

## Късномодерен контекст

### Масовата култура срещу културното изобилие

Георги Герджиков

**Резюме:** Текстът предлага позиция, съчетаваща наблюдения от няколко автори, според която Ницшевите фигури Аполон и Дионис са победени от неочакван противник – един разтревожен за здравето си Нарцис. Показано е как подобни архетипни фигури, въпреки че са в известен смисъл социологически фикции, помагат да опишем съвременния социален и културен контекст. Предложена е също така хипотезата, че триумфът на „тревожния Нарцис“ в масовата култура – свръхакцентирането върху телесното оцеляване и здраве – представлява реакция срещу необозримата сложност на културното наследство, която е преместила „конflikта на интерпретациите“ (Рикъор) на равнището на отделните индивиди. Скицирани са някои възможни решения за конфликта на интерпретациите, включително тематизирането на контекста изобщо; репонятизирането на личността като вид контекст; и преосмислянето на политическата роля на меланхолията и теоретичната роля на траура.

**Ключови думи:** Масова култура, конфликт на интерпретациите, фигури, архетипи, меланхолия, траур

**Георги Герджиков** е завършил магистратура История на философията към СУ „Св. Климент Охридски“ и в момента е докторант към катедра Философия в същия университет. Интересува се от съвременна философия, история на културата и теория на образованието. Изследователските му интереси включват темите за субектността след Ницше, новият реализъм и критическата теория в информационната епоха.

## 1. Обобщаващо въведение

Настоящият текст ще тематизира някои аспекти от контекста, който западната цивилизация е наследила от късната модерност, с акцент върху т.нар. масова култура. Имплицитна предпоставка ще бъде разграничението между масова, популярна и специализирана култура. Под „масова култура“ тук ще се разбира онзи дял от културата, който е общодостъпен и непосредствено разбираем, но страда от еднообразие. „Специализираната култура“, напротив, изисква продължително посвещаване и страда от свръхизобилие на проявленията си и на ценностите, които предлага. В текста няма да бъде тематизирана „популярната култура“, която бихме могли да ситуираме по средата между първите две сфери – тя изисква някакво посвещаване, но по-малко като мащаб, освен това също страда от свръхизобилие на проявленията и ценностите. Нейното отношение към другите две сфери заслужава цяло отделно изследване и тук тя ще бъде заскобена.

Ще бъде предложена позиция, съчетаваща наблюдения от няколко автори. Според тази „синтезираща“ позиция, след изчерпването на всички героични каузи в ХХ век, Ницшевите фигури Аполон и Дионис са победени от неочакван противник – един разтревожен за здравето си Нарцис. Ще бъде показано как подобни архетипни фигури (Дионис, Нарцис, Мидас, „Супермен“), въпреки че са в известен смисъл социологически фикции, помагат да опишем съвременния социален и културен контекст. Пример за подобен експериментален подход е методологията на Жил Липовецки в „Парадоксалното щастие“ (2006 г.).

Също така ще бъде предложена хипотезата, че триумфът на „Тревожния Нарцис“ в масовата култура представлява реакция срещу „конфликта на интерпретациите“ (Рикьор). Несъвместимостта на натрупалите се интерпретации върху сложното културно наследство предизвиква объркване и идеологическа война на всеки срещу всеки. Масовата култура реагира на това, като пренебрегва голяма част от културното наследство и утвърждава малко на брой ценности, свързани най-вече с оцеляването и телесното здраве. Специализираната култура, напротив, предлага твърде много ценности и трябва да търси начини да ги стеснява, фокусира (една все още нерешена задача), за да носи смисъл. А „смисълът“ е важен, доколкото е главен източник на мотивация за модерния субект, който упорито отрича всички анонси за собствената си смърт и продължава да бъде основният двигател на културата.

Ще бъдат предпазливо скицирани някои възможни решения за конфликта на

интерпретациите. Едно от тях е преосмисляне на меланхолията и траура. Тези две настроения понякога се третираат като изгубили своята актуалност спрямо културната ситуация. Според Пол Рикьор обаче траурът е необходим за пълноценната деконструкция на илюзиите на класическия субект. А според Скот Лаш меланхолията – израз на непримиримо несъгласие с настоящето въз основа на паметта за изоставени ценности – би могла да има спасително политическо значение в сегашния век, в който героичното викане от името на ценностите, сякаш още не са изоставени, е загубило политическия си ефект.

## **2. Перспективен синтез, исторически анализ и метафорично описание на проблема**

Различни дялове от специализираната култура често формират своя собствен облик, като се разграничават от масовото. Ако обаче масовата култура заслужава критична оценка, това не е поради някакви есенциални негативни качества, които тя носи, а поради несъвместимостта ѝ с голяма част от наследените интерпретации, които конституират нашата субектност.

Като начало, нека съединим няколко наблюдения от различни автори, които взаимно се допълват. Първото наблюдение е най-известно: в края на XIX век Ницше обявява, че в западната култура Аполон е взел превес над Дионис; цари стремежът към оразмереност и яснота; трябва да възродим дивото, необузданото и творческото<sup>1</sup>. В началото на XXI век Жил Липовецки диагностицира своята епоха по сходен начин: „[К]олкото повече се утвърждава консумирането–свят, толкова повече се обезличава Дионис.“<sup>2</sup> Противникът на Дионис обаче вече не е Аполон:

*Метафора срещу метафора, изборът между Дионис и Нарцис, издигнати като модели архетипове на хипермодерната култура не е труден. [...] Нарцис триумфира над Дионис, един не толкова безгрижен, колкото бдителен Нарцис, не толкова прекланящ се пред красотата си, колкото загрижен за външния си вид и здравето си, не толкова обърнат към себе си, колкото внимателен към информациите и здравните рискове.<sup>3</sup>*

Наблюденията на Ницше и на Липовецки рамкират периода, който ще бъде изследван тук. Първият въпрос, който излиза на преден план, е: какво се е случило в този период, за да стане възможна констатацията на Липовецки? Когато Ницше говори

---

<sup>1</sup> Фридрих Ницше, „Раждането на трагедията или Елинство и песимизъм“, прев. Харитина Костова-Добрева, *Раждането на трагедията и други съчинения*, съст. Исак Паси. София: Наука и изкуство, 1990, 162-165 (§20).

<sup>2</sup> Жил Липовецки, *Парадоксалното щастие. Опит върху обществото на хиперконсумиране*, прев. Лидия Димитрова. София: Рива, 2008, 205.

<sup>3</sup> Пак там, 224.

за една доминираща фигура, потиснала друга, сякаш изобщо не вижда възможната поява на трета. Дали някой друг я е забелязал? При кого се говори за Нарцис?

