

НОВИ ФОРМИ НА БУНТА

Юлия Кръстева

Съвместна публикация с [Литературен вестник, бр. 29/2014](#)

Видеозапис от лекцията: https://www.youtube.com/watch?v=q2V_ILq5RkQ

Резюме, ключови думи и биография:

„Аз се бунтувам, следователно ние съществуваме“ (Албер Камю). Или по-скоро: Аз се бунтувам, следователно ние сме на път да се осъществим. Просветителен и дълговременен експеримент.

Много се говори за бунт в нашия глобализиран свят. Народни въстания, възмутена младеж, детронирани диктатори, президенти, изпуснали олигархическите си нерви, надежди и свободи, потиснати в затвори, карнавални процеси и кървави бани. Ще успее ли бунтът, наричан в Мрежата „riot“, да събуди пресметливото човечество в цифровата ера от хипер-свързания му сън? Или бунтуването е само хитрост на спектакъла, необходима му, за да продължи?”

„Je me révolte, donc nous sommes“ (Camus). Ou plutôt : Je me révolte donc nous sommes à venir. Une expérience lumineuse et de longue haleine.

On parle beaucoup de révolte dans notre monde globalisé : soulèvements populaires, jeunesse indignée, dictateurs détrônés, présidents sortis de leurs gonds d'oligarques, espoirs et libertés réprimés en prisons, procès de carnaval et bains de sang. La révolte, dite « riot » sur le Web, serait-elle en train de réveiller l'humanité numérique de son rêve hyperconnecté ? Rien qu'une ruse du spectacle qui en redemande pour durer? Mais de quelle révolte parlons-nous?

Ключови думи: бунт, психоанализа, Фройд, nihilизъм, интимно преживяване, крайно зло, revolte

Юлия Кръстева, доктор хонорис кауза на Софийския университет и на редица университети в Съединените щати, Канада и Европа, е родена в България и още като студентка по френска филология в Софийския университет става част от една мощна, изпълнена с енергия интелектуална генерация (Цветан Стоянов е близък неин приятел), която се надява със силата на духа да преодолее репресивната идеологическа машина и да изведе българската мисъл на световната сцена. Изгнанието дава на Юлия Кръстева този шанс. От 1966 г. тя работи и живее във Франция. Юлия Кръстева е теоретичка, писателка, психоаналитичка, почетен професор в Университета Париж 7 - Дидро и пълноправен член на Парижкото психоаналитично общество. Офицер на Почетния легион, командир на Ордена за заслуги (2011). През 2004 г. става първата носителка на наградата Холберг (създадена от правителството на Норвегия, за да попълни липсата на хуманитарните науки в предвидените области на Нобеловата награда). Получава наградата на името на Хана Аренд през декември 2006 г. и на името на Вацлав Хавел през 2008 г. Юлия Кръстева е авторка на трийсет книги, сред които „Революцията в поетичния език“, „Истории на любовта“, „Сили на ужаса“, „Черно слънце. Депресия и меланхолия“ (преведена на български), „Сетивното време. Пруст и литературният опит“, трилогията „Женският гений: Хана Аренд, Мелани Клайн и Колет“, „Омраза и прошка“, „Тази невероятна нужда да вярваме“, „Нагони на времето“, както и на романите „Самураите“, „Убийство във Византия“ (преведен на български) и др. Нейното творчество е преведено на десетки езици и изцяло на английски език.

Дами и господа, скъпи приятели,

Благодаря ви, че сте тук, благодаря за вашия прием! Отправлям признателността си на първо място към Френския институт и към Посолството на Франция в София, които поеха на свои разноски това пътуване; и особено към Софийски университет „Свети Климент Охридски” и неговия ректор, професор Иван Илчев, както и към академичната общност, която организира с много грижа и внимание нашата среща, въпреки че академичната година още не е реално започнала. Благодаря специално на професор Миглена Николчина, с която от много години вече ме свързва едно силно философско съмишленичество, и без чието вярно приятелство и старание тази визита нямаше да се случи.

Вие имате пред себе си (както често обичам да казвам) жена от български произход, с френска националност, европейско гражданство, осиновена от Америка. Дължа ви признание: виждам този калейдоскоп или несигурна постройка като избраничество, в библейския смисъл на термина, Verit (Habrit) – късмет и изпитание. Как е възможно това?

Моето хегелиано-марксистко образование, което подчиняваше личното на колективното, ме кара да кажа, че съм исторически продукт: Втората световна война, конференцията в Ялта, поделянето на континента ни на Източна и Западна Европа; мечтата на генерал дьо Гол, който вече виждаше Европа да се разпростира от Атлантическия океан до Урал и даваше докторантски стипендии на младите студенти от Изтока, говорещи френски; след това май 1968; падането на Берлинската стена; перестройката; гласността; пробуждането на Китай и възникващите нови световни сили; структурализма, постструктурализма; фройдизма; сблъсъкът на религиите; хиперсвързаността; финансово-икономико-политическо-обществено-метафизично-екзистенциалната криза... Ще спра дотук.

