

# ЗА НЕОБХОДИМОСТТА ОТ СОЦИОЛОГИЯ НА БЪЛГАРСКАТА ФИЛОСОФСКА МИСЪЛ

*Проф. дфн Димитър Цацов*

## ON THE NECESSITY OF SOCIOLOGY OF BULGARIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT

*Prof. Dr. Sc. Dimiter Tsatsov*

***Abstract.** Sociology of Philosophy is a new branch of Sociology of Science. It is necessary to use sociological instruments to understand some ideological clashes in the contemporary history of the Bulgarian philosophical thought.*

***Key words:** sociology of philosophy, Bulgarian philosophical thought*

Философстването като човешка дейност е потопено в многослоеста среда – социокултурни, научни, политико-идеологически, философски традиции, етноособености, психологически характеристики и т.н. Всяка детерминанта може да бъде изследвана, но всяка от тях има хоризонт на валидност. Ето защо може да се говори за философска история на философията, където се анализират предимно поставянето и решаването на съответни проблеми, за социология, социална психология или психология на философското творчество и т.н. Реалният историкофилософски процес може да бъде сканиран от различни гледни точки и всякакви опити за неговото едномерно обяснение е методологически неправомерна редукция. Изобщо “правенето“ на история на българската философска мисъл през втората половина на ХХ век, която да се основава само на един обяснителен фактор “политико-идеологическия” е крайно ограничено. Така се създава бедна реалност за онова, което е протекло в действителната история. Например от зависимостта на философств-

ването от политико-идеологически фактори се заключава за наличието на т.нар. “тоталитарен стил на философстване”, които е валиден за всички или почти всички философи от втората половина на ХХ век (до 80-те г.) в България (Тодоров 2009). Ето защо е необходимо ясно очертаване на нивата и границите на валидност на един или друг срез на реалната философска история и съобразно това да се дават определени характеристики.

Вниманието в случая е насочено към ясното дефиниране на възможностите на една социология на българската философска мисъл. Това е необходимо не само от чисто методологична гледна точка, но и от често срещаното неразграничаване на социологически от философски подходи. Особено силно това е валидна за изследването на българската философска история през втората половина на ХХ век.

\*\*\*

Социологията на философията е сравнително нов клон от социология на науката (знанието). Независимо от това, че нейното начало може да се открие в статията “Философията в Германия” на В. Вунд в сп. “Майнд”, където се прави преглед на преподаването на философия в Германия, статистически се очертават основни тенденции в преподаването, анализират се факторите, които определят една или друга насока, социологията на философията съществува само в ембрионален вид. В по-малка или по-голяма степен различни аспекти от социология на философията разработват и автори като Алвин Гулднер, Пиер Бурдийо, Мартин Куш и др. Дори книгата на М. Куш “Психологизмът” (1995) има като подзаглавие “Изследване на случай в социология на философското знание”. Любопитен шрих в тази книга е отбелязване на същественото значение за развитието на антипсихологическата тенденция в европейската философия от края на ХІХ и началото на ХХ век на монографията на немски език на Д. Михалчев “Философски студии. Принос към критиката на модерния психологизъм” (Kusch 1995).

Безспорно е обаче, че социологията на философията получи своята научна легитимация от изследването на Рандъл Колинс “Социология на философиите” (1998). В текст от над хиляда страници американският социолог изследва социални взаимодействия и

по този начин очертава философското развитие по екстерналистки начин, в което философът не е изолиран субект, а елемент от социални връзки, в и чрез които се продуцират и развиват определени философски идеи. По този начин се очерта перспективна изследователска насока. Българският философ В. Проданов продължава тази линия. Това обаче не означава, че се следват същите теоретични и методологически “фигури”. Ограниченията в подхода на Колинс се дължат на: Първо, акцентира върху личните връзки и създаданите върху тази основа мрежи между философите, което е характерно за домодерните общества. Докато модерната епоха, съвременните информационни средства променят съществено генезиса, начина на функциониране на мрежите и взаимодействията между философите. Второ, появата на модерната държава и подкрепените от нея държавни университети задават нов контекст на философията в националните култури и нейната роля при формирането на национална идентичност. Трето, маркетингизацията на всички сфери на социалния живот, започнал с неолибералната глобализация от 70-те години на XX век, формира нови социални условия за производство и разпространение на философската продукция. Четвърто, Колинс подчернява съществени социални функции на философското знание – легитимация на основните нормативни системи, включително и легитимацията на властта, които са в центъра на нормативната етика, политическата и правна философия, нормативната естетика, особено в едно секуларно общество. Пето, определена роля при “производство” на философски знания играят не само неформалните мрежи, но и официалните, в които са обхванати философите. Компенсирането на тези ограничения в методологията на Колинс е чрез въвеждането на темите в социологията на философията като ролята на философите като идеолози на политическата промяна и политическото статукво, съвременният социален и епистемологичен статус на философа, социална онтология и психология на философа по призвание, философията в епохата на пазара, съществуват ли национални философии, социалните и индивидуалните потребности от философия и философското образование в един глобализиран, все по-сложен и неравновесен свят, философията и науката в епохата на пиара (Проданов 2012). Така се очертават някои от базисните тематични блокове на една съвременна социология на философията.

