

**РЕЛАЦИЯТА СЛОВО ВЛАСТ И НЕЙНИЯ ЕТИЧЕСКИ ПРОЧИТ:
МЕЖДУ ВЛАСТТА НА СЛОВОТО И СЛОВОТО НА ВЛАСТТА**

СИЛВИЯ МИНЕВА

СУ "Св. Климент Охридски"

silvia_mineva@abv.bg

**THE RELATION SPEECH POWER AND ITS ETHICAL DISCOURSES
BETWEEN POWER OF SPEECH AND SPEECH OF POWER**

SILVIYA MINEVA

SU "St. Kliment Ohridski"

Abstract

The goal of the article is to offer an ethical discourses on the relation between speech and power. For the purpose, the so-called hate speech or language of hate is analyzed as socio-cultural phenomenon and a tool for exercising social control and power in the context of current practices such as the political correctness, the legal restrictions on freedom of expression and the rhetorics of tolerance.

Keywords: speech, power, language of hate, rhetorics of tolerance, political correctness, moral freedom

Зачестилата употреба на изрази като „език на омразата” и „враждебна реч” в публичния дискурс и официалната, институционализирана реч, огласяни от трибуната на национални медии, е подходящ повод за етически прочит на отношението слово/власт и достатъчно основание настоящото изложение да се фокусира върху неговата проблематичност в контекста на репрезентативността на публичното говорене и стилистиката, доминираща това говорене като стилистика на овластената гледна точка. Тази първа, основна уговорка върви ръка за ръка с още две, които са неизбежни от гл. т. на претенциите за коректност по отношение на всеки текст, за който се очаква да е не само авторски, но и изследователски, т.е. носител на идеи и познание. Затова

като следваща уговорка се налага изричното подчертаване, че етическият прочит на обсъждания феномен изисква специалното разграничаване на етическото му разглеждане от юридическите интерпретации, легализиращи в една или друга степен наличната властова реалност. Разграничаването е необходимо, за да се открие и разбирането за самата етика, на което се основава изложението. То е, че за да бъде нещо повече от само помощна лема на един правен позитивизъм или апология на легализма, етиката трябва да е преди всичко философски рефлексивна, подлагайки на критична оценка актуалното състояние на властта, обществото и техния публичен дискурс. В този контекст формулировката „език на омразата” следва да се разглежда по-скоро като идеологема и инструмент за социално въздействие и контрол, отколкото като етическа диспозиция. Основания за такова разглеждане могат да се открият както в теориите за езика и неговите употреби на класически и модерни философи и изследователи, така и в характерни съвременни езикови практики, налагани методично като официални и публично пропагандирани като единствената морално приемлива езикова реалност.

Трета и последна, но също толкова необходима уговорка е, че тъй като темата не може да се изчерпа в рамките на една статия, нито да се достигнат категорични отговори на поставените в нея въпроси, нейната цел е по-скоро артикулирането на тези въпроси като възможност за обсъждане и размишление върху отношението слово/власт, отколкото претенцията за изтъкване на една отделна аргументация като превъзхождаща многото други.

За начало може да ни послужи една тривиална констатация. Тя е, че не е необходимо да сме непременно филолози или социолингвисти, за да установим, че със средствата на езика отбелязваме и споделяме неща, които са важни за нас в определено време и определено пространство. Сред тези неща традиционно присъстват общественото състояние на хората и спецификата на техния съвместен живот, заради която още Аристотел настоява, че:

„Достатъчен сам по себе си наричаме не този, който сам и самотно живее, а с родителите, и децата, и жените, и изобщо с всички приятели и граждани – понеже по природа човекът е обществено същество”. (Аристотел, 1993:26)

Това твърди Аристотел в глава седма от първа книга на „Никомахова етика”, а в „Политика” редом с така разбраната политичност, той посочва и способността за членоразделна реч като различаваща човека от всяко стадно животно:

„Ясно е, - пише Аристотел - че човек е обществено същество в по-голяма степен от всяка пчела и от всяко стадно животно. Според нас природата не прави нищо напразно, а от живите същества само човекът притежава език... Езикът обаче служи да изразява полезното и вредното, а следователно и справедливото и несправедливото. Това е присъщо на хората за разлика от другите живи същества, че единствено те имат чувство за добро и зло, за справедливо и несправедливо и прочие, а общата приобщеност към тях създава семейството и държавата.”(Аристотел, 1995: 5)