Разбира се, при Зигмунд Фройд, който ни е завещал израза „нарцисизъм“. За Фройд този израз обозначава една ранна фаза от развитието на психиката, връщането към която е патологично<sup>4</sup>. Петдесетина години по-късно неофройдистът Ерих Фром настоява, че нарцисизмът, разбран като преувеличена загриженост за себе си, е биологически необходим за оцеляването, особено при човешкото същество, което има редуцирано количество инстинкти<sup>5</sup>. Но при „злокачествен“, т.е. прекомерен нарцисизъм човек е склонен да смята себе си за „велик“, без да е полагал усилия и без да е общувал с никого и с нищо<sup>6</sup>. На друго място Фром посочва липсата на общуване с богатото и разнообразно културно наследство като пречка за психологическото лечение – депресираният, ако се интересува само от себе си, не може да се почувства по-добре<sup>7</sup>.

Един последен автор ще помогне да допълним картината. През 50-те години Пол Рикьор тематизира онази тревога от смъртта, която според Хайдегер е неотделима от човешкото същество и може да разкрие някаква по-дълбока грижа за битието. Рикьор казва, че това е „тревогата на Нарцис“ и я обяснява с липсата на кауза. Има безбройни исторически примери за каузи, които са карали хората да забравят тревогата за индивидуалното си здраве и оцеляване. Според Рикьор, когато няма кауза, човек се вторачва в себе си и изпитва тази базова тревога от смъртта, без тя да разкрива нещо по-дълбоко<sup>8</sup>.

Нека подложим на анализ този тревожен Нарцис, обхванал според цитираните автори мисленето и поведението на съвременния западен човек, най-вече на равнище масова култура.

Много интересен в тази връзка е вече споменатият Фройд, който присъства като персонаж както в специализираната, така и в масовата култура. Това само по себе си е необичайно – неспециалистът едва ли има особено жива представа за Кант, Ръсел или Гадамер, въпреки огромното им академично влияние. Но ако споменем Фройд, мнозина веднага биха си представили педантичен професор с брада и пура. Откъде идва този

---

<sup>4</sup> Зигмунд Фройд, „Въвеждане на нарцисизма“, прев. Маргарита Дилова, *Психология на несъзнаваното*, съст. Никола Атанасов. София: ИК „Колибри“, 2014, 40-64.

<sup>5</sup> Ерих Фром, „Сърцето на човека и неговата способност за добро и зло“, прев. Росен Ангелов, *Съчинения в II тома. Том пети*. София: Захарий Стоянов, 2013, 78-79.

<sup>6</sup> Пак там, 85.

<sup>7</sup> Ерих Фром, *Изкуството да слушаш*, прев. Росен Ангелов. София: Захарий Стоянов, 2004, 208.

<sup>8</sup> Пол Рикьор, *История и истина*, прев. Жорж Йовчев. София: АРГЕС, 1993, 255-257.

толкова популярен образ? И, може би по-важно, защо този образ обикновено предполага, че Фройд е автор на скандални твърдения, навлизаци в теми, от които се срамуваме? (Преподаващите Фройд вероятно редовно срещат тази представа сред студентите си.) Почти сто години след като теориите на Фройд са били най-провокативни, те вече са обстойно обговорени в академичната сфера и в нея се приемат или за неубедителна псевдонаука, или за много полезна, но класическа и дори понякога прекомерно експлоатирана „херменевтика на подозрението“. Защо тогава в масовото съзнание тези теории запазват репутацията на своята отдавна поизхабена „скандалност“?

Доста изчерпателен отговор предлага документалният сериал на Адам Къртис от 2002 г., който проследява как теориите на Фройд достигат, филтрирани, до масовата култура, рекламата и политиката. Филмът дава по-голяма яснота за вече описаното издигане на Нарцис в XX век и е много адекватно озаглавен „Векът на Аза“ (*The Century of the Self*). Ключова фигура (наред с Ана Фройд и Вилхелм Райх, които тук няма да бъдат тематизирани) е Едуард Бърнейз, племенник на Фройд, живеещ в САЩ. Сферата, в която работи Бърнейз, традиционно се нарича „пропаганда“, но този термин придобива лоша репутация, след като бива асоцииран с германската идеология. Бърнейз създава новото име, с което тази област ще остане известна до наши дни – „връзки с обществеността“ (Public Relations, PR). Теорията му е повлияна както от Фройд, така и от психолога на тълпите Густав Льобон – още един автор, използван за политически цели от редица влиятелни личности в XX век. Книгата на Бърнейз *Propaganda* от 1928 г. включва следните твърдения: „Нещо може да е желано не заради своята стойност или полза, а защото [някой] несъзнавано вижда в него символ за нещо друго...“<sup>9</sup> „Ако разбирате механизма и мотивите на груповия ум, вече можем да контролираме и направляваме тълпите по своя воля, без те да знаят.“<sup>10</sup> „Целенасочената и интелигентна манипулация на организираните навици и мнения на тълпите е важен елемент от демократичното общество.“<sup>11</sup> Бърнейз има огромно влияние в областта на рекламата, където неговите принципи за манипулиране на масите през несъзнаваното навлизат широко. Един от големите му триумфи е преобръщането на представата, че

---

<sup>9</sup> “A thing may be desired not for its intrinsic worth or usefulness, but because [someone] has unconsciously come to see in it a symbol of something else, the desire for which he is ashamed to admit to himself.” (Bernays, Edward, *Propaganda*. New York: Horace Liveright, 1928: 52. Тук и по-нататък прев. мой, ГГ)

<sup>10</sup> “If we understand the mechanism and motives of the group mind, it is now possible to control and regiment the masses according to our will without them knowing it.” (Ibid, 47.)

<sup>11</sup> “The conscious and intelligent manipulation of the organized habits and opinions of the masses is an important element in democratic society.” (Ibid, 9.)

