

ОБЩУВАНЕТО (метафизически проекции)

Сашо Марков

Общуването е термин с утвърден от философската класика категориален статут; общуването не е „чисто“ всекидневно или изцяло психологически натоварено понятие. Един пример. В „Критика на чистия разум“ „Таблица на категориите“ И. Кант се спира на понятието общуване, поставяйки го в група № 3 – категории на релацията. Идеята на Кант е, че общуването е релационна категория, че изразява своего рода дейностен обмен. Общуването е дефинирано като „взаимодействие между действащото и подлежащото на действие“ (1). Нещо повече, немският философ подсказва, че общуването има неординарен, метафизически статут. Това той прави, подреждайки категорията общуване на трето място в дадената група, а именно – след субстанциалното траене (инхеренция и субсистенция) и след каузалността (причина и действие). Така става очевидно, че общуването обхваща, „снема“ в себе си метафизическата категория субстанция и нейната ефективна проекция, каузалността, класически критерий за реалност.

Приведеният въвеждащ екскурс от класическата традиция илюстрира какво разбираме под конструкцията „метафизически проекции“ на общуването – трансцендирането, „излизането извън“ даденото: елементна база, ситуации, нагласи и пр. В качеството на дейностен обмен всяко общуване „надхвърля“ наличното, осветява го на по-високо предметно и смислово ниво, придава му неподозирана емоционална окраска. И понеже същинската философия съществува като *философстване*, а не просто като текст, то, философстването, задава параметрите на общуването изобщо. Метафизическите проекции пък следват от всеизвестното обстоятелство, че философската „мъдрост“ не е сбор от готови, застинали знания, а погранична дейност, обхождане на битието и битийстващото *по границата на универ-*

салното проблематизиране. Това е в буквалния смисъл на думата една *драматична* дейност за запазване ценностните устои на захвърления във всекидневието човек, въпрос на *устояване*. Този драматизъм носи съответен психологически еквивалент – общуването като *катарзис* пред непреодолимите онтологични *границы*. Да се позовем поне на *страховете от края* и от риска на *себеразкриването* в процеса на общуване.

Обмен на дейности са ключовите думи, от които – според нас – могат да се конструират метафизическите проекции на общуването. От тази специфична отлика следват поне три акцента при философския анализ на общуването.

Първо, общуването като дейност – предметяване и разпредметяване.

Второ, общуването като диалог – обмен на смисли.

Трето, общуването като преживяване – емпатическо „вчувстване“.

Посочените моменти предопределят структурата на настоящия текст.

А. ДЕЙНОСТНИ ПРОЕКЦИИ НА ОБЩУВАНЕТО

По дефиниция общуването е вид дейност. Разбира се, дейността може да се разбира поне двояко: а) като акт, постъпка, действие; б) като активност, деятелност (срв. нем. *Handlung – Tätigkeit*). По същество иде реч за отликата между целенасоченост и целесъобразност, между всяко енергетично „изстъпление“ и между „отложеното“ в смислен резултат.

Дейността, в общия смисъл на думата, е термин за изразяване активно-преобразуващото отношение на субекта към обекта, целенасочена целесъобразност – цел, отговаряща на мярата на обекта съгласно ценностната мотивация на субекта. Не е случайно, че именно поради тази причина – от психологическа гледна точка – дейността удовлетворява. Казано другояче, дейността – за разлика от ситуативната активност – е процес на системно продуциране на предпоставки за последващ дейностен цикъл; дейността е епифеномен на космическия циклизъм. Затова Хегел, дефинирайки дейността като субстанция – субект (срв. „Феноменология на духа“, 1807) по същество има предвид самодостатъчния, процесуалния аспект на социалното битие.

Дейността съдържа в себе си „вечното“ противоречие между теория и практика; в дейността това противоречие „угасва“ динамически (по Хе-

гел). Това означава, че всяко опредметяване предполага предходен цикъл на разпредметяване, на усвоени вече форми и отношения, база за последваща активност. Именно дихотомията между опредметяване и разпредметяване е онова „синтетично априори“, както би казал Кант, което позволява в „простия“ предмет (акт, жест, мимика и пр.) да видим смисъл, послание, препоръка, императив. Без диалектиката на опредметяване и разпредметяване би била непонятна дейността „като такава“. Разбира се, под опредметяване не бива да се разбира „овеществяване“ или „овещяване“. Опредметяването е процес на „задаване“ на социокултурна форма, а не придаване на вещество или/и енергия. Затова класици като Хегел са смятали, че опредметяването – социалното отделяне на форма от съдържание – е вече отчуждение (нем. *Entfremdung*). Казано позитивно, общуването е преодоляване и – преодоляно, в крайна сметка – социално отчуждение, единствен шанс на „неуловимата“ в окончателна и крайна форма дейност да се противопостави смислово непостижимото общуване, този „инсайт“ (англ. *insight* – прозрение, вникване) на общочовешката поносимост.

Една от причините, за да съзираме в общонаучната категория дейност метафизически „отглас“ (проекция), е констатираното още от Платон обстоятелство, че същинската дейност има творчески характер. Казано от „обратната“ страна, Платон твърди, че „творчеството“, *poiēsis*, е много широко понятие“ (2). В контекста се има предвид, че дейността бива два типа: а) творческа по същество; б) репродуктивна. Като обмен на дейности – процес, който също е дейност – общуването е несъмнено творчески, неординарен процес. В подобен контекст Аристотел сравнява „пойезисната“ и „практическата“ дейност от гледна точка на продуцирането изобщо – дейността по същество освен продуциране е и въпрос на решение, на волеви и емоционален избор. В дейностното начало съвпадат „свършеното и решеното“ (3). Това съвпадение придава специфична психологическа окраска на всяко деяние.