Езикът от това гледище неизбежно отразява състоянието на съвместен живот на хората и характерното за човешкия вид като социален. Нещо повече, от Аристотел насам речта се смята и сочи за фактор на човешката социална реалност с фундаментално значение. Това значение е толкова по-голямо, колкото по-голяма е дистанцията между човек и свят като дистанция между това, което е в нашите глави и външната на тях физическа/фактическа действителност като заобикалящата ги среда или природа. В същата връзка е уместно да се припомни и забелязаното от Е. Касирер, че разликата между езиците е в различните „погледи върху света” и езикът трябва да се разглежда като *energeia*, а не като *ergon*. Според него допускането за заучаването и ползването на езика като механичен процес или само логическа процедура е неприемливо, защото:

„Човешката реч има пред себе си не само универсална логическа, но също така и социална задача, която зависи от специфичните социални условия на една общност.” (Касирер, 1996:202)

Ролята на тези условия ни се разкрива от социалнопсихологическите наблюдения, сочещи, че когато физическата реалност ни изглежда несигурна - а това се случва най-често в ситуации, за които не разполагаме със собствен опит - ние се опираме на социалната реалност като източник на информация и основен ориентир за оценка на дадено действие или за това какво се очаква от нас в такава ситуация. [1] Друго важно наблюдение в същата перспектива ни предлагат социолингвистите, а именно, че във времена на кризи и резки обществени сътресения проличава най-

отчетливо тясната връзка между езика и използването му, от една страна, и социалната власт и нейното осъществяване, от друга. Следователно, състоянието на езика, промените в него ще отразяват и характерното за властовите отношения в социума и режима на тяхното поддържане:

„...чрез своя начин за концептуализация на „действителността“ системата на езика представлява определена гледна точка или интереси, определяйки по този начин значителното въздействие на тази гледна точка върху всеки, изучаващ и използващ даден език.”(Блакар, 1987: 92)

Към това може да се добави, че силата на въздействието чрез езика зависи не само от концептуализацията на света според определена гледна точка и интереси, но и от доверието, от което се нуждаят претендиращите да заемат властови позиции в обществото, т.е. да бъдат негови водачи, на които хората са готови да се подчинят доброволно. Така култивирането на доверие се оказва основна грижа и задача на всеки, впуснал се в надпреварата за лидерство, в която победител може да е само съумяващият да убеди мнозинството от хората да приемат неговите решения на проблемите като свои. А доколкото основен инструмент на убеждаването е езикът, дотолкова култивирането на доверие изисква специфична езикова стратегия, която разчита на речта като средство за манипулация. Нейният манипулативен потенциал има за източник емотивността на словото, от която зависи убеждаващата му сила и възможността хората да бъдат накарани да повярват, защото онова, което оставя най-трайна следа в съзнанието са образите, респ. имената - названията, с които те са идентифицирани, а не описанията и обясненията. Думите в крайна сметка моделират мисълта, защото ние мислим чрез тях и „тяхното семантично проектиране включва определен начин за възприемане и схващане на неща, предмети, процеси.” (Сартори, 1992: 17)

Неуловимата граница между мисъл и чувство е причината емотивността на езика да залегне в основата и на описаното от италианския теоретик на демокрацията Дж. Сартори като „война на думите”, която избухва винаги, когато думите се използват за оръжие, а не като носители на идеи, евристично значение или информация. (Сартори, 1992: 319, 325) Тъй като победата в тази война зависи повече от емоционалната натовареност на речта, отколкото от останалите ѝ характеристики, основно правило в

нея е да „се завладяват” и представят като собствени определения и постижения добрите думи, а лошите като „враждебна реч” или „език на омразата” да се отправят към вражеския лагер на опонента.

Величието или падението на думите, следователно, не винаги идва от великите мисли. Напротив, първичността на речта по отношение на мисълта, респ. отдаването на приоритет на речта по отношение на мисълта, може да я изравни с действието, така че цялото политическо действие като различно от военното и всяка физическа принуда, защото е ненасилствено, да се извършва с думи. Това различаване, както установява Х. Арендт, е направено най-напред в древна Гърция, където речта като действие изисквала намирането на подходящите думи в подходящия момент без оглед на информацията, която могат да носят. За разлика от голото насилие, което е безсловесно и поради това насилието само по себе си не може да бъде велико, думите могат да бъдат велики, когато снемат необходимостта от насилие:

„Ударението се измества от действието към речта – пише Арендт - и то към речта като средство за убеждение... Да си политичен, да живееш в полис, означавало, че всичко се решава чрез думи и убеждение, а не чрез сила и насилие.” (Арендт, 1997: 44)

