

Отместено вместилище

Станимир Панайотов

Резюме, ключови думи и биография:

В този текст разглеждам скорошната интелектуална рецепция на Кръстева в контекста на знаковото ѝ посещение в България през 2014 г. и в контекста на собствената ѝ работа върху Платоновата *chôra*, противопоставено на идеята ѝ за „бунта“ в софийското ѝ слово. В текста се твърди, че Кръстева бива подложена на, но и сама инициира, двойната си трансформация във „вместилище“ на родното и на чуждото в зависимост от идентичностните проблеми, които нейната фигура се предполага, че може да реши. Тезата е, че тази трансформация приема формата на стенохорична (колонизаторска) стратегия за общение между родното и чуждото, покрай които се развива проблематиката за европейската идентичност и употребата ѝ в национален контекст.

Ключови думи: Юлия Кръстева, интелектуална рецепция, европоцентризъм, вместилище (*hypodoché*), *chôra*, *stenochochia*

Станимир Панайотов (р. 1982) е докторант по сравнителни джендър изследвания в Централен европейски университет, Будапеща, където работи над сравнително изследване върху женските принципи и телесността в космологиите на неоплатонизма и новия (спекулативен) реализъм. Той е част от колективите на Социален център Хаспел и Нови леви перспективи, както и на ИРАК Център – Белград, и е съ-директор на София Куиър Форум.

This text deals with the recent intellectual reception of Kristeva, seen in the context of her 2014 landmark visit to Bulgaria, as well as in the context of her own work on Plato's *chôra*, as opposed to the idea of the „rebellion“ in her Sofia lecture. My argument is that Kristeva is subjected to, but also that she herself initiates, her own double transformation as a „receptacle“ of both the native and the foreign, depending on the identity issues her figure is expected to resolve. The thesis is that this transformation takes the shape of a stenochochic (colonizing) strategy for communication between native and foreign, and that along the lines of such strategy the subject-matter of European identity and its use in a national context is being developed.

Keywords: Julia Kristeva, intellectual reception, Euro-centrism, receptacle (*hypodoché*), *chôra*, *stenochochia*

Stanimir Panayotov (1982) graduated in Philosophy from Sofia University and holds MA in Philosophy and Gender Studies from Euro-Balkan Institute (2011) with a thesis on Plato's natural philosophy and the problem of femininity/maternity in the ancient concept of space (*khora*). He is currently a PhD student in comparative gender studies at CEU, Budapest, working on the relation between desire and space in ancient cosmologies and Plato. His research interests and published work are centered round issues in feminist and continental philosophy, queer theory, and gender studies. Stanimir is also part of Social Center Xaspel and New Left Perspectives in Sofia.

1. Вместилището Кръстева

Това, че посещението на един интелектуалец в София може да се превърне в събитие, (все още) е събитие. Но това, че посещението се превърна в своеобразно завръщане – при това второ, – провинциализира събитийността на интелектуалното поместване на Юлия Кръстева в родната ѝ земя. Резултатът създаде усещането за една преднамерена хореография на землячеството.

Миглена Николчина казва, че „[т]ова, което е трябвало да бъде някакво изцелително действие, се е превърнало в ново начало” (Джамбазов 2014). Но в момента, в който допълва: „истината е, че ние сме ѝ длъжници”, в момента, в който субективира едно „ние”, тя натоварва и един перформативно създаден колектив със задачата по „освобождаване от страданието”. Под страдание Николчина има предвид скритото и самоизличаващо се присъствие на България в Кръстевото писане: „това неспоменавање е значещо [...] е емоционално натоварено [...] там има дълбоко страдание” (пак там). В този контекст събитието сякаш не можеше да бъде просто посещение, а събитийно завръщане. Разбира се, тежее въпросът не реши ли самата Кръстева проблема на страданието си в колонизиращото собствената ѝ родина есе „България, мое страдание” (Кръстева 2013)?

На първо място, посещението беше рамкирано като епизод от поредицата събития „Българските учени в чужбина”. Макар организаторите да владееха регистъра на двойствената приемственост, есенциализиран и интелектуализиран от самата Кръстева както биографично, така и концептуално, в това посещение имаше повече родина, отколкото чужбина¹. На второ място, посещението беше придружено от вече споменатата аура на завръщането. Посещението се превърна в завръщане и това му придаде статус на сингуларна събитийност. Превърнало се в завръщане, събитието сякаш изискваше определено еднородие – въпреки (или поради) продължаващата транснационална игривост у чужденката.

Веднъж натоварена с отговорността на дълга, беше ясно, че критичният прием на Кръстева от страна на част от обществеността е под въпрос, при все че тя заяви, че идентичността е въпрос. Дългът предполагаше една (психоаналитична?) благодарност, а благодарността не търпи реактивността на критиката и нейната несвоевременност. Ситуирането на Кръстева в софийските ѝ дни през онзи септември в крайна сметка имаше по-малко общо с нея като завръщаща се чужденка, отколкото с обезотчуждените ѝ страноприемници. Ето за това – цитирам директно Олга Николова – в този текст „аз имам проблем по-малко с нейните идеи, и повече с безкритичния им прием” (Николова 2014). Но на едно друго ниво със сигурност идеите от софийското слово на Кръстева бяха проблем сам по себе си. И за да не останат сами, ще ги придружа с едно прибягване до нейното творчество.

