

МЕЖДУЛИЧНОСТНИТЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В МОДУСА „ЗАРАДИ ДРУГ“

Лучиян Милков, Милослава Янкова*

Въведение

Уникалността на човека като развиваща се личност, разумно и мислещо същество, се крие в това, че животът му е подчинен на символи, и както отбелязва К. Киров, „човек живее не толкова в света на вещите, колкото в света на символите: език, мисли, социални системи, религии, наука, изкуство, документи, пари. Съществено е още и обстоятелството, че този символен свят е сътворен от самия човек” (Киров, 1988, с. 10).

Ако постмодерността е отстъпление от пътищата без изход (намиране на универсален етичен кодекс), характерни за модерността, постмодерната етическа позиция трябва да признае „Другия“ като главен герой в процеса, където моралният „Аз“ получава полагащото му се. В постмодерната парадигма „Другият“ вече не е този, който, в най-добрия случай, е плячка, с която се храни „Аз-ът“, за да увеличи своите жизнени сокове, или този, който осуетява и саботира конструирането на „Аз-а“. Той е пазачът на моралния живот както на отделната личност, така и на социума, в неговото многообразие – народ, етнос, конфесия, класа, прослойка, група, пол, възраст, образованост, имуществено състояние, позиция и статус.

Всеки от нас, ако се чувства макар и най-скромен наследник на великата християнска цивилизация, от която произлизаме, трябва да следва и обогатява нейните нравствени традиции и ценности, да пази вечните морални устои, изградени от народа ни в продължение на хиляди години. Когато духът ни се съпротивлява на примитивното, циничното, пошлото, агресивното, вулгарното, то, именно тогава, изпълняваме най-важния свой дълг – да опазим в себе си света, цивилизацията, доброто, вярата в Другия човек. Това може да се реализира чрез могъщата сила на възпитанието, и то такава, каквото го виждат и творят в дейността си Конфуций, Сократ, Сенека, Марк Аврелий, Фр. Рабле, Я. Коменски, П. де ла Мирандола, Ж.-Ж. Русо,

* Лучиян Милков е доктор на науките, дългогодишен доцент в катедра „Публична администрация“ на УНСС, професор в Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“, e-mail: milkovl@abv.bg;

Милослава Янкова е доктор, доцент в Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“.

Й. Песталоци, Ад. Дистервег, Дж. Дюи, В. Сухомлински, Ал. Нийл, П. Фрейре – изграждане на свободния, целеустремен, толерантен, нравствено-етичен човек, притежаващ възвишена чувственост и реален поглед върху съществуващия материален и духовен свят.

Проблематиката е с дискуссионен характер и дори се отрича от някои автори. Авторите на студията държат да отбележат, че се разглеждат позиции на съвременни европейски автори от Германия и Франция, чиито възгледи често пъти се подлагат на критика или не се приемат от англо-саксонски философи и психолози и по-конкретно от съвременни щатски учени.

Проблемът за „Другия“ е универсален, т.е., той се анализира във всички социални науки, но съдържанието на философско-психологическия и педагогически концепт „Друг“ зависи от конкретната философска и житейска ситуация и постановка на проблема. И тримата разглеждани автори работят в областта на изследваната проблематика и авторите на студията правят опит да изведат най-близките им постановки, засягащи деликатността на междуличностните отношения.

Авторите защитават следната изследователска теза: междуличностното отношение „Заради друг“ е връхна точка в отношенията между хората, появяващо се след преминаването през отношенията „Един срещу друг“ и „Един до друг“.

В студията са използвани следните методи на научното изследване: научен сравнително-съпоставителен анализ, анализ на литературни източници с моменти на принципа на историзма.

За Т. Адорно отношението към „Другия“ зависи от дълбоката структура на личността. Той отбелязва, че: „Определената организация на мнения, нагласи и ценности, определените начини на мислене за човека и обществото, имат различна степен на привлекателност за различните индивиди, която зависи от потребностите на индивида и от степента, в която тези потребности са задоволени или не“ (Адорно, 1990, с. 288).

Моралната отговорност – да бъдеш заради „Другия“, е първичното съществуване на „Аз-а“, т.е., отправната точка, а не продуктът на обществото. И ако има предателство, то става при прехода от моралното към социалното „Аз“. В този смисъл, постмодерна етика е тази на Ем. Левинас, който по думите на Фр. Ларуел, е „мислещият за „Другия“, той „изобретява“ етическия Друг“.

„Основната задача, с която се занимава екзистенциалната философия още от времето на С. Киркегор (1813-1855), сочен за първия философ-екзистенциалист, до днес – това е смисълът на човешкото съществуване. Да осъзнае смисъла на своето съществуване, обаче, за човека ще се окаже невъзможно, ако преди това не осъзнае себе си като съществуващ. Да осъзнаеш себе си като такъв, означава да се възприемеш като „Аз“. Най-сигурният начин да

се убедиш, че си осъзнал своето „Аз“, е когато знаеш кои са границите на твоето „Аз“, а именно, откъде започва „Другият“ (Тодорова, 2009).

Колкото повече знаем за другия човек, толкова повече успяваме да разграничим себе си като съществуващи, когато сме наясно къде започва и свършва неговата свобода и каква отговорност носим спрямо него, когато можем да го определим като обект, различен от нас, било телесно, социално, интелектуално или етнически, тогава значи имаме основание да твърдим, че ние познаваме себе си. Непосредствеността на отношението към „Другия“, което връща на „Аз-а“ истинския смисъл на неговата свобода, като отговорност и дълг към „Другия“, не може да се опосредства от а priori морални принципи, формални или процедурни универсализации на максими или призив за съвест, защото именно те са механизмите на заличаване на „Другостта“. Отговорността към „Другия“ е отговорност към него в уникалността и Другостта му. Нашата свобода е дадена от и за „Другия“.

В постмодерната ситуация, връзката между нравствено-етичното и религиозното се реализира чрез рефлексия над етико-религиозната същност на „Другостта“.

Прословутият „Въпрос за Другия“ на J. Lacan – френски психолог сюрреалист, гласи следното: „Когато ние не можем да възприемем другия човек до нас като ценен и същевременно различен от нас и ценен, именно, със своята различност, то ние не сме в състояние да правим истинска равнопоставена разлика между себе си и другия и така нашата личност е незряла и деградира. Единствено, ако обичаме ближния си, именно в неговата различност и нееднаквост с нас самите, нашата личност се изгражда пълноценно, като различна и неповторима от другите хора и така процесът на обезличаването ни се преодолява“ (Lacan, 1998).

В исторически план днес са диференцирани три основни модуса на тълкуване на „Другостта“. Те са резултат, както от развитието на философско-психологическото познание за човека, така и от мястото на религиозно-възпитателните позиции и идеи на отделните автори за ролята на взаимодействието на личността със заобикалящите я индивиди, групи, общности.

Първият е „Един срещу Друг“. Той е разгледан обстойно в научните търсения на философите-екзистенциалисти, по-точно, от М. Хайдегер и Ж.-П. Сартр. Това е модусът на отчуждението и самотата на индивида, на затварянето му в собственото личностно пространство, отказът от общуване и комуникиране с „Другите“. Състоянието „Един срещу друг“, в което кристализира неприемането на „Другия“ е първооснова на останалите две, тъй като разрешаването на първото състояние води до успехи при разрешаване на второто, а от там пътят към третото състояние е близък, открит и постижим, както от личността, така и от социума.

Днес модерното общество има за цел създаването на публично пространство, в което няма морална близост и съпричастие. Близостта е сферата на интимността и нравствеността; дистанцията е сферата на отчуждението и Закона. Между „Аза“ и „Другия“ трябва да има дистанция, определяна само от юридически правила. И никакво разстройващо влияние на нещо спонтанно и непредвидимо, на ненадеждни и неподдаващи се на универсално законодателство сили, подобни на своенравния морален и естетически импулс. Това създава една вторична нравствена неграмотност и безпомощност: неспособността на индивида да се справи с присъствието на Другия, с неговия морал, култура, възпитаност, чувства и обвързаността, която това присъствие поражда. Това води и до изконен страх у човека от Другия, който може да му отнеме свободата, правата, собствеността.

Вторият е „Един до Друг“. Това е модусът на диалога, връзката между „Аз“ и „Ти“, взаимоотношението с „Другите“, на приемането от себеподобните на „Другия“, на духовните терзания, търсенето на пристан за страдащия (взаимодействие, откровение, дружба, сътрудничество, приятелство, Бог или самоизолация и мизантропия). За основа служи творчеството на знаменития австрийско-израелски философ-екзистенциалист и социален психолог М. Бубер (1878-1965 г.), следвал философия във Виена, Лайпциг, Берлин и Цюрих, работил и творил в четири различни държави през XX век – Австрия, Германия, Швейцария и Палестина (Израел), в периода от 1900 г. до 1965 г.

Централна идея във философията на М. Бубер е битието като диалог между Бога и човека, човека и света, човека и другите хора. Така нареченият диалогичен принцип, за който Бубер говори, е изграден върху две отношения на „Аз-а“, а именно: към „Ти“ и към „То“. Принципно различие между „Аз-Ти“ отношението и „Аз-То“ отношението е представено в съчинението на М. Бубер „Аз и Ти“ (Ich und Du, 1917).

Поредицата от размислите му в труда „Аз и Ти“ гравитират около автентичността на самия „Аз“ и неговата основна насоченост. Само доколкото „Аз-ът“ стои във връзка с „Ти“, дотолкова е и цялостен, и обратно – колкото повече „Аз-ът“ се капсулира, толкова и се превръща в идол за самия себе си. За М. Бубер „Аз-Ти“ се среща най-пълноценно в религията. Там „Ти“ е Абсолютната личност, „неограничено биващото“. Същинската апология на религията е развита в съчинението „Божието затъмнение“ и очевидно е насочена срещу трансценденталната философия, срещу идеализма като философия на субекта, като философия на съзнанието. „На старата субект-обектна логика тук се противопоставя една „Аз-Ти“ логика“, отбелязва В. Теохаров (Теохаров, 2006, с. 84).

Третият – „Заради Другия“, е изучаван и пространно анализиран от френските постмодерни философи – екзистенциалистът и феноменолог Ем. Левинас; привърженикът на деконструкцията и континентална философия Ж.

Дерида и представителят на философската херменевтика – феноменолог и континентален философ П. Рикьор. Това, според тях, е модусът на отговорността, заинтересоваността, близостта, помощта, състраданието, грижата и милосърдието. Чрез това отношение личността намира разбиране у Другия, който е в готовност да поеме грижите, тежобите и проблемите, за да му осигури спокойствие и възможности за развитие на психика, соматика, интелект, чувства и воля и резултатно, високо емоционално-чувствено общуване с хората, в тяхното единично или групово проявление. „Заради Другия“ е отношение на близост, приемане, допускане на Другия до нас и създаване на условия за неговото развитие, чрез взаимопомощ, отмяна в някои дейности, за да се съсредоточи той върху други, чрез които ще се извиси и достигне до собствения си интелектуален, волеви, нравствено-естетически и емоционално-чувствен връх в своето личностно развитие с помощта на ученето, обучението, образованието, семейното и училищно възпитание и всички структурни елементи на процеса „социализация“. П. дьо Шарден пише: „Желаем ли пред явлението „социализация“, в което Човечеството се оказва неудържимо включено, да разберем какво трябва да направим, за да бъдем годни за тайните дела на света, от който сме част, нека изберем измежду наличните възможности онази, която ни се струва, че може да развие и запази най-много съзнание в нас“ (Шарден, 2003, с. 45).

В процесите на социализация, възпитание, образование, обучение и учене, личността натрупва огромен социален и личностен опит, който интерпретиран се превръща в култура, знания, умения, професионални способности, личностни качества. У нея се изгражда социалният „Аз“, за когото Ч. Кули пише, че той е „просто всяка идея или система от идеи, извлечени от комуникативния живот, който съзнанието цени като свои. Чувството за „Аз“ има своя главна сфера на действие вътре в общия живот, а не вън от него; особеността е стремеж или тенденция, на която то е емоционалният аспект, намира своя главна област в проявление в един свят на персонализирани сили, отразени в съзнанието чрез един свят на лични впечатления“ (Parsons, 1965, pp. 822-823).

