

ЕДИН ОПИТ ВЪРХУ ИДЕЯТА ЗА “СЕБЕ СИ”. РЕПЛИКА КЪМ ТЕКСТОВЕ НА ЖАК ДЕРИДА

Богдан Богданов

Благодарение на усилията на Ивайло Знеполски Жак Дерида беше в София. Затруднен от непрозрачността на негови текстове, бях впечатлен от бистротата на устното му слово. Оприличих просветляващото му говорене на това на Пол Рикъор, когото също слушахме благодарение на Ивайло Знеполски. Не участвах в дискусиата с Дерида. Пречеше ми усещането за различие. Струваше ми се, че апоретичната нагласа на именития философ подкопава трансцендентализма, който следвам. Респектът към говорещия Дерида обаче ме накара да прочета по-внимателно негови текстове, които бях проучвал по-рано. Сегашното впечатление беше различно – бих го нарекъл смесица от респект, подхлъзвания и възпирания. Предишното ми усещане за крайна другост прерасна в идея за вътрешно различие. Един нов текст, “другото оглавяване”, и по-точно развитото в него капитоло-капитално разбиране за Европа, ме накара да се определя като провинциален европейец, който оцветява позитивно своя анахронизъм. Така “подхлъзнат” от Дерида, намерих мястото си в парадигмата на деконструкцията. Осъзнах, че съм я следвал, практикувайки конструктивно оцветена деконструкция; Оттук и моето определение, че всяко философстване е деконструиране, преконструиране и затова ново конструиране.

Какво е философстването на Дерида? Съвсем очевидно то загърбва конструирането, водено от идеята, че деконструирането осигурява на философското слово да бъде това, което е. Оттук и грижата да се създават връзки там, където ги е нямало, е да се разрушават, когато са били обичайни. Деконструиращото слово отмества, замества, премества, размества, разрежда, изобщо поставя под въпрос. Освен това то е на някого, не се допуска да става общо, да се покрива от абстрактни лесни положения, които да го правят неразлично от живота. От друга страна, това слово е ситуация на празник за струпване, но не и за спояване в група. Целта е, стъписани пред особеността на света, присъстващите да не достигнат до позитивна връзка помежду си. За разлика от всекидневието, което прави това, сеансът на деконструирането внушава непатетично спокойствие от невъзможността да се формулира общоважимо истинно положение и кротка радост от попадането в плетеницата на толкова означаващи и означавани.

Дерида не изключва възможността в сеанса да участват и нестъписани слушатели, способни да разговарят. Обичайният за деконструкцията вътрешен диалог може да се случи и външно. Разбира се, той диалогизира основно с отсъстващи подобни нему. За тях, за заразените с вътрешен диалог различни от мълчащите гладни за лесна конструкция, която им урежда отношенията със света, Дерида казва “ние”. Привилегирована среда, покойници или живи, те са извън времето. Освободени и от местата, в които са се оформили, и от личностност, те не се интересуват от собственото си благо. Но за разлика от повечето философи на миналото, които смятат за благо занимаването с общото благо, служещо за прислоняване на мисловно безпомощните, вървейки по стъпките на Ницше, Дерида не прислонява, а стъписва. Постига го с трупане на въпроси, избягване на отговори и линеарни протичания, но и съдържателно – с разкриване на апоретичната случайност на съществуването.

Настроен деконструиращо, дозаразен и от Дерида, аз се питам дали този начин на мислене не се крепи на достойна за “изобличаване” аксиома. Съзирам я благодарение на ограничеността, наложена ми от анахроничната среда, в която съм оформен. С усилието да разбера и да си послужа с текстове на Дерида, защото за мене разбирането опира до пслужване – бедняшка нагласа, напомняща американската прагматическа философия, схващам, че различието между мисленето в тези текстове и моето мисловно поведение е в това, че те следват различна парадигма за “себе си”.

Според Дерида всяко “себе си” е идентичност, атакувана от неидентичности, нестабилно единство за трудно или по-скоро невъзможно съчетаване на идентично и неидентично, изправено пред антиномии и апории. Разбира се, има извънмисловни области, които привидно се поддават на неантиномично преодоляване на противоречията. Мислещото слово обаче трябва да остава вярно на принципната несъчетаемост на идентичност и неидентичност. “Себе си” е идентично в едно и неидентично в друго отношение. Тези отношения се разгръщат така, че във всеки момент има само идентичност или само неидентичност. Разгръщащото се “себе си” е изложено на разпиляване в тревожещи субекта му противоречия, в неможещи да го зарадват възможности за изпадане в крайна другост.

