

така ~ Х-ТУК? М - мълчание - глас
Глас ~ първите универсали

СКРЪБ И ПЕЧАЛ, МЪЛЧАНИЕ И ИНСЦЕНИРОВКА

Димитър Зашев

Има тъга, една истинска тъга, чийто първоизвор би могъл да бъде само слабостта и уязвимостта, или с други думи, страдателността на „обекта“ ѝ, отгласявана в слабост и уязвимост, т.е. страдателност, на нейния „субект“. (NB: Удвоено страдание, ето я тук смисловата фигура: страданието от страданието и все така...). Непоправимото безсилие на човека, за когото тъжа, става част от, съответно, непоправимото ми безсилие. Даже и скърбящите един за друг (а, може би, болеешите един за друг) да биха имали еднакво самосъзнание (т.е. болка) за уязвеността си (нещо, което относно безсилното дете, разбира се, не е така), болката им един за друг, болезнена рефлексия и у двамината, едва ли би допринесла да се „хвърли мост“ между тях. Осъзнатото безсилие пред осъзнаваната непоправимост води (в сферата на изказа) до Мълчание. Защото казването неизменно интендира поправимост, проект за спасение. От думите струи най-малко илюзията за Сила. Те предполагат „взаимност“, поне като взаимно обсъждане, взаимно уточняване, взаимно разясняване. Вероятно в естествената словесност сама по себе си е причината, осъзналият Непоправимото да поиска и други да узнаят за Него, та дори всички (хора, живи твари, демони, ангели, виртуални същества...). „Всички“ обаче създава, ако не друго, то поне илюзията за Сила и Поправимост (тези секуларни заместители на спасението). Не ще и съмнение, езиковостта – контролирания словесен обмен – би направила преживяването на болка или скръб пред Непоправимото едно „ведро“ преживяване (мека скръб), идеята за нея – ясна (картезиански ясна) идея, смутът и объркаността в душата от безперспективността от всяко индивидуално поведение в отговор на Непоправимото биха отстъпили място на ясната, успокоена и пречистена печал. Ние скърбим спокойно, уверено, уравновесено, щом имаме съзнанието, че и Друго, вече не-безсилно, а дори мощно скърби заедно с нас: това е печалта в модерния ѝ вид. Ала кой „печали“, а не изпитва „болка“ вече е изместил съзнанието си от Непоправимото в по-ведра посока. Той е готов да изтърпява мисълта и факта на Непоправимост „цял живот“. Да бъде превърната рефлексията в съзнание за непоправимост и обезсиленост, ще рече тя да се обгради с външно мълчание или да се огледа за свой собствен, вече не „естествен“, език. Същият и самата тя може да секне всеки миг. Терапевтично би било всяко усилие това да не се случи. Ала рефлексията за безсилието и непоправимостта изключва тъкмо всяка терапевтика (и сотириология). Рефлектирането върху безсилието нищо не обещава на самото себе си. То не изключва страха и не подтиква към „героични“ дела (към екстаза на действието). Съзнанието за униженост (humiliation) и за обругано достойнство е, може би, последната и не непременно необходима връзка с традиционната западноевропейска култура. Отношението между

субект и обект в случая непоправимо се е променило: в полза на „обекта“.

Много са, наистина, мистификациите, пораждани и препредавани на основата на самия факт естествена езиковост.

Аналитичните философи на езика, например, са виждали тези мистификации главно през очилата на теоретика на научното познание. Но няма същите не възникват и при възприемането на рефлексивния и междуличностния опит?

Когато Киркегоровият Рицар на вярата Авраам решава да за-мълчи, то накърнява ли изобщо откритото бога (другостта, сила-та, всепоправимостта) негово мълчание самата фундаментална структура „естествена езиковост“? Ословесена, междуличностна връзка вече е отрекла реципрочността, равноправието, равно-мощността. Един говори, а друг мълчи. И все така, независимо от смяната на ролите, по силата на самата си априорна структура словесността предполага осъществимост на междуличностен „контакт“ и създава привидност за евентуалната му реципрочност. Тази мистификация, облагодприятствана от самата естествена словесност, се разбулва от образцовия случай, от случая-прецедент: с изживяването на (с нищо непоправима) непоправимост на неизлечимо безсилие.

