

ЧАВДАР ДИМИТРОВ***ЕМОЦИОНАЛНО-НАРАТИВНОТО СЪЩЕСТВУВАНЕ**

Abstract: The article is about a dimension, referable by the concepts of ‘affectivity’, ‘emotionality’ and ‘sensitivity’. The issue addresses both the “disorder of habitual complicity with the world” and the fact that “our acting, talking, feeling and thinking begins as a response to ‘something’ indeterminate that comes from elsewhere”, i.e. to the narrative life experience in which there is enduring/undergoing or “being overwhelmed” (Sabeva 2016: 241, 244). The subject-matter sets the task of explaining a common field. At its basis, sensitivity is the initial appearance of behaviors and things, because moods (*Stimmungen*) “throw” us or co-constitute us in the world; emotions are part of our worldly comportment where potential narrativity is equally important. Social attitude, which has its origin in existential “disposedness” (Heidegger 2005: §§ 29–31), shares some extraordinaries and gaps. In this process a limit of the self is reached, when one accepts the inevitability of what is being experienced, and self-understanding becomes alienated from one’s own position. The claim of the research is to add a point to the understanding of social integration in interdisciplinary studies.

Keywords: affectivity; emotionality; sensitivity; disposedness (*Befindlichkeit*); narrativity; self-understanding.

1. Контингентност и ефект

Тук схващаме наративния режим като намерения за ред, чийто ход включва участва ни на крайни, неспособни да преодолеем лошо стичащо се всекидневие или прецедент. Тази страдателност е емоционална – виждаме и разказваме (за) себе си без магическа палка, променяща недостатъци и липси. Това е ситуация, която се разгръща и върви към някакъв неуспех, съпътстван от стереотипно премисляне наново, в серийността на житейския път. Конкретният случай е предмет на „изговор“, на (не)произнасяна езиковост, чиито „обяснения“ са както ценностно-социални, така и за частни, но в диапазона на общочовешкото. С оплаквания от незаслуженото или казване, че трябва „да стиснем зъби“, преминава въпросното емоционално съществуване. Но понякога, като в хомеостазис, преживяваме „необичайно обобщение“, което е имплицитен изказ с негативни конотации: „капитулация“ пред случващото се, предаване на емоционалния спектър сега, приемане на прииждащото отрицателно. Тук е активирана обширна наративност, прикачена към преживяваното единично „(из)казване“. „Предметът“, концентриран в един *ad hoc* афоризъм, може да прикачи тежестта, която мисля и чувствам за живота изобщо. При липса на усилия за позициониране към по-благоприятно бъдеще се задвижва процесуалност, която извежда до възприемана (социална и лично чувствана) цялост-свят без предстоящо подобрение.

* Д-р по социология, антропология и науки за културата в СУ „Св. Климент Охридски“. Уредник в музея при Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей (ИЕФЕМ), БАН. Email: ch.dimitrov74@abv.bg

Само по себе си свеждането в окончателност е форма на пропозиция, но доколкото стабилизира, то обхваща всички възможности пред този, в който изплуват изречения/съждения за крайност в настоящето. Непроменимото, неразрешимото и непреодолимото с оглед на възстановяване (връщане, запазване) на телеологията от проекции, с които субектът (пред)вижда себе си, надскача стандартната 'наративна модалност'. *Ефектът*, пораждащ учудване и съответно внимание – без да забравяме емоционалната вместеност, борбата с която е доколкото не приемаме своето място в живота, – се състои в отпадане на целия проблем. Тук се е състояло един вид „проброяващо резюмиране“ на наративите, с които разполагам – опити да осмислям започнала, актуална „проблематизация“ (прийоми за п(р)овеждане) на собствената участ, от елементарното „майната му“ до сложни концепции. Когато човек пасивно понася чувствата, настройките са според съответна среда. Обвързаността на емоцията със спонтанни оценки е неизбежна. Доколкото само с поглед вече преценяваме, дотолкова вече има образувани и натрупани истории – нечия, нечии и нашата. Те изскачат в съзнанието и ориентират културните контакти. Като функциониращи оценки, прилагани от нас върху самите нас, те катапултират емоции, които сме склонни да предвиждаме. *Контингентността* на непрекъснатото представяне, на (ре)презентацията с обръщане към себе си и самонаблюдение пред публика, може просто да капитулира в противоречия. Така се поддържат ориентации – желаниа и предпочитания. Без суверенитет в развиваща се история/разказ, ние сме зависими от фразите, от преживявания заряд в тяхната насока. За „собствено“ чувство изглежда е необходима наративизация и обратно – адекватен вербален съпровод отразява развитието на поне една емоция. Допускането за отделяне от тази перспектива предполага релативизиране или трансцендиране на конкретния Аз. С опознаването на отсенки и нюанси на емоционалното се достига дистанциране от неговото негативно. Забравата на всякаква цел е не просто вричане на емоциите, а предаване на техния ход. Това съгласие води до почуда, когато мястото, отстъпено на (единствен пред нас) произвол бива веднага заето от гореспоменатия ефект – изчезване на кризата, която до този момент е касала също чувствата. И пак, доколкото остава проекция за промяна към желано емоционално ситуиране, дотолкова отпускане (в значения на безусловна реалност) не настъпва. Езиковостта е важна както за влизането в подобна улица без изход, така и за излаз, какъвто просто ни застига.

2. Имплицитна диалогичност

Когато обичайната динамика на емоционална нарация не е в сила, неизменната целенасоченост на „за да“ е разколебана. Поставеното за анализ *преживяване* е отчасти регресивно спрямо регулярно удържаните нормални преходи. Но като изговаряна насаме със себе си невъзможност, и оттам –цялостна промяна на емоционалния спектър, то позволява също да продължим в положителния смисъл на думата. Как тогава гледаме на съответните мисли в разказността на социалния свят? От една страна, тяхната реалност е пре-

търпяла обрат. Окончателното „артикулиране“ ни кара да преосмислим своето участие, да поставим под въпрос нашите очаквания или нещата, които ние (не) искаме да се случат в личния разказ. От друга страна, може би доколкото „изговаряме“ и приемаме техните тъмни черти, дотолкова би последвала „нова“ наративност. Определян от света на своя автор, наративът носи тематичен предмет, за който свидетелства умът на поне един свидетел. Приетите значения – активиреми плюс или минус релации на казванията – са променяща се мрежа от линии между саморазбиране и свят. Разказвачът (читателят) невинаги намира завършен смисъл. Мислите са в поливалентност, носеща латентни събития, алтернативи или контра версии на повествованието, които се стремим да избегнем. Изказваното среща още премълчавани факти, фикции, противоречия, и най-накрая обозначава една ‘самост’ в това пространство на смисъла.

Възелът от наратив и живот е партикуларен. От позиция, сходна с акта на четене, се стига до неочакван ефект върху житейските напрежения. Тяхното *неутрализиране* се проявява като „значение-изключение“ в затруднена разказна ситуация. В описания дотук случай се засичат всекидневният опит и значимост с изместен център. Има ли последното вътрешен смисъл, настрана от комплексната общностна форма на разказа? Ако нещо се придобива спрямо една предходна фаза, то е в точката на дистанциране от наративното разбиране. От друга страна, чрез интерпретативни нишки, ние осмисляме нещата. Наративът е отговор с афективна и ценностна натовареност, чиито нефикционални връзки са реални за аз-а и другите. В първата фаза на гореописаната процесуалност ние „получаваме“ текстуално разгръщана *самост*. Без презентация/представяне, тази феноменална обектност е потенциал от значения, постоянно интерпретирано „присъствие“. Употребата на кавички е заради продължаващото моментално „хронизиране“. Този незаписван „текст“ е „писан-откъм-сега“. Като отдаденост *в* или погълнатост *от*, нашето *четене* не е същностно различно от това, което се чете, докато някак не се разкачим от важността на „нещото“ за нас, т.е. преминем от презентация към концептуализация (коментар или обобщаване) на „текста“. До този момент саморазбиране е означавало „текст“, който е преживяван като относително логичен набор от нагласи, отношения и опит. Така ние имаме собствена идентичност като текстуално-феноменологична обектност. Интенцията на самия „текст“ е саморазбиране – интерпретативно преживяване, което може би ще промени мои диспозиции. Но т. нар. „окончателност“ е със силата да фиксира самия мен – момент, който преустановява моя „текст“. С падането на кавичките аз ставам същностно различен от начина на четене-себе-си досега, т.е. отпада интересът към обективността на една пред-поставяна идентичност. Така формулираната възможност повлиява протяжността на сюжетиизирането и отношението на разказвача към събитията. Когато разказваме себе си, дори ако въпросно „събитие“ (все още) не се е случило, то все пак е във времево

отношение с настоящето¹. Наративната идентичност е диахронна. Тя включва промени през времето (Ricoeur 1992: 2–3), но на нейната *самост* е присъща дистанция, т.е. определена отдалеченост (разстояние) в автобиографичния разказ (Gallagher 2014: 408). ‘Разказващо себе си’ и ‘разказвано себе си’ може да не съвпадат, т.е. няма тъждество между наративизирана самост и самостта, която е ангажирана с наративния акт (пак там: 409–10). Именно тази разлика отпада при гореописаната възможност (падането на кавичките).