Затова според Арендт Аристотеловото определение за човека като политично същество не може да се разбере, ако не се вземе под внимание схващането на философа, че човекът е способен на реч, защото разполага с ум, благодарение на който може да *съзерцава*, а значи и да се *наслаждава* на всичко, което е носител на красота – от външността до речта на говорещия. (Арендт, 1997: 45) В същия ред на мисли можем да приемем констатацията на хуманистичната психология в лицето на Е. Арънсън, че сме „пленници на нашите очи” (Арънсън, 1984:206), като описваща въздействието, което произвежда върху нас, не само външният вид на тялото, но и речта като „външност”, с която пред нас дефилира мисълта. По такъв начин речта попада в ползрението на съзерцаващия редом с външния, физически облик на хората и вещите, защото и тя като всичко, което може да се съзерцава, може да предизвиква като реакция възхищение или възмущение, респ. одобрение или неодобрение. Именно очите на съзерцаващия са това, което позволява да се съгласим също, че „немалка част от политиката – и не задължително лошата ѝ част, може да бъде описана като скалпване на празни приказки върху политически проблем.” (Сартори, 1992:9) До тази

констатация стига Сартори, след като установява, че някой може да говори каквито си иска безсмислици, като например да казва черно на онова, на което всички останали казват бяло и в това няма нищо нередно, ако изрично е заявил, че ще нарича черното бяло и винаги използва думата черно по един и същи начин. Смисълът на такова говорене е, че макар и объркващо за другите, то може да е полезно от гл.т. на говорещия по такъв начин. Но има и редица случаи на неяснота или многозначност на речта, не защото използваният език не разполага с достатъчно изразни средства, а защото начинът на изразяване и означаване се видоизменя умишлено и целенасочено от говорещия, за да внуши на публиката смисли и значения, различни от общоприетите и обичайните.

Моралната проблематичност на речта, следователно, не идва от празнотството, а от това, че хората не искат и не обичат да бъдат манипулирани, т.е. обърквани, както с похвали, обещания или заплахи, така и със стипуляции (произволни употреби на думите), дори ако тяхното значение е само конвенционално - предварително уговорено как ще се използват. Но освен тези психологически основания, страхът от манипулация чрез речта има и своите собствено етични основания в подозрението, че манипулативната реч благоприятства постоянно дебнещата ни опасност от някакъв вид посегателство върху човешката личност, автономията на нейната воля и свободата на избора не само на това какво ще правиш, но и какво ще говориш, като индивидуален (автентичен) и самостоятелен акт на себеизява и себеизразяване. Когато този страх прерасне в усещане за безпомощност и безсилие пред невидимото зло на манипулацията, тогава именно се изправяме пред колкото езиковедски, толкова и етическите въпроси: какви са ефектите от целенасочената „нормализация” на езика чрез налагане на определена реторика като задължителна в публичния дискурс и свързаните с това ограничения и стигматизация на изразяването? Дали преследваната по този начин нормализация и стигматизация на речта допринасят за осигуряването на повече етичност и справедливост в обществените и междучовешки отношения или напротив - по-скоро притъпяват моралната ни чувствителност, свеждайки я до законосъобразността като позволеното от закона, което е такова независимо от морала? Въпросът е особено актуален в контекста на съвременния публичен дискурс, основан

на реториката на правата и толерантността с присъщите ѝ стигаматизиращи квалификации като „език на омразата” или „враждебна реч”.

Възможна посока за отговор ни предоставя обстоятелството, че не съществува универсално приета дефиниция за „език на омразата”, въпреки наличните юридически ограничения върху правото на свободното изразяване, както на национално ниво, така и в плана на международните конвенции като Европейската конвенция за правата на човека. (Димитров, 2015) По тази причина обсъждането на този „език” е съсредоточено изключително върху критериите за прокарване на разделителна линия между понятието „език на омразата” и свободата на словото в съдебната практика, но не и върху изследването и осмислянето на това понятие извън реториката на правата, в плана на познанието за езика и емоциите, тяхната роля и значение в живота на човека и обществото. Подобно изследване и осмисляне е достатъчно трудна и сериозна задача, която крие своите неизвестни като например, че не може да се гарантира предварително, дали резултатите му ще са в подкрепа на съвременната реторика на правата. Несигурността идва преди всичко от неизбежната емотивност, която предполагат понятия като „език на омразата” или „враждебна реч” и налагат автоматично да приемем на същото основание съществуването и на език на любовта, на тъгата, страха, гнева и множеството техни нюанси. За разлика от езика на омразата обаче, свързаната с други емоции реч не подлежи на правна регулация, защото се предполага, че те не са „отрицателни”, тъй като не предизвикват деструктивни реакции като омразата и следователно, не представляват заплаха за нечие щастие, благоденствие, сигурност. Дори да пренебрегнем въпроса - само конструктивни реакции ли предизвикват останалите емоции, проблемът с емотивността на понятието „език на омразата” остава, защото всеки опит за дефинирането му ще е като на слепците от известната притча, които се опитвали да опишат непознатото им животно – слон, според своите различни, но в еднаква степен реални преживявания и всеки назовал познат предмет, на който му напомняла докоснатата от него част от слона.

