

ЕТИКАТА НА БЪРЗИНАТА И БАВНОСТТА И СЪДБАТА НА ХУМАНИТАРНАТА НАУКА

(Коментар към лекцията на Юлия Кръстева „Новите форми на бунта“)

Георги Илиев

Или ето: Посещение наистина е имало, но то съвсем не е завършило, фактически ние в момента се намираме в състояние на контакт, само че не подозираме това. Пришълците са се загнездили в Зоните и най-внимателно ни изучават, като едновременно с това ни подготвят за жестоките чудеса на бъдещето.

Аркадий и Борис Стругацки, *Пикник край пътя*

Резюме, ключови думи и биография:

Този текст представлява опит за проследяване на възможните контексти, в които лекцията на Юлия Кръстева се полага, и нейните дълбинни етически измерения. Всъщност това е критика на нейната позиция относно младото поколение и на връзките ѝ с определена онтология на младостта и политическото и субектно съзряване. Независимо от това, речта в Софийския университет се разглежда като много важна интерпретация на споменатите проблеми и статията проследява отблизо връзките ѝ с творчеството на Зигмунд Фройд и Жак Лакан, отгласа на техните идеи у Аленка Зупанчич и етическото наследство на Имануел Кант при тези психоаналитици. Настоящият текст разглежда спецификата на публичните философски лекции, които утвърждават бърза или бавна политическа промяна.

Ключови думи: етика, психоанализа, терор, Юлия Кръстева, Зигмунд Фройд, Жак Лакан, Имануел Кант, Джудит Бътлър, Морис Бланшо

Георги Илиев е докторант в секцията по Теория на литературата към Българската академия на науките. Работи върху дисертация на тема „Отношението между епистемология и етика в литературната теория след Франкфуртската школа“. Интересите му са в областите на политическата теория, философията, етиката.

The text represents an attempt at investigating the possible contexts in which Julia Kristeva's lecture and its deeply implied ethical dimensions. As a matter of fact it is a critique of her view of the younger generation issues as being related to certain ontology of youth and political and subjective maturing. Nevertheless, the speech at the Sofia University is regarded as a very important interpretation of the problems referred to, while the present article follows closely its relations to the work of Sigmund Freud and Jacques Lacan, as well as the possible repercussions of their ideas in the work of Alenka Zupancic and their dealing with the ethical heritage of Emanuel Kant in those psychoanalysts. This work examines the specifics of public philosophical lectures as proponents of either slow or rapid political change.

Лекцията на Юлия Кръстева в Софийския университет и последващата малка конференция беше за мен оптимистичен размисъл върху бъдещето на теорията, на философията, на психоанализата, на хуманитарното знание. Не ми беше трудно да си отговоря защо и как сме се излекували от постмодерното разочарование. Причината е спешната нужда от радикална промяна в практиките и статута на хуманитарната наука, излизане от клопката на затруднеността, с която философските дисциплини реагират на повелите на времето. Лекцията беше посветена на помощта, която психоаналитиците и философите биха могли да окажат на хората, които се бунтуват поради непоносими разочарования от всякакъв характер. Въпросите, които текстът на Кръстева задава, са много повече от директно поставените вътре, но биха могли да бъдат очертани три основни насоки на търсенията: могат ли философията и психоанализата да произвеждат директно политически послания и жестове; образование или революция; какво е нашето бъдеще на хуманитарни учени.