Съзнанието е натрупван конгломерат, дори с характеристиките на „роман“ – формация от далечни цели и близки причини. Вместо дистанциране, ние почти винаги имплицитно пре-прочитаме това постепенно акумулирано съдържание. То е един вид действие, в което конвергират света на читателите и желаното от самия мен. Оценката на тази текстура опира до това как функционирам или съм „взел себе си“ като бъдещ в същия процес. Това са по-скоро условия на радикално формулирана ситуация: да станеш по-малък от словото. Когато настъпи кризисно събитие, „предназначената“ роля на нашия „текст“ като афективен и когнитивен стил с инструкции бива неутрализирана. В такава степен е дистанцирането от собствения, обичаен модус на само-четене, а също от „предишно“ *себе си*. Кой е казващият в този момент? Има ли още един ‘Друг’ с казаното от мен в това решаващо случване на моя „текст“? Говорещият, възникващ в това събитие (само-прочит), отвъд въображението ли е, т.е. така, както тежестта на моите предпоставки се е променила, когато съм се оказал в точката на изоставяне на собствените проекции; нещо, което не е просто мое постижение? Как тогава разглеждаме двучастната ситуация? Значението на актуалното „казване“ (или резултатът в междината на две фази) *се равнява* с питането като такова, като отнасяне към дълбоко ниво, т.е. има опция да твърдим, че един неписан диалог все пак се случва от нивото на чувствата. Това предложение за аналог на диалогичната ситуация отчита *чувствителността* като преживяване формата на „питането“. Тук става дума за „улавяне“ на момент, когато е *достигнат потенциал* на оригиналните (натрупани и активни) влияния и едновременно с това същият бива *анулиран*. Първото (като оптимум) идва със загубата на контрол. Второто (елиминирането на негативността) настъпва всеки път, когато чувствата/емоциите се „предоставят“ в намекнатото тяхно (първо) качество. Съответната пълнота на „обрата“ – пропорционална трансформация (парадоксално идващо зануляване) – може да бъде изтъкувана като отговор. Този смисъл на „ответ“ съвпада с инцидента, когато ние някак набавяме или по-скоро сме в *настройка* за пълен обхват, т.е. към хоризонта на активна чувствителност, която като такава приема всички последици, без значение как концептуализираме този заряд².

¹ Разказвачът винаги е свързан с разказваните събития по този начин. Един личен наратив е такава двойна темпорална структура (Gallagher 2014: 404–405).

² Когато Рикьор казва, че мисълта, действието и чувството „могат да вървят редом“, той има предвид „възпитателна и пречистваща функция в страданието“ – смисъл, който може да бъде само (пре)откриван. Хоризонт на последния е отказът от

Емоционалните взаимодействия са част от общата икономия на светово преживяване. Нашата ситуация включва извънредност, която довежда до пренареждане на партикуларност и темпорализация. Ако между света, от който човекът е част, и един (негов) разказ има несъвпадение, доколко то трябва да бъде мислено като дълбоко-структуриращо? Нататък разработката е опит да мислим неналично пространство, обосновавано като начин на виждане и чувстване, който би сполетял евентуален респондент.

3. За афекта и емоцията

В подхода на Ричард Уолхайм (1999) емоционалният живот включва „ментални диспозиции“, които оцветяват възприемането и се проявяват в различни „ментални състояния“³. Двата вида явления споделят общи свойства: интенционалност; степени на съзнание (пред-, не- и съзнателно); психологическа реалност (Freeman 2010: 78–79). Идеята за тяхна икономика означава, че емоцията се състои в това, как те взаимодействат. Естеството на емоцията-диспозиция дава обяснение защо един компонент може да оцвети преживяването, предлагайки интерпретация на същото, а естеството на емоцията-състояние – защо друг компонент също насища преживяването по отличителен начин (пак там: 80). Практическият (първи) смисъл на когнитивно оцветяване се анализира с цел да се отчете психологическа роля: „една ориентация или нагласа към света ... емоцията го [света] нюансира или оцветява: тя го оживява или потъмнява според случая“ (Wollheim 1999: 15). Ние възприемаме или въобразяваме желанието ретро- или про-спективно и идентифицираме човек, нещо или факт, които приемаме за източник на (не)удовлетворяване. Прото-рационалността – опитът на архаичния ум да осмисли себе си и своята връзка с околната среда – е „преживяване на обекта чрез нагласа“. Тя рамкира осмислянето на света и е изградена от удовлетворяванията или фрустрациите (Lear 1990). Това е схващане на света чрез възприятие и въображение, а не чрез вяра и оценка (Wollheim 1999: 74, 77). Уолхайм показва и друга тенденция: т. нар. „кореспонденция“⁴, проследима още в най-ранни

самите желания, т.е. един вид приемане на собствения дял от негативността (Рикьор 1996: 192–194). Прицел в това разсъждение са чувства, престъпващи влиянието на представата и „бележещи изтръгването на субекта от всяка империя на смисъла“ (пак там: 195); или от абсолютността на основополагащи нагласи. Гук феноменологията би имала задачата да разграничи взаимоотношението ‘въпрос-отговор’ от структурата ‘зов-отговор’, а именно, с оглед термина „отговор“ (решение на проблем), да разграничи своеобразието на предварителна област на разбирателство (Гадамер) от „силния смисъл на слушане“ (Рикьор) (пак там: 196).

³ В *Painting as an Art* (Wollheim 1987) емоциите са по-скоро разглеждани като състояния. По-късно (*On the Emotions*, 1999) за тях се твърди, че са диспозиции, които нямат феноменология, защото не са част от събитийния поток, които претърпяваме (Freeman 2010: 79–80).

⁴ Когато преживяваме кореспонденция (съвпадение между появата на нещо и емоционалността на възприемачия), възниква „експресивно възприятие“ (expressive perception). Комплексната проекция основава този процес, в отлика от обикновената

преживявания – менталните състояния са „кондензирани“, възприятието се насища с емоция (Freeman 2010: 82–83). Макар твърденията, че феноменология е присъща на менталните състояния, а не на менталните диспозиции, и че само вторите имат роля в нашата психология, да са недостатъчно аргументирани, тези разлики задават как съставките на емоцията оцветяват опита (пак там: 85–86).

Питър Голди твърди, че емоциите включват два вида интенционално чувстване. *Първо*, ‘телесно чувстване’ или вътрешно усещане – бъденето по определен начин или претърпяването на определени промени (Goldie 2002a: 235–236). С отдалечаването от краткия отклик на телесни промени, епистемният път до „обект“ на емоция, улавянето смисъла на казването, че ‘обръщаме внимание на чувствата си’, е от първо лице (пак там: 238–239). Не възприемаме по този начин състоянието на чуждото тяло, но когато разпознаваме чувствата, ние имаме общ набор от споделяни понятия (мислим и говорим за *как*) (пак там: 240). *Второ*, ‘чувстване към’ обект (събитие) на емоцията (пак там: 235). Тази *обектност* не е намек, че нейно *съдържание* трябва да е уловимо в пропозиция. Тя е нереклексивен емоционален ангажимент със света извън тялото; не е съзнание за себе си, нито за собственото телесно състояние, нито за себе си *като* изпитващ емоция (пак там: 241). Голди сдвоява емоционалното чувстване/усещане и световия аспект. Това преплитане не е специфично нито само за нагласата, нито само за съдържанието, но прониква и в двете (пак там: 242). Тези два вида са удържани също от разказите. Всекидневието е вярност на отчетливото в описанията на емоционалното. От подобен ъгъл, емоциите може да се разглеждат като „*тълкувания из загриженост*“ (concern-based construals; Roberts 2001), т.е. „релевантната загриженост е подета в тълкуването (а не само прибавена към него)“ така, че „емоциите наистина имат ‘съдържание’, различно от аналогични неемоционални тълкувания“ (Goldie 2002a: 251, бел. 17). Относно едно емоционално преживяване в света (пак там: 243), впоследствие субектът разполага с концепт, а разликата преди-след се отнася също до ефекта от новия начин на мислене.⁵ С придобиването на нови понятия идват функционални различия. Съответният прираст във възможностите *проехтява* през личната ментална икономия – засяга желанието, изразното поведение, начините, по които се действа, въобразява и спомня (пак там: 245). ‘Чувството към’, което субектът вече може да изпитва, е в известна степен „когнитивно непроница-

проекция и в допълнение към своята първична функция (защитен механизъм; психоанализа) (Wollheim 1987: 82–84).

⁵ Без да приема разликата между две нагласи: ‘с-чувстване’ към нещо и ‘без-чувстване’ към същото нещо, Голди не допуска, че с новия начин на мислене (през нов концепт), субектът би имал две различни понятия – теоретично и феноменално. По-скоро, новопридобитият начин на мислене за преживяването ще обхване и трансформира по-ранния опит (Goldie 2002a: 243–244).

емо“: ние често сме в хватката на емоция, която разумът не може да промени (пак там: 246)⁶. Изглежда има дистинкция между света (от който сме част) и начините да мислим или разказваме за света (Schechtman 2012: 499). Съответно, драматичната ирония в наратива – схващане на ситуация, на това, как вписаните в повествованието виждат нещата, на контраста между двете; въобразявани наративни стратегии в емоционалния живот.⁷ Голди се противопоставя на възгледа, определящ личната идентичност в съответствие с трайни, стабилни черти на характера; твърдението, че не можем да преживеем тяхната загуба, изключва възможността за морален напредък (пак там: 501).