В противовес на Николчина смятам, че не става дума за „невнимателно четене и невнимателно слушане”. Интелектуалното съдържание в словото на Кръстева подпомогна събитието с един двоен жест на преакцентирание, който по-долу ще се опитам да обясня през Платоновата *chôra* и през Кръстевото ѝ четене. От една страна, Кръстева беше

¹ Дали това кореспондира на мисловна и духовна необходимост у самата Кръстева не може да бъде дискутирано от други, доколкото отваря хоризонта към нейния личен бунт.

поканена да послужи като публичен интелектуалец; от друга, доколкото беше (само)представена и като български такъв, тя съответстваше – знаейки го или не, желаейки го или не – на конюнктурно необходим тип български публичен интелектуалец, който пък съответства на дневния ред на гражданския бунт от бурната 2014-та². Не мога да коментирам и доколко самата гостенка разбира това. В крайна сметка става дума за жив автор-класик, чиято дума винаги ще тежи повече от моята, затова ще се въздържа от спекулации. Мога да коментирам рецепцията на словото ѝ, както и отказа от рецепция на критиките към него, и ще направя това през идеи, поместени в Кръстевото творчество.

Кръстевото събитие-завръщане едновременно създаде и оголи следния проблем: посещението ѝ отвори отново травматичната тема „приемственост” в българския интелектуален живот. За да обясня особеното положение, в което Кръстева се озова, ще твърдя, че тя се превърна в парадоксално вместилище на родното, като едновременно прибягвам до Платоновата *chôra*. Тук ще се обърна към друг българо-френски философ, Боян Манчев. От една страна у нас съществува приемственост в консенсуса, че дисконтинуитетът е механизмът на оцеляване в интелектуалния ни свят; че преодоляването на родното е крачката към между/отвъд-на/родното; че българският интелектуален код на обичуване е свързан с прекъсване на пътя, винаги опосредстван от един трансцендентен ред на идеалното, участието в който е винаги вече невъзможно като универсално, доколкото се случва локално. Тази парадоксална ситуация описва едно колективно кредо, според което дисконтинуитетът е универсалната континуитетна съставка на вътрешния континуитет, съставка, произведена от напреженията между бинаризми като вътре/вън. Манчев казва:

[...] външните, **трансцендентни** фактори винаги като че ли се осмислят в перспективата на отношението по-малко/по-голямо (всеобщо), отношение, в което малкото се схваща като изключение от всеобщността, като неавтентична симулация на автентичната същност. Съдбата на „малкото” е в догонването на един **Идеален Ред**, чиито протагонисти не сме ние, и все пак той е почти универсален закон за нас, доколкото не искаме да отпаднем от Всеобщото, от Автентиката [...] В конкретния случай това „догонване” би означавало замяна на парадигмата на „анти-позитивистичната”, „импресионистична” критика с **научната, структуралистка** (най-вече) парадигма. (Манчев 1999)

Това опосредствано от парадигмална еволюция догонване е безкрайно толкова, колкото и т.нар. политически „преход”. Безкрайно, защото отношението към всеобщото е универсално само като прекъснатост. Оттук, независимо доколко рецепцията на Кръстева у нас е в действителност продукт на преход колкото теоретичен, толкова и политически, ако този (парадигмален) преход не се саморефлектира като причастен на универсалността, винаги ще се самопроизвежда един парадигмален дисконтинуитетен разрыв между локалното и универсалното. И понеже Кръстевото завръщане беше поместено в академичния дискурс като пристигането на автентиката на универсалното (нещо, което самата ѝ лекция свръхакцентира допълнително), силата на автентиката усили ефекта на дисконтинуитета. Дългът асимилира в себе си приемствеността на нас самите.

² Вместо бунт, бих казал по-скоро възмущение и недоволство. Ако само беше бунт!

Така че, от друга страна, впоследствие събитието Кръстева изискваше – поне в езика и нормативните твърдения на организаторите му – един твърде безкритичен континуитет, а това изискване прикриваше проблема на дисконтинуитета: и особено що се отнася до самопредизвикания вътрешно-интелектуален континуитет в частност. Това беше защото, за да „приветстваш другия отвътре” (Дерида), вероятно трябва да го преживяваш като трансцендентен – и ако Кръстева не отстъпва от трансцендентната си чуждост, то ние следваше и да я изискваме. В дълга и благодарността беше заложено асимилирането на трансцендентността на авторитета.

Но това, че не живеем във времето на Студената война, не означава, че можем да си позволим претоплена приемственост. В крайна сметка реакцията на организаторите към създалия се отзвук след лекцията на Кръстева в Аулата по-скоро допринесе към, вместо да измести, тежнеещата липса на приемственост. И тук отговорност не може да бъде търсена по линията на съвременните геополитически линии, които самата Кръстева посочи (някъде между „юношеството” на ислямските предградия и „радикалното зло”), а в самия интелектуален жест на психоаналитично покровителство, който Кръстева си позволи, и на който публиката благодарно ръкопляскаше. В какво се състоеше без/критичният жест? В инфантилизацията на чужденеца и другостта. Кръстева каза:

Това престъпно поведение – този „гангстеро-интегризъм”, е по-сериозно, тъй като то улавя в по-голяма дълбочина двигателите на цивилизацията, като изразява унищожението на пред-религиозната „нужда да вярваш”, гаранция за душевния живот с и за другия, който днес се опитвам да изясня. (Кръстева 2014)

На този фон изискваната бравурност, доукрасена с морално възмущение от страна на организаторите, тъй адекватно на политическия хронотоп към онзи момент, звучеше като последните да бъркат критиката на събитието и неговото съдържание с критика на самото случване на събитието. Така Кръстева се превърна в някакво неуместно скалпено вместилище: на идентичността, на самотъждествяването с цивилизоваността, и в крайна сметка на отсъстващата идентичност, към която тя призоваваше: „идентичността е универсален антидепресант” (пак там).

