

ЗА ПЪТИЩАТА НА ЕКЗИСТЕНЦИАЛНАТА СЕМИОТИКА

Ееро Тараста

Много рядко новите теории и философии се появяват като завършени системи, интерпретиращи текстове последователно. Освен това, някои идеи не се поддават на прекалено систематично или прекалено "научно" изразяване. Това е карало мнозина учени да се изразяват афористично, поетично или романтично. Новата доктрина, която нарекох "екзистенциална семиотика", е точно от този вид. Фундаменталните ѝ тези вече се оформят интуитивно в съзнанието ми и мога да ги предам още сега, макар и доста фрагментарно. Като семиотик, аз съм изправен пред предизвикателства. Времето минава - преди няколко десетилетия първото поколение семиотика отстъпи пред второто поколение теория за знаците. И все пак класиците на семиотиката - от Пърс до Греймас и Сибиък, разбира се, не са изгубили своята актуалност и валидност. Дори късните работи на Фуко, Барт и Кръстева могат да се приемат за "семиотика второ поколение", да не говорим за романите на Еко, деконструкцията на Дерида, когнитивните науки, Бодрияр, Бурдийо и т.н. Общо за това второ поколение е, че основата на класическата семиотика е изтикана на заден план. Но въпреки всичко, тя още съществува и текстовете на тези мислители не могат да бъдат разбрани извън връзката с нея. Избягването на новите теории в точния смисъл на думата характеризира всички тези семиотици от второто поколение. Текстовете им отразяват условността на вечните ценности, неверието, вътрешните конфликти на постмодерния човек[1] и особено опасностите, произтичащи от всичко "социално", "общностно", хаоса вместо структурите. След триумфалните дни на структурализма никой не посмя да създаде нова теория на семиотиката. Джоузеф Марголис говореше за вселените на постоянното движение, където нищо не е в покой. Нищо не е стабилно, схематично, фиксирано. Скованите модели на класическата семиотика не са подходящи за анализиране на подобна вселена.

Възможно ли е да се моделира динамично променящият се, временен, преходен свят? Възможно ли е чрез добогатяване на семиотиката от първото поколение, да кажем, прибавяйки хайдегериянския "времеви филтър", да конструираме нов подход? Или ще отречем напълно всички стари знакови теории и ще ги изградим наново, на радикално нова основа? Ако отговорът на последния въпрос е "да", тогава защо изобщо трябва да продължаваме да говорим за "семиотика"? Има, разбира се, школи, които продължават да вярват, че нещата са такива или онакива, защото Пърс или Греймас са казали така, а не защото нещата са такива. Семиотикът, който обикаля по света, среща от време на време такива сектанти, които подобно на членовете на култа Амиш в Ланкастър, Пенсилвания, се борят да опазят доктрината си недокосната. Боя се, че те се превръщат в "артериосклерозата" на семиотичното кръвообращение. Семиотиката трябва да бъде обновена, ако иска да запази мястото си в авангарда на мисълта. Следващият въпрос по пътя към новата семиотика се отнася до това как да се опишат по интелектуално задоволителен начин определени интуитивни, визионерски аспекти, към които инстинктът може да поведе изследователя. Интуицията не бива да се пренебрегва, но проблемът е в това как тя може да се предаде чрез комуникативен модел, чрез метаезик? Следвайки тази посока, можем да се натъкнем на същности като "екзистенциалностите" на Хайдегер или "априорно синтетичните оценки" на Кант.

Следователно, чувствам се насърчен да представя някои собствени тези.

1) Реалността се състои от "енергийни полета", където действат особени закони, които много трудно могат да бъдат описани или концептуализирани. В такова поле сходните ситуации или събития като че ли се привличат. Съответно, енергетично негативните или позитивните събития са свързани едни с други и взаимно се усилват: бедствията влекат други бедствия, успехите - други успехи. Както е казано в Библията, който има много, ще му се даде още, който има малко, вземат му и него. Всичко иманентно в човешкия ум се бори да излезе наяве; скритото или несъзнателното трябва да бъде разкрито - то трябва да излезе на "повърхността" на реалността. Стоп. Дали сега не слязохме на нивото на психологията или телепатията на някое седмично списание? Боже мой, не! Тъй като скромното ни начинание е все още строго "научно". Доколкото гореспоменатото интуитивно познание може да стане експлицитно, човек наистина може да се сдобие с метод за обясняване на миналото, както и за прогнозиране на бъдещето. Той би включвал усилие времевообвързаната "екзистенциална" интуиция да се представи като нещо обективно. Така бихме решили дилемата на Карл Ясперс: "Това, което е валидно за всички времена, е обективно, докато онова, което е преходно в един момент, но все пак вечно, е екзистенциално". Всъщност обаче гореспоменатите връзки между събитията могат да бъдат разпознати само ако човек е в тях, а не чрез външно наблюдение. Антрополозите осъзнаха това отдавна, когато създадоха методи като "включено наблюдение" или "наблюдението, в което човекът участва". Наблюдателят може да възприеме правилно човешкото, семиотичното, енергийното поле само ако участва в него, като в същото време е наясно, че самият той също му влияе. Преди години Георг Хенрик фон Райт изнесе лекция за "аргумента на мозъчния хирург" - една заблуда, че обективното описание на невронната мрежа би ни освободило от интерпретациите и довело до универсално валидно познание за човешките действия. Човешкият свят на Dasein винаги е основан на присъствието на субекта там, където дори отсъствието е значим факт. Може би теорията на Юрий Лотман на нивото на културата беше опит да се моделира неговото "непрестанно движение" като че ли отвътре.