Метафориката и теоретичната рамка на текста на лекцията на Кръстева се съсредоточава върху старата опозиция между религия и политика. Философията и теорията¹ не се разглеждат непосредствено като модус на публично отношение и говорене. Политическото и религиозното встъпват в борба или съучастничество на сцената на обществения театър, където се разиграва драмата на усещането за неудовлетворение у младите; на тази сцена ние нямаме избор дали да играем, или не. Идваме от философията и психоанализата, заварваме неудовлетворението, усещането за нещастие и търсим най-първо някакво работно обяснение. Или търсим началото на анализа, началото на веригата на сигнификация. Религиозното е представено с термин на Фройд от неговото късно съчинение „Цивилизацията и нейните разочарования“. Терминът е „океанно чувство“. Ромен Ролан (назован в книгата само като приятел на автора) казал на Фройд, че религиозното чувство може да бъде описано като това да станеш част от нежно обгръщащ те океан, океанно чувство. Оставяме настрана възможността това описание да е било неслучайно предложено тъкмо на Фройд и кой би устоял на изкушението да се превърне в известен случай от практиката на основоположника на психоанализата? Оставяме настрана и евентуалната преднамереност на вписването на религията в едиповата проблематика. Какво е това чувство? Фройд изпитва недоверие към възможността за уникално религиозна емоция или по-точно към това тя да бъде уникално дефинирана извън едиповия триъгълник. Както и да бъде разглеждано, океанното е предедипово. То не е оралната фаза на кърменето, не е просто сливането с майката, макар утробните асоциации да се натрапват, океанното въобще не е изтласкано, то е религиозното чувство, ала такова повлияно от пантеистичния модел. Субектът принадлежи към някаква по-голяма от него същност, единен е с нея и това е отвъд удоволствието и неговото отнемане. Недоверието на Фройд ще се изрази иронично във връщането на фигурата на бащата в играта. Според него религията не може да се идентифицира с нищо извънедипово, дори с двуполовата първична майка. Бог е винаги великият и великодушен баща, затова е готов да прости греховете ни и да ни накара да се почувстваме уютно (океанно) в религията. И няма нищо друго: „Извежднето на нуждата от религия от усещането на детето за безпомощност и желанието за баща, което то поражда, ми се струва неоспоримо. (...) Така ролята на океанното чувство, за която аз подозирам, че се състои в стремеж към възстановяване на безграничния нарцисизъм, не би могла да бъде първостепенна.“ (Freud 1962: 19)

¹ Теорията би могла да се разбира широко, не като литературна теория или набор от методи за анализ на текста, повлиян от радикални тенденции в литературните изследвания. Теорията е наследник на съвременната философия, който съчетава философското мислене с подривната сила на изследванията ориентирани към материала на изкуството: духът на съпротива срещу тотализиращите модели. За своята актуалност като наука и социална дейност тя се обявява на достиженията на немската критическа теория и на френската лява социална теория.

Още тук Кръстева ще се отклони от Фройд. Според нея той се позовава на тези данни за първичните религиозни усещания „не без резерви“, но не може и да ги отрече. За Кръстева океанното чувство участва във формирането на Аза (в случая се позовавам най-вече на записа на произнесената лекция). Тоест тук човешкото предхожда дискурсивното. Под човешко имам предвид представите за човешко, които сме наследили от трансцендентализма на Кант, всеобщността на определени идеи и свободата като основополагаща както за действието, така и за мисленето. Понятието за дискурсивност тук заемам от Лакан; трябва да се отбележи, че то предхожда неговите концепции за различни дискурси и за дискурс въобще. В *Етика на психоанализата*² дискурсивността се появява преди субекта. Лакан изследва *Проект за една научна психология (Entwurf einer Psychologie)* на Зигмунд Фройд. Във въпросното разглеждане се появява нещо като субстанция или субстрат на нивото на първичното невронно възприемане на околната среда и то е подобно на дискурс преди Аза, преди Субекта. Това е изключително важно в контекста, в който концепцията на Кръстева е свързана едновременно с трансцендентализма на Кант (защото никой човек не ще бъде пренебрегнат от нашите хуманитарни усилия, както не е бил подминат от всеобщото усещане за неудовлетворение) и с понятието за дискурсивност на Лакан. Ще се върнем към тези проблеми по-късно.

От какво обаче се нуждае Кръстева и защо прибегва към споменатото по-горе труднодоказуемо предедипово състояние? Не за да се опитва да докаже съществуването му чрез разкриване на първични фази на психическото развитие и регресивни състояния. Тя тръгва от чувството на неудовлетворение и извежда религиозното чувство накратко и философски. Чувството на безкрайно неудовлетворение, което ни води към краен ексцес, е като че ли главният мотив за съществуването и на нещо диалектически друго на него. Така в нашата интерпретация започва да се оформя една интересна версия на човешкото, което е едновременно трансцендентално като всеобщо и онтологически първично и е плод на диалектическа необходимост – тази на слабостта и страданието. Младите са разочаровани, защото са отхвърлени от обектите на своите желания и защото идентичността им е дезинтегрирана. Тогава в своето изложение Кръстева им предлага *обратното* – човекът като такъв е разочарован и най-първо е бил обгърнат от океана на безпроблемната връзка със заобикалящата го среда. Това човешко не е някакъв елементарен ню-ейдж вариант на мита за златния век. То е преди Аза, ще видим как. Но има и друго и то е свързано с един от споменатите в лекцията автори, а именно с Кант. Младите на Кръстева изпитват чувство за вина и самите те са склонни да обвиняват другите безразборно. За Кант в неговата *Критика на практическия разум* от голямо значение е изпитваната от човека трансцендентална вина,

