

МИКРОФАШИЗЪМ НА СТРАДАНИЕТО

Keywords: fascism, microfascism, ideology, suffering, ideological suffering

Abstract: What does it mean to suffer socially due to ideology? Can we understand the social and ideological suffering associated with contemporary forms of fascism? This text aims to answer these questions in the following ways. First, I introduce and question the current circulation of concepts of “fascism” in order to diagnose whether “fascism” is an operationally and reflectively adequate concept reflecting ideology. Second, I consider the so-called “ideological suffering” (Deyan Deyanov) and “suffering by society” (Svetlana Sabeva) as socioanalytic tools for thinking and investigating potentially fascist forms of ideological suffering. Third, to support the socioanalytic analysis of ideological suffering and the understanding of fascism-as-suffering, I turn retroactively to the concepts of “micropolitics” and “microfascism” (Félix Guattari), arguing that they lead to a substantial explanation of many everyday manifestations of “fascism.” My main thesis is that the ideological suffering of phenomena that we today think of as extremist is, in essence, microfascist practices of social suffering. Fascism as an “extremity”, however, cannot socioanalytically explain this suffering, but rather the socioanalysis of microfascism can do so.

Фашизъм, идеология, страдание

Какво е да страдаш социално заради „идеология“ днес? По всичко изглежда, че връзка между идеология и страдание има: явления като „поляризация“ – явление, за което знаем все повече чрез данни, но което изглежда все по-неуправляемо – изваждат наяве политически афекти, чийто извор може да бъде социално и идеологически посочен като „идеология“ и „идеологическа позиция“. Но можем ли да разберем социалното и идеологическо страдание, свързано със съвременни форми на *фашизма*? И защо фашизмът да е една привилегирана идеология в изследването на социалното и идеологическо страдание? Фашизмът не е ли по-скоро агресивна афективност на колектива, отколкото страдание на индивида?

Преди да се насоча по-конкретно към тези въпроси, най-ключово е да въведем и поставим под въпрос днешното обращение на „фашизъм“ с цел да се диагностицира дали „фашизъм“ е оперативен и рефлексивно адекватен понятие, отразяващо „идеология“. През

¹ Авторът е постдокторант в катедра „Логика, етика и естетика“ в Софийски университет „Св. Климент Охридски“, както и преподавател в катедра „Социология и науки за човека“ в Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“.

последните три години, от началото на израелския геноцид в Газа, политологът Норман Финкълстийн неколkokратно отбелязва, че квалифицирането на военна агресия, геноцид, апартейд и т.н. серии от потъпквания на правото на живот и човешко достойнство са некоректно назовавани като „фашизъм“. В същото време все по-често чуваме, че вододелни събития като Брекзит и първия мандат на Тръмп след 2016 г. са причинили някакъв (нов) фашизъм: „вече не живеем след фашизма, а внезапно сме посред него“ (Herzog, 2025: 1). Нещо повече, една позната междувоенна аналогия се завръща: райхианската теза за обръщането на масите срещу собствените им права и демократични устои. Дагмар Херцог в *Новото фашистко тяло* пита: „Защо уж по-прогресивните или умерено настроените говорители изведнъж са толкова склонни да се поддават на по-десни позиции? Много наблюдатели бяха озарени от това, че успехът на новите десни движения трябва да има нещо общо не само със страх или ярост, но – съвсем недвусмислено – с удоволствията от агресията, подлостта и насилието“ (пак там: 2). Говоренето за фашизъм днес не е просто призоваване на нещо отминало, но в същото време концептуалните контури на явлението са, от една страна, изключително импресионистични, а от друга страна тезата за удоволствието и желанието към (авто)репресия има сериозни основания – даже и трансисторически такива. В най-крайния си вид идеята, че живеем в един безостатъчен фашизъм беше наскоро формулирана от поразяващия анализ на Наоми Клайн и Астра Тейлър в статията им „Възходът на апокалиптичния фашизъм“ (2025). Тяхното определение е следното: „Апокалиптичният фашизъм е фаталистичен, но и по мрачен начин тържествен – последно убежище за хора, които предпочитат да празнуват разрухата, отколкото да си представят живот без несправедливи йерархии“ (пак там). Те виждат три големи събития, довели до него и „фаталистката [му] привлекателност“: климатичната криза, Ковид-19 и бързият напредък и усвояване на ИИ. Според техния анализ богатите държави на благосъстоянието са се превърнали в некрополитически проекти на „стартъп държави“ и „държави-бункери“. Корпоративната държава на най-богатите, които де факто я управляват, и нацията-бункер на масовия пазар, открито смазващ всякакво противоборство срещу себе си, водят до това, че „не се борим с противници, каквито по-рано сме виждали. Борим се с апокалиптичен фашизъм. [...] Водещата идеология на крайнодесните в днешната епоха на ескалиращи катастрофи вече е един чудовищен проект за оцеляване на малцината“ (пак там). Клайн и Тейлър не твърдят, че критическата диагноза е самият „фашизъм“, а по-скоро, че той е оставен на произвола на един проект за свят без бъдеще, на цената на бъдеще, което е такова само за най-богатите приватизатори. Едва ли може да се спаси социален проект, който е охраняван от частни армии.

В същото време конкретни антифашистки практики (а не толкова политики) биват развивани като ефективно и ситуативно политическо действие. Макар и да е трудно да се

установи някаква сравнително нормативна визия за антифашизъм днес, тъй като в глобален план местните практики и особености често правят формите на антифашизъм трудно съизмерими, все пак има опити да се мисли днес по един предписателен начин за антифашизма в контекста на света след Тръмп. Такава визия е артикулирана например от Марк Брей (Bray, 2017) в неговото понятие за „всекидневен антифашизъм“:

Трябва да съчетаем фокуса си върху организирания антифашизъм с разбирането за един по-дълбок ежедневен антифашизъм. [...] Ежедневният антифашизъм прилага антифашистка перспектива към всякакъв вид взаимодействие с фашисти, ежедневно или не. [...] Ако целта на нормалната антифашистка политика е да направи така, че нацистите да не могат да се появяват необезпокоявани публично, тогава целта на ежедневния антифашизъм е да увеличи социалната цена на потисническото поведение до такава степен, че тези, които го насърчават, да не виждат друг избор, освен да скрият възгледите си.

(пак там: 203; 205)

Макар и да твърди, че този вид ежедневна борба е въпрос на политика, а не просто на тактика, Брей не прави разграничение между всекидневен фашизъм и антифашизъм. Изпъстрена с множество уместни примери, книгата му *Антифа* завършва с колективни призовавания към микропрактики на антифашизма, но като цяло не става ясно що за нормативно разбиране на фашизма ни е нужно, за да практикуваме ежедневния антифашизъм.

В този контекст и при такива диагнози бих искал да разгледам като увод в проблема за страданието и неговия микрополитически произход една интуиция на Норман Финкълстийн, изразена в контекста на последните не по-малко апокалиптични три години. В най-простия си вид тезата на Финкълстийн е следната: днес е трудно да говорим за фашизъм, защото няма организирана опозиция, която можем да наречем антифашистка съпротива. За да разберем по-добре това изходно твърдение на Финкълстийн, обаче, в самото начало предлагам конструктивно да го противопоставим на нещо повече от тази диагностика, а именно, твърдението на Джак З. Братич от неговата книга *За микрофашизма* (Bratich, 2023: 13), че днес „[в]секи антифашизъм трябва да бъде и антимикрофашизъм“. Между двете твърдения предлагам да разположим понятието за микрофашизъм на Феликс Гатари (и свързаното понятие за микрополитика), което ще разгледам обстойно по-долу, с цел да предложа една теория на идеологическото страдание през социоаналитична оптика. Накратко, ако днес е трудно да говорим за фашизъм като адекватно рефлексивно понятие на политически и социални практики, водещи до страдание, и които ни напомнят на историческия феномен фашизъм, то това не значи, че няма и не може да има дейно-адекватни практики на микрофашизъм. Вакуумът между двете обаче не може просто да остане: затова и понятието за микрофашизъм ще запълни този вакуум, в който можем да разберем идеологическото страдание, и по-конкретно онова страдание, което

извира от и движи микрофашизма, което води до страдание *от* обществото, именно като микрофашизъм на идеологическото страдание. Целта на предложената теза и теория не е да назове „фашисти“ всички онези практики и индивидуации, които ни напомнят структурно на фашизма, а да посочи като микрофашизъм по един разбиращ начин страданието зад идеологиите на регреса, които желаят и изпитват удоволствие от страданието – страдание, чието друго име със сигурност не е сякаш твърде лесният за ползване днес етикет „фашизъм“. Както прозорливо поставя въпроса Брей: „Прави ли са либералите, че конфронтацията с фашистите само ги прави по-силни? Трябва ли просто да ги игнорираме? Ако през 30-те и 40-те години на миналия век толкова много хора славят борбата с нацистите, то защо омаловажават конфронтацията с тях днес?“ (Bray, 2017: 170).

Може би отговорът се крие в проблема за нормативните основания на опозицията фашизъм/антифашизъм. Интуитивното твърдение на Финкълстийн поне на този етап е медийна опорна точка и той все още не го е разработил теоретично. Най-близките му артикулации са в една кратка статия от неговия сайт от 2023 г. и в интервю с журналиста Мохамед Хасан от 2024 г. В кратка своя статия, посветена на две явления – на опасността от „фашистки преврат“, провиждан от американската Демократическа партия и на „тръмпистки фашизъм“ като опасност пред президентските избори в САЩ от 2023 г. – авторът се опира на анализа на Троцки на фашизма непосредствено след борсовата криза от 1929 г. и на колаборацията между капитализъм и фашизъм – в ситуация, в която пролетариатът не е успял да постигне изцяло своите цели, в която лумпенпролетаризацията на работническата класа я води директно до изборителните урни на демократично избрания фашизъм-нацизъм, които на свой ред водят европейското еврейство до газовите камери. Опитвайки се да извлече някои исторически аналогии и поуки, политологът отправя едно по-историческо и едно съвременно твърдение. Първото по-съществено твърдение относно опасенията от фашизъм при втори мандат на Тръмп – към онзи момент все още неслучил се – е следното:

В политическия дискурс фашизмът е сведен до слюноотделящ епитет. По мое време всеки, с когото не беше съгласен, беше „фашистка свиня“. Днес фашизмът се ползва като политическа тояга, детински метод за сплашване, колебливите демократи да бъдат принудени да подкрепят президента Байдън. Някога обаче фашизмът не е бил озлочестен термин – макар ужасяващата опасност, която представлява, да е била ясно осъзнавана – а напротив, бил е фино аналитично понятие, което е обозначавало специфична политическа конюнктура и което същевременно е предписвало конкретна политическа стратегия за борба с нея.

(Finkelstein, 2023)²

² В тази статия всички преводи от английски на български са мои, освен ако не е указано друго.

