от научна конференция на катедра „Философия” при ЮЗУ. Съст. В. Николова, Г. Донеv. Благоевград, 2008. УИ „Неофит Рилски”, ISBN 978-954-680-565-2, с. 50-76

Статията последователно разкрива параметриката на другостта от гл.т. на типологичните ѝ разновидности и по степен на абстрактност. Изложението предлага интересна диалектика на другото в модусите му от *просто не-Аз* – през *несъизмеримост* – *чуждост* – та чак до *абсолютната другост*. Тъкмо в такъв последователно обосноваващ контекст изследването най-после си позволява изричното дефиниране на категорията „Другият” като понятието, носещо една от най-сложните и синкретични смислови тежести в рамките на философията на постмодерна. Уточнен и солидно прецизиран, подходът ми към Другия разбулва проблематичното явяване на последния преди всичко в следните три конститутивни аспекта: 1) Другият е първото явяващо се като самото явяване; 2) Другият е онтологична структура на видимост/обглеждане; 3) Другият е събитието с други. Всеки от тези аспекти бива солидно обоснован, но и създава полето и възможността на по-нататъшното си теоретично обезпечаване в хода на редица други публикации по темата.

**1.5. Пет феноменологични тезиса върху парадоксалната генеалогия на идентичността (с акцент върху българските философски приноси към проблема).** – (статия в) Перспективи и наследство на философията в България, т. I. Съст. Е. Данков. ВТ, 2008. Издателство „Ивис”, ISBN 978-954-8387-23-1, с. 190-210

Статията съдържателно експлицира опит за постъпателен феноменологичен отговор на следния парадоксален за идентичността (като самата себе си) въпрос: доколко е възможно едновременното ми пребиваване в света и – образно казано – „в мен самия”? Другояче поставен, въпросът звучи и така: бих ли могъл,

идентифицирайки се чрез другото на света, аз да си оставам себе си тъкмо като *мене* си, а не като нещо напълно друго, задаващо ме от света? В това следва да бъде забелязан и теоретично обследван *парадоксът на Аз-ността*. Налице е сериозен методологичен мотив в подхода спрямо това мое изложение. Разглеждайки *идентичността* именно във *феноменологичен* ракурс, характерът на изследването ни сблъсква с неочаквано трудни за усвояване моменти на анализа. Сложността идва от спецификата на критическата процедура, посредством която избирам да разнищвам проблема. Тя по-специално се състои във факта, че биха били изявени далеч по-важни следствия ако анализът на апоретичната ситуация около идентичността (в противовес на всеки обичаен и тривиализиращ подход) бъде осъществен в полето на разграничаващата парадигма: „избор между предмети в моя обсег” – „избор между проекти” (разграничението е по *Алфред Шюти*). В редица тривиализиращи, некритични, нефеноменологични подходи спрямо проблема „идентичност”, се прокрадва едно **преднамерено лекомислие и незадълбоченост в проективното изпитване на другостта, а следователно – и на самите онтологични основания за простирането на идентичността**; поради което и гещалтът на самоотнасяне към *другото* безапелационно е предрешавал както последната, така и самото него като стереотип. В такъв смисъл аналитиката на идентичността „сама по себе си” и без критически-радикализиращото изнамиране и съобразяване с регулативните (диалектически) моменти на нейното конституиране (т.е. отчитайки изначалната и еже-моментна нейна обгърнатост от чиста другост), се оказва несамодостатъчна и до голяма степен философски контрапродуктивна. Идентичността обаче не може да бъде предопределеност „за вечни времена”, тя е именно проект *с оглед* на другостта, сложността на нейното разбиране и устояване се състои в трудната забележимост на положението, че тя все пак се изпитва и извайва екзистенциално-отговорно, което и ще рече *проективно*, т.е. пред лицето на другостта и смъртта. Именно поради това нейната аналитика следва да бъде трансцендентална, а не антропо-емпирична, херменевтична, а не дискурсивно-дисциплинираща, поради което и – наративна, а не чисто и просто аргументативна. Сърцевината на статията предлага пет основополагащи и ключови за анализа на идентичността тезиси, чиято критико-теоретична защита в рамките на изложението осветлява генеалогията на идентичността съобразно предложения парадигмален подход. Техният ред е следният: 1. *Идентичността е феноменът „субективност” в изначалния модус на положеност през субект, но не е човешко битие преди всичко друго.* 2. *Идентичността е другото име на парадокса на времето.* 3. *Идентичността е власт, която се безпокои за себе си.* 4. *Идентичността е онова, което се удържа дискурсивно в послеписа на събитието.* 5. *Идентичността е пределната отнесеност в себе си спрямо въпроса „кой?”.* Съобразно контекста и темата на научното събитие, в чест на което е предложена, статията си поставя и една представителна задача: да бъдат изтъкнати приносите и заслугите на някои съвременни български философи към теоретичното разнищване на проблема за парадоксалната феноменология на идентичността.

**1.6. Феноменологично приемлива ли е една хипербола на екстериорността? – Сборник с доклади от юбилейна международна философска конференция на Философски факултет при СУ, посветена на Еманюел Левинас (октомври 2006 г.). Съст. М. Димитрова. София, 2007. УИ „Св. Климент Охридски”, 5 с.// Вариант на английски в същия сборник: *Is a Hyperbole of Exteriority phenomenologically acceptable?***

Френският феноменологичен философ *Еманюел Левинас* (в книгата си *Времето и другото*) счита, че екстериорността е неконституирана и в този смисъл тя изпреварва

методическите процедури на феноменологията, доколкото предполага изначално и следователно метафизично, предпредикативно съотнасяне. За него метафизикът не е абсолютен в същия смисъл като метафизичното. Измерението на висотата, от което метафизичното идва при метафизика, показва вид нехомогенност на пространството; тя е такава, че тук може да се създаде радикално разнообразие, различно от многообразието, което е числово. Именно от гледна точка на тази вертикална измеримост другото няма как да бъде съдено (през иманентна интериоризация и от съзнанието), понеже е отстояващо в свършено различния план на тъкмо онова, което изначално се назовава, а не на самото назоваване. На подобна хипербола на екстериорността възразяват в различните ѝ аспекти редица философи, между които Жил Делёз, Жак Дерида, Алан Рено и Пол Рикьор. Настоящата статия се опитва да извлече авторски синтез, използвайки техни критични бележки относно всяка възможна (вкл. и Левинасовата) абсолютизация на пространственото отстояние от Другия, респ. и на схващането на Левинас за етическото ни дълженстване пред Другия в абсолютен смисъл. Общият извод от предложения анализ е: пространствената екстериоризация на „ставащия свят“ не е фундаментална, не предхожда неговото осветяване от конституиращото съзнание. „Мястото“ на другостта собствено не ѝ принадлежи, знакът на Другия е следа, а не извечна значимост, респ. метафизична първичност на това, което бива означавано.

**1.7. Другият като парадоксален опит. Философия на различието. – (статия в) Научен алманах на ВСУ „Черноризец Храбър“ (серия „Общество и личност“). Кн. 13. Варна, 2006, ISSN 1311-9222, с. 37-50**

Статията обръща внимание на такива ключови философски категории като *същост, идентичност, различие и другост*. Обикновен предразсъдък е безкритичното пренебрежение към другостта и нейното примирение във възможния опит до „универсалната същност“ на едната-единствена субстанция. Всяка идентичност е безсмыслена пред лицето на абсолютната другост. Онтологичната метаструктура *Другият* е извечна основа на парадоксален опит. *Другият* е преди всичко **онтологично събитие** и едва при това условие – разновидност на индивидуален или универсален субект. По същество тази метаструктура е инкорпорирана във формата на *самия дискурс* като невъзможен опит за узаконено другосъщие откъм границите на чистия разум. Философия на различието, от своя страна, е екстраординерен опит да бъде схванато различието като самата рискова възможност на идентичността да остава самата себе си.

**1.8. Опитът върху разликите. – (статия в) Научен алманах на ВСУ „Черноризец Храбър“ (серия „Общество и личност“). Кн.10. Варна, 2005, ISSN 1311-9222, с. 81-92**

Проблемът „разлика“ е фундаментален за постмодерната философия. Този проблем има особен онтологичен статус и е твърде труден за обяснение. Разликата като такава не е субстанция, не е същност – тя е по-близо до ничията зона и нищото като чиста граница на съществуване. Предложеният изследователски опит визира темата за опита върху разликите като съдбоносен, екзистенциален опит. Авторът разглежда проблема през призмата на екзистенциално-феноменологичната рефлексия. Подхващайки полемика за дълбоките основи на моето собствено съществуване „от гледна точка на вечността“, изложението приема и теоретично доразвива някои решения на проблема за различието и неговата събитийност, взети от дискурсите на Хайдегер и Дерида.

**I.9. Постмодерният като събитие – проблемът за другостта и различието. – (статия в) Научен алманах на ВСУ „Черноризец Храбър” (серия „Общество и личност”). Кн. 9. Варна, 2004, ISSN 1311-9222, с. 56-70**

Статията е фокусирана върху някои неklasически и постмодерни схващания за философските концепти *другост* и *различие* – и преди всичко в теоретичните експликации на Хусерл, Хайдегер и Дерида. Специално е обърнато внимание на онтологемата „събитие” (Ereignis) в руслото на екзистенциално-феноменологичната парадигма. Въпросът за другия и всяка другост като трансцендум фактически разбулва пред нас някои неочковани изследователски прозрения за моето собствено съществуване като съ-битийстване, което е съдбовно парадоксално и рисково именно поради това, че изначално не притежава никаква метафизична самоидентичност.