В това ускоряване на историята, което ми даде шанса да си създам своеобразно място, никога няма да забравя какво дължа на страната на моя произход, България: страна кръстопът, с бунтовен народ, която е моята родина.

Кръстопът: тъй като от самото начало това е било смес между прабългарските номадски племена, идващи от Централна Азия, и уседналите славянски племена на границата на Византия; от момента на своето зараждане българската нация се е ковала, като се е съизмервала с необятното гръцко и византийско наследство, като ги е поглъщала, като им се е съпротивлявала. Като *кръстопът*, нацията, от която произхождам, е следователно едно полифонично културно построение: културна тъкан, която се съзнава и ревностно желае да бъде такава, България е нация-азбука, България е нация-писменост. И тук, в тази сграда, искам да отдам почит, както го правя в последната си книга *Трепетни нагони на времето (Pulsions du temps)*, на основателите на тази българска идентичност, споена от културата: на братята Кирил и Методий и на техните ученици, сред които е и Климент Охридски, чието име ни приема тук.

Нация кръстопът, но също и нация *бунт*: разказите за бунтовните подвизи на Ботев, Левски и Димитров са звучали край люлката на моето детство много повече, отколкото детските приказки, и още преди да открия басните на Лафонтен, поезията на Виктор Юго, мислите на

Волтер-Дидро-Русо: най-напред при сестрите от ордена на свети Доминик, а после във френския Алианс, където родителите ми са имали чудесната идея да ме запишат.

Съзнавам, че това национално наследство може да се изроди до тесен и реваншистки национализъм. Но се опитвам да съхраня от този български дух онова, което родителите ми – и българското училище – са ми предали и което за мен е съзвучно с най-ценното в европейската култура: космополитизма.

„Je me voyage” – „Пътешествам в себе си; не само в света, но и в себе си”: такъв е девизът на моята героиня Стефани Дьолакур, която ме представя в един от романите ми, *Убийство във Византия*, който е и най-открит по отношение на българската ми съдба.

Що се отнася до бунтуването, аз се опитвам да го практикувам в духа на френското Просвещение, като заемам също от немската философия и психоанализата на Зигмунд Фройд. Докато българската дума „бунт”, според някои тълкувания, ни възвежда вероятно към етимологическия корен на немското Bund, съюз, а според други е свързана с индо-европейския корен *bhou, изразяващ движение и сила, който е в основата също на „буря”, „бушувам” и „буен”; същата частица стои в основата и на латинското fugia, и на старогръцкото φύω. Обаче френската форма „révolte” напомня на латинския си произход и препраща към санскритския корен „...+vel”: разкриване, връщане назад, за да се отвори следходното, откровение, прераждане.

Така че, като космополитна изследователка в кръстопътя на различни дисциплини, които подлагам на постоянно питане, аз нямам фиксирана идентичност. Дори съм убедена, че силата на нашата тъй крехка, тъй несигурна, тъй нападана Европа е точно в това, че тук, в гръцко-юдейската и християнска европейска традиция и благодарение на освободителното скъсване с религиозния обскурантизъм, донесено от века на Просвещението, следователно в Европа и никъде другаде, *идентичността вече не е култ, а е въпрос*.

Аз твърдя, разбира се, че на нас ни е нужна *идентичност: национална, полова, езикова, куртурна... Тъй като идентичността е универсален антидепресант*: ако не знаете вече кой сте, вие се съмнявате в себе си, постепенно ставате нищо, вие ще се угнетите, вие ще се самоубиете. Но антидепресантите бързо се израждат в маниакална възбуда и отварят пътя към братоубийствени войни: днес това е по-видно от всякога под натиска на интегримите.

Така че още в моята родна България (където прекарах двадесет и пет години от живота си и която в моето детско съзнание вече беше неразделна част от Европа), а още по-непоколебимо във Франция (където живея от 48 години), аз научих, че няма друг начин да се изживява живота на духа в тези мрачни времена (за които говори един от моите „женски гении”, Хана Арент), освен да се „постави голям въпросителен знак върху най-голямата сериозност” (за да цитирам известната фраза на Ницше). Ако трябваше да предам накратко полифонията на моето търсене (философия-семиология-психоанализа-роман), бих казала: вместо да се търси някаква „система”, да се поддържа „въпросителния знак върху най-голямата сериозност”.

Предлагам ви да слушате в този смисъл и размишлението върху „Новите форми на бунта”, което предоставям на вашето внимание.

ИНТИМНО ПРЕЖИВЯВАНЕ

„Аз се бунтувам, следователно ние съществуваме” (Албер Камю). Или по-скоро: Аз се бунтувам, следователно ние сме на път да се осъществим. Става дума за един просветителен и дълговременен експеримент.