Същинският проблем обаче е не толкова в субективния характер на сетивността, чувствителността, емоционалността и свързаните с тях усещания, преживявания, емоции, нито дори в присъствието или отсъствието на т.нар. емоционална интелигентност като способност за възприемане, оценяване и управляване на емоции,

като се изразяваме адекватно, т.е. убедително и така постигаме желаното въздействие върху другите. Проблемът е по-скоро в това, че всяка човешка емоция, по думите на Стивън Пинкър, мобилизира ума и тялото, за да се справят с изпитанията на живота, някои от които са предизвикани от физически неща, но други - от хора, които могат да реагират в отговор. (Пинкър, 2011:476) Затова наличието на дума или определение за емоция като „език на омразата” не означава, че тя съществува благодарение на езика и се поражда от него, а само че емоциите са дълго време непризнавана друга част от ума и поради това непознавана като част на ума. Но тяхната принадлежност към ума изисква да признаем заедно с Пинкър, че „няма ясна граница, разделяща мисленето от чувстването, нито пък мисленето непременно предхожда чувстването или обратно”. (Пинкър, 2011:476) Следователно ако искаме да прокараме такава граница между език и ум, респ. между мислене и чувстване, между език на омразата и свобода на словото, ние искаме да потискаме и упражняваме контрол над тази част на ума, като възпрепятстваме нейната експресия или се опитваме да я „препрограмираме”, забранявайки репрезентирането ѝ по начин, който би могъл да предизвиква определени чувства и ответни реакции.

Можем ли да направим по пътя на този контрол чувствителността си напълно управляема и послушна? Положителният отговор на въпроса е възможен, ако се откажем от определени, в частност културни различия, доколкото културите се различават именно по публичния израз на емоциите си. По същата причина различни емоции и преживявания могат да имат един и същ източник като слона на слепците, описващи го, ползвайки опита си с други неща, главно предмети на културата, или карикатура, която предизвиква у едни смях, а у други – гняв, защото това, което за едни е нещо несериозно и предизвиква смях, за другите е точно обратно – най-сериозното и предизвиква гняв, когато някой му се присмива:

„...емоциите – пише Пинкър - често биват регулирани от официалните правила, защото са заявление на интересите на даден човек. За мен това е изповед на най-съкровени ми чувства, но за теб е злобеене и мрънкане и можеш най-безцеремонно да ми кажеш да си го задържа за себе си. А за онези на власт емоциите на другите са още по-дразнещи – те водят до неприятности от типа на жени, които искат мъжете да бъдат съпрузи и синове, а не пушечно месо...”(Пинкър, 2011:470)

С оглед на така описаната емотивност по отношение на свободата на изразяване и нейните ограничения като централна дилема се очертава: или да ограничаваме тази свобода в името на спокойствието и сигурността заради възможните различни емоции, респ. реакции, които тя предизвиква, или да заживеем с мисълта за неизбежността на риска от толерирането ѝ в името на свободното споделяне на мисли и чувства.

На практика дилемата се проявява в отколешната борба на всекидневния език с красноречието на официалната политика и пропаганда, описана от Е. Левинас в специално есе, озаглавено ”Всекидневният език и реториката без красноречие” :

„Средствата за информация - пише Левинас - във всичките им разновидности - писмени, устни и визуални - проникват във всички кътчета, карайки хората да слушат постоянно дискурс, изкушаващ ги с реторика, която е възможна единствено като красноречие и която убеждава като придава значение на идеите и нещата - твърде хубави, за да бъдат истински. Но красноречивият дискурс е вече изобличен и човек се отнася с подозрение към цялата тази цъфтяща литература, политика и пропаганда... Трябва да се демистифицира благоприличието на думите, благородното припяване на епохите... Необходими са непристойната дума, междуметието, графитите - необходимо е да се накарат стените на градовете да закрепят.” (Левинас, 2014)