Категорията общуване – посредством дейността – попада в семантичната сфера на понятията взаимодействие, причиняване, активност. Ако причиняването и взаимодействието носят по-общ онтологичен смисъл, асиметрична или симетрично-обратима активност, то активността в собствения смисъл на тази дума означава реактивност, ответно изменение за приспособяване към дадена среда. В тази връзка категорията дейност може да се определи като системно-поведенческа активност за създаване или възпро-

извеждане на среда. Обратно, общуването е „трансцендиране“ на дадената среда, осмисляне на ситуативно-вариативните характеристики на „заварената“ среда. Затова общуването носи удовлетворение; затова то е надпредметно, освобождава от страх и болка, предизвиква трепет (по Аристотел и Киркегор).

От философска гледна точка дейността е „субстанция“ и „принцип“ на общуването, негово основание и „крайна цел“. В гносеологията и когнитивната психология насоченият характер на дейността се обозначава с конструкцията „предметна дейност“. С нея перцептивността се обяснява с практическото поведенческо формиране на сензомоторни схеми в най-ранна детска възраст. Аналог на този подход във философската феноменология е т. нар. интенционалност. От тази гледна точка общуването се обяснява като знаково-символно взаимодействие и моделиране, като следствие от процесите на интериоризация и екстериоризация. Те в идеален план възпроизвеждат процедурите на опредметяване и разпредметяване.

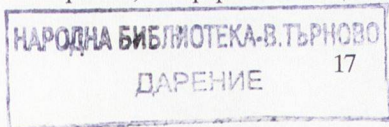
С термините опредметяване и разпредметяване, от една страна, и екстериоризация и интериоризация, от друга, може да се построи своеобразен „логически квадрат“, описващ в най-едър шрих метафизическите параметри на общуването. Първо, общуването е винаги нещо „трето“, което не може да се сведе до съставлящите го два по два елемента. Второ, общуването не може да се обясни задоволително само с една от двете релации.

Като „трето“ състояние общуването винаги е резултат, а не зададеност, то не е само опредметяване или само разпредметяване. Има реалия, която не може да бъде (окончателно) опредметена и разпредметена. Иде реч за телесността, за тялото на влизания в актовете на общуване. Ако се изразим с една метафизическа аналогия, то именно тялото е „мястото на човека в космоса“ (М. Шелер). „Тялото-място“ няма как да бъде „из-местено“ без редуция на човека до вещь. Исторически е ясно, че в подобни случаи се реализира не общуване, а определен властови ресурс – насилие и отчуждение. Тялото е граница и предел на всяко общуване. То е граница, защото не е „избирано“ (по Хайдегер). Самият аз спирам пред факта на непонятната предварителна наличност на собствената ми телесност. Разбира се, телесността като такава може да бъде обяснявана и анализирана. Да приведем пример. Макс Шелер обяснява същността на човека с факта, че той „притежава свят“, т. е.

че „духът е предметност“: „Човекът, с други думи, е Х, чието поведение в неограничена степен може да бъде „отворено към света“. Животното от своя страна няма „предмети“. То екстатично живее само в своя свят, който то носи като структура навсякъде където отиде, така както охлювът носи черупката си“ (4). Понятието на човека за неговата телесна схема несъмнено има „предметен“ и „рефлексивен“ характер. Но именно понятието. Самата телесност не може да бъде елиминирана в абсолютния смисъл на думата. Иначе общуващият остава без място, без смислов център на общуването, няма къде да сбира съответните знакови следи. В подобна връзка Шелер заявява, че „живото същество е винаги онтологически център“ (5).

От друга страна, тялото – и телесността като принцип – е и предел на общуването. „Отвъд“ него е възможна само мистическа, спиритуална връзка. Краят на тялото е безапелационен край на общуването, на общностния диалогизъм, освен ако под общуване не се разбират „еднопосочните“ символно-ритуални практики. Телесният „предел“ показва отликата между разбиране и преживяване, между чисто концептуалните и емоционално обогатените психически състояния. Например разбирането на другия още не означава съ-преживяване. Затова се налага „тялото-предел“ да се замества със символи – и като обяснителна, и като реална поведенческа практика. Представителна в това отношение е концепцията на Дж. Х. Мийд. В неговия „символен интеракционизъм“ символите се разбират не като бихевиористични стимули, а като „означаващи символи“ – обмен на нагласи в социално-психологически смисъл на думата. В духа на Мийд общуването може да се дефинира като символно конституирана смисловост (6). Фактът, че индивидуалното тяло се превръща в символ – или все едно: в принцип на телесността, – илюстрира характера му на метафизически предел. Един символ, – илюстрира характера му на метафизически предел. Един символ, ако изходим от старогръцката етимология на думата, тепърва трябва да се вдвойна, осъзнава и проумява. Да припомним историческото напрежение между „телесна горница“ и „телесна долница“ (по Б. Богданов).