Много се говори за бунт в нашия глобализиран свят. Народни въстания, възмутена младеж, детронирани диктатори, президенти, изпуснали олигархическите си нерви, надежди и свободи, потиснати в затвори, карнавални процеси и кървави бани. При тази ситуация възниква един въпрос: ще успее ли бунтът, наричан в Мрежата „riot”, да събуди пресметливото човечество в цифровата ера от хиперсвързания му сън? Или бунтуването е само хитрост на спектакъла, необходима му, за да продължи?

Поне от два века насам сложната и богата дума, която в началото е била думата „бунт” [*revolte*],¹ е придобила политическо значение. Днес под бунт [*revolte*] разбираме оспорване на вече установени норми, ценности, власт. От Френската революция насам „политическият бунт” е светската версия на най-живото съзнание, когато то се опитва да остане вярно на тревогите и свободите си; бунтът е нашата мистика, синоним на достойнство.

Ала нещо се е променило в резултат на всеобхватната криза, която преживяваме сега.

За пръв път в историята си даваме сметка, че не е достатъчно да заменим старите ценности с нови „решения”. Тъй като всяко решение (т. нар. „free-market”, консумацията, сигурността, хиперсвързаността), което се превръща в „ценност“ и възнамерява да замени старите рецепти (било то благотворителността на религиите или класовата борба на марксистите), всяко решение застива на свой ред в – потенциално тоталитарни – догми и безизходици. Под натиска на техниката, диктата на образите и ускорението на информацията, забравяме, че човекът, тоест говорещото същество е истински живо само при условие че има душевен живот. Но такъв живот съществува единствено когато човек постоянно поставя под въпрос своите норми и способности, собствената си полава, национална, езикова идентичност; желанията си, страданията си, своите любови и омрази. Не политическите апарати, а тъкмо разбунтуваните мъж и жена, в своето безпокойство на изследователи, са факторите, които усещат разочарованието от цивилизацията и търсят подходящ отговор. Срегнах неотдавна един ректор на университет в Аржентина, който ми каза, че иска да превърне младежите от бедстващите квартали не в „кадри”, нито в бунтовници, а в изследователи, които да търсят причините и механизмите на наркотиците, оръжейния трафик, проституцията в техните райони. Този човек

¹ Така много старите форми *wel и *welu, указващи волево, занаятчийско действие, довели до назоваването на технически предмети за защита и покритие, са довели до „връщане” (retour), „разкриване” (décou-vrement), „кръгово движение на планетите”, италианското „volte-face”, „обема” и „тома” на една книга (volume), френския „водевил”, та чак до шведската автомобилна марка Волво.

беше защитил дисертация върху Майстер Екхарт, мистик от XIII-XIV век, който моли Бог да го освободи от Бог...

Накратко, този професор споделя моето убеждение: преди да вдигнеш революция в квартала, трябва да направиш революция в себе си. Чрез какви средства да задвижим тази промяна?

Те са множество. Като психоаналитичка, аз смятам, че психоанализата е очевидно едно от тези средства. Но също изкуството, преоткриването на различните религиозни преживявания от миналото, дори когато си атеист, са други такива средства.

За психоанализата темата „бунт“ е особено важна: на кушетката целта при един пациент с душевно страдание е да си припомни миналото, да го проблематизира, да го постави под въпрос, за да се откъсне от него, да го надмогне. Психоанализата не е, както твърдят някои, метод, който позволява най-добре да се „приспособиш“ към обществото. Тъкмо обратното: тя е средство да преоцениш миналото си, за да утвърдиш своеобразието му чрез онова, което е най-оригинално в теб самия, което разкрива най-присъщото за теб, и в този смисъл е революционно. Фройд е един от най-язвителните, най-разбунтуваните умове на своето време, и съвсем не е основател на някаква нова религия, както го обвиняват. По време на анализата прераждането на пациента винаги преминава през новите връзки, които той успява да създаде с другия. В този експеримент (expérience) се състои възможният бунт. Той не е непосредствено политически, а допринася за едно продължително и дълбоко етическо изменение.

Бих дала за пример все още неизвестната работа на сирийската психоаналитичка Рафа Нашед, която защитих съвместно с други френски психоаналитици, защото беше вкарана в затвора поради това, че е водила психотерапия срещу страха. Тази жена се опитва да практикува психоанализа в една страна, където – както самата тя пише – не можеш да кажеш нито „не“, нито „аз“. Тя започва да превежда Фройд на арабски, като заменя обичайната реторика, която на този език изразява сексуалността в жертвени термини, с една любовна реторика, заета от големия мюсюлмански поет и мистик Манзур ал-Халадж (IX в.)! Истински бунт, според моето разбиране, който се връща към традиционните източници, съгласувайки най-взискателната модерност с културното разнообразие, с културната присъщност.

В последните години отдадох голямо значение на религиите. Дори се срещнах с папа Бенедикт XVI на междурелигиозната среща в Асизи през октомври 2011 г., където говорих от името на делегацията на невярващите. Как да се обясни това при една атеистична интелектуалка?