Една редакторска статия (Kemmer et al. 2019) е за т. нар. ‘афективен обрат’ (Clough & Halley 2007)⁸. Афектът е изследван като събитийност, динамика на взаимодействието, възплътеност (Massumi 1995; Hansen 2004) и пространство-времево, свързвана също с политически понятия. Тези теории са с отправна точка ‘минимален релационализъм’ – как телата са афектирани и афектиращи; изпращащи и получаващи едновременно (Barad 2007; Thrift 2007; Slaby & Rottger-Rossler 2018). Това интегриране е ‘трансмисия’ (Brennan 2004) или ‘резонанс’ (Muhlhoff 2015). Концептуализирани са релационно телесното и социалното пространство в усиливане (Ahmed 2004: 119), отвъд тук и сега към инфра-структурите. Идеята, че афектите не са напълно уловими, е на Жил Делюз. Той пише, че ние изоставяме тяхната сила, щом подхванем едно състояние на нещата с определени пространствено-времеви координати, обекти и хора (1997: 97). Надхвърлянето е от емпиричното към изучаване на отношения между даденото и неактуализираната страна; „афективни атмосфери“ (Anderson 2009). Разбирането на Бенедикт Спиноза, че тялото е светово-пропускливо (постоянна връзка със заобикалящото⁹), е в оптиката на Делюз (1968/1990), а също феминистки интерпретирано (Gatens 2009). Според Слейби & Мъхлоуф (2019: 35–36) наблюдението на комплексни интер-среди¹⁰

⁶ Пасивната реверберация (проехтяване) започва с нещо желано, представяно или помнено, или с нещо, на което съм повярвал, но когато чувствата се включат, връзките в ума могат да отведат другаде и може би вече без връзка с началния момент (Goldie 2002a: 246).

⁷ Важен е също свободният, индиректен стил, позволяващ автобиографичните спомени да имат прото-разказна структура (Schechtman 2012: 500).

⁸ За дистинкции и дискусии вж.: Blackman, Venn 2010; Gregg, Seigworth 2010; Gammerl, Hutta, Scheer 2017; Navaro 2017.

⁹ *Етика* (Spinoza 1667/1985) излага понятията *potentia*, *affectio/affectus* (Slaby & von Scheve 2019: 16–17, 28–32) и *conatus ad motum* (за движение; не ментално, а материално). Принципът на *conatus* и желанието (първичен афект) са тясно свързани (Bidney 1962: 93). Иван Колев (2011: 322) също разглежда темата: „безпокойството на чувствителността е същностна черта на човешкото пребиваване в света“; свързаните – *conatus* (естествено усилие/стремеж) и *cupiditas* (желание, алчност) – са съответно в началото и края на списъка на афектите; „желанието е самата същност на човека“ (Спиноза).

¹⁰ Например Haraway (1991) и Schuller (2018).

е съчетаемо с феноменологичния подход. Над онтологичния регистър е технологичната подредба на изследваните области. Такива организации поддържат осезаемите взаимоотношения. Основната теза е, че локалният афект е пре-формиращо се ниво на седиментирана в исторически формации материална ефективност, което допринася за установяване и поддържане на обвързана с времето, първоначално неразвита, но все пак характерна и повторяема структура на чувстване¹¹. Тъй като *афектът* е там, където един субект/тяло може да влезе в настройка или в индивидуализация през обгръщащото го (Kemmer et al. 2019: 2), това понятие е важно преди, а и след разглеждането на съседното му – *емоция*. Тази двойка задава движение и трансформация, които са независими от индивидуалното отношение, но не закрива другата опция – обрат, който тества силата на колективното. Може да се отстоява виждането, че липсва твърдо очертаема граница между двата термина. При преплитане с познавателни и волеви елементи тези модуси са движещо-конститутивни (Slaby & von Scheve 2019: 1–5).¹² Ако те фундират междуличностното, вниманието е върху растящата им интензивност и рефлексивност. За изследователска програма с индуктивни и интер-претативни понятия проектите са около представата за колективи, основани и на афективни отношения и споделено саморазбиране, и около теорията за комунални форми с база епизоди от високоинтензивен релационен афект. Усилието е да се проучват феномени в еволюция, а понятийността черпи също от естетически форми и перформативно разбиране (пак там: 8–9, 17). *Резонансът* и *репертоарът* са полюси на континуум, където афектът се стабилизира, назовава и управлява. Първият е най-вече лице-в-лице и в малки групи. Вторият се отнася до „изиграване“ на емоции съвместно с преобладаващите интерпретации и въображение (пак там: 19).

Емоциите са дискретни феноменални конфигурации от телесни промени, изяви и тенденции на действие; адаптивно, целенасочено, оценяващо ангажиране с околната среда. Ако Уилям Джеймс (1884) отделя техния клас от настроеността и усещанията, за Стенли Шахтър и Джером Сингър (1962) само мисли, когнитивни актове или назоваването на събития предизвикат конкретна емоция¹³. Социалната конституция сближава тези тежнениа. „Афект“ (телесен, извън волевия контрол, неконцептуален и нелингвистичен) е предкатегориална релационна динамика, едно чувствано измерение или озоваване

¹¹ Понятието „структура на чувстване“ (Реймънд Уилямс) е против „редукцията на социалното до фиксирани форми“ (Williams 1977: 129). Този контрапункт е очевиден при въпросите на стратификацията и неравенството, миграцията и социалното сцепление, институционалната промяна и стабилността, конфликта и неговото разрешаване.

¹² Авторите, които предпочитат да говорят за афекти, а не за афект, не различават рязко между афекти и емоции. За тези направления вж. Schaefer (2015).

¹³ За емоционалността в термините на вярване и желание, вж. Solomon (1977) и Gordon (1987); като чувстване, вж. Stocker & Hegeman (1999) и Goldie (2002); за емоцията като оценъчно съждение вж. Nussbaum (2001). За позициите в аналитичната философия вж. Solomon (2004).

сред силите – отнасяне, което не е непременно с фокус върху обект; „афективна интенционалност“ (Slaby 2008; Slaby & von Scheve 2019b: 42–45)¹⁴. „Емоция“ обозначава афективна свето-обвързаност – нито процеси „вътре“ в индивидите, нито социално или материално „вън“, а епизодична и ситуационна, дейностна и ценностна, вграденост¹⁵. Тя разделя „стимул“ от „реакция/отговор“ (Scherer 1994). Емоциите са културно-исторически набори от прототипни категории, които обхващат елементи от концептуално познание и разбиране отвъд афективността, телесните процеси или усещанията. Двойствеността тук е между *социално споделяни* форми и *индивидуални* предразположения, които не винаги се вписват в големи процеси (Slaby & von Scheve 2019b: 46). Това напрежение се влива в идеята за ‘репертоари’. Тези градивни блокове отразяват усвояване на емоционални концепти в техните ситуационни заплитания, а също нормите и правилата за поведение (Holmes 2015).

Що касае тематиката за чувствителността, засегнатите по-долу тези не поставят въпроса за обвързаност. Техните по-скоро различни приоритети са стъпки от феноменологично към онтологично. Докато Роберта Ди Монтичели развива първото положение и съответния му спектър, Матю Радклиф клони към второто положение и е категоричен само за т. нар. „екзистенциални чувства“ (Ratcliffe 2008). Както тук мислим случващата се взаимозависимост, преставащите се емоции са задължителен онтичен вход към едно друго ниво. В разглеждания от нас случай изпъква преломен момент на ‘*изложеност*’. Спрямо темата за идентичност, времевост и „световост“, тази точка е обратната страна на вече генериран потенциал – режим без стремеж към собствено позициониране. При пълна страдателност/пасивност историята задава живота без да имаме думата. Описаното включва съответни чувства, но какво означава да бъдеш в „междината“ на разликата (*преди и след*)? Всяка тотална изложеност за кратко ни изважда от стария свят. Това е също „ефект“ – претърпяване на неузвзимост в осъзнаването за „предоставеност“ на моето „се/си“ на света, или (пълно и моментално) преобразуване на собственото утежнено емоционално състояние. За това е необходим негативно градиран, мисловен акомпанимент, чиято квази-изказаност „възхожда“ към „анексирането“ на целия комплекс. Дотам води несполука или „беда“ в имплицитната нарация, чиято рефлексивност варира. Онзи, който се е оказал в „задънена улица“, бива раз-качан от емоционалния строй.

4. Феноменологични артикулации на чувствителността

Ако „*интенционалното чувство*“ информира моралната теория, тогава прилагателното „афективен“ трябва да се разглежда заедно с понятието за ‘*първна насоченост*’ към (обективни) ценности¹⁶. За Макс Шелер връзката „чувство-

¹⁴ По въпроса, до каква степен чувствата са „в ядрото“ на дадена емоция, или са необходими за емоциите, има все още обсъждани позиции (Prinz 2005).

¹⁵ Вж. Krueger & Szanto (2016), Slaby (2014), Colombetti (2013), Thompson (2010).

¹⁶ Предпочитането или отхвърлянето (от ниво интуиция) е първият момент на онтологическа връзка със света (Scheler 1973: 48, 68); примат на дадеността на ценностни съдържания над всички други актове на съзнанието (Hackett 2018: 12–13).