Преодоляването на този неприемлив и мъчителен вид самоотношение изисква сериозна дейност за изменение на „Аз-концепцията“ на личността. Необходимо е, според нас, да се възприемат нови, различни и по-приемливи форми на поведение, общуване и взаимоотношение с Другите, да се усвоят в детайли свойствата на позитивното вербално и невербално общуване.

Личността трябва да се приучи на подобаващо поведение в малките и големи професионални или спонтанно възникващи групи, да овладее изкуството на публично изказване, да промени стила си на общуване и изказване, в речника ѝ да намерят място нови изрази и термини, които ще заменят

диалектизмите, паразитните думи, жаргона, грубостта на словото ще отстъпи място на финеса на изказа и поведението.

I. ПОЗИЦИИ НА ЕМ. ЛЕВИНАС ЗА МОДУСА „ЗАРАДИ ДРУГИЯ“

Ем. Левинас прави най-радикалното заключение, което произтича от решението на И. Кант за мистериите на „моралния закон вътре в мен“, от схващането за морала като позиция, водена само от грижата за „Другия“ като „Друг“ и от уважението към „Другия“ като към свободен субект и „цел сама по себе си“ – да бъдеш заради „Другия“.

Това е нравствена позиция, отразяваща постмодерната ситуация през втората половина на XX век. „Етиката на Ем. Левинас е хуманизмът за „Другия“. Той нарича „Друг“ този, който ме призовава, преди да бъдат намерени начини за изразяване“ (Kesslerel, 1910, p. 9).

Като се дистанцира от примитивните форми на религията – насилието и свещеното и от прокламираната от М. Хайдегер в онтологията му философия на властта, Ем. Левинас приканва към възприемането на абсолютното и то от гледна точка на атеиста. Според него, монотеистичната вяра предполага един метафизичен атеизъм, една пригодност за живот и едно етично поведение. Отделянето става в самото същество. То е дистанция между Същото и Другото. Това отделяне предполага, че субектът се ситиуира някъде, заставайки с лице към своя събеседник. Това „някъде“ не е видно никъде, но е условие, за да може да се състои осъзнаването. Именно, съществуващото като отделено битие може да достигне до идеята за Безкрайното; до истината, където Същото не се проваля в Другото, а му говори. Възприемането на словото на Другия – приемането на епифанията на лицето, се заключава в налагането му като отговорен, т.е., служещ на Другия, създаващ условия за неговото развитие и усъвършенстване. Френският философ твърди, че трансцендентното не е нито плячка, грижливо пазена от религията, нито единствената философска истина.

Изправянето пред „Другия“ става не като пред личност (персона: маската, която се носи за обозначаване на играната роля – роля предварително описана и предписана в сценария), а като пред истински съществуващо лице и това, от своя страна, е моралът. Лицето се среща само, ако моето отношение към „Другия“ е запрограмирано несиметрично, т.е., независимо от миналата, сегашната и очаквана или желана взаимност с „Другия“. Срещата с „Другия“ като с лице е вече акт на издигане, тъй като всичко, което се отнася до „Другия“ в неговото качество на нещо съществуващо, отсъства от „Другия“ като лице. Лицето не е сила. То е авторитет, а той често е без сила. Лицето е това, което се съпротивлява чрез своето противостоене, а не това,

което противостои чрез своята съпротива. Абсолютната голота на лицето, абсолютно беззащитното лице, без покритие, дреха или маска, е това, което се противопоставя на властта над него, на насилието и се конфронтира по абсолютен начин, с противопоставяне, което е противостоеенето, само по себе си.

Лицето е самото господство и самата беззащитност. Изложено на погледите, то е обезоръжено. Какъвто и вид да си придава, независимо дали принадлежи на важна титулувана особа или на по-проста наглед личност, прозира цялата му слабост и плахост, и същевременно изпъква смъртността му. До такава степен, че ако поискаме, можем да го унищожим напълно. Същевременно, тук се крие цялата двусмисленост на лицето и на връзката с „Другия“. Това лице на „Другия“ – безпомощно, лишено от сигурност, изложено на погледите в своята слабост и в своята смъртност, е същото, което нарежда „Не убивай!“ В лицето има върховна власт, която заповядва, но това е Божието слово. В „Другия“ го има Божието слово, нетематизирано слово.

Противоречивият характер на лицето го отличава в неговия статут от всеки познат обект. То е цялата слабост и цялата власт. Тази заповед, която то излага пред „Другия“, е част от изискването за отговорност от моя страна. Това безкрайно в определен смисъл, което се предоставя, е израз на едно не-безразличие за собственото „Аз“ в отношението му към „Другия“, където „Аз“ никога не се освобождава от него, никога не може да каже „не“. Вечно неиздължена отговорност, вечно отново предстояща, която не трябва да дойде, но се случва.

Този начин на биване за „Другия“, т.е., на биване, отговорен за „Другия“, е нещо ужасно, защото означава, че ако „Другият“ стори нещо, аз ще бъда отговорен. Аз съм по принцип отговорен и то преди справедливостта, която въздава преди правосъдието. Когато срещна едно конкретно човешко същество, аз не мога да го оставя да пропадне. И невидимата смърт, пред която се възправя лицето на „Другия“, чиста „Другост“, отделена по някакъв начин от всяка целокупност, е „моя работа“. Смъртта на „Другия“ ме поставя под разглеждане и под въпрос. Сякаш аз ставам, поради евентуалното си безразличие, съучастник на тази невидима смърт на „Другия“. Аз трябва да отговарям за тази смърт и да не оставям „Другия“ сам в самотата на неговата смърт. Точно в това припомняне на моята отговорност от лицето, което ме призовава, точно в това поставяне под въпрос, „Другият“ е ближен. Той ни въвлеча в ситуация, където ние сме задължени без виновност, но нашето задължение, все пак, си остава. То е бреме, но и доброта, милосърдие, състрадание, хуманизъм.

„Сам“ (ако има такова състояние) „Другият“ е слаб и именно тази слабост прави поставянето му, от моя страна, като лице, създаващо морален акт. Аз съм наистина и изцяло за „Другия“, защото съм този, който му дава

право да заповядва, прави слабия силен, кара тишината да говори, превръща небитието в битие, откривайки му правото да ми заповядва. „Аз съм заради другия“ означава, че се предавам на Другия като заложник (този, когото считат за отговорен за нещо, което не е сторил, който е отговорен за грешката на другия). Поемам отговорност за Другия, но я поемам като морално извисена и завършена личност. Нравствената отговорност не е като подписване на договор с точно определени задължения от двете страни. Това е отговорност, която сякаш не аз поемам; отговорност, която не се поема и не се отхвърля, тя е там „вече“ и „винаги“, сякаш е моя, без някога да съм я поемал. Моята отговорност, която определя „Другия“ като лице, а мен като носител на висш морален „Аз“, е безусловна. „Отговорността за другия, пише Ем. Левинас, не може да започва с моето ангажиране, в моето решение. Неограничената отговорност, в която се намирам, идва от другата страна на моята свобода, от „преди всякакво значение“, от „отвъд всяко постижение“, от ненастоящото, *par excellence*, безначалното, архаичното, предхождащото същността или отвъд същността“ (Левинас, 2002, с. 24).

Следователно, моята отговорност не е заслуженото, което „Другият“ е спечелил, не е възнаграждение или компенсация за каквото и да било, защото „моралното обединение“ между мен и „Другия“ едва сега започва.

Интерсубективната връзка е несиметрична връзка. В този смисъл, аз съм отговорен за Другия без да очаквам реципрочност, дори да умра заради отговорността. Аз съм отговорен за пълната отговорност, която отговаря за всички други и за всичко в тях, дори за тяхната отговорност. „Аз-ът“ винаги има една отговорност повече от другите. Необходимо е да се отбележи, че Ем. Левинас приписва на „Другия“ този приоритет, който в постмодерната етика на XX век е бил безусловно прикачен към „Аз-а“.

Ключът на субективността е в отиването към „Другия“, без да се интересувам от неговото движение към мен. Аз винаги съм направил една крачка повече към него. Ближният ме интересува преди всяко допускане, преди всяко прието или отхвърлено обвързване с него, сякаш ми е наредено отвън, сякаш ми е заповядано, без авторитета, който ме командва, да бъда интериоризиран чрез представи и понятия. Без да се питам какво е тази моя отговорност за мен; откъде получава той правото си да заповядва и какво съм направил, за да бъда още отначало задължен.

Лицето на ближния означава за мен отговорност, срещу която нищо не мога да кажа, предхождаща всяко доброволно съгласие, всякакъв пакт, всякакъв договор. Отговорност, която несъмнено съхранява тайната на социалността, чиято тотална необоснованост, макар и напразна в крайна сметка, се нарича любов към ближния, любов без всякаква похот, но също тъй неогорима като смъртта.

Сферата на битието, сферата на правилата е също така сфера на значенията. От нещата и действията се очаква да носят значения и да притежават значения. Лицето, с което се сблъсква отговорността, изисква от нея да приеме и понесе значенията. Изисква чрез своята незначителност, чрез неосъществимостта на своя потенциал. Едва когато признава присъствието на лицето, което е моя отговорност, аз и ближният получаваме значение: аз съм отговорният, той е този, на когото давам правото да ме прави отговорен. Именно в това създаване на значенията на Другия, а по този начин и значение на мен самия, се появява моята свобода, моята етическа свобода. И именно заради несиметричността на отговорността, заради концентрирането на съзидателната сила изцяло на моя страна, свободата на етическия Аз е може би, макар да изглежда парадоксално, единствената свобода, освободена от всемогъщата сянка на зависимостта. (Когато има очакване за реципрочност на отговорностите не може да има абсолютна свобода, защото освобождаването от една зависимост става с помощта на друга зависимост.)

Областта на моралната заповед да бъдеш отговорен, а по този начин и свободен, Ем. Левинас нарича област на „близостта” (*sous rature*). Близостта е уникално качество на етическата ситуация, в която се „забравя реципрочността, като любов, която не очаква да бъде споделена” (Левинас, 1999, с. 94). Или можем да кажем, че близостта е „забрана на дистанцирането”. „Отношенията на близост, отбелязва Ем. Левинас, не могат да бъдат сведени до никаква модалност на дистанцията или до геометрична близост, нито пък до простата представа за ближния; близостта е вече означение, изключително спешно означение – задължение, анахронично предхождащо всяка ангажираност” (Левинас, 2002, с. 113). Абсолютното и истинско значение на близостта предполага хуманността, тя е ненатрапчива и отвъд преднамереността.

За М. Blanchot, в етическата връзка Другият е „вниманието”. „Вниманието е очакването: не усилие, напрежение, нито пък мобилизиране на знанието относно нещо, с което човек се занимава. Вниманието чака. То чака, без да бърза, оставяйки празно това, което е празно и избягвайки припряността, нетърпеливото желание и най-вече ужаса от празнотата, който ни кара да я запълваме прибързано“ (Blanchot, 1969, p. 174). Такова внимание, такова чакане не е собственическо. То няма за цел да отнеме волята на Другия, неговото различие и идентичност чрез физическо насилие или интелектуално завоюване или, т.е., чрез „дефиниране”.

Близостта се задоволява да бъде това, което е- близост. И е готова да остане такава: състоянието на постоянно внимание, каквото и да става. Винаги незавършена, винаги неизчерпаема, никога неотминала отговорност. Очакването Другият да упражни правото си да заповядва, право, което никакви вече дадени и изпълнени заповеди не могат да отменят. А това е плашеща

задача. Нищо чудно, че мисленето започва с отговорността, която трескаво търси своето отрицание.

Изкушението да питаш, подобно Каин, „Аз пазач ли съм на брат си?“ е вписано в битието ти. „Бягството от свободата“ на Ер. Фром (2005) никъде другаде не е такъв мощен импулс, както в състоянието на първичната, предонтологична отговорност, където свободата е в своята най-абсолютна и, поради това, най-непоносима форма. Тъй като в състоянието на близост, отговорността, бидейки безгранична, е най-малко поносима, затова и импулсът за бягство от отговорността е най-силен. Затова близостта е теренът на най-ослепителната слава на нравствеността, но и на най-ниските и загуби.