2) Горната теза вече засяга тясно категориите "да бъдеш извън" и "да бъдеш във" (In-sein/Ausser-sein) или просто външно/вътрешно. Тя включва една грешка: че изследването би било възможно само в категорията на външното. Дори за онези явления, за които субектът може да има "вътрешно" познание, отначало той трябва да се преструва на невеж, да бъде поставен извън тях, като по този начин "докаже" или легитимира правилността на знанието си. Това е явление, което безкрайно се повтаря в изследванията на изкуството. Човек си представя, че Първостта[2] на феномена би представлявала такава обективна нулева точка на интерпретация. В края на краищата, концепциите вътрешно/външно могат да се отделят от класическото разграничение обективно/субективно, на което Киркегор посвети толкова много страници във философските си трудове. Доминиращата научна парадигма определя връзката им така: обективните условия на физиката и нейните закони поставят ограничения на субективните емоции и избори. Тезата на Киркегор обаче е още по-радикална: субективното и обективното никога не се срещат. Те не са отделни сфери, при които "обективното" да свършва там, където почва субективното. По-скоро те са два различни подхода към света на Dasein. Джоузеф Марголис разсъждава по същия начин в новата си книга "Интерпретация - радикална, но не без правила", където казва: "Не съществува позната процедура (правило, критерий, алгоритъм, закон или нещо подобно), чрез която от описанието на дадени физически събития да можем да изведем по надежден начин културнозначимите събития, които спонтанно (обикновено) разпознаваме; нито за което и да е културнозначимо събитие можем да изведем разумно детайлизирани и уместни физически събития, в които то би било въплътено и чрез препращане към които след това би могло да бъде посочено".

Така наречената "теория за последиците" също не е в сила при екзистенциалната семиотика. Тази теория гласи: "Ако x и y имат еднаква физическа структура и x има духовното качество P , то y също трябва да притежава това качество P ." Достатъчно е да си

припомним какво се случва в романа "La luna e i falò"[3] на италианския писател Чезаре Павезе. Главният герой се завръща от Съединените щати в Италия, в малко селце в родния си край. Той отива в къщата, в която е прекарал детството си и там открива същите знаци както и в миналото. Но в същото време всичко е променено. Местата X (селото преди) и Y (селото сега) физически са едни и същи, но духовно са напълно различни от гледна точка на субекта. Структуралистите искаха да демонстрират как индивидуалните интерпретации зависят от историята, традицията и обкръжаващата култура. Моята субективна преценка само повтаря "автоматизмите" на културата. За да мога да оценя степента на субективност и свобода в своя екзистенциален избор, трябва да зная в какъв контекст и според какви норми е бил направен. Трябва да осъзнавам границите на своя избор и действие, какво съм могъл и какво не съм могъл да направя, изхождайки от положението си. Особено ако оценявам индивидуалността на един човек на изкуството, неговия глас в хора от текстове и дискурси, трябва да знам до каква степен той е познавал и следвал "граматиката" или езика на своето време. Но прав ли съм да се поставям, да поставям собствената си субективност в неговата кожа, безскрупулно заемайки мястото му?

Във всеки случай, трябва да имаме представа какво е било да си субект в Древен Рим, в двора на Краля-Слънце или в кафенетата на следвоенен Париж, за да разберем Лукреций, Расин или Рене Шар. Категориите субект/обект, разбира се, се съдържат още в актантния модел и наративността на Проп и Греймас. Но какво означава да си субект или обект на дадено място, определено от семиотичния квадрат? В новата екзистенциална семиотика човек трябва да търси знаците от вътрешността, да разпознава вътрешния им микроорганически живот. И наративният модел, и психоаналитичната теория започват от хипотезата, че съществуват субект и обект. Ситуацията е такава, че субектът иска да има обекта. Следователно, катализиращата сила е фройдисткото *Trieb*[4] или *désir*[5] на Лакан и Кръстева. Но какво означава това? Ако обектът на едно желание е стойностен, да кажем - пръстенът на Нибелунгите или властта, която той представлява в едноименната Вагнерова опера, то случаят без съмнение е много прост. В обекта са вложени определени индивидуални и колективни ценности, затова той е желан в света на *Dasein*, в който пребивават героите на драмата (естествено, дори тук според психоаналитиците съществуват всички видове фетишизирани, сурогатни обекти, формиращи процесите в човешката душа). По-трудна би била ситуация, в която обектът е друг обект или в която субектът става обект. В човешкото общуване преобладава екзистенциалният закон: един субект, който се отнася към друг субект като към свой обект, скоро сам попада в същото положение и към него се отнасят така, както той се е отнасял към другите.