Смятам, че е належащо да се прокарат мостове между светския и християнския хуманизъм, както и с другите религии. В този дух създадох с израелски психоаналитици интердисциплинарен форум върху религиите в Йерусалим. Не идва ли при нас културата-бунт от гръцкия философски диалог, но също и от равинските тълкувания на Библията, от ретроспективното християнско размишление, което е едно непрекъснато поставяне под въпрос? Някои от ученията на древните митове могат да ни бъдат от голяма помощ, ако съумеем да се върнем към тях, да ги дискутираме и разясняваме. Действително, нашето секуларно общество е

попаднало в клопката на едно изключително счетоводителско ръководене на живота. То мисли все повече през „данни”, „цифри”, „стойности” и все по-малко през „въпроси”. Ще ви дам пример. Години наред търсих място да приютя своя син Давид с неговите неврологични трудности, да се уважава самостоятелността му и в същото време да се предпазва здравето му. Републиканските закони, въпреки усилията в последно време, все още не осигуряват истински персонализиран съпровод на мъже и жени в особено положение. Открих такова място не някъде другаде, а в една католическа асоциация, наскоро създадена в духа на „Арката” на Жан Вание: там намерих една наистина необикновена всеотдайност и отваряне към другия в цялото му различие.² Още едно доказателство, че е неотложно хуманизмът да бъде утвърден наново, като се използва опитът на всички.

Трябва да се върнем към форми на бунта, които са радикални, защото са му присъщи. Тези форми ще гарантират независимостта на духа и творческите му способности; проблематизирането на ценностите и идентичностите; интимното преживяване (*expérience intérieure*); новото поставяне под въпрос на приетото, на клишетата, на „езиковите елементи”. Чрез тези форми на бунт ще можем да се докоснем, под стереотипите и конвенциите, до неизречимите травми на нашата психика. Не за да ги увековечим, не за да балсамирам „моята депресия” „моята перверзия” както прави известна литература, ценена по медийния пазар, а за да разглобя тези травми, да ги анализирам и преоценя. Така само мога да се преродя в нови връзки, в множествеността на връзките, които ще възникнат. Това е вярно за Запада и, по различен начин, за нововъзникващите страни, където освободителните подеми търсят ресурс в завръщането към духовните традиции, но попадат в клопката на обскурантизма. Под обскурантизъм разбирам триковете на технологията, а също и опиума на религиозните догми, които банализират съзнанието. Единствено бунтовният, непримирим, вътрешен опит може все още да ни спаси.

Споменах психоанализата. Само че бунтът, който се опитва да прероди анализантите и да изгради душевен живот в тях, не е чужд на онова, което всяка личност изпитва, когато се вслуша във „вътрешния си глас”, пресечен от сложни логики. От тях днес ще открия само две движения, познати на всеки от вас: нуждата да вярваш и желанието да знаещ.

Нуждата да вярваш и желанието да знаещ³

А. *Океанното чувство....*

Две психични преживявания изправят аналитика пред *нуждата да вярваш.*

Първото препраща към онова, което Фройд в отговор на запитване на Ромен Ролан описва не без резерви като „океанно чувство” (в *Цивилизацията и разочарованието от нея, 1929⁴*). Фройд

² Написах книга – размяна на писма с Жан Вание по този въпрос : „Техният поглед пронизва нашия мрак” (*Leur regard perce nos ombres*).

³ Виж Julia Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, op. cit., предговор, pp. 7-21.

⁴ [Български превод: Зигмунд Фройд, *Ерос и култура*, София: Евразия-Абагар, 1991. – бел. прев.]

описва съкровено единство между Аза и околния свят, усещано като абсолютна сигурност, пълно задоволяване, безкрайна защитеност, но също и като загуба на себе си, в която сме погълнати от околната среда, тя ни заобикаля и прегръща, тя ни обхваща (като контейнер) – и напомня преживяването на кърмачето, което още не е установило граници между своето Аз и майчиното тяло. Неоспоримо и несподелимо, дадено само на „някои”, чиято „регресия може да стигне достатъчно далеч” и все пак признато от Фройд като изначално преживяване на Аза, това пред-езиково или над-езиково преживяване, доминирано от усещания, стои в основата на вярването. Вярването не в смисъла на предположение, а в силния смисъл на непоклатима сигурност, сетивна пълнота и неоспорима истина, която субектът изпитва като необичайно надживяване, едновременно сетивно и ментално, и собствено казано – като екстатичен експеримент. Някои естетически творби, като например Прустовия роман *По следите на изгубеното време*, свидетелстват за това: повествователят описва сънища без образи („сънят от втория апартамент”⁵), изтъкани от удоволствия и/или болки, за които „ние” „вярваме” (уточнява той), че са неназовими: сънища, които мобилизират крайната напрегнатост на петте сетива и които само една каскада от метафори може да се опита да „преведе”. Разказът за тези сънища може да бъде тълкуван като триумф над „ендогенния аутизъм” („autisme endogène”), който живее в несъзнаваните гълбини на всеки от нас, според психоаналитичката Франсис Тъстин. Дали писателят не успява да победи тези травми там, където аутистът се проваля?