жените не трябва да пушат. Рекламна кампания, която Бърнейз организира в полза на американска асоциация на тютюнопроизводители, индиректно представя пушенето като еманципаторен жест, при който жената придобива символен еквивалент на мъжкия полов орган и се изравнява с другия пол. По-късно, когато новите индивидуалистични субкултури се появяват като съпротива срещу обществото на консумиращи тълпи, пазарът се адаптира към тях и започва да апелира към индивидуални интереси, отново използвайки квази-фройдистки стратегии, наследени от Бърнейз.<sup>12</sup>

Освен това Бърнейз помага на самия Фройд да популяризира трудовете си в Америка, като създава споменатия му популярен образ. Кампанията, продаваща книгите на Фройд, се основава на рекламен подход, залагащ на скандалния им характер. Отношенията между чичото и племенника се развалят, когато Бърнейз предлага на Фройд да напише статия за сп. *Cosmopolitan*, което Фройд приема като обида.<sup>13</sup>

Но Бърнейз прави успешна кариера и в други области, затова още по-интересно е влиянието му в политиката, където (след световните войни и най-вече поради напреженията от Студената война) е взета съвсем сериозно посочената от него нужда демократичното общество да контролира опасните тълпи, без те да знаят. Това отначало води до кампании, целящи несъзнателна манипулация, сходни с (и често в съюз с) тези на пазара. Но според филма на Адам Къртис този тип политика кулминира в метаморфоза на самото политическо, а не само на управляваните. Първо в Америка, а после и във Великобритания и другаде разните партии се уеднаквяват. Те вече не предлагат различни идеологии, в чиято правота да убеждават избирателя, а проучват какво вече иска избирателят и след това му го обещават. Разбира се, това често означава, че на власт идват хора, които нямат конкретни идеи за политики, а само знаят какво иска електоратът – независимо дали това, което той иска, действително е полезно за обществото или за икономиката.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Adam Curtis (direct.), *The Century of the Self*, BBC, 2002, part 1, 00:10:10. Cf. Noam Chomsky. "What Makes Mainstream Media Mainstream", *Z Magazine*, October 1997. [Online version: <https://zcomm.org/zmagazine/what-makes-mainstream-media-mainstream-by-noam-chomsky>, retrieved 31.01.2017].

<sup>13</sup> Adam Curtis (direct.), *The Century of the Self*, BBC, 2002, part 1, 00:24:20.

<sup>14</sup> Ibid, part 4. Погрешно обаче би било впечатлението, че Бърнейз отстоява единствено ценности, свързани с контрола на пазара над масите и със съществуващите властови отношения. Въпреки че именно тези ценности са станали политически влиятелни след него, Бърнейз критикува пренебрегването на други, не по-маловажни ценности, каквито са образованието, науката и високата култура. Отново в *Propaganda* (op. cit., 125-126) Бърнейз предупреждава, че университет, зависещ от държавно финансиране, е подложен на изкушението да насочи всичките си усилия към обслужването на държавни интереси, а не към образованието на студентите. Това би го превърнало в политически инструмент в

Това беше една от възможните генеalogии на съвременното преклонение пред аза. Под влияние на описаната (донякъде ограничена и силно политически мотивирана) рецепция на Фройд, индивидът е станал цар, с чиито предпочитания всички се съобразяват. Но същевременно има и подозрение към индивида, който всеки момент може да се отклони от нормалното за тълпата, и да стане опасен. Поради това се предлагат различни начини за предпазването и лекуването му, и той интериоризира убеждението, че те са нужни. Така получаваме обществото, в което доминира Тревожния Нарцис на Рикьор: вече не се предлагат идеологии, няма наиндивидуални каузи, има само грижа за здравето и оцеляването.<sup>15</sup>

Нека се върнем към анализа на Липовецки от „Парадоксалното щастие“. Според него стремежът към бурни удоволствия вече е радикално смекчен от желанието за кротко и разумно наслаждение: „духът на времето премина от култа към В. Райх към този на Далай Лама, от театъра на Арто към дзен, от „желаещите машини“ към „мъдростта“<sup>16</sup>. Но тук става дума за мъдрост, подчинена на същите ефимерни моди като всичко останало – една „мъдрост light“, която не изисква тотална промяна на живота, а търси заклинателни формули и чудотворни лекове<sup>17</sup>, съвместими с трескавата грижа за здравето. Тревожният Нарцис е завладял младите, но и старите, които се опитват да имитират младите: „Даже сбръчкан, Нарцис си остава Нарцис и иска да съблазнява, да изживее пълноценно настоящето, макар и обсебен от края на живота.“<sup>18</sup> Ако всичко това е вярно, можем да добавим, че в масовата култура отмира юнгианският архетип за *мъдрия старец*.

В тази връзка е интересно как някои „моделни архетипове“, както ги нарича Липовецки, надвиват други. Нарцис измества Дионис, а също (добавихме тук) и Мъдрия старец. Изведнъж се оказваме в едно царство на особени „метафори“,

---

ръцете на управляващите. Ако пък зависи за финансиране от водещи фигури в бизнеса, университетът рискува да се посвети на индустриални и бизнес цели, „в пълно противоречие с интересите на науката и на културата изобщо“ (“flatly in contradiction to the interests of scholarship and general culture”, 126). С оглед на ситуацията в настоящия момент от ХХI век можем да кажем, че подобна констатация носи подчертано пророческо значение. В края на същата глава (op. cit., 133-134) Бърнейз отбелязва, че пропагандата е етически обвързана с образованието, а не само с бизнеса и политиката, както и че няма гаранция срещу злоупотребата с пропагандата.

<sup>15</sup> Разбира се, множество критически философи в ХХ в. намират корените на подобно „лекарско“ подозрение към индивида още в началото на модерната епоха или дори в текстовете на Платон. Въпреки това, конкретната форма, която тези настроения приемат в ХХ в., е повлияна най-вече от условията на късномодерната епоха.

<sup>16</sup> Жил Липовецки, *Парадоксалното щастие. Опит върху обществото на хиперконсумиране*, прев. Лидия Димитрова. София: Рива, 2008, 199.

<sup>17</sup> Пак там, 327-330.

<sup>18</sup> Пак там, 110.

именувани социални тенденции, които се проявяват на наиндивидуално ниво и макар че са социологически фикции, позволяват по-лесно да описваме съвременния контекст. Липовецки въвежда и други архетипове в своя анализ: освен за Дионис и за Нарцис говори за Пеня (Недостига, Нуждата), която с повишаването на жизнения стандарт преминава от сферата на материалните придобивки в сферата на емоционалните преживявания<sup>19</sup>; Немезида, отмъстителната завист, която също е победена от Нарцис, защото съвременният консуматор все по-малко завижда на другия за придобивките му, а цели най-вече да подобри собствения си живот, т.е. остава вторачен в себе си<sup>20</sup>; Супермен – една съвременна митологична фигура, представляваща стремежа към лични постижения (срв. „tumos” по Фукуяма) – също днес е надмогнат от тревожността и стреса<sup>21</sup>. И т.н.