Лишени от идентичност и агентност, разбира се, че градските покрайнини няма да имат нито душевен живот, нито пък понятие за него, идващо от диагностиците им. Интегриран от десетилетия в Европа, постколониалният свят е свикнал западната психоанализа да го обучава в липса на идентичност, а след това да му предлага универсални антидепресанти³. И това, че Кръстева най-накрая е решила да предложи сама на себе си този антидепресант, завръщайки се в собствената си полужаскобена идентичност, означаваше, че тя трябва да го предпише на цяла Европа, и на България в частност. Как да не сме благодарни?!

Призивът към идентичност не трансцендира местния разказ за прекъснатостта: нито морално, нито концептуално. Той само го преутвърди. Твърде схватливо Кръстева вече

³ Впрочем няма нужда да ходим до Парижките ban-lieu-та, за да се запитаем с какво точно ни спечели идеята, че имаме нужда от психоанализ на собственото ни недоинтегрирано в Европа юношество?

предварително беше вписана в една тясна конюнктура на гражданското недоволство у нас; а психоаналитичното му допълнение от покровителствени антидепресанти за френски имигранти кулминира в консумирането им от депресирани български интелектуалци. Съгласителското асимилиране на Кръстева я позиционира едностранно в един дебат за духа на времето, който в България днес минава през форми на бунта и протеста, в които определени тълкуватели изискват само едно време и само един дух: на абстрактния либерален универсализъм. Не съм сигурен, че за Кръстева либералният универсализъм е едно и също с универсалните антидепресанти. Но желала или не, Кръстева попадна в една непреднамерено цинична и не-идеалистична позиция: тази на българския публичен интелектуалец, промотиран от хегемонните либерални медийни дискурси от последните две години. Т.е. човек, който разполага с хляб и душевен живот, но обяснява на хората без душевен живот, че хлябът е по-маловажен; и всеки, който дръзне да не се съгласи с това, е лишен от собствения си „бунт“, защото, както самата Кръстева каза, без душевен живот няма идентичност, няма и бунт. Но дали има човек без хляб е съвсем друг въпрос, чиято идентичност остава неясна за хората, които могат да си позволят хляба.

Човек може да бъде едновременно наивен и не-циничен. Но не така постъпи Кръстева в словото си, въпреки че нарече България „[н]ация кръстопът, но също и нация бунт“. Именно комбинацията от това признание и заявката, че „[щ]о се отнася до бунтуването, аз се опитвам да го практикувам в духа на френското Просвещение“ произведоха у публичността един възторг на (евро)интеграцията срещу гангстеро-интегрисма: така онзи тъй мързелив разказ за „завръщането“ на България в Европа след комунизма се сля с отрадния разказ за завръщането на България в Кръстева след постструктурализма⁴.

Кръстева се превърна в някакво странно вместилище на родното, за което тя допринесе активно. Въпреки че в словото си тя удържаше двойната перспектива на отчужденост и родност, в настоящия контекст именно чуждостта ѝ беше най-силният аргумент за роднинската връзка на България и Европа. Като някакво едновременно огледало на идентичност и различие, на континуитет и дисконтинуитет, тя беше пресътворена от домакините като „скритата домакия“ на Платоновия *Πυρ* – Диотима, в нейния психоаналитичен вариант.

В творчеството на Кръстева можем да намерим тази фигура на скритата домакия – или на „изгубената основа“ (по израза на Мария Маргарони) – чрез нейната трактовка на *chôra*, едно от имената на Платоновото „вместилище“ (*hypodochē*). Тук ще се доближа до Кръстевия прочит на *chôra*, за да покажа как през софийските си дни тя самата се превърна в парадоксално вместилище. Т.е. как от една страна *chôra* е въпросът за пространството на другостта, а от друга страна как самата Кръстева се превърна в пространство на идентичността под въпрос. Защо се занимавам с Кръстевото занимание с *chôra* и какво общо има то със софийското ѝ слово? Правя го както защото нейният ангажимент с това метапонятие вече в някаква степен помества – като отмества – в себе си възгледа, който тя предложи за Европа като пространство на идентичност под въпрос, така и защото самата тя се превърна във вместилище на една твърде конкретна употреба на нейната собствена

⁴ В крайна сметка на кръстопът човек трудно се бунтува, защото какъв е смисълът да се бунтуваш срещу това да си се озовал в ситуация, в която трябва да избираш път? Разказът на Кръстева е категорично на страната на +ve1 и френската страноприемница, вместо на *bho1 на българската ѝ родина. В този контекст кръстопътят може да бъде само едностранен път на асимилацията.

идентичност в контекста на софийското си посещение. И така идентичността ѝ беше отнета без въпроси.