В. Второто логическо движение, присъщо на вярата, е „*първичната идентификация с бащата от индивидуалната предистория*” (Фройд, „Аз и То” (1923).

Да вземем Псалм 116: 10: „*He'emanti ki adaber... אֲדַבַּר כִּי הֶאֱמַנְתִּי*”; „Вярвах дори когато казвах: силно съм съкрушен. Аз, който в своята необмисленост казвах: всеки човек е лъжа.”⁶ Свети Павел в своето *Второ писмо до Коринтяни*, 4:13, подема като ехо гръцкия превод на Псалм 116: „*Epistevsa dio elalissa...*”⁷; на латински: „*Credidi, propter locutus sum*”, на български: „Повярвах и затова говорих”; на френски: „*J'ai cru et j'ai parlé*”; на немски: „*Ich glaube, darum rede ich*”; на английски: „*I believed, and therefore I have spoken*”.

Тъй като псалмистът припомня, няколко реда преди това изказване, едно милосърдно вслушване от страна на Бог, любящия Друг, Третото лице, и като събирам различните тълкувания на еврейския термин „*ки*”: „и”, „затова”, „въпреки”, аз разбирам стиха така: „Тъй като Ти ми говори и ме изслуша, вярвам и говоря въпреки неназовимото.”

Контекстът на Псалма е следователно съвсем ясен: той свързва вярата („*etuna*”, където се чува корена „*aten*”, вяра или вярване), която ръководи речевия акт, с конкретни твърдения, които понякога са подвеждащи и потискащи („силно съм съкрушен”, „хората лъжат” и т.н.). Вярата, ще рече: убеждението, че „има Друг, когото слушам и който ме слуша”, държи ключа – условието и дълбинния смисъл – на самия речеви акт, бил той и оплакване. Тъй като вярвам, говоря; не бих говорил, ако не вярвах; да вярвам в това, което казвам, и да постоянявам в

⁵ [В българския превод е предадено като „втори дом”. Виж Марсел Пруст, *Содом и Гомор. Част втора*, прев. Мария Георгиева, София: Панорама, 2003, с. 173 и следв. – бел. прев.]

⁶ [В Синодалния превод тези стихове се намират в Псалм 115:1-2: „Повярвах и затова говорих: силно съм съкрушен. В моята необмисленост си казах всеки човек е лъжа.” – бел. прев.]

⁷ Въпреки че знае и арамейски, и иврит, свети Павел цитира еврейската Библия по превода на т. нар. „Септуагинта”.

казването, произтича от способността да вярвам в Другия, и съвсем не от екзистенциалния опит, който е силно разочароващ (съкрушение и лъжа). Но какво е „да вярвам“?

Латинското *credo* произхожда от санскритския корен, *kredh-dh/srad-dhā*, което обозначава акт на „доверяване“ на бог, предполагащ възстановяване под формата на божествена услуга, оказана на вярващия; именно от този корен идва и секуларизираният финансов *кредит*: депозирам едно благо, като очаквам отплата (Емил Бенвенист детайлно е обяснил това развитие⁸). Вярването е кредит: не е учудващо, че и двете днес са в криза...

Каква е връзката с Фройд?

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. Първичната идентификация с „бащата от индивидуалната предистория“⁹, зора на *символната тройност*, която замества обаянието и ужаса от двойната взаимозависимост майка-и-дете. Това доверяващо се признание, предлагано ми от бащата, обичаш майката и обичан от нея, и към когото аз на свой ред се обръщам, променя ехолалията в езикови знаци, чийто смисъл бащата фиксира.

Знаци на обекти, но преди всичко знаци на моето ликуване и на моя ужас, думите на езика трансформират тревожността ми във „вярващо очакване“: *gläubigen Erwartung*¹⁰, пише Фройд. 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“ 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 – майка, на която аз все още принадлежа и от която все още съм неотделима. Аз не говоря без тази майчина опора, която представлява моето „вярващо очакване“, отправено към любящия баща от индивидуалната предистория: баща, който притежава „атрибутите на двамата родители“. Този баща, който ме е предшествувал, който е трябвало да бъде там още преди Лай, преди известният „Едипов“ баща да формулира своите забрани и закони.

Така се очертава един *въображаем баща*, който, като ме признава и обича през майка ми, ме кара да вярвам, че и аз мога да „вярвам“. Че мога да се идентифицирам с него – Фройд използва термина „вложение“ (*Besetzung* на немски, „*cathexis*“ на английски). Да вярвам и/или да влагам в него не като в обект на нужда и желание, а да влагам в представата, която той има за мен, и в неговите думи – в представата, която имам за него, и в моите думи. „Вярвах и говорих.“

⁸ Emile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, Minuit, 1969, pp. 171-180.