Методологията на Липовецки в „Парадоксалното щастие“ е много странна. Тя никъде не е експлицирана, но явно е продължение на подхода на ранния Ницше – залага на тези митологични фигури, които Липовецки само веднъж нарича „моделни архетипове“ и на няколко пъти нарича „метафори“, но с които в цялото си изследване описва наиндивидуални реалности.<sup>22</sup>

Нека заимстваме методологията на Липовецки и приемем, че може да се говори за такива наиндивидуални тенденции, чиято взаимна борба за надмощие дава реални резултати в социалната действителност и обуславя промените в културния контекст. Това изглежда съвместимо с казаното от Димитър Вацов в „Онтология на утвърждаването“, че различните интерпретации не просто предхождат нещата, живите същества и субектите, а ги конституират и трансформират в хода на борбата за власт, която те (интерпретациите) водят помежду си<sup>23</sup>. Тук предлагаме допълнението, че те конституират и трансформират също въпросните *над*субектни „фигури“, които се проявяват в по-сложното човешко поведение и в културата. Според такава гледна точка всеки културен феномен е продукт на взаимодействието между променящи се фигури архетипове; различните му аспекти са формирани от различни фигури архетипове и биват разкрити от различните *перспективи*, които фигурите архетипове дават.

---

<sup>19</sup> Пак там, 152-158.

<sup>20</sup> Пак там, 309-311.

<sup>21</sup> Пак там, 251.

<sup>22</sup> Този подход може да бъде сравнен с експерименталния философски метод, който Боян Манчев нарича „фигурология“ (Boyan Manchev, “The New Arachne. Towards a Poetics of Dynamic Forms”, *Performance Research*, 20/1 (2015), 18-26). Може би е неин частен случай, доколкото Манчев използва „фигурите“ с много по-широка употреба.

<sup>23</sup> Димитър Вацов, *Онтология на утвърждаването: Ницше като задача*. София: Изток-Запад, 2003, 314-327.



Нека се върнем към изходния проблем: казахме, че в XX век „Тревожния Нарцис“ е придобил осезаемо надмощие над останалите фигури, което често регистрираме като нещо „лошо“ и достойно за критика, защото все още възприемаме перспективи, идващи и от останалите фигури. Нека сега нюансираме тази картина: Нарцис не е постигнал надмощие сам; надмощие са постигнали *няколко* фигури, които се поддържат взаимно. Към тях можем да причислим Мидас, който превръща всичко в злато, но създава упадък в изкуството и музиката, защото има магарешки уши; споменатият вече Супермен, който обуславя авторитета на стереотипното мъжко поведение; и най-вече, Посредствеността (за която към момента не е предложено подобаващо нарицателно име). Това, което наблюдаваме в масовата култура днес, може да се мисли като резултат от брака между Разтревожения за себе си Нарцис и Посредствеността. На метафорично равнище бихме казали, че всеки друг брак за Нарцис би бил невъзможен, тъй като само Посредствеността приема брачен партньор, който недвусмислено цени себе си повече от нея. Този брак обуславя доминантната позиция на един стремящ се към средното равнище нарцисизъм; на една влюбена в себе си посредственост; на една посредственост, която се гордее с това, че е посредствена, и може да аргументира тази гордост.

Така отговаряме и на въпроса на Фром, защо днешният човек често избягва задълбочен контакт с културното наследство дори когато това би го спасило от депресията. Културното наследство, поради своето вътрешно многообразие и нередуцируема сложност, е плуралистично. А основна характеристика на масовата култура, доминирана от въпросния брак, е отхвърлянето на такъв вид плурализъм. Самовлюбената посредственост, посредствената самовлюбеност, не е неграмотна. Тя е грамотна в някоя тясна сфера и се опитва да представи тази тясна сфера за цялото на културата. Лидия Денкова, повлияна от Липовецки, но по-критична от него, дори говори за „апология на полуграмотната праволинейност“<sup>24</sup>.

Следователно имаме един брак, който не е злонамерен, нито глупав, но е опростяващ и усредняващ. Масовата култура е крепост на редуccionизма – първата наистина глобална крепост: никоя друга културна форма, основана на редуccionизъм, не е била толкова географски разпространена, общодостъпна и лесно разбираема за всички.

---

<sup>24</sup> Лидия Денкова, *Нова възхвала на глупостта*. София: Сиела, 2010, 74.

### 3. Прогнози и предложения относно социо-културното статукво

Дотук предложихме синтез от теоретични позиции, за да идентифицираме един проблем; направихме анализ (по-точно историческа реконструкция), за да детайлизираме този проблем, и използвахме серия от метафори, за да го назовем. Сега биха могли да бъдат дадени прогнози и предложения за справяне с този проблем.

Като прогноза *би могло* да се каже, но с един неизбежен риск, за който ще стане дума по-долу, че бракът на Нарцис и Посредствеността приема в себе си твърде много противоречия, за да остане непокътнат. Хипотезата за фигурите архетипове, борещи се за надмощие, предполага присъствието на всички тях навсякъде, въпреки че някои от тях актуално имат надмощие. Всичко е смесено; във всеки предмет, субект и ситуация има нехомогенни безкрайности, като не всички от тях са овладени от Нарцис и Посредствеността. Във всичко има гънки, които крият възможност някоя друга фигура архетип да поеме контрол. Казано по друг начин, противникът ми не е само срещу мен, той е и в мен, той знае какво мисля, но по същия начин аз съм в него, както и други освен мен също са в него. На микро- и на макроравнище всичко е смесено.

Ако приемем, следвайки Адорно и Хоркхаймер, че „културната индустрия“ асимилира всеки опит за контрадвижение и разколебаване на статуквото, не можем все пак да не забележим, че тези опити са твърде разнородни. Асимилирането на всички тях създава голямо потенциално безредие в статуквото; създава пукнатини, през които винаги могат да се прокраднат идеи, враждебни към него. Така че, още веднъж, като прогноза *би могло* да се каже, че натрупването на твърде различни асимилирани контрадвижения рано или късно ще доведе до разпадане на самото статукво. Разбира се, има голям проблем с всички прогнози, които биват *артикулирани*. В момента, в който дадена ситуация създаде условия за възможност да се появи дадена прогноза, прогнозата става част от ситуацията, спрямо която претендира за метапозиция. Т.е. дори ако изложената горе прогноза е правилна, което е малко вероятно (историята умее да опровергава опитите за предвиждането ѝ), с появата си тя става част от процеси, които променят бъдещето, предречено от нея, и по този начин става неправилна. (Маркс е много добър пример за този проблем във възможно най-голям мащаб; както и вече тематизираните Ницше и Фройд.) Поради това е най-добре да се въздържим от изрични твърдения какво предстои, и да кажем само, че контрадвиженията, асимилирани от статуквото, са твърде различни помежду си; може би натрупването им няма да остане без значение. Впрочем това създава съвсем друг проблем за самите контрадвижения, за който ще стане дума в точка 4.