съзнание“ е непосредствена – чувства-актове са разкриващи в схващането на ценност (Scheler 1973: 255–261)¹⁷. Усещането (1) (чувстване) е за състояния в части от тялото. Когато тези стойности са интендирани в *чувство* (2), вече участва психофизическият съюз тяло-его – изразителна даденост на самия живот (Hackett 2018: 17–20)¹⁸. Шелер (1973) поставя тревогата в тази (втора, *витална*) сфера. Чистите *психически* чувства (3) са качества на его – даденост на ценности като истина, красота и морал на личностно ниво (Hackett 2018: 21–22). *Духовните* чувства (4) обогатяват изцяло опита, но са настрана от естествената нагласа; независима даденост или откъснатост (тялото е по-малко релевантно).

Възприятието е срещата на възпълтена и активна личност с ‘каквото се представя в околния свят’ (Noe 2015: 195–211). Откъм предшестващата роля на афективната интенционалност, хората са по-скоро само участници, но присъщият на тази област пред-рационален ред на предпочитане призовава също към високи ценности в ситуации, където чувството е вариант на „пръвно представяне“ (Husserl 1977: 11). Има ли общ критерий за различните нагласи? При анализ в контекста на двойката ноема-ноезис¹⁹, но в контраст с феноменологията на възприятието, „в чувството, ние сме по особен начин едно и също с неговото съдържание“ (Husserl 2005: 165)²⁰. Ди Монтичели доразвива този модел в три принципа²¹. *П1* – по своята същност *чувството* е възприятие за ценностните качества на нещата. *П2* – афективните феномени се основават на чувство (но са несводими до последното). Това позволява заскобяване на нагонния компонент от афективността, с цел анализ интенционалността на „чистото чувство“ (De Monticelli 2018: 201–202)²². Така

¹⁷ Шелер описва ‘отчаяние’, ‘дълбок покой’ и ‘спокойствие на ума’ като фундаментални и непосредствено дадени (Hackett 2018: 22). Ценностите не са само усещани; ако идентифицираме дадеността им с чувствани-състояния, ще загубим обективността (Scheler 1973: 244). Освен на ниво възпълтеност, интенционалната работа на чувстването е също на когнитивно „по-високо“ ниво опит за ценност – с характеристики на рационален и морален агент.

¹⁸ В двете посоки – към нашия собствен живот и към външния свят. Интенционалният характер на *виталните* чувства (към *витални* ценности) е също евидентна (самоочевидна) индикация за съответен смисъл в процеси извън моето тяло (Scheler 1973: 340–341).

¹⁹ Според Ди Монтичели (2018: 203), не всичко от чистото чувстване, напр. да бъдеш докосван, или „повлиян“, „въвлечен“, „впечатлен“, „пробуден“, възбуден, е на ноетичната страна на афективността.

²⁰ Емоционалното преживяване включва съзнание за чувстване, както в модуса на присъствие на обект за субекта, така и в модуса на присъствие на субекта за себе си (De Monticelli 2018: 200).

²¹ Според тази теория, емоциите са лични отговори и реакции на перцепции за ценност (Husserl 1988; Scheler 1973); възможността да чувстваш ценности е форма на епистемен контакт (Mulligan 2009: 154).

²² Франц Брентано разграничава три класа на отнасяне (ментални състояния) към обекта: представи (*Vorstellungen*), съждения (*Urteile*), интереси или емоции (*Interesse* и *Gemuttsbewegungen*). Колев превежда третия – емоционалността (*Gemuttsbeziehung*), като „емоционално отнасяне“. У Брентано съжденията и емоциите предпоставят представата; интенционалността е въведена като диференция на

се открояват: (а) пасивно-рецептивен компонент в емоционалния епизод; (б) конативен компонент (нагони/желания), подтикът към действие (пак там). *ЛЗ* диспозицията на чувството е стратифицирана: както тя е активирана от чувствани стойности, на които съответства йерархия на ценности, така тя активира нива на себепреживяване²³. При различаване на преживявания, принадлежащи към различни слоеве на чувствителност, трябва да бъде разбран правилно феноменологичният източник на обективна ценностна йерархия²⁴. Този определящ критерий е нашата *самост*, преживявана в различна степен на централност или цялост (пак там: 205).

Ред от ценностни предпочитания се открива за субекта в срещите и взаимодействията. Така се пробуждат и консолидират диспозиции на чувствата. Ди Монтичели взема под внимание всяко въплътено чувство заедно с по-високо ниво емоционален живот²⁵. В общата среда от интересубективност и самоинтерпретация ние осмисляме емоцията в разказ (Goldie 2002: 16). Съответните феномени са конститутивни също за интегритета на личността. Балансът в личния наратив отговаря на променливо взаимоотношение между *аз-ност* и това, което *за нас* са нейните обогрени с емоции черти. Иван Колев разбира възгледа на Спиноза за афектите (*Етика*, част III, деф. 1) като „метафизичен отговор на човешкото същество спрямо една или друга ситуация“. Тези модуляции на съществуването (например, ентузиазъм или отчаяние) могат да бъдат просто емоции (радост, тъга, възхищение), кратки афекти (гняв, въодушевление) или трайни страсти (ресантимент, озлобление, жажда за мъст) (Колев 2011: 318–319). От антропологическа гледна точка, в *предпочитанието* (Scheler 2000: 105) се артикулира чувствителността спрямо единичното, т.е. чувството е себеосезаемост²⁶, а емоцията – породено от него вълнение, в което са въвлечени по съответен начин тялото и разумът (Колев 2011: 320–321). В резюме: а) *чувствителност* – не е дразнение (*Reiz*) или сетивност; б) *чувства* и *настроения* – две конкретни отнасяния на (а), съответно вътрешно и настроеност/„чувствена рамка“ на ситуацията, „която се

психическото и затова е моментът „отношение“, т.е. в емоционалността откриваме някаква „опозиция“ – между любов и омраза (Колев 2011: 315–316).

²³ Терминът „егологични състояния“ е както за преживявания на (аксиологичните аспекти на) света, така и за себепреживявания. Опитът винаги е откриване на себе си или на самопознание, само дотолкова, доколкото включва чувство и действие или движение (Stein 2000).

²⁴ По Колев (2015): сетивни ценности – на радостта и наказанието, удоволствието и болката; граждански ценности – полезното и вредното; диапазона благородно-вулгарно. Четвъртият ранг обхваща културните ценности: (не)красиво (естетическото), (не)правилно (етико-правното), (не)истина (теоретико-спекулативното). Най-висш е рангът на религиозните ценности – свещено и профанно.

²⁵ Тетична или аксиологична, позиционалността – откликът на субекта, разпознаващ черта от реалността или ценност и правещ последващо потвърждаване възможно, – не трябва да бъде пренебрегвана (De Monticelli 2018: 206).

²⁶ Основата на чувствата като метафизична себеосезаемост (*Selbstgefühl*) (Колев 2011: 314).

помества в екзистенциалната аспектиация“; в) *емоции* – вълнения на (а), които не характеризират всички (б); г) *афекти/страсти* (пак там: 315–316).

5. Мястото на емоциите

С породена от оценяване емоция, в *обръщането към има* (аналитично) разграничение по ред: *чувствителността* към резултата и *чувството* на (не)удовлетвореност мотивират вълнението като *емоция* на... Този опит е единен – интегрален (събиращ) феномен, който е целостта на съществуването на човешкото същество и е представим чрез наратив (Колев 2011: 321). Нарацията предлага епизоди за отделни чувства²⁷ – явления, съчетани с пропозиционална обективност и психологични възприятия. Те са функция на система от вярвания, истории, желания и грижи, навици на концептуализация и визуализация. Разбирането за тях може да изхожда също от философията на Морис Мерло-Понти. Ким Макларън (2011) счита, че емоциите могат да бъдат преценки, които са телесни актове на смисъла²⁸, но виждането, че високо когнитивните емоции са нагласи с артикулируемо съдържание (съждение или тълкуване²⁹) описва само „клишета“. Субективността се оказва *движена* в намирането на мотивирани от света смисли и *пасивна* във възприятието: емоциите са различни от нашите активни, познавателни оценки (въз основа на наши или чужди вярвания и мисли); те ни „сполетяват“ – не толкова притежаваме съответен цялостен смисъл, колкото сме понесени от нещо, което убягва на схващането (MacLaren 2011: 48–49). Историята на навиците става движеща – ние продължаваме значения, които са вече в привичната ситуация (пак там: 52). Когнитивният подход обаче пропуска т. нар. „автентични страсти“, с които се разкрива фундаментална пасивност, такава, че субект и обект все още не са напълно отчетливи и липсва вземане на решения (пак там: 45–46). Ако емоциите включват потвърждение и артикулация на обичайното про-явяване, което само повтаря клиширано осмисляне, все пак има екзистенциален аспект (пак там: 58–59)³⁰.

Да се върнем в т. нар. ‘сериозно тълкуване из загриженост’ (*serious concern-based construal*) (част 3.), т.е. вземането на себе си в определено състояние (Roberts 1988: 185–86), или задържането на внимание при/с някакъв аспект от състоянието. За да „гледам на себе си като...“, за да се чувствам „някак“, трябва да искам или да не харесвам бъденето „някак“ (пак там: 187, 206). Под последното са сводими най-общо привързаност или интерес (желание/отвращение),

²⁷ В подхода на Голди (2002) индивидуалното съществуване е изразимо като „разказ от разкази“, чиито дълбочини са именувани като „наративна монадология“ (Колев 2011: 322).