2. Метапространството на *chôra*

В своята дисертация *Революция в поетическия език* (1974) Кръстева отделя специално място на нещо, което спокойно можем да наречем метапонятие или предпонятие за пространство: Платоновата *chôra* от *Тимей*. Преди да пристъпя към Кръстевото обсъждане, тук ще се огранича само до едно кратко ситуиране мястото на вместилището, на което *chôra* е синоним в диалога, дадено от Джон Бърнет: ако в „първото начало” на диалога става дума за това, което винаги е, но никога не се превръща, то във „второто начало”, където откриваме вместилището и неговите майчини алегии, става дума за това, което винаги се превръща, но никога не е (Burnet 1914, 340).

Съществува определена фиксация върху пасажа, опитващ се да опише *chôra* (52a8, d3) в континенталната философия и по-специално във феминисткия постструктурализъм. Фиксацията е почти симптоматично неутолима. Дорис Р. Алфонсо обяснява тази дескриптивна бездънност на вместилището и неговите алегии с това, че то „дава място, защото може да получава [*dekhomai* – бел. моя, С. П.], а може да получава, защото дава път” (Alfonso 2002, 128). Люк Брисон обяснява вместилището като едновременно пространствено и пораждащо, нещо, в което се комбинират модели на продуциране и репродуциране, където има конститутивно-продуктивен аспект (*ek* – това, в което, оттук и *ektageion*) и пространствено-репродуктивен аспект (*en* – това, от което) (Brisson 1998, 214). Тимей се движи между „в” и „от”, в резултат на което нито може адекватно да опише пораждането, нито може да породи адекватно описание. Ще си позволя да вметна, че по същество логическото безсилие на Платон да говори за неозначаемото пространство на вместилището/*chôra* е в най-висша степен доказано от Дейвид Ф. Крел още през 70-те години (Krell 1975), без да се налага да го окачествяваме като феминист.

Кръстевата употреба на *chôra* едва ли е „прочит”. По-скоро става дума за инструментално разбиране или дори (пред-)разбиране на семиотичното. В посветените на *chôra* страници става ясно, че окончателната цел на това ново ангажиране с *chôra* е децентрирането на трансценденталното его (Kristeva 1986, 98). В това си усилие, трудът ѝ се опитва да „възобнови завета на една материалистическа икономия на началото” (Margaroni 2005, 78) – и в не по-малка степен на майчиното начало, отложено във „второто начало” на диалога, начало, което е космологичният монолог на самия Тимей. Възобновяването на един такъв завет изисква самият говорещ субект да бъде изместен от трансценденталната икономия на езика. Така Кръстева се заема с проследяването на пораждането на субекта „преди” логоса, като в същото време се обръща и към майчиното тяло. Това е двоен ангажимент: да се отиде преди Логоса и отвъд Фалоса, втълпени на езиковия субект. Двойният ангажимент цели да обезпокои Фалоса като управляващ символния ред. Амбициозен проект, тъй като учленява пресечността на социалното, телесното и езиковото.

Към този момент психоанализата във Франция, макар и претърпяла някои поражения от машините на Делюз и Гатари, все още се счита за инструмент, способен да революционизира субекта. Съответно у Кръстева *chôra* бива илюстрирана чрез „нагоните”, които на свой ред са „енергийни заряди” и „психични белези”. Тези заряди са „не-

експресивна цялост, образувана от нагоните и техните стазиси в подвижност, която е колкото изпълнена с движение, толкова и регулирана” (пак там, 93). Регулирането се извършва от предзададени езикови структури. Извън тези структури е *chôra*, която бива отъждествена като предвербално състояние, което е предсветово състояние на съществуването⁵. Задвижваните от *chôra* нагони са винаги вече „двусмислени, бидейки едновременно асимилиращи и деструктивни” (пак там, 95), почти безпосочни. За Кръстева *chôra* е предвербалното поле, „предшествашо знака и синтаксиса”. В това отношение тя остава достатъчно близо до Тимеевата космология, тъй като необвързаността с процеса на означаване и поместването на вместилището/*chôra* в някаква преддискурсивна фаза на субективацията може да означава преди всичко, че *chôra* е независимо от субекта пространство. Но и че е опасно близо до абекта.

В тези така плътни страници, Кръстевото постижение със сигурност може да бъде едновременно лесно забелязано и пренебрегнато: тя успява да предостави някакви дефиниции. В съпоставка с континенталната традиция като цяло, това е дефицитен подход, в най-малка степен защото *chôra* може да бъде тълкувана като прототип на негативната теология, а в най-висша – доколкото самият Платон (умишлено или не) се бори с дефинициите: чрез *chôra* Тимей регресира реторически, за да напредне космологически. Със сигурност обаче и за Кръстева *chôra* не е самото пространствено поле. Нейните дефиниции не подсказват, че доминантната интерпретация на *chôra* като пространство (вж. Zeyl 2000) е централна за проекта ѝ, понеже „*chôra*, като прекъсване и артикулации (ритъм), предхожда свидетелството, правдоподобността, *пространствеността* и времевостта. Дискурсът ни – всеки дискурс – се движи с и срещу *chôra* в смисъла, в който той едновременно зависи от нея и я отхвърля” (Kristeva 1986, 94, подчертаването мое, С. П.). Като противоборство между една регулираща и една деструктивна сила – борба, която застига субекта преди той да стане такъв – *chôra* е „местоположението на кризата” (по изречение на Маргарони) преди социалният ред въобще да бъде наложен.