Издирваната културна аксиома в това разбиране е в подмолната представа за прекалената затвореност и оригиналната отделност на “себе си”. Животът и философията дават различен израз на тази представа. В живота вътрешното неидентично се замества със сполитащи ни привидно външни другости. В текстовете на Дерида наумилата си да бъде прекалено идентична идентичност придобива апоретична нагласа. Философът отказва да представя референтите на временните отделни “себе си” и на едрото “себе си⁴ на временния свят, удостоверявайки мислещото си съществуване по негативен начин – с разчленяване на нестабилните отделности в потоци от елементи, оградени един от друг с апоретични прагове, препречващи неконтролируемите преходи и оцелостявания. Така без да овъншнява вътрешното друго, както постъпват обикновените хора, той пази отделността на нещата, с будно недопускане на безследното им преобразуване. Дебне “кипенето” на значенията в толкова много имена. Жестът му се представя добре от метафората на навременно дръпвано от огъня ядене, което иначе прегаря и престава да бъде ядене.

Оттук и настроението, че разбирането на “себе си” е възможно само до предела на превръщането му в друго. От което следва и особеността на собственото “себе си” на Дерида, това, че то не допуска да бъде “замърсен” с над- или под-личностни прояви. На тази основа и писателят Дерида не допуска спадове в речта си, продуцира “исово” слово, непровалещо се в баналност или мълчание. Такава е словесната проява на конструираното по европейски “себе си”, заето повече с постигнатата в самостта уникална идеалност, отколкото с поставящите я под въпрос баналности или съвършенства.

Разбира се, аз прекалявам, отдаден на напора на своя текст. Така са прекалявали по-добре мнозина преди мене. Свивам знамената и уточнявам. Представеното по-горе “себе си” е изкуствено. Изкуствено е и внушението, че то е проявено фоново в текстовете на френския философ, докато моят опит е организиран от друго “себе си”. По-скоро не се различавам от Дерида в това отношение. Говоренето ми е преформативно. Истината на настоящата ситуация е, че опрян на анахроничността си и навика да разбирам определени антични

текстове, използвам Дерида, за да конструирам едно струващо ми се необходимо различно “себе си”. Правя го, защото смятам, че като поставя под въпрос аксиоматиката на представеното мисловно поведение, ще стана извънситуативен и ще съумея да раздвижа определени пунктове в обичайното европейско културно поведение. Така се оформи намерението ми да деконструирам позитивно ситуацията на възприемането на “себе си” в съвременните европейски условия на живот.

Това деконструиране не може да протече в стила на Дерида. Провинциалността ми пречи да разговарям автентично с големците на европейската традиция. Липсва ми и талант, за да имитирам словото им. Мога друго, да заговоря общото в себе си, което слабо ме отличава от другите. То е по силите ми поради необщественото съществуване, към което съм привикнал, но и поради професионалната обиграност в антични анахронични нагласи. Така че за разлика от автентичния разговор на високия идентичен на себе си с други също високи идентични, воден от Дерида, ще заговоря вътрешното си неидентично, ще го разпитам като попаднало в мене външно, в което, не без риска на самоизмамата, ще се опитам да припозная някаква обективност. Та в рамката на тази ситуация подемам темата за отделността на “себе си”.

Съвременните условия на живот ме карат да възприемам своята отделност и самост като естествено дадени. Реална и идеална подвижност, отделеност от места, вещи и хора, проявена и в по-сложни форми на независимост, самостта ми има индивидуални, но и общи черти. Културната нагласа насочва погледа към специфично индивидуалното в нея, към различието, а не към подобие. Разбира се, и двете са нещо сложно, смесица от родови и видови черти. Но ако в различното все пак се вглеждаме, подобното в самостта и особено самият принцип на отделността се изплъзват от нашето ползрение. Миналото, особено старите религиозни култури, са се занимавали с представянето му. С разгръщането на светската култура след 18 век повечето символи, обслужвали това представяне, са отпаднали. Така възниква обсъжданият съвременен проблем – отделният човек активира трудно представата, че съществото му е компромис между различия, които имат за граница някаква неповторимост, и форми на подобие, между тях и на отделност, по които той е слабо различим не само от останалите човешки същества, но и от повечето животни.