Борбата от страна на властта включва два основни инструмента. Единият е репресията и стигматизацията на припознаваната като опасна реч, защото е враждебна към официалния, властови дискурс, респ. поддържания от него ред и политическа система. Репресията става чрез законовото ограничаване и наказване на тази реч. Вторият инструмент е налагането на специфични иносказателни изразни стандарти като официални и задължителни. Основен сред тях днес е т.нар. политкоректна реч. Като специфична езикова стратегия тя представлява методично планирана работа върху езика, основана на идеята за речта като средство за манипулация. Преднамереността на тази реч изключва всякаква спонтанност, т.е. политкоректността не само не може да събужда чувства, а умишлено ги потиска и отхвърля, независимо дали ще става дума за имената, с които различните малцинства биха желали или е желателно да присъстват в публичното пространство, или за нормативна грижа и социален ангажимент към тях. И в двата случая безчувствената политкоректна стилистика се основава на отхвърлянето и заклеймяването на (морално) нееднаквото третиране на разлики, независимо дали се

отнасят до дискриминация на малцинствени групи, пазарна конкуренция, късмет в лотарийни игри или индивидуални права и свободи. Така политически коректното се оказва тъждествено на морално коректното. Погрешността на това смесване на двата реда френският философ А.К. Спонвил вижда в стремежа научното обяснение да се замени с „проява на добри чувства.” (Шарл, 2010:68) Но опитът един научен проблем да се решава с морална аргументация е не само погрешен, а и вреден, както за морала, така и за самата наука. Това потвърждават и резултатите на самата политкоректна реч като практика. Упражнявана по описания начин, тя има за ефект „репресивната толерантност” на политическия плурализъм, определена от Х. Маркузе като „задължително поведение по отношение на вече установените политики.” (Маркузе, 2015) Тази толерантност увисва като дамоклев меч над всяко различно от политкоректното изразяване, заплашвайки да се стовари върху него и да го дисквалифицира като догматично от плуралистка гледна точка.

Крайният резултат от неизбежния морален релативизъм, на който е обречена речта чрез поликоректната ѝ стигматизация, е свеждането на политиката до инструменталността на ръководството, а на демокрацията - до множество процедурни правила. Тогава именно започва „саморегулацията” на обществото като състезание между функционални групи, в което „активността на активните „малцинства” и апатията на ”мълчаливото мнозинство” превръщат вземането на решения и особено НЕвземането на решения, в интегративно правило на регулацията. (Муф, 2000:195,196)

Друга важна последица от прекалената загриженост за индивидите и техните права е поддържането на компромис между вече очертаните интереси чрез прехвърляне на все повече нормативни грижи към областта на частния морал и „ценностите” за сметка на етическите компоненти в политиката, осигуряващи общата ангажираност и социално сцепление на индивидите. В такава ситуация не е трудно да се разбере защо политкоректното говорене може сравнително успешно да култивира толерантност, приучвайки и принуждавайки своята аудитория на безразличие към различията, но не и да събуди съчувствие и привързаност.

Не по-различно стоят нещата с формулировката „език на омразата”, изстреляна в орбитата на тази стилистика от ракетната площадка на политиките на признанието. Негова основна опора са отново множеството естествени или културни/конструирани

различия, защитавани от същите политики. Какво представлява борбата с този език извън съдопроизводството става видно от изявите на медийните му поборници, които са и главните поръчители на това съдопроизводство. Типичен пример за тази борба е настояването на апологетите на политкоректността масовите сексуални посегателства над жени, извършени от чужденци в немския град Кьолн в новогодишната нощ на 2016 г. да се квалифицират като „хулигански прояви”, за да се избегне насаждането на ксенофобски настроения. Целта е с помощта на езика да се възпрепятства пораждането на емоции, предизвикващи ответна, застрашаваща установения ред реакция спрямо дадени обстоятелства. Така назоваването на извършеното посегателство получава по-голяма тежест и значимост, отколкото извършването му.