На този принцип на човешкия диалог е основана етиката на алтруизма: отнасяй се с другите така, както искаш да се отнасят с теб. Въпреки това, човешкото общуване никога не е свършено - субектите не винаги разбират, че са също и обекти един за друг. В романа "Journal d'un curé de campagne"[6] на Бернанос селският свещеник не разбира като какъв вид знак функционира в своята енория и по този начин греши в оценките и действията си. Друг основен проблем на човешкото познание е дали субектът може да се изживее като обект. Представте си ситуация, в която субектът отива на лекар. Трябва да му се направи биопсия. Донася в клиниката бурканче, съдържащо малко кърваво късче от самия него, което от своя страна съдържа обективната информация за него, а тя може да реши съдбата му. Не е ли това ситуация, в която по неприятен начин един субект се усеща едновременно като субект и обект? От друга страна, човек може да си представи, че да е субект е нещо поне отчасти ясно. *Cogito, ergo...*

Според Киркегор обаче нищо не е по-трудно за един субект от съществуването. То е толкова трудно, че цялостна жизнена задача на субекта е просто всеки миг да се опитва да бъде съществуващ субект. Той никога не може напълно да бъде такъв, това е само негова цел. Киркегор казва: "Един съществуващ субект трябва да избира между два пътя. Може да направи всичко възможно да забрави, че съществува, при което би изглеждал абсурден, тъй като съществуването има особеното свойство съществуващият да съществува, независимо дали иска или не." (Пианистът и музиколог Чарлс Роузън каза, че би искал да стане образован човек. "Но ти си образован човек," възкликнах аз. "Не, човек може само да стане образован, но никога не може да бъде такъв", отговори той. Забелязах, че тази идея съвпада с мисълта на Киркегор. Роузън отвърна, "Нищо чудно, тъй като тази идея принадлежи на романтизма, а Киркегор е научил всичко в немската философска школа в Йена."). В допълнение, идеята за съществуващия субект се появява още у Августин, във всеобхватната му прозорливост за времето преди - тоест, света на езичниците - и след нея: Божията държава (*De civitate Dei*).

Недоверчивият читател-семиотик на това място може би ще захвърли есето ми в ъгъла и ще каже: "Това пък какво общо има със семиотиката? Не представлява никакъв интерес." Но онова, което търся, е вероятно най-важното нещо в семиотиката: а именно, състоянието преди формирането на знаците, съответно на "пра-знаците" (на фински, *'esi-merkkejä*). Когато знакът е кристализирал, не остава почти нищо, което може да се направи - имам предвид, на нивото на самите знаци. Пърс се опита да класифицира знаците във връзка със самите тях и откри интересни неща, като отношенията легзнак/синзнак/квализнак или тип/символ и т.н. Въпреки това, най-интересният, екзистенциален момент на знаците е моментът преди или след тях, тъй като животът на знаците не приключва с фиксирането им в обекти.

Ето защо само в изключителни случаи изследователят може да артикулира ситуацията или текста в ясно обособени единици. Те могат да имат моменти, представляващи екзистенциални разграничавания. Има ситуации, в които непрекъснатото ставане, движение и насочване на знаците - което, следователно имитира вътрешното движение на носещите ги субекти - спира, стагнира за миг във фаза на *l'être en soi*[7] - знакът е еднакъв с концепцията за него. Там форма и съдържание, материя и дух, общуване и означаване се сливат в единно цяло. Тази пауза обаче е твърде кратка.

3) Знаците винаги се появяват във връзка с определена ситуация. Според Сартр, ситуацията е нещо социално, почти политическо. Във връзка с това, тя предстои да бъде разбрана в по-широк, "философски" смисъл. Знаковата ситуация представлява точно зададената темпорална позиция, в която знаците се появяват. Тя може да бъде предсказуема или непредсказуема. Във втория случай се идентифицира със структура. Всъщност, вече дори не може да се говори за ситуация. По-скоро знакът произтича от своя съюз със структурата.

Следователно, знакът може да бъде във всякаква екзистенциална връзка със своята ситуация - той може да я потвърди или отхвърли. В някои случаи знаците получават цялата си сила от ситуацията. Тъкмо тогава те са безсилни, нямат в себе си никаква вътрешна сила. Безсилни са дори знаците, които са част от дадена структура, но не са толкова слаби, колкото изцяло ситуационните знаци. Структурите, от които те произлизат, винаги имат по-голяма дълготрайност. Понякога знаците са в отрицателна връзка със своята структура. Те изглеждат силни, когато са в позиция или опозиция, но силата им не е вътрешно присъща. Те са изцяло зависими от структурата си, срещу която се бунтуват. Например, можем да споменем поведението на някои маргинални социални групи, което се явява като отрицание на доминиращия ред. Подобни групи носят своите знаци - специфична езикова употреба, начин на обличане или мода, музика - които изглеждат силни, но на практика напълно зависят от обекта на

своето отрицание.