**I.10. Парадоксът на другостта. – Студия в Годишник на ВСУ, том X, 2004, ISSN 1310-800 X, с. 500-563 (Свитькът е излязъл от печат през 2006 г.)**

Студията разглежда т.нар. „парадокс на другостта” във философията на късната модерност и постмодернизма. Във феноменологичен план Другият е тема, свързана с феноменалната конституция на съзнанието. Тази тема има предфеноменални корени. Азът и Другият не са самодостатъчни, те са конститутивно допълващи се. Парадоксът е, че в своята заедност, те са си чужди. Познанието и всяка възможна субективна дейност са възможни в контекста на изначални аперцептивни разлики между мен и другия. Въпреки че единството на опита (аперцепцията) предполага общ хоризонт на явимост на Мен и Другия в наглед, абсолютният достъп до Другия в крайна сметка се оказва невъзможен. Студията акцентира на визии за Другия и другостта у автори като Николай от Куза, Хегел, Кант, Хусерл, Хайдегер, Рено, Марсел, Левинас, Дерида и др. Изследват се и аспектите на ставане на Аза като друг на самия себе си. В крайна сметка, повелята на Другия като трансценденция се оказва повеля за осъзнаване на екзистенциалната крайност на субекта с всички произтичащи от това последствия. Така се достига до друга тема – за автономния избор и отговорността пред Другия.

II. СТУДИИ И СТАТИИ върху философските начала на виртуалистката парадигма в психологията (в плана на Кантовия критицизъм и Хусерловата трансцендентална феноменология), както и по някои проблеми на общотеоретичното приложение на Фройдовия психоанализ в качеството му на философска методология (за обяснение на културния процес и индивидуалното развитие) и психотерапевтичен метод:

**II.1. За „предмета” на психологията според Кантовия критически метод. – Студия в Тематичен сборник, посветен на 280-годишнината от рождението и 200-годишнината от смъртта на Имануел Кант. Съст. В. Канавров, Г. Донеv. Благоевград, 2004, УИ „Неофит Рилски”, с. 189-216**

Студията е критико-философски опит за изследване на въпроса за психологичната регулативна идея на чистия разум във философията на Имануел Кант. От гледище на трансценденталния критицизъм изложението разглежда такива фундаментални психологически и философски понятия като „чиста аперцепция”, „психологичен синтез на аперцепцията”, „душа”, „дух”, „иделност”, „идеция”, „безсъзнателно” и др. Съобразно критичните аспирации на трансценденталната философия авторът внася твърде съществени приноси в тяхното общотеоретично преразгълкуване, вкл. и преосмисляне на обичайната им методологична приложимост.

Имплицитно в текста и явно – в края на студията – се акцентира върху феноменологията (в духа на Хусерл) като възходяща реална алтернатива на Кантовите методологични интерпретации спрямо предмета на психологията и аналитичните възможности пред психологичния разсъдък.

**II.2. Регулативната идея на Кант за психологичен разум – парадигмални следствия.** – (статия в) Приложна психология и социална практика. Сборник с доклади от научна конференция на Програма „Психология” при ВСУ. Съст. П. Иванов. Май, 2004. УИ „Черноризец Храбър”, ISBN 954-715-252-1, с. 298-311

Статията е частично съкратен и оптимално приспособен към доклад на научна конференция по психология вариант на основните експликации и изводи от изложението в студията II.1.

**II.3. Виртуалното – идея и аперцепция** (подробен/нередактиран вариант на статията). – Електронно интернет-списание „Виртуална култура” (ISSN 13139975) – брой от 29.06.2010 г., линк към статията (11 с.): част I: <http://www.spisanie.virtualna-kultura.com/statii.php?cat=70&arx=0&id=123> Част II: <http://www.spisanie.virtualna-kultura.com/statii.php?cat=70&arx=0&id=119> ; вж. също: <http://www.spisanie.virtualna-kultura.com/statii.php?cat=74&arx=0&id=126>

Статията прави опит да представи историческите етапи и основните теоретични моменти в обособяването на критическия и феноменологичен метод като своеобразна философия и психология на виртуализма. Формата на чистия съзнателен наглед е трансцендентална, структурираща реалността на света, което значи и виртуална. Разгледани са равнищата на изява на виртуалното в качеството му на трансцендентална аперцепция и идея на чистия разум. Битието на виртуалното бива забелязано едва посредством деструктивните процедури спрямо метафизиката на присъствието. Така онова, което е представата (светът) вече не е ‘реалното само по себе си’, а виртуално бива проследявано като ефект на феноменалната компресия откъм субекта на чистия наглед. При това положение, докато физиката и всяка наука, базирана на метафизически предпоставки (вкл. и емпиричната психология), е наука за ефектите-от-света, то феноменологията би следвало да е виртуална наука за афектацията, от която ще следват *a posteriori* ефектите (протуберансите) на отвъдсубектната светоносност.

**II.4. Виртуалното – идея и аперцепция.** – (Статия във) Философски изследвания на виртуалната култура. Книга I. Съст. С. Минева. София, 2010. УИ „Св. Климент Охридски”, ISSN 13139975, с. 9-14

Отредактиран, отчасти съкратен и приспособен към съответното издание вариант на горната статия.

**II.5. The Virtual as Idea and Apperception.** – Приложна психология и социална практика, том 2. Сборник с доклади от Десета юбилейна международна научна конференция на ВСУ „Черноризец Храбър”, юни 2011. Съст. Г. Герчева-Несторова. Варна, 2011, УИ „Черноризец Храбър”, ISSN 1314-0507, с. 101-116

Преведен и представен на английски език вариант на статията II.3., пригоден към формата на доклад.

**II.6. За съзнанието във виртуалистките феноменологични концепции.** – (статия в) Приложна психология и социална практика. Сборник с доклади от научна конференция по „Приложна психология” на ПН „Психология” при ВСУ,

юни 2010. Съст. Г. Герчева. Варна, 2010. УИ „Черноризец Храбър”, ISSN 1314-0507, с. 199-209

Статията прави опит да докаже една по-нетрадиционна теза относно феноменологията: че феноменологията е претенция и успешен опит за превръщане на частната наука – психология, – в критическо познание за най-общото – а им. философия. Съзнанието е не просто една от световните реалности, то е именно *виртуално*, понеже е конститутивността на експеримента да бъдеш световен, да присъстваш като някакъв, самоидентичен, изоставайки от себе си. Съзнанието е концепт, който се привилегирова за нуждите на философията, за да се изясни общият случай, при който изобщо се случва виртуална нагледна единственост. Емпиричната наука се прави, че не вижда или направо игнорира напр. факта, че тъкмо съзнанието избира темата, подрежда и оцелостява нагледното. Феноменологията от самото начало и по силата на наложените си правила не го прави, не е игнорант спрямо стерилността на *нагледността* (като самия опитен субстрат на виртуализацията), тя е остро критична спрямо прокарването на всякакви догматизми и метафизики около причинността, произхода и прочие излишни съдържателно-хипостазиращи процедури и условности в познанието и практиката. На свой ред виртуализмът е конститутивистка критика на всяка възможна дескриптивност, произхождаща (уж) откъм самостоятелните обективности на света, все едно дали са обекти на психологията или на която и да е емпирична наука. Следователно виртуалистката парадигма е дело на едно *чисто съзнание*, което тепърва и всякога наново е в процес на изследване на формалните, което ще рече и трансцендентални, условия за възможното провиждане на категорията „същност отвъд съзнанието” с всичките й последващи съдържателни догматизации и обвързаности от схемите и зависимостите на емпиричния разсъдък.

**II.7. *On Consciousness in the virtualist phenomenological Conceptions.*** – статия в **E-journal на ВСУ „Черноризец Храбър”, 2011, №3, ISSN 1313 – 7514, 8 с., линк към статията:** [ejournal.vfu.bg/bg/pdfs/Ivailo\\_Lazarov-On\\_Consciousness\\_in\\_the\\_Virtualist\\_Phenomenological\\_Conceptions.pdf](http://ejournal.vfu.bg/bg/pdfs/Ivailo_Lazarov-On_Consciousness_in_the_Virtualist_Phenomenological_Conceptions.pdf)

Превод на статията II.6. на английски език.

**II.8. *Психоанализът като интерпретативна парадигма (Размишления по лекция на М. Мамардашвили).*** – (статия в) **Приложна психология и социална практика. Сборник с доклади от научна конференция на Програма „Психология” при ВСУ (Съст. П. Иванов). Май, 2005. Варна, 2005, УИ „Черноризец Храбър”, ISBN 10: 954-715-293-9; ISBN 13: 978-954-715-293-0, с. 285-294**

Настоящото философско изследване върху един значим проблем на съвременната психология има своя повод в една от *лекциите по европейски рационализъм* на големия съветски (понастоящем – грузински) философ на съзнанието – Мераб Константинович Мамардашвили. В неговата 12-а лекция специално се засягат приносите на Фройдовия психоаналитичен метод за преобръщането на епохалния дискурс, иначе казано – на универсално-критичната мяра за рационалното разбиране изобщо. Мамардашвили подхвърля тезата, че покрай превръщането на психоанализа в масова мода през ХХ век, около това учение се е създал своеобразен емотивен комплекс, който пречи да си дадем ясна сметка за какво в действителност става дума в него. Така например, според Мамардашвили, Фройд забелязва, че самата идея за биологична еволюция е вече конфигурирана в контекста на една изначално *психична преработка*. Самата психична структура, на която сме обречени, се оказва изначално парадоксална. Изложението проследява възможните следствия от тази парадоксалност и произтичащите от това мирогледни и методологични корекции спрямо



постмодерните (лишени от догматизъм) интерпретации на психоанализа. Разгледани са теоретичните корекции на Мамардашвили спрямо редица добили популярност, но грешни в основата си тълкувания на автентичните Фройдови схващания за произхода на психиката, неврозите, психичните травми и др. Интригуващи теоретични преориентации в контекста на Мамардашвили са налице в статията и по отношение концептуалната стойност на безсъзнателното. Става въпрос за такива феномени като „дискретност на битието”, респ. – и на гледната точка на наблюдателя, както и „продуктивност на неразбирането”, доколкото във Фройдовия психоанализ последното е значим артефакт, който не може да бъде предварително изваждан от сметките или чисто и просто „снеман” (по Хегел) от разбирането за неговите користни нужди. **Така безсъзнателното е не някакъв пункт по пътя на разбирането, който поради това може да бъде снет, а принадлежи на дискретността, произвежда нещо. И произведеното неразбиране се депозира като образувания на безсъзнателното.** Друг значим извод на изложението е, че безсъзнателното е несбъдналото се. В терапевтичен аспект пък, предложената в статията методология на разбирането на психоанализа с помощта на Мамардашвили, който автентично тълкува психиатъра д-р Фройд, ни казва още едно важно нещо: в една терапия между лекар и пациент не се случват неща единствено от гледната точка на лекаря като „абсолютен авторитет”. Лекарят не е абсолютно същество, неговата истина не е от последна инстанция. Целият проблем е в това, че ситуацията на диалог или взаимно мълчание трябва да позволи на несбъднатите моменти от миналото да се осъществят, тя трябва да произведе някакво оръдие, посредством което пациентът да изнамери себе си като „друго Аз”. Тъкмо в такъв план при терапията пациентът следва да роди истината из себе си, а не пасивно да я усвоява, благодарение на наставник или вездесъщ авторитет в лицето на психиатъра или психотерапевта. Казано със самите думи на Фройд: „Там, където е било То, трябва да стане Аз”. Със самото това статията забелязва до каква степен Фройд изпълнява мисия, придавайки особено, просветителско значение на съзнанието.