В противопоставка на това оперативно и политически дейно разбиране за фашизма Финкълстийн наративизира обедненото и изнудваческо мобилизиране на фашизма за целите на един превантивен капиталистически антифашизъм, който свежда липсата на съпротива срещу Тръмп и тръмпизма до афективно електорално изнудване, кулминиращо до експлицитно обвинение във фашизъм. Ето как авторът подсказва идеята, че е трудно да говорим за тръмпистки фашизъм, като неговите основания са следните:

Нищите са равномерно разпределени между страните в корпоративния дуопол. Няма партии, представляващи работническата класа; всъщност почти няма и профсъюзи. От гледна точка на управляващия елит, работническата класа е безопасно затворена в партиите, които той контролира. Следователно фашистки преврат би бил излишен: тъжната реалност е, че няма какво да бъде смачкано. Ако Доналд Тръмп бъде преизбран, то управлението му вероятно би било версия на десния авторитаризъм, покълващ навсякъде в индустриализирания (и неиндустриализирания) свят. Колкото и злонамерени да са импулсите му, маневреното пространство на Тръмп въпреки това ще бъде препънато и стеснено от институциите на буржоазната демокрация, които капиталистическият елит не е готов напълно да бракува, за да предаде властта на толкова непостоянна фигура. Перспективата не е розова, и със сигурност не е основание за самодоволство, но също така не е и фашизъм.

(пак там)

Обвиненията в класово сътрудничество между репресия и капитал на революционери срещу социалдемократи не са нова аналогия за никого. В същото време аналогията е само частично подета наново за целите на демонстрацията на Финкълстийн и неговото внушение: класово сътрудничество отново има, но фашизъм – по-скоро не. Да, има съчетание на политически дуопол и капиталистически фашизъм (теза, защитавана и от Феликс Гатари относно микрофашизма, вж. по-долу), но той не е прерогатив на тръмпизма, нито е точно фашизъм. Какво *по-точно* има предвид политологът чуваме много по-ясно в интервюто на Мохамед Хасан с него от 2024 г., вече след началото на втория президентски мандат на Тръмп. В този разговор Финкълстийн, в отговор на въпрос относно опасността от фашизъм при Тръмп, споделя следното:

Ако взимаме думите насериозно, тази дума фашизъм. Тук няма опасност от фашизъм. Знаете ли защо? Защото няма опозиция. В исторически план фашистките елементи идват на власт, когато е имало силна левица. Институциите на наричаната някога буржоазна демокрация бяха в опасност и управляващите елити се съгласиха с това, да дойде на власт силовик, за да потисне елементите отляво, които представляват истински гняв за тяхната система. Искаха социалистическо общество. Някои искаха комунистическо общество. Всички те отхвърлят капиталистическото общество. Ние тук нямаме левица. [...] Та тази постоянна заплаха от Тръмпов фашизъм, мисля, че е невярна по две причини. Първо, тя е ненужна заплаха, защото няма левица,

срещу която [тръмпистите] да се борят. И второ, в нашата система те вече могат да получат всичко, което искат. [...] Тогава за какво ви е нужен фашизъм? [...] Мисля, че тези причини са а) всяване на паника, но от друга страна б) трябва да кажа, че феноменът Тръмп представлява разрушаване фасадата на цивилизацията.

(Hassan, 2024: 00:30:09–00:31:03; 00:32:26–00:33:42)

В един по-обобщен вид аргументът на Финкълстийн може да се представи така: понеже господстваща класа на корпоративно-политическия американски дуопол вече контролира изцяло всичко в легалната си система, нито една страна в дуопола няма необходимостта да се осланя на „фашизъм“. Доколкото фашизмът исторически се появява като реакция, чиято цел е да съкруши и смаже левицата, и доколкото днес (в САЩ, но не само) няма представителна левица с власт, легитимният въпрос „Каква е нуждата от позоваване на фашизъм?“ придобива особено охлаждащ ефект при осъзнаването, че няма и кой да бъде смазан. В тази схема работническата класа вече е смазана от дуопола; процесът на лумпенпролетаризация вече е осъществен *преди* „тръмписткия фашизъм“ от неговите, внушава ни се, антифашистки противоборници. Да се погледне на този фашизъм като *реакция* е почти невъзможно. Това обаче не значи, че в него не гъмжи от явления на социалното и идеологически преживявано страдание на електорати, които проактивно желаят една предварителна контрареволуция³.

Особено важно е този аргумент да не бъде смесван с антиантифашистки аргумент. Това, което Финкълстийн поставя като теза и диагноза не означава, че няма и не може да има политическа съпротива. Въпросът е как да се съпротивляваш на нещо, чието съществуване идва от съпротивата му към причината му за съществуване – левицата? Ако няма силна левица, прибягването до „фашизъм“ не среща необходим праг на позоваване – фашизмът се разбира като авторитарен режим, който реагира на силно ляво представителство на работническата класа. За Финкълстийн изходната предпоставка е погрешна: не става дума за реакция, а за корпоративно-фашистки *establishment*. При това логическо следване реакцията по-скоро принадлежи на антифашизма, който се явява реакция на реакцията. Тъй като подобна опозиция днес няма, феноменът на „тръмпизма“ и сливането му с „фашизъм“ има репрезентативно-

³Тезата за превантивна контрареволуция в момента е силно застъпвана. Херцог я застъпва в анализа си на електоралното поведение на „Алтернатива за Германия“, като например твърди по отношение на немските образователни политики за включване, че „атаката на „Алтернатива за Германия“ срещу приобщаването *не* е това, което се преструва, че е. Можем да кажем, че е *превантивна контрареволуция*. Не е „обратна реакция“ [backlash], а по-скоро това, което би могло да се нарече фронтална реакция [frontlash] – по-скоро като предварителна враждебност към нещо, което едва ли е било изпробвано в широк мащаб“ (Herzog, 2025: 6). Братич отправя подобно послание: „Това е превантивна контрареволуция. Тя има различна логика от това просто да реагира на нещо, което съществува. Тя реагира на потенциално бъдеще“ (Lukes, 2025). Подобно на Херцог, Братич също подсказва един терминологичен обрат: вместо въстание (insurgency), той предлага да мислим за низ-стание (downsurgency) (пак там).

декоративна и електорално-мобилизационна стойност на афективно призоваване на нещо като прогресивен електорат срещу политическата институционализация на фашистки реминисценции. Минималната дефиниция на оголения проблем е ситуация на електорален авторитаризъм с елементи на направлявана демокрация. Именно в сферата на една такава афективна ранимост, подхвърляна в пространствата на понятийна ирелевантност, попада и анализът на „фашизъм“ от гледна точка на социоанализата: фашизмът се „призовава“, сякаш е една „сфера на ранимост“, която е „винаги партикуларна“ (Събева, 2023: 26; 35), но тази партикуларност на опитност няма опозиция.

Отново: нищо от този аргумент не призовава към отказ от антифашизъм, антиавторитаризъм и т.н. Тезата на Финкълстийн проблематизира не просто как да наричаме какво има във вакуума между репрезентация и репресия, а как този вакуум се използва за допълнителна репресия на субектите-жертви на този вакуум. Дали те ще са „работническа класа“, „лumpенпролетариат“, „прекариат“ и т.н. в случая няма голямо значение, защото в описваната следелекторална ситуация в САЩ не съществува нито модел на класова мобилност, нито пък гаранции за промяна в класовия състав. Приемайки проблематизацията на фашизма от страна на Финкълстийн като сериозна позиция, откриваща въпроса за безпосочната репресия на един зашеметяващ бриколаж между микрофашизъм и клептокрация, остава да се насоча към въпроса: как точно да наричаме това, което не можем да наречем „фашизъм“, но въпреки всичко сме постоянно принуждавани и призовавани от всички страни на политическия спектър – включително често и от открити фашисти – да назоваваме като фашизъм?

Идеологическо страдание

Ако живеем в нещо като прословутото Грамшиеве междуцарствие, но ако в това поле на противоречия не можем да назовем репресивно-регресивните политики пряко като фашизъм заради липсата на организирана опозиция, заради това, че реакцията е станала правителствено, то има смисъл да се вгледаме и *да разберем вакуума* като нещо сходно, подобно, но не и тъждествено, а именно като т.нар. микрофашизъм. Преди обаче да разгледаме понятието на Гатари, ще представя какво се разбира под идеологията, която сме исторически изкушени и най-често медийно призвани да наричаме фашизъм. Има някакво изосновно объркване в диагнозата фашизъм, ако нейните носители не срещат опозиция. Нещо повече, електорално-дискурсивният призив – често под формата на афективно изнудване – от страна на прогресивни сили да припознаем като фашизъм всеки антихуманен политически акт носи със себе си идеологическа обида. От една страна, постоянно ни се казва от всички страни, че фашизмът се възражда; от друга страна, неговите предполагаеми носители сами отказват да се

наричат така (вж. напр. Bray, 2017: 208–209). В последващите редове вниманието ми ще се насочи към призованите фашистко-електорални субекти да се индивидуират чрез интерпелацията на либералния процедурализъм към механизъм на фашистка идентификация – нещо, на което тези субекти дълбоко се съпротивляват днес. За да предложи разбиране на този отказ от идентификация с фашизма на регресивните сили ще се обърна към социоаналитичната работа и понятия: от една страна, към т.нар. „идеологическо страдание“ (Деян Деянов), от друга страна, към „страдание от обществото“ (Светлана Събева) – като социоаналитични инструменти за мислене и изследване на потенциално фашистки, или *подобни на фашизма, форми на идеологическо страдание*. Допускам, че става дума за несъзнавани форми на страдание, а не непременно на репресивно желание, насочено срещу самия субект. Защо страдание? В какъв смисъл отказът от идентификация с фашизма е форма на идеологическо страдание, която в крайна сметка все така наричаме фашизъм?

В своя непубликуван ръкопис „Социоанализа на психопатологиите на политическото всекидневие (към проект за изследване)“ (Деянов, 2025) Деян Деянов се опитва да предложи разбираща социоаналитична рамка на преживяванията на идентификационни фрустрации на идеологическата интерпелация. В текста си той се опитва да предложи слабо определена методология на основата на наблюдения на идеологически противоречия, политическа поляризация и последващо афективно страдание в *потоците* на социалните мрежи. Това той нарича „удължен Фейсбук“ или опит към социоанализа и профилиране на страданието на субектите в мрежова ситуация. Ключовият въпрос е: „Как *психопатологиите на политическото всекидневие* биват проблематизирани от нашата – *следбурдийовистка – социоанализа*?“ (Деянов, 2025: 1). Особеният фокус е върху „освобождаване“ от идеологическото страдание: използването на мрежите като вентилационна система за отпускане и задържане на идеологически напрежения, но и тяхното използване като мрежи, изплетени *от* и *за* обида, страдание, низвержение – комплекс от сфери на ранимости, кристализиращи в своята поляризация. В теоретизацията си Деянов предлага да мислим за „двойници (на решението)“: субектът като удвоена форма на интерпелация в ситуация на постоянна нерешителност, която не търпи идеологическа амбивалентност, а изисква поляризация като манифест на идеологическите координати. Деянов ни приканва да мислим за „*наследени азови идентичности, делегитимирани от официалната идеология* – тъкмо те са двойниците, които се завръщат“ (пак там: 1–2). Тук внушението е, че субектът страда, не защото няма идеология, а защото има дефицит на легитимация на официозни идеологии: например един субект може да се идентифицира като фашист както личностно, така и електорално, но привижданите от него фашистки партии не извършват никаква подобна интерпелация на субекта. Субектът е оставен в

самотата на собствената си автоинтерпелация, в търсене на идентификационни механизми. Оттук и страданието на идеологическия субект – например, един такъв субект може да разпознае себе си и своя фашизъм в неочаквана за него по близост партия, но тъй като тя може да има формални официални координати в идеологията на либералната демокрация, автоинтерпелацията се проваля на основата на една субективна автоцензура на идентификационното желание. За Деянов търсенето на свобода е тъкмо такова към освобождение „от легитимационния дисонанс, от идеологическото му страдание. [...] Само че решава не *той*, а неговият двойник в него“ (пак там: 2). Идеологическото страдание е страданието на завръщащия се двойник, тоест на двойника на субекта, скрит в самия него: тази фигура е нещо като алтюсерианска версия на фройдисткото завръщане на потиснатото. Разполовеният субект на идеологическото страдание и противоречие се завръща, доколкото неговата разполовеност се връща като изстрадал от делегитимация двойник, лишен от интерпелационен механизъм и представителство. Затова и Деянов заявява: „В нашия проект (а и в социоанализата на самонаследяването изобщо) се интересуваме от профилите на двойниците, избиращи вместо нас – за да се освободят от „социалното страдание““ (пак там: 3–4).