Тази представа има много страни. Избирам една от тях, факта на човешката ми самост и си казвам: “Временната ми самост се изразява в постоянно проясняване на неясния външен свят с превръщането му във вътрешен. В хода на съществуването ми присвояването на света се редува с изхвърляне навън на присвоеното. Присвояването усилва самостта и отделността ми, докато изхвърлянето е по-често фаза на отказ от тях.” Така че между многото начини, по които разбирам своето “себе си”, то ми се явява и като редуване на етапи на осъществявана и ограничавана самост. Трудно си представям двата етапа едновременно. Занимавам се с единия или с другия. В случая насочвам поглед не към диалектиката на свое и общо в моята самост, а само към страната на общото. Питам се до какви представи и емоции в мен води идеята за повтарящата се във всяко човешко същество форма на отделност.

Тази идея може да се прояви в различни ситуации. Една от тях се свежда до това, че сме подобни вместилища на външни неща. В нас те се нащърбяват, някои дори угасват. Други получават енергия за по-ефективно съществуване. Този неличностен ъгъл на зрение натъква, но и радва. Зависи какво

оценностявам в него. Дали разбирам повторението като лишение, или изпитвам радост от проникващото в мене белязано от обективност немое? На свой ред има значение как възприемам уникалността си. Дали се смятам за твърдо идентичен и страдам от пробоите в тази фундаментална идентичност, или смятам идентичността си за относителна, отворена към по-трайното човешко, животинско и още по-широко биологично съществуване? Така че зависи дали мога да си кажа: “Нищо по-скучно от това да съм възрастен човек, а цялото ми същество да почива на един вид фундаментално разбиране на собствената ми уникалност!”

От какво черпи енергия това разбиране и как да му я отнема? Черпи енергия от вярата в оригиналността на телесния ми вид, от представата, че животът ми протича като неповторима история и от обществената ми изтъкнатост. Най-лесно за деконструиране е третото – става дума за роли, които се играят и от други. И те, и отличието в тях ми принадлежат относително. Смятайки ги за мои, обслужвам, укрепвам и дори развивам обективната им определеност. Така че да не се поддавам на горчивината, че не ми принадлежат в степената, в която ми се е струвало, а по-скоро да активирам удоволствието от проявеността на обективното им съществуване в мен.

По-трудна за деконструиране е оригиналната ми житейска история. Мога да я атакувам с отделяне на общите сюжети в нея, на митологиите на толкова социални среди, в които живея, между тях и на едрата фабула, организираща живота на всяко човешко и изобщо на всяко същество. Задачата е да ги разбере, да си ги представя разчленено в ефективни символи и чувства. Като последствие от регистрирането на немое в личната ми история би трябвало да се зарадвам на проявеността на обективното му съществуване в мен. Най-труден за деконструиране е масивният символ на тялото ми. Отделността му е стабилен знак за преходността на “себе си”. Оттук и тъгата от осъзнаването на безспорната му разрушимост. Нужни са знания, необичайни, неподдържани от съвременната културна среда представи, символи и емоции, за да разбере, че проявената в моето тяло телесност е и упорито възобновяваща се дълготрайност. Това възприятие би прераснало в радост, ако вътрешният ми поглед се откъсне от временната единица, която съм, и се насочи към общите жизнени форми, проявени в нея.

Първото позитивно последствие от емоционалното усвояване на тази гладна точка е, че не бих се тревожил толкова, че с напредващата възраст боледувам повече. Идващата старост не пречи и дори помага де се заема със следната дистинкция – да отделя случващото ми се, причинено от лош начин на живот и наследени структури на обмяна, от естественото намаляване на физическите сили, което сполита всички. Като съвременен човек се пазя да си го представям като прекалено естествено и независещо от човека. Така че насочвам вътрешния си поглед не към конкретността на идващата старост, а към естествеността на отпадането на едни същества и постоянната им замяна с други. Както казва Марк Аврелий, човешкият живот свършва подобно на зрялата круша, която пада от дървото, изгнива и потъва в поглъщащата я пръст. Опитвам се да изместя това утешително сравнение в посоката на нетъгата. Занимава ме не преходността на биологичното тяло, а постоянно възобновяващата се телесност. На този основа разбирам по-добре и конкретните прояви на моята телесност. Примерно това, че е естествено кожата ми да губи с годините свежест да се възобновява в живота на други същества. Задачата в

случая е по-дълготрайната наличност на свежата плът да се откаже по-важна от притежаването ѝ.