**II.9. *Sigmund Freud: културна еманципация. Сублимиране на безсъзнателния порив.* – (статия в) Приложна психология и социална практика. Сборник с доклади от научна конференция на Програма „Психология” при ВСУ. Съст. П. Иванов. Варна, 2003. УИ „Черноризец Храбър”, ISBN 954-715-197-5, с. 256-275**

Статията представя специфично авторов интерпретативен ракурс спрямо Фройдовата философия на културата и нейните приноси към цялостната психоаналитична рамка на обяснение на общокултурните и цивилизационни постижения. В тематичния анализ изходният фундамент подема трактовката на общото понятие за култура и неговите релации и отражения в аспекта на индивидуалното психично развитие. Обект на изследователски интерес са агресията на културата като матрична програмираност на общочовешкия процес и породените от нея психични задръжки, появата на съзнанието за вина, неговите източници и произтичащите от това последствия в онтогенетичен план. Анализирани са в тази връзка и Фройдовите концепции относно механизмите на превръщане на страха в съвест, като специално е акцентирано на посредническата роля на редица културни детерминанти от средата в това отношение. Съобразно достигнатите тематични изводи за съществуващата *амбивалентност на чувствата и достоянията в културата*, от нов ъгъл са разгледани процесите на изтласкване и формирането на психичната „зона” на безсъзнателното като неизменна съставна на едно късномодерно и поради това – новаторско схващане за човешката психика с оглед на нововъзникващата и бързо утвърдила се в началото на ХХ в. психоаналитична интерпретативна схема. В такава връзка е обърнато специално

внимание на Фройдовата абстрактно-теоретична трактовка относно *произхода на невротите*, формулиран е типично психоаналитичен критерий за невротичност, свързан с посочената амбивалентност, чието ниво на улавяне е **собствено философски принос спрямо иновативността на психоаналитичния метод като теория и генеалогия**. В края на анализа си статията акцентира на понятието „сублимация” в светлината на психогенетичните изтласквания и превръщания на културните достояния преди всичко в сложния и многопластов живот и опит на твореца и гения. Изследвани са различни аспекти в психоаналитичното разбиране на сублимацията, нейните психосексуални корени, както и свързаните с нея индивидуални и общностни ефекти, най-вече в чистото изкуство.

**II.10. Психосексуален макрокосмос: превращения на либидото. – (статия в) Приложна психология и социална практика. Сборник с доклади от научна конференция с международно участие на Програма „Психология” при ВСУ от май 2002. Съст. П. Иванов. Варна, 2002. УИ „Черноризец Храбър”, ISBN 954-715-159-2, с. 293-299**

Статията експонира критичен поглед спрямо философско-методологичните претенции на Фройдовия психоанализ в контекста на неговите схващания за културния процес и индивидуалното развитие. Без да се оспорват несъмнената оригиналност на Фройдовите общотеоретични интерпретации и психотерапевтичната приложимост на метода в определени случаи от практиката, тематичната линия преследва целта да очертае едно по-дълбоко проблемно поле за размисъл относно достиженията на психоанализа именно на философско и методологично ниво. На едновременно имплицитно и експлицирано (в края на) текста методологично-нормативно сравнение се поставят предложената от Фройд дисперзия на Аз-представата (новаторски надхвърляща в социокултурно-обяснителен аспект която и да е емпирична интроспективност) и радикализиращата редукция на човешката субективност до пределите на всеобщото в един теоретично изчистващ, трансцендентален аспект. В такъв подразбиращ се и изявен (накрая) план е отчетено, че е твърде възможно да се получи порочно смесване и изравняване статута на истинния първоизточник на нагона към удовлетворяване, който не принадлежи на света и познатото – с вторичната спрямо този първоизточник концептуално въведена „зона на безсъзнателното” в човешката психика, съсредоточаваща в себе си всички изтласкани (т.е. нереализирани вследствие на културната цензура) психични импулси. По такъв начин в хода на изложението си статията достига до извода, че превръщането на сексуалния порив (либидото), е следствие на един по-изначален антагонизъм от познатия ни такъв между съзнателно и безсъзнателно, взето от контекста на психоаналитичната интерпретация на психичния живот. Това не е антагонизмът между либидото и непостижимите му обектни ограничители, а между първоизточника на либидото и външната среда. Някъде по средата между едното и другото е самата Аз-представа, фактически обусловена и взета наготово (незнайно защо?) от социокултурния консенсус. В действителност съществува твърде голяма възможност истинският проблем да се отнася не просто до тоталитарния статус на либидните ограничители отвън, а до статуса на нашата собствена субективна значимост и свързаната с нея извечна тайна, която не принадлежи на света на обектите и концептите. Това става ясно тогава, когато феноменологичната редукция (по Хусерл) „заскоби” самата изначално положена психологическа представа за идентичност на субект и психика (каквато е налице и при самия Фройд). Едва тогава прозираме, че и самата структура на психиката, която за Фройд е структурата на личността, е в края на краищата една хипостазирана условност, която, съобразно съда на феноменологичната

рефлексия (в качеството ѝ на максимално изчистена алтернатива на психоаналитичния възглед), показва своята валидност в едни напълно релативни, консенсусни граници.

### III. СТУДИИ И СТАТИИ относно методологичното и учебно-методично приложение на диалектиката като критика, теория и история, както и апоретично преформулиране (в постмодерен дух) на класическото философско разбиране за диалектичен опит:

**III.1. Диалектика и апоретика: „дискурсивният проблем” или „дискурсът като проблем” на епохата (Възможно ли е – и доколко – да бъде спасен проектът на Модерността за единостъжност на концептите и знаците?).** – Студия в Годишник на ВСУ, том XI, 2005, ISSN 1310-800 X, с. 421-449 (Свитькът е излязъл от печат през 2007 г.)

Студията съдържа 4 параграфа, които йерархично постъпателно извеждат логиката, развързката и основните изводи на темата. Първият параграф е тематично фундиращ. В контекста на феноменологията той поставя общ систематичен акцент върху другостта като концептуален проблем на модерното и постмодерно философстване. Специално се разглежда въпросът за Другия като онтологичен проблем и парадокс, очертаващ уникална диалектична ситуация. Вторият параграф обръща внимание на някои по-известни концепции за Другия като проблем на феноменологичната онтология и диалектиката в аспекта на един примерен историко-философски обзор. Изложението му набляга на някои общи и особени черти на класическата диалектика. Третият параграф теоретично извежда тематичната идея за диалектиката като апоретика. Това означава, че диалектиката не е метод или парадигма, тя е самото „чисто случване” на дискурса от нищото. **Парадоксално диалектиката се оказва на своето място, когато се саморазличи от посланието си, т.е. когато се припознае откъм границата на дискурса – тогава тя е метафизика;** метафизика не като дискурс, а *самата* метафизика – като абсолютната разделеност на тяло и смисъл. Четвъртият параграф предлага две възможно осъществими и взаимосвързани вариации на диалектично философстване в постмодерен дух, всяка от които представлява несвоевременно диалектично размишление спрямо действителната (апоретична) модалност на която и да е дискурсивна събитийност. Така се стига и до още два значими тематични извода: 1) Изявяването на философията днес, бидейки все *несвоевременно* като диалектичен въпрос и послание, я прави все повече парадоксална по форма; 2) Мисленето в интерпретативен хоризонт, оказващо се и изконно херменевтичен опит, намира своите оправдания и източници в радикализиращите теоретични домогвания за диалектиката като апоретика, задавайки самата генерална възможност за отговорна и комплементарна диалогичност в интра- и интеркултурен план.

**III.2. Проблемът за диалектиката в интерпретативен контекст: елейската школа, Кант, Хегел, Маркс.** – (статия в) Научен алманах на ВСУ „Черноризец Храбър” (Серия „Общество и личност”). Кн. 3. Варна, 2002, ISSN 1311-9222, с. 80-92

Статията предлага философско обглеждане в сравнително-исторически и критичен план на основанията за диалектичен разум. Историко-философски погледнато, предложеният компаративен анализ на най-известните диалектични концепции си поставя за задача да разкрие многостранните методологични възможности пред диалектичния метод. Изложеното в текста отчита приносите за

теоретично разбиране на проблемното поле на диалектиката при колоси на философията като Парменид, Зенон Елейски, Имануел Кант, Георг-Вилхелм Фридрих Хегел и Карл Маркс. В такава насока на изследването се открояват и авторовите полемични тези и новаторски разкрития по темата. Забележителността на нейното предлагане се изразява и в подчертано дидактичния, достъпен за усвояване от студенти, стил на диалектично философстване.