Ако добре разбирам тази теория, субектите в мрежата работят с два ресурса: „житейски теории“ и „запас от идеологеми“ (на страдащия): „всеки от тях – чрез своя изтласкан двойник – има своите житейски теории, свой „подръчен запас“ от идеологеми, които *са били реактивирани* при идеологическата интерпелация“ (пак там: 5). Но тази интерпелация е по-скоро автоинтерпелация в търсене на идентификационна идеологическа траектория, която избавя субекта от страданието на непредставеността и от мъките на автоинтерпелацията. При все това резултатът е непредставеност. Житейските теории са индивидуални обясняващи рационализации на страдащия субект в позиция на идеологическа решителност и постоянно самоопределяне. Запасът от идеологеми са съкратените силогизми, които често експлицират житейските теории, особено чрез опосредстващи авторитети (репостване, харесвания, коментарна дейност) и тяхната (мрежова) легитимация на тези теории. Внушението на Деяновата теория е, че страдащите субекти страдат до голяма степен защото са субекти на автоинтерпелация: те са в нова ситуация на автомобилизационна дейност и на идеологическа захвърленост, която следва да ги позиционира идеологически, за да ги облекчи от теоретичните противоречия на жизнените практики, работещи срещу логиката на собствената им блуждаеща идентификация и електорална изолация в грандиозната безформеност на политическото. Етикети като „фашизъм“ са просто експерименти върху безформеното. В точно този смисъл теорията има за цел да покаже как страдащият субект изпитва идеологическо страдание, как

целъ своето освобождение от една „нелегитимна свобода“ (например позициониране спрямо Украйна, Палестина, Иран; зелената сделка; ЛГБТИ+ равноправие и т.н.).

Анализираните и предпоставени субекти в тази теория все пак са мрежови играчи, чертаещи писмено и визуално своите идеологически координати. Суровият материал на анализирания е негово артикулирано наследство в социалната мрежа. В своите наблюдения върху поляризацията между определени и вероятно представителни агенти на противоположни позиции Деянов вижда примери, в които „анализираният *се е оказал податлив на идеологията на Тръмп*“, която, интерпелирайки го, го *е освободила от легитимационния дисонанс*, тоест от идеологическото му страдание (заменяйки разтревожеността с обнадеждаване)“ (пак там: 4). Ролята на освобождението е, от една страна, свобода от непредставеност (фашист, който иска да бъде открито и представено фашист), а от друга е замяната на автоинтерпелацията с интерпелация – но на базата на ресурси, които „двойникът“ постоянно търси в мрежата и някак успява да намери като легитимиращи посредници. В този процес на търсене се говори и за „следи“, които ще ни доведат до самото освобождение от идеологическо страдание (пак там: 5). Тук социоанализата е в двойната роля на изследване на интерпелацията и идеологическата ѝ запуснатост: субектът няма какво да наследи идеологически, затова трябва не само да се самонаследи, но и сам да намери и произведе това си наследство. В този смисъл въпросът за самоинтерпелацията е и въпросът за едно подтикване (тригер) към фашизъм на азовата идентичност. Разбира се, описваният механизъм не се ограничава само до крайнодесни идеологемии. Точно защото субектът е респонсибилизиран сам да създаде това наследство може и съвсем сам и легитимно да се самовербува в освобождението от своето си страдание „само от идеологемите, които ги освобождават [субектите] от „нелегитимните свободи““ (пак там: 6).

Описваният от Деянов процес по освобождаване от идеологическото страдание на субекта до голяма степен отговаря на въпроса не просто как да назоваваме, а как да се отнасяме към вакуума между „фашизъм“ и липсата на опозиция срещу него. Ако субектът на страданието е такъв на самоинтерпелацията, то равна ли е тя на фашизъм? Донякъде изглежда, че самото „разтоварване“ от идеологическо страдание е вече не просто свобода от страдание, а освобождение *за* изразяването на това страдание. Как точно ще го наричаме е отворен въпрос и в моята теза по-долу отговорът е, че този преход от „свобода от“ страдание към „освобождение за“ това изразително страдание се нарича микрофашизъм, а не фашизъм. Предлагам да мислим за това освобождение като *микрофашизъм на страданието*, зад което стои една афективна процедура по принудително самопричиняване на страданието, което ретроактивно сме изкушени да наричаме фашизъм – особено защото политическите табута върху откритата жестокост днес са силно релаксирани. Субектът на идеологическото страдание

отприщва своята действеност в своя полза в бъдещо предварително време – в една превантивна контрареакция, която е акция на страданието в микрополитически измерения. Той притежава, в условията на едно автоинтерпелационно освобождение, осъзнато желание за репресия, но то не е чист фашизъм без опозиция и съпротива, а микрофашизъм, срещу който днес можем да видим редица съпротиви. *Да наричаме микро/фашизмът и откритата жестокост страдание не е въпрос на оправдаване на политическото насилие, а въпрос на политически адекватен анализ и действие.* Но желанието на микрофашиста интерпелирано ли е? Ако е, каква е точно действеността на този субект в ситуацията на дейно и политическо страдание? Той желае ли собствено, или е подтикнат, социално асистиран от кръжащи социални желания в една непредставена идеологическа ранимост?

Българската социоаналитична школа разполага с изключително полезни и озаряващи анализи в светлината на настоящото изследване, като едно от тях е сериозно и солидно представено в Първа част от книгата *Надживявания* на Светлана Събева (2023). Паралелно с теорията на Деянов за идеологическото страдание, тук ще се фокусирам основно върху нейното разбиране на „страданието от обществото“. За отбелязване е, че в своята теоретизация на сферите на ранимостта основният ѝ концептуален интерес произтича от едно социално „от“, много по-вкоренено в „свобода от“ страдание, а не телеологично „към“ освобождението му по принцип. Събева започва с едно оставане „при“ на страдащия субект, и оставането при това „при“ ни го показва като нещо, което „формулира прикованост към чуждото, към онова, което надхвърля хабитуализирания опит“ (пак там: 13). За да се изследва страдащият субект е необходимо „намирането на себе си чрез себеразказване и себеразбиране, а оттук и една частична автономия на страдащия субект“ (пак там: 25), както и „особен вид екзистенциално знание“ (пак там: 21), което едновременно привлича и се оттегля „от“ (съпричастността с) чуждото страдание. Без да отклонява вниманието от изследването на ранимостта и самото страдание, Събева описва нормативни социоаналитични координати, чрез които да изследваме – от едно самонаблюдаващо се наблюдаване – самите субекти на страдание, претърпяно *от* обществото:

Активният слушател на разказите за страданието, който акушира себеразбирането, не е фигура от региона на афективното сливане чрез състрадание; не и неутрален наблюдател, за когото страдащия е само случай на „структурна жертва на обществото“, на историческите или природните процеси; не и традиционният разказвач, който под формата на мъдрост пази за поколенията дълбоко хабитуализирано и проверено знание за живота. Майевтическият слушател е съпричастен на чуждото страдание всеки път по уникален начин...

(пак там: 25)

Социоаналитичният ум в този смисъл следва да бъде настроен за едно оставане „при“ ранимостта като обобществено явление, ранимост, която при това идва от едно споделено „от“ на обществото. Самата сфера на ранимост „обозначава празния хоризонт на социалния свят, схващан чрез отношения на нараняване“ (пак там: 57). При все това социоанализата на страданието притежава интензивна функционалност именно защото – подобно на съкратените идеологически силогизми у Деянов – отношенията на ранимост и нараняване са прикрити от субектите, участващи в сферата на ранимостта и оттук в дебрите на страданието. Майевтическият социоаналитик, който Събева емулира, трябва да разкрие самото страдание в неговата идеологическа оголеност. В цялата си изолация страданието от обществото е несводимо до едно неутрално оставане „при“ сферата на ранимостта и преките преживелищности на страданието. За да се изследват социоаналитично последните по един участващо-майевтичен начин социоаналитикът следва да води анализа до „феноменализиране на ранима среда“ (пак там: 40), чак до афективното пространство на страданието – което самото е *интерсубективно*, *интертелесно* и споделимо (пак там: 57). Едва ли в противен случай социоаналитикът би могъл „да разколебае илюзията за винаги-вече-разбраното и ‚неавтентично‘ изказано социално страдание“ (пак там: 43), защото то ще бъде афективно и феноменално изкривено и патологизирано множество пъти, преди въобще да достигне до социоаналитичното око – при това далеч от един връхлитащ начин, както е пожелано при метода на патосния обрат у Събева. Самото *разбиране* на страданието, от една страна, функционира по „логиката на ‚необходимостяването‘ и извявяването на ‚обективния смисъл‘“ (пак там: 44), но, от друга страна, то не може да бъде обективно социоанализирано без унаследяването на неговото патологизиране. За социалното страдание функцията на необходимостта е аргумент срещу неговата невъзможност: неговото обобществено преживяване е самото то разбиране на отритваната му значимост именно като общо място на обективността. Ако мислим тогава за идеологическо страдание, значи преживяването му следва да е патологизирано място на опитност по подразбиране. В този смисъл каквито и идеологически координати да бъдат приписвани на това общо място, те винаги ще бъдат зашивани „за“ ранимостта като патологично преживяване на страданието, но и зашивани „от“ самото социално тяло за самото него.

В крайна сметка, както отбелязва Събева в общия случай, „[в]секидневното страдание от обществото може да приеме модалността на ‚психопатология на всекидневния живот‘“ (пак там: 47) – едно отклонение от нормата на преживяването на всекидневието, което се завръща упорито и постоянно като патологична нараненост. Ако екстраполираме това наблюдение към идеологическото страдание, то резултатът е по-скоро една нормализирана и обобществена психопатология на всекидневието, която няма никакви нормативни основания да оправдава

вакуумното си съществуване на непредставеност: точно такъв е случаят с тенденциозната и силогистично ленива употреба на „фашизъм“ в една среда (в най-висша степен – социална мрежа), в която всеки опит на ранимост се представя като нормативен опит за ненормативност, и в която всяка социална рана се е превърнала във въпрос на показно потребление. В точно такъв смисъл и „[п]сихопатологията на всекидневния живот е ефект от патогенното спрягане на хабитуализираните афективности на личностите, въввлечени в социалните срещи. Така се стига до социално страдание, което не е ситуационно, а трайно [...] позиционно“ (пак там). От тази позиционност до т.нар. поляризация, зад която често се крие сякаш и духа на фашизма, стъпката е по-скоро въпрос на методологическо наблюдение.