Що се отнася до практически предложения за преодоляване на статуквото, то въз основа на позициите, изложени дотук, може да бъде произведено следното:

Има голям, все още неизползван потенциал в понятието „късмет“. Въпреки все по-силния философски интерес към случайността<sup>25</sup>, почти не се тематизира *щастливата* случайност. Под това в случая не се разбира „кайрос“ (Бенямин), а доста по-простия в теоретично отношение факт, че някои хора и начинания имат по-голям успех от други под влияние на чиста случайност. Нарцистичната посредственост още не е намерила отговор на критиката, че нейните успехи идват не от собствените ѝ достойнства, а от исторически късмет. В теоретичната сфера това заслужава да бъде изследвано, а в публичната сфера всяка критика, аргументирана чрез понятието „късмет“, би могла да се окаже силно ефективна – най-малкото за разколебаване увереността на своите опоненти.

Друго предложение, още по-силно засягащо сферата на практическата реторика, е признаването на лицемерие. Това е рискован, но обещаващ, силно пренебрегван досега начин да бъдат обезоръжени атаките срещу критичния подход. Тези атаки най-често отправят *ad hominem* обвинения в скрито лицемерие – нещо познато в българската интелектуална среда. Много често научният принос на дадено лице се оспорва въз основа на политическото минало на това лице или иновативността на даден автор се оспорва въз основа на значителните печалби, донесени от творбите му. В подобни обвинения има резон, но те често подсилват статуквото на нарцисизъм и посредственост, като предпоставят твърдението, че няма истинска наука, нито иновативно творчество там, където има лицемерие. Но ако казаното по-горе за *смесеността* и за *късмета* е вярно, то няма човек, който да не е лицемер. Всеки човек служи на повече от един господар, на повече от една архетипна фигура; и също така всеки човек, ако е оцелял и сътворил нещо в сегашния объркан свят, е имал много видове късмет.

Скритото лицемерие е неизбежно за човешкия индивид, затова най-добрият начин да обезвредим обвиненията в такова лицемерие е да не го крием. Ако възприемаме постигнатото от нас като произтичащо от собствените ни умения и старание, пренебрегваме факта, че ефективността на тези умения и старание винаги зависи от външни обстоятелства<sup>26</sup>. Затова лицемерието е неизбежно, но бихме могли да

---

<sup>25</sup> Вж. Александър Кънев (ред.), *История на случайността*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2014.

<sup>26</sup> Това е наболял проблем днес, най-вече във връзка с финансовата пропаст между т.нар. най-богат 1% от населението и всички останали. Но проблемът е особено очевиден и там, където натрупаният капитал не

го признаем.

Нужно е да се отбележи, че подобен ход не дава възможност на отделния индивид да легитимира *биографията* си въз основа на претенция за искреност. Когато признаем лицемерието си, не спираме да бъдем лицемери, защото сме признали само нещата, за които знаем, или за които се досещаме. Остават безброй много неща, влияещи на успеха ни, за които няма как да знаем. Следователно индивидът може най-много да легитимира *работата* си, защитавайки я от обвиненията към него самия в скрито лицемерие. Така пренасочваме вниманието от авторите и биографиите им към това, което остава след тях. Същевременно си запазваме възможността да бъдем много подозрителни към работата на хора, които не признават своето лицемерие и своя късмет. А в морален план отваряме по-голяма възможност за състрадание към напълно достойните хора, които не са имали късмет – към огромното мнозинство от обещаващи учени и творци, най-вече младите, които след многогодишни тежки усилия да се занимават с това, с което искат, са принудени да търсят каквато и да е работа, за да оцелеят.

#### **4. Конфликтът на интерпретациите, преминал на индивидуално равнище**

След като навлязохме в темата за конфликта между биография и творчество, която на свой ред препраща към „смъртта на автора“, може би тук е мястото за някои разсъждения относно триадата субект-авторство-смисъл. Ницше, Маркс и Фройд са разколебали картезианската субектност, като са показали скритите ѝ основания. Субектът се оказва конструиран. Постструктуралистките теории продължават тези проекти и проблематизират стремежа към смисъл, който води до логоцентрично привилегироване на едно нещо за сметка на други и до антропоцентрично отхвърляне на неща, които не са „полезни“, въпреки че са не по-малко ценни от полезните за нас. Материалният носител на културата, който схваща себе си като субект, търси за себе си

---

е финансов, а символен, например в академичната сфера. Редица млади учени получават крайно ограничени възможности за работа и финансиране, тъй като нямат необходимите контакти и стаж, докато по-възрастните, вече утвърдени учени получават много повече възможности въз основа на натрупаната репутация и на принадлежността си към дадена институция, чийто авторитет носят. В този контекст все повече се говори за „ефекта на Матей“ (“the Matthew Effect”) – както е казано в Евангелието от Матей, който има, ще получи още и ще има в изобилие, а който няма нищо, ще загуби дори малкото, което има (Мат. 13:12, срв. Мат. 25:29, Марк. 4:25, Лук. 8:18). За подробности вж. класическата статия на Мъртън (Robert K. Merton, “The Matthew Effect in Science”, *Science*, Vol. 159 (1968), 56-63), както и прегледът на натрупаните досега емпирични изследвания по въпроса в Richard Münch, *Academic Capitalism. Universities in the Global Struggle for Excellence*. New York, London: Routledge, 2014, 82-3, където този проблем е положен в по-общата рамка на огромните усилия, които университетите са принудени да полагат, за да бъде дейността им съвместима със съществуващите пазарни изисквания, а не толкова с нуждите на науката и образованието.

смисъл; но усложняването и обогатяването на културата трябва да стават за сметка на „смисъла“, който я ограничава. Разбира се, други автори ще твърдят обратното: Ернст Касирер описва развитието на културата като процес на себеосвобождаване на човека, при което субектът изгражда един все по-богат „идеален“ свят именно за да може да разбира реалния<sup>27</sup>. Ерих Фром, както видяхме, вижда усещането за смисъл като производно на заниманията с културното наследство<sup>28</sup>. Виктор Франкъл твърди, че търсенето на смисъл е опорна точка, чрез която човек може да оцелее психически в концентрационен лагер и да продължи да твори<sup>29</sup>.

Все още се борим с това противоречиво теоретично наследство. Не знаем какво да правим с продължаващата склонност към търсене на смисъл, дали да я оценим положително или отрицателно. Самата дума „смисъл“, дори взета само в екзистенциалистски ключ, има твърде различни значения.