На някои места от Ente-ente Киркегор придава на един аналогичен случай все пак импресионистична благовидност на „пазене-то на тайна“. Това отайностяване обаче не свидетелства ли за изпадане в плен на естествената езиковост и по-специално на схемите на протестантската културна традиция? Обвързаността, макар и в последна сметка, със структурите на езиковостта е водела Киркегор и към това, да „говори“ за „абсурдността“ християнската вяра и т.н. Разбира се, не друг, а Киркегор с ярка сила разкри, че зад феномена „трагическо“ лежат фундаментални структури на езиковостта (като естествена) и на априори произтичащи от нея мистификации. Ала не е ли прел той компромисното „да мълчи“ на един „език“, на езика на религиозното, и не му ли се е представяло същото, в от-делни случаи, дори като синтези на етично и естетично в абсолютно метафизичното, като единство на абсолютната виновност и на абсолютната невинност, тоест, в крайна сметка, като езиковост? Дали пък и този най-изящен измежду апостолите на Мълчанието не е бил „тайно“ склонен към изготвяне на „рецепти“ за просветление в скритата душевност на скърбящия и болеещия и не се ли е поддавал и той на инсценировката „съразбиране“?

Един вероятен изход от големите Киркегорови затруднения са, може би, аналозиите на стигматизирания амбивалентен опит на индивида в собствено рефлексивния им план. Ала самородно рефлексивното отношение начева едва в момента, в който из стигматизирани (белязани, заклеимени, дамгосани) първообразцови преживявания се стига до изключване на фундаменталните архитипични структури на естествената езиковост.

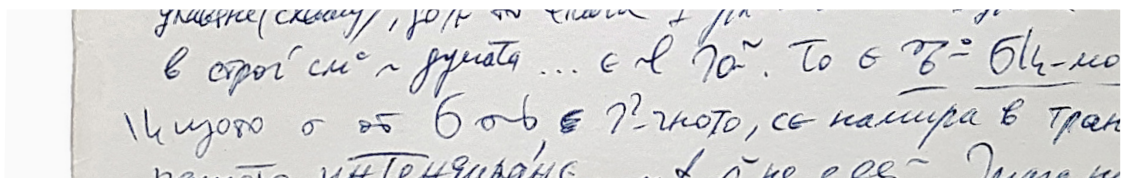
Съобщението става „обект“ на собствено (или истински) рефлексивно отношение и прохода в диалектичката си противоположност – мълчанието – едва когато се е превърнало преди това в проблем, но не с оглед на езиковата си форма (или разбираемост и

ответност), а що се отнася до самата му носеща съдържателна структура на съобщение, което методически осъзнато отказва да бъде съобщение и прави от „общимостта“ проблем от трансезиково естество. (Тук, струва ми се, е и място дори на проблема *excesus corporis*.)

Така описаната позиция се подава на онагледяване в две из-мерения – болката и инсценировката (т.е. амбивалентната презентация). „Родово“ страдание е боленето не в някакъв, свързан единствено с волята смисъл. Защото самата воля е езиково програмирана, ала тя не се свежда до тази си програмираност, доколкото-то носи телеологически живота на телесността. „Боленето“ произхожда от присъствието на „родовата“, съобщителната по естеството си, езиковост в жизнения свят на индивида. Не по-малко „естествена“ се оказва тя и по отношение на вътрешната си връзка с инфантилността.

Не са ли структурите на инфантилността (която Киркегор би изпратил към измерението на естетическото) същностно свързани с тази на естествената езиковост? И нещо повече, може би, в основата на така наричания „хуманизъм“ са залегнали структурите на инфантилизма? Тук се абстрахирам от културно-историческия проблем *humanus/humanitas*.

Случайно ли е, че Ницше е свързвал хуманизма с „морала на слабите“? Той обаче е наблягал повече на общо-социалната проекция на „слабостта“ (на морала на роба, на християнското самоунижение и т.н.), но не и на нейната инфантилна в основата си езиковост. А и безволието, в случая, не е било осмисляно като нямане на нищо общо с волята, безсилието не е било промислено като нямане на нищо общо с измерението на силата



У Ницше безволието се оказва по-скоро противоволие, а безсилието – противосилие. И все пак, не са ли в основата си тъждествени „моралът на роба“ и този „на господаря“? Налице ли е „робски отказ“ от каквото и да било властоимане? Можем да отидем и по-далеч, като заявим, че: тематизирането на безсилието тук е по-скоро с оглед на „романтизирането“ на сила-та. Ала няма елемент именно на инфантилност в издигането на Мощта в култ и в ярко съзнание за нейната другост?