² Първичната дискурсивност предхожда Субекта и онтологически, в неговото основаване, и в плана на анализата, т.е. на нивото на предсъзнаваното и несъзнаваното.

„Въпросната идея е изказана по възможно най-точния и убедителен начин в *Проект за една научна психология*. Например, ако го няма викът, който някакъв неприятен обект изтръгва от нас, бихме имали съвсем объркана представа за този обект, не бихме я отличавали от контекста, в който обектът просто би бил център на злото. Така обектът ще бъде лишен от партикуларността на своя контекст. Фройд ни казва, че враждебният обект се разпознава на нивото на съзнанието, когато болката накара субекта да произведе вик. (...) Викът изпълнява функцията на отгичане на психична енергия; той играе ролята на мост, чрез който част от случващото се може да бъде регистрирано и разпознано от съзнанието на субекта. Това нещо би останало неясно и несъзнавано, ако викът не му даде – по отношение на съзнателната дейност – знак, който го дарява със собствена тежест, присъствие, структура. Знакът му дава също така и потенциалност поради факта, че важните обекти за човешките субекти са говорещи и те ще позволят на субекта да види в дискурса на другите процесите, които на практика населяват неговото собствено несъзнавано.“ (Lacan 1997: 32)

„Още на нивото на несъзнаваното съществува организация, която, както Фройд казва, не се гради задължително върху опозиции и граматика, а върху законите на сгъстяването и изместването, онези, които аз наричам закони на метафората и метонимията. Защо тогава да се изненадваме, че според Фройд мисловните процеси, които се случват между възприятията и съзнанието, не биха означавали нищо за съзнанието, ако не му бяха предадени чрез посредничеството на някакъв дискурс (...)“ (Lacan 1997: 61)

която не се ограничава с емпиричните основания за това да бъде изпитвана. Тази вина е формираща за отношението към ближния и за деонтологичната етика като цяло, етиката на неемпиричния всеобщ дълг. Човекът е всевиновен и тъкмо в този смисъл е... невинен, моралният закон важи за него независимо от това колко е виновен или невинен емпирически. Човешкото не се основава на (или от) определено унифицирано благо или щастие, а е основано, наченато от вината към другия³. Психоаналитичният подход в разглежданата от нас лекция ни навежда на противоположни догадки. Човекът като такъв е имал своето предедипово океанно щастие. Въведох думата щастие по-скоро за да опростя аргумента, а и диалектически – защото младите са нещастни. Тъкмо в този смисъл всеки човек е отпаднал от щастието, което е първично и непостижимо, но като регресивно състояние ни дава религиозния битиен модус, дава ни и вината, но и копнежите. Дългът пък остава при психоаналитиците, които ще изслушат всеки и ще се опитат да разрешат иначе изконните проблеми за всеки поотделно. Чрез някои хиазматични логически движения изследваната лекция достига от първичната другост до психоаналитичния диалог. Какви са постигнатите по пътя резултати? Според мен това е смекчаването на опасността и ужаса от срещата с другия и от собствената първична психическа история на субекта. Предстои срещата.

Според Кръстева юношата е по дефиниция вярващ и когато той загуби опората на своя катексис, на своето вложение на психична енергия, настъпва онова разочарование, което води до депресия, автоагресия, хулиганство, екстремизъм. Тя се придържа към тезата си за изначалното благо, което е и щастие за все още не конституирания субект, пра-щастие, и то се свързва с представата за любящия баща, само че вече без резервите на Фройд. В нейното изложение субектът открива признанието у третия в семейния триъгълник (все още не едипов), като при това самият акт на припознаването на любящия баща е и фундиране на субекта и негово диалектично гарантиране. Съчетанието на фройдистки и лаканиански концепции функционира поразително гладко и това може би се дължи на имплицирания библейски мит за божествения баща – само че той вече не е строг.