²⁸ кинестични съждения (през понятията ‘въплътеност’ и ‘навик’)

²⁹ Те са възприятия за състояние на нещата, т.е. имплицират оценъчни съждения, съпътствани от убеждения. По този аспект вж. Kenny (1963), Neu (1977), Lyons (1980), Bedford (1984).

³⁰ Със съображението за радикална пасивност, към самото преживяване може да се причислят оплетеността, подтиснатостта и лишеността. Тогава разрешението ще е не просто конститутивен акт на агент, а творческа експресия, чрез която човек реализира както себе си, така и още една светова констелация (MacLaren 2011: 59–62).

гняв, срам, завист, тревога, ревност, скръб, отчаяние, разкаяние, жалост, възмущение, да се чувстваш непохватен, виновен, некомпетентен, измамен, изключен, смутен. В този спектър чувствата из тълкувано състояние са винаги директно рефлексивни. И още, за тълкуващия тълкуването се *явява* като истина, независимо дали тълкуващият би *утвърдил/а* истинност (пак там: 190–191). Тълкуването е характеризирани на *обект* – как същият представя себе си; по-скоро загрижеността участва така, че да характеризира явяването на обекта (пак там: 192). Тук говорим за емоция, когато тълкуването ме завладява и държи, въпреки че може да отричам съпътстващото го съждение (пак там: 201). В нашето взаимодействие и опитност може да настъпи емоционален обрат, който се отразява върху „възела“ на всички ангажименти. Макар да са налице обективни фактори, всяка съществена емоционална промяна сякаш надскача съ-конституиращия субект. Как се реструктурира многопластовата взаимозависимост, когато за нас горният „пиков резултат“ е откъд (не)обикновена интензивност? Според Колев *чувствителността* се съпътства от „включеност в световите структури на съществуващото със собствена светова позиция“. Правдоподобно е да говорим за чувствана разказно-емоционална цялост³¹, но в „собствения“ случай е налице вид не-актуализиране на мрежата от пропозиционални убеждения: аз признавам, че случилото се илюстрира непълнота на първоначалната, във висока степен пропозиционална нагласа. В динамиката между оценки, които са предполагани, а по-късно разколебани, краткотрайното прекъсване обхваща светския смисъл на емоции, „положителни“ и „отрицателни“. Затова пълният обхват на преживяването е трудно мислим в контекст на пред-даденост. От това ретроспективно наблюдение следва ли повече кохерентност в света с другите? В широк смисъл едно ‘вярване’ е с характерна епизодична убеденост (съответни пропозиция и предразположеност да се преживее очаквано преживяване); липсата на съмнение съответства на познати сценарии. Сега, вместо да се реферира към убеждение А и към свят, в който то е възникнало, първоначалната диспозиция на убеждение А е съпоставена (или се припокрива) с контекст, който е надминал обикновеното полагане на пропозиционални убеждения. *Дотук емоцията предполагаше „пропозиции“ или вярвания (когнитивен носител на истинност)*. В т. нар. междината това, което пронизва първоначалната пропозиционална нагласа, не е друга такава. Тук не става въпрос за пре-фигуриране. По-късно си спомняме, че първоначалната структура на очакванията може да бъде компроментирана, но ретроспекцията е за фактор, в чието поле човек преживява нещо по-обхватно от локализирано, ценностно-чувствано съдържание. Наративната емоционалност не е преходила в конкретен практически ориентир. Промяната не е била прииом за справяне със ситуация. Преживяването е белязано от осъзнатост за рудиментарно единство чрез и откъд емоционалната страдателност.

³¹ Холистична структура (Колев 2011: 320): 1) отзивчивост, откритост; 2) предразположение (доверие в разпределението, което крепи ред/йерархия на стойностите) – пред-чувствие, избирателност, хоризонт; 3) съ-отнасяне – самост; 4) раз-чувстваност – вълнение, събитийност. 5) настроеност – атмосфера, дифузия, интуитивност.

Тезата на Хайдегер за „настроеност“ (*Befindlichkeit*) е по-категорична и по-обхватна от тази за чувствата като откриващи ценностите (Колев 2015). „Как-човек-намира-себе-самостта“ [буквален превод; Storolow (2014: 8)] се проявява онтично като настроение за *мен в света* (к.м.)³². Показателно за мащаба е, че носталгия, скука и меланхолия са основни настроения (*The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 1995).³³ В своите лекции от 1923/24 г. Хайдегер е против постановката за специфично *доказателство* (*Evidenz*), кореспондиращо със съдържания от областта на ценностите (Heidegger 1994: 273). В аксиологическата и практическата сфери отговорността идва като самоотношение, в което *Dasein* се самопроектира като бъдещо с екзистенция (пак там: 274–275; Nepon 2013). Вместо за интенционалност, Хайдегер говори за ‘формално указване’ или „как“ нещо показва себе си; ‘разбиране’ е ‘как на самото *Dasein*’ (1988: 15; Nelson 2000: 155). Кроуъл (2017) посочва негова критика на Шелеровата интерпретация.³⁴ Какъв е ресурсът за отговор в перспективата, различаваща степени на отношението чувство-ценност? Сърцето притежава интенционалността към ценности. Като екзистенциален отклик към непредметното („към надсетивното и пред-ноетичното“), артикулациите на чувствителността посочват „небезразличната отговорност спрямо нещата“ (Колев 2011: 313). В концепцията за автономия на чувствата ценностната структура на света е израз на личностните предпочитания (Scheler 2000: 218, 261). Според Хайдегер *настроенията* (*Stimmungen*) са необходим аспект от съществуването. Като откриващи онтологическите структури (1967: §§29, 30, 40, 68(b); 1961: 53-66, 109–126), в тях *Dasein* е разкривано на себе си преди всяка когниция и волеизява. Те са достъпни до винаги предхождащ контекст; нашите пред-разположения към това,

³² Столороу цитира Хайдегеровия лекционен курс, *The Basic Problems of Phenomenology*: „Да бъдеш афективно себе-намиращ [*Befindlichkeit*] е формалната структура на това, което наричаме настроение, страст, афект, и подобните, които са конститутивни за всяко отнасяне [...]“ (Heidegger, 1982/1975: 281).

³³ Според Столороу (2014: 7–8), терминът „настроение (*Stimmung*)“ изпълнява роля, която „емоция“ и „чувство“ не могат, а придаваният му смисъл е различен от всекидневната употреба. Маккуари и Робинсън, преводачи на *Битие и време*, ни казват, че „*Stimmung* първоначално означава настройка на музикален инструмент“ (Heidegger 1962: 172, бел. 3). Терминът „разположение“ (*Befindlichkeit*) не се свързва с физиологично описание и *избягва референцията към „съзнание/ум“*, в критика на тенденцията да се мисли последното като чисто абстрактно явление (пак там: 172 бел. 2; Richardson 1963: бел. 109).

³⁴ Вж. Crowell (2017: 219, бел. 4); срв. Heidegger (1995: 192). Областта на херменевтичната антиципация изисква допълнителна формализация на интенционалността във въпрос, който пита „какво“ е битийният модус на едно биващо, т.е. един вид интендира „разкриването на нередуцируемата ‘взаимоотнесеност’ на феномените“ без да се завръща към интуиционизъм (Nelson 2000: 156).

как светът е подреден (*Hinman 1982*). Робърт Сторолоу (2014: 8) мисли настроението заедно с човешкото тяло³⁵ и обрисова прогресия на афективните състояния – от телесни до словесно изразени³⁶. В каква степен живото тяло е център на фундаментално отнасяне [онтологичното отнасяне (*Verhalten/comportment*) на *Da-Sein* като трансценденция в света] – в средата, където това, което обвързва, може да настъпи? У Хайдегер ‘разкритост’ (*Erschlossenheit*) изхожда от страха – *Angst*³⁷. За да премислим собствената перспектива към случващото се, можем да направим две аналитични членения – чувство/тяло/самост и нарация. Предвид словесността бихме допуснали, че *казваното из* „разположение“ (*Befindlichkeit*) трябва да се разгърне на ниво, където нещо се мисли, усеща и казва (вкл. мълчаливо) докато има „ние“. Проекцията „разбиране“ е централно светово условие на наративността, но има също дисфункционален момент – безизходицата, до която стигат онтичните настроения, преплетени с всекидневен разговор или (неявен) монолог. Тогава нарацията не сработва задължително като ‘преосмисляне в резултат от *Angst*’³⁸. Според Кроуъл (2017: 237) фундаменталната настроеност и отговорността си съ-принадлежат. Тогава съществата *като една цялост* стават феноменологично отличени³⁹. Това, което е в целостта, е някак си значимо за мен „преди да имам позиция“ (*Heidegger 1995: 353*); ‘завършеност’, когато светът надделява (пак там: 344, 351). Опитът заедно с начина, по който нещата в *цялост* „взимат превес“ и са афективно значими, постига разкритостта. Това „отговаряне“ е да бъдеш „на-гласен“, именно из-от Битието на битуващото (*Хайдегер 2016*). От тази настроеност (о-предел-еност) езикът, всяко из-казване, придобива своята прецизност (*Heidegger 1956: 77*). Тук Хайдегер коментира връзката с *paschein* („страдам, изтърпявам, понасям, оставям се да бъде носен от“) и риска да преведем *pathos* като на-строй-ване, защото само така се избягва психологизирането (пак там: 83). Такава е диспозицията, „в която себе си отваря битието на битуващото“ (*Хайдегер 2016: 102*).