Болката във, и от, безсилието е „родовата“ болка на „детството“ на човечеството в нас. Как да бъде тя понесена, без да се размие в бърливост и бъде успокоявана с утехи за спасение и за намеса на външна, мощна сила? Как тя да доболи себе си, без да се превърне в самоцел, а дори и в самонаслада („пък защо не и в *extasis*)? Не е ли насладата от унижеността (тук бих препратил към обширната христологична книжнина, а и към писанията на драматургичния социолог Ървин Гофман) също така плод на

мистификация, свързана с елементарната структура на естествената словесност? Върху моделът „болка“ е наложен моделът „общуване“. Сега *humilitas* е възприемана не с акцент върху самата нея, а с акцент върху възприемането ѝ (от другите), с акцент върху другите. Те са потенциалният свидетел (зрител, че и партньор) на собствената „ми“ униженост. (В тази връзка заслужава да се спомене изложено-то от Ървин Гофман в *Asylums* (Обители, Убежища) от 1974 г. за формите на мортификация в Тоталитарната Институция и по-специално за прехода от *inmate world* в света на Тоталитарната Институция чрез контаминативно излагане на показ (*contaminative exposure*) от непосредно физически тип. Виж страница 33-та). (Срв. също: Erving Goffman, *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*, 1963). Насладата на унижения (чрез контаминация и т.п.) извира от фалшивото му съзнание за „предизвикателство“ спрямо Мощта, спрямо цялата целеничка другост, спрямо рода, спрямо историята, etc. Тук не констатираме отказ от структурната „мощ“. Не е налице неприемане на изказността. Тук отхвърленият, на свой ред, не отхвърля, а по-скоро увековечава животинското в отхвърлеността си.

Не наблюдаваме ли сходно тежнение на безсилния (но не и на собствено без-Силния) към Силата и у екхибициониста (а в един далече по-друг, но аналогичен ракурс и у просяка). Екхибиционистът! *Ex-hibeo*: държа отвън, вадя навън, предлагам, доставям, в частност на взора, правя да се види... Но и: превръщам в действителност, показвам и доказвам с деяние.

Екхибиционистът инсценира представление, на което сам е главният „герой“. Той публично излага на показ и въздига онуй, което социално (чрез културно сублимираните механизми на половото търсене и предлагане) му е отнето. Тук насладата на унижения (или, съответно, контаминирания) е наслада от мига, когато к а т о ч е л и се слага край на изолираността му. Непоправимото е на път – такъв е като че ли моментът, за който говорим – да се поправи. Театрално-жизнената ситуация на „изпълнение“ и „публика“, на предполагаема, от екхибициониста, взаимна наслада от вдигане на завеса, от взаимно откровение без слово – в погледа – очаквана наслада от взаимно споделяне и преживяване на собствената телесност на *alter ego*, цялата тази ситуация и свързаната с нея възможна наслада се узурпира от екхибициониста – в пределите на мига. Той няма съзнание за невъзвратимата ѝ изчезналост. Той „говори“, когато родът като цяло го е унижил да мълчи. Ала така той няма какво вътрешно да каже на рода.

Погледната поне откъм езиковата страна на акта, аналогична се оказва и позицията на просяка.

Неговата инфантилност (единствено в илокутивен план) се поставя между другото в това, да „благодари“ на мощните, които с всеки акт на дарение укрепват просешкия му статус. Не е изключено, разбира се, в някои случаи благодаренето да бъде и акт на инсценировка. Трудно е обаче отнапред да се осмисли, доколко „неблагодарната“ позиция на застиналост на просяка в абсолютно мълчание е, следва, и може да бъде,

инсценировка и доколкото тя е съответстващ на просячеството му израз. (И с обективно автентични форми също би могло да се инсценира. А в действителност се и инсценира.) С проблематиката около инсценировката отново (но под друга рубрика) се връща тази за езиковостта с нейните основни структури.

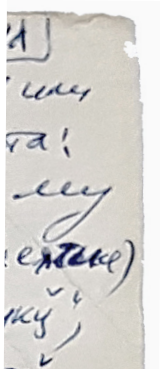
В един основен кадър тази проблематика е, може би, оправдана: Инсценировката би могла да бъде и в услуга на вътрешната смълчаност. Тогава тя ще бъде език, който говори, но не казва. Ще бъде бързивост на смълчалия се. Ще демаскира езиковостта, въздигайки я до краен предел. Езикът ще се окаже пренапрегнат, защото ще бъде застрашен да се превърне в чиста „игра“ (без жизнен хоризонт). В тези два нейни противоречиви момента: да бъде език и същевременно – отрицателност спрямо езиковостта инсценировката заслужава по-специално проучване. При нея преобладава именно конвенционалният, родовият, отчужденият характер на езиковата активност. Но същевременно, с всякакви средства инсценировката утвърждава едно „неказване“. Така тя култивира мълчанието като вътрешна нагласа на говорещия, и съдейства за възпроизвеждането му „в рамките на“ социума. (Културата на общуването, например, носи в себе си положителния момент на „неказването“. Така тя облагодетелства културата на мълчанието, а в определен ракурс е нейно своеобразно инобитие.)