Разбира се, това теоретизиране може да служи и за утеха. Зависи коя негова страна, коя друга или какво външно нещо означава. Всичко и в света, и в словото е интендирано към друго. Преминаващите през словото интенции обаче зависят и от мене, от фигурата на моите знания, различавания, представи, символи и емоции, от диференцираната радост, предизвиквана от съзирането на общото в отделността. Как се достига до тази фигура от рационални формули, представи, символи и емоции? С образование, но и с работа на всяко “себе си” – с разпитване по определени теми, с осъзнаване на нестабилността им и заемане с преходи между тях. Както в случая лесността и за преплитането на по-трайни и по-преходни моменти във времевата структура на “себе си”. На свой ред темата за самотта преходява в мотивите за самотата и смъртта.

Не е изключено да си кажа: “Тъжен съм, защото съм сам.” Дали това твърдение не може да се деконструира позитивно? Дали не се чувствам зле, защото, оставайки сам, се изправям пред неактуалната си безформеност? Дали ще се движа, за да се включвам, свързвайки се с места, вещи и хора, в по-ефективни цялости от самотта ми – на човешки групи за свършване на работа и прекарване на време, на институции, цели страни, култури и светове. Имената, с които назовавам тези цялости, не съвпадат със значенията и референтите си. Оттук и неспиращото обсъждане, споровете около доброто им име, означаваното и значението им, както и на добавящите се смисли в хода на тяхната употреба.

Може би най-обсъжданата от тези цялости е обществото. Какво е то в гледната точка на самотата на отделния човек, изправяща го пред собствената му безформеност? Резервоар от ситуации за преодоляване на малката своя отделност и самот с цялостност, механика за временно актуализиране на самотта. Обществото снабдява с енергията на други души и наддушевни простори, с огледала за взирание в неясната своя дълбина. Това става с физическо придвижване, но и идеално – в условията на толкова несамотни самоти за общуване на отделния човек със себе си като с друг. Именно за ситуацията на тези самоти човешката обществена среда е натрупала толкова посредници – предмети, уреди, писани и визуални текстове.

Ако в нещо модерният европейски свят е по-напред от традиционните светове, то е в по-високата възможност за трансформация на неопределеното свое в друго, но и на другото в свое, във възможността за отместване, разместване, усилване и надхвърляне на себе си с интериоризиране на все по-диференцирано в отделности външно. Тази възможност се предоставя на органични и временни групи от хора, но и на всеки отделен човек. Предоставя се за свършване на работа и постигане на цели, но и за обикновено протичане на време. Основните последствия от това разгръщане на европейската модерност във все по-диференцирани ситуации за различно конципиране на своето и чуждото, между тях и на рискови възгледи за света и човека, са две. Едното е външно – светът става все по-единен и автореферентен. Другото е вътрешно – отделният човек се стъписва пред нарастващата външна диференцираност и автореферентност, не припознава, че тя е за него и се настройва депресивно, изпада в усещане за фундаментална отделност и самотност.

На себе си мога да кажа следното: “Реалната човешка отделност и самот са едно, а усещането за самотност – друго. Не бива да виня за самотността си, за несправянето с разрастващата се среда от ситуации, самата среда. Също като

душата и външната среда е само възможност. Тя очаква да се намеся в нейните потенциалности и да ги превърна в реални ситуации, като реша собствената си неактуалност. В това отношение няма първо и второ, по-важно и по-малко важно. Съществено е самото отношение. За да участвам в него, ми е нужна образованост, но и лично усилие по изграждане на съответен на дискурсивната обществена среда образ вътре в мене. Мога да го направя и без да имам пред очи големия свят. Всеки разполага с малки светове, с мрежа от вещи, помещения и места. Дори тя е по-разгърната от неактуализирания вътрешен свят на душата ми. Проблемът е, опрян на реална външна ситуация или на идеална имагинерна, да развия в себе си мрежа от идеи, представи, символи и емоции, която да обхваща изпречващото се външно обилие и да го преобразува в съответстващата му душевна реч.” Така че позитивното деконструиране на усещането за самотност започва с добро отличаване на принципната самот от усещането за самотност.