Общуването е *резултат*, който се основава на съответен метафизически (отвъдемпиричен по произход и предпочитание) фундамент – телесността. Нейните социокултурни модификации не отменят, а само заместват в една или друга степен или форма телесната топология на човешкото общуване. Без нея е невъзможна процедурата идентификация, респективно – понятието идентичност, „модна дума“ и *terminus teshnicus*, според Т. Парсънс, от сферата на социалната психология (7).



8432/2002

Ако изходим от целта на всяко общуване, постигането на смислов консенсус, общуването би могло да се дефинира като *дейност по диспозиционна и ролева идентификация*. И като диспозиция, и като социална роля общуването е своего рода “метафизическа” дейност. Диспозицията е “трансцендиране” на наличното, а социалната роля – игрово “трансцендиране” на нормативно фиксираните правила. Не е случайно, че *иронията* влиза както в античната “майевтика”, диалогичното изкуство на Сократ, така и в структурата на модернизма. Ето как в общуването като дейност по идентификация се сливат в единно цяло актовете на *обяснение, разбиране и преживяване*.

Парадоксът на идентификацията при процеса на общуване може да се определи така: смислово отъждествяване на партикуларното, на качествено уникалното; как може “неподражаемото” да бъде идентифицирано с друго “неподражаемо” (двамата уникални агента на комуникативния акт)? Обратно, ако не бяха именно *уникални*, то нямаше какво да обменят, т. е. общуването би било излишно и невъзможно. В такова парадоксално смислово поле се реализира „метафизиката“ на диалогичното общуване.

Б. ДИАЛОГИЧНИ ПРОЕКЦИИ НА ОБЩУВАНЕТО

От възникването на философията до наши дни диалогичното общуване е онова функционално, „налично битие“ на философстващите, чрез което те са се противопоставяли на „атомизиращите ги принуди“ (Т. Парсънс) на т. нар. „формална философия“ (Ст. Тулмин). В диалога философстващите „утоляват“ своята свободна воля, „укротяват“ еднозначния, обезличаващ ги детерминизъм, пластично пресътворяват битието в събитие (нем. *Mitsein*).

Диалогът не е „чиста“ комуникация = обмен на информационни потоци. Напротив, в него се извършва двустранно „трансцендиране“ на когнитивните и на мотивационните аспекти на общуването. Без тази дифузия е немислима каквато и да било „обща теория на дейността“ (нем. *allgemeine Handlungstheorie*).

Диалогът – обмен на смисли в момента на самото им създаване – е дейност за постигане на персонална идентичност чрез културна идентифи-

кация с другия, с неговите мотиви, нагласи, идеи, очаквания, ценности, цели. Ако категорията дейност се дефинира като „поведенческа система“, организирана и контролирана върху „символна плоскост“ посредством „системата на културните значения“ (8), то именно диалогът е основата за нейното протичане. Диалогизирането е обмен на универсални проблеми по незначителен повод. От тази гледна точка в диалога универсално-нормативното се усвоява доброволно и спонтанно. Можем да сравним диалогичния смисъл с едно непрепресивно „свръх-Аз“ (нем. *das über-Ich*). Затова диалогът – и като „живи“ актове, и като текстови жанр – има подчертано отворен, неокончателен характер. Самото говорене, търсенето на универсални гледни точки, легитимира участващите в диалогичното общуване, трансцендира тяхната телесна и ситуативна ограниченост.

Ако езикът е дом на битието (по Хайдегер: *Haus des Seins*), то диалогът е дом на философията, на философския дискурс. И като живи актове, и като текст диалогичното общуване съвпада с общуването като такова; всъщност би могло да се твърди, че е в сила уравнението диалог = общуване. Причината е там, че при т. нар. „диалогично общуване“ консенсусът не е привиден, външно или субективно мотивиран, а е метафизически „фундиран“, гарантиран е от:

– „неутралността“ на визирания предмет в ценностно отношение: граничните проблеми ния предмет в ценностно отношение: граничните проблеми са по-скоро мярка, отколкото безлични обекти за изследване;

– интенцията на участващите в диалога „актьори“ към универсализиране на партикуларните им гледни точки предвид всеобщността на тематизираните проблеми;

– уникалността на смисловата среща между диалогизиращите, невъзможността окончателно и изчерпателно да бъде дефинирана процедурата разбиране, смисловото доверие и поносимост, процес с несъмнено психологически основания и окраска;

– „откритият“ характер на същинския диалог с оглед на факта, че при него няма „забранени“ теми, маловажни детайли или безсмислени настроения, напротив, диалогът като общуване е самата всичкост = заедност;

– „онтичната“ интуиция за истинност, т. е. разбирането, че истината съвпада с „ейдосната“ самодостатъчност, а не е въпрос на „проста“ адекватност или степен на съответствие;

– усещането, че в диалога се живее, а не само се комуникира, преживяването на пластиката на битието в игровата полифония на общуването.

Самият диалог е метафизическа проекция на безмълвното битие. Той блокира безнадеждността на края, като го именува и обговаря. По първия начин придобиваме възможността да боравим с недиференцираната тоталност като с предмет и предмети, да дефинираме. Вторият път ни дава два шанса: а) да „следваме“ процесиращото единство на битието с наш собствен, хуманизиран, процес – този на словесното пресъздаване, на речевите потоци – една несакрална „молитва“ на ръба на космическата бездна; б) вторично да диалектизираме твърдите „именни“ граници, да организираме формалните дефиниции от процедурата именуване в подвижни контекстуални констелации. Излиза, че общуването между двама е всъщност общуване с „необходимото трето“ (Хегел: *das notwendige Dritte*) на битийната пълнота.