Властта на „Другия“ се откроява в неговото отрицание. Това, което беше толкова изкусително като обещание за освобождение от безмилостната отговорност и безкрайното чакане, разкрива Другия само като моя зависимост. Аз съм заложник на безмилостните, ненаситни претенции на Другия и неговия безкраен тормоз. Ако в състоянието на близост Другият е авторитет, който е в основата на моята отговорност, моята свобода, моята уникалност, сега той се превръща в сила, противопоставеност, която поставя граници на моята свобода. Слабостта на Другия поражда моралната личност в мен, а неговата енергичност и войнственост ме захвърлят на бойното поле. Но борбата, както и очакването не познават край, не признават валидно веднъж завинаги решение.

Провиждането на безкрайното в премахването на Другия или в помирението с него предполага същевременно, че Другият е за Същия единствено предел и заплаха, ограничава и притиска Същия. Ала другият човек – абсолютно другото, Другият – не изчерпва присъствието си в тази репресивна функция. Неговото присъствие може да бъде среща и приятелство и по това човек се отличава от всяка друга реалност. Лице-в-лицето е връзка, където моето „Аз“ се освобождава от своята ограниченост до себе си, която по този начин то открива, от своето заточение в себе си, от едно съществуване, чиито авантюри не са нищо друго освен одисея, т.е. завръщане на един остров.

Когато интерсубективната връзка е представена като огледална връзка, където всеки субект се озовава с лице срещу свободата на другия, другостта е все още мислена, изхождайки от идентичността на моето аз. Желанието за разпознаване не въвежда в субекта истинска трансцендентност, тъй като чрез другия субектът търси самия себе си. В подобна релационна рамка, както вече посочихме, конфликтът става неизбежно основният модус на отношението към другия, като всеки субект се вижда ограбен от другия в своята способност на трансцендентност. Затова Ж.-П. Сартр пише: „Другият като поглед не е нищо друго, освен моята трансцендирана трансцендентност“ (Сартр, 1994, с. 295).

Ем. Левинас иска да покаже, че чрез лицето си „Другият“ свидетелства за самия себе си без опосредстване. Чрез необичайния начин, по който се появява, лицето противопоставя една метафизическа съпротива на насилието. То не се бои от властта на моето аз, а от властовата възможност, от волята за власт. В това отношение лицето издига субекта до отговорността. Френският философ предлага интерсубективната връзка да се мисли не като реципрочна връзка, а като дисиметрично отношение, не като изхожда от общо пространство, а чрез отдалечаването между моето аз и другия. Моето аз открива вътре в самото себе си „другия като такъв“, който никога не ще стане вътрешен за него. В една такава връзка моето аз не се поставя под въпрос, то е поставено под въпрос от другия. Лицето на другия е мястото на трансцендентността, доколкото то поставя на разглеждане моето аз в неговото съществуване на битие за себе си. Ала в това обвинение на моето аз от другия се формира човешката субективност като отговорна за другия и пред другия. „Лицето на ближния не е ли изначалното място, където трансцендентността призовава с тих глас един авторитет, където Бог стига до съзнанието? Изначално място на Безкрайното. Измерение на Другостта и на трансцендентност“ (Левинас, 1999, с. 37).

Всяка среща започва с благословия, съдържаща се в израза „добър ден“. Този поздрав, отправен към другия човек, е призив. Набляга се на благосклонното отношение към другия. Но когато, все пак, има недоброжелателство от страна на другия, вниманието, приемът на другия, както и неговото разпознаване, бележат тази преходност на доброто по отношение на злото.

За Ем. Левинас, чуждостта, непознатостта, странността на „Другия“, неговата невъзможност да бъде подчинен на мене, на моето мислене и моята позиция е точно осъществено като казване под въпрос от моята спонтанност, непосредственост, непринуденост като етика. Посрещането от другия на същия, от другия на мен, е конкретно произвеждане, представяне на казането под въпрос от същия на другия.

„Казването е тази праволинейност от мене към тебе, тази правота на лице-в-лице-то, правота преди всичко на срещата... Правотата на лице-в-лице-то, едно „между-нас“ (un „entre-nous“), вече разговор, вече диалог и по този начин дистанция и тъкмо обратното на досега, където се произвежда съвпадението и идентификацията. Ала именно това е дистанцията на непосредствената близост, чудото на социалната връзка“ (Левинас, 1999, с. 107).

Това е лицето, което предава в съкратен вид повече пълнота, която Ем. Левинас иска да каже с „Другия“ то е в лицето. Той казва, че „епифанията“ на „Другия“ е произведена, представена. „Лицето“ тук означава не просто физиономията, но че физиономията се грижи да направи възможна комуникацията между Другия и мен. Комуникацията не отменя различието между

личностите, а заявява тяхната разлика: в привлекателен в дискурса с другата личност, аз съм, след всичко осведомен, съзнавам, че личността има свое мислене, различно от моето, мислене, което може да тревожи моя егоистичен свят. „За етическата връзка (отношение, взаимоотношение), което лежи срещу дискурса, не е модел за съзнание, чието сияние, светлина, излъчване води началото си, произтича от „Аз-а“; то поставя „Аз-а“ във (под) въпрос. Това поставяне във (под) въпрос произтича от другия” (Левинас, 1999).

В тази връзка за Ем. Левинас разликата между моето аз и другия остава, но се поддържа като отричаща, в непосредствената близост, която също тъй е дистанция или своето собствено отрицание като не-без-различие на единия към другия, като не-безразличието между близки. Да си засегнат от другостта на другия: братство; извор на неоснователна омраза и безкористна преданост, ала афективност, която не бива да се смесва с тази, която произтича от страстите на душата, от задоволените или нереализирани потребности и оттук от нервните окончания и от промените в състоянието на вътрешните органи. Това е едновременно и почит към М. Бубер, но и нюансиране на тълкуването. „За етическата връзка (отношение, взаимоотношение), което лежи срещу дискурса, не е модел за съзнание, чието сияние, светлина, излъчване води началото си, произтича от „Аз-а“; то поставя „Аз-а“ във (под) въпрос. Това поставяне във (под) въпрос произтича от „Другия” (Бубер, 1992, с. 14).

Ем. Левинас подхваща един труден диалог с М. Бубер. Близостта му с М. Бубер откриваме в разбирането за връзката с „Другия“ като начало на философията, но, за разлика от него, Ем. Левинас разпознава в диалога необратимата конюнктура на етиката. Така изначалният диалог се помества „оттатък диалога”, доколкото свидетелства за търсене на непосредствена близост оттатък идеите, които се обменят, на непосредствена близост, която продължава дори тогава, когато диалогът стане невъзможен. За френския философ връзката, която непрестанно възстановява човечността на човека, не е формалната структура на реципрочната връзка, в която „Аз-ът“ на едно „Ти“ за „Другия“ и „Ти“ се разкрива като биващо на един друг „Аз“. Анализирайки и преминавайки отвъд обръщаемостта на една структура, Ем. Левинас се стреми да преоткрие асиметричното етическо отношение, което се заключава за моето „Аз“ във „вървене” към „Другия“ там, където той е наистина „Друг“.

За Ем. Левинас, истинската връзка с другия не почива върху тази изначална реципрочност, която М. Бубер открива във връзката „Аз-Ти“. „Другият“, към когото аз се обръщам, не би бил изначално този, към когото имам отношението, което човек има към по-слабия. Например, аз съм благороден към другия, без това благородство да се осланя на реципрочност, т.е., без да очаквам и изисквам другият да прояви благородство към мен. Противното

би означавало, че връзката зависи не от благородството, а от комерсиалната връзка, размяната на добри обноски. Във връзка с другия, другото човешко същество ми се явява като този, комуто аз дължа нещо, към когото съм отговорен. Оттук асиметрията на връзката „Аз-Ти“ и коренното неравенство между „Аз и Ти“, защото всяка връзка с другия е връзка със същество, към което аз имам задължения. Френският философ набляга върху значението на тази необоснованост на „за-другия“, почиства върху отговорността, която вече дреме.

Интригата на другостта се ражда преди знанието. Ала тази привидна простота на връзката „Аз-Ти“, в самата ѝ асиметрия, е нарушена от появата на третия човек, който се помества редом с другия. Третият е също ближен, той е лице, непостижима другост. Третият ме гледа с очите на другия, което сочи, че всички други са „присъстващи“ в-лице-в-лице-то. Между втория и третия човек може да има връзки, където единият е виновен пред другия. Аз преминавам от тази връзка, в която съм задължен на другия, отговорен за другия, към една връзка, в която се питам кой е първият. Кой в този плурализъм е същинският друг? Този, за когото човек е отговорен, е единствен, и този, който е отговорен, не може да прехвърля своята отговорност. В този смисъл, той също е единствен. Изхождайки от третия се поставя въпросът за фундаменталната справедливост, проблемът за правото, който изначално е проблем за другия. И както, най-точно го е казал Vl. Jankélévitch: „Ние нямаме право, винаги другият има право“ (1949). Това е право, по отношение на което аз никога не съм се издължил.

Въпреки разложението, размаха на злото, сторено в името на доброто, човешкото продължава да съществува под тази форма на единия за другия, във връзката на единия с другия. Другият като лице, извънредно свидетелство за моята свобода, което ми заповядва другостта в безкрайното, което ме избира, за да му служи, и което представлява етическото смущение на съществото и ще го доведе до етическата дезинтересованост. Стигането на човека до етиката минава през това етично страдание, смущение, което всяко лице причинява, дори в един подреден свят.

Абсолютният Друг, пред когото ние сме безкрайно отговорни, по този начин звучи забележително като Юдейско-Християнския Бог, и Ем. Левинас наистина прави тази идентификация. „За всеки човек, казва той, приемането на отговорността за Другия е начин, път за доказване, свидетелство на славата на Безкрайното и от битието, съществуването окуражаван (да бъде окуражен)... Тази отговорност, която предшества правото, е Божието Откровение“ (Левинас, 2000). Така в отношението с Другия, започвайки от отношението с други човешки същества, се среща неочаквано с Бога. Традиционната метафизика, това се отнася предимно до онтологията и нашето знание за битието, вижда нашето отношение, връзка с Бога като предимно,

съществено познавателна: тя представя теологията като „тематизиране” на Бога, което е третиране на Бога като вид обект на познание. Но този вид религиозна метафизика е, според виждането на Ем. Левинас, действително „атеистична” докато опровергае присъщата на Бога Другост и нашата последователна отговорност към Него (това е в чувството, че Ем. Левинас вижда мисленето на М. Хайдегер, в неговата замисленост с битието, като предимно атеистично).

Истински религиозна метафизика така ще бъде далеч от религиозността, докато отнасяме корените на нашата религия в битието на нашия ближн: „Следователно метафизиката е предписана, където социалното отношение е представено в нашите отношения с хората. Тук може да няма „знание” за Бога, отделено от отношенията с хората. Другият е истинско, действително място на метафизична истина и е необходим за моето отношение с Бога” (Левинас, 2000).

Атеизмът на западната традиция във философията има социален резултат. То води до „хуманизъм”, което, от гледна точка на Ем. Левинас, е дълбоко антихуманно, „индивидуализъм”, който е дълбоко враждебен на истинския индивидуализъм. В опровержение или, поне търсейки разликата, между „Същия” и „Другия”, между традиционната метафизика и традиционната анти-метафизика и емпиризма или позитивизма, го подтиква да класифицира целия хуманен индивидуализъм, просто като пример, за „хуманизъм”, част от „тоталността”. И етиката става небезгранична отговорност за всяка личност към Другия и опитът за комуникация между „Същия” и „Другия”, а съдържанието на наблюдателни основни правила за ръководство се диктува от този същия човешки разум.