\*\*\*

В. Проданов за пръв път в българското философско пространство предлага експлицитно разработен проект на една социология на философията, но това не означава, че самият социологически подход е липсвал в осъществените досега анализи на философското развитие в България. Бедата е в това, че липсва ясно съзнание за разликата между социологическия и философски подходи към философската история и в частност към българската философска история. Недостатъчна диференцираност при подхода към българската философска история демонстрира Д. Тодоров, защото претендира неговите изследвания да са **философска** история на развитието на философията в България през последната половина на XX век, но реално е **социология** с изтегленост към идеологико-партийната и институционална организация на философското битие (Тодоров 2009). В края на краищата се получава една идеологизирана социология. Няма съмнение, че това е нужно занимание, но също така е важно да се знаят и ограниченията на такъв подход. Дори и такъв известен “историк на българската философия” като Б. Богданов казва “Философстването като “общностно поведение” и като “мислително държане” е било, е и ще бъде процес, при който условията и поведенските белези на философията не бива да се смесват със самата философия”. Добрин Тодоров цитира това на с. 17 от монографията си, но никъде не предупреждава, че в неговото изследване не се прави подобно разграничение и не е философско изследване на философската история в България през втората половина на XX век. Само когато се разказва за философските проблеми и техните решения, може да се мисли, че се запознаваме с *философското* в една история на философията. Да се представя една социология на философстването в България като история на философията е редукция, елиминиране на най-същественото от тази история, а именно собствено философската проблематика и решения. Ето някои от типичните фигури на социологизиране, прилагани от Д. Тодоров. Първата голяма група български философи, “формирани като професионалисти в годините на тоталитарния режим”; те през следващите три – четири десетилетия стават особено значими фигури, определящи до голяма степен облика на българската философска култура от тоталитарната

епоха” (Тодоров 2009: 75). Това са С. Аврамова, Ц. Василева, Г. Векилов, П. Гиндев, Г. Гиргинов, И. Калайков, А. Маринов, Н. Мизов, С. Михайлов, Е. Панова, И. Паси, М. Пенев, М. Демов, Д. Спасов, Т. Стойчев, Е. Христова, Б. Ценков, И. Щипски, О. Ангелов, Г. Братоев, Кр. Горанов, Б. Мунтян, А. Поликаров, С. Славов, Н. Ирибаджаков, Н. Николов (Тодоров 2009: 75), (последните двама, отбелязва Добрин Тодоров, се занимават “основно с редакторска работа” – сигурно това е някаква грешка, защото да се каже за Ирибаджаков, че се занимава основно с редакторска работа е странно). В сп. “Философска мисъл” пишат фигури, които “определят облика на българската тоталитарна култура като Е. Панова, И. Паси, М. Пенев, А. Поликаров, Д. Спасов, Н. Стефанов, Г. Братоев, П. Гиндев, Г. Гиргинов, К. Горанов, С. Михайлов, Б. Мунтян, М. М. Семов, Св. Славков, Б. Ценков и др. “Лансирането им като автори на “Философска мисъл” по онова време е един от начините да се насърчават тези привърженици на новата власт” (Тодоров 2009: 106). По това време “публикуваните текстове се отличават с висока степен на мисловен догматизъм, схематизъм и ограниченост” (Тодоров 2009: 107), “по това време”, казва също така Д. Тодоров, “се полагат усилия за деперсонализация на философстващите и превръщането им в анонимни и взаимозаменяеми войници на Партията” (Тодоров 2009: 111). Но след Априлския пленум на ЦК на БКП от 1956 година започва разцвет, а покъсно ерозия на „тоталитарният тип философстване”. Сменят се акцентите: от “предимно популяризиране на известни тези на класиците на марксизма-ленинизма” се преминава към “собствени анализи”.