Диалогичното общуване може да се разгледа в метафизически план и от гледна точка на неговите корени и функциониране. По произход диалогът следва от ритмизираното пресъздаване на метриката на битието; битийните „стихии“ (вода, земя, въздух, огън) се възсъздават в „стихове“ – философските поеми „обхождат“ границите на битието (*peri physis*). Като смислова празничност диалогът функционира в социокултурните рамки на цикъла делник и празник. В празничната метрика общуването с всекидневието става поносимо, преодолява тегобите на овещяването. Разбира се, не става дума за вакхически словесен произвол, а за епическа, сериозна празничност. Отбелязвано е, че „в своя ранен скрит вид на епос философията е възможна поради трансцендентната и континуална гледна точка на празника...“ (9). Ясно е, че философското общуване е „отворено“ в социалнопсихологически план, че то е своеобразна групова терапия по търсенето на единен смисъл. В този контекст истинското философстване балансира между внушение и твърдение, носи една идваща от мита синкретична цялост.

По функциониране можем да дефинираме диалогичното общуване като обмен на роли в момента на създаване на смисли с цел формиране на поведение. Това определение отговаря на генезиса на философското общуване, на поведенческия „искейпизъм“ на първите философи. Не е случайно, че Б. Ръсел характеризира философията като „ничия земя“, като „нещо средно между теологията и науката“ (10). Причината е в опита да

общуваме с абсолютното, но с ограничените възможности на човешкия разум. В духа на Ръсел може да се каже, че „теренът“ на философското общуване е „ужасът на космическата самота“ (11). На този „терен“ философът балансира като:

- маргинален;
- ролево „отчужден“;
- поведенчески игрови;
- словесно фриволен.

Философското общуване е въпрос на усилие, старание и страдание. Всеизвестен е т. нар. агонален характер на античното философстване; то е „играене“, „състезание“, „борба“, „зрелище“. Същевременно то е и „напрежение“, „труд“, „мъка“, „опасност“. За философското общуване самоцелната реторическа орнаменталност е по-скоро пречка, отколкото комуникативно средство. Причината е там, че от метафизическа гледна точка философът дири „вечната“ *philosophia perennis*, гради „екстратемпорално пространство“ (проф. Ц. Бояджиев). Иначе философското общуване би деградирало в поза, а философският „агон“ – в театрален водевил.

Диалогът е водеща форма на битийно артикулиране. Тази антична интуиция означава, че „... словото не е просто „дума“, а че то има далеч подълбока и по-сериозна онтологическа функция“ (12). Диалогизирането е ангажимент по себеразкриване, което същевременно означава – по отдаване във „властта“ на другия, по пре-доверяване. Ето как диалогичното общуване предполага мислене не просто с аналогии (уподобяване), а с паралогии (невъзможности) – тайната на философското „въпреки“. Затова въпрос на култура е облягането не на „една, а поне на две метафизики“ (13).

Евристична е тезата, че проблемът за „литературните форми“ на философията изразява „метода на самата философия“ (14). С други думи фактът, че диалогичното общуване и исторически, и същностно е в основата на философското разбиране, означава „подбуждащия“, протрептическия характер на актовете на философстване. Диалогът е:

- жанр;
- текст;
- културен тип;
- функция;
- метод.

Причината е в обстоятелството, че в качеството си на общуване диалогът вплътява в себе си идеализацията като такава, като дейностно-смыслова процедура. За разлика от „записаното слово“ (по Платон), което наистина е форма на абстрахиране, отделяне от автор, реципиент и контекст на създаване, в хода на идеализацията се достига до хипостазиран предел на смыслова поносимост. Казано другояче, интенцията на диалога е в полагането на „другия“ като „всеки друг“ = равноценен и абсолютно ценен. Понеже „другият“ е предел на моето „излизане“ навън, единственият шанс да го проумея е да диалогизирам – полифонично да „размножа“ – статуса му на „друг“. Така от другия се получава „ти“. В контекста на отношението между аз и другия лежи идеализираното „ти“; така отношението се изгражда като връзка. Чрез процедурата идеализация диалогът се разкрива като принцип на общочовешкото общуване, имащ фундаментални логико-епистемологически проекции: „Процесът на идеализация е едновременно и фиксиране в извънпитен план на формата на съществуване (по-точно на формата на битие) на изследвания предмет, и определяне чрез формулиране на закономерностите на целостта на това битие, и организиране на познавателния апарат за интерпретирането на тези закономерности, и въвеждане на критерии за непосредствено идентифициране на изследвания предмет в рамките на познавателния апарат“ (15). Посочените признаци очертават конструктивната природа на философското диалогично общуване. То е едновременно:

– извънпитно, взима повод от маловажни обстоятелства, за да ги трансцендира, за да ги включи в културната „идеална среда за осъществяването на свръхобщност“ (по Б. Богданов);

– цялостно, реализира нагласата за закономерна изчерпателност на тематизираните проблеми;

– интерпретативно, „забавлява“ се игрово с прекомерно сериозното (догматичното) отношение към процесуалното многообразие;

– непосредствено, „живее“ от очевидността на съпреживяното съгласие по универсални теми и проблеми.