Главната идея, когато Ем. Левинас говори за лицето на другия, следата на Безкрайното или Божието слово, е тази за едно значене на смисъл, което изначално не е тема, не е предмет на знание, не е битие на биващо, не е репрезентация. За него Бог, който достига „Аз-а“ чрез Слово, изразено като лице на другия човек, е трансцендентност, която никога не става иманентност. Лицето на другия е неговият начин да означава. „Лицето на ближния не е ли изначалното място, където трансцендентността призовава с тих глас един авторитет, където Бог стига до съзнанието?” (Левинас, 1999, с. 27). Сякаш заповедта, чрез която Бог стига до моето съзнание, ми е означена именно от лицето на другия. Тъкмо в „епифанията” на лицето се изразява, преди всеки отделен израз, единствеността или другостта, неподвластна на образа, на съзнанието за и на неговите „трансцендентални синтези”, където се чува „нечута заповед” или Божието слово”, което прекъсва единството на „аз мисля” у всеки пробуден, единствен, на една неотстъпна отговорност за първия срещнат. Това е неоснователна отговорност, независима от това, което съм могъл да извърша или да не извърша. Това е отговорност, от

която не мога да избягам, но също тъй е точното име на лишената от похот любов. „Този призив към отговорност можем да назовем слово Божие, защото се сещаме за Бог по-скоро в този повик, отколкото в тематизирането на едно мислимо, отколкото дори в някакво приканване към диалог. Това лице на другия, което изглежда безпомощно, лишено от сигурност, изложено на моя поглед в своята слабост и в своята смъртност, е същото, което ми нарежда „Не убивай!“ В лицето има върховна власт, която заповядва и Ем. Левинас все пак твърди, че това е Божието слово. Лицето е мястото на Божието слово, нетематизирано слово. Във всеки случай, слово, което трябва да предхожда Откровението в позитивните религии, ако хората, които слушат държат да знаят кой ги призовава и да разпознават глас, който вече са чували” (Левинас, 1999, с. 135).

Хетерономията на етическото послушание пред абсолютната заповед е изначално послушание пред същинския авторитет, пред Божето слово, при условие, че именуваме Бога, изхождайки единствено от това послушание. Това е не-познат Бог, който не става реален и се излага на хулите на атеизма. Бог, който никога не добива тяло, т. е., никога не става биващо в собственения смисъл на думата. В това се изразява неговата невидимост.

Според Ем. Левинас, в нашето духовно наследство любовта към ближния съпровожда несъмнено религиозния живот. Ала тя в крайна сметка би произхождала от втората заповед след любовта към Бога. Ако приемем онтологичната схема, ако Бог се разбира като битие, то приемаме и думите на Бл. Паскал, че ако Бог съществува, трябва да обичаме само него, а не предходните творения. Тогава любовта би се измервала от неговия постоянен или преходен характер на битието. Но, в разбирането на Ем. Левинас, братството може да означава отменяне или помрачаване на тази онтологична важност на привързаността и една друга важност, едно друго „над всичко“, едно абсолютно друго може да възбуди чувството. Над бремето на ближния в битието или в нищото братството може да придобие извънмерна важност, благодарение на която веднага добива смисъл Бог. „В това, според френския философ, се състои великата новост на един начин на мислене, където думата Бог престава да ориентира живота, изказвайки безусловния фундамент на света и на космологията, за да открие в лицето на другия човек тайната на своята семантика” (Левинас, 1999, с. 109).

Ем. Левинас не изключва употребата на човешкия език, отнесен към Бога, но държи да не се забравя неговото метафорично значение. Той търси това, което М. Хусерл нарича „Originale Gegebenheit“: „конкретните обстоятелства”, при които ни хрумва само един смисъл. Търсенето на „произхода” на думата Бог, на конкретните обстоятелства на нейното значение, е абсолютно необходимо. Започваме с приемането на неговото Слово от името на обществения авторитет на религията. Но за да сме сигурни, че така възприе-

тото Слово е тъкмо това, което Бог изрича, трябва да се изследва изначалният опит. Философията или феноменологията е необходима за разпознаване на Неговия глас, който в лицето на другия ми говори за „първи път“, „ми идва наум“, „става напълно ясен“.

Начинът на Ем. Левинас да именува Бог принадлежи на строго философския дискурс, а не на религията. За него религията, подобно на връзката с другия, е призвание, но призвание, което предшества разбирането и на нея би се паднала задачата да утешава, а не да доказва. Това, което той иска да покаже, е трансцендентността в естественото мислене, в досега с другия. Естествената теология е необходима за по-сетнешното разпознаване на гласа и „акцента“ на Бога в самите Писания. Необходимост, която е може би мотивът за самата религиозна философия. Прелъстителят познава всички хитрости на езика и всичките му двусмислици, той познава всички термини на диалектиката. Той съществува именно като момент на човешката свобода и най-опасният измежду съблазнителите е този, който ви довежда с благочестиви слова до насилието и незачитането на другия човек.

Ем. Левинас не утвърждава човешката святост, а твърди, че човекът не би могъл да оспори висшата ценност на светостта. „Човекът е не само съществото, което разбира какво означава битието, както твърди М. Хайдегер, но и съществото, което вече е чуло и разбрало заповедта на светостта в лицето на другия човек“ (2005). Когато казваме, че поначало съществуват алтруистични инстинкти, ние признаваме, че Бог вече е говорил. Той е почнал да говори твърде рано. Във всекидневната еврейска литургия, в първата утринна молитва се казва: „Благословен бъди, Боже, Господ на света, който научи петела да отличава деня от нощта“. В песента на петела е и първото Откровение: предизвестяването на светлината.

И Ем. Левинас се пита дали не навлизаме в един момент от историята, където доброто трябва да бъде обичано без обещание; дали това е краят на всяко предсказание. „Дали няма да се озовем в навечерието на една нова форма на вяра, вяра без триумф, сякаш единствената безспорна на ценност е светостта, когато единственото право на награда ще бъде това да не я чакаме? Първата и последна проява на Бога би била да съществува без обещание“ (Левинас, 1999, с. 120).

II. ВЪЗГЛЕДИ НА Ж. ДЕРИДА ЗА ДРУГИЯ И ЗАРАДИ ДРУГИЯ

Френският постмодерен философ Ж. Дерида предлага отговорно мислене, относно неоспоримия опит за „Другостта“ на другия.

Другият е различие, което мултиплицира, а мултипликацията е началото на идентичността. Деконструкцията е необходима като целяща опит за продължително траене (стабилност) на Другия. Ж. Дерида

говори за деконструкцията като „изпитание на невъзможното“. Като цяло той отказва да обобщи и дефинира какво е деконструкция, като оставя у аудиторията усещане за енигматичност. Например в някои случаи Ж. Дерида говори за деконструкцията като за „справедливост“, а в други – като за „любов“.

Другият се оказва проект, разполагащ се едновременно всеки път в една реална артикулация на противопоставяне, в едно присъствие като начин на инвариантността. Тогава деконструкцията по Ж. Дерида протезира двоен отказ: чрез първия се еманира дуализмът, който налага противоречието като логика. Чрез втория се търси единството, въпреки всичко и против всичко, защото само то осигурява в относителна стабилност. Крайните и възможно окончателните връзки между периферията и центъра показват трансцендентността на Другия, но тази трансцендентност е свързана с изискването за запазване, а запазването е един от възможните варианти на свободата. Тогава неустановеността на Другия разкрива възможността за явяването му като абсолютен. Такава една възможност отвежда деконструкцията към онто-теологията като дълбоката основа на религиозния опит и нефилософския принцип на религиозната вяра и реалност.

Ж. Дерида изследва Другия на основата на образцовите примери на връзка с другия, на различни форми и аспекти на връзка с тези други като посрещане и гостоприемство, поздравяването и поздравите, близостта, траура. Особено голямо значение философът отдава на такива проявления на отношенията с другия и другите като чест, дълг и отговорност.

За френския философ е важно да постави на изследване същността на понятието „дълг“. Акцентът се поставя върху това кой може да поеме върху себе си задължението да привнесе дълга в отговорността. „Ако съществува нещо подобно на дълг, той трябва да се състои в това човек да не бъде длъжен, да бъде длъжен без дълга, да бъде длъжен без да бъде длъжен“ (Дерида, 1998а, с. 10). Да бъде длъжен, без да е принуден да действа „съгласно дълга“ или, както казва И. Кант, „по задължение“ (Дерида, 1998а, с. 125). Ж. Дерида посочва какви етически последствия могат да произтекат от това.

При постмодерния философ дългът кореспондира с понятията „дружба“ и „вежливост“. Той размишлява над парадоксите на вежливостта като опит, където властва неподдаващият се на оценка дълг. Съображенията на дружбата и вежливостта предполагат съществуването на двойно задължение. То се свежда до избягване на всяка цена както на езика на ритуала, така и на езика на дълга. Спазването на задълженията се отклонява от правилата на ритуализирана благопристойност и изисква излизането извън рамките на самия език на дълга. Ако просто се подчинява на ритуално правило, жестът на „дружбата“ или „вежливостта“ не може да бъде нито дружески, нито вежлив. Човек не трябва да е дружелюбен или вежлив от чувство за дълг.

Това виждане на Ж. Дерида е в противоречие с И. Кант. „Въпросът се състои в това дали може да съществува задължение да не се действа по задължение: нито съобразно с дълга, както би казал И. Кант, нито даже от чувство за дълг“ (Дерида, 1998а, с. 56). Френският мислител държи да се изясни към какво задължава такъв дълг, такова контра задължение, по отношение на какво и на кого.

Ж. Дерида определя като невежливо симулирането на определен жест като отговаряне на покана, изключително от чувство за дълг, например. Отговарянето на приятел само от чувство за дълг се разглежда като неприятелски жест. Нищо не би било по-добре от отговор на покана или да се откликне на лечение на приятел в съответствие с дълга (по-скоро от чувство за дълг, от задължение) Това отново води към „Основи на метафизиката на нравите“ на великия философ-критик И. Кант, на когото Ж. Дерида се счита задължен в качеството на наследник.

Френският мислител подлага на анализ използването на повелителната форма „трябва“ относно понятията „дружба“ и „вежливост“. „Отношенията на дружба и на вежливост не трябва да носят характер на задължение, дори не трябва да приемат формата на някакво правило, особено ритуално“ (Дерида, 1998а, с. 22). Жестът на дружба или вежливост се подлага на саморазрушение при най-малка отстъпка на необходимостта да се използва в конкретния случай предписание от общ характер. В противен случай би се оказал победен, разбит и сломен от твърдото постоянство на правилата, т.е. нормите. От тази аксиоматична позиция Ж. Дерида прави извод, че от постигането на дружба или вежливост (например, отговаряйки на покана, молба или въпрос на приятел) не следва възможността да се нарушават всякакви правила и да се действа въпреки всеки дълг. Контра-правилото също е правило. Общото между понятията за дружба и вежливост е отделянето от понятието за ритуализирано поведение. В понятието „вежливост“ съществува вътрешно противоречие, което произтича от факта, че всяко нормативно понятие предвижда едновременно следване на правилата и свобода на импровизациите без правила. Неговото правило се изразява в това, че правилото се познава, но никога не се придържат към него. Невежливо е просто да бъдеш вежлив, т.е., да бъдеш вежлив от вежливост. В този смисъл имаме работа с правило, което носи възвратен, структурен, общ характер. Това означава, че всеки отделен случай има свои особености и може да служи като прецедент. Положението диктува да се действа само по силата на придържане към посоченото правило и даже на негово основание, само от уважение към него. Става дума за понятието „дълг“. Всички тези разсъждения извеждат на преден план питането за това може ли въобще, и ако да, в какви предели да се доверим на дълга. Приложено към отношението материален и морален дълг въпросът е може ли въобще, и ако да, каква е степента на

доверие към позицията, че понятието „дълг“ диктува при всяко отговорно изказване по повод отговорно решение във всяко изказване, във всяка логика, във всяка риторика относително отговорността. Говорейки за отговорното изказване по повод отговорността, френският философ приема, че самото изказване трябва да бъде подчинено на тези правила или закони, за които говори. Видимо такава импликация е неизбежна, макар за Ж. Дерида да е озадачаваща, защото какво биха могли да представляват сами по себе си отговорността, ценността или добродетелта на отговорността, приложения към логичното изказване, претендиращо за доказателство. Наред с това самооправданието на дадено решение е невъзможно. Не може априори и по силата на структурните особености да отговаря за самото себе си.