**III.3. За Попървата „научна рационалност” и методологичните претенции на диалектиката.** – (статия в) **Научен алманах на ВСУ „Черноризец Храбър” (Серия „Общество и личност”). Кн. 6. Варна, 2002. ISSN 1311-9222, с. 32-37**

Статията изследва кардиналните критични възражения на Карл Попър спрямо претенциите и домогванията на диалектичния разум. Изхождайки от позицията на дедуктивната логика и епистемологичния „научен рационализъм”, Карл Попър последователно разобличава претенциите в аргументацията на Хегел и Маркс за универсална приложимост на диалектичния метод. Авторското изложение и аргументация, от своя страна, предлага внимателна преоценка на Попъровите тези спрямо класиците на диалектиката, посочвайки критично-философски методологичната ограниченост на използваните от него догматично-безусловни критерии за „научна рационалност” в качеството им на „епистемологично безалтернативни”.

**III.4. Мистерията „преход” – един диалектически опит върху „ничиите зони”.** – **Управление на прехода. Сборник с доклади от юбилейна международна научна конференция на СА „Д. А. Ценов” (25-26 октомври 1996). Свищов, 1996. АИ „Д. Ценов”, т. 1, с. 330-335**

Статията е опит за по-нетрадиционно обяснение на навярно „най-тъмната” тема на диалектиката – прехода, доколкото пък *преходът* е диалектичен концепт, който в себе си таи навярно най-трудния диалектичен въпрос – *как е възможно превръщането?* Проследени са някои затруднения пред системния подход в изясняването „природата” на прехода като явление и процес. Разглеждат се вариативни схващания на прехода, напр. в качеството му на „чудо” (Св. Августин), скок (Хегел), гранична ситуация (Ясперс) и „ничия зона” (авторът). Преходите са „солта” на диалектиката: непрекъснатото усещане за буферна зона между две образувания, в аспекта на свойствата и отношението (като такава) в битието, прехождането на едното в другото като резултат на съприкосновение на битие и нищо някъде там, във вертикалата, съобразно която пред-определяме всяка отделност. В крайна сметка енергиите в „ничиите зони” действат в друг порядък и от друго измерение, които съществуващите понастоящем познавателни единици и установеният познавателен гещалт не могат да обхванат. Диалектически ясно е, че самият този гещалт трябва да се промени, да навлезе „в преход” – нещо, което не е ставало от Аристотелово време насам. Статията разглежда и грешките в познанието и практиката в светлината именно на преходите, на наличие на граници между нещата. Накрая изложението отделя място на пропагандните злоупотреби с политическата трактовка на понятието „преход” и начините да се избавим от тези злоупотреби, доколкото в наше време е дошъл своеобразен Видовден на всички „преходни” преходи, служещи като оправдание за нови грешки и бездействия.

**IV. ГЛАВИ ОТ УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИ ПОСОБИЯ, СТУДИИ И СТАТИИ относно онтологичния проблем във философията (вкл. и в неговите антропологични и социокултурни измерения), екзистенциалната**

ОНТОЛОГИЯ НА ЧИСТИЯ СМИСЪЛ И НА ИДЕИТЕ ЗА ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЕ, КАКТО И ВЪРХУ ФЕНОМЕНОЛОГИЧНИТЕ НАЧАЛА НА ОНТОЛОГИЯТА И ЕПИСТЕМОЛОГИЯТА:

**IV.1. Философия. Основни проблеми. Учебно пособие за студентите от ВСУ. Авторски колектив. Варна, 1999. ВСУ „Черноризец Храбър” – УИ, 202 с., ISBN 954-715-033-2 (авторство на глава III „Онтологичният проблем във философията”)**

Вж. резюмето към IV.2.

**IV.2. Философия. Основни проблеми. Второ преработено и допълнено издание на учебно пособие за студентите от ВСУ. Авторски колектив. Варна, 2001, ВСУ „Черноризец Храбър” – УИ, 265 с., ISBN 954-715-118-5 (авторство на глава III „Онтологичният проблем във философията”)**

Предложената Глава III („Онтологичният проблем във философията”) от учебното пособие има обема и характеристиките на философска студия, поставяща си както изследователски, така и методически задачи.

Студията се състои от три параграфа. *Първият параграф*, озаглавен „История на проблема” проследява в хронологичен ред главните исторически стъпала и авторитети, подпомогнали изкристализирането на проблема „битие” като фундаментален за философското познание. Разгледани са първите натурфилософски схващания, формулирали протоконцепта, както и основните онтологични идеи при Питагор, Парменид, Херклит, Платон и особено Аристотел. Направена е характеристика на категорията „субстанция”, изяснен е произходът и спецификата на термина „метафизика”. В плана на средновековната онтология се разглежда спецификата на схоластичния онтологичен спор между реализма и номинализма, изобщо очертан е сложният проблем за универсалиите, лицата на Бога и теодицеята. Като авторитети присъстват имената на св. Анселм Кентърбърийски (известен с онтологичното си доказателство за божие битие) и св. Тома Аквински (автор на космологичното такова).

Доколкото Възраждането и Новото време поставят основите на нов мироглед, основан на естествена научната склонност на разума, е разгледан контекстът на възникване и съществуване на суперопозицията „материално – идеално” като типична за новия-стар епохален спор относно „природата на всеобщото”, сиреч субстанцията. Разглеждат се типологично онтологичните послания и достижения по линиите на европейския рационализъм на XVII в. (Декарт, Спиноза, Лайбниц) и английския емпиризъм през XVII и XVIII в. (Бейкън, Хобс, Лок, Бъркли Хюм). По-подробно и подчертано критично се анализират онтологичните постижения на немската класическа философия, и особено при нейните най-големи авторитети – Кант и Хегел. Обърнато е специално внимание и на Маркс и на неговите новаторски решения (в дейностно-практически аспект) на проблема за материалното и идеалното.

Некласическият период в западната философия е представен в един сравнително по-обобщен щрих (тук присъстват на първо място имената на Шопенхауер, Киркегор и Ницше) преди всичко в плана на развенчаване на основните догми на класическата метафизика – по отношение съществуването на независима от езика и екзистенцията универсална субстанция; по отношение на наличието на обективна причинност; по отношение на битийно-вещния статус на субекта (доколкото последният не е част от емпиричния опит). Специално са изтъкнати и онтологичните приноси на философията на живота, феноменологията и екзистенциализма в лицето на автори като Хусерл, Хартман, Шелер, Хайдегер, Витгенщайн, Бердяев, Сартр, Марсел и др.

*Вторият параграф* е най-силно теоретичен и изследователски. Той е озаглавен „Що е битие?“ и прави опит да даде сравнително по-непопулярен отговор на този фундаментален онтологичен въпрос. Постъпателността на изводите ни довежда до следните, по-скоро модално ориентирани, определения: битието е нещото изобщо, наличието на каквото и да е; битието Е, независимо от своите проявления; битието е абсолютен гарант за своите случвания и модификации; **битието е абсолютно, трансцендентално условие за разгръщане на смисъл, на образ, на ценност, на каквото и да е.**

Специално е изяснен въпросът за статута на онтологичната рефлексия и как работи тя. В този контекст рефлексията се схваща като „мислене за мисленето“, доколкото онтологично рефлексивен е преди всичко въпросът за битийността на самото мислене. С понятието „рефлексия“ се свързват и основните категории на онтологията – субстанция и метафизика. Специално на второто е дадено едно новаторско определение – няма метафизична реалност, самата реалност е мета-физика, доколкото светът на „физиката“ експериментира с невъзможното – да назовава „реалност“ онова, което е само условен символ; да търси истина там, където *пона начало* я няма. **Общото между „метафизиката“ и „физиката“ е самата възможност да схващаме безкрайната множественост от „физически“ обекти като общо – в единството на нагледа, в единството на тоталния им смисъл, *sub specie aeternitatis*.**

*Третият параграф*, озаглавен „За измеримостта на битието“ донякъде смекчава силно изследователската насоченост на тезата и тематичното ѝ развиване в предния параграф. Той представлява своеобразно „приземяване“ на рефлексивните и метафизични негови теоретични достижения, доколкото е представен на един доста поразителен за неспециалиста език. Основният мотив на параграфа е ориентиран към проблема за измеримостта и свързаното с него понятие „онтологична мерност“, понеже тъкмо така може да бъде очертана връзката в рамките на онтологичния проблем между неговите чисто абстрактни и по-конкретизирани социокултурни контури. Набляга се на аспектите на качествената измеримост на битието, които много често остават незабелязани и именно това създава объркване и неразбиране у учащия се и човека с по-тривиален миросглед. Основният извод тук е, че вещите (и изобщо множествата отделности) сами по себе си не могат и не бива да бъдат мяра за действителната стойност на човешкото битие. Човек е съизмерим с вещното битие само в един от многото аспекти на цялостното си съществуване – в аспекта на своята обичайна телесност. Но това съвсем не предполага, че е задължен навеки да съотнася мерно тоталната си същност с твърде принизения вещно-природен свят, който го заобикаля.

Накрая богатият набор от литература по темата и обяснителни бележки на някои казусни твърдения от главата допълнително дават принос към едно по-задълбочено изясняване на поставения тематичен проблем и с това методически улесняват изучаващите основните проблеми на философията студенти и докторанти в тяхната подготовка и самоподготовка.

**IV.3. Върху екзистенциално-феноменологичната идея за време. – Статия в Годишник на ВСУ, том XV, 2009, ISSN 1310-800 X, с. 240-61 (Свитькът е излязъл от печат през 2011 г.)**

Статията предлага интересен авторов ракурс спрямо генеалогичните корени на идеята за времето. Принципно се знае, че философията на постмодерна следва да изключва времето като метафизичен фактор за предопределяне концепцията за времето и различните дефиниции за време. Акцентът в тази статия е да се визира времето „едно-временно“ феноменологично и екзистенциално, което на първо място означава феноменът „време“ да се погледне съобразно подстъпите на една радикализираща

философска редуция, разкриваща *несвоевременността* на всяко питане за време изобщо. Това предполага самото разбулване на феномена тепърва да разкрие хоризонт на епохалност, а не имплицитно да подразбира времето като фактор за закономерно случване на биващите в хоризонта на някаква си епоха или традиция. Един такъв подход, макар и да съдържа в себе си генеалогичен анализ, е принципно противоположен на всяка преднамерена аналитичност, която би могла да даде на времето емпиричните права, които изначално не му се полагат, освен едва в постфактума на рефлексията. Именно такава е основната теза, прокарана от автора в представения за печат материал: че няма никакво време изобщо извън контекстовото конституиране на свят в хоризонта на „времевост“, която – в качеството си на екзистенциал – овременява съд-бовно едва в назованата възможност да бъдат означавани съществуващи. Това прави времето преди всичко „поетото бреме“ на отговорността да назоваваш и повтарящо да обвързваш представата за биващото със значимостта/важността на назоваванията. Визираната теза, както и доказателствата, които я обезпечават, са изведени тематично постъпателно и логично коректно.