Аналогично, някой скромна на пръв поглед, дори напълно вътрешен знак - като знаците, които виждаме насън - може да формира решителен импулс за нечие действие. Много силни са онези знаци, които излъчват свойствата на своите ситуации (например, лейтмотивите във Вагнеровите опери са "силни знаци", тъй като са ситуационни, но не следват никаква система или структура; означаването им произтича от ситуацията, в които се появяват).

В такъв случай, съществуват ли чисто "семиотични" ситуации - в смисъл, различен от факта, че дори избраните от семиотиците примери отразяват някои черти от техния свят? Едва ли е случайно, че моделната фраза в неустойчивата генеративна граматика[8] на Чомски представя ситуация, в която "Джон бие сестра си", или че аналитичната философия обича абсурдни случаи, като "плешивия крал на Франция", или че любимото животно на логиците е австралийското двуутробно животно. В ежедневието Dasein[9], за знак може да се приеме ситуация, в която субектът трябва да търси точен код за действията си. Ако в случая имаме етична ситуация, трябва да се използва етичен, а не естетически код. Ако ситуацията е историческа, трябва да се приложи исторически код. Ако е екзистенциална, следва екзистенциален код. Но как субектът да намери верния код? Отгатвайки? Разсъждавайки? Кога човек узнава, че е приел грешен код, че е действал погрешно? Една теория за семиотичните грешки може да се окаже интересна, като теорията на лъжите (както отбелязва Умберто Еко в "Теория на семиотиката"). В тези случаи ситуацията са нещо като изотопии, служещи за критерии. Затова човек трябва да опише различни знакови ситуации и изборите на различни субекти в тях. Важна е отвореността или затвореността на ситуацията.

Една отворена знакова ситуация не се изчерпва с намирането на код, а непрекъснато изисква реинтерпретации и промени на кода. Само този, който може да ги осигури, има възможност да действа в семиотичен смисъл.

Какво е положението със ситуацията, при които има множество верни решения? Може да се направи списък на семиотичните ситуации: 1) обществени норми - кодовете на доброто възпитание се нареждат преди кода на истината; 2) исторически ситуации, в които човек трябва да може да разчита и интерпретира вярно знаците на миналото; 3) екзистенциални ситуации, в които е демонстрирана опозицията живот/смърт (примери: сцената от филма "Великата илюзия", в която френският войник среща една германка в планинската ѝ колиба; последната композиция на младия пианист от еврейски произход Гедон Клайн в Терезиенщат и т.н.); 4) ситуации на общуване, включително общуване с аза и аутокомуникация; 5) властови ситуации: връзките между индивидите и социалните групи, йерархичните социални области, наградите и униженията; 6) религиозни ситуации или изживявания, в които актът на означаване се превръща в някаква наиндивидуална цялост, скок, хвърляне, отпочиване в "милостта" (Когато видях свещената планина Фуджи в Япония, помислих си: ако има Бог, той вижда всичко. В такъв случай, човек е свободен от задължението да доказва чрез действия и знаци съществуването си на другите човечеци); 7) кулинарни ситуации - символизма на храната; 8) еротични ситуации: по принцип, проекцията на човешкото тяло в знаците или цялата проблематика на пола; 9) ситуации на морален избор - противоречия между принципите на удоволствието и реалността. Списъкът може да бъде продължен. И все пак трябва да имаме предвид, че една ситуация бързо може да се превърне в нещо друго или че същата може от гледна точка на даден субект да принадлежи към определен жанр, докато за друг субект тя може да принадлежи към друг жанр.

Ситуацията винаги са конкретни и специфични, най-често неповторими. В екзистенциалната семиотика човек просто търси индивидуалността и спецификата на явленията, тяхната "душа". Екзистенциалната семиотика е обратното на науката, която се бори за константите. Каква е "семиотичната" конституция на света? Във всеки случай различна от описаното от Карнап в "Логическата структура на света"[10].