Като временно решение за това противоречие можем да кажем следното: субектът се е оказал устойчива структура, оцеляла от всички опити да бъде разколебана. Докато той продължава да е основният носител и продължител на културата, чувството за смисъл е нужно, за да осигурява мотивация. В хода на работата му може да се отиде отвъд проблема за смисъла, но в началото той е необходим.

Така стигаме до един много важен момент, който може би обуславя самото деление между масова и специализирана култура. Доколкото и двете области са култура, техният материал в епохата на късната модерност е субектността, т.е. и двете все още разчитат на „смисъла“ като двигател за продължението си. Ключовата разлика между тях е как постигат смисъла, как го *привнасят*, *добавят към* контекста, който са наследили. Тук е нужно да въведем две особени категории: „твърде малкото“ и „твърде многото“. Нека опитаме да работим с хипотезата, че специализираната култура е културата на твърде многото. В епохата на модерността, с напредването на глобализацията (най-вече на равнище възможности за комуникация) става все по-драстична вътрешната противоречивост на културното наследство (става дума за западното; нека не говорим твърде общо за световното наследство, ако изобщо може да се говори за *едно* световно наследство). Преди модерната епоха последователят на дадена религия или дадена философска школа или даден научен метод може лесно да

---

<sup>27</sup> Ернст Касирер, *Есе за човека*, прев. Стефан Попски. София: ИК „Христо Ботев“, 2004, 63-68 и 377.

<sup>28</sup> Вж. бел. 7 тук.

<sup>29</sup> Виктор Франкъл, *Смисълът в живота. Увод в логотерапията*, прев. Харалан Александров. София: Фондация „Отворено общество“, 1994. Интересно е, че повечето автори и от двете страни – за и против „смисъла“ – редовно цитират Спиноза и Ницше, което може би заслужава отделно изследване.

предложи аргументи за или против познатите му алтернативни школи, защото броят им е сравнително малък. Сега вече не е така. Различните форми на философия, религия, изобразително изкуство, музика, литература, които знаят взаимно за съществуването си, са толкова голям брой, че не са наясно какво да правят с това многообразие. Опитите за цялостното им обглеждане, при което да могат да съ-съществуват, не са малко, но поради прекалената сложност на културното наследство, тези опити не се радват на голям успех. Създават се огромни условия за свръхакцентирание върху различията – не ценните различия, които защитава Дерида, а *непримиримите* различия, които залягат в основата на враждата между индивидите, описвана от Хобс, Шмид, Сартр. Разликите между хората в един колектив, дори ако той е изцяло отдаден на специализираната култура, създават неизбежна (поне засега) конкуренция между тези хора. Винаги е съществувала конкуренция за ресурси, но сега тя се утежнява от идеологическата война на всеки срещу всеки, която възниква не само между общества, но и между индивиди, дори в рамките на една и съща интелектуална или творческа група. Това става особено очевидно в XX век, „века на Аза“, произвел съждението „Адът са другите“, но и още по-релевантни съждения. Нека приложим цитат от един ранен Хусерлов ученик, Паул-Лудвиг Ландсберг (може би първият персоналист):

*[Н]ие сме свидетели на една война между различни ангажираности, противопоставени в действителния свят. Кой ще ми гарантира, че моето решение осъществява една истинска ценност? Не е ли моят Бог дявол за другите хора? Моята справедливост не е ли несправедливост за тях?<sup>30</sup>*

Въпросната „война между различни ангажираности“ е проблем, който много рядко се поставя; редовно се заобикаля; изоставя се в полза на по-малко деликатния проблем за делението висока срещу масова култура. Но може би самата масова култура възниква именно като реакция на по-първичния проблем за войната между ангажираностите (или, казано с израза на Пол Рикьор, „конфликтът на интерпретациите“). Реализираните интерпретации върху всеки един елемент от културното наследство са поне толкова много, колкото индивидите, и още не е разработена методология за лишено от враждебност съжителство между тях. (Опитът на Рикьор в книгата, озаглавена „Конфликтът на интерпретациите“, която съпоставя на едро психоанализа, херменевтика и структурализъм, е по-скоро неуспешен в това

---

<sup>30</sup> Цит. по Иванка Райнова, *От Хусерл до Рикьор*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1993, 49-50. Особено внушително е, че подобно колебание между различни ценности е изразено в епоха, до такава степен наситена с ярки и ужасяващи събития, че сега сме свикнали да ѝ поставяме недвусмислена негативна ценностна присъда. Ландсберг умира в концентрационен лагер през 1944 г.

отношение. Рикъор казва, че е нужна диалектика вместо карикатурна еkleктика<sup>31</sup>, но доколкото собственият му подход в други книги изглежда доста еkleктичен, не става ясно как се постига диалектика.) На този фон не може да не стане привлекателна масовата култура (с нейния брак между Посредственост и Тревога за себе си), която реагира на взаимната враждебност между интерпретациите на отделните индивиди и предлага като решение всеки индивид да стои на едно средно равнище на културни познания, където няма задълбочена интерпретация, и да се влюби в това свое състояние. Тогава конфликтът може да бъде сведен до грижа за собственото физическо здраве вместо за здравето на другите; може да бъде удържан в сравнително хомогенното поле на базовата телесност.

Тогава обаче масовата култура на свой ред се сблъсква с проблема за смисъла. Защото оцеляването и здравето на тялото е *твърде малко*, за да носи смисъл. Ерих Фром е казал, че човекът, задоволил само телесните си потребности, никога не се чувства удовлетворен<sup>32</sup>, с което повтаря библейската максима, че само с хляб не се живее. Така че както цялостната култура, така и масовата култура се сблъскват с проблема за смисъла, но по различен начин: първата страда от свръхизобилие, има *твърде много*, за да се вижда смисъл в него, и трябва да го стесни, фокусира; втората има *твърде малко* и трябва някак да го увеличи, което всъщност е доста по-лесна задача. Когато се работи с количествено малкото, е много лесно да му бъде придадена важност и съответно смисъл посредством стратегията, която редица френски автори наричат „фалоцентризм“ – полагането на едно нещо като *център*. (В случая приемаме, че като център се полагат *твърде малко* неща, които изкуствено конституират видимото едно.) *Твърде малкото* придобива смисъл, като се представя за свръхжизнено и свято. В късния си текст *Вяра и знание* Дерида определя фалическото по следния начин: „максимумът живот, който трябва да се запази невредим, обезвреден, имунизиран и читав, пресвят“<sup>33</sup>; с други думи, „всичко, което казва силата на **живота**, нарастването, увеличаването, най-вече *подуването*, в спонтанността на ерекцията или бременността“<sup>34</sup>. (Любопитен извод от това е, че фалическото, макар социално да привилегирова мъжкия пол, спокойно може да се поддържа и от символиката на

---

<sup>31</sup> Пол Рикъор, *Конфликтът на интерпретациите*, прев. Иванка Райнова. София: Наука и изкуство, 2000, 178.