Кръстева превежда на лингвистичен език една космология, чийто хаотичен принцип лесно се вписва в психоаналитичния дискурс. Ето затова *chôra* е ключова за обяснението на експанзията на социално-лингвистичния ред в майчиното тяло. Само че тя не може да получи статуса на знак или позиция като стабилен термин, и още по-малко като означаващо. В този смисъл, що се отнася до операционалността на *chôra* в лингвистично-психоаналитичния дискурс, разликата между Платоновата и Кръстевата употреби е нищожна. Понеже тя обезпокоява това, което не е дори пространствено дадено, *chôra* е някакво състояние на семиотичното, което е „модалност на процеса на означаване” (пак там, 96). Кръстева прави важното уточнение, че „*chôra* предшества и е в основата на очертаването и така и на опространствяването, и е аналогична само на вокалния или кинетичен ритъм” (пак там, 94). Точно тук можем да видим определно бягство от пространството на аналозиите, така присъщо на Платон, но и едно споделено оставане при майчиното. Изглежда сякаш задействането на *chôra* като принцип изисква това, че ние „трябва да възстановим жестовата и вокална игра на подвижността [...] на нивото на

⁵ Тук ще вметна два интригуващи паралела. Всъщност „енергийните заряди” при Кръстева могат да бъдат открити като „енергийни потоци” у *Анти-Едип* (също и „енергия-източник-машина”). А „не-експресивна цялост” като вход към разбирането на „предсветовото съществуване”, задействано от вместилището, може да бъде сравнена с една фраза у Гадамер – „безсветови опит”, с който той говори за *chôra* в есето си „Идея и реалност в Платоновия *Тимей*” (Gadamer 1980).

социализираното тяло, за да отстраним подвижността от онтологията и аморфността” (пак там).

Реформирането на това, което е вокално потиснато и не-отиграно в тялото, винаги вече доминирано от Фалоса, не носи със себе си знака на негативността (на *chôra*). В това отношение Кръстевият ангажимент не пожертва (пред-)социалната връзка между телата и техните системи на общуване, съществуващи много преди произвеждането на даден дискурс отвъд вокалното. *Chôra* просто „представява опит [...] да се изследва едно опосредстващо пространство, което съхранява другостта на нещата, ангажирани в процеса на опосредстване” (Margaroni 2005, 82). През цялото време *chôra* е нерешителна, доколкото не поема (опорядъчваща) посока, с която да насочва нагоните, понеже е „субект на регулиране [*reglementation*]” (Kristeva 1986, 94). Това регулиране не е онова на символния ред и неговите закони. То по-скоро произвежда „дисконтинуитети, като ги артикулира времево и после започва наново, и след това пак и пак” (пак там).

По твърде смътен начин Кръстева прокарва една разлика между „закон” и „подредба” (*ordonnancement*) спрямо семействената аналогия бащино-майчино⁶. Подредбата произвежда първични структури в породеното от *chôra* психично пространство. Тя определено иска да каже, че „подредбата” е първична, но „законът” винаги регулира това първично, което е пред-дадено от под-редбения процес в пред-пространственото пространство на *chôra*: „винаги вече символна, социалната организация вмениява своите принуди в една опосредствана форма, която организира *chôra* не според закон (термин, който запазваме за символното), а чрез *подредба*”. Голямата (но все така хетероцентристка) трудност се състои в това, „социалното” да бъде преозначено според логика, различна от тази на закона на бащата, и *chôra* сякаш предоставя потенциала точно за това, доколкото ни служи като аналог за семиотичното и майчиното. Ето затова Кръстева казва:

Следователно тялото на майката е това, което опосредства символния закон, организиращ социалните отношения, и се превръща в подредбения принцип на семиотичната *chôra*, която се намира на пътя на деструкцията, агресивността и смъртта [...] семиотичната *chôra* не е нищо повече от мястото, където субектът бива както породен, така и отречен. (пак там, 95)

Очевидно проблемът, доколкото се състои и в съхраняването на понятийната двойственост, е двоен: от една страна, дали посредникът (майката) е ограничен до това да участва в образуването на пред-субекта в една пространствена организация, която е винаги подчинена на последващ закон, който подрежда социалните отношения на вече образуваните субекти; от друга страна, дали влиянието на *chôra* се разширява до определено „непрограмирано” подреждане на нагоните, което може да бъде деструктивно за символния ред на Бащата и конструктивно за/като семиотичната безподредбеност на социалното. Каквито и да са отговорите, не изглежда сякаш Кръстева търси точно такава интервенция на „семиотична безподредбеност”, тъй като в разбирането ѝ за *chôra* лежи

6 В това отношение Кръстевият есенциализъм е не по-статичен от този на Иригаре и нейнатата хетеронормативна категория на „двете”. Не разполагаме с много свидетелства, че Кръстева е готова да подложи ретроактивно свои теории на критики и модели, които не са базирани на нуклеарното семейство, въпреки че мнозина в психоанализата вече усвоиха критиката на Бътлър към собствената им хетеронормативност.