⁹ « Le Moi et le Ça » [1923], in *Œuvres complètes, op. cit.*; виж също Julia Kristeva, *Histoires d'amour, op. cit.* [В българския превод: „бащата от предисторията на собствената личност“. Виж Зигмунд Фройд, „Аз и То“, В: *Отвъд принципа на удоволствието*, прев. Маргарита Дилова, София: Наука и изкуство, 1992, с. 174. – бел. прев.]

¹⁰ Sigmund Freud, « De la psychothérapie » [1905], in *Œuvres complètes*, t. 6, tr. fr. Pierre Cotet, René Laine, 2006, pp. 45-58. [Зигмунд Фройд, „За психотерапията“, В: *Съвети към лекаря*, прев. Пламен Градинаров, София: Евразия, 1997, с. 28-38; понятието „вярващо очакване“ се появява на с. 29. – бел. прев.]

Само на тази основа *нуждата ми да вярвам*, която е била задоволена по този начин и ако са ми били предложени оптималните условия за развиване на езика, ще може да се съчетае с друга способност, разяждаща и освобождаваща: *желанието да зная*.

Кой не знае ликуващия транс на детето, поставящо въпроси? Все още намиращо се на границата между плътта на света и царството на езика, то не спира да ни води към онази несъвместимост между имената и съществата. Тази празнота между имената и Битието, която вече не го ужасява, а го разсмива, тъй като вярва, че е възможно да назоваваш, да караш да се назовава.

Юношата е вярващ

Детето-крал, което дреме в „детството“ на всеки от нас, е според Фройд („Три студии върху теорията на сексуалността“ (1905)) „изследовател в лаборатория“: с всичките си събудени сетива то се опитва да разбере откъде идват децата. Това неутолимо любопитство е тъй изкусително, че затъмнява характеристиките на юношата: точно защото няма юноша без нужда да вярва.

Юношата не е изследовател в лаборатория, той е вярващ. Всички ние сме юноши, когато изпитваме страстта по абсолюта. Фройд не се е занимавал с юноши, защото самият той е бил най-невярващият, най-нерелигиозният от всички хора, които някога са съществували. Да вярващ, в смисъла на [религиозна] вяра, предполага страст по една абсолютна връзка с обекта (т. нар. обектното отношение): вярата желае всичко, тя е потенциално интегриска, какъвто е и юношата. Адам и Ева, Ромео и Жулиета са неин емблематичен образ; всички ние сме юноши, когато сме влюбени.

Само че, тъй като нагоните и желанията ни са амбивалентни, садо-мазохистични, вярването, че *Идеалният Обект съществува*, е постоянно застрашено, когато не е напълно доведено до провал. Тогава страстта в търсене на идеален обект се обръща в наказание и самонаказание, които идват с цялата си свита: разочарование-депресия-самоубийство; или, в една порегресивна и соматична форма, анорексичен синдром; дори, в съвременния политически контекст, тласъкът, унищожаваш мен-с-другия, който нарекох синдрома на камикадзе. Поради това, че *юношата вярва в обектното отношение, той изпитва жестоко неговата невъзможност*.

Вярване и нихилизъм: болестите на душата

Става ясно, че юношеството, структурирано от идеализацията, е все пак едно боледуване от идеалност: било от идеалността, която му липсва, било от идеалността, с която юношата разполага в определен контекст, но която не се приспособява към следпубертетния нагон и към нуждата му да споделя с един абсолютно задоволяващ обект. Юношеската идеалност по необходимост винаги изисква и винаги е в криза: тя се бунтува срещу идеалните и невъзможни норми. Юношеското вярване съпътства неумолимо юношеския нихилизъм. Защо? Тъй като раят *съществува* (за несъзнаваното), но „той“ или „тя“ ме разочароват (в реалността), аз мога единствено да им се сърдя и да си отмъщавам: от което произтича престъпното поведение. Или: тъй като *то (идеалното) съществува* (в несъзнаваното), но „той“ или „тя“ ме разочароват или

ми липсват, аз мога да се сърдя само на себе си и да отмъщавам на себе си, срещу тях: от което произтичат осакатяванията и саморазрушителното поведение.

Тези типове поведение са само *обратната страна на боледуването от идеалност*, което постоянства и им служи за опора, без да се оставя да бъде накърнено и още по-малко унищожено. Така *токсикоманията* унищожавя съзнанието, но осъществява вярването в абсолюта на оргазмичната регресия в една халюцинаторна наслада. *Анорексичните типове поведение* прекъсват майчината линия и разкриват битката на младото момиче срещу женствеността, но в полза на едно свръхвложение на чистотата-и-твърдостта на тялото, което се стреми да се присъедини към фантазма за една духовност, която сама е абсолютна: чрез този фантазъм цялото тяло изчезва в едно Отвъд със силни бащини конотации. *Вандализмът* е друга екстремна форма, която превръща алчността за абсолютното задоволяване в унищожение на всичко онова, което се различава от това задоволяване, на всичко друго, а накрая и на самия себе си. Тъй като самата граница Аз/ друг, добро/ зло, е унищожена: не съществува никаква връзка, никакъв обект за тези „субекти“ (които всъщност не са субекти), измъчвани от разпадането на всички връзки и от лишаването от обект.