Но да не прекалявам. Самотността е и неразличима от самотта, която пък е отместено проявление на отделността на толкова съществувания и неща. Вихърът на постоянно сменящите се в съзнанието и света сплитания от смисли и неща довлеча в разглежданото тук сплитане на темите самотност, самот и отделност още една основна тема – за несъществуването и особения му аспект на смърт. Наблюдавайки подобно семантично завихряне, за да се улесним, насочваме поглед към едно или друго протичане в него. Но така или иначе, са по-действителни самите завихряния. Оттук и своеобразният реализъм на Дерида. Като натрупва в своите работи колкото се може повече протичания, той насочва погледа към носещото ги семантично завихряне. Този подход е заразителен. Увлечен от *Анориси* и представения в София доклад за смъртното наказание, и аз изпаднах в сплитането на темите за “себе си” и смъртта, този негативен определител на човешката самот.

Разбирането на смъртта се провежда и по-открито рационално, и по-скрито символично. Един от възможните рационални начини е осъзнаването в дистинкции. Привикнал съм на тях от диалозите на Платон и текстовете на Аристотел. Тръгвам по този път и си казвам: Доколкото е нещо идентично на себе си, смъртта включва две ситуации – самото умиране и състоянието на вече несъществуващата самот. Това отделяне капитулира пред практическата и символична свързаност на двете ситуации в общата дума за смърт и залепеното за нея понятие. Понятието може да се мисли неситуативно и несубектно, докато ситуацияите са винаги субектни. Ако си представя ситуацията на смъртта умиране по-дискурсивно, ще установя, че тя също е делима, доколкото е една за субекта на умиращия и друга за наблюдаващия или за мислещия за него.

Изправен съм и пред различаването, че не е без значение дали умирането става поради дисфункция на организма, или поради насилие. Преживяването на смъртта може да е тихо и дори въздигащо. Имам предвид многоописваното усещане за блаженство от преминаването на предела между живота и смъртта. От друга страна, и при физиологично умиране, и при убиване смъртта се свързва с усещане за болка и ужас. Предизвиквайки съчувствие и страх за себе си, именно те са пред очите на съвременния наблюдател. Разбира се, смъртта умиране се възприема и като положителен акт. Тази представа се поддържа от определени традиционни култури, развиват я и съвременни хора и дори цели среди. Тези две противоположни изживявания се разклащат, ако си дам сметка за дълбинната културна аксиома, която ги поддържа. Като негативното изживяване на смъртта на другия в съвременната европейска среда. То е

механизъм за символично утвърждаване на ценността на отделността и самостта на човешкия индивид и следователно е един вид твърдение по този въпрос.

Оттук и особената роля в Хайдегеровото разбиране за човешкото съществуване на постулата, че смъртта е само нещо свое. Дерида го деконструира с уважително добавяне на повече дистинкции и уточнения, но и с подкопаване на сигурната отделеност на човешкото и нечовешкото биологично съществуване. Може да се постави под въпрос по-открито и самият постулат. Умирането е свое в степента, в която човешката отделност е само отделност. Тя обаче е и недостатъчно такава. Смъртта свързва по някакъв начин умирация, убиваия и наблюдаваия или научаващ за убиването-умиране-смърт на друг. Символ на трансформиращо одругостяване, тя ги събира в осъзнаването на временността на всяка самост и на откритостта и към пълна другост. Смъртта и като понятие е събиране на разсейващ се ред, защото е умирање, а умирањето е и убиване и значи насилие. Това важи още повече за смъртта самоубиване, натоварена с допълнителната идея за свръхэффективно отнасяне на едно себе си към себе си като към друг.