Представянето на понятието „отговорност“ Ж. Дерида започва с концепта „*problema*“. От семантична гледна точка в определени контексти *problema* означава молба за прошка, изложена отнапред за скриване или оправдание. С помощта на метонимията, *problema* е способна в крайна сметка да служи като прикритие. Измеренията му са приемане върху себе си отговорността за друг или представяне за друг, говорене от името на друг, този, когото поставят пред себе си или зад когото се крият, когото заставят да играе определена роля, като средство и като делегирано лице, действащо като представител. От тази гледна точка отговорността може в още по-голяма степен да стане проблематична в някои случаи, а възможно даже винаги. Това е отговорността, която не се поема върху себе си, от собствено име и пред други (каквото е класическото философско определение на понятието „отговорност“). Става дума за отговорност, която се налага да поемат заради друг, вместо друг, от името на друг или от свое име в качеството на друг, пред друг друг, и от друг на друг, което съставлява неоспоримата същност на етиката. Тази отговорност не само не намалява, но напротив, възниква в допълнителна сама по себе си структура. По думите на френския философ, „отговорността винаги се осъществява от мое име, но като че ли и от името на друг“ (Дерида, 1998a). При това, нейният индивидуален характер не се засяга.

Опитът на отговорността не се свежда до опита на задължение или дълг. Глаголът „да отговоря“, носи по своя смисъл отговорност, без да се появява повече в концепта, където е необходимо „да знае, ще бъде ли...“. Философът приема, че ако всичко това хвърля предизвикателство към пространството на проблема в цялост, оказвайки се не само от тази страна на пропозиционалната форма на отговора, но и от страната на въпросителната форма на мислите или речта, тогава в никакъв случай не трябва да се разглежда праволинейно, прожеktivно, даже готически или тематически, че вече или още не се явява проблематично или намиращо се под въпрос и, следователно, критично, както, например, съдийските решения. Ако нарушението на юридическата норма или прочитането на текста има място, то по-скоро всичко

това може да стане там, където би възникнало желание те да се заставят „да-не-правят-това“. В „никакъв-случай-не-трябва“ да се застава пред някакъв философски или нравствен съд, т.е., пред някаква инстанция, явяваща се едновременно критическа и юридическа.

Ж. Дерида разсъждава за същността на връзката между отговорност и отговор на дадена покана. В тази връзка е от значение да стане ясно доколко отговорността произтича от необходимостта да се отговори на поканата; какво означава да се отговори на поканата; кой трябва да направи това и до какво се свежда това. Отговорът на тези въпроси тръгва от характерните черти на поканата. Според френския мислител тя оставя свобода на действие. В противен случай става принуда. Заедно с това, поканата трябва да бъде настояща, не безразлична. Лишена от тласък, който дава желанието, говорещо едновременно „ела“, но оставящо на другия абсолютна свобода на действие, поканата изчезва и губи оттенъка на гостоприемност. Следователно тя трябва да се раздвои и удвои едновременно, оставяйки човек свободен и едновременно заставайки го да бъде зависим.

Това, което Ж. Дерида разбира под покана (както и всеки призив изобщо), предполага логиката на отговора, отговор на покана и просто отговор. Философът подчертава възможността за ясна представа за това „да отговоря“ и „responsiveness“. Всеки, който размишлява за необходимостта, генеалогията и, следователно, границите на понятието „отговорност“, не може в определен момент да не се замисли какво означава думата „да отговориш“ и незаменимата дума „responsiveness“, на която Ж. Дерида не намира достатъчно точен еквивалент във френския език. За него е важно да се посочи и противоположността на глагола „да отговоря“, която трябва да се състои в това „да не отговоря“.

Друг въпрос, който вълнува посмодерния мислител, е нравствено ли е и отговорно ли е да се действа по законите на морала именно по силата на притежаване на чувство за дълг и отговорност. За него е несъмнено, че отговорът на този въпрос е отрицателен. Това би било твърде просто, естествено, програмирано от самата природа. Не е много нравствено да си нравствен по причина, че притежаваш разбиране на нравствеността, осъзнаваш величието на закона и т.н. Тук френският философ полемизира задочно с И. Кант, имайки в предвид неговата позиция за „уважение към нравствения закон, сам по себе си явяващ се „причина“ за уважение (както го разбира И. Кант)“ (Дерида, 1998а, с. 125). Тук интересът напълно е основан на парадокса, който той запазва в дълбините на морала. Изразява се в неспособност за отразяване на самото влизане в чувство или в чувствителност, че не трябва да бъде вписано там или е длъжно да предписва принасяне в жертва на всичко, подчиняващо се на тази чувствителна склонност.

За Ж. Дерида жертвата и жертвоприношението се намират в центъра на кантианския морал. При това принесеното в жертва винаги е от разряда на чувствените подбуди, от разряда на скритите „патологически“ стремежи, които, както казва немският мислител, е необходимо да се унижат пред лицето на нравствения закон. Това понятие за жертвоприношение, следователно, приношение в общ смисъл, предполага наличие на целия механизъм на „критическо“ разграничение на кантианството: чувствен/разсъдъчен, безстрастност/спонтанност (*intuitus/derivatives; intuitus/originarius*) и т.н. То самото се отнася към понятието за страст.

Постмодерният поглед на Ж. Дерида търси страст, която не е „патологическо“ понятие, както би се изразил И. Кант. Поставено по този начин, всичко това остава открито, отложено, нерешено, спорно, даже зад пределите на дадения въпрос и, ако се употреби друга формулировка, абсолютно поритично. Винаги неотложни и изискващи незабавен отговор са въпросите за етичност на етиката; нравственост на нравствеността; същността на отговорността и т.н.. Френският философ размишлява (Дерида, 1998b, с. 34) и над степента, в която те трябва да останат неотложни и без отговор, във всеки случай без общ и точен отговор, без какъвто-и-да-е друг отговор, отколкото този, който по странен начин е свързан винаги с факта на вземане на решение извън правилата и волята, неразрешим при ново доказателство. Ж. Дерида е категоричен, че винаги съществува и винаги трябва да съществува право да не се отговаря, защото тази свобода се явява част от самата отговорност. Освен това, не-отговорът е също отговор. Необходимо е да има свобода да не се отговаря на призива и на поканата. Полезно е да се напомня и човек постоянно да се връща към същността на тази свобода. Философът е сигурен, че „мислещите за отговорността или притежаващите чувството за отговорност за добро дело, главна добродетел, самото Добро, едновременно са убедени, че винаги трябва да се отговаря (за себе си, на „Другия“, пред „Другия“ или пред закона). Заедно с това, не-отговорът винаги се явява форма, определяема в откритото пространство на неизбежна отговорност“ (Дерида, 1998b, с. 35).

Отговорът на въпроса дали трябва да отговаряме или не, Ж. Дерида определя като апория. Невъзможно е да се отговори на въпроса относно отговора. Невъзможно е да се отговори на въпрос, в който ние питаем себе си дали трябва да отговаряме или да не отговаряме, явява ли се това необходимо, възможно или невъзможно. Тази безкрайна апория ни блокира, защото ни свързва по двояк начин (аз съм длъжен и аз не съм длъжен, аз съм длъжен не..., това е необходимо и невъзможно и т.н.). Отговорността идва, признавайки способността за нерешимост, която често е решение между специално и универсално, между това и „Другия“, например, между, който желае да защити някого и общата необходимост да бъде честен. Едната

страна неминуемо страда. Когато това „друго“ е религиозни предписания – това, което Ж. Дерида нарича „изцяло други“, решението е още по-неопределяемо, ставайки наистина парадокс или „апория“ (религията трябва да се живее с непредвидими резултати).

Под заплахата се намират не само религиозната общност, но и философската общност, доколкото тя предполага порядък (преимуществено кръгов) от въпрос и отговор. В това се заключава принципът на общността, когото по такъв начин грози опасност от разрыв на вътрешните връзки. Съществува мнение, че такава опасност не съществува, така, както заплахата от разрыв винаги служи като организиращо или съзидателно начало на социалната връзка изобщо: общността живее и се храни от тази уязвимост, и това е добре.

Интересен е погледът на Ж. Дерида за отношението дълг-задължение. Той е на мнение, че „постъпката се оказва аморална, ако е извършена по задължение. Ясно се усеща парадоксът, при който поступката ще е аморална, ако се извърши по задължение в смисъл на „задължение за обезщетение“, по задължение, което би се свело към ликвидация на дълга, по задължение в смисъл на задължение да се отдава това, което е взето на заем, като услуга или взето за известно време“ (Дерида, 1998b, с. 56). Аморалността на поступката отразява несъответствието ѝ на даряващото, безкрайно, неизчислимо или разточително твърдение, без възможност за повторно присвояване, в което следва да се оцени етичността или нравствеността на етиката. Нравствеността в чист вид стои над всички разчети, осъзнати или безсъзнателни, всички цели, всички планове относно обезщетение или ново присвояване. Това чувство подсказва, че трябва да се излезе извън рамките на задълженията, в крайна сметка, задълженията в качеството на дълг. Задължението не трябва да е задължено за нищо, то е длъжно да не бъде с нищо длъжно. Оттук произтича и питането за съществуването на задължение без дълг.

Френският философ прави „апоретичен анализ на един дълг като свръхдълг, чиято дързост, прекомерност, дори лудост и същностна извънмерност трябва да диктуват трансгресия не само на действащото съобразно с дълга, но и на действащото от дълг, определено от И. Кант като самотно условие на моралността“ (Райнова, 1993, с. 33). Ж. Дерида има предвид „Кантовото различаване между легалност (съобразно с дълга) и моралност (от дълг)“ (Дерида, 1998a, с. 125). Този свръх-дълг (а такъв, според философа, трябва да бъде всеки дълг) заповядва да се действа без дълг, без правило или норма, следователно без закон. Това води до риск решението, наречено отговорно, да стане просто техническо разгръщане на едно понятие и следователно на някакво представимо знание. Независимо от опасността, Ж. Дерида настоява, че решението трябва да се взема и да се поема отговорността за него като се скъсва връзката с всяка представима тяхна определеност. При това е

необходимо запазване на една връзка с това скъсване и с онова, което решението скъсва. „Става дума все за дълг, който повторяемо и неприключващо се раздвоява. Най-общата и следователно най-неопределена форма на този дълг, че отговорното решение да се подчинява на някакво „трябва“, което не дължи нищо, на един дълг, който не дължи нищо, за да бъде дълг, който не изплаща никакво задължение, дълг без задължение“ (Райнова, 1993, с. 32).

Тази позиция поставя на преразглеждане отношението с другия. Тя може даже да парализира на края пропастта. За Ж. Дерида това е образ на мястото, където човек се оказва в самота, съвсем един или вече въввлечен в ръкопашна схватка с другия. В този смисъл другият може безуспешно да се стреми както да ви удържи, така и да ви захвърли в бездната, да ви спаси или погуби.

При това за него теоретически и практически концепцията за отговорност се явява същност на социума.

От постмодерна позиция религията може да се опише като желание за докосване до невъзможното (т.е., което се намира от другата страна на всички канони на Просвещението). Религията за Ж. Дерида е „космична и абсолютно индиферентна“, т.е. тя е *khora* – място, площад, участък, област, край“ (Дерида, 1998а, с. 76). Тя се представя на Ж. Дерида „като поле, на което както навсякъде в културата, от семената на дара, обсипан от *khora*, поклъват и плевелите. Оттук идва потребността на философа да изследва къде религията получава свое място. С това е свързано събитието като процес на получаване на невъзможното, където дарът става възможен“ (Derrida, 1995, р. 67).

Като „дадени“ могат да бъдат определени отнасящите се към сферата на религиозния опит феномени като „Евхаристия, идващото Слово, прошка, живот в Духа, тайнствата. Това са феномени, „дадени така, както всички останали феномени, само в друга, по-голяма степен“ (Derrida, 1995, р. 57). Неслучайно, в знаменитото си произведение „Образи и символи“, М. Елиаде (2000) ги нарича „излишък от феномени“.

Всичко, което е дадено във феноменологичен смисъл, всичко, дадено в перцепцията, в паметта, във феноменологическото възприятие, е в крайна сметка дар на Бога. Светът е сътворен и всички в него са дар. Ж. Дерида признава, че него го „интересува християнството и християнския смисъл на дара“ (Derrida, 1995, р. 57).