Секуларизацията е единствената цивилизация, на която ѝ липсват обредни практики и ритуали за юношите, каквито са съществували от праисторическо време и каквито съществуват в установените религии. Дали това боледуване от идеалност не се дължи на това, че сме отrekli нуждата от идеали?

Като споделя синдрома на боледуването от идеалност, характерен за юношата, психоаналитикът има шанс да преодолее съпротивите на юношата и да го поведе към един аналитичен процес, към който той изглежда невъзприемчив. Религиозната нужда, заменена през целия ХХ век от идеологическия ентузиазъм, е предлагала и винаги предлага да признае този синдром: ритуалите за инициация, за пост и въздържание, после изкуствата – романът във времето на възникването си през Ренесанса, всички тези форми разказват инициационните приключения на персонажи юноши.

Разбира се, юношеското недоволство тревожи модерното общество: дотам, че се отпускат сочни кредити за тържественото откриване например на „Дом на юношата“, където се изграждат специфични форми на юношеска психиатрия след детската психиатрия. Само че светският морал се оказва ненадейно изненадан, щом младите ревностни католици тръбят и манифестират срещу „брака за всички“ и „се осмеляват да се ангажират“, според думите на един от младите им „отчета“. Това напрегнато завръщане на религиозното чувство най-често възприема формата на „духовни бриколажи“, които хората, и по-често юношата, комбинират според вкусовете си и според момента, като заемат от интернет религиозни фрагменти отгук-оттам. Те заемат също и форми на отклонение от признатите религии (сектите) или на интегрисъм (окуражаващи в името на идеала експлозия на смъртния нагон).

В този контекст юношеството може би е и шанс, ако може да го обмислим, за да придружаваме юношите в нуждата им да вярват, която се развива успоредно с невъзможността на това вярване. Така ще съумеем да разгълкуваме по-добре вариантите на това ново разочарование от заобикалящата ни цивилизация, които се изразяват в завръщането на „нуждата да вярваш“. А ние

споделяме тази нужда чрез посредничеството на това вечно юношество, което живее в нас.

Накрая, бих искала да обърна особено внимание на бунтовете, наричани „недоволството на предградията”, които се усещат особено силно в някои големи градове на Европа: Лондон, Париж, Марсилия... Не са ли те провал на френския модел на секуларизацията, на светското начало? Става дума за по-сериозен проблем: ние се докосваме тук до едно психическо положение, което е логически и хронологически отвъд или преди сблъсъка на религиите.

Мисля, че престъпното поведение на „онеправданите тийнейджъри” всъщност разкрива една по-радикална фаза на nihilизма, фаза, която се развива под или преди „сблъсъка на религиите”. 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 със и за другия, който днес се опитвам да изясня.

Юношеският гангстеро-интегризъм рязко изкара на бял свят факта, че вече и самото религиозно третиране на бунта се оказва злепоставено, недостатъчно да осигури райското стремление на този парадоксален вярващ, на този nihilистичен вярващ – по необходимост nihilистичен, поради това, че е патетично идеалистичен – какъвто е дезинтегрираният юноша, десоциализиран в безмилостната глобализирана миграция.

Психоанализата поема риска да застане от страната на тази дълбинна дезорганизация на личността – разпадането на връзките в аза („аз” не съществувам”, „няма нищо освен един нагон за разпадане, готов на всичко”) и на връзката с другия – чак до лишаването от обект („другият няма нито смисъл, нито стойност”), където триумфира единствено смъртният нагон, злонамереността на злото. Ето че се сблъскваме по нов начин с понятието „радикално зло”.

Какво значи радикално зло? То се състои в това да се обяви – и да се осъществи – излишеството от човешки същества, което води до тяхното унищожаване, до тяхното осмъртяване (Кант, Арент).

Безпричинно ли е радикалното зло? Мистиката и литературата твърдят, че е безумно да се търсят причините на радикалното зло. Ние – политическият пакт – не можем да спрем дотук. С психоаналитичния опит не ми е достатъчно да се бунтувам. Аз търся

логиките на крайното зло

за да му направя по-точно тълкуването в преноса-контрапреноса. Ние откриваме, че след семейната дезинтеграция и общественото безсилие, определени хора – особено юношите – се поддават на боледуването от идеалност: неспособни да разграничат добро и зло, вътре и вън, субект и обект, те буквално експлодират. От двата нагона, които живеят в нас, нагон на живота и нагон на смъртта, именно смъртният нагон поглъща душевния живот, който гасне в сляпа деструктивност и е в крайна сметка самоунищожителен. Нуждата да вярваш пропада в империята на разпадането на връзките и лишаването от връзка с обекта, придружени от едно безумно удоволствие или в празнотата на апатията.