Прицинизма, напротив, „неказването“ е просто формално отдаване на данна поддържани от културата (и персонализирани от конкретния друг) ценности, престижни стандарти, норми и пр. Зад него остава слой на съдържателното: варварското отричане на всяка културна конвенционалност в името на конкретен акултурен, егоистичен интерес. Цинизмът е само отложена изява на варварската агресивност. Циникът особено добре осъзнава и експлоатира игровия момент в езиковостта, необвързаността на езика с каквото и да било конкретно семантично съдържание и още по-малка с обективната му валидност. Циникът „мами“ жертвата си, използвайки културните „ценности“ и стереотипите на престижността като голо средство. Той е манипулатор.

Ала съзнанието му е нещастно. В участва му е заложено да усъвършенства до виртуозност схемата средство-функция-цел, изкусно да представя реално функционалното за самоценност и само-цел. „Интелектуалното“ му удоволствие се заключава в демистифицирането в краен резултат на осъществения от самия него подмяна на: цел със самоцел, на средство със самоценност, на функция с автономно битие. Екхибиционизмът на циника е негативен. У него го няма утвърдителното копнение на екхибиционизма по отнета ценност. Той се погавря с ценността, като я отнема у другия с внезапност, обратно пропорционална на търпеливостта и поэтапността, с която е индоктринирал мними за самия него ценности у своята жертва. Не просто лицемер и просто екхибиционист, циникът съчетава в себе си нещастieto и негативността на тези два персонажа. Той осъзнава отрицателността на куб, тоест, той има съзнание за нищожността както на самоценното (съдържателно-то), така и на голо функционалното, „ефикасното“, а в последна сметка и на собственото си самоотношение, израстващо от тези два полюса. И циничната и екхибиционистичната

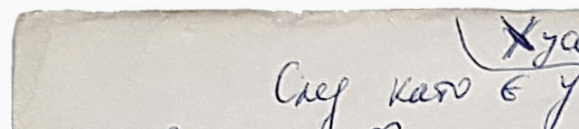
„наслада“, всяка по свой начин, израстват от срина на носещи ценностни структури у другия. Само че у циника не са налице ценности, които той да копнее да реализира (в рамката на мига и показа) като положителни ценности, градивни за собствения му Аз. „Материалната“ наслада се обезценява от циника за сметка на интелектуално удоволствие от тънко построената измама, удоволствие от съзнателното поддържаното двуличие и т.н. Интелектуалното удоволствие се обезценява от циника в полза на еруптивна материална (телесна и т.п.) наслада в разрез с културните стандарти на другия.

Страхът, самотата, скуката са непреодолими от позицията на циничното отношение към жизнения свят. Страхът е продължение от отрицанието на материалната наслада, скуката – продължение от негацията на интелектуалната наслада. Самотата е тяхно съчетаване. У циника хоризонтът „мълчание“ засяга само дълбоко заложените структури на агресивността му. Тотална двойственост и тотална неидентифицируемост характеризират жизнената нагласа на циникът. Радостите му са своего рода отклонения по посока към „радостите“ на екхибициониста, въпреки тяхната гореспомената разлика: в същност циникът „подвежда“ другия към екхибиционистичен акт, след което обаче „разголва“ пред него екхибиционистичното у този акт. Жертвата е като по правило „за-срамена“ и/или пък проявява „инфантилна“ агресивност и тъй нататък. Невъзвратимото изгубено у циника принципно не може да се превърне в обект на самостоятелна рефлексия. Химерна или утопична. Ценността все пак остава ценност с положителното си битие. У циникът то е сведено до отрицателност. Абстрактната противоположност на циничното си остава все така инфантилността, съотв. наивността, дорефлексивността. (Инфантилно предрефлексивна е жизнената нагласа, при която езиковата архаика действа с пълна сила и не отчита отрицателността на екзистенциалния опит конкретния индивид /Аз и Друг/).



А)
или
та!
или
(еже)

Из интелектуалния архив, София, 1983/84-та година



Хуа
След като е у