Според J. Patocka, френският философ „оценява християнството не по плодовете, а по някакъв тайнствен замисъл има нещо още непостигнато от християнството или в християнството. Християнството още не е дошло при християнството. То не е осъзнало всички мерки за своята отговорност за бъдещето на Европа, не е премислило истинския смисъл на събитието „дар-

жертва на Христа“, неговата есхатология и наложената на Европа от тези събития отговорност“ (Patocka, 1985, p. 167).

Ж. Дерида е наясно, че не може да се посвети на всички необходими анализи на всички разграничения: религия/вяра, вярване; религия/ благочестие; религия/култ; религия/теология; религия/теиология; религия/ онтотеология; или религиозен/божествен- смъртен или безсмъртен; религиозен/свещен-читав-свят-невредим-имунизиран – *heilig, holy*. За него е важно да постави на изпитание почти трансценденталната привилегия, която вярваме, че трябва да дадем на разграничението, от една страна, на опита на вярването (доверие, вяра, даден на добрата воля на всеки друг кредит в опита на свидетелството) и, от друга страна, на опита на свещеността, т. е., на светостта, на здравия и читав невредим (*heilig, holy*). Тях философът определя като два разграничени извора или огнища. „Религията“ изобразява тяхната елипса, защото съдържа двете огнища, ала понякога, и то тайно и съдържано, причинява несводимата им двоичност“ (Дерида, 2002, с. 55).

Подобно на П. Рикьор и Ж. Дерида счита за необходимо за да изясни разбирането си за религията да тръгне от лингвистичния анализ на думата „религия“. За да се аргументира, философът припомня, че според Э. Бенвенист (1955), няма „общ“ индоевропейски термин за това, което наричаме „религия“, т.е., не са я схващали „като отделна институция“. Следователно, „не винаги е имало, няма навсякъде и не ще има винаги и навсякъде нещо, едно-единствено и отъждествимо със самото себе си, което всички, религиозни или не, да са съгласни да именуват „религия“ (Дерида, 2002, с. 55).

Ж. Дерида настоява, че съществува взаимовръзка между всяка религия със светлината и огъня. Той ги определя като светлина на Откровението и светлина на Просвещението. Светлината навсякъде диктува това, което вчера все още наивно се вярваше, че може да бъде откъснато, даже противопоставено на религията и чието бъдеще трябва да се преосмисли.

Философът счита за необходимо да се върне към процеса на ставане и семантиката на името „религия“ както чрез неговата римска западност, така и чрез враталата му връзка с Авраамовите откровения. Той е категоричен, че за разлика от други опити на „вярата“, на „святото“, на „непокътнатото“ и на „отделеното“, на „свещеното“, на „божественото“, за разлика от други структури, които биха ни изкушили да наречем „религии“, откровенията на Заветите и Корана са неделими от историчността на самото откровение. Месианският или есхатологическият хоризонт отграничават тази историчност, защото най-напред я е открил.

Въпросите, които най-често се задават, са за името и за това, което „се прави в името на“, конкретно са свързани с името „религия“, имената на Бога, принадлежността или непринадлежността на собственото име към системата на езика, следователно за неговата непреводимост и за неговата

прочийност (т.е., това, което го прави място на повторимост, идеализация и следователно вече и технонаука, теле-технонаука, в призоваването надалече), за неговата връзка с успешността на призоваването в молитвата (където, според Аристотел, тя не е нито истинска, нито погрешна), за неговата връзка с това, което във всяка перформативност, както във всяко обръщение и удостоверяване, призовава вярата на другия и следователно се разгръща в заклета вяра.

Както правилно отбелязва Ж. Дерида, вярата не винаги е била, нито винаги ще бъде тъждествена с религията, нито с теологията. Всяка свещеност и всяка святост не са непременно религиозни, в стриктния смисъл на този термин, ако той изобщо има такъв.

За философа дискурсът за религията е свързан с дискурса за спасението, т.е., за здравия, светия, свещения, невредимия, недосегаемия (имунния) (и техните предполагаеми еквиваленти в различни езици). На разглеждане е поставена и връзката „спасение-изкупление“: дали спасението е непременно изкуплението, и преди и след злото, простъпката или греха? Ж. Дерида отделя специално внимание на проблема със злото като част от религиозния дискурс.

Той допуска, че дори да се идентифицира предполагаема образцова и непозната фигура на злото, даже на радикалното зло, което бележи само нашето време, то достигането на възможната фигура или обещанието за спасението не е сигурно. Тук философът съзира преплитане на въпросите за религията с този за болката от радикалното абстрахиране. За него тук не става дума за абстрактната фигура на смъртта, злото или болката за умирање. За да се мисли абстрактно религията днес се тръгва от сили на абстрахиране и разединение като обезкореняване, преместване, обезвъплъщаване, формализиране, универсализиращо схематизиране, обективизиране, телекомуникиране и др. Спрямо тях, „религията“ едновременно е ответно противоборство и преутвърждаващо наддаване. Откъдето идва апорията – известно отсъствие на път, проход, на изход, на спасение – и двата извора“ (Дерида, 2002, с. 39).

Предпоставен в началото на всяко назначение, местонахождение, дошло от другия дори на неговото назначение, облогът на някакво заклето обещание не може, вземайки веднага Бог за свидетел, вече да не е породил почти машинално Бога. Без Бог няма абсолютен свидетел. Няма абсолютен свидетел, който да се вземе като свидетел в свидетелството. Но с Бог, наличен Бог, със съществуването на абсолютен трети, всяко засвидетелстване става излишно, незначително или вторично. Засвидетелстването е свързано със завещанието. В неизлечимото вземане за свидетел Бог би останал тогава име на свидетел. Той би бил призован като свидетел, дори понякога наименуването с това име да остава непроизносимо, неопределимо, изобщо

неименуемо в самото име. Той ще е такъв, дори ако трябва да остане отсъстващ, несъществувайки във всички значения на тази дума. Бог: свидетелят като „именуем-неименуем”, присъстващ-отсъстващ свидетел на всяка възможна клетва или облог.

Ж. Дерида предполага наличие на връзка между завръщането на „религиозното” със завръщането на модерно или постмодерно. Тя за него със сигурност съществува, поне при някои явления на радикалното зло.

Въпросът, който възниква в този ред на мисли е дали радикалното зло разрушава, или налага възможността за религията. „Кенотизмът хоризонт на смъртта на Бога и антропологическото преиманентизиране са свързани с правата на човека и на човешкия живот преди всеки дълг към абсолютната и трансцендентна истина на обвързването пред божествената заповед: Един Авраам, който тепърва би отказал да пожертва своя син и даже не би обмислял повече това, което винаги е било пълна лудост. Когато официалните представители на религиозната йерархия говорят за подобно икуменическо примирение, чуваме също така оповестяването или припомнянето на известната теза за „смърт на Бога”. И една друга смърт на Бога обсебва Страстите, които одухотворява“ (Дерида, 2002, с. 64-65).

На базата на своите размишления относно основните за него проблеми, свързани с религията, Ж. Дерида извежда следните положения: От една страна, „просветеността” на критиката и телетехнонаучния разум могат само да предпоставят доверимостта. Те трябва да задействат несводимата „вяра”, на свидетелството („Обещавам ти истината отвъд всяко доказателство и всяко теоретично доказване, вярвай, ми и пр.), т.е., на обещаващ перформатив в ход, дори и в лъжата и клетвонарушението. Без него не би било възможно никакво обръщение към другия. Без перформативния опит на това елементарно деяние на вярата, не би имало нито „социална връзка”, нито обръщение към другия. С това Ж. Дерида се представя като истински постмодерен философ, насочен с всички свои търсения към проблема за Другия. За него всички значения и истини никога не са абсолютни или независими от времето, а винаги са рамкирани от специфични социални и исторически условия на знанието.

III. П. РИКБОР И ОТНОШЕНИЕТО МУ КЪМ МОДУСА „ЗАРАДИ ДРУГ“

Като противопоставя идеите на Г. Хегел на тези на С. Киркегор, П. Рикбор приема, че дистанцията между пълната другост и човека не може да бъде осмислена без идеята за включващо отношение, която слага край на идеята за чиста трансценденция. Щом заговорим за трансценденция, мислим за обхващащо отношението между Другостта и мен цялост. В този смисъл,

идеята за трансценденцията се самопремахва. Г. Хегел винаги ще има право срещу всяка претенция за мислене на безкрайната дистанция между абсолютната другост и човека. В този смисъл и всяка етическа мисъл се самоотрича в мига, в който се опитва да се изрази.

Френският философ различава две отношения с другия. „Първото е отношение на близост с някой друг, който присъства със своето лице; второто е отношението, вплетено в кратката диалогична връзка на приятелството и на любовта“ (Ricoeur, 1995). Може би именно чрез тази страна етическият поглед проявява своята най-голяма универсалност.

„Живеенето със“ не се изразява само от близките контакти, но и от всички онези далечни връзки, вплетени във всякакви институции, изграждащи живота в общество. Това е свързано с жаждата за справедливост, която не може да бъде отделена от равнището на дълга и принудата. При това положение моето *vis-a-vis* не е вече човекът, означен чрез своето лице, а всеки човек, дефиниран чрез своята социална роля. Това отношение с „всеки“ е основно за онова, което Х. Арент (1997) нарича „човешко многообразие“, за да го противопостави на отношението на близост при приятелството и любовта.

Във фундаменталното си произведение „Самият себе си като някой друг“, издадено в Париж през 1990 г., П. Рикьор предлага изключително интересни вариации върху чувстващия, говорещия и действащия субект, разглеждан като „Другия“. В този труд се открива артикулирана една нравствена и политическа философия, разглеждаща проблемата за справедливостта като добродетел и като институция и мястото ѝ в отношението на личността и обществото към другия човек.

„На първото равнище, за което запазвам техническото понятие за етичното, поради неговата близост с актуалните нрави в разглежданите общества, дефинирам моралността, в най-широкия смисъл на думата, като желание да живееш добре, **с със и за другите**, в подходящи институции. Първото определение в тази триада дефинира телеологичния характер на този подход, а именно – желанието за щастлива осъщественост, както в личния, така и в обществения живот, наричано с познатото определение щастие... Смесването на общностното и универсалното измерение, става по-крехко и нестабилно, ако разгледаме другите два елемента от предложената по-горе дефиниция на етическия поглед: да живееш добре със и за другите. Тук различаваме две отношения с другия. Първото е отношение на близост с някой друг, който присъства със своето лице; това е отношението, вплетено в кратката диалогична връзка на приятелството и на любовта“ (Рикьор, 2001).

Личностният начин, по който откриваме другия отвъд всяко социално посредничество, респективно, без никакъв иманентен исторически критерий, е ближният. При срещата на човека с човек като персонализиране,

става въпрос за уважението на ближния. То е необходимо за утвърждаване на собственото ни съществуване. Ние живеем благодарение на признанието на ближния. То ни придава стойност, което ни приема или отхвърля, като ни връща обратно образа на собствената ни стойност. В този смисъл създаването на човешките субекти става в едно взаимно формиране на мнения, убеждение и признание. Ближният ми придава смисъл, връщайки ми обратно трептящия образ на мен самия.

Изворът на идеята за ближния е библейската притча за добрия самарянина. Тук евреинът представлява категорията на чужденеца, който не е част от социалната група. Той е без минало, без автентична традиция, нечист по раса и пиетет, т.е., е персонификация на маргиналния субект. Способността на самарянина към състрадание и милосърдие е жест, който отива отвъд социалната роля и функциите на персонажа. По този начин той открива едно свръхсоциално отношение на човека към себеподобните. Поведението, което възприема, когато спасява пропадналия евреин, го представя като изобретател на едно директно отношение на човека към човека, което не е опосредявано от никаква инстанция или от никакви социални норми. Есхатологичният смисъл отива отвъд състраданието към ближния.

Въпросът, който възниква, кой всъщност е нашият ближен, поставя пред хората проблема за мита на обществения живот. Защото съвременното общество е свят без ближен. В една такава антимодерна нагласа Евангелието може да звучи като изобличение на един обезчовечен свят на абстрактни, далечни и анонимни взаимоотношения. Мечтата за ближния става маргинална за едно технологизирано и глобализирано общество и едно пророческо очакване самото то да способства за разрушаването си.