³⁵ „Всяко чувство е възпята настроеност така или инак, настроение, което възпята по този или онзи начин.“ (*Heidegger 1979: 100*). *Befindlichkeit* винаги включва „телесна настроеност“ (*Levin 1999: 135*)

³⁶ Тези развития са винаги релационно и контекстуално опосредствани (*Stolorow 2007*); символните процеси са решаващи. Преживяването никога не отсъства в схващането дори на най-развитите (като соматично-езикови единства) афективни феномени (*Stolorow 2014: 9*).

³⁷ В преживяванията на своята настроеност, на радост, ужас, скръб и страх, *Dasein* не може да бъде разбрано като еквивалентно на интенционалност (*Heidegger 2001a: 287–288; Nelson 2000: 152*).

³⁸ Ориентирането към смисъл идва с моята „съкровена не-релационна възможност“ (*Хайдегер*); приближаване към заличаването на всичко за мен (*Gyllenhammer 2006: 171–172*).

³⁹ Във всяка настроеност биващите ‘като една цялост’ са значими по някакъв начин, но тази структура става очевидна за *Dasein* в методологически привилегирани отнасяния и настроения (*Stowell 237: бел. 21*); за методологическата отличеност на *Angst* вж. *Heidegger (1962: 228ff)*.

Тезата на Сторолоу позволява да твърдим, че когато се разпада онтично-съществуващото⁴⁰ и изпъква онтологично-екзистенциалното⁴¹, телесното би се единило с евентуален изказ от „второто ниво“. Ако разкритостта се чувства и усеща, на кое ниво е изпитанието от квази-наративни и възплетени емоции?

Битие и време трябва да покаже преходи: от неавтентичен към автентичен модус на съществуване; от онтично (психологическо) към онтологично ниво на анализ. *Angst* (страх/тревога) е мостът между тях, но неговото описание избягва онтични термини (1967: §40, 184–191, §68(b), 339–346; *Hinman* 1983). Пол Гилънхамър посочва, че това, което се случва тогава (като резултат), е осъзнаване от първо лице на въвлечеността в света. За Хайдегер тази връзка е отнапред настроена (1962: 152, 204–210), но понятието „съвест“ (*Gewissen*) съвпада с екзистенциално-историческа гранична ситуация (Gyllenhammer 2006: 175–176, 190, 192). Повикът на съвестта се случва чрез настройване към реалността на собствената крайност (Heidegger 1962: 319–322), което според Гилънхамър (2006: 185, 196), изисква радикален провал в усвояването, било то на считания за мой свят или света на друг. „Разкриване на света“ настъпва с преживяване за неустановеност (придишното участие е нарушено), което подготвя индивида за автентична решителност (пак там: 169, 172). Хората могат да схванат структурата на битие-в-света (Heidegger 1962: 344, 394, 417), а отговорността е осмисляна онтично-онтологично (Gyllenhammer 2006: 175). Приближаването до този възглед за „свето-разкритост“ е пролука към нашия микро-проблем⁴². Ще резюмираме разширяването: в пълната си изложеност на емоционалността, на нейната негативност, човек може да се окаже във вече станала странна ситуация – един вид ненаранен след като (пряко воля) е оставил себе си да бъде без защита/контрол с чувствания емоционален и вербален аспект. Опитаме да разгънем тази двойственост като прегрупиране – от тезите на Хусерл, Шелер, Ди Монтичели и Радклиф към техни (онтологични) приемници у Колев и Хайдегер. Втората линия предлага възможност да мислим кризисния аспект. Що се отнася до случващото се – отменянето на емоционалното затруднение, – ние се връщаме към една полу-категоричност на наративните шаблони и схеми.

⁴⁰ *Онтико-екзистенциално* ниво на практическите подръчности (оборудване; *Zeugganges*), имащи смисъл чрез контекст. Хората са проводници на такива светове, защото действията са най-близкото разбиране за света като онова 'в-където' *Dasein* съществува (Heidegger 1962: 93; Gyllenhammer 2006: 170).

⁴¹ Заключение, че човек може да разбере това значение, изисква концепция за структурната разлика между две понятия за свят (Gyllenhammer 2006: 169–172). Един 'онтологично-екзистенциален' смисъл (прозрение) може да бъде разбран структурно трансцендентално – индивидът признава/разпознава собственото си контингентно (Heidegger 1962, 183/143) отношение към всички онтико-екзистенциални светове (едно разпадане/сриване предизвиква истинско вникване в онтологично-екзистенциалното значение на света). Тогава „светът *като* свят“ се саморазкрива (пак там: 232).

⁴² У Хайдегер терминът "*Erschlossenheit*" (разкритост) отговаря също на "*Lichtung*" (просветляване, прольчение) и "*Ereignis*" (събитие) (Steele 2016: 176).

За да разберем една срединна точка, ние питаме дали момента на ‘изложеност’ има нещо общо с ‘отвореността на *Dasein* към/за’, присъщата на различни настроения отдаденост, из която ние срещаме неща в света (Wrathall 2006: 32–35). *Befindlichkeit* (настроеност), *Rede* (дискурс, реч) и *Verstehen* са „екзистенциали“ на човеикото ‘там’ (*da*) в средата на дейността. В това херменевтично „случване“ – от минали събития през възможности, осмисляни спрямо проектиран в цялост живот (и обратно) – настроенията пред-артикулират реляционна цялост. Те предзадават, но също са трансформирани в тяхната връзка с интерпретативното разбиране (Guignon 1984). В *Битие* и време езикът е най-вече логос, разбиран като интерполацията, чийто адресат е човекът, който чува и слуша другия и себе си⁴³. *Dasein* е мястото на едно фундаментално слушащо същество, разположено спрямо свят, себе си и другите – във и чрез реч и тишина (Heidegger 1985: 266; 1994: 366–368). Хайдегер не разглежда тялото и сетивата като независими от генериране на смисъл (езиково-историческо опосредстване и прагматика); според този онтологически обрат, ние сме винаги принудени да (ре)интерпретираме себе си, нашите настроения, емоции, сетива и тела (Nelson 2015: 113–114). Изначалната структура на *Da-Sein* в цялост е „трансценденция като бъдеще-в-света“ (Heidegger 2001: 353–354). Взаимната въвличеност между нещата и самите нас трябва да е донякъде предварително разкрита (схващана) (Wrathall 2006: 21, 24). Но херменевтичната ситуация може да е както среща с основните елементи на света и на самостта, което включва преразглеждане и обновяване, така и безразлично повторение. При акцент върху крайността и вплетеността в контексти и условия, Хайдегер вижда мястото на трансценденцията в трансценденцията, с която се открива също липсата на ориентири (2001: 353)⁴⁴.

С оглед едно „място“ на емоциите ние преценяваме ситуация отвъд ролята на самосъзнанието да конструира, подрежда и обединява. Първоначалната среда – прагматични интенции и конвенционални отговори, става кризисна, а до „развръзка“ се стига пак с наративно-емоционална убеденост. Наред с несублимирани емоции, сред предпоставките на върхово преживяването са институционалните отношения в социалната игра. Моят ангажимент е бил така

⁴³ В ранната херменевтика на Хайдегер логос е събитието на комуникацията, а езикът е описван като осъществяване (*Vollzug*) или заговаряне (*ansprechen*); *Dasein* „говори за“, защото то „изговаря“ в „говоренето с“ другите (Kisiel & Sheehan 2007: 204). Като предхождащо, това събитие (в рецептивността си) вече овъзможностява логиката, даването и приемането на доводи (Nelson 2008: 411–435).

⁴⁴ В Хайдегеровата херменевтика на фактичността *Dasein* е вече хвърлено/запокинено сред *Unheimlichkeit* [„обезродняваща страшност“ – пр. Д. Зашев], в свят от прекъсвани смисли, без значение дали ние ще ги схващаме като „употреба“ (прагматично) или като „понятия“ (теоретично) (Nelson 2000: 157). В края на *Що е метафизика?* Хайдегер заключава, че решаващо е: „първо да се определи областта на съществуващото в цялост; след това да се задържим в нищото [...]; най-сетне да се оставим в неспокойното витаене [...].“ (Хайдегер 1999: 28).