<sup>32</sup> Ерих Фром, „Човекът за самия себе си“, прев. Росен Ангелов, *Съчинения в 11 тома. Том първи*. София: Захарий Стоянов, 2006, 479.

<sup>33</sup> Жак Дерида, *Вяра и знание*, прев. Владимир Градев. София: ЛИК, 2001, 72.

<sup>34</sup> Пак там, 73.

женската телесност. Важното е да включва подуване и възпроизводство.) Интересно е, че в този текст Дерида вижда това фалическо като основен момент при вярата и при *технологията*. Тук трябва да вмъкнем забележката, че ако в съвременния възход на науката и технологията привиждаме „нов голям разказ“, то този разказ не указва непременно бъдещето на човечеството, поне в сегашния си вид. Той е силно обременен от проблема за *твърде малкото*, на свой ред представляващ реакция на проблема за *твърде многото*, който тепърва трябва да бъде решаван. Едва след опитите за решаването му ще се избистри новият голям разказ, ако има такъв, и ролята на технологията в него.

Ако фалоцентризмът е сравнително лесно решение на проблема за смисъла, доста по-сложно е стесняването на *твърде многото*. Има малък брой начини да се „подуе“, „раздуе“ *твърде малкото*, и те са взаимнозаменими; но решенията как да се придаде смисъл на *твърде многото*, са твърде много. Ако изберем някое, трябва да легитимираме отхвърлянето на всички останали, а на практика няма безусловни аргументи за предпочитането на което и да е. Т.е. раздуването на твърде малкото решава проблема за смисъла, а опитите за фокусиране на твърде многото парадоксално влошават проблема, който се опитват да решат, като добавят още интерпретации към твърде многото интерпретации. В тази връзка трябва да се отбележи, че настоящият анализ е в някакъв смисъл вътрешнопротиворечив. Идентифицирането и тематизирането на разглеждания тук проблем умножава самия проблем, защото така се добавя поредната сложна интерпретация върху културното наследство. Въпреки това заниманията с този проблем могат да бъдат оправдани, доколкото умножаването му се случва и при всички останали занимания с културното наследство. Ако вниманието се насочи към самия проблем, това може би увеличава и шансовете за решаването му, или поне противодейства на по-нататъшното му пренебрегване<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Исторически пренебрегнати си остават разсъжденията, подобни на изложените тук, които предлага Ортега-и-Гасет в лекционния си курс „По повод на Галилей“ от 30-те години на XX век. Картината, която Ортега-и-Гасет рисува, е по-мощна от тази в настоящия текст. Според него необозримото усложняване на културата се случва неколккратно в историята на западната цивилизация и всеки път има реакция спрямо него: разпространението на християнския модел за прост и аскетичен живот, след като античната култура става твърде претоварена; Реформацията, както и картезианската редукционистка наука, когато самата християнска култура става претоварена; и накрая редукционизмът на XX век – търсенето на теория на всичко. Опитите за опростяване на културата според Ортега-и-Гасет винаги минават през някаква комбинация от религиозен екстремизъм, политическа диктатура, научен редукционизъм и апели за връщане към голата природа (Хосе Ортега-и-Гасет, *По повод на Галилей. Схема на кризите*, прев. Анна Златкова. София: Рива, 2004, 133-140). Ако това е вярно, трябва да признаем, че въпросните опити причиняват прекалено голямо страдание, за да бъдат оценени положително. Може би повтарянето на подобни културни кризи е историческа серия от репетиции за намирането на едно (все още предстоящо) по-добро решение за проблема с усложняването на културата.



## 5. Прогнози и предложения относно конфликта на интерпретациите

Възможно ли е да се загатнат някакви решения, щом все още е опасно да бъдат предлагани направо? На първо място трябва да се отбележи, че работата с темата за контекста сама по себе си вече изразява търсенето на решение на проблема за конфликта на интерпретациите. Според Рикьор контекстът може както да редуцира значението на една дума, така и – обратно – да утвърди множеството смислови измерения и основателността на повече от една интерпретации.<sup>36</sup> Следователно изследвайки контекста, навлизаме в дълбочината на проблема за интерпретациите и възможното им противопоставяне.

След това трябва да отбележим, че ако конципираме субекта не като индивид, а като личност, това може да даде добри резултати. Има неизчерпан потенциал в понятието „личност“, използвано през XX век най-вече от персонализма, чийто представител Ландсберг беше цитиран по-горе. Ако *индивидът* имплицира брак между Посредственост и Нарцис, то *личността*, формирана от културата, може да представлява много повече фигури, смесени в личността. Същевременно тя би могла да отговаря за неповторимата интерпретация, произведена от това смесване, и за влизането ѝ в конфликт с останалите интерпретации. За целта обаче ни трябва по-добра теоретична работа, която да изясни самото понятие „личност“ – какво представлява личността?

Иванка Райнова вижда ключовия въпрос на философията след XX в. като „въпроса за основата – неопределеното Безпределно, абсолютно и трансцендентно Неутрално като безосновна основа (Un-grund) и извор на съществуващото“<sup>37</sup>. Вече са налице експериментални теории, които сякаш потвърждават подобно очакване за формирането на такова тематично поле<sup>38</sup>. Съмнително е обаче твърдението на Райнова, че след Рикьор е снета проблематиката на личността и сега навлизаме в „постперсонализма“<sup>39</sup>; напротив, наследството на персонализма може би още не е достатъчно добре усвоено. Дали личността не може да се репонятизира като специфичен вид контекст?

---

<sup>36</sup> Пол Рикьор, *Конфликтът на интерпретациите*, прев. Иванка Райнова. София: Наука и изкуство, 2000, 103.

<sup>37</sup> Иванка Райнова, *От Хусерл до Рикьор*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1993, 149.

<sup>38</sup> Quentin Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, transl. Ray Brassier. New York: Continuum, 2008, 64-66. В български контекст вж. и „Редакторски манифест“ на π (Литературен вестник, бр. 27/2015).

<sup>39</sup> Иванка Райнова, *От Хусерл до Рикьор*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1993, 149.

Друга насока за стесняване, за фокусиране на „твърде многото“, може да се даде от един нов апел за минимализъм. Нужни са опити да съхраним плурализма и сложността на културното наследство и личните си интерпретации върху него, но да минимизираме израза, който им даваме. Да имаме предвид, че в конкретни условия трябва да се лишим от голяма част от станалите ни скъпи културни феномени и интерпретации, и да не настояваме, че всички детайли от тях са важни във всяка ситуация. Това вече е извършено спрямо етиката от Адорно; неговата *Minima moralia* утвърждава идеята, че етиката е една „тъжна наука“ (за разлика от „веселата наука“ на Ницше), защото в този дефектен свят много малко от амбициите ѝ са осъществими<sup>40</sup>.