Когато биват схванати като две измерения на единната история или като две страни на милосърдието опозицията *socius* и ближен, според П. Рикьор, се оказва мнима. Порокът на съвременното общество се стои в липсата на милосърдие.

П. Рикьор отстоява положението, че принадлежността към дадено вероизповедание е своеобразна по характер и не подлежи на аргументация. Затова се приема като съдба, преобразена чрез непрестанен избор в случайност. Той го обяснява така: „В началото за повечето хора става въпрос за случайно раждане, за някои – за случайно покръстване. По пътя произволното се преобразува в осмислен избор, за да достигне своя връх в нещо като съдба, слагаща отпечатъка си върху глобалното разбиране на другите, на себе си, на света, под знака на възприемане на словото на Друг, събрано от историческите му следи и опосредствано от дълги интерпретации“ (Рикьор, 1996, с. 202).

Задачата на една етико-религиозно тълкуване е „да отведе от двойния абсолютизъм на онто-теологическата спекулация и трансценденталната

рефлексия до изначалните модалности на езика, чрез които членовете на верската общност са интерпретирали своя опит за себе си и за другите. Именно там Бог е назован“ (Рикьор, 1996, с. 211).

За френският философ, назоваването на Бога е възможно само чрез предпоставка, която е неспособна да бъде непрозрачна за самата себе си, подозирана, че е порочен кръг и разяждана от произволност. Той обяснява тази предпоставка: Назоваването на Бога е вече сторено в избраните от моето предпоставено слушане на текстове.

За да аргументира своята позиция, П. Рикьор размишлява върху два особено важни за него въпроса: Бих ли поставил текстовете над живота? Религиозният опит не е ли първичен? Предпоставеното не е, че нищо не може да бъде считано за религиозен „опит“. Някои от синонимите на назованото вяра са чувство на „абсолютна зависимост“, в отговор на предшестващата ме воля; „крайна грижа“ на хоризонта на всичките ми решения; „безусловно доверие“, което се надява въпреки... всичко. В този смисъл, вярата за П. Рикьор е „акт, който не се оставя да бъде сведен до никакво слово, до никакво писмо“ (Рикьор, 1996, с. 204). Този акт е границата на всяка херменевтика, защото е началото на всяка интерпретация. Вярата като изживян опит е образована – в смисъл на обучена, просветена, възпитана – в мрежата от текстове, отвеждана всеки път от проповедта до живото слово. Тази предпоставка за текстуалността на вярата разграничава библийската вяра (Библия означава Книга) от всяка друга. Изводът от тези размишления е, че текстовете предхождат в известен смисъл живота. Мога да назова Бога във вярата си, защото проповядваните ми текстове вече са го назвали. Дори да не постави текстовете над живота, при все това на писмото се дава привилегия, присъща само на словото. Тези текстове наричаме Божие слово, а проповедта е словесно събитие. Като постмодерен философ, П. Рикьор противопоставя на абстракцията хипотеза на текста абстракцията на диалога, на срещата между аз и ти, в случая Бог и човек.

Превръщането на писмото в слово се стреми към пресъздаването на аналогичното на диалогичното комуникативно взаимоотношение, но го пресъздава отвъд писмения етап на комуникацията, имащо собствени черти, произтичащи от посттекстуалността на проповедта. „Едностранчивата възхвала на диалога пренебрегва изключителното развитие на преминаващия от словото в писмото дискурс. Защото само писмото, обръщайки се към всеки четящ, може да се позове на свят, който не присъства между събеседниците, а е светът на текста, без да е в текста“ (Рикьор, 1996, с. 206-207).

Думата „Бог“ принадлежи към дискурсивното равнище, което П. Рикьор нарича изначално по отношение на изказвания от спекулативен, философски или теологичен тип като „Бог съществува“, „Бог е неизменен, всемогъщ“, „Бог е първопричината“. Според П. Рикьор, „това освобождаване от

знанието за Бога е осъществено до известна степен от модерната философия, най-вече от И. Кант и концепцията му за философията като знание за пределите“ (Рикъор, 1996, с. 209).

Назоваването на Бога в изначалните изрази на вярата е полифонично. Първоначалните изрази на вярата са сложни дискурсивни форми, така разнообразни като повествованията, предсказанията, законодателствата, притчите, молитвите, химните, литургичните формули, премъдрите писания. Тези дискурсивни форми назовават Бога заедно, но го назовават различно. Всяка от тях разгръща особен стил на изповядване на вярата, където Бог е назован оригинално. Категориите разказ, пророчество, заповед и др., като реторични прийоми също отразяват специфичното в библейската вяра. На лице е взаимно присвояване на структурата и керигмата във всяка дискурсивна форма. Това взаимно присвояване във формата и вероизповеданието разнообразява назоваването на Бога.

Така Бог е назован различно в повествованието, което разказва за Него, в пророчеството, което говори от Негово име, в предписанието, което го посочва като източник на повеля, В Премъдростта, която Го търси като смисъл на смисъла, в химна, който Го призовава във второ лице. Оттам думата „Бог“ не може да бъде разбрана като философско понятие. Така референтът „Бог“ е прицел на всички частични дискурси, защото изразява движението на смисъла между всички дискурсивни форми, в които Бог е назован. Референтът „Бог“ е не само показател на взаимната принадлежност на изначалните форми на дискурса на вярата, а и за тяхната незавършеност. Това, че „Бог е посочен едновременно като Този, който се съобщава под изброените различни модалности и Този, който се въздържа пречи на преобразуването на диалектиката на назоваването на Бога в знание. В това отношение ключово значение има епизодът с горящата къпина“ (Ricoeur, 1995, с. 61), който традицията основателно назовава „откровение за божественото име“. Но „всъщност това име е неназовимо“ (Рикъор, 1996, с. 216). Така, проблемът за Бога се превръща в граница на философския размисъл.

Християнинът живее в откритостта и абсурдността на светската история, опитвайки се да открие някакъв смисъл чрез интуицията на вината и опрощението на греховете и най-вече чрез надеждата, че светската история е част от свещената „Този смисъл, изтъква Р. Ricoeur, остава обект на вярата. Докато прогресът е всичко, което е рационално в историята, в двузначността – всичко, което е ирационално, за надеждата смисълът на историята е един свръхрационален смисъл“ (Ricoeur, 1995, р. 95). Този смисъл е есхатологичен, доколкото не се вижда неговата висша същност. Двузначността е последната дума на екзистенциалистите, но християнинът е херменевт, който търси да разгадае скрития смисъл отвъд абсурда. „Вярата и куражът за приемане на някакъв дълбок, невидим смисъл, който съществува и в най-

трагичната история на обществото, както и отказ от системата и фанатизма в полза на отговора. Тайнството е винаги граница на социологията (човекът като социален субект, но не като ближен) и отвежда към ближния, който е действителният субект на теологическата херменевтика. Изворът на идеята за ближния е библейската притча за добрия самарянин“ (Райнова, 1993, с. 132-133).

П. Рикъор разграничава личната деноминационна принадлежност, в случая, протестантска вяра от философията като общовалиден рационален дискурс. Философът трябва да търси „пресечните точки на двата пътя“, защото философията е не само светоглед, но и методология. Философията „очертава есхатологическите и христологични перспективи“, перспективите на едно историческо развитие.

Уникалността на религиозната истина, като екзистенциална потребност за личността и социален регулатор, не противоречи на тезата, че логосът и неговото живо слово са първични по отношение на Библейските текстове, както евангелието от Йоан, така и херменевтичното разкриване на Стария завет чрез Новия завет. А това е хоризонт, който има за основен референт Бога и го показва като велик Творец.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Взаимоотношенията между хората, поведението им в професията, формите на междоличностно общуване, приемането на „Другия“ и аспектите на културата винаги са били обект на широки и задълбочени дискусии и спорове между представителите на различни научни течения и школи във времето, наречено Цивилизация. Вариациите в тази област се простират от отъждествяване поведението на човека с това на животните (К. Лоренц), до границите на „свръхчовека“ (Фр. Ницше и Ар. Шопенхауер) и Бог (Августин Блаженный, Ян Коменски, К. Войтила – папа Йоан Павел II); от разисквания за биологичната му обусловеност (Ч. Дарвин), до културологическата (Г. Зимел), социална (К. Маркс) и икономическа (А. Смит, Д. Рикардо, Дж. Кейнс) детерминираност; от ограничаването му в чисто рационалистичните подбуди като идеали, идеи, цели, интереси, възгледи и намерения (Е. Дюркем, Дж. Мийд, Т. Адорно), до ирационалистичните влечения, нагони, подсъзнателни действия, страсти (З. Фройд, А. Фройд, Е. Фром, К. Юнг) и чувства (У. Джеймс, М. Даугол, Ж. Пиаже, С. Рубинщайн, Л. Виготски). Именно тези различия в оценките на човешкото поведение, култура и отношения към другите хора са накарвали Т. Ман да търси истината някъде по средата, посочвайки, че „между ангела и звяра стои човекът“ (Ман, 1976, с. 390).

Модерното общество има за цел създаването на публично пространство, в което няма морална близост и съпричастие. Близостта е сферата на интим-

ността и нравствеността; дистанцията е сферата на отчуждението и Закона. Между „Аз-а“ и „Другия“ трябва да има дистанция, определяна само от юридически правила. И никакво разстройващо влияние на нещо спонтанно и непредвидимо, на ненадеждни и не поддаващи се на универсално законодателство сили, подобни на своенравния морален и естетически импулс. Това създава една вторична нравствена неграмотност и безпомощност: неспособността на човека да се справи с присъствието на Другия, с неговия морал, култура, възпитание, чувства и обвързаността, която това присъствие поражда. Това води и до изконен страх у всеки човек от Другия, който може да му отнеме свободата, правата, собствеността.

В знаменитото есе „Интелектуалецът и Другият“ Х. Ортега-и-Гасет отбелязва, че „автентичността на „Другия“ в това да бъде „Друг“ с всичките си атрибути по необходимост, по същата необходимост, чрез която той самият е Интелектуалец, отношението му към „Другостта“ на „Другия“ се променя още веднъж“ (Ортега-и-Гасет, 1993, с. 190). „Дявол да го вземе, да живее Другият!“, казва той, пренасочвайки погледа си към Псевдоинтелектуалеца. Към „Другия“ с маската на писател, на учен, на професор, на философ.

Като анализира същността и спецификата на понятието „човек“, Фр. Фукуяма отбелязва: „Поне от времето на древните гърци насам, хората спорят кое е по-важно при човешкото поведение – природата или възпитанието? През по-голямата част на XX век естествените и особено социалните науки акцентират преди всичко върху културните двигатели на поведението за сметка на природните. В последно време махалото се люшва назад – твърде назад, биха казали някои – по посока на генетичните фактори“ (Фукуяма, 2002, с. 38).

Дори за постмодерната ера – последната четвърт на XX век и първите десетилетия на XXI век, отсъствието на абсолютни и абсолютно споделяни нравствено-етични ценности и ценностни ориентации, на върховната общочовешка ценност, се превръща в трагична историческа съдба и вина на съвременното човечество. Потребността съвременната личност да има ценностен ориентир е неотложна и не търпи компромиси, тъй като всяко забавяне може да е гибелно, в нравствен аспект, за Света, Цивилизацията и Социума в тяхното всеобщо и единично проявление.

Днес на личността е необходим по-широк светоглед, в който намират достойно място въпросите, свързани със социалната екология, педагогиката на мира, хуманистичното възпитание и толерантността във всичките ѝ измерения. „Хората на модерното общество се стремят само към тленните неща и към физическото си удовлетворение. Те не си дават сметка, че липсата на ценности и добродетели води към пропастта. Хедонизмът и егоизмът са взаимозаменими понятия“, отбелязва М. Бонева (Бонева, 2008, с. 31). Това кара отделни хора, етноси и религии да обявят война на другия,

иначе мислеция, вярващия в различни ценности и идеали. Това е в пълен разрез с изискванията на съвременния начин на живот, който вече търси личности с по-богати интереси, познания, компетенции и висока степен на толерантност. Обществото, в което живеем, извежда, за съжаление, приоритетно процесите на приобщаване и придобиване на знанията и изпуска ценностно-смысловия компонент на самото личностно съществуване, като дава приоритет на фалшива самооценка както на отделната личност (парвенюта, самовлюбени в себе си индивиди, новобогаташи, появяващи се и изчезващи от небосклона като метеорити политици и „мъдри“ ръководители), така и на дадени социални групи, религиозни общности и раси.