Ако у Деянов откриваме една диагностична среда за припознаване на проблема на идеологическото страдание, среда, в която сякаш можем да видим механизми, способстващи „освобождение за“ социалното страдание и идеологическата му конверсия, то при разбирането на Събева за социално страдание можем да видим един по-общ проект към „свобода от“ страданието (в смисъла на негативна свобода) като оставане при страданието, оставане, което не цели да изличи самата ранимост, доколкото това е и социоанализиране вътре в самото наблюдение на ранимостта като психопатология на всекидневието. Между двата проекта се разполагат преходи и мобилност между „свобода от“ страдание (Събева) и „освобождение за“ (Деянов) това изразително, идеологическо страдание, което при все това се откроява със своята позиционна амбивалентност спрямо идеологията. Тези социоаналитични теории и инструменти сами по себе си подготвят възможността за една изследователска траектория на майевтичното съпреживяване на раната на фашизма ту като идентификация, ту като антиидентичност. Тези теории подготвят терена за едно феноменно връхлитане върху ни на идеологическото страдание: ту като фашизъм, ту като демокрация, ту като репресия, ту като чисто желание.

Микрофашизъм и страдание

Дотук беше необходимо едно определено концептуално настройване на изследването, за да подготвя по-солидно изложената по-горе теза относно доста импресионистичната употреба на фашизъм – по-скоро като дума, отколкото като понятие – в съвременния патологично нормализиран лексикон на една често безпоследствена поляризация, чиито координати служат като маркери за афективно-идеологическа идентификация. Отново, тезата ми е, че идеологическото страдание на явления, които днес мислим като екстремистки, са в същността си *микрофашистки практики* на социалното страдание. Те не са просто спонтанни изражения на (авто)репресия; те са направлявана афективност и мобилизирана спонтанност. Това не са солидни фашистки житейски теории за справяне със страданието, а са именно мобилизационни

и превантивни практики срещу собственото страдание, практики, съществуващи най-често в своята спонтанна изолираност. Те не са никакви специални знания, а ситуативни концептуални острови на идентификационното спасение от потоци информация и позиции, спасение именно „от“ тях и през тях. Разбиращото оставане „при“ тях ни помага да ги разберем в регистъра на дельозогатарианските микрополитически афекти. Това са микрофашистки практики, които не изискват стройни форми на репрезентация; практики, които някак си очакват мащаба на своята небележителност – независимо от степента си на патологичност, която често е погубващо ефимерна.

Преди да разгледам понятието за микрофашизъм, с което оприличавам идеологическото страдание на „фашистите“, нека разгледаме един илюстративен скорошен пример, който породил редица изказвания за „фашизъм“ от всякакви позиционни убежитни точки, всички те – сякаш позиции на страданието, доколкото всички те имаха за убежитна точка фигурата на детето: промените в Закона за предучилищното и училищното образование (ЗПУО) от август 2024 г. Набързо приетите промени в ЗПУО, създали дискриминационен и противоконституционен феномен, гласят следното:

Чл. 11 ал. 2 се изменя така: „[...] извършване на пропаганда, популяризиране или подстрекаване по какъвто и да е начин, пряко или косвено, на идеи и възгледи, свързани с нетрадиционна сексуална ориентация и/или определяне на полова идентичност, различна от биологичната.“ В §1 от допълнителните разпоредби се правят следните изменения и допълнения:

1. Създава се нова т. 16: „16. „Нетрадиционна сексуална ориентация“ са различни от общоприетите и заложените в българската правна традиция схващания за емоционално, романтично, сексуално или чувствено привличане между лица от противоположни полове“

(ЗПУО 2024)

В този нов текст няма никакво определение на „пропаганда“, но пък има такова за „нетрадиционна сексуална ориентация“ (пропагандирана сред деца)⁴. Липсата на дефиниция на „пропаганда“ до голяма степен определи и обществените нагласи срещу измененията в ЗПУО като фашистки. Забележително е, че именно неопределеността определя вече определеното. Определеното (развращението на децата) е схващано като превантивна мярка срещу неслучили се (тоест неопределими) събития. Подобна логика на превантивна контрареволюция до голяма степен доведе и до заклеймяването на измененията като профашистки и дискриминационен почин. Но в допълнение към тази неопределена определеност самият етикет „фашизъм“ изглеждаше едновременно крайно детерминиран и недетерминиран именно защото беше използван като биполярна категория – не толкова като идентификация, а като принудителна

⁴ За обща критическа о/позиция към измененията, вж. Панайотов, Тетевенски 2024.

форма на автоидентификация. В един репортаж виждаме как и двете полярности изразяват позициите си чрез идентификация с идеологическо страдание:

„Днес е срамен ден за България. Вместо да вървим напред, правим крачки назад. Това е чист фашизъм. Джендър пропаганда в училищата ни няма и това го знае всеки, който има капацитет за критично мислене. Има много деца, които ще бъдат засегнати от този закон по начини, които политиците, които допуснаха това да се случи няма да могат да поправят“, заяви Камелия Ценева, присъстваща на протеста.

(Венкова, Керемедчийска, 2024)

На контрапротест, организиран от партия „Възраждане“, се виждат плакати „Оставете децата ни на мира“: „Нашите деца трябва да бъдат оставени на мира. Не трябва да има влияние в училищата. Децата са наивни, може лесно да бъдат манипулирани“, заяви присъстващ на контрапротеста“ (пак там). Поддръжниците на измененията в ЗПУО открито обясняваха собственото си разбиране за репресия върху децата като превантивна мярка. Забележително е, че обвинението във фашизъм се чу и от тогавашната вицепрезидентка, а сега и президентка Илияна Йотова. Квалификацията ѝ се отнася до инцидент, свързан с издирването на адреси на учители от Варна с цел физическа саморазправа с тях, защото са се подписали в подписка срещу измененията в ЗПУО. „Вицепрезидентката Илияна Йотова оприличи с фашизъм тиражирането на списъци, в които се изброяват учители, изразили своя позиция. [...] Часове по-рано подобна позиция зае и КНСБ. Синдикатът определи разпространението на списъци като „скандален лов на вещици““ (Свободна Европа, 2024). Това афективно призоваване срещу нецивилизовани практики на заглушаване и изразяване на свободна гражданска позиция е обърнато с краката нагоре от политически говорители, подкрепили самите промени: „Ние всъщност създаваме европейска практика“, контрира лидерът на „Възраждане“ Костадин Костадинов и добави, че между двете четения е имало „обаждания от американското посолство““ (Митов, 2024).

Между фашизъм и нормалност, случаят със ЗПУО показва идеологическата лекота, с която страхът се превръща в афективен политически капитал и превантивна форма на дискриминация, който *сякаш* няма вътрешноприсъща идеология: докато етикетът циркулираше безпосочно, *никои не пожела да се идентифицира като репресивен фашист*. Тази позиция остана изцяло празна; идеологическата ѝ празнота детерминира целия обществен дебат. Ако активистите срещу измененията наричат случая фашизъм, то причините вицепрезидентката на президента Радев (който самият одобри закона без да наложи вето) да нарича фашизъм издирването на учители с цел саморазправа със сигурност са далеч от активистките аргументи. В един и същ момент президентът може да бъде обвиняван в административен фашизъм, а неговата заместничка – да гради образ на нещо като антифашистка боркиня, на изобличителка

на маккартизма, бранеща честта на българския учител, именно срещу чиято работа са насочени самите промени в ЗПУО.

Думата „фашизъм“ се появяваше многократно и в социалните медии и във всякакъв тип коментаторска дейност. Те до голяма степен бяха свързани с обвиненията срещу правителството и президента, че имитират законодателни изменения от руската и унгарската реалности. Образува се масив от дискурсивни идеологически идентификации и строги поляризации, които не регистрираха противоречивото подхвърляне на етикета фашизъм и от двете страни на идеологическата празнота. Ето един пример с коментар на потребител под тематична новина в сайта news.bg:

Опако на 12.08.2024 в 23:36:31 #3: Цялата работа идва от съветските фашизирани кукуриговци, които разправяха, че педерастите били педофили. Днешните руски солташаци се кроят зад консерватизма на българските семейства, но никой не си задава въпроса на какво се дължи този консерватизъм. Истината е, че изостанахме социално-икономически от Европа. Първо, заради турското робство; второ, заради руския фашизъм. Приехме новите технологии и напредъка, свързан с икономическото развитие, защото всеки иска да печели и да бъде успешен, но отхвърляме социалното развитие на Запада, защото не можем да го проумеем!

(News.bg, 2024)⁵

Коментарът е знаменателен със своето силогистично богатство: той има претенцията да разкрива, като обвинява (фашистите са патологични субекти); обяснява, като патологизира (фашизмът е равен на съвременна военна Русия); руснаците и поддръжниците на Русия в България са идеологически нестабилни и комплексирани субекти („солташаци“, тоест комплексари – игра на думи с „войник“ и „тестиси“), лесно податливи на идеологически манипулации; потребителят изобличава и за да нормативизира: консерватизмът е неясно, но някак свързан с фашизъм, коренящ се у „традиционното българско семейство“; но коментира и противоречивите сили на капитализма – България е фашизирана и проявява симптоми на назадничавост, защото имитира западния капитализъм без социалната му база, която, внушава коментарът, е неразривно свързана с икономическите и следователно с идеологическите устои на капитализма като нещо подразбиращо се напредничаво.

Именно тази недоизказана същност на подразбиращото се – на определяното от неопределеното – се явява обща сфера на ранимост, превърната в агресия, която на свой ред бива четена като фашизъм – ранимост, в която изригва идеологическото страдание – при това и от двете страни на фашизма и на антифашизма. Случаят със ЗПУО илюстрира трудно податлив на анализ момент на концептуално-идеологически разгул в употребата на „фашизъм“, обвинение,

⁵ Оригиналният правопис е запазен.

което сякаш беше *твърде* автентично преживявано и от двете страни на Закона. Общото и в двете употреби на фашизъм беше, че *социалното страдание бе буквално стратегически желано като позиционно такова*. От една страна, противниците на промените правдиво виждаха в тях политически инженеринг на социално страдание върху една вече социално страдаща от идеология (хомофобия) група: нещо повече, то бе разглеждано като допълнителна, вторична форма на фашизъм (противоконституционност) върху една първична форма на фашизъм (дискриминация), кореняща се ту в законодателя (народните представители и президента), ту в народа (семейството в неговия „традиционен“ вид). От друга страна, поддръжниците на промените ги преживяваха като *облекчение от* едно ненастъпило социално страдание, чийто източник е нещо като въобразен социосексуален тормоз и издевателства над децата, тормоз, който в евангелските и традиционалистки среди често се нарича „розов фашизъм“. Конкретният случай илюстрира свирепо позиционна борба именно към едно *идеологически позиционно* страдание: ако противниците виждат съпротивата си към промените като свобода *от* идеологическо страдание, то поддръжниците открито конструират освобождение за собственото си страдание. Примерът показва една афективна асиметрия на ранимостта, която работи чрез празнотата на идеологическото означаващо: *идеологическото страдание от фашизма сякаш е пряко отражение на идеологическо страдание за (в името на) фашизма*. Двете позиции създават странното усещане, че се води идеологически дискурсивна борба около фашизъм и антифашизъм. Но не изглежда много вероятно нито двете страни да се смятат за антифашисти, нито за фашисти; нито пък антифашистката страна – която и да е тя в този объркваш спор на съпротива и потисничество – да вижда консолидирано себе си *като опозиция* на фашистка сила: по-скоро активистите разглеждаха и представяха себе си като афективни ситуационисти на ранимостта. Обвиненията във фашизъм извираха и от двете страни. И двете страни заемаха критическата позиция на прогресивност. Нито исторически, нито концептуално това може да е правдоподобно, защото асиметрията на ранимостта и страданието не е същото като самата позиционност на страданието.