повлиян, че съпътстващата го езиковост не може да бъде оценявана през дистинкцията 'референциалност-фикция'. Обичайната нагласа е практическа, но личността поема ефекта на модус, който е именно отделяне от определена обвързаност. Оценяващият може да търси „поправка“, положителен завършек на неща, които е трябвало да станат иначе; затваряне на кръг от сега, към минало, което в бъдещето би било такова, че вече (тогава) споменът ще е друг и няма да поражда повече съжаление. Живеенето в перспективата на това, което животът (не) е предложил, е принцип на наративизиране. Когато няма належащи погрижвания и липсва друго, равно по реалност значение в настоящето, миналото изплува като (не)състояли се стадии. Но повторението на едно оригинално чувствано значение, например, загуба или пропуск в отреденото, може да отдаде дан на бъдеще без промяна, на безвъзвратното. В емоционална изложеност връзката с разказността не се разпада. Там потенциалът на осъзнаването за съ-поставеност-в-единство от самост и наративност е най-висок. Това е също хоризонт на неудържани емоционални „пътеки“. Конкретният отклик се изравнява с безкомпромисно „повторение“, но парадоксално встъпва в отстояние от съответната негативност. Дистанцирането е отшумяващата последица от пълно-чувствана квази-изказност. Изглежда тези черти „транспортират“ нашия отговор към свят, където хватката на загрижеността е непостоянна. Възможният ефект стои странно сред неща, които ще продължат с (пред)виждания за правене, претърпяване и понасяне. Такъв рестарт в наративното осмисляне би трябвало да бъде добавен към някои тематични стратегии. Да не вземем предвид този тип осъзнаване означава да се отхвърлят теоретически неговите място и роля в проблематизирането на единства. Анализирани като спомен, придобил характерна другост, казусът се влива в темата за колективността, но вече за кратко е направил огледални две постановки. Фикционалната наративност и вездесъщата нарация имат праг, където внезапно се сваля тежестта в усилията да реализираме самите нас в статукво, което бихме подвели под един от двата концепта. В ретроспекция извънредността е разчупила рамката причини-последиви, основание-следствие. В аналитичната ниша за бъденето добродетелни дейци остава въпросът: „Мога ли да реагирам различно или не съм нещо повече от емоционалните си навици?“.

Заклучение

В смисълът на едно при-страстно възприемане има нещо повече от наративна цикличност, но онтичните, социални феномени са задължителният вход към отменянето на неразрешимо емоционално затруднение. Доколкото същият е финализиращо 'казване', дотолкова има излаз от неуспеха в нуждата да влияем на собственото си времеене. Доколкото тогава езикът и човекът са заедно закратко в един „вертикал“ спрямо потока на социалното време, дотолкова е налице смяна – от познавателен интерес към 'чувствано и наративизирано' живеене. Това не е нито просто асимилиране на наративните условия (позиции и допускания за консенсус) от живота, нито опция за критически препрочит. Въображаем елемент трудно би компрометирал вписано в език, екзистенциално съгласие. Вече иницирани събития, случващи се както в света, така

и в думите, добиват съществена финалност. Обяснимостта на така тематизирания казус прилича на отгласване от обектите и методите на естетиката и литературата. Конкретната нарация е релационна. При откровено обговаряне на първична събитийност, с опита за тази ничия земя се пристъпва отвъд приюмите на агент/разказвач (неговия характер и проектиран път). Освен чрез конвенции, езикът е формиран в референциалност отвъд нашата власт да премоделираме. Неговата интерпретативност се равнява на приемане на текстове, които оставям да бъдат за мен. Приписвани към мен, те ме обозначават в пространство, от което аз съм част. Това пак препраща към език, самост и общество, чиято колективна проява описваме. В прехода от „неми“ чувства към тяхно опосредстване, връзката *емоция-наративизиране* е давана също откъм нейната радикалност. Наративността достига една граница на аз-ността. Този процес сдвоява два аспекта: теоретико-познавателен и екзистенциално-феноменологичен – когато приемам неизбежността на преживяването, а саморазбирането се отчуждава от собствената позиция. От друга страна, всеки индивид е конституиран в социални взаимодействия с присъщ емоционален диапазон. Доколкото говорим за чувствани ситуации, дотолкова има основа за тематизируема наративност, в чийто калейдоскопичен спектър открояваме промени, пунктири или несъизмеримост. Обръщайки внимание на криза и нов старт, ако говорим за два свята (онзи *преди* и този *след*), вторият остава проекция, а между тях е имало кратък апостроф, оспорващ вездесъщото. Този ефект не привилегирова дистанция от жизнено-световото. При формирането на структури влизаме в досег също с ценности. Контактът изостря вниманието за делението между изследовател и изследвано – максималната близост с взаимодействието предполага също идеята за едно неовладяно пространство.

ЛИТЕРАТУРА

- Колев, И. 2015. За йерархията на ценностите // *Еволюция на йерархични системи*. С: Фабер, 262–270;
online: http://issk-bas.org/wp-content/uploads/2013/11/text_final.pdf
- Колев, И. 2011. Шелер и Хайдегер срещу забравата на чувствата. // *Бездната Хайдегер*. (Съст. Г. Ангелов, А. Димитров, Г. Донеv, В. Канавров). Благоевград: Университетско издателство „Неофит Рилски“, 308–323.
- Рикьор, П. 1996. *Пор Рикьор – прочити*. (Съст. Вл. Градев) (превод И. Кръстева, Желев, А.). София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Събева, С. 2016. Да слушаш страданието: социоанализата и „патосният“ обрат в понятието за опит. // *Социологически проблеми*, № 1–2, 240–260.
- Хайдегер, М. 1999. Що е метафизика? (превод Д. Денков). // *Същности*. (Съст. Д. Денков, Тодоров, Хр.). София: ГАЛ-ИКО, 11–29.
- Хайдегер, М. 2005. *Битие и време*. (превод Д. Зашев). София: Акад. изд. проф. Марин Дринов.
- Хайдегер, М. 2016. Що е философията? (превод Е. Ангелова и З. Попов; ред. Хр. Тодоров) // *Мит и философия*. (Съст. З. Попов). София: УИ „Св. Климент Охридски“, 87–107.
- Anderson, B. 2009. Affective Atmospheres. // *Emotion, Space and Society*, № 2 (2), 77–81.
- Barad, K. 2007. *Meeting the Universe Halfway*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bedford, E. 1984. Emotions. // Calhoun, C. & Solomon, R. (eds.) *What is an emotion?: Classic Readings in Philosophical Psychology*. New York: Oxford University Press, 265–278.

- Bidney, D. 1962. *The Psychology and Ethics of Spinoza: A Study in the History and Logic of Ideas*. New York: Russell & Russell.
- Blackman, L., and C. Venn (eds.). 2010. Affect. Special issue//*Body and Society*, № 16 (1).
- Clough, P.T., and J. Halley (eds.). 2007. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham, NC: Duke University Press.
- Colombetti, G. 2013. *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Crowell, S. 2017. We Have Never Been Animals: Heidegger's Posthumanism. // *Études Phénoménologiques -Phenomenological Studies*, № 1. Peeters publishers, 217–240.
- Deleuze, G. 1990. *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (trans. M. Joughin). New York: Zone Books.
- Deleuze, G. 1997. *Cinema 1: The Movement-Image*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- De Monticelli, R. 2018. Sensibility, Values and Selfhood: For a Phenomenology of the Emotional Life. // Parker, R. & I. Quepons (eds.) *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Taylor & Francis, 195–211.
- Freeman, D. 2010. The Lens of Emotion: Wollheim's Two Conceptions of Emotional Colouring. // *Literature & Aesthetics*, № 20 (2), 74–91.
- Gallagher, S. 2014. Self and Narrative. // Malpas, J. & H.-H. Gander (eds.) *The Routledge Companion to Hermeneutics*. Routledge, 403–414.
- Gammerl, B., J.S. Hutta and M. Scheer. 2017. Feeling Differently: Approaches and Their Politics. // *Emotion, Space and Society*, Special issue, № 25, 87–94.
- Gatens, M. (ed.). 2009. *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*. Pennsylvania State University Press.
- Goldie, P. 2002. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Clarendon Press.
- Goldie, P. 2002a. Emotions, Feelings and Intentionality. // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, № 1. Kluwer Academic Publishers. The Netherlands, 235–254.
- Gordon, R. M. 1987. *The Structure of the Emotions: Investigations in Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregg, M., and G.J. Seigworth (eds.). 2010. *The Affect Theory Reader*. Durham, NC: Duke University Press.
- Guignon, Ch. 1984. *Moods in Heidegger's Being and Time*. // Calhoun, C. & R. Solomon (eds.) *What is an Emotion: Classical Readings in Philosophical Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 230–243.
- Gyllenhammer, P. 2006. The Question of (In)tolerance in Heidegger's Account of World-disclosure. // Vandeveld, P. (ed.) *Issues in Interpretation Theory*. Marquette Univ. Press, 167–197.
- Hackett, E. 2018. On Scheler's Affective Intentionality. // *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle*, 11–24.
[online] <http://repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/1320>
- Hansen, M. 2004. The Time of Affect, or Bearing Witness to Life. // *Critical Inquiry*, № 30 (3), 584–626.
- Haraway, D. 1991. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-feminism in the Late Twentieth Century. // Haraway, D. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books, 149–183.
- Heidegger, M. 1956. *What Is Philosophy?*. (trans. and intr. J. T. Wilde & W. Kluback). US, Rowman & Littlefield Publ., Inc.
- Heidegger, M. 1961. *Nietzsche, vol. I. Pfullingen: Neske Verlag*.
- Heidegger, M. 1962. *Being and Time*. (trans. J. Macquarrie & E. Robinson). NY: Harper & Row.
- Heidegger, M. 1967. *Sein und Zeit, 11th ed. Tilbingen: Max Niemeyer Verlag*.