През втората половина на 50-те години и началото на 60-те навлиза ново поколение в “тоталитарната публичност” – К. Андреев, К. Делев, В. Добриянов, Б. Дянков, А. Ешкенази, Н. Михова, Ст. Николов, Д. Павлов, С. Петров, П. Русев, П. Славов, Н. Стефанов, С. Стоев, Б. Чендов, Л. Драмалиев, А. Игнатов, М. Марков, П-Емил Митев, Р. Радев, И. Славов, П. Велчев, А. Карталов, А. Марзанов, С. Минчев, Д. Поборников, Поибренски, С. Саркисян, С. Ценков, П. Цветанов и др. Висок академичен статус имат Д. Гърдев, В. Иванов, К. Нешев, Н. Николов, И. Слаников, М. Янков (Тодоров 2009: 187) “По правило това са хора, произлезли от бедни социални слоеве.

Техният селски или пролетарски произход им отваря вратите към учебните и изследователски институции, до които те вероятно не биха имали достъп при друг тип управление. Затова огромното мнозинство от тях са особено признателни на комунистическата партия – държава и са готови да и служат с най-голямо усърдие” (Тодоров 2009: 185). Тук очевидно се внушава, че селския или пролетарски произход е предпоставка и за мизерност на съответното философско творчество. Колкото и да е странно, но такъв смешен “аристократизъм” може да се намери и в други текстове. Например М. Табаков също така елитарно подхожда като свързва качеството на философстване с произхода:”Но дори и част от „червените” деца, предимно от столицата, предпочитаха да се насочват към други области – напр. към точните науки. Впоследствие някои такива – второ поколение „червени” философи (А. Стефанов, Е. Тасева, Вл. Стойчев...), се върнаха от точните науки към философията и тренинга в аналитичното мислене в комбинация с получените в семейството философска култура, даваше добър резултат. За щастие, философия записваха и умни, будни, но неинформирани младежи от провинцията. По CV-тата им може да се види каква голяма част от днешните професори и доценти по философия са родени в провинцията, и то в средни по големината градчета.”(Табаков 2013:12). Анализирането на българската философия от позицията на „синя кръв” обаче води до доста изкривени реалии, защото именно „провинциалните”, например, философи-логици са дали най-голям принос в развитието на тази дисциплина в България, а на родените в София логици дори не може да им се намерят публикациите, на основание на които са станали дори професори.

Социологическо-поколенческият анализ продължава от Д. Тодоров. В началото на 70-те години идва нова поколение – З. Бозова, С. Васев, И. Ганев, П. Танчев, А. Данаилов, М. Игов, Ст. Йотов, Т. Кисьов, Г. Пенчев, Р. Стъпов, Ст. Христова, Ал. Андонов, Н. Василев, Д. Иванов, И. Кабчев, Е. Минева, Л. Сивилов, И. Стефанов, Д. Тафков, И. Цонева, Н. Богданов, В. Върбанов, Д. Георгиева, В. Проданов, Ж. Стоянов и др. Като един от фактори за успешната кариера на българските философи от априлския период има “едно важно обстоятелство извън собствено професионалната им работа. Става дума за

заслугите им към Комунистическата партия.” (Тодоров 2009: 189). Дотук доминира „тоталитарен тип философстване”. Основните субекти на тази мисловност са изброените по-горе колеги. “Философстването се осъществяваше под постоянен контрол, а резултатите от него се “планираха”, като че ли ставаше дума за създаване на най-обикновен материален продукт. В тези условия не бе чудно, че качеството му силно се понижи и доведе до създаването на многобройни еднотипни и лишени от свой облик текстове от полуанонимни “философски работници” (Тодоров 2009: 540).