Да вземем например Финландия. Какви са специфичните ситуации, кодове и логика, срещани се във финската култура или Dasein? Всъщност хората, обществата, местата, моментите, културите и действията се оценяват в смисъл на непосредствената им Първост. Онова, което остава в съзнанието ни от един човек, може да бъде някой впечатляващ жест, аромат, изражение, някакво качество извън "официалния" образ на неговата личност. Един град може да бъде запомнен с първото впечатление от него, което може да бъде просто моментен знак без всякакъв контекст: Хелзинки мирише на море, Париж - на прашно метро и галски тютюн, Байя - на зехтин, а Иматра - на дървопреработвателна индустрия. Начинът, по който един човек се ръкува, отмята глава, поглежда и тръгва - всичко това е по-важно в дадения смисъл от рационалните му, когнитивни послания. Тези открито маргинални и моментни качества имат собствена логика, която е по-определяща от демонстрирания символен ред. Тогава дали изследваме някакъв скрит семиозис? До момента - не, защото гореспоменатите качества съществуват, за да бъдат възприети от всички, независимо че повечето хора ги отминават. Те не могат да "четат" заобикалящата ги свят. (Какво задържа човек във Финландия? Нищо, освен основните качества на финската идентичност, въздуха, светлината, езиковата интонация, жестовете, знаците, разпръснати тук и там в спомените, пустинната строгост на провинцията и градчетата, които в меланхолията си са поетични като пейзажите от село Лувесиен на Сисле в Le Musée d'Orsay[11] в Париж.) Диалектиката между изговаряния и изговореното в дадена ситуация на изговаряне. Началната точка на всяка важно действие е желанието на всеки да стане значим, изпълнен със значения - за себе си и за другите. Да бъде разбран. Това ни кара да правим наука, изкуство и семиотика - но то е и голямата тема на "семиозиса" на всекидневието.

Така самият знак вече не е на фокус; вместо това, той е диалог не само между хора, но и между човек и текст (изговаряне, произнасяне). Концепциите на Ролан Барт, като тези за *lisible* (четивен) и *scriptible* (писмен) съдържат това важно разграничение. В един текст, който е само *lisible*, човек се стреми да забрави гореспоменатата диалектика и да се слее с говорещия в текста. Четем със затаен дъх. Слушаме като омагьосани, гледаме с широко отворени очи. Но когато приемаме текста за "писмен" (*scriptible*), придвижваме се на друго ниво на реалността, в едно по-семиотично съзнание. Виждаме текста през "очите" на друг текст. В някой музикален откъс чуваме реминисценции от Дебюси; в тази или онази картина виждаме алюзия с Пикасо; в тази или онази фраза разчитаме нотка от прустинската *mémoire involontaire* и т.н. Дори животът може да се изживее като текст. Автобиографията на Стефан Цвайг "Светът на миналото" (*Die Welt von Gestern*) е написана по такъв начин, че периодите от живота на писателя са изобразени първо като писмен, *scriptible*, подреден текст. В края се доближаваме до сегашния момент, текстът се плъзга към бартианската категория на *lisible* (подобен ефект има в последния роман на финския семиотик Хенри Бромс, "Духът на мястото"). Книгата на Цвайг е писана в хаоса на Втората световна война, която към края заплашително се приближава до читателя. Градусът на екзистенциалното присъствие расте, докато биографията върви към финала си.

Явленията с екзистенциално-семиотичен характер се отварят към субекта чрез неговото присъствие. Какво означава това? Един критик пише отзив, да кажем, за театрално представление или концерт. Той е посетил събитието (това дори не винаги е така), но в

действителност не е бил там. Физически може би е присъствал и обективно е описал ставащото. Но в екзистенциален смисъл е отсъствал. В този случай, описанието му не е нищо друго, освен възплъщение на явлението и се оказва повече или по-малко отдалечено. Той може да присъства прекалено или недостатъчно, т. е. или да е в превъзбудено, твърде дейно душевно състояние, губейки способността си да преценява, или да е разсеян и невъзприемащ.

Най-сетне, интерпретацията е възможна само в определен момент. Може ли изобщо изговарянето да бъде откъснато от специфичното си време и пространство (или това е греймасианското дезангажиране, *débrayage*)? Стабилен ли е този дискурс? Да, ако осъзнава скритата в този момент универсалност. Тогава портретиращият света текст винаги ще присъства, актуален, съществуващ едновременно в момента "сега" на историческия поток и във всяко друго време.

4) В анализа е важен принципът на "оставянето-на-нещата-да-стават" (хайдегерианското *Gelassenheit*). Как можем да сме сигурни, че нашата интерпретация или анализ не нарушава обекта? Анализът не бива да поврежда явлението или да го променя със сила. Интерпретацията е възможна само извън света на *Dasein*, но в същото време и надхвърляйки го.