Бащиното любящо вслушване придава смисъл на онова, което без него би било неизречима травма: безименна прекомерност на удоволствия и болки. Само че не Азът конструира тази първична идентификация; нито пък ми я налага любящият баща. Съпричастието (*Einfühlung*) – това начало, тази нулева степен на ставането Едно с третия – е „пряко и непосредствено”

³ Тази моя интерпретация е до известна степен повлияна от книгата на Аленка Зупанчич *Етика на Реалното: Кант, Лакан*. Тя обаче не разглежда подробно залога за моралното ставане на субекта, който е бил адекватен по времето на Кант. В *Критика на практическия разум* основен проблем е къде стои трансценденталната свобода спрямо способностите на чистия и спекулативния разум и той съдържа имплицитна препратка към *Трактат за човешката природа* на Дейвид Хюм. Хюм казва, че опростенческите философски системи правят директен и необоснован преход от познавателни към морални съждения, от такива с копула „е“ към такива с копула „трябва“, като за целта авторите изведнъж изоставят спекулативното мислене и се позовават на божествения авторитет. Кант решава този проблем като поставя трансценденталната свобода, която основополага човешкото, преди употребата на разума, защото иначе самият разум не би бил нищо повече от „особен способ“, не би бил принцип (Кант 1993: 102 – 107). Тази свобода е възможност за избор, при която човекът неминуемо, като такъв, избира своята всеобща гледна точка, която съвпада с категоричния императив и предхожда всеки друг императив, субективните максими, а също и дейността на спекулативния разум. От свободата, която е също и свобода спрямо субективните патологични мотиви на действие, произтича и специфичното чувство за вина при Кант. То ще стане основа на отношението към другия и не ще може да бъде отменено от оправданието, че природната необходимост ни кара да постъпваме зле. Ако тази отговорност я нямаше, субектът би могъл във всеки момент да се отмени, да се разтовари от отговорност. Без вината субектът не би се състоял (Кант 1993:144, 145).

като гръм или халюцинация. Това „единение“ на мен-в-другия-който-е-трети се отпечатва в Аза и го основава... с посредничеството на сетивността и речта на майката, обичаща бащата (...). (Кръстева, „Новите форми на бунта“)

Като източник на идеята за първична идентификация с бащата се цитира текстът на Фройд „Аз и То“. Кой са елементите на тази първична семейна сцена за Кръстева? Бащата е основал езика като дискурсивност преди да основе Аза. Следва признанието, доста хегелианско по подход, което той ще дари на субекта със своето любящо вслушване, и така ще го основе. След дискурсивността като основа ще дойде речта, а тя е от майката, която също обича бащата. Онтологията на субекта, която Кръстева предлага, определено е оптимистична, тъй като той така или иначе е имал своя момент на единение с цялото на семейството и природата, макар това да се е случило в една първична фаза, моментът на неговото „основаване“. С оглед на задачите на настоящия коментар, ние разбираме, че това е работна реконструкция и че от позицията на гледане в бъдещето на хуманитаристиката такива реконструкции-митове са задължителен арсенал. Защото скоростта и ритъма на дискусиата (или на дискурса – защо не) имат значение. Ние нямаме време за губене и някак изоморфно и фигуративно можем да си позволим да ускорим развитието на субекта. И не е ли идеално място за това ускорено развитие тъкмо бунтовната родина на „ускореното развитие на литературата“? Ако в началото на своя семинар *Етика на психоанализата* Лакан „съжالياва“, че не е във властта на артикулиращия да даде на публиката от меда на щастието, това не означава, че дългът ни не го изисква радикално – поне да говорим за онова, което можем да дадем, за оптимистичната теория, и да бъдем „енергични песимисти“ (Кръстева). Такава е специфичната етическа позиция на лекцията, поне в нашата реконструкция.