През втората половина на 80-те години навлиза последната група лица, “оказала известно влияние върху българската философска култура през последните години на тоталитарната епоха и значително по-голямо през посттоталитарния период” (Тодоров 2009: 330). Това твърдение не е много ясно, защото тук се говори за някакъв “разкряч” между „тоталитарното философстване” и „посттоталитарното”. Какви са индивидуалните параметри на този “разкряч” остава тайна. Важното е, че преходът от “тоталитарен тип философия” към “посттоталитарен” е преход от Изтока към философската култура “на Запада”, от пропагандно-агитационна към теоретична и образователна, от идеологизиране към деидеологизиране, от колективен стил на работа към индивидуален, от философски работници към свободни изследователи, от монологизъм към плурализъм, от заблуди към търсене на истината и т.н. (Тодоров 2009: 532). Независимо от уговорките на Добрин, че има изключения, “страдащи” от режима философи, като цяло картината, която той рисува, е отчайваща и затова Д. Тодоров предлага произведенията от тоталитарното философстване да бъдат забравени. Така от предимно социологическите характеристики на българските философи от втората половина на ХХ век се прави извод и за качеството на техните философски разработки. Каква философска ценност може да „родят” хора от пролетарско или селски, беден произход, войници на Партията и т.н. ?!

Друг пример за липса на методологическо самосъзнание е статията на В. Кулов „Едно негативно мнение за диалектическия материализъм”(Философски алтернативи, 2010, бр. 6), в която се поставя неясната задача – хем анализ на философията като такава, хем на социално-политическите условия. Все едно да се твърди, че единстве-

ният начин за анализ на Хайдегеровия Dasein е през изследване на националсоциалистическата среда. Липсата на диференциран подход ясно личи в отношението към диалектичното противоречие. В статията се цитира набързо Михалчев, споменава се Ейър, Попър и Зиновиев и идва ред на най-нелогичното. “Така С. Петров е вярвал, че съществува такова нещо като обективно диалектично противоречие и това нещо оправдавало съществуването на диалектичния материализъм” (Кулов 2010: 6: 90). И тук се демонстрира типичен скок в нивата – С. Петров „вярва” в съществуването на диалектически противоречия, защото такова е било времето, т.е. доминиране на диалектичния материализъм по времето на социализма, а не защото е написал монография, студии и статии, посветени на противоречията, които обаче не се анализират, а просто се пренебрегват и С. Петров се описва просто като „вярващ” (Вж. част от разработките на С. Петров по темата за противоречията – Взаимоотношенията между диалектичните и формалнологическите противоречия. – В: Известия на Института по философия. Т. 3, 1958, с. 168–268.; Проблемът за взаимоотношението между диалектичните и формалнологическите противоречия в последните публикации по диалектична логика. – В: Философска мисъл, 1961, № 5; Нестандартни логика и „романтичната” диалектика. – В: Философска мисъл, 1969, № 6; Апории на движението. – В: Известия на Института по философия. Т. 18, 1969, с. 5–34; Логическите антиномии. Формулировки. – В: Философска мисъл, 1970, № 4; Логическите антиномии. Решения. – В: Философска мисъл, 1970, № 5; Логическите антиномии. Тълкувания. – В: Философска мисъл, 1970, № 12; Логическите парадокси във философска интерпретация. С., 1971, 390 с.; Инфинитезималните парадокси. – В: Известия на Института по философия. Т. 20, 1971, с. 7–34; Квантовомеханичният изход от парадоксите на вълново-корпускулярен дуализъм (I). – В: Философска мисъл, 1971, № 6; Квантовомеханичният изход от парадоксите на вълново-корпускулярен дуализъм (II). – В: Философска мисъл, 1971, № 10; Парадоксы в философской интерпретации. – В: Вопросы философии, 1972, № 1; Върху някои философски обобщения на квантовата механика. В: Съвременна физика. Насоки на развитие, методологически проблеми. С., 1973; Hegel’s Thesis of Contradictory Truths. In: International Logic Review, 17–18, 1978;



Антиномични истини (гл.4). – В: Ленинското разбиране на диалектическото противоречие. С., 1988, с. 67–82; Опасността да хванеш природата в противоречие. – В: Философска мисъл, № 4, с. 3–16 и др.)