Новата фундаментална концепция на семиотиката е трансценденцията. Тя създава диалектиката между съществуване и несъществуване (или нищо), която е толкова важна за всичко екзистенциално. Един субект става екзистенциално пребиваване, създаващо означения посредством две действия. Първо, то се открива след обективните знаци. Нека просто го наричаме *Dasein*. В него важат всички закони, граматика и генеративни насоки на обективната семиотика. Но тогава субектът разпознава празнотата и Нищото, окръжаващи екзистенцията, от която е дошъл, т. е. която го предхожда и идва след него. Субектът прави скок в Нищото, към царството на *le Néant*, описано от Сартр. В неговата светлина цялото предишно *Dasein* губи почва; то започва да изглежда безсмислено. Това е първият акт на трансценденция или отрицание. Според теориите на философите-екзистенциалисти, движението на субекта спира дотук. Сартр остава в своята Погнуса, Камю - в своето Падение (*la Chute*). Преживяването на нищото е страдание. Но то може да стане и креативен опит, ако движението на субекта продължи. Когато субектът се завърне от отрицанието си, трансценденцията на неговото *Dasein*, той започва да вижда от нова гледна точка. Голяма част от обектите са изгубили значението си и само на пръв поглед са значими. Но онези, които са запазили значението си, придобиват ново съдържание, обогатено с нов екзистенциален опит. Субектът е прероден като "семиотичен аз" (този аз тук се интерпретира според концепцията на Томас Сибийк). Въпреки това, движението на субекта продължава по-нататък и сега следва вторият акт на трансценденция. Той се сблъсква с обратното на нищото: вселената, която е съдържателна, но по един наиндивидуален начин, независещ от собствения си акт на означаване.

Този акт може да се нарече и "утвърждаване". Като следствие от него той намира онова, което Пърс нарича Основание. То не е същото като изотопиите или семиосферата - понятия, използвани в класическата семиотика и валидни само в света на първичния *Dasein*. По-скоро, то излъчва нов вид означаване към обитаващия го субект. Опитът на Томас Сибийк да докаже, че цялата вселена в основата си е със "семиотичен" произход, поне що се отнася до живите организми, се приближава изненадващо много до следния философско-теологичен възглед (въпросът на един латвийски журналист към Сибийк - пантеист ли сте? - в този случай е оправдан).

В речника на руския философ Владимир Соловьев могат да се намерят дефиниции, описващи тази или онази ситуация (между другото, задължен съм на Пека Песонен за откриването на този философ на лекциите миналото лято в Иматра). Говорейки за гностицизма, Соловьев казва: 'Es genügt der Hinweis, dass der Buddhismus das absolute Sein nur in negativer Weise, als Nirwana, bestimmt, wohingegen das Sein im Gnotizismus positiv als Fülle (Pleron) definiert wird.' [Достатъчно е да кажем, че будизмът определя абсолютното съществуване в негативен план като Нирвана, докато гностицизмът го дефинира като пълнота (плерома)] (Соловьев 1965: 115).

На друго място в речника, говорейки за *die Weltseele*, той твърди: 'Weltseele ist die einheitliche innere natur der Welt, die als lebendiges, strebendes, vorstellendes und fühlendes Wesen gedacht wird. Viele philosophische Lehren, die die Einheit der Welt aus dem ewigen Bereich des idealen oder intelligiblen Seins ableiteten, erkannten doch auch die (Existenz einer) Weltseele an, die als untergeordnetes Prinzip in allen Erscheinung lebt und die die höhere ideale einheit, die ewig im absoluten Prinzip ruht, im sinnlichen Bereich und im zeitlichen Prozess wahrnimmt und verwirklicht.' [Душата на света — *anima mundi* — е единната, вътрешна природа на света, която се смята за едно живо, искащо, пораждащо и чувстващо съществуване. Много философски доктрини, които извеждат единството на света от вечната сфера на концептуалното и идеалното съществуване, постулират и съществуването на световната душа. Тя живее в основните принципи на всички явления и в тази светлина се реализира като идеална цялост както в сетивната реалност, така и в темпоралния процес]. Изненадващо, концепциите за "световната душа" и "пълнотата" вече имат своето място и приложение в моята екзистенциална семиотика при описанието на областта, открита чрез акта на утвърждаване - втората трансценденция. Но дори след това субектът се завръща в *Dasein* и неговата съета. Сега вече той създава нови знаци и субекти, които са чисто екзистенциални, но чийто смисъл се разбира само от субекта, който сам е извървял същия път през нищото и пълнотата, от отрицанието към утвърдението. Лишени ли са тези знаци от кодовете на *Weltlichkeit*[12]? Имат ли тайна кодова система, чрез която функционират и се открояват? Дали се явяват изключително на едномислещи субекти, на *edle Geisterschaft*[13], за които споменава Гюте в прочутата си поема *Vermächtnis*[14]? Нима тук виждаме да се образува нов тип езотерична група, винаги малко подозрителна като затворена обществена форма? Не, тъй като групата на екзистенциалните субекти никога не се затваря. Нито могат екзистенциалните знаци да съставляват готова система. Става дума за обществото на "Мълчаливите субекти", описани от Киркегор като противоположност на шумните изговарящи, обитаващи безжалостния първичен *Dasein*.

5) Следователно, какви са екзистенциалните знаци? На първо място, това са знаци, откъснати от света на *Dasein*, които се носят в безтегловността на нищото. Това е нещо като левитация на знаците, както в картините на Марк Шагал, в които нещата се носят из въздуха - или по-скоро - не нещата, а техните знаци или означавачи. Или тогава те са знаци, доведени до състояние на пълнота. Знаците се разделят на две: те могат да напуснат означаемите си в обективния свят на *Dasein*, т.е. да бъдат изпразнени и да започнат да се движат като обикновени означители без никакво съдържание. Възможно е обаче да се случи и обратното: повърхностният слой, материалността на знаците да остане в света на *Dasein*, докато съдържанието преминава в окръжението на нищото.