В диалогичното общуване съвпадат битие и слово, самото слово има онтична тежест и онтологична пластичност. Може да се каже и така: „Битие, което може да бъде разбрано, е език“ (16). Естествено, има се предвид „език“ в един универсален, херменевтичен смисъл на думата. Като „език“ диалогът е част от реалността, най-съществената част от уподобяването

между микрокосмос и макрокосмос. Не е случайно, че авторитети от ранга на У. Еко поддържат тезата, че твърдението „Човекът е семиотично животно“ е „фактуална истина“ (17).

Онтологическата „фундираност“ на диалогичното общуване съдържа антиномията между семиозис (означаване) и огледално отражение. От психоаналитична гледна точка тя е изследвана успешно от Ж. Лакан. Нека го кажем така: доколко осмислянето на „другия“ не е просто проекция на собственото ни самосъзнание? От обратната страна обаче: не е ли нашето самосъзнание резултат от огледално отражение на „необходимия друг“? Тази реципрочност на диалога – имаме предвид диалог в широк смисъл: и филогенетически, и онтогенетически процес на взаимодействие – го представя като реалност на пресечната точка между въображаемо и символно: „Когато детето е на възраст между шест и осем месеца, то първоначално бърка образа с реалността, после разбира, че това е само образ, а още по-късно осъзнава, че това е собственият му образ. В това „ликуващо“ приема не на образа детето сглобява в детето сглобява все още пръснатите фрагменти от тялото си като нещо извън него – в смисъл на някаква обратна симетрия...“ (18). Очевидно е своеобразното „метафизициране“ на телесността в процеса на превръщане на наличното в мое и на противостоящото в друг. Като принцип диалогизирането е дейност, иманентна на *социализацията* на индивида. Това е своеобразно „влизане през огледалото“ (по У. Еко), разбирано като „прагово явление“.

Диалогът е *ритуализиране* на човешкото общуване. Участниците в него се превръщат от тълпа в органична общност. Затова и диалогизирането е дейност интимна, благонамерена, облагородяваща. Диалогът има и сакрални проекции, доколкото в него не се допускат – или се изключват перманентно – предвзетите и неблагонамерените. Участниците в същинския диалог са „близки в жизнено отношение индивиди“ (19). Това позволява тяхното *индивидуализиране* – както фактическо, така и стилистично в диалозите на Платон. *Живеенето* в диалогичното общуване обяснява „отворения“ по принцип край на текстуализираните диалози. Те *указват* към нови тематични хоризонти, детайлизират доказаното, проблематизират постигнатото. Ето как диалогичното общуване определява интертекстуалното питане. Достатъчно е да се позовем на средновековната „лекция“ (lectio), сложна амалгама от „питане“, „излагане“, „обяснение“, „оспорване“ и пр. (quaestio, expositio, disputatio etc.).

Диалогичната природа на общуването има своя индивидуален еквивалент по линията: *обяснение, разбиране, преживяване*. В преживяването нормативно-общностното се интериоризира като „свое“.

В. ОБЩУВАНЕТО КАТО ПРЕЖИВЯВАНЕ

Терминът „преживяване“ (нем. *das Erlebnis*) е концептуализиран от т. нар. „философия на живота“ с цел означаване на цялостното, непосредствено „схващане“ (нем. *das Erfassen*) на някаква предметност в нейната актуална, емоционално-волева обогатеност. В този смисъл преживяването е момент от „вътрешния опит“ и средство за заобикаляне на субект-обектната опозиция. Като подход към общуването тя изкопава пропаст между диалогизиращите, предполага „овещяване“ на пропонента. Така последният се обезличава, т. е. от потенциален пропонент се третира като непримирим опонент.

Понятието „преживяване“ не трябва да се отъждествява без остатък със съответните психически процеси. Естествено е, че то има своя психическа основа, но е преди всичко концепт с методологически характер. С него се цели постигане своеобразието, уникалността на даден „индивидуум“ посредством вчувстване (нем. *die Einfühlung*). Или, ако използваме израз на В. Дилтай, можем да определим преживяването като разбиращо вникване в единичното. „Разбирането“ в случая представя нормативната всеобщност в съответните процедури, предпазва от субективистичен произвол. С други думи, понятието „преживяване“ има по-сложен характер:

- а) интенционален – винаги изразява насоченост-към-предмет, а не е просто душевно състояние или процес;
- б) трансцендентален – представлява съизмерване на индивидуалния психически живот с една идеално конструирана среда;
- в) херменевтичен – тълкуване на знаци, преpraщащи към валидни смисли.

Ясно е, че преживяването не съвпада изцяло нито с обяснението на визириания предмет, нито с „разбиращата“ активност на субекта, нито единствено със съответните емоционално-волеви проекции. Преживяването е интегрален резултат от „обяснение“ и „развитие“.

В случая с процеса на общуване, с неговата мотивационна база, на преден план излизат други видове обяснение: генетическо, телеологическо, интенционално.

Разбирането е когнитивно-психологически процес на осмисляне на дадена обяснителна схема, преориентация от проекция към интроекция. Интериоризираното „външно“ се усвоява рефлексивно, мотивационно, ценностно в контекста на идентификацията на аза, на единството на неговия психически живот. Техниката на разбирането се разработва образцово от редица немски историци, философи, социолози и културолози (Дройзен, Дилтай, Зимел, М. Вебер, Винделбанд, Рикерт и др.). В херменевтичен план общо определение за „разбиране“ предлага през 1900 г. проф. В. Дилтай: „Ние наричаме процеса, при който от знаци, дадени сетивно отвън, познаваме нещо вътрешно, разбиране“ (20). Приведеното определение е несъмнено илюстрация на когнитивно-психологическия характер на процедурата „разбиране“.