Накратко схващането на С. Петров за диалектическото противоречие се отхвърля поради някакви неясни интуиции, свързани с „времето на социализма“, а не след философски анализ на неговата аргументация. Тук ще цитирам Р. Стъпов, защото напълно споделям казаното от него: “Той (Сава Петров – б.м.) е едни от малкото прес-тижни имена, които с учудващо малко публикации на чужд език извадиха философията ни от провинциалните параметри на домашното ѝ съществуване. Неговото философско име не може да се пренебрегне в едни от най-интересните страници в неklasическото развитие на логиката – появата и развитието на т.нар. параконсистентни логики. Може да се твърди, че още през 1958 г. той имаше философско предчувствие за логика, изключваща универсалността на Аристотеловия закон за непротиворечието, и съзнателно свърза концептуалните си търсения с тяхното усъвършенстване след 1969 г. Колоси в логиката като Нютон да Коста, Ричард Роутли (Силван), Греъм Прийст, Аида Арунда и др. (Da Costa, N.C.A. The Philosophical Import of Paraconsistent Logic. – The Journal of Non-Classical Logic, Vol.1,1982, 1-19; Routley, R. Dialectical Logic, Semantics and Metamathematics. – Erkenntnis, 14, 1979, 301–331; Priest, G. and R. Routley. On Paraconsistency. Canberra, 1984, 59–79; Arruda, A.I. A Review of Paraconsistent Logic. Relatorio Interno, 1978, ) 106; Arruda, A.I. R Chuagui, N.C. A. da Costa (eds.) Mathematical Logic in Latin America. – Studies in Logic and the Foundations of Mathematics. Vol. 99, Amsterdam – New York – Oxford, 1980) съотнасят (някои) философски интерпретации за създаваните от тях параконсистентни системи с творческите идеи на Сава Петров.” (Петров 1993: 8-9). Изобщо елементарното познаване на нещата изисква творчеството на С. Петров и по-специално онова, което е писал за т.нар. от него “романтична диалектика”, да се свърже със съвременните тенденции в параконсистентната логика, която има вече различни разклонения и ако някои от бившите диаматчици бяха продължили тези традиции, вместо да се маскират като кантианци, попърянци и т.н., то сега и българите можехме да се наредим в съвременната панорама на продуктивното философстване. Но нали

днес е по-важно да покажем отрицателно си мнение, защото е “такова времето”. За чест на българските философи Иван Пунчев до края на живота си продължи заниманията си с диалектичката логика. Добре са направили неговите приятели, че в статията за него в Уикипедия са посочили и публикациите му, едно респектиращо творчество от стотици страници; през 2011 и 2012 излязоха от печат и първите два тома на четиритомната му „Увод в системата на диалектичката логика” ( Част I – „Исторически генезис на идеята за математическа диалектичката логика” и Част II „Класическа теория на мистичната диалектичката логика” и са качени на сайта на Център за изследвания на глобалните системи – <http://gs-research.org>) онези, които с лекота раздават оценки, без да се съобразяват с логическата правомерност на изводите, ще се справят и с подобно творчество – щом е върху диалектичката логика и е от времето на “реалния социализъм”, то тогава следва, че това са напълно несъстоятелни усилия. Така се заличават ценни постижения, добри традиции, които заслужават да бъдат продължени. През последните 20–години в българския специализиран философски печат няма да намерите дори споменаване на романтичната диалектика на С. Петров, а да не говорим за работите на И. Пунчев. Така темата за диалектиката престана да съществува в българското философско пространство. Тя е оказала елемент от „тоталитарното философстване”?!.

Тук ще дам една кратка справка, ей така, за домашни занимания. Например дискусивната логика D2 на Яшковски от 1948 г. отново се обсъжда, защото като логика на противоречията е удобна за формализиране на дебати, в които често се изказват несъвместими твърдения (това е първата параконсистентна логическа система), Rahman, S. et al. 2000. The Dialogical Approach to Paraconsistency. Syntese, 125; Rahman, S. et al. 2004. On How to Be a Dialogician. In: Vanderveken, D. Logic, Thought and Action. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers; Meheus, J. 2001. An Adaptive Logic Based on Jaskowski's D2; Meheus, J. 2003. Discussive Adaptive Logics, [www.logica.ing.ac.be/centrum/](http://www.logica.ing.ac.be/centrum/). Достатъчно е да се прегледат изданията под редакцията на Гр. Прийт и др.: The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays. Clarendon, Oxford, 2004 и In contradiction. A Study of the Transconsistent. Clarendon, Oxford, 2006, за се усети важноста

на проблема за противоречията. Изброяването може да продължи. Има дори и школи по паракосистентни логики – бразилска на Да Коста, австралийска – Прийт, белгийска – Батенс.