някаква форма на (матерналистки) есенциализъм. Без този есенциализъм радикалността на нейното четене би била несъмнена, но радикалността е сведена до генетика. Неслучайно Кръстева ползва думи от биологията като *motilité*. Тя казва, че „[г]енетичните програмирования са по необходимост семиотични” (пак там, 97). Зад това изказване стои допускането, че съществува някакъв вид „преддискурсивна сила” на *chôra*, която подсигурява, че притежава способността да ръководи нагоните и така да се отдели от закона на Бащата.

Но какво означава това за „закона” въобще? Може ли безподредбеността на семиотичното да бъде мислена като социална, особено ако съхраним хетероцентристката психоаналитична аналогия? Може ли подредбата на майчиното да бъде мислена като организиращ принцип на субекта? Доколкото есенциалисткото търсене на централността на майчиното тяло е търсено, Маргарони с право обобщава, че в употребата на Кръстева „*chôra* бива критикувана като още една регресия към а-исторични възгледи за женскостта” (Margaroni 2005, 79). От тази позиция може да се каже, че репресията на майчиното може да се завръща към чиста – и преддискурсивна – негативност до безкрай дори и в собственото си царство.

По кратката версия на проблема за социалността на подредбата заедно с или отвъд закона би бил въпросът: социализируем ли е абектът? Особено в контекста на този хетеронормативен есенциализъм. Според Ричард Киърни „[с]ъществуването на човешкия субект, и всъщност на самото общество, зависи от репресирането на майчиното ‘тяло без граници’. [...] ако се стремя да стана *субект*, *chôra* трябва да се превърне в *абект*” (Kearney 2003, 195). Т.е. превръщането в субект може и да бъде пропуснато и онова, поместено във вместилището, да стане директно абект. Вероятно обаче есенциализмът на Кръстева може да имплицира, че в крайна сметка *chôra* никога не може да трансцендира своя самодеструктивен – и така само-принизяващ се – аспект. Но достатъчно основание ли е това да не можем да мислим *chôra* и нейното подреждане като социални? Със сигурност не, защото все пак предсубектните фази са част от социалното конструиране на субектността. Възможно е за самата Кръстева този есенциализъм да бъде разбран като продуктивен, тъй като абектът може да свърши работата, която самата *chôra* не може – защото абектът има властта да „ерозира бащиния логос на назоваването” (пак там).

Този есенциализъм е смущаващ и поради това, че не проблематизира, а по-скоро интегрира разделението между *chôra* и „образите” ѝ. Според Джудит Бътлър „Кръстева приема този колапс на *chôra* и фигурата на майчиното/акушерката [...] Кръстева утвърждава тази асоциация и след това отстоява представата си за семиотичното като това, което ‘предхожда’ символния закон” (Butler 1993, 41). Ако Платон е искал някак да интегрира операциите на вместилището (като изразява онтологическата му даденост чисто езиково), то Кръстева „не желае да помести силата на събитието, активирано от *chôra*. Така нейният посредник не е нито само-изличаващ се, нито неутрален” (Margaroni 2005, 92), но посредникът определено може да бъде самодеструктивен за майчините сили, които са част от пораждането на субекта и организирането на неговите нагони. Това е „опосредстващото събитие”, както внушава Маргарони. Затова силите на *chôra* могат да се завръщат в полето на негативността до безкрай.

3. Експанзията на *stenochoria*

Това, което искам да обясня тук, е как чрез софийското си слово Кръстева се превърна във вместилище на самото вместилище – и с това превърна продуктивните

потенциали на различието на майчиното в репродуктивна идентичност на бащиното⁷. Нещо повече, този преход е регресивен: в лекцията си Кръстева призова към това „религията да възприеме психоанализата” (Николова 2014). Аз също ще регресирам аналитично, за да се върна частично към етимологията на *chôra*.

Както повечето древни философски термини, *chôra* има преди всичко всекидневен смисъл – стопански и аграрен. *Chôra* ни води до политическо изключване, но тя също така ни води и до териториално/икономическо включване (на аграрни земи в обсега на полиса) и политическото завладяване на земя – а оттук и на женското по космологичен път. Със сигурност още в самата етимология има налично отношение на господство. Думата описва земи, невключени в администрираните от гърците полиси, в противопоставка на земи, управлявани от републикански правителства (De Ste. Croix 1981, 10). В назоваваните с *chôra* географски области преобладават местните езици и диалекти на селяните, които не притежават гражданство в полиса. Гръцкият се използва рядко или в най-добрия случай е несъвършен, като обозначава обитателите на *chôra* като поколенчески изключени от политическия живот и културата на града (пак там, 13). В Египет (където Солон разказва първоначалната история, преразказана ни от Тимей) да бъдеш „грък” не е въпрос на произход, а на култура, но тази култура е свързана с имуществен ценз (пак там, 17), на свой ред обвързан с гражданство в полиса. Оттук, както казва Стела Сандфорд, позоваването на „колективното гражданство на Атина като автохтонно подхранва фантазията за чисто мъжки произход, който символично елиминира женското от възпроизвеждането” (Sandford 2010, 44). Имайки предвид това, Платоновият избор на *chôra* е идейно съвместим с космологията му и илюстрира изключването на женското от хомосоциалното създаване на вселената. Неговата интервенция е по-скоро в отместването от едно по-общо изключване на експлоатираното (като земята на не-гражданите) към по-частното изключване на женското (като вместилището на материята) от *участнето* в създаването на космоса. И тъй като отношението между полис и *chôra* е експлоататорско, то когато думата се използва космологично, употребата прехвърля подобно йерархично бреме върху последващата женскост.