Кой задвижва знаците? Разбира се, трансцендиращият субект в акта на своето съществуване. И в двата случая оригиналните модалности, принадлежащи на оригиналния свят, изчезват. С приближаването си към зоната на нищото, желанието, искането,

способността, познанието - всички те постепенно изчезват в движението си към сърцевината на мрачното несъществуване. Съответно, когато се завръщат, те отново се свързват с тези модалности, но по един свършено нов начин. След пребиваването си в Нищото модалностите вече няма да са това, което са били. Отново в сферата на пълнотата знаците стават изключително тежки, пълни с Основание, към което са привързани.

Екзистенциалният стил в изкуството отразява тази трансцендентност или на света на Нищото, или на света на Пълнотата. Музикалните произведения, състоящи се от отделни части, имитират акта на отрицание: техните знаци са тонове, изгубили означаемите си или съдържанието си. Но има и музика, която отразява втората част на трансценденцията - утвърждаването. При нея старото съдържание получава ново означено, декларативна форма, тонален анализ, оставяйки се на по-всеобхватните музикални закони. Това е музиката на утопията. Тя създава нова вселена от звуци, която не е дори Dasein, пречистен от отрицанието, а предлага съвсем нов трансцендентален пейзаж и възглед. Следователно, има два вида екзистенциален стил. Изстраданият, или бунтовният, и преобразеният, който се слива с "хармонията на сферите", както е в "Смърт и преобразяване" на Шьонберг (Tod und Verklärung). Във всеки случай, вътрешната стойност на знаците трябва да се осмисли според степента им на екзистенциалност. Във всеки знак на изкуството трябва да има екзистенциален момент. За да го достигне, човек първо трябва да достигне първичното отрицание, да види знаците на фона на нищото. Така те се освобождават от обвивката си. Най-общо, първата стъпка към екзистенциализма е бунтът, 'sakernas urprog' (или "въставане на нещата", както се казва в едно стихотворение на Хенри Парланд). Втората степен е принципът на Gelassenheit, на хвърлянето в пълнотата, дишането в ритъма на световната душа.

6) На основата на гореказаното човек може да си помисли, че излагаме един твърде солипсистичен възглед: става дума за субект, който се движи из вселената, без наоколо да има други субекти. Може да се спори дали това не е по-добър субект от субекта на която и да е абстрактна философия - един безплътен субект или sujet desincarné. Въпреки това както Хайдегер, така и Ясперс смятат, че "истинската демонстрация е в резистентността". Субектът е ограничен в нещо, наречено "реалност". За субекта реалността е това, което не може да се промени, което налага ограничения на дейността му, което формира опозиция.

Но къде е резистентността? В сферата на трансценденцията или в света на Dasein? Общуването е възможно само ако има някой Друг, който не се слива с изговарящия субект или агент. (Юрий Лотман дава пример със следния случай: двама съпрузи, женени от десетки години, стават две приличащи си единици, концентрични кръгове, които най-сетне напълно се идентифицират един с друг). Ето защо всички форми на общуване и медии, основани на принципа на подобно сливане или проникване, по принцип разрушават комуникацията. Истинският, Другият, който притежава необходимата за общуването резистентност, може да бъде всичко, срещу което човек може да докаже и изпита ценностите, поведението и теориите си. Реалното няма нужда да бъде емпирична, физическа област, в която човек да провежда тестове или експерименти, които биха "решили" обективно някакъв проблем. Не, то може да е всичко, което осигурява резистентност (Widerstand) на субекта, в света, в който той действа и функционира.

За Киркегор тази резистентност е Бог - едно напълно реално, според него, същество. За Сартр това е le Néant, в което оглежда собственото си съществуване, отговорността и екзистенцията - ключовите термини в неговата философия. За Пърс това е онази част от Вселената, която той нарича "Обект" и във връзка с която човек може да зададе много въпроси. Неговият начин на разграничаване между Първо, Второ и Трето е свързан с прилагане на принципа на завесата, т.е. той започва от един вид изкуствено определена нулева точка. Това е възглед, абсолютно различен от херменевтичния, който предполага, че още от времето на своята Първост човек живее с определено разбиране за своето съществуване. За Хегел тази резистентност е Историята - въпреки че това е една лоша резистентност. Според степента, качеството и силата на резистентността се появяват различни дискурси - както в теорията на Нортърп Фрай (Anatomy of Criticism[15]) има различни модели на разказване. Ако резистентността е на по-високо равнище от разказващия - например философ или семиотик - като резултат получаваме текст с митологичен или теологичен характер (Киркегор, Ницше); ако резистентността е на същото равнище, получава се прагматичен текст, който се движи на практическо, емпирично ниво (Пърс, Сартр като автор); ако резистентността е на по-ниско равнище, тя поражда комични, гротескни или парадоксални текстове (като "Lila" на Пърсиг, "Die fröhliche Wissenschaft" на Ницше, "Zadig" на Волтер или "Le neveu de Rameau" на Дидро[16]).