**IV.4. *On the existential and phenomenological Idea of Time.*** – (статия на английски в) E-journal на ВСУ „Черноризец Храбър“, 2010, №2, ISSN 1313 – 7514, 18 с., линк към статията: [http://ejournal.vfu.bg/bg/pdfs/Ivaylo\\_Lazarov-On\\_the\\_Existential\\_And\\_Phenomenological\\_Idea\\_of\\_Time.pdf](http://ejournal.vfu.bg/bg/pdfs/Ivaylo_Lazarov-On_the_Existential_And_Phenomenological_Idea_of_Time.pdf)

Преводен вариант на горната статия на английски език.

**IV.5. *Is a Hyperbole of Exteriority phenomenologically acceptable?*** – E-journal на ВСУ „Черноризец Храбър“, 2010, №2, ISSN 1313 – 7514, 8 с., линк към статията (публикувана на английски език): [http://ejournal.vfu.bg/bg/pdfs/Ivaylo\\_Lazarov-Is\\_a\\_Hyperbole\\_of\\_Exteriority\\_Phenomenologically\\_Acceptable.pdf](http://ejournal.vfu.bg/bg/pdfs/Ivaylo_Lazarov-Is_a_Hyperbole_of_Exteriority_Phenomenologically_Acceptable.pdf)

Превод на английски на статия I.6. – вж. резюмето.

**IV.6. *По следите на философския експеримент: онтология на чистия смисъл.*** – (статия в) сп. „Философски форум“, 1999, № 2-3, ISSN 1311-1213, с. 77-88

Статията прави опит да обоснове тезата, че философският поглед е поглед от экс-периметъра на света. Да се преодолее илюзията за самостоятелност на „периметъра на света“ – това е навярно най-достойната задача за един автентичен онтологичен експеримент. Онтологията не е просто „учение за битието“; тя е познание за „смисъла на битието“ (*Хайдегер*). Сврхестественният интервал между Битие и Мислене не позволява пълноценен експеримент с Битието. Човек *мисли*, при все че заедно с това човек *мисли битието*. Фактически привилегията на философа е да експериментира смисъла изобщо, Смисъла като такъв, а не Битието. Защото не Битието е от экс-периметъра на света, а Нищото. Ако экс-периметърът на света е Нищото и светът като цяло има някакъв смисъл, то този смисъл е нищо-жен. Триумфът на битието е, че Битието *е*, независимо от Смисъла си. Битието е вече имплицитно на който и да е смисъл. Няма истина в Смисъла, защото няма истина в онова, което е нищо-жно. Такъв е и крайният извод от всяка онтологична рефлексия *sub specie aeternitatis*. Що се отнася до рефлектиращия – субекта – пред неумолимостта на това, той няма кой знае какъв избор. Всъщност „изборът“ му е недвусмислен: пред нескончаемия поток от смислови фрагменти без стойност в себе си, той неизменно очаква знака на Отвъдната си Същност (*Ясперс*). За да продължи към нея.

**IV.7. Афористична онтология в стил „Витгенщайн“ – (статия в) Научен алманах на ВСУ „Черноризец Храбър“ (серия „Общество и личност“). Кн. 8. Варна, 2004, ISSN 1311-9222, с. 27-32**

Според посланието на статията, обикновен предразсъдък е, че онтологията е принципно знание за Битието „такова, каквото е“. Според Хайдегер тя е „размишление за смисъла на Битието“. Свърхестественният интервал между Битие и Мислене не ни позволява да се домогнем до автентичен опит от Битието (като него самото). Философът размишлява, но тъкмо поради това той има пред себе си преди всичко своите мисли за Битието. Някак парадоксално е това щастие, тази привилегия на философа да експериментира смисъла изобщо, смисъла такъв, какъвто е, но все пак не и Битието. И това е така, понеже Битието се съотнася в абсолютен смисъл не до системата от текущите световни означения, а до нищото. Ако трансценденцията на света е Нищото и светът има някакъв смисъл, то този смисъл е нищожен. Триумфът на Битието е, че все пак **Битието е**, независимо от смисъла си. Всеки онтологичен афоризъм (включително и представените в темата на статията) е **тавтология**, понеже Битието е вече имплицитно на всяко възможно значение, което му придваме. И отвъд тази тавтология ние намираме единствено гносиса относно битието. Този гносис обаче не би могъл да си остане познание, той е нещо невъобразимо повече.

**IV.8. Парадигмални подходи към изначалната познавателна ситуация. – (статия в) Научен алманах на ВСУ „Черноризец Храбър“ (серия „Общество и личност“). Кн. 7. Варна, 2003, ISSN 1311-9222, с. 115-122**

Статията представя две (класическа и неклассическа) парадигматични визии за епистемологичен достъп. От гледна точка на специфициращ философски критерий, изследването проследява последиците за когнитивния анализ от гледище на един трансцендентално рефлексивен разум. „Феноменологичната редукция“ на Едмунд Хусерл като метод ни отвежда до прецизиране на съставните части на епистемологичната ситуация, както и до точното очертаване границите на познавателните заявки и способности на субекта на познанието спрямо гносеологичния обект. Налагащите се заключения изтъкват благодатната в теоретично отношение роля на екзистенциално-феноменологичната рефлексия за утвърждаването на една по-нетрадиционна и понастоящем – постмодернистична философска концепция относно конструктивистките и конститутивистки претенции и способности на човешкото познание.

**IV.9. Гносеологията на толтеките: древният път към новото човечество. – Статия в Годишник на ВСУ, г. IV, т. I, 1998, ISSN 1310-800 X, с. 245-258**

Статията се занимава с гносеологичните достояния и последствия от станалото изключително популярно чрез книгите на доктора по антропология на Калифорнийския университет в Лос Анджелис (UCLA) *Карлос Кастанеда* древно учение на толтеките. Авторът на книгите от поредицата е дълги години обучаван в тайните на толтекската мъдрост от своя учител и наставник, индианец от племето яки дон Хуан Матус. В статията е направен опит да се извлече авторски синтез на по-важните гносеологични визии, парадигми и идеи на учението, забелязани при четенето и размишленията върху представеното от Кастанеда в поредицата му. Сложността на тематичния експеримент се корени преди всичко в това, че огромна част от познавателните единици, опитностите и случките в това учение ни разкриват един свят от границите на възможното, в който интерпретациите тласкат възприятието дотам, че при опитите ни да си го обясним и опишем нищо да не изглежда сигурно и податливо на систематизации, така както в света на ежедневието. Интересното е и друго: че



формално изложена и систематично описана гносеология в книгите на Кастанеда не можем да открием, което именно налага и специалната допълнителна обработка чрез това изследване. В систематична последователност статията ни запознава със следните извлечени гносеологични теми и аспекти, които бележат своеобразен възход от абстрактното към конкретното: I. *За мотивите да познаваме* – с основен извод, че „да бъдеш човек на знанието ще рече да се пребориш с изкушението на знанието и самомнението, произтичащо от това”; II. *Източникът на познание* – с основен извод, че това не са чисто и просто нещата извън нас, понеже ние възприемаме, но все пак **нас ни учат** какво и как да възприемаме; III. *Основна структурна единица на познанието* – с основен извод, че при толтеките познанието не е концептуално, нито дескриптивно, то е една непрекъсната „воинска” борба за освобождаване на възприятието от условностите и конвенциите, по същество една борба за възприятие без задължителни обвързаности с познатото и делничното; IV. *Измеренията на субекта* – с основен извод, че човекът е не твърдо тяло, а лъчисто същество, неговата реалност не е вещна, а енергийна, неговата фиксираност не е просто в пределите на обичайната перцепция, сиреч корпускулярна, а е суперфлуидна, квантова; V. *Измерения на възприятието* – с основен извод, че в света на толтеките постепенно отпада необходимостта от знание чрез мислене, напротив, знанието има свой директен, недиспозитивен източник, където мисловният процес отсъства, и при все това знанието е налице, но с възприятиен адресат, откъснат на всяка възможна доживотно обвързваща структура откъм делничната ни реалност; VI. *Истинският дуализъм* – с основен извод, че това не са материята и съзнанието, нито реалността и сънищата... това са „тоналът” (социалният човек) и „нагуалът” (светът на магичното, който, образно казано, отвсякъде обгражда острова на тонала и таи в себе си всичките ни неподозирани възможности, които социално оттренираната перцепция ни пречи да разкрием); VII. *Общовалидното и магично знание* – с основен извод, че тълкуванието на чародеите-толтеки ни предлага неочаквани и в крайна сметка магични прозрения относно нашите потенциални възможности като същества не просто от този свят, – така например тълкуванието гласи, че разумът ни само отразява един външен ред, без да знае нищо сигурно за този ред. Фактът, че мислим и разговаряме само показва, че има някакъв ред извън нас, който ние следваме, без обаче да знаем защо и как става това и какво представлява този ред.