Познаваме думата *stenochoria* от архаичния период и етимологията на *chôra* ни отправя към нея – с основно значение „липса на земя” (отбележете, че става дума отново за съществително от женски род). Със стенохория се е означавал процесът на гръцката „колонизация” (да я наречем териториална експанзия). В софийската си лекция Кръстева, превръщайки се в едно местно вместилище на невместимото – континуитетът, се завърна с идея за бунта, която е експанзионистична. Но тази идея е и стенохорична. Тя изрази това, като нееднозначно се завърна към психоаналитичната територия на един „мек” Фройд на пред-Едиповия баща.

Кръстева каза, че психоаналитичният експеримент „на детето и на възрастния свидетелства, че съществува един ключов момент от развитието, при който *infans* (детето, което още не говори) се пренася или ‚проектира’ във външно лице, с което се идентифицира: любящия баща”. Обратно на това, в дисертацията си Кръстева акцентира, че предсубектното (дори не и абектът) е изплетено от процеса по подреждане на майчиното. Разбира се, тук не става дума за проекция: от пространството на *chôra* не се проектира субект, а само неговите очертания. Разбира се, и в случая на „мекия” Фройд става дума за

7 Влизам в този режим на аналогизации, въпреки че приемам и следвам критиката на Бътлър.

социално-символен анализ; при *chôra* става дума за телесно-семиотичен. Но какъв е смисълът на подреждането на *chôra*, когато се противопостави на пред-Едиповия баща – не е ли този баща инверсия на *chôra*? Ако да, какъв е смисълът на тази инверсия, какво е нейното политическо значение на фона на твърдението, че експериментът на психоанализата „не е непосредствено политически, а допринася за едно продължително и дълбоко етическо изменение”? Не е ли *chôra* в достатъчна степен пред-политична и мета-политична, за да изнесе етическия товар на бунта? *Chôra* си остава ограничена до пораждането даже не на юношеското, а в най-добрия случай на пред-юношеското. Ето затова тя не може да бъде предписана като лекарство.

В крайна сметка, какво остава от идеята за бунта в лекцията, осъвместена с идеята за децентриране на трансценденталното его? Да се върнем към *chôra* като въпрос за пространство на другостта: как това съответства на пространството на идентичността като въпрос? Пред-Едиповият баща ли е отговорът на съкровения бунт на европейца с богат душевен живот и вътрешен опит? Ако липсата на идентичност води до „братоубийствени войни”, очевидно излиза, че Европа е нападена под натиска на интегримите. Ако човек има идентичност, то той има душевен живот само доколкото идентичността е въпрос. Ако човек няма идентичност и не познава себе си, той я търси у другите – и това търсене Кръстева нарича „гангстеро-интегрим” и „заболяност от идеализъм” на юношеството. На мястото на *chôra*, която Кръстева сякаш не помни стратегически, идва тактическият пред-Едипов, любящ баща като алегория на една премерено строга, но покровителстваща чужденеца стенохория с полицейски гаранции. В този смисъл Олга Николова бе права да отбележи, че лекцията на Кръстева звучеше „като доклад за френската администрация, чиято цел е да оправдае създаването на психиатричен кабинет в някой ‚център за юноши‘ (младежки дом) от проблемни квартали след поредния ‚бунт‘ в Париж или Марсилия” (Николова 2014).

Ако на един *emporion* му липсва земя, то той ще я търси в землищата в покрайнините на полиса и далеч отвъд тях: това е смисълът на гръцката стенохория. В случая с Кръстева липсата на идентичност несъмнено е липса на земя. В този смисъл можем да кажем, че застъпената от нея идея за религиозно-психоаналитичен синтез като лечебен аватар на европейските бунтове е колонизаторско-регресивен. Това не е Кръстева на нейната семиотична *chôra*, а на символната стенохория под закона на пред-Едиповия – и пред-полицейски – баща.

Припомнете си, че подреждането на *chôra* не е идентично със закона на символния ред. То произвежда „дисконтинуитети” до безкрай. Изказвайки една по същността си стенохорична идея за Европа през психоаналитичен регрес до „мекия” и симпатизиращ на интегримите Фройд в страна като България – една родина, винаги преживяваща себе си като провалил се колонизатор, – естествено е идеята да бъде радушно приета, пък дори и да не кулминира в „реваншистки национализъм”. Завръщайки се в родното пространство на неуспешния колонизатор България с колонизаторската западноевропейска психоаналитична стратегема на любящия юношите на Европа баща, Кръстева се превърна във вместилище на собствената си асимилация в пространството на родното, но и във вместилище за асимилация на родното в пространството на чуждото. Тя предложи един модел на континуитет, който има повече общо с липсата на земя, отколкото с липсата на идентичност, въпреки че залогът на събитието кулминира в повторното придобиване на идентичност за самата Кръстева. Интелектуално-идентичностното ре-интегриране на

Кръстева беше опосредствано от опосредстващото събитие на липсващата идентичност на гангстеро-интегрите. Според Кръстева последните имат нужда както от универсален антидепресант, така и от пред-Едипов баща.