Как тогава да си обясним тази свирепа игра по автоинтерпелация на фашизма? Как едновременно да мислим и двете страни като легитимно или нелегитимно страдащи от идеология, в случая – фашизмът като обвинение, фашизмът като сфера на афективна несправедливост? Предлагам да разберем подобни объркващи практики през понятията за микрополитика и микрофашизъм на Феликс Гатари, като твърдя, че те водят до същностно обяснение на множество *всекидневни* прояви на „фашизма“, като инструмент, който да ни послужи да изследваме социоаналитично „обективния смисъл“ и на идеологическото страдание, и на страданието от обществото в ситуация на един опозиционен вакуум. Предлагам

по-конкретно понятието за микрофашизъм и неговата история като *понятие за практика*, което описва не „самия“ фашизъм, а минорни практики на фашизма, заключени в една сравнително осъзната и съвременна ситуация на *дискурсивна, идеологическа и най-често непредставена безпомощност, която представлява форма на страдание* – както от номинално фашистката позиция (ако такава въобще съществува открито), така и от номинално антифашистката позиция (ако някой днес въобще смята себе си за такъв по един открит и систематичен начин в смисъла на опозиция към фашизъм).

Понятието за микрофашизъм на Гатари е практическо именно в смисъл, че ситуираща фашизма като всекидневна психопатология на идеологическо страдание, породено в своята ситуация на ежедневна изолация и мрежова непредставеност. Точно в този практически смисъл то има релевантност до голяма степен като инструмент за социоанализа на хипермедиатирано идеологическо страдание, прикривано зад форми на желана репресия, особено в средата на социалните медии и медийния коментарий. Микрофашизмът и микрофашистките практики⁶, а не понятие за фашизъм, подпомага социоаналитичния анализ на идеологическото страдание и разбирането на фашизма-като-страдание. Тук не става дума просто за преднамерена афективност и разбиране към агентите на „фашизма“, а по-скоро за умишлено снижаване на прага на това идеологическо обвинение и довеждането му до мислене на практическата логика на микрофашисткото. Както подчертах, основната ми теза е, че идеологическото страдание на явления, които днес мислим като екстремистки и поляризационни, са в същността си микрофашистките практики на социалното страдание. Фашизмът като „крайност“ обаче не може социоаналитично да обясни това страдание, което може твърде лесно да видим като източник на едно завръщащо се (или неотишло си) потиснато, а по-скоро това може да направи социоанализата на микрофашизма – като нещо, което не разбира собственото си саморазбиране.

Понятието микрофашизъм погрешно се приписва на тандема Жил Делёз и Феликс Гатари и техния двутомник *Капитализъм и шизофрения* (Делёз, Гатари, 2004; Делёз, Гатари, 2009), за който ще стане дума по-късно в този текст (вж. Bratich, 2023: 1–25). В действителност то е осмислено и най-ярко учленено в работата на самия Феликс Гатари, но самата популяризация на идеи на Гатари е продукт на популярността на късния Делёз, а оттам до голяма степен и на самия двутомник. Неприятно последствие на тази траектория на популяризацията е, че

⁶ Един удачен пример за такива практики са т.нар. мемовете. Както отбелязва Братич, „[м]емове са важни, не толкова заради съдържанието, колкото заради формата си. [...] Съществува странен фетиш, според който някои критици биха видели фашизма само когато той се появи в тази форма: масовата културна версия на фашизма, идеята за стрипване на хора в пространство...“; при все това самият автор признава централността на сферата на „популярното“ като мястото, където се формира самият народ (Lukes, 2025).

множество идеи на Гатари биват претопени – макар това да изглежда доста желано сякаш от авторите – като Делъзови постижения, чийто орнаментален изразител се явява и неговият съавтор. Това се отнася до редица идеи и понятия, но в най-интензивна степен до идеите за микрополитика и микрофашизъм. В настоящите редове ще представя неговия произход и основните му артикулации в самостоятелната работа на Гатари хронологично, преди и след работата му с Делъз, а пътъм ще отбележа и някои значими места от *Хиляда плоскости* (1980), където се среща по значим начин микрофашизъм.

В творчеството на Гатари понятието микрофашизъм се среща по различни начини в няколко ясно разпознаваеми и свързани текста и транскрипции на лекции основно от 1970-те години, като някои от тях предшестват, а някои последват появата на *Анти-Едип* през 1972 г. В някои от тези текстове самият термин не се появява, но други понятия са пряко и непряко свързани – като например опозицията микро/макро и молекулярно/моларно. Из тези текстове може да се различи една ясна програма за освобождаване на желанието от институциите без оглед на идеологическата им определеност (например, институцията на психоанализата като ляв интелектуален феномен срещу институцията на Urstaat като десен/фашистки феномен). Тези опозиции у Гатари имат експлицитна посока към освобождение от страданието (това се има предвид, когато основно използва думата репресия). Тази идеологическа гъвкавост не е продукт на неясни политически координати при Гатари, а резултат на хладнокръвен анализ на резултатите от социалните бунтове от май 1968 г. в Париж и овладяването на революционните желания от нови форми на организираща и микрофашистка форма на властта с нейната присъща и нова разпръснатост. В този смисъл, за пръв път и най-ярко разбирането за микрофашизъм е изразено в един текст с неясна датировка (ок. 1969–1972 г.) със заглавие „Класов интерес и групово желание“. В него Гатари заявява, че „[п]роблемът е да се отнеме от структурите на инвестиране в класовия интерес тяхната смъртоносна фашизираща субстанция“ (Guattari, 2006: 196); появява се въпросът за блокажа на „декодираните принадлежни стойности“ (пак там); тук изразява и идеята, че революционните организации следва да са „трансверсални“ (пак там: 197); както и нуждата желанието (в смисъла на „желаещо подкопаване“) да намери своите форми или „единици“ (пак там). Най-ярката позиция в този текст е идеята, че „[н]е съществува „политика на желанието“ на макросоциално ниво (или пък на микросоциално ниво!)“ (пак там). Желанието е основна суровина на социалната революция без институционална организация – *самото желание* е тази изначална организация, но освободено от институциите си (психиатрия, кушетка и т.н.). Желанието е „депрограмактор“. Негов основен опонент е Urstaat, или прадържавата (по-късно кулминираща до понятието за военна машина от *Хиляда плоскости*).

В друг близък текст от 1970 г. на име „Всички сме групускули“ Гатари говори за една повсеместна инфилтрация на институциите вътре в желанието – „държавен монополен капитализъм“ и „бюрократичен социализъм“ – в които действат „вътрешни ченгета и съдии, които са даже по-ефективни от тези на Министерството на вътрешните работи и на справедливостта“ (Guattari, 2015: 362; 363). Тук Гатари се опитва да осъвремени следвоенното разбиране за атомизация и отчуждение на индивида през институциите за неговото усъвършенстване и лечение, като ги разобличава като интернализирани агенти на социалния контрол: „Желанието е смазано“ (пак там: 364). В прогностичен пристъп французинът вещае всякакви идни обществени размествания: „революции, но и ужаси като фашизма и от този сорт“ (пак там: 365). Първата стъпка към противодействие на превърналите се в групускули индивиди е революционните организации да преразгледат своите програми, тъй като са затънали в репресивен бюрократизъм, който не успява да види интернализацията на един микрофашистки автоматизиран контрол вътре в самия индивид. „Класовата борба“ е проникната от капиталистическите експлоатации не просто на труда, а на качествата на човека, обърнати срещу самия него. Нужна е „програма на антиавторитарна революция срещу малките шефчета и тем подобни“ (пак там: 366), настанили се вътре в структурата на самото желание. Дори самокритиката на революционера се е обърнала срещу него и е антиреволюционна. Нужна е, отново, „единица на желаещо подкопаване“ (пак там: 386). „Революционното движение следователно трябва да изгради нова форма на субектност, която вече не се опира на индивида и съпружеското семейство“ (пак там: 368–369).

Безспорно понятието за микрофашизъм е най-силно подплатено в лекцията с предизвикателно заглавие „Всеки иска да бъде фашист“ (Милано, колоквиум „Психоанализа и политика“, декември 1973 г.) (Guattari, 2009a) и тя заслужава най-много внимание за разбирането на микрофашизма като явление, което пряко съчетава в себе си вече споменатите критики на атомизацията и обръщането на желанието на индивида срещу себе си като „вътрешно ченге“. В дискусията към лекцията Гатари споменава микрофашизма едва към края: „Що за детериториализация е тази, която поражда, на свой ред, възкачването на микрофашизма?“ (пак там: 175). За да адресира своите опасения относно един нов феномен, който ще нарича микрофашизъм, понятието тук е предшествано от две разбираня на Гатари: за желанието⁷ и за микрополитиката, като от самото начало той заявява, че „истинският полити-

⁷ В по-късна дискусия, озаглавена „Микрофизика на властта/микрополитика на желанието“ Гатари ретроспективно отчита интелектуалните паралели на идеите си с някои идеи на Фуко, като казва, че желанието при Фуко е „далеч по-ограничено от начина, по който Делюз и аз разгръщаме този термин“ (Guattari, 2009b: 285). Гатари вижда в творчеството на Фуко и аналогия на неговото разбиране за

чески проблем“ е фашизмът (пак там: 154), но очевидно за него вече не може да се говори чрез фройдомарксизма, например. Той изрично казва, че под желание няма предвид нищо, свързано с Лакан, нито пък с институциите на психоанализата и марксизма.⁸ Гатари разграничава „удоволствие от“ и „желание за“ революция, като второто е свързано с освобождение на микрополитическата маса в смисъла на молекулярна маса, практикуваща желания-уредби. Желанието не е форма на индивидуация на либидото, от което да произтичат социалните процеси под организацията на партократски структури: няма нито желание, нито репресия „в себе си“. Желанието е само продукт на микрополитическа маса, но микрополитиката на желанието не репрезентира масите и борбите им. Микрополитиката на желанието е по-скоро „връзка на множественост на молекулярни желания“ (пак там: 158; 159), способни на широкомащабна катализа. Тя е и „единогласна множественост на желанията“ – тази единогласност на желанието на масите съставя микрополитиката. Разграничението между микрополитика и макрополитика на желанието цели да доведе до ликвидирането на универсалните интерпретативни психоаналитични модели, чиято важност замества самите желания с репресивни подривания на желанията. Микрополитиката отнася себе си едновременно до „желанието на индивида“ и до желанието в един най-широк социален смисъл и има две форми: макрополитика, адресираща индивидуални и социални проблеми и микрополитика, адресираща същите сфери (индивид, семейство, партийни въпроси, държавни въпроси и т.н.). Според Гатари „деспотизмът“ в съпругеските и семейните отношения „произтича от същия вид либидно предразположение, съществуващо в най-широкото социално поле“ и затова не е абсурдно да се твърди, че много от големите социални проблеми (бюрократизъм и фашизъм) могат да се адресират в светлината на микрополитиката на желанието (пак там: 155–156). Микрополитиката не е „тотализираща единица“ (пак там: 159). Теоретичното изражение „микрополитика“ не застава между социалния обект и праксиса: „Социалният обект може да говори без репрезентативни инстанции. [...] Анализът става незабавно политически“ (пак там: 159, 160). Анализът на самите нови форми на фашизъм се движи към молекуляризацията на неговия обект⁹. Гатари все пак твърди, че това е същият онзи

микрополитика: перспективата на Фуко е „микрополитика на екзистенцията и желанието. [...] от крайността последва екзистенциално утвърждаване и посветеност“ (пак там: 289).