Преди да си зададем въпроса какво да се прави, можем да коментираме съвременните основания на този въпрос чрез наблюдения върху лекцията и върху измененията и верността спрямо класическата философска психоанализа. Първо, в „Аз и То“ Фройд само предполага първичната идентификация с бащата като основателна от гледна точка на метапсихологията, но не и като директно основаване на Аза. Освен това идентификацията е винаги частична, което е обусловено от едиповия комплекс. Ако функционира в основаването на Аза, фигурата на бащата може да бъде само фигура на Другия. „Неговата (на Свръхзаза) връзка с Аза не се изчерпва с предупреждението: ‚Трябва да бъдеш такъв (като бащата)‘, а включва и забраната: ‚Не бива да бъдеш такъв (като бащата), т.е. не бива да вършиш всичко, което той върши, някои неща си остават само негово право.‘ Тази двойственост на азовия идеал произтича от факта, че с негова помощ се е осъществило изтласкването на едиповия комплекс, че той дори дължи самото си възникване на този прелом.“ (Фройд 1992а: 176 – 177) Нещо повече, ако се съсредоточим върху „Отвъд принципа на удоволствието“ и „Аз и То“, можем да забележим, че в смисъла на нещо фундирано и присъстващо едновременно в обществения дискурс и в регресивните фази на душевния живот, субектът така и не бива постулиран. За разлика от кантианския субект, този на Фройд не се нуждае неотменно от категоричен императив, за да бъде себе си. Субектът става в първичната семейна едипова драма, а последващото му подчиняване на императиви и максими би могло да бъде и само прагматично. Не се получава така, само защото съществува натрапливост, а може би и смъртен нагон. „(...) Свръхазът ще властва по-късно над Аза под формата на съвест, може би на неосъзнато чувство за вина. От къде взема силата на това властване тираничния характер, проявяващ се като категоричен императив, за това по-късно ще изкажа едно предположение.“ (Фройд 1992а: 177) Лакан умело ще използва както достиженията на Фройд, така и тези на Кант, за своята онтология на Другия и желанието.

В първите лекции от своя семинар *Етика на психоанализата* Жак Лакан разглежда структурите на субекта в два текста на Фройд – „Отвъд принципа на удоволствието“ и „Проект за една научна психология“. Накратко казано, в съзнанието присъстват два вида мисли. Единият са тези, които поради причини неприсъстващи в съзнанието, идват в него от предсъзнаваното – мислено осъществяване на желаниа подобно на съня, натрапливи мисли и такива, чрез които изтласканите в несъзнаваното психически импулси ни говорят, тоест грешки. Това мислене е като цяло подчинено на принципа на удоволствието като противопоставен от Фройд на принципа на реалността. Има и друг вид мисли, онези подчинени на принципа на реалността. Те са породени от стимулирането на невроните за външни усещания и за вътрешни усещания и от необходимостта да се съобразим с нещо неидвщо от нас. Поне така е в споменатия *Проект*. Тези стимули не въздействат директно върху съзнанието. Както Лакан отбелязва, те въобще не биха му въздействали, ако го няма посредничеството на поне някаква подобна на дискурс структура. Нещата в структурата, която е неотменен посредник, са неща за нас (*Sache*) и неопределени неща (*Ding*), нещото (*das Ding*). В своя първичен образ Другият, *der Nebenmensch* се явява като *das Ding* (Lacan 1997: 43 - 71). В разглеждането си Лакан се колебае между тона на метапсихологическите предположения на Фройд и изграждането на онтология на субекта. Другият като *das Ding* е първичният друг, който веднага става обект на усилията за опитомяване чрез езика, усилия на един все още негарантиран от диалектиката аз. Остатъците от това състояние на нещата днес са малко и Лакан посочва невярващото Ти? (*Toi?*), което произнасяме при нещо подобно на среща със смъртта, и невярващото Аз? (*Moi?*), което произнасяме, когато сме несправедливо набедени за нещо (Lacan 1997: 56). Другият на психоаналитичната онтология се оказва изначално чужд (*Fremde*) (Lacan 1997: 52) и не дава на Аза утехата, с която семейството го основава при Кръстева. И това не е, защото тя се противопоставя на споменатото извеждане на Другия, а защото се нуждае от гарантирана позиция на Аза и вярата – вярата, описвана от нея между необходимостта и искането, която ние не можем да подминем, дори да не ни изкушава като желание. При Лакан обектът на ужаса от Другия и обектът на желанието ще останат слети и амбивалентни. Майката като първичен обект на желанието се припознава като *das Ding*, като Друг. Изтласкването на желанието към нея дава разликата между изговаряне и изговорено и едва тогава субектът може да се запита има ли Друг на Другия. Друг на Другия няма и неговата непълнота е именно онова, което основава субекта у Лакан. Азът се развива като логическо извеждане винаги в опозиция с Другия – донякъде структуралистка опозиция заради невъзможността да дефинираме едното без другото, а донякъде и свързана с Хегел – заради онтологическото понятие за гарантиране на Аза от Другия, за неговото ставане. Приведох този съкратен сюжет на извеждане на субекта, за да покажа, че въпреки лаканианския уклон в психоаналитическите възгледи на Кръстева, нейната версия за ставането на субекта като такъв е в онтологически план съкратена и Другият там е не така амбивалентен, а по-скоро добър или лош, обект на нашите политически интенции. Субектът става такъв не чрез въпрос, а чрез изслушването и признаването от страна на любящия баща. Тук виждаме две семейства: едното е щастливо и първично, което си прилича при всички, ако се пошегуваме с думите от *Ана Каренина*. То е от преди Лай и е предедипово състояние (Кръстева). Другото е нещастно и едипово. На него ние трябва да въздействаме чрез изслушване и сговаряне, тоест чрез психоанализа и политика.