Така че трудно разсъждаваме за смъртта като за нещо достатъчно идентично най-вече защото смъртта-умиране-убиване е агент на измъкване от семантичното ѝ гнездо. Чрез умирањето-убиване в нея нахлува насилието, което е по-широко от смъртта. Намесва се и двойната оценка. Развива се объркващото питане в каква степен насилието е естествено и в каква е културно конституирано. Защото убиването на човек от човек е видов признак на човешката “природност”. Отличаващ решително човек от останалите животни, този признак се оценява отрицателно и контраст с човешкия разум и цивилизация. Но ако не положително, убиването-умиране се оценява и неутрално като знак за изначалната нестабилност, отвореност и подвижност на човешкия вид. Човекът посяга на друг човек, дръзва да му отнема живота, защото е белязан от принципна неидентичност и другост. Убиването е символ на най-човешкото в човека, на постоянното надхвърляне на видовото “себе си”. Това надхвърляне не се изчерпва с убиването. Насилствената смърт е ефективно проявление на общата ситуация на насилие, трансгресивност и ексцесност на човешкото битие.

В този план особена сила има привлекателното насилие на любовния акт, но и специалното му негативно проявление изнасилването. Те са свързани с насилието измъкване, проникване и разкъсване на цялостта на тялото, от друга страна, с убиването-умиране и следователно със смъртта. Затова не случайно смъртта-умиране символизира всички усещания за крайност, между тях и позитивното изживяване на възторг. В тези усещания за преминаване на граница и ексцесност се намесват възторгът или подтиснатостта от “насилието” на човешката група, на социалността над отделния човек, на това, което наричаме власт. Какво е тя, ако не застрашаване на отделността и насилие за преход към друга цялост с оглед на по-трайни спорни блага.

Оттук и финото завихряне на толкова отношения и значения в смъртното наказание, в което се срещат смъртта, умирањето, убиването, насилието, благото на отделността на умирация индивид и на дебатираното благо на някаква общност. Смъртното наказание е конкретно насилие над отделен човек или групов субект с насилник човешки колектив, който използва насилието трансгресия за символично организиране на сложните вътрешни отношения в колектива, но и на ред извънчовешки отношения. В този смисъл, като всичко

друго, смъртното наказание постоянно се надхвърля. Разглеждано като обществен акт, то е ред от ситуациите на съда и убиването. И двете развиват роли и театралност, протичат като публично изпълнение с учленени страни на изпълнители и зрители. “Театърът” на смъртното наказание е опит за един вид рефлексивност, за разгръщане на смъртта-умиране-убиване в протичане на добре разчленени, зависими един от друг моменти. Този опит на съвременната светска среда за достатъчна иманентност на смъртното наказание не успява. Така или иначе, в него остава неизразена трансцендентната трансгресивна страна на умирането-убиване, тази страна, която старите традиционни култури са изразявали с акта на култовата жертва.

На свой ред това засяга и съвременното мислене за смъртното наказание. Независимо от стабилната културна позиция по въпроса за ценността на живота и увереността, че смъртното наказание е именно наказание, съвременното разсъждаване по темата продължава да е “минирано” от възможността за друго оценяване на насилствената смърт. Като акт на ексцес и трансгресия, на излаз от своето, убиването и насилието се възприемат и уклончиво двойствено, но се оценяват и като благо. Това води и до различни типове разсъждаване за смъртното наказание. Веднъж то се проблематизира с оглед на обществената прагматика, на облекчаването на режими и хуманизирането на отношения. Дебатът по въпроса може да протече иманентистки – смъртното наказание се разглежда като достатъчно затворен идентичен на себе си предмет. Публичният доклад на Жак Дерида в София беше от този тип. В него бяха избегнати трансцендентните решения, които биха спрели или отместили дебата в друга посока. Старанието на Дерида не беше да се държи иманентистки, а да не допусне прекъсването на дебата. Позицията му се организираше от актуалното говорене по въпроса, от приложимостта, свързана с отмяната на смъртното наказание. Той беше по-скоро перформативен, отколкото увлечен от възможността за анахронично мисловно завихряне. Така че трябва да се откаже от твърдението по-горе, че неговото слово е винаги само “исово”.

Същевременно уважавам възможното анахронично завихряне по въпроса и реагирайки деконструктивно спрямо доклада на Дерида, подчертавам другата, трансцендентна посока на разсъждаване. При нея недотам идентичното на себе си смъртно наказание се оказва открито към други предмети и ситуации, между тях и към колебанието по европейския начин на оценностяване на живота и умирането, за което Платон ни е оставил гениалната разработка във *Федон*, а също и към съвременния постмодерен европейски обяснителен хоризонт. Имам предвид възгледа за принципната нестабилност, отвореност и трансгресивна подвижност на човешкото същество.