В търсене на уникалното т. нар. „разбиране“ е резултантна величина от херменевтични техники. По начало сферата на „разбирането“ се очертава от процесите на идеация (същностно съзercание – по Хусерл) и интенционалност (предметна визия – по Брентано и Хусерл). С други думи, между ейдос и предмет се налага психологическа дистанция, преодолима от т. нар. „разбираща психология“ (нем. *verstehende Psychologie*). Наред с чисто знаниевите проекции тя включва в обсега на понятието за общуване категорията интерес. За отбелязване е, че в случая „интерес“ не е синоним на субективизъм, а на социокултурна (обективна) общност, гарантираща единодействието в комуникативния акт посредством достатъчно еднозначно „предварително схващане“ (*Vorgreifen*). Може да се каже и другояче – в процеса на общуване интересът е всъщност диспозиция, нагласа за „предразбиране“, за консенсусно единогласие (*Einverständnis*). В аналогичен план е тезата на Хумболд, че с „индивидуалното чувство винаги ни е дадено предчувствието на една тоталност...“ (21). В хода на общуването „разбирането“ е въпрос на „метафизика на индивидуалността“ (по Гадамер). Любопитно е, че в духа на Хумболд тази индивидуалност е немислима без специфичната окраска на гласа, на звуковите модуляции.

От друга страна, „разбирането“ като прелюдия към същинското, цялостното „преживяване“ е несъмнено тълкувание, интерпретация. Онова, което преживявам като автентично общуване, е до голяма степен въпрос на

привикване, на навик. Както да се дава милостиня е не само функция на имотното състояние, така и съчувствието, „преживяването“, е резултат от стабилизирани нагласи. Да си припомним „навика“ на човешкия мозък да „изправя“ обърнатия образ върху нашата ретина. В тази връзка У. Еко отбелязва, че – за разлика от Алиса – ние не влизаме в огледалата: „И наистина всяка сутрин ние използваме огледалото в банята, без да се държим като парализирани“ (22). „Разбирането“ като интерпретативна техника е понятие, изразено по превъзходен начин от Х.-Г. Гадамер: „Достатъчно е да се каже, че щом изобщо се разбира, нещо се разбира по друг начин“ (23). Ще добавим следното – самото понятие за другост е вече предходна, „угаснала“ интерпретация, общуване в неговите дейности и интуитивно-безсъзнателни измерения.

От метафизическа гледна точка преживяването – за разлика от съзерцанието – изразява нашата „потопеност“ в света на всекидневието, а не интенциите ни към битието изобщо. В сила е корелативната връзка: преживяване – свят – всекидневие. Понятието за свят – в отлика от абстрактната категория битие – изразява социокултурната среда, вещно-смысловото обиталище на „обществения човек“. Ако разбирането за битие е плод на умозрение, то преживяването за свят е резултат от пресичането на всекидневие и историчност. „Свят“ е сферата, в която историята „преминава“ през всеки от нас: овсекидневна историчност. Когато общувам с „другия“, аз се съотнасям с тази „овсекидневна историчност“, щрихирам нейната надемпирична цялост, а по този начин „преживявам“ другия като ти. От тази гледна точка индивидуалната воля за общуване е подчинена на „хитростта“ на историческия разум (List der Vernunft – Хегел).

Трябва дебело да се подчертае, че в общуването не преживяваме някакво си абстрактно битие = единство по съществуване, а винаги светова проекция = хоризонт. Философският прочит на понятието свят няма нищо общо с натуралистичното разбиране за „природа“. Съвременният прочит на концепта свят върви главно по три линии:

1. „Окръжаващ свят“ (нем. Umwelt) – изразява предметно постижимата среда, т. нар. естествена нагласа на индивида.
2. „Идеален свят“, респективно „светове“ – представя теоретичните ни отношения с действителността, серия от „картини за реалността“.

3. „Жизнен свят“ (нем. Lebenswelt) – това е т. нар. битиен смислов фундамент (по Хусерл), т. е. нашите извън-пред-донаучни нагласи = позиции и диспозиции.

От Макс Вебер идва идеята за корелацията между действие, поведение и смисъл. „Идеалните типове“ на Вебер позволяват вариативно, но валидно в теоретико-множествено отношение „тълкуващо разбиране“. От тази гледна точка общуването може да се определи като дейност (серия от действия) за преживяване на поведенчески, общностно валидни смисли. И макар че понятието „преживяване“ се въвежда в модерната философия за ограничаване абсолютистките претенции на т. нар. спекулативен разум, общуването е функция на съответна идеална типика – мотивационна, ролева, структурна, интерпретационна. Именно преживяването синтезира току-що посочените компоненти, превръщайки безликата информационна комуникация в диалог.

Преживяването е понятие, което препраща към глъбинната интуитивно-иррационална (креативна) същност на човека. Затова в хода на общуването преживяването е епифеномен на творческо пресъздаване на чуждите позиции и диспозиции. В най-общ план в структурата на преживяването могат да се обособят два момента:

1. „Схващане“ (нем. das Erfassen) – яснота относно „схемата“ на предмета на преживяването.