**IV.10. „Субект-обектната” рефлексия: феноменологичен опит за смяна на парадигмите (от традиционна към неklasическа гносеология). – Статия в Годишник на ВСУ, г. III, 1997, ISSN 1310-800 X, с. 157-164**

Статията анализира в сравнително обобщен щрих спецификите на класическата и неklasическата визии в гносеологията, както и параметрите на гносеологична радикализация в рамките на феноменологичния метод (преди всичко в контекста на неговия родоначалник Едмунд Хусерл). Изяснени са типичните схеми и концептуални постановки на познавателната ситуация и нейните елементи от двата исторически периода, критично са анализирани (с позоваване на авторитети) присъщите на класицизма увлечения в обективистичен догматизъм и метафизика, както разбира се и гносеологичните последици от това като парадигматичен ефект. Обоснована е необходимостта от революционен преход към неklasически гносеологичен възглед и приложението му с всички произтичащи от това нови правила и подходи. Изяснена е нуждата от трансцендентална редукция с оглед на феноменологичното рефлексивно изчистване на пределния контур на познавателната ситуация, освобождаване от метафизичния догматизъм спрямо класически понятия като обект, субект, разум, разсъдък, истина и др.

V. СТАТИИ по философско-рефлексивни проблеми на историята, постмодерната съвременност и глобалната цивилизация:

**V.1. Последното социално действие или крахът на хуманизма. – (статия в) Глобализацията и светът. Сборник с доклади от юбилейна международна научна конференция (11-12 май 2001 г.). Добрич, 2001, с. 146-151 (сборникът е издаден и на руски език от Ярославския държавен университет, Русия)**

Статията прави критично-философски опит да очертае и проникне в многообразните аспекти на кризата, обхванала западната цивилизация и мита за homo rationale, метафизичното животно „човек“, все повече изгубващо във века на технологиите и масовите комуникации духовните опори на съществуването си. Позовавайки се на авторитети от областта на феноменологията, екзистенциализма, постструктурализма и др., статията очертава нерешимите с познатите ни средства проблеми пред хуманистичния проект и изтъква серия индикации за неговия провал в съвременността, оказваща се все по-бедна на хуманност. Изходът от тази фарсова ситуация авторът на изложението вижда във вертикализиращия екзистенциален творчески акт по преодоляване на самоцелно социалните идентификации при философствания съвременник с нещо като „мегасинтез в тангенциалното“ (*Тейр дьо Шарден*), свръхсъзнателно озоваване в „точка омега“ на съществуването, белязващо срива на Хайдегеровия мит за Gestell.

**V.2. Ценностни измерения на конфликта „САЩ – останалият свят“. – (статия в) Социални конфликти в постсоциалистически страни в условията на глобализацията и регионализацията. Сборник с доклади от съвместна Международна научна конференция на ВСУ, БАН и РАН. Съст. П. Ганчев. Юни, 2003. Варна, 2004. УИ „Черноризец Храбър“, ISBN 954-715-212-2, с. 130-142**

В статията са очертани причините за конфликта и последиците от него. Обоснован е изборът на изследване именно на аксиологичното поле за разгръщане на конфликта. Сложната измеримост на конфликта предлага авторов поглед от две парадигмални нива. И двете засягат в крайна сметка най-конкретното – съдбата на индивида в бъдещата конфигурация на света при все още господстваща доминанта на еднopolюсен модел на устройство на международния ред. Едната, наречена стандартна, реалистична визия, залага на изначалната координираност на обектите в абсолютното пространство-време и се занимава с *етико-политичните* следствия на глобализационния процес преди всичко в аспекта на разрастващия се конфликт на интереси между центъра (САЩ) и доскорошната интегрална част от центъра (Стара Европа, Тихоокеанска Азия), която появилите се тенденции искат да превърнат в съподчинена периферия. При тази визия, дори и да бъде поставена под съмнение, ценностната алтернатива на глобализацията би била търсена в границите на познатата (и все още буржоазна по буква и дух) историческа епоха, както и по посока на един или друг от също познатите ни активни субекти/играчи в международен план. Подобен парадигмален вариант на поглед върху конфликта е, разбира се, общоприет, но от критико-философска гледна точка той изначално възпроизвежда механизма на традиционното хуманистично отчуждение и в общностен, и в личностен смисъл. Непреодолима си остава метафизичната пропаст между множеството самостоятелни субекти, постоянно сменящата се конюнктура на претенции и апетити, наложителната нужда от институционална и правна регламентация на отношенията и не на последно

място – решаващото и окончателно действие на силовия фактор за разрешаването на конфликтите.

Другата парадигма е отначало докрай *критичнофилософска, рефлексивна* и, ако използваме общодостъпния контекст, изглеждаща иреална, имагинерна с оглед странните и трудно приемливи за масовото съзнание *деконструктивни последици* от нейното теоретично прокарване. Ако вече посочената първа парадигмална визия нарека условно „хоризонтална” (т.е. предполагаща потопеност на погледа „сред фактите и събитията”), то втората в условен план е вече „вертикална”, екзистенциална, събитийна (а не просто събитийна). Това от своя страна налага корекции в интерпретациите на станалото и ставащото от гледище не на една обектна и изначално отчуждена от екзистенциалния център ценностна детерминанта, а тъкмо на една субектна (такава), чиито конкретизирани аспекти ще са перманентно съизмерими с моя собствен и неповторимо уникален субективноличностен център. При една такава визия се отчита, че рефлектиращият субект се намира в изначална опозиция спрямо градиентите на системата в качеството си на конституиращ системното (световото) цяло и в този смисъл той е по-ценен от ценностната и нормативна матрица, която системата сама си е наложила. Тъкмо защото моят субективен поглед гарантира единството на рефлектираната система, аз (рефлектиращият) съм привилегирован в съотнасянията и тълкуванията на подредбата във въпросната система. Аз рефлектирам света си отведнаж и точно чрез мен е зададена целостта на света, неговият холос. Впрочем трябва да е ясно, че холичността на световното цяло не се задава от някаква „холистична” парадигма, която постфактум налагам; светът винаги се е явявал и ще се явява като холос, като единно цяло, т.е. глобалното се е задавало през цялото много преди да сме чували каквото и да е за глобализационната експанзия, уеднаквяването на стандартите, доброволното отдаване на суверенитет или условността на междудържавните граници. Следователно светът, който асамблирам, се оказва „глобално” цяло изначално (a priori) и винаги преди глобализаторите да са започнали да експанзират всяка възможна точка на земния глобус. Обяснимо е и защо оттук нататък всеки възможен ред на историческа събитийност ще се вписва в интерпретативен хоризонт: холизмът ликвидира собствената метафизична тежест на който и да е частичен, отчужден от смисловата картина на цялото порядък на факти и събития; холизмът отменя презумпцията за обектен ред, който ще се опитва да си придава своя, несводима към субектния център, важност и значимост.

Критичният анализ в изложението изпробва именно аналитичните и прогностични възможности на двата парадигмални подхода по отношение на визириания конфликт. Особено приносно звучи придложеният контекстуален подход спрямо многоаспектния генезис на „американската мечта”, както и трансцендентално-холистичната критика на общоприетата идея за глобално.

**V.3. Феноменологичен принос към антипроектната футурология. – (статия в) Сборник с доклади от научна конференция с международно участие на катедра „Международна икономика и политика” при ВСУ, юни 2011 (под печат)**

Статията предлага критико-рефлексивен критерий за антипроектност с оглед на футурологичните прогнози и модели за бъдещето. Този критерий изхожда от авторското разбиране, че **модалността на времето, и особено предвид агонията на големите политически проекти, отдавна прекрачи в антипроектното епохè** – такава е ключовата теза, която се прокарва в изложението. С оглед на прецизиране методологията на заниманията ни с футурология, статията предлага предефиниране на категорията „епохалност”: **епохалността е значимост на времето едва когато трансцендентално (т.е. съобразно належащата генеалогия на всяко възможно**

смислодаряване) е поета отговорността от субект да се споделя значимостта и обществената валидност на едно дискурсивно съдържание. Но никога не и преди това... сиреч никога не самоцелно-исторично, в полза на безотносителното, обективно Време. Оказва се (съобразно неведнъж предлагания в други мои публикации феноменологичен опит за генеалогия на времето), че **полето на историята не е онтологично самодостатъчно** в един абсолютно-реален смисъл – тъкмо заради множеството възможни изговарящи интерпретации, прокрадващи се през фактите. Именно в такъв смисъл звучи и основното статийно послание – че ни е нужна нова, критична методология спрямо обяснението на историята, респ. на футурологията (чието друго име е „история на бъдещето”). На историята следва да се погледне генеалогично, да се забележи нейната вариативност именно като разказ, изваян от оценъчните съждения на разказващия, а не като на събития, станали в някакво си – независимо от разказването – „обективно време”... Едва така могат да бъдат демистифицирани въпросите за историческите провали и техните повторения, понеже тогава „историческата небъдница” би била свързвана с точния си източник, а именно – *избора* (отговорността) на разказващия, а не от някаква си илюзорна обективистична метафизика или мистика... Все в такъв план, стихията на историята трябва не само да се осмисля, а философски да се направи Смисъл – с оглед да се спре, или най-малкото овладее за конкретните цели на Лицето. Едно такова овладяване/спиране би представлявало именно предприета решимост да не се съучаства в изговарянето на история, която невежествено би игнорирала или просто забравяла абсолютната несвоевременност на събитието/акта на собственото си изговаряне заради възможността за аналитично потъване в анализите ѝ. А това е другото име на будността, доколкото пък будността е истинското име на бъдността, чиито претенции са историческото събдяване, което от своя страна е обект на футурологията. В такъв план **действителното име на бъдността е будност спрямо условността на всеки епохален дискурс** в условията на съзнателно провеждана процедура на феноменологично епохè, което трансцендентално „заскобява” епохата – с цялата ѝ символна идентичност, метафизична мерност и социокултурна ритуалност.