Подходът изглежда уместен и удобен, ако искаме да избегнем на всяка цена конфликта между различните „погледи на света”. Въпросът е: винаги ли трябва непременно да се избягва конфликтът? Този въпрос вече е морално, а не езиково предизвикателство, защото неговият положителен отговор би означавал приемане на хетерономията и безсилието, на която сме обречени не поради зависимост от емпиричните обстоятелства в света извън нашите глави, а поради изолацията ни по отношение на тях посредством различни репрезентации, които ни се предлагат от различните „агенти”, претендиращи да са „посредници” между нас и фактическата действителност, която е недостъпна за нас поради физическата ни ограниченост. Когато подобно състояние се превърне в основен и дори единствен начин за възприемане на света, не можем да очакваме друго освен намаляваща способност да се разпознават и понасят конфликт и неудовлетвореност в полза на нарастваща податливост към всяко въздействие, в т.ч. и речево, което може да предложи репрезентации, предпазващи ни от пряка конфронтация със света извън нас. Така „репрезентативността” ни осигурява комфортно пребиваване в "аз-света" на пасивни потребители на варианти за избори, които са чуждо дело и ни се предлагат услужливо от различни посредници като медии, държавни институции, неправителствени организации и технически иновации.

Но преднамерено да наричаш едно деяние с името на друго е нещо различно от обичайната езикова репрезентация, защото предполага целенасочена подмяна на фактическата действителност от езиковата на властовия дискурс и в крайна сметка,

фалшификация, която е зло, защото представлява заблуждаване и лъжа. Така се изправяме пред етическия казус: да излъжем, за да избегнем определен риск, или да говорим, въпреки риска? Като всяка етическа дилема той ни изправя пред избора между желанието да излъжем в името на сигурността или да кажем истината, защото това изискват справедливостта и честността.

Описаната съвременна ситуация на нарастваща репрезентативност налага да си припомним и преосмислим за пореден път Кантовото настояване за безусловност на моралния избор и чистота на волята. Според своя конкретен, културно-исторически контекст, това настояване е провокирано от стремежа за еманципация на моралния човек от неморалната, физическа природа и догматичния режим на традиционния, исторически опит на обществото. Според това дали човек се самоопределя като морален, защото волята му е автономна, или като длъжен, защото разчита на разума си, неговото самоопределение се отнася до пребиваването му в света на природата или царството на целите - света на интелигенцията. Този свят, по думите на самия Кант, „съдържа основанието на сетивния свят, следователно и на законите му” по такъв начин, че „когато се мислим като свободни, ние се пренасяме в интелигибилния свят като негови членове и познаваме автономията на волята заедно със следствието, моралността; когато се мислим обаче като длъжни, разглеждаме себе си като принадлежащи към сетивния свят и все пак едновременно към интелигибилния свят.” (Кант, 1984 :119)

Във времето на Просвещението, когато живее Кант, от решаващо значение е било обосноваването на моралната свобода в отговор на натуралистичния и културно-исторически детерминизъм, а не създаването на реалистична картина на нейния опит. Затова целта на философа е била не да представи действителното съдържание на моралните принципи или описание на нашите задължения, а по-скоро да предложи рационално обосновано оправдание на моралната свобода като различна от безволевата заради „безразсъдността” си каузалност на природата и историята. Днес този стремеж намира израз в многобройни и множащи се технологии за правенето на човека независим от обстоятелствата в света като природа и история чрез постоянното, прогресивно минимизиране и в крайна сметка елиминиране - в името на свободата, разбира се - на всеки непосредствен контакт на ноуменалния с феноменалния свят за

сметка на човешкия опит като историчен и екзистенциален. Голямото удобство и привлекателност на този метод на опосредстването като технология за „справяне“ със света е, че той ни спестява дискомфорта на конфликтите, които съпровождат неизбежно съприкосновението ни с него и усилието, изисквано за решаването им. Това обаче нито премахва конфликтите, нито ги прави по-малко или по-лесно преодолими. Напротив, ситуацията на конфликт продължава и става все по-непоносима днес в състоянието на глобална „отвореност“, характеризираща съвременното общество на пътуванията, потреблението и информацията. Причината за задълбочаващата се конфликтност според италианския философ Дж. Ватимо, не е липсата на един уникален авторитет или на вяра в единствена истина и морал, а липсата на „онази доза ирония към самите нас и нашите претенции за истината, която Ницше описва като оръжието на най-умерените, т.е. като фундаментално качество на неговия Свръхчовек.“ (Ватимо, 2011: 92)

В отговор именно на универсалистките претенции за безусловност постмодерната етика в лицето на З. Бауман припомня старата максима, че историята се пише от победителите и за тях не може да има съд, докато са победители:

„...но след като историята на правосъдието не може да бъде разказана от друг, освен от днешните победители - забелязва Бауман - всеки път то представя света така, че в него неморалността и наказуемостта са синоними.“ (Бауман, 2001:311)