2. Проумяване, „овътрешностяване“ (нем. das Innwerden) – поставяне на „схващаното“ в смислов контекст, в спектър от параметрични валидности.

Посоченото ясно илюстрира синтетичната роля на преживяването в хода на всяко общуване, защото то е както преживяване на..., така и вживяване в... Ако се позовем отново на термин от концепцията на В. Дилтай, то „преживяването-общуване“ е всъщност процес на транспозиция – аналогия, подражание, „игра на вариации“ и пр., и пр. Транспонирането, както е в теория на музиката единно цяло актовете на обяснение, разбиране и преживяване, запазва интервалните отношения, но оцветява по нов начин емоционалната „тоналност“ на човешкото общуване.

Общуването в контекста на преживяването се изразява с термина „жизнен свят“ (нем. Lebenswelt). Той отразява пиетета на представителите на т. нар. философия на живота към извънтеоретичното присъствие на човека в действителността. „Теоретичното“ осреднява (по Фр. Ницше). В търсене

на корените на съвременната цивилизация общуването се третира като идиличен спомен. В подобен ред на мисли Е. Хусерл определя „жизнения свят като забравен смислов фундамент на естествознанието“ (24). В случая „естествознание“ означава сумарно теоретичното отношение на „теоретичния“ човек към „теоретизирания“ свят.

В конструкцията „жизнен свят“ е фиксирана представата за живота като живеене, а за живеенето – като изкуство. В тази връзка именно общуването превръща всекидневието от баналност в изкуство. За разлика от класическото разбиране за съществуване като битие – устойчива непроблематичност, – понятието „жизнен свят“ предполага процеса на преживяване – казано философско-теоретично: серии от опити (нем. Erfahrungen). В параграф 27 на „Битие и време“ Хайдегер свързва всекидневното битийстване с проблема за субекта, за осреднения кой („... die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins“). Този „осреднен кой“ демонстрира общуването като ек-зистирание, излизане извън типизираното ролёво всекидневие.

Включването на понятието за „преживяване“ в същността и структурата на общуването е средство за преодоляване на редуцията на общуването до комуникация, до субект-обектно, дихотомично противодействие. Субект-обектният модел е класически и стандартен. Той е апология на рефлексивната „прозрачност“ на разбирането, на еднозначната смисловост. Подобно концептуализиране на общуването го превръща в информационен (безличен) поток. Но такава ценностна „неутралност“ е аперсонална, превръща аз и ти в нещо и друго. С помощта на визията за „преживяване“ моделът на общуването се обогатява. Казаното би могло да бъде изразено в духа и стила на Е. Хусерл: преживяването е смислово-открит хоризонт на човешката цялост. От този ракурс „жизненият свят“ има телеологически, целеви характер.

Тъй нареченото „преживяване“ позволява общуването да бъде осмислено като надрефлексивно, т. е. в качеството на „начини на постъпване“ (нем. Vorgehensweisen). Тук, разбира се, въпросните „начини“ не бива да се разбират чисто технологически и поведенчески. Нещо повече, иде реч за сложна амалгама от твърдения и действия, а не за елементарен социален бихевиоризъм. В този контекст образцов пример е т. нар. символен интеракционизъм (англ. interaction – взаимодействие) на Джордж Хърбърт Мийд.

Общуването е не всяко взаимодействие, а едва символно опосреденото. Етимологически общуването е „комуникативна дейност“ (по Ю. Хабермас)?

Комуникативната дейност – в теорията на Хабермас – е въпрос на „езикови актове“ (Sprachhandlungen). В тяхната структура „преживяването“ е компонент № 3, т. нар. от проф. Хабермас „експресивен акт“. Той се надстроява над пропозиционалната и илокутивната съставка на общуването. Пропозиционалното ниво се изразява с асерторични твърдения, чиято стойност е или истина или неистина – валидност на значението, референциална валидност. Илокутивното ниво е всъщност „пърформанс“ (англ. performance – действие, извършване, изпълнение), действия, които не са нито истинни, нито неистинни, а са повели (нем. Geboten). Това ниво представя нормативния аспект на общуването. Всяко общуване е – освен всичко друго – подреденост, система от правила. Нещо повече, в диалогичния тип общуване това са правила, които не са предварително зададени, а често следват същинския „пърформанс“ – създават се, за да бъдат „изпълнени“ в момента на комуникативния акт.

Като експресия преживяването изразява връзката между намерение и изказано, между интенция и значение (нем. Intention – Bedeutung). В този смисъл преживяването има извънлогически характер, не се подчинява на законите на логическата изводимост. То съпътства когнитивно-инструменталния аспект на общуването. В преживяването се „отлагат“ не толкова позициите, колкото диспозициите на „актьорите“ в комуникативната „интеракция“. Без момента „преживяване“ комуникативното „разбирателство“ (нем. Verständigung) не би могло да изпълнява социализираща, „обобществяваща“ роля спрямо индивидуалните участници (нем. Vergesellschaftung).

Процесът на „преживяване“ е практическото съгласуване между пропозиционалните и илокутивните съставки в общуването. Именно в преживяването „актьорите“ трансцендират обективно-нормативните предпоставки, задаващи параметрите на възможностите за „разбирателство“. Във феноменологичен и херменевтичен план преживяването е отразено в концепта „жизнен свят“. Той се отличава от понятията за „общество“ и за „свят“ (нем. Gesellschaft, Weltkonzepte), смятани за формални, т. е. препращащи към определени реални референти. „Жизненият път“ е афактичен, изплъзва се от „твърдите“ подредби и нормативните изводимости, защото участниците в общуването са вече в него и не могат да се абстрахират от тази „захвърленост“ (Хайдегер) в абсолютния смисъл на думата.