**V.4. Международните отношения като имагинативен проект. – XXI век: Толерантност и нетърпимост в международните отношения. Сборник с доклади от научна конференция с международно участие на Програма „Политически науки и обществени комуникации”. 9-10 юни 2006 г. Съст. Н. Дюлгерова. Варна, 2007. УИ „Черноризец Храбър”, ISBN 978-954-715-346-2, с. 215-222**

Статията залага на особен теоретичен фундамент, предлагайки нетрадиционна интерпретация (в контекста на феноменологичните концепции за езиковия наративизъм) относно така наречената „индустрия за (преди всичко медийно) производство на международно положение”. В конкретния изследователски случай положителното на въпросното „положение” е представено, респ. оспорено, откъм границите на собствената си „представеност”: не такова каквото е, а като собствената си различеност, т.е. в контекста на едно друго, *отрицаващо* го сказание. Само така впрочем сме в състояние да видим вече отбелязаната индустрия откъм нейното друго и другояче. Подобна деконструктивна процедура е направо отчайваща за любителите на извечния историко-типологичен подход, доколкото изведнъж става ясно, че международното положение всякога досега се е явявало постфактум на своето актуално изказване, сиреч че неговият събитийен ред никога реално не е означавал преди да бъде интерпретативно означен. **Следователно никаква индустрия извън акта на изговаряне никога не е генерирала някакво действително положение, време и място на международните отношения, освен в конюнктурната условност на едно**

**сказание, представящо ни фиктивния си функционализъм за реален.** Интерпретативното описание със самата си актуализация ни „светва” за положението, понеже на света няма никакво изначално *положение*, което да предхожда описваното състояние на нещата извън описващото действие; и едва от описващото назоваване нататък се *полага* кръга от възможностите, респ. описателната параметрика и целепологането през съответните доминантни знаци и правила на оцелостяването. Означаването на международното положение не предполага международното положение като „положение” преди **акта** на означаване – то репрезентира международния ред чисто и просто като *ефект* от действието изказване-на-международния ред; в такъв случай онова, което о-действи-телява международното положение в качеството му на международен ред на своето време, е неговото абсолютно, несвоевременно друго. Така от казаното в статията става ясно, че проектът за международни отношения, подобно на всеки друг съзнателно структуриран и действително обговарян (откъм границата на своята пред-положеност) проект, е не епохален, приоритетен, надтекстуален, а наративен, езиков, интерпретативен, респ. *имажинативен* проект. Поначало **няма идентичност, която битийно да се изплъзва на текущото събитие, конституиращо идентичностите. Идентичност присъства само формално, знаково, в случайната модулиращата се нужда от самооглеждане на проявеното в неговата цялост и ред.** В този смисъл не е възможна идентичност, респ. ред, положение, което да узаконява някакво силово поле на историята или политико-икономични императиви на времето преди акта на изказването им, като едва ли не състояние на нещата, което ни принуждава. Поемането на акт на принудата е конститутивно обособимо единствено в презумпцията за тази абсолютна референциалност, изискваща дълженстване поради неяснота относно извечната несамодостатъчност и фиктивност на интерпретациите. Тъкмо тълкуването на жеста според правилата на играта не дава абсолютни права на идентичността: контекстът на актуализацията е всякога преди текста на необходимото утвърждаване, т.е. преди играта. Жестът е *друго* извън системата на допуск до своето разкодиране. Идентичността на жеста извън *тези правила и това разбиране* няма същата стойност, тя се дезинтегрира спрямо системата, тя рухва. Идентичността затова и не е абсолютна – понеже всякога е ситуативна изява и следва като сянка правилата. Други ситуации, други игри изискват други идентичности. Наративният дискурс като игрово събитие се разгръща в текущия ред на взаимното разчитане на идентичностите, в тяхното взаимно допълване. При това положение „всяко обяснение на света” е симулация, тъй като статутът му е чисто условен и епохалните му детерминанти са случайно, обстоятелствено наложени. Съществуващото е симулакрум, доколкото е възможно обяснение на света без оглед на абсолютен референт (философски погледнато няма случай, в който светът да се явява „сам по себе си”). Симулациите на живота и смъртта, вкл. и симулациите на системата на международните отношения с цялата ѝ сложност и многообразност, фактически не притежават абсолютна стойност тъкмо защото са положени в лоното на абсолютното различие/случайност на интерпретациите, вкл. на реперните точки, които обстоятелствено полагаме и от които се тръгва. Играта на интерпретации като бдителност за чистия случай, който не следва от никаква предзададена закономерност, е опит за философия (на имажинативните проекти) без оглед на особени специфики и ценностни привилегирования.

**V.5. Още за кризата на метаразказите (суетите на постмодерна).** – (статия в) XXI век: Регионални аспекти на международните отношения. Сборник с доклади от научна конференция с международно участие на Програма „Международни отношения и политология”. 10-11 юни 2005 г. Съст. Н.

**Дюлгерова. Варна, 2006, УИ „Черноризец Храбър”, ISBN 10: 954-715-295-5; ISBN 13: 978-954-715-295-3, с. 97-105**

Статията в есеистичен стил опитва да предложи многостранна характеристика на постмодерното философстване. В центъра на обговарянето относно усъмняването във всяка възможна стойност на говоренето, е поставен персонажът на *Жак Дерида* – като ключова личностова фигура, поне формално първа преминала „под дъгата” на постмодерния философски небосклон. Цинизмът на разгръщането на игровия хипертекст (по Дерида) демонстративно удря по всякакви метафизични устои, превръщайки и най-непоклатимите истини и подходи в чисти фикции. Чрез провокативността на деконструктивните внушения на Дерида, изразени в тази статия, в крайна сметка схващаме, че постмодерната философска деконструкция е жест и поза, ала жест и поза все пак не самоцелни; дължни сме да изпитаме отрезвяващата трагедия на едно действително рефлексивно самозабелязване – като нищожни, понеже сме знаци за самите себе си, знаци без референт, знаци, обгърнати от нищото. Какво собствено, в такъв случай, представлява постмодерната трагедия на „нашата” субектна крайност? Това не е нашата смъртност – както става ясно в статията, самата смърт се оказва институционална легенда на модерното говорене. Преди всичко трагедията е в това, че ние сме обговаряни като елементи на един изначално съдържащ ни дискурс (който не зависи от нас), през епохално сказание за съучастничество в една пронизана от власт система, съхраняваща наличието или отсъствието ни в своя изначален наратив, в епистемния си и знаков ред. От такава гл.т. фактически няма „Аз”, няма Съзнание, има само социализирано тяло, една натрапена социометрична структура, способна да се самообговаря. Единствено и само наративни артикулации, завихряния в езиковия процес, опит за фиксиране на някакви нефиксируеми съвкупности от динамични социални отношения са Съзнанието, индивидуалният аз, мислите, чувствата и всички останали артикули от инвентара на произведената от западната цивилизация „човешка личност”.

***V.6. Хетеротопични ефекти на глобализацията. – (статия в) XXI век: Светът между сътрудничеството и тероризма. Сборник с доклади от научна конференция с международно участие на Програма „Международни отношения и политология” на ВСУ от юни, 2004. Съст. Н. Дюлгерова. Варна, 2005. УИ „Черноризец Храбър”, ISBN 954-715-261-0, с. 91-99***

Прокараният в статията критичен анализ защитава тезата, че хетеротопичните ефекти (от гр. *хетеротопия* – разноместие), въпреки своите нормализационни функции, не гарантират тоталната безусловност на модернистичния пърформанс. Всичко, което е нормално, легитимно, цивилизовано, все пак се оказва нереално (понеже се опосредства чрез разлики, чрез преднамерено съотнасяне към собствената си другост). Ако сказанието за нашето време се самоотстоява в различието, то тогава първично остава именно различието (по Делюз), хоризонтът на отстоянието, а не съдържащото на самия дискурс. Така уж действителният ред на хуманизиращата утопия, наречена Модерност, се изправя пред опита на своята подвъпросност. Самата тази подвъпросност на рационализиращия хоризонт е нещо като радикален хетеротопичен ефект: тя е предопределена в абсолютното отстояние на „окоето, което гледа” (*Мерло-Понти, А. Бунджулов*) от наблюдаемия пърформативен ред на системата. Поради това привилегированата гледна точка е привилегированото съотнасяне не към тотализиращия дискурс, а към *условието* за появата на този дискурс – скритото отстояние, разликата като такава. По този начин властта бива забелязана като „скрита власт”, изначално гарантираща пърформативния ред на системата, както бива изтъкнато, „отвън и отведнъж”, при което става очевидна посоката, от която бива

подклаждано *illutio*-то (*Бурдийо*) на имитатора, тоталният обяснителен дискурс, съхраняващ легендата за *homo civilis* – за самите нас, в крайна сметка – онова, заради което си струва да се продължава напред. Въпросната „посока” не сочи познатото в неговата промислена (промишлена) опосредстваност – тя сочи трансценденцията (Бога) като Абсолютна Тайна и Демиург на извечно обновяващия се пърформанс. „Мястото” на тази трансценденция не е някъде, доколкото тя е самата непосредственост и следователно няма как да бъде топизирана (което би я опосредило моментално). Във всеки случай тя ни застига в модуса на едно рефлексивно предразбиране за Модерност, изобщо тя прави разбираем както игровия хипертекст на знаците и значенията, така и невъзможността за фиксиране на единното им тълкуване в метаразказ. Именно в такъв план, статията издейства друг възможен поглед на глобализацията: *глобализацията* е последен приют на една тотална криза – криза на метаразказите, на метаразказа на историята (*Лиотар, Бодрияр*). Глобализацията показва, че центърът на властта няма как да бъде забелязан сред реалностите на света, той се е виртуализирал, престанал е да принадлежи на топиката на системата. Това е и последна възможност да бъде екстремално спасен хоризонтът на удържане на имитатора – да бъде спастрен единственият интерпретиращ ред в системата, метаразказът за Едната История и Общият за всички Универсум, изобщо еднаквостта, която с типичната си рационализираща настойчивост игнорира разликите и отстоянията. Но познатата ни глобализационна тотализация на знаковото общуване, осъществявана при това с невиджана досега и многостранна в проявите си експанзивност засилва своята измамна прозрачност тъкмо в точката на тълкуване на всяка възможна знаковост и демаскиране на всеки един възможен смисъл. В тази точка става ясно, че глобализацията колкото прикри, толкова и изведе наяве действителната онтология на властта, прозрението за скритата власт като демиургичен дискурс, среща с отвъдното, непосредственост, благодарение на които стана възможна демистификацията на универсализиращия дискурс на Модерността, досегашните и настоящи негови злоупотреби със свободата, както и заробващата ни впримченост и оброченост с мита за вездесъщност на наука, техника, демокрация и прогрес.