Текстът на лекцията се занимава с проблема за позицията, от която може да се артикулират философията, теорията, психоанализата в съвременното публично пространство, и коментира важният залог за това какво предлагаме имплицитно на слушателя дори само с това, че сме хуманитарни учени. Чрез механизмите на преноса и контрапреноса психоаналитикът ще замени разочарованието от нуждата от идеалност с нещо друго. В своята „предлагаща психоанализа“ Кръстева дава нуждата да вярваш и желанието да знаеш

като важни импулси за човешката мотивация и юношите, които са разочаровани в своята вяра, ще бъдат подканени да се превърнат в изследователи на съвременното общество. Предлагаме щастие. Въпросните редове са изпълнени с просветителски патос – „преди да вдигнеш революция в квартала, трябва да направиш революция в себе си“. Участието на хуманитарния учен в обществените дела ще промени коренно неговия мистичен статут на мислител. В тези свои предвиждания и препоръки Кръстева далеч не е сама. Нейната позиция е може би още по-интересна след трагичните събития в редакцията на сатиричното списание Шарли Ебдо. Не е за подценяване и това, че в публикувания текст на лекцията авторката се занимава с индивидуалните бунтове на младежите и с „гангстеро-интегризма“, престъпните групи в бедните квартали. В самата изнесена лекция обаче към тези, на които анализантите трябва да помогнат, се добавят и религиозните фанатици, младежите, които отиват да се бият в Сирия и Ирак. Самият факт, че лекцията беше прочетена тъкмо в навечерието на споменатото терористично нападение, ѝ придава статута на размисъл относно съдбата на теорията по време на терор.

Накратко ще предложа два въпроса, които темата предполага, и ще дам два отговора, единият от тях – на Юлия Кръстева.

Първата идея заимствам от книгата на Аленка Зупанчич *Етика на Реалното: Кант, Лакан* и главата „Етика и терор“ (Zupančič 2012: 213 - 221). Тя е, че терорът ни поставя пред такива избори, които винаги са погрешни. Втората е, че... да, така е, и това може би е добре. Говоря за есето на Морис Бланшо „Литературата и правото на смърт“, където и терорът, и творчеството ни не ни дават почти никакви възможности да избираме – в тези гранични ситуации имаме единствено правото на смърт и задължението за едно действие, което не подлежи на оспорване. Отговорите са на Джудит Бътлър от нейната лекция по случай получаването на наградата *Адорно* „Можем ли да живеем по добър начин в рамките на лошия живот?“ и на Юлия Кръстева – тази лекция, „Нови форми на бунта“.

„И така, от самото начало пред нас има два проблема: първият е как човек да живее добре, така че да може да каже, че живее добър живот в един свят, в който добрият живот е структурно или системно недостъпен за мнозина. Вторият проблем е каква форма придобива този въпрос за нас сега. Или, как историческият период, в който живеем, предполага и пронизва формата на самия въпрос.“ (Butler 2012)

Проблемът, по който Бътлър влиза в диалог и спор с идеите на Адорно, е, че критическото мислене не е достъпно за повечето членове на обществото нито като лична практика, нито като начин за обществена изява. Нейният текст визира дилемата относно протестите чрез слово и протестите чрез действия. Обществената ситуация почти винаги предполага да няма време за образование на хората в критическо мислене. Затова протестите са необходимост, но те трябва да изобразяват и предписват (*enact*) идеите, които се защитават (Butler 2012:). Иначе казано, средствата да бъдат съгласувани по дух с целите. А хуманитарният учен приема неотменимия избор да реагира на време на случващото се.