Но в действителност универсалността е депресант на идентичността.

Точно както задвижваните от *chôra* нагони са винаги вече „двусмислени, бидейки едновременно асимилиращи и деструктивни”, така и поместената в Кръстевото слово версия на една стенохорична Европа едновременно асимилира и подлага на деструкция родното, подsigурявайки една „игра” на идентичност и различие, в която различието винаги вече е след-субектно и под закрилата на закона на любящия баща (и преди той да се превърне в полицейската държава, щом бездуховният бунт на юношите го налага). Това, че *chôra* никога не може да трансцендира своя самодеструктивен – и така само-принизяващ се – аспект, обозначава именно нейния социализируем капацитет. Поела посоката на (само-)деструкцията, *chôra* е „локусът на майчиния подредбен принцип”, (Kearney 2003, 196), успореден на и предхождащ символния порядък на Бащата. Една стенохорична Европа, която има идентичност, но на която все така ѝ липсва земя, винаги ще вижда своята *chôra* като принадлежаща на полето на смъртния нагон, а оттук и на „злонамереността на злото”. Регресирането към стенохория, както и към една емпатична към мекия баща психоанализа, сякаш трябва да превърнат последната в придружител на бунтуващия се човек на (католическата) вяра. Пред-Едиповият баща е просто придружител на самодеструктивната *chôra*. Следователно тази твърде католическа форма на бунт се налага да експанзира към гетата, за да запълни липсата на идентичност и дух след поредните „нихилистични” бунтове. Липсата на идентичност показва на психоанализата една липсваща в дискурса ѝ земя, която трябва да бъде завладяна. Точно с тази идея Кръстева завладя публиката на родна почва.

Можем да видим, че така самата Кръстева предлага себе си като вместилище на идентичността на Европа като въпрос, който има само един отговор: любящия баща. Като вместилище на въпроса, тя се отмества от пространството на пространството (*chôra*) към липсата на пространство (т.е. липсата на идентичност като колонизаторска тактика на психоанализата). В прехода от космологичната *chôra* към психоаналитична стенохория Кръстева се редуцира от абстрактно през генерализирано до конкретно пространство на идентичността. При стъпката от *chôra* към стенохория, вместилището Кръстева напуска *ek* и се преселва в земите на *en*. Нейната идея за бунта на просветения европейец го премества от *chôra* към *topos* и в крайна сметка към *hedra* - гетото. Така самата Кръстева като едно завръщащо се вместилище на родното се отмести от нещо, което никога не е, но винаги се превръща в това, което никога не се превръща, но винаги е.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Джамбазов, Стефан. 2014. „Миглена Николчина: Ние сме длъжници на Юлия Кръстева”, във: *Въпреки*, септември 2014, въпреки.com/post/100562970721.

Кръстева, Юлия. 2014. „България, мое страдание”, превод Надежда Илиева и Добромир Дончев, в: *Либерален преглед*, 29.03.2013, www.librev.com/index.php/discussion-culture-publisher/1992-2013-03-29-11-41-29.

Кръстева, Юлия. 2014. „Нови форми на бунта”, превод Дарин Тенев, в: *Литературен вестник*, бр. 29, 24-30.09.2014.

Манчев, Боян. 1999. „Интерпретации на идеологията, идеология на интерпретациите (върху полемиките в българското литературознание)”, в: *Литературна мисъл*, 1999, № 1, препубликувано в: *LiterNet*, 06.01.2003, № 1 (38), www.liternet.bg/publish2/bmanchev/ideologia.htm.

Николова, Олга. 2014. „Ненавременни мисли върху лекцията на Юлия Кръстева”, в: *LiterNet*, 28.09.2014, № 9 (178), www.liternet.bg/publish25/o_nikolova/yulia-kristeva.htm.

Alfonso, Doris Rita. 2002. *Imagining Sex in Space: How Sexual Difference Acquires Ontological Import in Plato's Timaeus* (Doctoral Dissertation). New York: State University of New York.

Brisson, Luc. 1998. *Le Meme et L'Autre Dans La Structure Ontologique Du Timée de Platon*. Sank Augustin: Academia Verlag.

Burnet, John. 1914. *Thales to Plato*. London: Macmillan & Co., Limited.

Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter*. London & New York: Routledge.

De Ste. Croix, G.E.M. 1981. „Polis and Chôra”, in: *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1980. „Idea and Reality in Plato's *Timaeus*,” in: *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trans. by P. Christopher Smith. New Heaven & London: Yale University Press.

Kearney, Richard. 2003. *Strangers, Gods, and Monsters: Interpreting Otherness*. London & New York: Routledge.

Krell, David Farrell. 1975. „Female Parts in *Timaeus*,” in: *Arion*, Vol. 2, No. 3.

Kristeva, Julia. 1986. „Revolution in Poetic Language,” trans. by Margaret Waller, in: Toril Moi (Ed.). *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press.

Margaroni, Maria. 2005. „‘The Lost Foundation’: Kristeva's Semiotic Chôra and Its Ambiguous Legacy,” in: *Hypatia*, Vol. 20, No. 1 (Winter, 2005).

Sandford, Stella. 2010. *Plato and Sex*. London: Polity.

Zeyl, Donald J. 2000. „Introduction”, in: Plato. *Timaeus*, trans. by Donald Zeyl. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.



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