Това естествено повдига въпроса, какво е философията днес. И при други предмети, например при разбирането на свободата, по-съответно би било да говорим за тях в множествено число. Така е и при философията. Днес е точно да представяме различните ѝ проявления. Едно от тях се занимава със семантичните завихряния, пред които ни изправя глобализацията се свят. Именно то организира повечето текстове на Дерида. Но има и друга философия – подкрепената от историцистко-типологически материал, която произвежда текстове със смесена мисловно-гражданска ефективност. Такъв беше представеният в София доклад на Дерида за смъртното наказание. Разбира се, това деление е грубо. Философстването на Дерида развива сигурно повече модели за философия, които могат да се класифицират на основата на други признаци.

Разбира се, традиционната философия не е настроена ласкаво към подобна множественост. Перформативната ѝ амбиция е да предложи текстова платформа за събирането на всички човешки същества. Тя го прави, като уеднаквители. Общите ѝ понятия са именно такива уеднаквители. Оттук и опозицията срещу мисленето с опора на основни йерархично разположени принципи. Те се смятат за излишни и дори вредни в съвременните условия на живот. Ако все пак е нужна опора о принцип, той е като че ли само феноменологичното твърдение, че световите и мисленията са много, защото днес са умножени безкрайно преживяващите, представящите си и мислещи субекти. Би било прекрасно, ако можехме да ги регистрираме, но те са ту един, ту друг брой, на свой ред и различни видове. Гледната точка на отделния ставащ субект е, така да се каже, нашият днешен императив.

Въпросът е, че най-съществената страна на това ставане е преходът на субекта към всякакви другости – на своето себе си, на разни видове “ние”, на предметни и природни, реални и идеални светове, най-после на другостта на несъществуването. Така че след полезната работа на деконструирането, което напомня на мислещите и действащите субекти да не приемат на вяра традиционните идеологии, се повдига следващият сериозен проблем как тези субекти си изработват механизми за включване в разните видове друго, как достигат до ситуативни системи, подобни по функция на древните ритуали и традиционните религиозни системи, как преминават от иманентистки към трансцендентни разбирания по светски начин, без да изпаднат във фундаментализъм и подвеждаща религиозна символност.

Засега ми е ясно само това, че съвременното “себе си”, което се брани от налиташите го “ние”, трябва да привикне да се възприема освен като даденост и статична структура, и като процедура на ставане, в която “ние” и “аз”-гласовете се редуват и сменят постоянно. Съвременното “себе си” е мелодия, изплетена от тоновете на комбиниращи се в ново отношение принципи. Служа си с метафора, но разбирането ми не е поетично, а практическо. “Етиката” на редуването, на възхода и спада в тази мелодична линия предполага да бъде настроен деконструктивно критически, но и конструктивно есенциалистски, да бъде на моменти нарцисистично затворена цялост, а в други разтворена, размиваща се нестабилност, потъваща в по-стабилната изпречила ми се и допуснала ме единица на друг човек, човешка група, философия, празник, страна, свят и какво ли не още.

Разбира се, обикновено не успявам да се отлепя от статичната самост, с която съм свикал и която смятам за себе си. Не знам кого да виня. Зная обаче, че надхвърлянето е възможно. Самостта е в определена степен привидна. Нейната статичност е по-скоро желана и моментно постигната. Виждал съм нарушаването и надхвърлянето ѝ при други хора, понякога и при себе си. Както и сега ми се струва, че постигам надхвърляне благодарение на словото на Жак Дерида.

Работата по този текст започна като опит за коригиране на мои дневникови мисли от пролетта на 1978 г. Незадоволен от тогавашната си неспособност да кажа просто конкретното, подтикнало ме да пиша (тя и днес не е по-малка), но и от неумението ми да се държа общо, несвързано с времето, мястото и възрастта, в което сега, струва ми се, съм по-добър, неочаквано намерих опора в Дерида. Тя беше крикът, помогнал ми да надхвърля за момент сегашната граница на това качество. Разбира се, може да се заблуждавам. Желая

само, ако след време този текст ме разочарова, да ме обземе работен срам и отново, като попадна на достойна опора, да изпитам удоволствие от надхвърляне на себе си. Струва ми се, че то не би било само утешителен знак за фоновия успех, на който неизбежно се надяваме – на преодоляването на собствената смъртност.