Бътлър предлага да се реагира бързо, а Кръстева – да се реагира бавно⁴. Пред неотменните избори обаче Кръстева е по-малко наивна. Нейната лекция е израз на предчувствието, че дългът на философите и мислителите може и да не се ограничи до критиката и протеста. Чрез образование и психоанализа, „бавните“ методи, трябва да се доближим до източниците на смъртния нагон и терора. И тук забелязвам една трудност. В „Отвъд принципа на удоволствието“ Фройд нарича смъртния нагон *ням*. Той има предвид липсата

⁴ Това, че бавното дело на образованието понякога не може да бъде адекватна реакция на спешните нужди на другия, беше отбелязано от Александър Кьосев по време на дискусиата след лекцията.

на доказателства за неговото съществуване в езиковите грешки и регресивните състояния. Но какво ако наистина е ням? Дали тогава психоанализата като професия и призвание няма да се окаже недостатъчна? Тя започва там, където свършва немотата и пациентът е готов да се разкрие все някак – било то и в грешките и съпротивите си. Въпросите за немите хора и нямото мислене са били отдавна обект на изследване от страна на постмодерните политики, но винаги като лишено от глас. А може би има много други начини да не се осъществи психоаналитичният диалог – пациентът може да не иска да говори или просто... да не говори. Хуманитарните учени няма да бъдат сами в своето обществено дело, казва Кръстева. Добре, но няма ли да се окаже тогава нашият дълг безкрайно малък, вместо да бъде наивно и по кантиански безкрайно голям, какъвто винаги е бил? Тази безкрайна тежест е пречела на създаването на оптимистични теории за субекта и може би за добро. И да, дали ако бъде поставена на равни нога с икономическото знание, правораздаването и сигурността, психоанализата (и/или философията) няма да се окаже само име на постоянно променящи се практики – жестоки чудеса на бъдещето?

Способни ли сме да мобилизираме всички средства, полицейски, както и икономически, без да забравим средствата, които ни дава изследването на психиката, за да съпроводим с деликатността на необходимото вслушване, с адекватно образование и с подobaваща щедрост, това мъчително боледуване от идеалност, което ни връхлита и което изразяват юношите от добрите квартали, а още повече от зоните на безправните? (Кръстева, Ю „Новите форми на бунта“)

Това е един от последните въпроси на изключително интересната лекция на Юлия Кръстева, посветена на бъдещето на хуманитарната наука.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Запис на лекцията на Юлия Кръстева „Новите форми на бунта“:
<http://yourlisten.com/AsenGenov/16092014>

Кант 1993: Кант, Имануел. *Критика на практическия разум*, прев. Цеко Торбов, София: Издателство на БАН.

Freud 1962: Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*, translated by James Strachey. New York: Norton & Company.

Фройд 1992а: Фройд, Зигмунд. „Аз и То“, *Отвъд принципа на удоволствието*, прев. М. Дилова, София: Наука и изкуство.

Фройд 1992б: Фройд, Зигмунд. „Отвъд принципа на удоволствието“, *Отвъд принципа на удоволствието*, прев. М. Дилова, София: Наука и изкуство.

Lacan 1997: Lacan, Jacques. *Ethics of Psychoanalysis*, New York: Norton and Company.

Zupančič 2012: Zupančič, Alenka. *Ethics of the Real*, New York: Verso, 2012.

Butler 2012: Butler, Judith. “Can One Lead a Good Life in a Bad Life” (lecture), *Radical Philosophy*. Adorno Prize Lecture, September 11, 2012. Published Nov/Dec 2012, достъпна на <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/articles/can-one-lead-a-good-life-in-a-bad-life/>, посетена на 10. 04.2015.

Blanchot 1995: Blanchot, Maurice. “Literature and the Right to Death”, *The Work of Fire*, translated by Charlotte Mandell, Stanford: Stanford University Press, 1995.



Академично електронно списание за изкуство и култура „ПИРОН“
е издание на Културния център на СУ „Св. Климент Охридски“
www.culturecenter-su.org