Защо преживяването има „метафизически“ за общуването характер? В концепцията на Ю. Хабермас става дума за три типа онтологични предпоставки в отношенията „актьор“ – „свят“:

1. Телеологична – обективната целева ориентация по линията „успех“ – „неуспех“;

2. Нормативно-регулативна – изразява колективните, социални поведенчески образци;

3. „Драматургична“ – отразява личните, но предназначени за публика, за оценяващия взор на другия, преживявания.

Посочените „три свята“ са дадени едновременно – факт, предопределящ тяхната формална неизводимост един от друг, тяхната нередуцируемост. Затова т. нар. „преживяване“ е същевременно и „разбиране“ (нем. Verständigung), и „единогласие“ (нем. Einverständnis). Казано другояче, в качеството си на „преживяване“, на „жизнен свят“, общуването има конститутивен характер. Жизненият свят е „трансценденталното място“ за същинското смислово общуване (26). На същата странкогнитивно-психологически процес на разбиране.

Методологическата отлика между „обяснение“ и „разбиране“ следва разграничението на науките на естествени и „духовни“ (нем. Naturwissenschaften – Geisteswissenschaften), науки за духа. Проф. Хабермас потвърждава метафизическия характер на преживяването за общуване по следния начин: „Структурите на жизнения свят определят интересубективните форми на възможното разбиране“ (27). Без „преживяване“ е невъзможен смислов консенсус, а единствено обективистичен „постигнат успех“ (erreichte Erfolg). Но подобен „вещистки“ синдром резултира в серия от кризисни явления в процеса общуване: загуба на смисъл, аномии, психопатологии.

* * *

Описахме метафизическите основания и проекции на общуването в качеството му на дейност, диалог и преживяване. Накратко, всяко общуване е трансцендиране на ситуации. Оказва се, че философски погледнато „тайната“ на общуването е вместиена в екзистенциалното поле на учудването и отчаянието. Става дума за това, че без общуване нашето наличие е обезличаване. И понеже същинската философия съществува като философстване, а не просто като текст, то, философстването, задава параметри-

те на общуването изобщо. Метафизическите проекции пък следват от всеизвестното обстоятелство, че философската „мъдрост“ не е сбор от готови, застинали знания, а погранична дейност, обхождане на битието и битийствашото по границата на универсалното проблематизиране. Това е в буквалния смисъл на думата една драматична дейност за запазване ценностните устои на захвърления във всекидневието човек, въпрос на устояване. Този драматизъм носи съответен психологически еквивалент – общуването като катарзис пред непреодолимите онтологични граници.

Обмен на дейности са ключовите думи, от които – според нас – могат да се конструират метафизическите проекции на общуването.

Казано в духа на Киркегор, общуването е трепет за неординарна смислова постижимост и страх от екзистенциалната непроницаемост на другия. Общуването – Сизифовият камък на „философстващия“ философ.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Кант, И.** Критика на чистия разум. С., 1967, с. 152.
2. **Платон.** Пирът. – В: Платон. Диалози. С., 1982, с. 463.
3. Вж. **Аристотел.** Метафизика. – В: Соч. 1. М., 1976, с. 180.
4. **Шелер, М.** Мястото на човека в космоса. Евразия-Абагар, 1991, с. 63.
5. Пак там, с. 65.
6. Срв. **Фотев, Г.** История на социологията. Т. 2. Ун. изд. „Св. Кл. Охридски“, 1993, с. 372.
7. Вж. **Parsons, T.** Der Stellenwert des Identitätsbegriffs allgemeinen Handlungstheorie. – In: Entwicklung des Ichs. Hrsg. von R. Düberr, J. Habermas und G. N. – Winkler. Köln, 1977, S. 68.
8. Ibid., S. 74.
9. **Богданов, Б.** История на старогръцката култура. С., 1989, с. 187.
10. **Ръсел, Б.** История на западната философия, т. 1. С., 1994, с. 16.
11. Пак там, с. 17.
12. **Бояджиев, Ц.** Античната философия като феномен на културата. С., 1990, с. 79.
13. **Башляр, Г.** Новый рационализм. М., 1987, с. 28.
14. Вж. Literarische Formen der Philosophie. Stuttgart, 1990, S. 16.

15. Гинев, Д. Диалози за научната рационалност. С., 1989, с.
16. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Плевен, 1997, с. 657.
17. Еко, У. Семиотика и философия на езика. С., 1993, с. 223.
18. Пак там, с. 224.
19. Вж. Literarische Formen..., S. 40.
20. Дилтай, В. Философия на светогледите. С., 1998, с. 120.
21. Гадамер, Х.-Г. Цит. съч., с. 226.
22. Еко, У. Цит. съч., с. 226.
23. Гадамер, Х.-Г. Цит. съч., с. 408.
24. Хусерл, Е. Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология. С., 1992, с. 67.
25. Вж. Фотев, Г. Цит. съч., с. 571.
26. Вж. Habermas, J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Zur Kritik der funktionalischen Vernunft. Fr./M., 1981, S. 192.
27. Ibid., S. 192.