⁸ И в този пункт Гатари успоредява работата си с Фуко посмъртно: неговите изследвания допринасят към мисълта за субективацията тъй, сякаш тя наподобява една „микрополитика, освобождаваща ни от псевдоуниверсалиите на фройдизма или лаканианските матеми на несъзнаваното“ (Guattari, 2009b: 290).

⁹ В своята интерпретация на микрофашизма Братич отстоява позицията, че всъщност подобен вид молекулярност може да бъде аналитично разширена, ако разглеждаме микрофашизма едновременно като предшестваш модерността и като инкорпориращ части от нея, но при все това трябва да бъде търсен в елементите на конституираната държава (Bratich, 2023: 7). Така микрофашизмът е и ресурс на модерността и не бива да се свежда до завръщане към пред- или антимодерни форми (пак там: 8).

фашизъм, който можем да открием в семейството, училището, синдиката и т.н. Борбата срещу микрофашизма може да се проведе при анализа на новите му условия, но в континуитет спрямо социалната машина, която го възпроизвежда; вчерашният фашизъм е и днешният, но разпрострян на микрополитическо ниво (пак там: 162–163). Гатари заявява, че днес сме свидетели на „други фашизиращи микрокристализации, изникващи от филума на тоталитарната машина“ (пак там: 166). Микрополитиката на желанието означава отказът да се допусне всмукването на фашистки формули в живота. В най-знаменателните редове от лекцията Гатари заявява:

...развиват се нови форми на молекулярен фашизъм: бавно горящ фашизъм в семействеността, в училище, в расизма [...] Навсякъде тоталитарната машина търси подходящи структури, тоест структури, способни да адаптират желанието към икономиката на печалбата. Трябва веднъж завинаги да се откажем от бързата и лесна формула: „Фашизмът няма пак да успее“. Фашизмът вече „е успял“. [...] Фашизмът сякаш идва отвън, но намира енергията си точно в сърцевината на желанието на всеки. [...] Фашизмът, подобно на желанието, е разпръснат навсякъде [...] За фашизма може да се каже, че е всемогъщ и същевременно нелепо слаб.

(пак там: 169)

Новото условие на микрофашизма всъщност е фашизирането на капиталистическия начин на производство, но сякаш изместен вътре в структурата на личността като стока. Микрополитиката на желанието може да приеме фашистки форми, когато, за разлика от индустриалния фашизъм и неговите грандомански проекти на Прадържавата и военната машина (винаги за сметка на индивида), капиталистическите тоталитарни машини „разделят, партикуларизират и молекуляризират работниците“, извличайки ресурс от потенциала на желанието им (пак там). Доколкото обаче капитализмът се бои от масите, една микрополитика на желанието е изцяло реалистична за организация на микрополитическата маса¹⁰.

В друга публикувана версия на тази лекция под заглавие „Микрополитика на фашизма“ срещаме още няколко важни твърдения (Guattari, 1977a). Гатари говори за „фашизъм на свръха“ (пак там: 223), обзел политическото поле, като в същото време предписва микрополитиката на желанието да не се центрира върху един конкретен проблем (пак там: 220). Нещо повече, тази микрополитика изисква „радикална нова критика на масовите движения. [...] свързването на много и различни молекулярни желания [...] води до широкомащабни конфронтации“ (пак там). Микрополитическата борба срещу фашизма изисква предварителен и попътен анализ на „машинно-семиотичния състав на различни властови образувания“. Продуктът е „молекулярен

¹⁰ Вж. и Guattari, 1997: 228–229 относно капиталистическото „налагане модели на желание“ и за капитализма като нова „формула на тоталитаризма“.

анализ“,¹¹ който изразява съчетаването на теория и действие у „молекулярните сили“ (пак там: 223–224). На едно последващо ниво „функцията“ на микрополитиката на желанието ще е да блокира всяко едно изражение на фашизма на всяко ниво (пак там: 225)¹².

В двутомника *Капитализъм и шизофрения* микрофашизмът се появява доста по-учленено. Дотук беше важно да разгледам как и чрез какви основания Гатари достига до микрофашизма чрез понятието за микрополитика на желанието/фашизма: и двете са в близка връзка с капиталистическия начин на производство на индивида. Някои от прозренията на Гатари за микрофашизма са много по-изразително представени в *Хиляда плоскости* – с уговорката, че това е съвместен текст, както и с уточнението, че това сътрудничество стъпва до голяма степен върху собствената активистка и организационно-политическа работа на Гатари още преди да започне да работи с Делъоз. Опозицията микро/макрополитика, както и понятието за молекулярно, са най-конкретно и плътно разиграни в девета плоскост „Микрополитика и сегмент“ (Делъоз, Гатари, 2009: 213–214). Но е за отбелязване, че дори преди опозицията да се учлени, още в първите страници авторите ни сблъскват с микрофашизма: „Групите и индивидите съдържат микрофашизми, чието желание е единствено да кристализират“ (пак там: 16; срв. по-горе „микрокристализациите“ у Гатари). В девета плоскост французите говорят за „две политики [...] една макрополитика и една микрополитика, които изобщо не възприемат по еднакъв начин класите, половете, личностите, чувствата“ (пак там: 269) – внушавайки, че индивидуалните

¹¹ В дискусията си върху Фуко Гатари в крайна сметка почти слага знак на равенство между фукоянската микрофизика на властта и неговата микрополитика: „молекулярен анализ, позволяващ ни да се отместим от формите на власт към инвестициите на желанието“ (Guattari, 2009b: 284).

¹² Изследванията на Гатари на желанието на микрополитическо ниво го отвеждат – след публикуването на *Анти-Едип* – до много по-задълбочен лингвистично-семиотичен анализ на микрополитиката и микрофашизма като нейна екстензия. В този текст е безпредметно да демонстрирам последващите му занимания, свързващи микрополитика/микрофашизъм и лингвистика, но все пак си заслужават да се отбележат две знаменателни заключения, до които Гатари достига в своята нюйоркска лекция „Към една микрополитика на желанието“ от 1975 г. (Guattari, 1977b). Според французина всяко „съдържание“ е винаги вече заложник на отношението между форма и самото него (пак там: 82); преди въобще да бъде структурирано като език, то има структуроподобно изражение на едно множество от микрополитически нива: това е неговият начин да търси изход от предварително заварените „господстващи означавания“ и да неутрализира „формите на указване и регулация, издигнати от структуралистите“ и тяхното наследство у психоаналитично обсебените съвременници на Гатари (пак там). На езиковедско ниво Гатари теоретизира, че е нужно да бъдат търсени и изнамирани всички „точки на микрополитически антагонизъм на всяко ниво“ (пак там: 83), но предусловието за това е да се отървем от опозицията между съдържание и форма в нейния „постезиков“ инвариант. Той се застъпва за една „изразителност“ на желанието, което да бъде субективизирано в двойката изразяване/съдържание (пак там: 88). Постезиковото означаване, заедно с отказа от една „несемиотична семиология“ преди опозицията форма/съдържание, води до тъжното последствие, че „субектът на съобщаваното се е превърнал в ехото на субекта на изказването [...] Това е програмата на лингвистичната едипализация“ (пак там: 93). Микрополитиката, с други думи, следва да бъде допълнително освободена чрез едно лингвистично обръщане към предезикови субекти, които не са нито предварително семиотизирани, нито пък са лингвистично-психоаналитично институирани като инстанции на желанието.

особености са предмет на идеологическа работа. Така или инак, за двамата „всичко е политическо, но всяка политика е едновременно *макрополитика и микрополитика*“ (пак там: 292), тоест политическото е нерешимост.¹³ Голямото заключение тук е спрямо макрополитиката: че тя, „голямата политика“, „никога не може да борава със своите моларни съвкупности“, които са нейния суров и основен ресурс и двигател – „а и колкото по-големи са съвкупностите, толкова повече се молекуляризират онези инстанции, които биват задействани“ (пак там: 280), сиреч макрополитическото има тенденцията да се свива до микрополитическите си итерации. В този смисъл и когато Делюз и Гатари говорят за „масата“ като понятие, те я разграничават от класата като макросоциално явление съвсем съзнателно, защото за тях масата е „*молекулярно понятие, действащо чрез тип сегментиране, който е несводим към моларната класова сегментарност*“ (пак там: 292). Масата е молекулярност, резистентна на класата-като-маса; масата е маса-сегмент. Тя е и по-късен отглас на опита да се изобрети субект на една непрепресивна революция в руините на май '68 и неговите поданици, погнати от хитростта на един огъвкавен и иманентизиран контрол. Следният най-изразителен пасаж заслужава цялото ни аналитично внимание, тъй като доизостря диагнозата на Гатари от „Всеки иска да бъде фашист“ от 1973 г.:

Ще кажем също така, че фашизмът включва един молекулярен режим, който не се слива нито с моларните сегменти, нито с тяхната централизация. Няма съмнение, че фашизмът е изобретил понятието тоталитарна държава, но няма основание да се определя той чрез понятие, което сам изобретява; има тоталитарни държави без фашизъм, от сталински тип или от типа военна диктатура. Понятието тоталитарна държава важи единствено в макро-политически мащаб, за една твърда сегментарност и за един специален начин на тотализиране и централизиране. Но фашизмът е неотделим от молекулярни огнища, които гъмжат и скачат от точка в точка, взаимодействат си, *преди* да започнат да резонират всички заедно в националсоциалистическата държава. Селски фашизъм и градски фашизъм или квартален фашизъм, фашизъм на младежи и фашизъм на някогашни военни ветерани, фашизъм на левицата и фашизъм на десницата, фашизъм на двойката, на семейството, на училището или на канцеларията: всеки фашизъм се определя от една черна микро-дупка, която важи сама за себе си и комуникира с другите, преди да започне да резонира в една генерализирана черна дупка. Фашизъм има, когато във всяка дупка, във всяка ниша е инсталирана *военна машина*.

(пак там: 293)

В тази мрачна диагноза първоначално не се говори за микрофашизъм пряко, но той се мисли микрополитически, защото „[и]менно микрополитическата, или молекулярната, мощ,

¹³ Сравнително банално шмитианско наблюдение, което обаче има за своя открита мишена фашизма, а не ляво промотиране на фашистката теория за решението, така модна през 70-те и 80-те години на миналия век в лявото хайдегерианство.