В тази връзка, нека за финал кажем нещо за меланхолията и траура: все по-малко изглежда оправдано твърдението, че епохата на меланхолията и траура вече приключва. Тя едва започва, и то не само поради събитията, които наблюдаваме в международната политика. Все по-належащото стратегическо минимизиране на интерпретациите и прощаване с част от тях по необходимост е свързано с чувство за загуба. В тази връзка меланхолията има важна политическа роля, а траурът – важна рефлексивно-теоретична роля.<sup>41</sup> Относно меланхолията нека цитираме *Критика на информацията* на критическия философ Скот Лаш: „[Е]кзистенциалният герой [...] ще трябва да се замени като политически субект с меланхолика.“<sup>42</sup> „Взрян назад, меланхоликът практикува херменевтика не на подозрението, а на спасението.“<sup>43</sup> „Със своя оплаквачески труд, със своята хронична неспособност да забрави, меланхоликът може да бъде най-добрата ни надежда за възстановяване на някаква политика на ценностите.“<sup>44</sup>

Що се отнася до траура, още през 60-те години Пол Рикъор определя деконструкцията на нарцистичния картезиански аз<sup>45</sup> като „труд на траура“. Рикъор настоява, че този труд влиза в бъдещата задача на рефлексивната философия. На

<sup>40</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1951: 7.

<sup>41</sup> Ако следваме Фройд, меланхолията представлява неспособност да бъде забравено онова, което страдащият е изгубил, докато траурът е именно трудът по преодоляването на загубата (Зигмунд Фройд, „Скръб и меланхолия“, прев. Маргарита Дилова, *Психология на несъзнаваното*, съст. Никола Атанасов. София: ИК „Колибри“, 2014, 138-152). Рикъор понякога сякаш използва двете понятия взаимнозаменяемо, но по-скоро говори само за траур (вж. по-долу). Предложеното тук твърдение е, че и двата феномена в момента биха могли да имат голямо значение, но в различни сфери – съответно в политиката и във философията.

<sup>42</sup> Скот Лаш, *Критика на информацията*, прев. Димана Илиева. София: ИК „Кота“, 2004, 169. (Оригинално английско издание е от 2002 г.)

<sup>43</sup> Пак там, 186.

<sup>44</sup> Пак там, 171.

<sup>45</sup> Пол Рикъор, *Конфликтът на интерпретациите*, прев. Иванка Райнова. София: Наука и изкуство, 2000, 234.

въпроса каква теория на субекта ще се появи като резултат от подобна работа, той отговаря: „Това би била една прогресивна конструкция на фигурите на духа [...] върху почвата на *регресивния* анализ на фигурите на желанието.“<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Пак там, 237.

## **Библиография:**

**Вацов, Димитър.** *Онтология на утвърждаването: Ницше като задача.* София: Изток-Запад, 2003.

**Денкова, Лидия.** *Нова възхвала на глупостта.* София: Сиела, 2010.

**Дериде, Жак.** *Вяра и знание*, прев. Владимир Градев. София: ЛИК, 2001.

**Касирер, Ернст.** *Есе за човека*, прев. Стефан Попски. София: ИК „Христо Ботев“, 2004.

**Кънев, Александър (ред.).** *История на случайността.* София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2014.

**Лаш, Скот.** *Критика на информацията*, прев. Димана Илиева. София: ИК „Кота“, 2004.

**Липовецки, Жил.** *Парадоксалното щастие. Опит върху обществото на хиперконсумиране*, прев. Лидия Димитрова. София: Рива, 2008.

**Ницше, Фридрих.** „Раждането на трагедията, или Елинство и песимизъм“, прев. Харитина Костова-Добрева, *Раждането на трагедията и други съчинения*, съст. Исак Паси. София: Наука и изкуство, 1990, 53-186.

**Ортега-и-Гасет, Хосе.** *По повод на Галилей. Схема на кризите*, прев. Анна Златкова. София: Рива, 2004.

**Райнова, Иванка.** *От Хусерл до Рикьор.* София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1993.

**Рикьор, Пол.** *История и истина*, прев. Жорж Йовчев. София: АРГЕС, 1993.

**Рикьор, Пол.** *Конфликтът на интерпретациите*, прев. Иванка Райнова. София: Наука и изкуство, 2000.

**Франкъл, Виктор.** *Смисълът в живота. Увод в логотерапията*, прев. Харалан Александров. София: Фондация „Отворено общество“, 1994.

**Фройд, Зигмунд.** „Въвеждане на нарцисизма“, прев. Маргарита Дилова, *Психология на несъзнаваното*, съст. Никола Атанасов. София: ИК „Колибри“, 2014, 40-64.

**Фройд, Зигмунд.** „Скръб и меланхолия“, прев. Маргарита Дилова, *Психология на несъзнаваното*, съст. Никола Атанасов. София: ИК „Колибри“, 2014, 138-152.

**Фром, Ерих.** *Изкуството да слушаш*, прев. Росен Ангелов. София: Захарий Стоянов, 2004.

**Фром, Ерих.** „Сърцето на човека и неговата способност за добро и зло“, прев.

Росен Ангелов, *Съчинения в 11 тома. Том пети*. София: Захарий Стоянов, 2013, 421-694.

**Фром, Ерих.** „Човекът за самия себе си“, прев. Росен Ангелов, *Съчинения в 11 тома. Том първи*. София: Захарий Стоянов, 2006, 7-176.

**Adorno, Theodor W.** *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1951.

**Bernays, Edward.** *Propaganda*. New York: Horace Liveright, 1928.

**Chomsky, Noam.** “What Makes Mainstream Media Mainstream”, *Z Magazine*, October 1997. [Online version: <https://zcomm.org/zmagazine/what-makes-mainstream-media-mainstream-by-noam-chomsky>, retrieved 31.01.2017]

**Manchev, Boyan.** “The New Arachne. Towards a Poetics of Dynamic Forms”, *Performance Research*, 20/1 (2015), 18-26.

**Meillassoux, Quentin.** *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, transl. Ray Brassier. New York: Continuum, 2008.

**Merton, Robert K.** “The Matthew Effect in Science”, *Science*, vol. 159 (1968), 56-63.

**Münch, Richard.** *Academic Capitalism. Universities in the Global Struggle for Excellence*. New York, London: Routledge, 2014.