- Heidegger, M. 1979. *Nietzsche, Volume I: The Will to Power as Art*. (Ed. D. Krell). New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. 1982 [1975]. *The Basic Problems of Phenomenology* (trans. A. Hofstadter). Bloomington & Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. 1985. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. (trans. T. Kisiel). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. 1988. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923), Gesamtausgabe, Band 63*. Hrsg.: K. Bröcker-Oltmanns.
- Heidegger, M. 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung: Marburger Vorlesung, Wintersemester 1923/24, Gesamtausgabe 17*. (Ed. F. W. von Hermann). Klostermann: Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. (trans. W. McNeill & N. Walker). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. 2001. *Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe 27, 2nd ed.* (Eds. Saame, O. & I. Saame-Speidel). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hinman L. 1982. *Heidegger, Emotions and Truth*. // *The Journal of Philosophy*, № 79 (10), 79-th Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division.
- Hinman L. 1983. *Transcendental Feelings*. // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association (Western Division: 81-st annual meeting)*, № 56 (4). [online] <https://www.jstor.org/stable/3131163>
- Holmes, M. 2015. *Men's Emotions: Heteromascularity, Emotional Reflexivity, and Intimate Relationships*. // *Men and Masculinities*, № 18 (2), 176–192.
- Husserl, E. 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I*. Halbband: Text der 1.-3. Auflage – Nachdruck. (Ed. K. Schuhmann). Husserliana 3–1, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*, Husserliana XXVIII. (Ed. U. Melle). The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 2005. [=Hua XXXVIII]. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*. (hrsg. von T. Vongehr and R. Giuliani). Berlin: Springer Verlag.
- James, W. 1884. *What is an Emotion?*. // *Mind*, № 9 (34), 188–205.
- Kemmer, L., St. Kramer, Ch.-H. Peters and V. Weber. 2019. *Locating Affect*. // *Distinktion: Journal of Social Theory*, № 20 (1), Informa UK Ltd, trading as Taylor & Francis Group, 1–4.
- Kenny, A. 1963. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kisiel, T. & T. Sheehan. 2007. *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927*. Evanston: Northwestern University Press.
- Krueger, J., and T. Szanto. 2016. *Extended Emotions*. // *Philosophy Compass*, № 11 (12), 863–878.
- Lear, J. 1990. *Love and its Place in Nature*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Levin, D. 1999. *The Ontological Dimension of Embodiment: Heidegger's Thinking of Being*. // Welton, D. (ed.) *The Body: Classic and Contemporary Readings*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 122–149.
- Lyons, W. 1980. *Emotion*. New York: Cambridge University Press.
- Maclaren, K. 2011. *Emotional Cliches and Authentic Passions: A Phenomenological Revision of a Cognitive Theory of Emotion*. // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, № 10, 45–65.
- Massumi, B. 1995. *The Autonomy of Affect*. // *Cultural Critique*, № 31, 83–109.

- Muhlhoff, R. 2015. Affective Resonance and Social Interaction. // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, № 14 (4), 1001–19.
- Mulligan, K. 2009. On Being Struck by Value: Exclamations, Motivations and Vocations. // Merker, B. (ed.) *Leben mit Gefulen – Emotionen, Werte und ihrer Kritik*. Paderborn: Mentis.
- Navaro, Y. 2017. Diversifying Affect. // *Cultural Anthropology*, № 32 (2), 209–214.
- Nelson, E. S. 2000. Questioning Practice: Heidegger, Historicity, and the Hermeneutics of Facticity. // *Philosophy Today*, № 44, 150–159;
online: www.researchgate.net/publication/298062705
- Nelson, E. S. 2008. Heidegger and the Questionability of the Ethical. // *Studia Phenomenologica* VIII, 411–435.
- Nelson, E. S. 2015. Heidegger and Dilthey: Language, History, and Hermeneutics. // Pedersen, H. & M. Altman (eds.) *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology*. Springer Science+Business Media Dordrecht, 109–128.
- Nenon, T. 2013. Review of Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*. (trans. K. Maly). Toronto University Press.
- Neu, J. 1977. *Emotion, Thought, and Therapy*. Berkeley: University of California Press.
- Noe, A. 2015. *Strange Tools – Art and Human Nature*. New York: Hill and Wang.
- Nussbaum, M. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prinz, J. 2005. Are Emotions Feelings?. // *Journal of Consciousness Studies*, № 12 (8–10), 9–25.
- Ratcliffe, M. 2008. *Feelings of Being – Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Richardson, W. 1963. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Roberts, R. 1988. What an Emotion is: A Sketch. // *The Philosophical Review*, № XCVII/97 (2), 183–209 [online] <http://www.jstor.org/stable/2185261>
- Roberts, R. 2001. An essay review of Peter Goldie's *The Emotions: A Philosophical Exploration*. // *Philosophia Christi*, № 3, 543–552.
- Schachter, S., and J. E. Singer. 1962. Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State. // *Psychological Review*, № 69 (5), 379–399.
- Schaefer, D. 2015. *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*. Durham, NC: Duke University Press.
- Schechtman, M. 2012. Review of Goldie, P. *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*. Oxford: Oxford University Press. // *Memory Studies*, № 6 (4).
- Scheler, M. 1973. *Formalism in Ethics*. (trans. R. Funk, & M. Frings). Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Scheler, M. 2000. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. // Scheler, M. *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Bonn: Bouvier Verlag.
- Scherer, K. R. 1994. Emotion Serves to Decouple Stimulus and Response. // Ekman, P. & Davidson, R. J. (eds.) *The Nature of Emotion*. New York: Oxford University Press, 127–130.
- Schuller, K. 2018. *The Biopolitics of Feeling: Race, Sex, and Science in the Nineteenth Century*. Durham, NC: Duke University Press.
- Slaby, J. 2008. Affective Intentionality and the Feeling Body. // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, № 7 (4), 429–444.

- Slaby, J. 2014. Emotions and the Extended Mind. // von Scheve, C. & Salmela, M. (eds.) *Collective Emotions*. New York: Oxford University Press, 32–46.
- Slaby, J. and B. Rottger-Rössler. 2018. (eds.) *Affect in Relation*. London: Routledge.
- Slaby, Jan & Muhlhoff, R. 2019. Affect. // Slaby, J. & von Scheve, C. (eds.) *Affective Societies: Key Concepts*. Routledge, 27–41.
- Slaby, J. & von Scheve, C. 2019. Introduction. // Slaby, J. & von Scheve, C. (eds.) *Affective Societies: Key Concepts*. Routledge.
- Slaby, Jan & von Scheve, C. 2019b. Emotion, Emotion Concept. // Slaby, J. & von Scheve, C. (eds.) *Affective Societies: Key Concepts*. Routledge, 42–51.
- Solomon, R. 1977. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. New York: Double Day.
- Solomon, R. 2004. *Thinking About Feeling*. Oxford: Oxford University Press.
- Steele, M. 2016. World Disclosure and Normativity: The Social Imaginary as the Space of Argument. // *Telos*, № 174, 171–190.
- Stein, E. 2000. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle 1922. [online] www.ophen.org/pub-101103
- Stocker, M. & Hegeman, E. 1999. *Valuing Emotions*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Stolorow, R. 2007. *Trauma and Human Existence: Autobiographical, Psychoanalytic, and Philosophical Reflections*. New York: Routledge.
- Stolorow, R. 2014. Heidegger, Mood and the Lived Body: The Ontical and the Ontological. // *Janus Head: Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology, and the Arts*, №13(2). Pittsburgh, PA: Trivium Publications, 5–11.
- Thompson, E. 2010. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, R. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wollheim, R. 1987. *Painting as an Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Wollheim, R. 1993. *The Mind and Its Depths*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Wollheim, R. 1999. *On the Emotions*, New Haven: Yale University Press.
- Wrathall, M. 2006. *How to Read Heidegger*. W. W. Norton & Company.

ТРАНСЛИТЕРИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Kolev, I. 2015. Za ierarhiata na tsennostite//Evolucia na ierarhichni sistemi.S: Faber, 262–270.
- Kolev, I. 2011. Scheler i Heidegger sreshtu zabravata na chuvstvata. // *Bezdnata Heidegger*. (Sust. G. Angelov, A. Dimitrov, G. Donev, V. Kanavrov). Blagoevgrad: Universitetsko izdatelstvo „Neofit Rilski“, 308–323.
- Ricoeur, P. 1996. *Paul Ricoeur – prochiti*. (Sust. VI. Gradev) (prevod I. Krusteva & A. Jelev). Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“.
- Sabeva, Sd. 2016. Da slushash stradaniето: socioanalizata i „patosniat“ obrat v poniatieto za opit. // *Sociologicheski problemi*, № 1–2, 240–260.
- Heidegger, M. 1999. Shto e metafizika? (prevod D. Denkov). // *Sushtnosti*. (Sust. D. Denkov & Hr. Todorov). Sofia: GAL-IKO, 11–29.
- Heidegger, M. 2005. *Bitie i vreme*. (prevod D. Zashev). Sofia: Akad. izd. prof. M. Drinov.
- Heidegger, M. 2016. Shto e filozofia? (prevod E. Angelova i Zd. Popov; red. Hr. Todorov). // *Mit i filozofia*. (Sust. Zd. Popov). Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“, 87–107.