прави фашизма опасен, защото той е масово движение: по-скоро раково тяло, отколкото тоталитарен организъм“ (пак там: 294). Но се появява малко по-късно и в много пряка връзка с критиката на Делюз и Гатари към Вилхелм Райх и фройдомарксизма от въведението към *Анти-Едип*: въпросът за авторепресията е големият въпрос и на фашизма, и на микрофашизма¹⁴. Променил се е механизмът на инфилтрация и разпръскването на самата авторепресия в институирането на желанието. Те продължават: „Единствено микрофашизмът дава отговор на всеобхватния въпрос: защо желанието желае собственото си потискане, как можеш да желаеш собственото си потискане? [...] Прекалено лесно е да си антифашист на моларно ниво, без да виждаш онзи фашист, какъвто си ти самият, какъвто поддържа и подхранваш, какъвто сам обичаш, с лични и колективни молекули“ (пак там). Фашизмът става предмет на едно атомизиращо самонаблюдение, в името на освободителния потенциал на микрополитическата маса. Желанието, насочено срещу самото себе си – това, което е същинският корен на фашизма – подлежи на микрополитическа революция в структурата на личността, но при условието да се изправиш пред микрополитиката на желанието към репресия в самия себе си. Това обърнато и вгъващо се в себе си желание е именно самото явление на страданието, изригващо и прихващано в своите превърнати форми, ескалирало до микрофашизъм. Микрополитическият анализ на желанието за микрофашизъм е в крайна сметка траекторията за освобождение *от* страданието; тук не сме в сферата на негативната свобода. Какво да се прави с него тогава, когато няма политически проект за освобождаването и разрешаването му, обаче, едва ли е въпрос на политическа регулация, *ако фашизмът е самата политика*, а не реакция на противопоставен политически проект за равенство и благосъстояние. При такова условие се изправяме пред ситуация, в която *наричаме самата политика фашизъм*.

Микрофашизъм на Последния ден

Нищо не гарантира, че страданието няма да се превърне в и мащабизира като една класическа и регресивна форма на фашизма на военната машина. Вероятно можем да наречем тази машина такава, която произвежда апокалиптичен капиталистически фашизъм. Но също така и днес вероятно е по-добре да се отървем от идеята, че фашизмът е стил на лидер/ство, въпрос на строга организация, икономически контекст и т.н. Както отбелязва Братич, „някои писатели и

¹⁴ Въпросът се появява периодически в нови форми и с нови данни. Например, Ищван Деак в една рецензия от 1983 г. отбелязва, че „[ф]ашизмът не е просто политическа проява на недоволството на дребната буржоазия. [...] с течение на времето социалният състав на фашистката членска маса се е променял, като обикновено се е измествал от електорат от по-нисшата класа към всички социални класи“ (Deák, 1983). Мащабизирането на фашизма е тенденцията му към микрофашизация. Емпиричните наблюдения върху класовия състав на фашизма имат пряко отношение към тенденцията за генерализиране на микрофашизма.

читатели никога няма да се откажат от идеята, че фашизмът е необикновено, а не обикновено нещо“ (Bratich, 2013: 2). По-скоро има хиляди малки фашистки машини, които произвеждат културализацията на (микро)фашизма: мемове, гифове, онлайн кампании и т.н. Ако съдим по безкрайния поток от предупреждения срещу фашизм, потенциалът на микрополитиката на желанието си остава по-скоро пожелателна форма на хоризонталност в един свят на брутално вертикално подчинение, което Клайн и Тейлър (2025) наричат „апокалиптичен фашизм“ (*end times fascism*). Според този възглед днешният фашизм няма в себе си „правдоподобна визия за обнадяващо бъдеще“, каквато например е имал „европейският фашизм от 1930-те и 1940-те[, който] все пак е имал хоризонт: очаквал е бъдеща златна епоха след кръвопролитията, която за висшите народи ще бъде мирна, пасторална и пречистена. Днес вече не“ (пак там). В това разбиране е интегрирано едно схващане за ускорение без остатък: не благоденствие след погрома за мнозина, а благоденствие на погрома на малцина. При подобна критическа диагноза бъдещето не е обещание, а приватизация, подплатена с частни армии. В своята основа микрофашистката структура на страданието просто е изкоренена от корпоративно-фашистката програма: микрофашизмът е по-скоро пространство на цифровото страдание, а не на капиталистическата политика-като-фашизм. Липсата на опозиция между фашизм и *каквото и да е* не е просто доведена до крайност: тя е самата крайност. Това е крайността на самото политическо. Колебливият и прозорлив възглед на Финкълстийн за фашизма като нещо друго на предлаганото описание лесно може да бъде преформатиран и разбран именно като фашизм на апокалипсиса или „фашизм от Последния ден“, при който Силициевата долина и евангелизма на откровението се сблъскват в техноускоренчески фашизм. При него страданието се е превърнало в ресурс за некрополитика и нищо повече. Страданието *от* остава *при*. В най-мрачните редове от диагнозата си Клайн и Тейлър заключават: „Силициевата долина приключи с алтруизма – ефективен или всякакъв друг“ (пак там). Днес алтруизмът дори не е селективен: претенциите за класова мобилност в редовете на „бролигархията“ са бърз спомен от лумнало в самото си начало увлечение.

Точно тук, в момента на най-яркото изражение на близостта и опасността на микрофашизма е и най-стряскащият и актуален паралел с изначалния проблем, с който започна и този текст – проблемът за фашизма като липса на опозиция. Тази липса се случва днес в контекста на съзнателен отказ от постфашистко бъдеще. Това е проблем на страданието, превърнато в капитал на апокалиптичния фашизм; но фашизм, изплетен от хиляди микрофашизми, изтъкани от фантазии без никакво политико-икономическо последствие. В самото изкристализирало понятие за микрофашизм има интегрирана критика към антифашизма като потенциално-виртуална форма на действеност. В артикулацията на Делъоз и

Гатари да си антифашист не е идентично на това да си не-фашист. Идеологическата разглобеност на желанието към репресия позволява и една идеологическа разнопосочна мобилност на антифашизма към микрофашизма. Сякаш няма никакви останали идеологически гаранции, че опозицията вътре в една идеология може да води до опозиционни/противоположни резултати – и позиции. Молекулярната мощ на микрофашизма да превзема подпратово не/съзнаваното просто следва да бъде диагностично и иновативно посочена: позицията на (Делюз и) Гатари не е, че няма разлика между фашизъм и антифашизъм. Това въобще не е проблемът, пред който ни изправя микрофашизма. Проблемът се таи в това, че мобилизацията на желанието към една микрополитическа и молекулярна сегментарност не предполага идеологически резултат на партократичен принцип, който може да бъде впоследствие аналогизиран с политическа мобилизация сама по себе си или пък с някаква целерационална процедура по идеологическа интерпелация, намираща основания в организации. Микрофашизмът е „вътрешният двойник“ на едно неопределено удължено страдание. Антифашизмът може да бъде изцяло молекулярно пасивен и обратното на собствената си дейностност в капиталистическата апроприация на фашистката доктрина и апокалиптичния фашизъм на военната машина. Микрофашизмът просто не е аналогична опозиция на фашизма: той се отнася със сравнителна интензивност и до фашизма, и до антифашизма, но е изолирана практика на самореференциалното желание за репресия и винаги компенсаторно господство. В този смисъл микрофашизъм не е нова артикулация на фашизъм – това никога не е бил замисълът на Гатари при обсъждането му на „микрополитиката на желанието“. Критическото му предупреждение е, че микрофашизмът е иманентизация на репресия на желанието без никаква остатъчна опозиция. Финкълстийн вижда същия процес по един по-наративизиран начин в една история за гибелта на лявата политика: и може би не на лявото само по себе си, а на опозицията въобще.

Точно в този смисъл когато говорим за фашизъм днес е трудно сами да се ориентираме на какво да го противопоставим. Когато Финкълстийн – безспорно един неочакван интерлокутор на Гатари – говори за липса на опозиция на фашизма, той по-скоро внушава идея, подобна на понятието за микрофашизъм. Най-просто казано, опозицията се е свила, вгънала в самата себе си. Резултатът е една иманентна практика на безпосочен микрофашизъм, който няма ясни идеологически координати – не защото няма опозиция по принцип, а защото няма практика на тази опозиция извън това, което днес тъй лесно наричаме фашизъм. И в самото вгъване на опозицията може да се намери както фашизъм, така и антифашизъм. Но когато днес мобилизираме историческия феномен и идеология, наречена фашизъм в критическия си речник, ние сякаш предварително сме се отказали от опозицията в смисъл, че сме наясно, че борбата е вгъната, вгледана в себе си и дори и собственото ѝ саморазбиране не води до политически деен

резултат. Микрофашизмът е молекулярен, не в смисъл, че е просто атомираш, а в смисъл, че желанието се насочва навътре в себе си, без предварително зададена цел и резултат. Страданието зад желанието в микрофашизма е оставане под напрежението на апокалипсиса на целерационалното и некрополитическо управление на масата-като-класа, която не е никакъв биополитически ресурс. Ако микрофашизмът е продукт на някакво идеологическо страдание, както се опитам да покажа, той не манифестира своята изразителност в името на последващо бъдеще с нормативни възгледи за политическо установяване. Той се задоволява с една културализирана автоинтерпелация от Последния ден, той се наслаждава на ускоренството и апокалиптичността на корпоративния фашизъм. Възможно е в микрофашисткото желание, намиращо се в страданието на масата като молекулярно явление да има някакъв освободителен потенциал, но днес нищо нито го управлява, нито го гарантира. Идеологическото страдание е микрофашизъм, разпарчетосал фашизма на неговите молекули без никаква идея защо се страда – и дали това ще приключи с някакво облекчение.

Критическата задача при една социоанализа на микрофашизма на страданието пред нас сега не е да анализираме фашизма, а да видим онеобходимостяването му *като самата политика, срещу която няма съпротива в смисъла на опозиция*. Оставането „при“ фашизма единствено ни води до страданието „от“ фашизма в неговите микрофашистки практики, в които има ресурс за освобождение и егалитарност. Но аналитиката на властта е сведена до каталог на фатализма. Политическото движение срещу фашизма-като-политика е сведено на свой ред до квиетизъм. Квиетизмът – до фидеизъм. Опозицията срещу *конкретните* катализатори на „фашизма“ – например екологичните и климатични изменения – не са предмет на предоговаряне, а на асиметрична апроприация и доминация, *превантивно* програмирана, за да работи за малцина. Договорният и властови потенциал на някаква суверенно-молекулярна маса е предмет на корпоративно-превантивна контрареволуция.