От това гледище „върховната нравственост“ е тази на висшестоящите, а несправедливостта, компенсирана от друга несправедливост – тази на победителите спрямо победените, се представя „като победа на справедливостта.“ (Бауман, 2001:312) В резултат правото на победителя като монопол над справедливостта и истината върви ръка за ръка с пренаписването на историята или онази „политика на паметта и забравата“, която разчита на спекулацията с паметта и нейното отсъствие, така че днешните победители да изглеждат единствените, които някога са побеждавали, а победата им - окончателна:

„Правото на победителя да огласява истината произтича не от неговата обективна наблюдателност или остроумие, а от простия факт, че е победил и така е създал, произвел е истината в конфликтна ситуация.“ (Вацев, 2014)

Но ако произвежданата по този начин езикова реалност зависи от субекта на властта в обществото, моралът зависи от субекта на отговорността, която носим и сме готови да понесем пред лицето на другия. Тъкмо тази отговорност лежи в основата на определенията за истината като сурова, жестока, убийствена - буквално и преносно - и такава, която боли, защото предизвиква отрицателни емоции и деструктивни реакции. Затова не ни е все едно как ще се отрази и възприеме от другите това, което им предоставяме като истина или истинност на нашите думи. Действително, страданието на другия може да е единственото достойно за уважение страдание, както смята Ватимо, защото чрез него разпознаваме своята крайност, смъртност, но и историчност като смъртни и отговорни за съдбата на посланията и ценностите, изпратени ни „от нашите предходници или от другите, които са в света заедно с нас, и трябва да отговаряме пред онези, които ще дойдат след нас.” (Ватимо, 2011: 113) Но колкото и дълбоко човеколюбив да е по същността си този мотив, той не може да ни спаси нито от изкушенията на манипулацията чрез речта, нито от риска да станем нейни жертви, когато има за цел да ни спестява усилие и неудобство, приспивайки умението ни да реагираме на конфликти. Така или иначе независимо кой принцип бихме предпочели - на по-малкото зло в името на сигурността или на субординираните ценности в името на човечността – да толерираме вече причиненото страдание, вече извършена несправедливост, чиито жертви не сме ние самите, водени от хипотетично допускане за бъдещи злини, е също толкова жестокоост и зло, защото ни налага търпимост към сторените вече жестокоост и зло.

Освен че заблуждават и дезориентират, култивирайки у хората едновременно конформизъм и апатия, „техниките” за подмяна на фактическа с езикова реалност имат и още един, друг ефект, обсъждан специално още от Дж. Ст. Мил. Той е, че опитът за елиминиране на емоционалния заряд на словото чрез ограничаване на изразяването или подмяна на названията, е всъщност опит за ограничаване и на свободата на самото мислене, защото свободата на словото и на писането, е неразривно свързана със свободата на мисълта:

„На пръв поглед може да изглежда, че свободата да се изразяват и публикуват собствените мисли трябва да се подчинява на съвсем различни условия, защото спада към сферата на индивидуална дейност, която се отнася до другите хора; но всъщност за

индивида тя има почти същото значение, както свободата на мисленето, и реално е неразривно свързана с нея.” (Mill, 2001: 15,16)

С други думи, ограничаването на свободата на словото е винаги в същото време и ограничаване на свободата на мисленето, когато свободното изразяване се свежда до позволеното според закони, наложени отвън, а не по собствена воля и съвест. Узаконеното потисничество на словото дава основание и на М. Фуко да отиде отвъд „репресивната хипотеза” на Маркузе за същността на цивилизацията като потискаща либидните и разрушителни нагони, разпознавайки в дискурсивните практики инструмент за (де-)легитимация на определена (властова) реалност [2]:

„...репресията функционира - пише Фуко - като осъждане на изчезване, но и като предписание за мълчание, твърдение за несъществуване и следователно като констатация, че няма нищо за казване, нито за виждане, нито за научаване относно всичко това.” (Фуко, 1993: 8, 9)

В контекста на словосъчетания като „език на омразата” или „враждебна реч” репресивната хипотеза успешно може да служи и за оправдание на самата омраза като омраза към словото, чрез която изразяваме „отказа от дадена истина”. Така обвиняваният заради език на омразата може да се окаже жертва на това, заради което е обвинен, като разликата ще е само в посоката на омразата – към неистината или към изричането на истини. Но само словото, противопоставено на друго слово, настоява Ж. Елюл, може да посочи неуверено истината, защото връзката слово-истина е такава, че без словото нищо не може да се узнае за истината:

„И дори като оставим настрана претенцията на човека – пише Елюл - обзет от горделиво и изключително схващане на истината, всъщност ако ние наистина можехме да я схванем такава, каквато е, и да я предадем без загуба, необременена, то истината, самата тя, би ни смазала и би ни попречила да живеем. За да можем да живеем, истината трябва да бъде изразена от най-крехкият фактор, оставящ на другия неговата свобода с безпокойството, което ни кара да твърдим, че ние никога не можем да схванем цялата истина и че житейския ни път не може да завърши с тъждествеността на моя живот и истината.” (Елюл, 2003:54,55).