\*\*\*

Българската философска история от близкото минало (втората половина на XX век) е много интересен изследователски казус, защото философията се превръща в един от инструментите за легитимация на политическата власт като в нея се пресичат сложни траектории – на идеологията, културата, традициите, опити за догонване в теоретично отношение, опити за еманципиране от доминиращите големи „братски“ идеологически центрове. Така се създава особения контекст, в който например идеологическия фактор се разпилява на личностно ниво. На публичната социалистическа сцена сякаш цари пълно идеологическо и политическо съгласие, но зад кулисите, т.е. там, където живите личности са в мрежите от взаимоотношения, ситуацията е коренно противоположна – противоречия, симпатии и антипатии, идейни и философски битки, водещи се с позволени и непозволени средства. Ако се търси някаква причинна зависимост тя по-скоро е от безбройните микроконтексти към израстването на „голямата идеология“. Така тя придобива реалност и само рефлексирещото съзнание я приважда като „шапката“, прихлупила съзнанието на отделните философи. Именно затова личните микроистории са изпълнени с повече реалност, отколкото абстракциите на идеологизираната изследователска мисловност. Това не означава, че идеологията е само някакъв безличен фон, на който се разиграват действителните личностни истории. Тя се инструментализира, добива отделни релефи в отделните контексти и се използва за придобиване на властови ресурси, ползи, доминации; как дейците се възползват от нея като набор от инструменти за манипулации и аргументации. (Цацов 2013). Но и тук трябва да се търсят степени на идеологическо присъствие. Вземете за пример текстовете на Г. Братоев по-специално неговата книга „Квантова механика и причинност“ (1968) и, да кажем, на Т. Стойчев (монографиите му, посветени на религията или на историческия материализъм), за да се „напипа“ разликата в идеологическата изкушеност на двамата автори – при единния липсват, а при другия са в изобилие. Вероятно някои ще кажат, че това зависи

от предмета на изследване – при Братоев е квантовата механика, където е много сложно да се прокарат идеологеми, а при Т. Стойчев е философия на историята – едно широко поле за тяхното използване. Това е така, но дори и философстващите физици много често правят реверанс на идеологически стереотипи. Казаното не означава обаче, че не могат да се посочат примери, в които идеологическото, партийно-политическото е доминиращо. Пример в това отношение, според мен, е широката дискусия сред българските марксисти по темата за структурата на общественото съзнание през 70-те години на XX век. Тук не само може да се намери в повишени дози наличието на идеологическа компонента, но и дори може да се твърде, че полемиката е пример за схоластично развитие на „творческия марксизъм”.

Друг пример – да вземем разработките на “войника на Партията” Добрин Спасов от 1958 г. (например Спасов, Д. 1958. Новото и старото в логиката. София или студията Спасов, Д. 1958. Към въпроса за класификацията на логическите форми. В: Известия на института по философия. Том III. С., Българска академия на науките) и да потърсим „деформиращото” присъствие на идеологическото, тоталитарното в съдържанието им. Аз ги обръщам отгук и оттам, но в нея виждам реален философско-логически анализ на философско-логически проблеми. По никакъв начин не мога да свържа тази книга с твърденията на Д. Тодоров, че през този период “тоталитарният начин на осъществяване на философската дейност е монодоктринален, като съзнателно е премахнат плурализмът в мисленето” (Тодоров 2009: 33), или ”Иначе казано, през “култовския период” професионалните философи у нас пребивават в специфичен модус – на търсачи, систематизатори и коментатори на безспорни истинни положения, които следва да бъдат утвърдени публично” (Тодоров 2009: 35). Е, мога да кажа, че на фона на развитието на логиката по това време, идеите може би са малко овехтели, но със задоволство ще отбележа, че в тях се продължава традицията, заложена от Михалчев да се критикува психологизма и логицизма във философията и логиката. Със сигурност няма да се съглася с критиката на Михалчев, но в никакъв случай няма да видя “подражателен и ученически характер”, за които говори Д. Тодоров (Тодоров 2009: 35).

Ако се разгледа като case study възникналият през 60-те години спор между А. Гаврилов и С. Петров за природата на съзнанието ще

се констатира, че фактически елементите на „голямата идеология” отсъстват. Общото между тях е претенцията, че изхождат от материалистическото положение за съзнанието като продукт на високоорганизирана материя и отражение на битието. Това е обаче теза не толкова специфична само за марксизма, а за по-ранни и съвременни форми на материализъм (например т.нар. научен материализъм на Д. Армстронг). Изхождайки от тази постановка двамата български философи защитават коренно различни гледни точки, които в епистемологията се означават като репрезентативен реализъм и презентационизъм (Цацов, 2005). Ако се направи мислен експеримент и този спор се сканира от няколко гледни точки, да кажем – идеологически, институционални, проблемни, парадигмални, мрежови, личностни пристрастия, и означим влиянието им от 1 (слабо) до 5 (силно), то вероятно ще получим следната таблица:

Фактори/имена	С. Петров	А. Гаврилов
Идеологически	1	1
Институционални	3	4
Проблемни	5	5
Парадигмални	5	5
Мрежови	3	3
Личностни	5	5

Горните цифри отразяват приблизително следното съдържание: С. Петров е диалектически материалист, но в никакъв случай не е апологет на официално практикувания марксизъм, той обаче е от кръга на Т. Павлов, т.е. от Института по философия, където репрезентативният реализъм се приема през 60-те г. за по-правилната епистемологична доктрина, самият Т. Павлов тушира ранните си презентационистки идеи и в по-късните издания на неговата „Теория на отражението” гносеологическите му постановки се интерпретират като репрезентационистки; от гледна точка на парадигмалността С. Петров продължава традициите на т.нар. критически реализъм в

теорията на познанието (вж. М. Шлик. *Обща теория на познанието*, 1918), за това допринася и неговия „сциентизъм”, т.е. силната му ориентация към логиката, математиката и физиката. Що се отнася до А. Гаврилов той също така е защитник на диалектическия материализъм, но не и апологет на официалния марксизъм; той обаче е от мрежата на университетските преподаватели, при които много по-силно се чувства силата на традицията, положена от Д. Михалчев; както схващанията му за съзнанието като отношение, така също и неговия презентационизъм са парадигмално свързани с идеите, защитавани от българския ремкеанец (Цацов, 2004; 2011).

\*\*\*

Очевидно е, че е необходимо ясно и точно очертаване изследователските хоризонти на различните подходи към българското история на философията, на адекватните на тях следствия, на професионално методологическо самосъзнание на онези, които се захващат да изследват философската история на България и особено през последните 70 години.

Един цялостен проект за една социология на българското философска мисъл предлага В. Проданов. Отговорът, който той дава на въпроса “Съществуват ли национални философии?” е една поликоординатна теория за национална философия, т.е. шест координати, по които можем да търсим националното. Първият вектор е функцията на философията в една национална общност и национална държава, вторият е проблемната специфичност, третият – рецептивен (например през първата половина на ХХ век в България водеща е ролята на немското философстване, докато през втората на т.нар. съветско), четвъртият – структурен (акцентите във “ветрилото” от различни философски науки), петият – мрежова ос (официални и неофициални “центрове на производство на философски нания), шестият – парадигмален (доминиращи философски модели, ценностни интерпретативни характеристики). Бих добавил и седма ос и това е публикационната дейност. Нима фактът, че сп. “Mind” е основано през 1876 г., а сп. “Философски преглед” през 1929 г. не задава една съществена отлика в характера на националните особености във философстването. Или пък разликата в публикационната активност през

втората половина на XX век и това, което се случва в началото на XXI век в България. Ако преди има само едно типично философско списание, то днес те са поне 5-6. И този факт задава определни национални специфики за мащаба на философстването.

Особено значимо евристично значение е очертаването на основни функции на националната философия: първата е ролята на философията при възникването и развитието на националната идентичност (П. Берон пише не само “Рибен Буквар”, но и “Славянска философия”); втората – модерният национален университет е немислим без философията и изобщо без хуманитарните дисциплини, защото чрез тях се формира търсената от националната държава идентичност; трета – философията е инструмент за легитимация и делегитимация на властта в националната държава; четвърта – днес, когато живеем в общество на знанието или рисковото общество, философията формира адекватен стил на мислене и поведенски реакции. Чрез тези функции може да се обясни развитието на философското знание в България – тезата на автора е, че до 1944 г. оснополагаща е първата и втората функция, между 1944 – 1989 г. третата функция, днес все по-значима е четвъртата функция на философията. Макар това и да е много широка теоретична мрежа, в която не могат да се “хванат” много тънки и деликатни теми, все пак е основа, която търпи конкретизации. Вярно е, че глобализацията минимизира редица функции на националната държава, но именно вътре в нея се заражда и тенденцията на глокализация, на регионализация. Дори постмодернизмът, който е най-същественото явление в хуманитарната мисловност през втората половина на XX в., е донякъде съпътстващо явление на тази втора тенденция, защото акцентът е върху различното, специфичното, самобитното. В тази ситуация философстването в националната държава има не само чисто личностно значение (четвърта функция), но и много съществени социални задачи. Гръцкият философ Х. Янарас го е изказал достатъчно категорично “...съхраняване на културното своеобразие и отричане от уеднаквяването” (Янарас 2002)