В най-мрачния си момент микрофашизмът на страданието е оставен без самата форма на изкупление и облекчение. Микрофашисткото тук е в нещо като осъзнатото желание, че така стоят нещата. Оттук и възгледът на Финкълстийн и този на Клайн и Тейлър са обобщими чрез едно критическо наблюдение на Рей Брасие в една дискусия с него от 2017 г., в която той помества както интуицията на Финкълстийн, така и диагнозата на Клайн и Тейлър:

Не съм толкова оптимистичен относно неустойчивостта на капитала. Казахте, че трудът е само един от източниците на кризата; вероятно екологичната катастрофа е друг такъв. Но вижте, ако някой е песимист, би могъл да каже: колкото по-лоши стават нещата, толкова повече можем да очакваме по-нататъшни триумфи на неофашисткия популизъм и реакционната политика. Колкото по-лоши стават нещата от материална гледна точка, толкова по-малка е вероятността да видим възраждане на еманципаторна политика, а вместо това да има все по-параноичен и

расистки ксенофобски популизъм, който се утвърждава отново, фашизъм в Европа и другаде. През 20-те и 30-те години на миналия век имаше сценарий, в който поне имаше организирана работническа класа. Нещата бяха по-добри за левицата, отколкото са сега, и вижте какво се случи. Днес, освен няколко обнадяващи активизации като тази на Корбин, има много малко индикации другаде в Европа за население, което отхвърля неолибералната оптика или прави връзка между тази все по-засилваща се криза и неолибералния капитализъм. А това е форма на субективация. В известен смисъл, голямата идеологическа сила на капитализма е, че той винаги може да се обръща към страховете, параноята и несигурността на хората. И колкото по-лоши стават нещата, колкото повече кризите се засилват, колкото по-голяма е несигурността, толкова повече ще се засилва търсенето на сигурност и защита. В този случай човек лесно може да предвиди повече или по-малко дългосрочен сценарий, в който ще има корпоративни фашистки анклавни, защитаващи правата и привилегиите на своите граждански клиенти чрез масивни военни сили за сигурност. Не мисля, че екологичната катастрофа е достатъчна, за да подкопае капитализма. Мисля, че това е изключително оптимистично. Хората сякаш мислят, че екологичната катастрофа може най-накрая да постигне това, което организиранят труд не може, а именно да постави капитала на колене. Мисля, че това е пожелателно мислене. Мисля, че капиталистическата класа е придобила ресурсите, от които се нуждае, за да оцелее в предстоящата екологична катастрофа. Те имат частни армии, разполагат с постоянно нарастващи технологични ресурси, за да могат да контролират, манипулират и, ако е необходимо, да унищожат всякакъв вид организирана политическа заплаха. Мисля, че да признаем това трябва да е *sine qua non*, въз основа на което човек се опитва да разбере какво може да се направи.

(Brassier et al., 2017: 113–114)

Какво ли може да се направи, ако това – тоест превантивното и рационално-предварително потушаване на самата форма на опозицията – е *форма на субективация*? Ако еколапсът е самата субективация, чудно ли е, че няма (форма на) опозиция? Може би тази субективация е молекулярното разпръскване и планетаризация на микрофашизма? На такъв микрофашизъм, който субективира страданието в безопозиционна форма на индивидуиращ и овластяващ корпоративно-микрофашистки апокалипсис? „Фашизмът“ днес не е оперативно понятие: то е по-скоро операция, отколкото понятийна работа с *някаква* цел. То отразява идеология, само доколкото е иманентизирано във вече отчуждените форми на страдание без остатък – форми, които не намират опозиция, а са безопозиционна операция на социално страдание, сведено до вътрешно движение на празна ефективност. Тази празнота в стария фашизъм някога е била запълвана с бъднините на едно политически оправдано страдание. Днес самата празнота – включително и на самата форма на опозиция – замества страданието, но то е все така политически ресурс.

Тази оставена на себе си вътрешност на страданието *без форма* не е имплозивен идеологически фашизъм, а един дълбаещ в себе си микрофашизъм. Страданието на микрофашистите е безформено бъдеще. Липсата на опозиция и съпротива не е липса на идеология, но липсата на идеологическа и дейна опозиция срещу фашизма го свежда до фашизъм-като-страдание, избликващ в микрофашистки афективни проявления. Така днес микрофашизмът владее като психопатология самата сфера на всекидневието, детерминирано от фашизма-като-политика. Освобождаването от страданието, движещо тази психопатологична сфера на ранимост вече не е цел, а ресурс за една вирулентна доминация на очевидното. И сякаш разпознаването на фашиста в нас го призовава не към микрополитика на желанията ни, а към пожелаването на микрофашизма в нас самите, безостатъчно, в един апокалиптичен експеримент: да видим какво ще стане, ако възможното *наистина* е необходимо. Ако за страданието няма утрешен ден, неговият Последен ден е просто този на една безкрайна микрофашистка имплозия.

Литература

- Brassier, P. et al., (2017). Pricing Time: Outline and Discussion on Suhail Malik's 'The Ontology of Finance.' *Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture*, 14.1 (Winter 2017): 86–122. <https://doi.org/10.51151/identities.v14i1-2.320>.
- Bratich, J. Z., (2022). *On Microfascism: Gender, War, and Death*. New York: Common Notions.
- Bray, M., (2017). *Antifa: The Anti-Fascist Handbook*. New York and London: Melville House Publishing.
- Deák, I., (1983). What Was Fascism? *The New York Review of Books* (03.03). <https://www.nybooks.com/articles/1983/03/03/what-was-fascism>.
- Deleuze, G., Guattari, F., (2004). *Anti-Edip: Kapitalizam i shizofrenia*, t. 1. Prev. A. Koleva. Sofia: Kritika i humanizam. [Делюз, Ж., Гатари, Ф., (2004). *Анти-Едип: Капитализъм и шизофрения*, т. 1. Прев. А. Колева. София: Критика и хуманизъм.]
- Deleuze, G., Guattari, F., (2009). *Hilyada ploskosti: Kapitalizam i shizofrenia*, t. 2. Prev. A. Koleva. Sofia: Kritika i humanizam. [Делюз, Ж., Гатари, Ф. (2009). *Хиляда плоскости: Капитализъм и шизофрения*, т. 2. Прев. А. Колева. София: Критика и хуманизъм.]
- Deyanov, D., (2025). Sotsioanaliza na psihopatologiite na politicheskoto vsekidnevie (kam proekt za izsledvane). Manuscript, 1–8. [Деянов, Д., (2025). Социоанализа на психопатологиите на политическото всекидневие (към проект за изследване). Manuscript, 1–8].
- Finkelstein, N.G., (2023). The Bidens Who Cried Fascism. *Norman G. Finkelstein's Blog* (26.07). <https://www.normanfinkelstein.com/the-bidens-who-cried-fascism>.

- Guattari, F., (1977a). The Micro-Politics of Fascism. Trans. R. Sheed. In: *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, London: Penguin, 217–232.
- Guattari, F., (1977b). Towards a Micro-Politics of Desire. Trans. R. Sheed. In: *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, London: Penguin, 82–110.
- Guattari, F., (2006). Class Interests and Group Desire. Trans. K. Gotman. In: *The Anti-Œdipus Papers*. Ed. S. Nadaud, Los Angeles: Semiotext(e), 196–198.
- Guattari, F., (2009a). Everybody Wants To Be a Fascist. Trans. S. Fletcher and C. Benamou. In: *Chaosophy: Texts and Interviews 1972–1977*. Ed. S. Lotringer, Los Angeles: Semiotext(e), 154–175.
- Guattari, F., (2009b). Microphysics of Power/Micropolitics of Desire. Trans. J. Caruan. In: *Soft Subversions: Texts and Interviews 1977–1985*. Ed. S. Lotringer, Los Angeles: Semiotext(e), 278–290.
- Guattari, F., (2015). We Are All Groupuscules. Trans. A. Hodges. In: *Psychoanalysis and Transversality: Texts and Interviews 1955–1971*. Los Angeles: Semiotext(e), 362–369.
- Hassan, M., (2024). Trump’s Intrusive Demons and Israel’s “Enlightened Cause” | Norman Finkelstein. *The Big Picture with Mohamed Hassan* (16.11). <https://thebigpicture.buzzsprout.com/2116924/episodes/16117312-trump-s-intrusive-demons-and-israel-s-enlightened-cause-norman-finkelstein>.
- Herzog, D., (2025). The New Fascist Body. *e-flux Journal* #157 (October): 1–9. <https://www.e-flux.com/journal/157/6776787/the-new-fascist-body>.
- Klein, N., Taylor, A. (2025). Vazhodat na apokaliptichnia fashizam. Prev. Georgi Gerdzhikov. *Barikada* (21.07). [Клайн, Н., Тейлър, А. (2025). Възходът на апокалиптичния фашизъм. Прев. Георги Герджиков. *Барикада* (21.07). <https://baricada.org/2025/07/21/end-times-fascism>].
- Lukes, D., (2025). “It’s Not Just that the Far Right Is Reactionary, that It Reacts to Something, But It’s a Preventive Counter-Revolution”: An Interview with Jack Z. Bratich. *minor literature[s]* (04.11). <https://minorliteratures.com/2025/11/04/its-not-just-that-the-far-right-is-reactionary-that-it-reacts-to-something-but-its-a-preventive-counter-revolution-an-interview-with-jack-z-bratich-dani>.
- Mitov, B., (2024). „Evtin populizam“. Deputatite zabraniha LGBT „propagandata“ sred detsa s „tekstove ot Uikipedia“. *Svobodna Evropa* (07.08). [Митов, Б., (2024). „Евтин популизъм“. Депутатите забраниха ЛГБТ „пропагандата“ сред деца с „текстове от Уикипедия“. *Свободна Европа* (07.08). <https://www.svobodnaevropa.bg/a/33068949.html>].
- News.bg, (2024). Evropa prizovava Radev da spre zabranata na LGBTI propagandata v uchilishtata. *News.bg* (12.08). [Нюз.бг, (2024). Европа призовава Радев да спре забраната на ЛГБТИ

пропагандата в училищата. *News.bg* (12.08). <https://news.bg/politics/evropa-prizovava-radev-da-spre-zabranata-na-lgbti-propagandata-v-uchilishtata.html>].

Panayotov, S., Tetevenski S., (2024). Otvoreno pismo na balgarskata akademichna obshtnost (prepodavateli, ucheni, doktoranti i raboteshti v balgarskoto visshe obrazovanie i nauchna sistema) otnosno izmeneniyata v ZPUO. *dVERSIA* (13.08). [Панайотов, С., Тетевенски С., (2024). Отворено писмо на българската академична общност (преподаватели, учени, докторанти и работещи в българското висше образование и научна система) относно измененията в ЗПУО. *дВЕРСИЯ* (13.08). <https://dversia.net/7992/open-letter-zpuo-academia>].

Sabeva, S., (2023). *Nadzhivayavania: Fenomenologia i sotsioanaliza na generativnoto vreme*. Sofia: Iztok-Zapad. [Събева, С., (2023). *Надживявания: Феноменология и социоанализа на генеративното време*. София: Изток-Запад].

Svobodna Evropa, (2024). Iliyana Yotova zashtiti uchiteli, napadnati ot „Vazrazhdane“. KNSB каза, че атаката е лов на вещици. *Svobodna Evropa* (24.08). [Свободна Европа, (2024). Илияна Йотова защити учители, нападнати от „Възраждане“. КНСБ каза, че атаката е лов на вещици. *Свободна Европа* (24.08). <https://www.svobodnaevropa.bg/a/iliyana-yotova-zashtiti-uchitelite/33091140.html>].

Venkova, G., Keremedchiyska, G., (2024). Protest i kontraprotest v tsentara na Sofia zaradi zabranata na LGBT+ propaganda v uchilishtata. *bTV* (15.08). [Венкова, Г., Керемедчийска, Г., (2024). Протест и контрапротест в центъра на София заради забраната на ЛГБТ+ пропаганда в училищата. *bTV* (15.08). <https://btvnovinite.bg/bulgaria/protest-i-kontraprotest-v-centara-na-sofija-zaradi-zabranata-na-lgbt-propaganda-v-uchilishtata.html>].

Zakon za izmenenie i dopalnenie na Zakona za preduchilishtnoto i uchilishtnoto obrazovanie, (2024). *Darzhaven vestnik*, 69: 2 (16.08). [Закон за изменение и допълнение на Закона за предучилищното и училищното образование, (2024). *Държавен вестник*, 69: 2 (16.08). <https://dv.parliament.bg/DVWeb/showMaterialDV.jsp?idMat=224947>].