Кое трябва да се избере в постмодерната епоха – познанието или мъдростта? Познанието може да се приеме само като въведение, път към мъдростта. То е излишно самоуверено, самовлюбено, славолюбиво и рационално. Б. Паскал, на върха на своята научна слава, стига до съкровения мисъл, че знанието на законите на физиката не го спасява в минути на душевни страдания.

Въпросът за човека, за неговото настояще и бъдеще, за свободното му и хармонично развитие и възпитание, придобива в съвременната епоха особена острота и актуалност. Той е органически свързан със съдбата на човечеството, с борбата за социална справедливост, за реализация на всички видове толерантност – етническа, национална, религиозна, полова, възрастова и др., т.е., с въпросите, свързани с приемането на Другия, какъвто и да е той, стига Другостта му да не заплашва по никакъв начин приелите го.

Референции:

Абаняно, Н. (1994), Въведение в екзистенциализма, УИ „Свети Климент Охридски“, София.

(Abanyano, N. (1994), Vavedenie v ekzistentsializma, UI „Sveti Kliment Ohridski“, Sofia)

Адорно, Т. (1990), Авторитарната личност. В: Социология на личността. Под ред. Л. Николов, Л. Деянова, издателство „Наука и изкуство“, София, с. 288.

(Adorno, T. (1990), Avtoritarnata lichnost. V: Sotsiologia na lichnostta. Pod red. L. Nikolov, L. Deyanova, izdatelstvo „Nauka i izkustvo“, Sofia, s. 288)

Арент, Х., (1997), Човешката ситуация, ИК „Критика и хуманизъм“, София.

(Arent, H., (1997), Choveshkata situatsia, IK „Kritika i humanizam“, Sofia)

Бенвенист, Эм. (1995), Словарь индоевропейских социальных терминов, издателство „Прогресс Универс“, Москва.

(Benvenist, Em. (1995), Slovar' indoyevropeyskikh sotsial'nykh terminov, izdatel'stvo „Progress Univers“, Moskva)

- Бонева, М. (2008), Социална екология, издателство „Фабер“, Велико Търново, с. 31.
(Boneva, M. (2008), Sotsialna ekologia, izdatelstvo „Faber“, Veliko Tarnovo, s. 31)
- Бубер, М. (1992), Аз и Ти. Задушевният разговор. Божието затымнение, издателство „Стено“, Варна, с. 14.
(Buber, M. (1992), Az i Ti. Zadushevniat razgovor. Bozhieto zatamnenie, izdatelstvo „Steno“, Varna, s. 14)
- Грекова, М. (1996), Аз и другият. Измерения на чуждостта в посттоталитарното общество, УИ „Свети Климент Охридски“, София.
(Grekova, M. (1996), Az i drugiat. Izmerenia na chuzhdostta v posttotalitarnoto obshtestvo, UI „Sveti Kliment Ohridski“, Sofia)
- Дерида, Ж. (1993), Вавилонски кули, ИК „Критика и хуманизъм“, София.
(Derida, Zh. (1993), Vavilonski kuli, IK „Kritika i humanizam“, Sofia)
- Деррида, Ж. (1998a), Кроме имени. Эссе об имени, ИК „Алетея“, Москва, с. 22; 56; 76; 125.
(Derrida, Zh. (1998a), Krome imeni. Esse ob imeni, IK „Aleteya“, Moskva, s. 22; 56; 76; 125)
- Деррида, Ж. (1998b), Страсти. Эссе об имени, ИК „Алетея“, Москва, с. 34; 35; 56.
(Derrida, Zh. (1998b), Strasti. Esse ob imeni, IK „Aleteya“, Moskva, s. 34; 35; 56)
- Дерида, Ж. (2002), Вярa и знание, ИК „ЛИК“, София, с. 39; 55; 64-65.
(Derida, Zh. (2002), Vyara i znanie, IK „LIK“, Sofia, s. 39; 55; 64-65)
- Елиаде, М., (2000), Образи и символи, издателство „Авангард принт“, София.
(Eliade, M., (2000), Obrazi i simvoli, izdatelstvo „Avangard print“, Sofia)
- Киров, К. (1988), В търсене на човека, издателство „Наука и изкуство“, София, с. 10.
(Kirov, K. (1988), V tarsene na choveka, izdatelstvo „Nauka i izkustvo“, Sofia, s. 10)
- Левинас, Е. (1995), Времето и другото, ИК „Сонм“, София.
(Levinas, E. (1995), Vremeto i drugoto, IK „Sonm“, Sofia)
- Левинас, Е. (1999), Другост и трансцендентност, ИК „Сонм“, София, с. 27; 37; 94; 107; 109; 120; 135.
(Levinas, E. (1999), Drugost i transtsendentnost, IK „Sonm“, Sofia, s. 27; 37; 94; 107; 109; 120; 135)
- Левинас, Е. (2000), Тоталност и безкрайност, ИК „Сонм“, София.
(Levinas, E. (2000), Totalnost i bezkraynost, IK „Sonm“, Sofia)
- Левинас, Е. (2002), Другояче от битието, или отвъд същността, ИК „Сонм“, София, с. 24; 113.

- (Levinas, E. (2002), *Drugoyache ot bitieto, ili otvad sashtnostta*, ИК „Sonm“, Sofia, s. 24; 113)
- Ман, Т. (1976), *Литературна есеистика*. Том II, издателство „Наука и изкуство“, София, с. 390.
- (Man, T. (1976), *Literaturna eseistika*. Tom II, izdatelstvo „Nauka i izkustvo“, Sofia, s. 390)
- Милков, Л. (2016а), Връзката с „Другия“ – приемане или отхвърляне, релация между „Аз“ и „Ти“. *Философия*. Кн. 1.
- (Milkov, L. (2016), *Vrazkata s „Drugia“ – priemane ili othvarlyane, relatsia mezhdu „Az“ i „Ti“*. Filosofia. Kn. 1)
- Милков, Л. (2016b), *Философско-педагогически измерения на другостта. Икономически и социални алтернативи*. Кн. 2.
- (Milkov, L. (2016), *Filosofsko-pedagogicheski izmerenia na drugostta. Ikonomicheski i sotsialni alternativi*. Kn. 2)
- Ортега-и-Гасет, Х. (1993), *Есета*. Том 2, УИ „Свети Климент Охридски“. София, с. 190.
- (Ortega-i-Gaset, H. (1993), *Eseta*. Tom 2, UI „Sveti Kliment Ohridski“. Sofia, s. 190)
- Райнова, И. (1993), *От Хусерл до Рикьор*, УИ „Свети Климент Охридски“, София, с. 32; 33; 132; 133.
- (Raynova, I. (1993), *Ot Huserl do Rikyor*, UI „Sveti Kliment Ohridski“, Sofia, s. 32; 33; 132; 133)
- Рикьор, П. (1996), *Прочити*, УИ „Свети Климент Охридски“, София, с. 202; 204; 206-207; 209; 2011; 2016.
- (Rikyor, P. (1996), *Prochiti*, UI „Sveti Kliment Ohridski“, Sofia, s. 202; 204; 206-207; 209; 211; 2016)
- Рикьор, П. (2001), *Универсално и историческо. Литературен вестник*, 06. 06.-12. 06. Брой 22.
- (Rikyor, P. (2001), *Universalno i istorichesko. Literaturen vestnik*, 06. 06.-12. 06. Broj 22)
- Рикьор, П. (2004), *Самият себе си като някой друг*, ЕА, Плевен.
- (Rikyor, P. (2004), *Samiyat sebe si kato nyakoy drug*, EA, Pleven)
- Сартр, Ж.-П. (1994), *Битие и нищо*, издателство „Наука и изкуство“, София, с. 295.
- (Sartre, Zh.-P. (1994), *Bitie i nishto*, izdatelstvo „Nauka i izkustvo“, Sofia, s. 295)
- Теохаров, В. (2006), *Метафизика и психология*, УИ „Свети Климент Охридски“, София, с. 84.
- (Teoharov, V. (2006), *Metafizika i psihologia*, UI „Sveti Kliment Ohridski“, Sofia, s. 84)
- Тодорова, Е. (2009), *Другият в екзистенциалната философия*, Нота Бене. Кн. 9.
- (Todorova, E. (2009), *Drugiat v ekzistentsialnata filosofia*, Nota Bene. Kn. 9)

- Фром, Ер. (2005), Бягство от свободата, ИК „Захарий Стоянов“, София.
(From, Er. (2005), Byagstvo ot svobodata, IK „Zahariy Stoyanov“, Sofia)
- Фукуяма, Фр. (2002), Нашето постчовешко бъдеще, ИК „Обсидиан“, София, с. 38.
(Fukuyama, Fr. (2002), Nasheto postchoveshko badeshte, IK „Obsidian“, Sofia, 38)
- Хайдегер, М. (2005), Битие и време, ИК „Захарий Стоянов“, София.
(Haydeger, M. (2005), Bitie i vreme, IK „Zahariy Stoyanov“, Sofia)
- Шарден, П.-Т. дьо, (2003), Бъдещето на човека, ИК „Захарий Стоянов“, София, с. 45.
(Sharden, P.-T. dyo, (2003), Badeshteto na choveka, IK „Zahariy Stoyanov“, Sofia, s. 45)
- Bernstein, R. (2006), J. Derrida: The Aporia of Forgiveness? Constellations. V. 13. N. 3.
- Blanchot, M. (1969), L'Entretien infini, Paris, p. 174.
- Derrida, J. (1995), The Gift of Death. The University of Chicago Press, Chicago & London pp. 57; 67.
- Jankélévitch, Vl. (1949), Traité des vertus, Paris.
- Kessler, K. (1910), Kant und Schiller. Zwei deutsche Propheten des Wahren. Guten und Schönen, Bunzlau, p. 9.
- Lacan, J. (1998), The Seminar of Jacques Lacan. Book XX. Encore 1972-1973. Norton, New York.
- Parsons, T. (1965), Theory of Society, The Free Press, New York, pp. 822-823.
- Patocka, J. (1985), Phänomenologische Forschungen, Freiburg-München, S. 167.
- Ricoeur, P. (1995), Le pardon peut-il guerir. Esprit, Mars-avril, Paris, p. 61; 95.
- Ricoeur, P. (2000), Universal et historique. Magazine Littéraire, Paris.
- Ricoeur, P. (1987), Evil In: Encyclopedia of religion. Vol.5, New York-London.

МЕЖДОЛИЧНОСТНИТЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В МОДУСА „ЗАРАДИ ДРУГ“

Резюме:

Проблемът за „Другия“ е универсален, т.е., той се анализира във всички социални науки, но съдържанието на философско-психологическия и педагогически концепт „Друг“ зависи от конкретната философска и житейска ситуация и постановка на проблема.

Моралната отговорност – да бъдеш заради „Другия“, е първичното съществуване на „Аз“, т.е., отправната точка, а не продуктът на обществото. И ако има предателство, то става при прехода от моралното към социалното „Аз“.

В този смисъл, постмодерна етика е тази на Ем. Левинас, който по думите на Фр. Ларуел, е „мислещият за „Другия“, той „изобретява“ етическия „Друг“.

Ключови думи: междоличностни отношения, заради друг, моралност, личностна структура.

JEL: J24, O15.

INTERPERSONAL RELATIONSHIPS IN THE MODE FOR „OTHERS“

Abstract:

The problem of the „Other“ is universal, i.e., it shall be analyzed in all social sciences, but the content of philosophical and psychological and pedagogical concept „Other“ depends on the philosophical and life situation and formulation of the problem.

Moral because – the responsibility will be to „Other“, the primary existence of the „I“, i.e., the starting point and not the product of society. And if there is betrayal, it becomes the transition from social to moral „I“.

In this sense, postmodern ethics is that of Em. Levinas, who in the words of Fr. La Rueel is „thinking about“ the Other“, he „invented Another ethical“.

Key words: Interpersonal relationships, for another, morality, personality structure.

JEL: J24, O15.