Тук трябва да направим едно разграничение. Да, съществува, от една страна, зло, което е резултат от сблъсъка на ценности, който сблъсък сам е продукт на разнообразните и конкуриращи се либидинални интереси, които поддържат схващанията ни за доброто и злото. *Религиозният човек и моралният човек* са конституирани от тези схващания: повече или по-малко виновни и разбунтувани, те живеят от тях, загрижени са за тях и се надяват да ги изяснят, за да може евентуално да започнат да се разбират, вместо да се избиват.

Освен това зло обаче съществува едно друго, *крайно зло*, което помита смисъла на самото разграничение между добро и зло и по този начин унищожава възможността за достъп до съществуването на ближния и впоследствие на самия себе си. Тези гранични състояния (États limites, borderline states) не намират убежище нито само в болниците, нито само на кушетката, а се развиват в социополитически катастрофи, в отвращението [l'abjection], което предизвиква у нас унищожаването на човечността – на пълното унищожение: като при Холокоста (Шоа), организиран от нацистките лагери на смъртта, този ужас, който все още нашият разум не може напълно да обясни. Само че в днешния глобализиран свят нови форми на крайното зло се разпростират в тълпата на болните от идеалност.

И именно от тази диагностика произтича дързостта на психоаналитичния съпровод, който се стреми да бъде много повече от някакъв „схватлив морализъм” (moralisme compréhensif) (Лакан). Този съпровод поставя аналитика на непоносим кръстопът, където това лишаване/набавяне на обект се извършва и застрашава анализанта и аналитика, но където също може да се задейства едно реструктуриране (възраждане). Такъв е нашият облог, след откритието на смъртния нагон (Фройд) и на потенциалната злокачественост на боледуванията от идеалност, присъщи на психическия апарат. Тези болести на душата, които унищожават нуждата да вярваш и желанието да знаеш по такъв начин, че човешкото същество, неспособно да прави вложения и да установява връзки, лишено от „себе си” и от смисъла на другия, се скита в едно отсъствие на „свят”, в един не-свят, без каквото и да е „добро”, „зло” и „ценност”.

Възможно ли е да доведем аналитичното вслушване до тези граници на *Homo Sapiens* и все още да практикуваме психоанализа в тези условия?

Съвременното общество се намира пред едно историческо предизвикателство: способно ли е да се изправи пред тази криза на нуждата да вярваш и на желанието да знаеш, която похлупакът на религията вече не може да овладее и която заплашва основата на връзката между хората? Тревожността, която смразява демокрациите в това време на ексцеси на фона на икономическата и социална криза, изразява несигурността ни пред този колосален залог. 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 подобаваща щедрост, това мъчително боледуване от идеалност, което ни връхлита и което изразяват юношите от добрите квартали, а още повече от зоните на безправните. Интерпретирана по този начин, „кризата на младите”, която зове Бог, и кризата на онези, които се поддават на злонамереността на злото, не може да не ни засяга.

Опитах се да ви кажа как тази криза засяга мен. Дали не съм оптимистично, дори твърде оптимистично настроена? Бих се определила по-скоро като енергична песимистка, която оценява в мисълта единствено активния разум или по-скоро актуалността на разума. Питам тогава: какво да се прави? Какво да направим ние? Подемам Ницше: „Да се постави голям въпросителен знак върху най-голямата сериозност”,¹¹ а значи и върху това, което се нарича Бог. За преценка (*Umwertung aller Werte*) на ценностите, на страстите, на нуждите да вярваме и на желанията да знаем. Да не капитулираме пред злото, дори и пред крайното зло. Но да продължаваме търпеливо търсенето – не на някаква сигурност, не на някакво си утопично равновесие или система, а на онази крехка точка, която, френският математик и философ от 17 век, Блез Паскал описва като „вечно движение”: „Който е открил тайната да се наслаждава на доброто, без да се ядосва на противното му зло, ще е намерил точката. Това е вечното движение.” Ами ако бунтът, който ни липсва днес, е тъкмо тази „точка”, това „вечно движение” към „тайната да се наслаждаваме на доброто, без да се ядосваме на злото” ... Определено интимно преживяване...

Превод от френски: Дарин Тенев



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

¹¹ [Срв. Фридрих Ницше, „Веселата наука”, прев. Харитина Костова-Добрева, *Съчинения в 6 тома*, т. 3, София: Издателство „Захари Стоянов”, 2002, §382, с. 591; както и Фридрих Ницше, „Ессе homo”, *Съчинения в 6 тома*, т. 6, София: Издателство „Захари Стоянов”, 2004, с. 326. – бел. прев.]