**V.7. Съизмеримост и другост: аспекти на глобализационния етос. – (статия в) Предизвикателствата на XXI век – предизвикателства на съвременния цивилизационен диалог. Сборник с доклади от научна конференция с международно участие на Програма „Международни отношения и политология” при ВСУ от юни 2003. Съст. Н. Дюлгерова. Варна, 2004. УИ „Черноризец Храбър”, ISBN 954-715-219-X, с. 61-77**

Първата половина на статията предлага историко-философски преглед на възгледите при различни радикални философски мислители (Маркс, Ницше, Фуко, Хусерл, Хайдегер, Бердяев, Сартр, Дерида и др.) относно причините и факторите за дълбоката криза и провала на хуманистичния проект. Следва собствено теоретико-изследователската част, в която са очертани параметрите (с анализ на силните и слабите страни) на хуманистичното *cogito* и релевантния му съвременен цивилизационен проект. Предложена е онтофеноменологична алтернатива (в духа на номинализма) на провалящия се етико-политичен и икономичен гецалт на познатото ни реално (сиреч обсебено от ефектите на общото) хуманистично домостроителство. Преодоляването на пръстния, хумен телос повече не може да бъде дело на същество, принадлежащо към топиката и структурата на общосподелимия свят. Бъдещето принадлежи на екзистенциален атопичен субект, който повече няма да използва света, реконструирайки времената и ситуацияите на кризата и недостига, съпътстващи всяка етико-политична стопанственост, а ще го *прониква* „отвън и отведнаж”.

**V.8. Еврейският фактор и парадоксите на световната съдба. – (статия в) XX век: Елити и доктрини. Сборник с доклади от научна конференция на Програма „Международни отношения, политология и психология“ при ВСУ от юни 2001. Варна, 2002. УИ „Черноризец Храбър“, ISBN 954-715-017-0, с. 125-134**

Статията се отличава със силната си приносност по отношение нуждата от философска преинтерпретация на ролята на т.нар. „еврейски фактор“ в историята и при формирането и форматирането на общочовешката родова съдба. Тя предлага поредица от донякъде шокиращи тези и тълкувания на някои генеалогични и онтологични кодификации на древните старозаветни и новозаветни библейски послания. За еврейството може да се разсъждава от позициите на различни парадигми, но най-неподходящата би се оказала парадигмата на класическата научна рационалност. „Еврейската тема“ предполага свръхчувствителност не само към ирационалните моменти в съдбата на „избрания народ божий“ или „богоизбраната личност“ (Авраам, Моисей, Христос). Всъщност ирационалистичната интерпретация тук се диктува от тази изначална бунтовност на еврейския дух спрямо отсъжденията на самия Трансцендентен Източник на съществуването на света; това е бунтовност към Бога. От древните народи евреите са **най-малко политични**. Тяхната „полития“ не просто не е класична, каквато е да речем гръцката по времето на Платон и Аристотел. Поначало съдбата на евреите – дори ежедневната – е пронизана от религиозен **есхатологизъм**. Евреите няма как от себе си да наложат секуларни императиви, напротив, те правят точно обратното. В общност, белязана от самия фатум да коригира родовата съдба на човечеството, настроенията са катастрофични, насочени към бъдещето, към хилядолетното „царство на възмездените“. Такива настроения помитат всяка не-сакрална, светска „изнеженост“ и притворство на делничната съдба. При евреите липсва приспивното доволство от повтарящия се делник, създаващ светските институции, аристокрацията или демокрацията като форми на държавно устройство. В еврейския дух непрекъснато и подмолно работи неудовлетворението от това, което светът е предложил до момента, една изначална гузност на усещането за провал тъкмо на „богоизбраните“, за прокоба и наказание тъкмо на най-добрия, най-отдадения богу. Самата родова (а и не само родова!) легенда за „богоизбраност“ сякаш по неизповедим начин произвежда перманентната неудовлетвореност от това, което Бог дава на „своите“ – наказания и неправди. **Богоизбраният народ е всъщност най-конфликтният народ, народ-неудачник**. Богоизбраните са най-големите неудачници. Мисията им не е „от този свят“, доколкото „този свят“ е такъв, какъвто е – черен, грозен и несправедлив. **Мисията** на такъв народ е да роди **Месия**. Казано от гледна точка на една по-различна обяснителна парадигма: да бъде осъществена не просто **съдбата на рода**, а да се извърши **СЪД-БА над рода** и поколенията от лошо-безкрайната верига – наистина, едно дело непосилно и на пръв поглед алогично (точно затова дело Божие!), но – както казахме (с оглед на завръщането на живия дух при собствената си екзистенциална цялост чрез саморефлексия „в себе си и за себе си“, ако използваме парадигмалния контекст на Хегеловата диалектика) – тъкмо това е „Великото дело“, за което говорят древноеврейската Кабала, езотеричният даосизъм и космогонията на Розенкройцерите. Но увлечен от драматизма на своето месианско очакване (още от времената на пророк Исаия), еврейският дух изпада в порочната летаргия на детинското очакване за поява на Израилевия цар в чисто земните атрибути на царската власт. Историята сякаш се е подиграла с народа, дал на света метафизичното откровение на историята: последният метафизичен предел на земното битие, изходът към царството на преобразования и монолитен дух, приемащ в собственото си единство едновременно и „царството божие“, и „царството на кесаря“,



остана чужд за традиционното еврейско разбиране. Евреите така и не приемат истинния Месия и по този начин окончателно затварят и без това порочния кръг на своята родова съдба. Историческата съдба на еврейския фактор се прекъсва – чрез християнството и новата ера – тъкмо поради свещената обремененост на този фактор от идеята за непреобразяващ времената и епохите месианизъм. Едно от парадоксалните следствия на това „прекъсване” е, че в настъпилата нова ера народът с най-силен пиетет към делата и пророчествата на „патриарсите” и „отците” всъщност е бил лишен от правото да има свое отечество. Народът, метафизично призван да осъди света в съдбините на историята, поради маниакална увлеченост сам осъжда своето историческо бъдеще на **бездържавие**, плащайки скъпия данък на нежеланието (а може би и на невъзможността) да види **последния предел** на собствената си мисия. Чрез кръстния подвиг на Месията еврейската „Истина на Сион” се превръща в „Истина на Сина” – множественият дух на „богоизбрания” **народ** сменя себе си в Единния дух на помазания **Син Божий**. Общностното става екзистенциално; екзистенциалното през себе си приема и последния предел на Универсума; индивидуалната съдба става космическа – каквато трябва да бъде. Бъдещото християнство има една мисия – окончателно да финализира мита за рода и самата история. Ако в ония времена, поради недостатъчност на разбирането, думите на Исус Христос са изглеждали чиста безсмислица, днес и чрез внушенията на тази статия, вече притежаваме ефективен ключ за тяхното тълкуване в контекста на саморефлективната интерпретативна парадигма на една зряла модерност.

**V.9. Интерпретативната парадигма и проблемът за реализацията на утоиите.** – (статия в) **XX век – минало и алтернативи. Сборник с доклади от научна конференция на Програма „Международни отношения” при ВСУ. Варна, 2001. УИ „Черноризец Храбър”, ISBN 954-715-107-X, с. 137-143**

Статията предлага критика на антиутопичното съзнание, следвайки Ницше и някои основни постижения от екзистенциално-феноменологичната парадигма на интерпретиране на живота и историческия процес. Формулирани са 5 основни мита, прокарани в текстовете и дискурса на антиутопичната метафизика, които в тематичния контекст биват опровергавани един по един. Изводът е, че утопията не е нереализируема, цялата работа е как ще преизтъкуваме поновому онова, което безкритично сме възприемали като биологично детерминиран жизнен цикъл, липса на цел на историята, вездесъщост и безспирност на историческия процес, невъзможност за снемане на организацията в индивидуацията и т.п.

**V.10. Едно историософско размишление пред прага на вечността.** – **Философията на историята и бъдещето на историята. Сборник с доклади от философска конференция на ИФИ – БАН с международно участие. Съст. П. Ганчев. София, 1998. Изд. „ЛИК”, ISBN 954-8378-57-4, с. 83-88**

Статията предлага историософска критика на склонността към обективация и емпиризация на обясненията за историческия процес, както и на самоволното му отделяне от историческата наративност и откровението на трансценденцията, пряко кореспондиращи с концепциите за смисъла на историята и нуждата от историческо възмездие. Човешките разочарования през историята категорично показват, че човек няма самостоятелни сили и познавателен потенциал за домостроителство в този свят със собствени сили, в границите на познатата ни онтологично „твърда”, обременена от опитния товар на миналото, структура. Като крайна онтологема, като потенциално незавършимо битие-в-себе-си, човек е винаги вторичен спрямо източника на така-битието, спрямо света като цяло. Човек е съд-бовно историчен и в това е неговата

трагедия. Мъдростта на историята, ако решим да я откриваме, е провиденциална: човек трябва да се проваля „отсам“, защото само провалът, неудачата, изкупват неведението за истинското екзистенциално призвание на човешкото битие, за вярната посока. Откровението откъм историческото несбъдване разкрива едновременно тоталното безсмислие и дълбинния смисъл на историческото битие: да спре, да свърши този порочен, плосък, едноизмерен ред на изтичане на човешката съд-ба; да се преходи във „вертикалата“ – в многомерни онтологични хоризонти. Краят на историята, стопът на историческото време, биха били знак за осъществена изпълненост на индивидуалната човешка съдба до пределите на всеобщото, белег за постигната плеромична самодостатъчност, символ на преливащо из себе си творческо всеединство.