Това обаче, което можем въпреки неспособността си да схванем цялата истина, е да се грижим за истинността на словото, както предлага Ст. Тулмин – като разчитаме

повече на споделен опит, отколкото на абстрактните теории, защото е убедителен за всички ни, а когато разказваме истории, да го правим „с добро чувство за хумор и възможно най-голяма искреност”. (Тулмин, 2002:182)

БЕЛЕЖКИ

[1] По въпроса за значението на социалната реалност като ориентир в несигурни ситуации по-подробно може да се прочете в: Арънсън Е. (1984) *Човекът – социално животно*. София, Наука и изкуство, с. 48 и сл.

[2] Концепцията за същността на цивилизацията, основана на „репресивната хипотеза”, Х. Маркузе излага в книгата си *Ерос и цивилизация*. (1993) София, Христо Ботев.

ЛИТЕРАТУРА

Аристотел (1993) *Никомахова етика*. София, Гал-Ико.

Аристотел (1995) *Политика*. София, Отворено общество.

Арент Х. (1997) *Човешката ситуация*. София, Критика и Хуманизъм.

Арънсън Е. (1984) *Човекът – социално животно*. София, Наука и изкуство.

Бауман З. (2001) *Постмодерната етика*. София, ЛиК.

Блакар Р. (1987) *Язык как инструмент социальной власти*. Москва, Прогресс.

Ватимо Дж. (2011) *Нихилизъм и еманципация*. София, Критика и Хуманизъм.

Вацев В. (2014) *Относно политиката на паметта и забравата (или кой търгува с Победата)*. В: Електронен портал OMDA, от: http://www.omda.bg/page.php?title=Относно_„политиката_на_паметта_и_забравата”&IDMenu=767&IDArticle=4229 (посетен 5.11.2017)

Генев-Пухалева, И. (2016) Политическа коректност vs. враждебната реч в полската и гръцката медийна среда. В: Андреана Ефтимова, *Двойнственият език в медиите. Езикът на политическата коректност vs езика на омразата*. Просвета, София, с. 291–297.

Димитров Б. (2014) *Съдебната практика при език на омразата: еволюция в Европа и застой в България*, Асоциация на европейските журналисти - България <http://www.aej-bulgaria.org/bul/p.php?post=4450> (посетен на 5.11. 2017)

Елюл, Ж. (2003) *Унизеното слово*. София, ЛиК.

- Кант И.** (1974) *Основи на метафизиката на нравите*. София, Наука и изкуство.
- Касирер, Е.** (1996) *Есе за човека*. София, Хр. Ботев.
- Левинас, Е.** (2006) *Всекидневният език и реториката без красноречие*, Литературен клуб <http://litclub.bg/library/fil/levinas/levmots.html> (посетен на 5.11.2017)
- Муф Ш.** (2000) *Измерения на радикалната демокрация*. София, Критика и Хуманизъм.
- Маркузе, Х.** (2015) *Репресивната толерантност*, Marginalia <http://www.marginalia.bg/analizi/represivnata-tolerantnost-parva-chast/> (посетен на 5.11.2017)
- Пинкър, Ст.** (2011) *Как работи умът*. София, Изток-Запад.
- Сартори Дж.**(1992) *Теория на демокрацията*. София, Център за изследване на демокрацията.
- Тулмин Ст.** (2002) *Завръщане към разума*. София, Критика и Хуманизъм. Фуко М. (1993) *История на сексуалността. Волята за знание*. Плевен, Евразия Абагар.
- Шарл С.** (2010) *Какви ще бъдат философите на утрешния ден*. София, Изток- Запад.
- Mill John Stuart** (2001) *On Liberty*. Batoche Books Kitchener. От: <https://eet.pixel-online.org/files/etranslation/original/Mill,%20On%20Liberty.pdf> (посетен на 5.11.2017).