Анализът на В. Проданов е реализация на идеята за регионално насочено изследователско внимание. Изходна база е идеята за догонващата модернизация, следващата интерпретативна фигура е геополитическата

литическата зависимост на българските философи. Очертани са функциите на философията в различни периоди от развитието на Българската държава, за да се достигне до такива конкретизации като развитието на институтите по философия към БАН, пречупени през т.нар. функционална, проблемна, рецептивна, структурна, мрежова и парадигмални оси. Достига се не просто и само до ролята на потребителя, но и до характерните черти на кризното философско съзнание като неадекватност в изследователското поведение (изследователски индивидуализъм, нахлуване на всекидневното съзнание, преразказ на автори вместо анализ на проблеми, липса на знания и творчески потенциал за идентифициране на съществените философски проблеми), атрибутиране на вина (бягство и стремеж на забравата на предишна идентичност), влизане на философът в политиката и публичното пространство (амбивалентност между субстантивна и инструментална рационалност), философско забравяне и философско припомняне и др.

Тематично поле на една социология на българската философска мисъл се допълва от: Философските общности в малка и зависима страна в условията на т.нар. “преход”; Културни предпоставки за общностен дефицити; Външни зависимости във формирането и разпада на философски идентичности; Политическа неавтономност на философските общности; Дефицити в кадровия подбор, имащи следствия за философските общности; Социална маргинализация и икономическа декласация на философите; Криза на философска идентичност и анатомия на философската деструктивност; Етика на кризната философска общност, Какво е специфично за етиката на философската общност?; Лузърство и хейтърство като проявление на кризното съзнание; Четиристепенна маргинализация и радикално лузърство и др. (Проданов 2012).

Проектът на В. Проданов за една социология на българската философска мисъл е евристичен замисъл, който се нуждае от развитие. Но той е и пример за ясно разграничаване на социологическия и философски подходи, пример за отговорно отношение към българското културно и философско наследство.



\*\*\*

Освен теоретико-методологическите разработки, свързани със социология на българската философска история особено важно е да се извършва целенасочена и систематична работа по събиране и съхранение на емпиричния материал – архивите на отделните български философи, интервюта и спомените с и от тях, архивите на основните философски центрове – на отделните Философски факултети към ВУЗ, Института за философски изследвания, сп. Философска мисъл, сп. Философия и др. От особена важността е също така и материалите свързани с дейността на Българското философско дружество, Философската секция към СУБ и другите философски обединения (Българското Кантово общество, Българското онтологично общество и др.). Важно е да се запазят архивите на Специализирания съвет по философия и комисията по Обществени науки към ВАК и др. Пример в това отношение е НБУ, където от години работи Център по архивистика, в който се обработват архивите на И. Саръилиев, Ц. Торбов и др. български учени и философи. Похвално е, че много информация се съдържа в сайтовете на Институт за българска философска култура ([www.phylosophybg.com](http://www.phylosophybg.com)), на доц. Иван Колев „Касталия”, е-списание за философски архив „Основнонаучна философия” ([j-remke.appspot.com](http://j-remke.appspot.com)) и др.

Съхраняването на емпиричното наследство от българската философска история е една от сигурните гаранции, че в теоретичното и осмисляне няма да има или поне ще бъдат намалени до минимум идеологическите спекулации и личностните пристрастия.

## ЛИТЕРАТУРА

**Кулов, В.** Едно негативно мнение за диалектическия материализъм. – Философски алтернативи, 2010, № 6.

**Проданов, В.** Социология на философията. С., 2012.

**Петров, С.** Доминанти във философията и науката. С., 1993.

**Тодоров, Д.** Философската публичност в тоталитарна и посттоталитарна България. С., 2009.

**Табакков, М.** 2013. Рецидив на късния сталинизъм – метод на идеологическата глутница. – Философски алтернативи, 2013, № 2.

**Цацов, Д.** Димитър Михалчев и философските традиции в България през XX век. С., 2004.

**Цацов, Д.** Догматици и ревизионисти в българския марксизъм. В. Търново, 2013.

**Цацов, Д.** Основнонаучната философска школа в България. Втората половина на XX век. С., 2011.

**Янарас, Хр.** Кризата като предизвикателство. С., 2002.

**Kusch, M.** Psychologism: a Case Study in the Soziologie of Philosophical Knowledge, London and New York: Routledge, 1995.