Учените обаче също имат собствен, специфичен опонент-субект, от когото зависят напълно (не искам да казвам как иначе биха се справили със семиотиката - само си представете!). Всички предшественици на екзистенциалната семиотика - Киркегор, Пърс, Хайдегер и Сартр, са имали един духовен опонент - Хегел, но по различен начин, отколкото са смятали. Киркегор е вярвал, че се съпротивлява на хегелианската обективна наука. Но в същото време е продължил неговия субективизъм, макар и в несистематична форма. Също както Хегел, той класифицира реалността с троични термини. Героите на Моцарт - Керубино, Тамино и Дон Жуан, са различни фази в развитието на един и същ еротичен субект (виж дисертацията на Сесил Ортоли в Университета в Екс-ан-Прованс), но по същия начин можем да направим типология на екзистенциалните герои от филмите на Мика Каурисмаки, на личностите, които показват гордостта в живота на падналите хора - по линията на Лъжеца-Зомбито-Родолфо. Пърс смята, че се противопоставя на номинализма на Хегел. Но в същото време, като основа на реалистичната си доктрина, той приема хегелианските троични категории (в които някой може да обвини дори настоящия модел на екзистенциалната семиотика: защо трябва трансценденталното движение на всяка цена да е ограничено само в трите форми на Dasein?). Хайдегер претендира, че е трансформирал цялото съществуване в съществуване-в-света, но го представя чрез дихотомия между автентична (Sorge) и неавтентична (das Man) екзистенция; той вижда съществуването едновременно като лична възможност, смърт и падение; в неговата философия хегелианската диалектика действа като очила с разноцветни стъкла, през които светът изглежда или мрачен, или ярък. Нещо повече, Хайдегер се откъсва от Хегел на нивото на онзи дискурс, който е най-тъжната форма на сливане - необщуването. Последниците се виждат при Деридо. На свой ред Сартр трансформира хегелианското движение между съществуване и несъществуване в субективен психологически проблем. Нищото се отъждествява със загуба на разсъдък или значението.

По същия начин, по който Петер Вайс говори за естетиката на резистенцията (Aesthetik des Widerstandes), може да се говори за семиотика на резистенцията. Тя се проявява под различни форми и на различни нива в процеса на общуване и означаване.[17]

[1] постмодернизъм – съвременен теоретично движение от 60-те години насам

[2] Първостта - термин на Пърс

[3] "Луна и огънове" – най-добрият роман на Ч. Павезе издаден 1950 г.

- [4] Trieb, нем. - нагон
- [5] désir, фр. - желание
- [6] Бернанос, Ж., "Дневникът на селския свещеник", 1936
- [7] l'être en soi, фр. – битие в себе си
- [8] генеративна граматика – система, създадена от Ноам Чомски, утвърждаща в езикознанието принципите на рационализма. Идеите на генеративистите помагат за създаването на математическата лингвистика и за успешното развитие на приложното езикознание
- [9] Dasein, нем. – съществуване, термин на М. Хайдегер
- [10] "Der logische Aufbau der Welt", 1928
- [11] Музеят д' Орсей - разположен в пътническото крило на старата железопътна гара в Париж, представя картини от края на XIX и началото на XX век
- [12] Weltlichkeit, нем. - светско
- [13] edle Geisterschaft, нем. – благородна призрачност
- [14] Vermächtnis, нем. – завещание
- [15] Фрай. Н. "Анатомия на критиката"
- [16] Пърсинг "Лайла". / Ницше "Веселата наука" / Волтер "Задиг" / Дидро "Племенникът Рамо"
- [17] Позовавания:
- Soloviev, Vladimir (1965). Philosophie, Theologie, Mystik, Grundprobleme und Hauptgestalten. Freiburg in Breisgau: Erich Wevel Verlag.
- /Heidegger, Martin (1967) Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. /Jaspers, Karl (1962) Die Philosophie. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer Verlag. / Kierkegaard, Søren (1993) PäätävMMäepätieteellinenjälkikirjoitus (Le postscriptum concludant non-scientifique, traduction finnoise du danois Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift), Juva: WSOY. / Margolis, Joseph (1995) Interpretation Radical but Not Unruly. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. / Peirce, Charles Sanders (1992) The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893), Edit par Nathan Houser et Christian Kloesel. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. / Sartre, Jean-Paul (1943) L' être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard. / Sebeok, Thomas A. (1979) The Sign and Its Masters. Austin & London: University of Texas Press. / Tarasti, Eero (1994) A Theory of Musical Semiotics. Bloomington: Indiana University Press. (1995) ed. Musical Signification. Essays in the Semiotic Theory and Analysis of Music. Berlin: Mouton de Gruyter.