

PHILOSOPHY AND ETHICAL STUDIOS FOR THE OTHERNESS

MILOSLAVA YANKOVA

ASSOCIATE PROFESSOR PHD
IN DEPARTMENT OF "SOCIAL WORK"
AT "KONSTANTIN PRESLAVSKY" - UNIVERSITY OF SHUMEN

BULGARIA
MILA60@MAIL.BG

ABSTRACT: THE PROBLEM FOR OTHERS IS UNIVERSAL, I. E., IT SHALL BE ANALYZED IN ALL SOCIAL SCIENCES, BUT THE CONTENT OF THE ETHICAL CONCEPT "OTHER" DEPENDS ON THE PHILOSOPHICAL AND LIFE SITUATION AND FORMULATION OF THE PROBLEM. THE TERM ANOTHER IS AMBIGUOUS AND IT CAN PUT DIFFERENT CONTENT DEPENDING ON THE MEANING PLACED IN HIM AN AUTHOR. THE STUDY INTRODUCES THE CONCEPT OF OTHERNESS OF GEORG HEGEL, HUSSERL YAN, NIKOLAI BERDYAEV, MARTIN HEIDEGGER, RICOEUR PIERRE, JEAN-PAUL SARTRE, MARTIN BUBER, EMMANUEL LEVINAS AND JACQUES DERRIDA.

KEY WORDS: ANOTHER OTHERNESS BEING, THEIR OWN EXISTENCE, I, AND THE OTHER, A WORLD WITH OTHERS

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

Понятието Друг е многозначно и в него може да се вложи различно съдържание в зависимост от смисъла, който влага в него даден автор. Така класическата европейска философия разглежда Другия като „другото Аз“, „моето инобитие“, „второто Аз“ (Р. Декарт, Л. Фойербах, Г.В.Ф. Хегел). При **Г.В.Ф. Хегел** се откроява концепцията за опосредяващото значение на другостта. Равенството „аз=аз“ означава „аз не съм друго (аз)“. Именно съществуването на другия става възможност за съществуването на cogito. „Гениалното“ прозрение на Хегел е в откриването на „факта на зависимостта ми от другите в-собственото-ми-битие“ с което се преодолява окончателно солипсизма [13]. Слабостта на Хегел, според Сартр, е удвояването на аз-а само в абстрактен план, а не като реален, емпиричен факт [16].

Я. Хусерл показва, че трансценденталното аз неизбежно се сблъсква с другите азове. Концепция на Хусерл Сартр вижда като не много по-различна от Кантовото учение за трансценденталната субективност. Другият е необходим за собственото ми конституиране. Другият не се среща никога като емпиричен, което налага обосноваване априорната връзка между трансценденталните субекти като съществуващи не само в моя свят, но и като съ-съществуващи трансцендентални субекти.

У Н. Бердяев проблемът за другия, за общуването с него се свързва с проблема за трагическата самота. Преодоляването на обективацията в „падналия“ свят е възможно само по пътя на трансцендиране „от другата страна“ на съществуващото, и едно от задължителните условия на това, е живото общуване на „Аз“ с „Ти“ в „Ние“. Общуването винаги е персоналистично, винаги е среща на личност с личност, „Аз“ с „Ти“ в „Ние“. Тук съзнанието „Аз“ се опира в съзнанието на съществуващото друго

„Аз”, което за мен е „Ти”, и другите, образуващи общността „Ние”. При това винаги се запазва опасността от превръщане на „Ти” и „Ние” в безлично „неАз” или враждебното „То”. „Аз” се опитва да преодолее самотата на различните начина: по пътя на познанието и изкуството, чрез любовта и дружбата, в социално-политическия живот на обществото и нравствените постъпки, в обръщането към вярата. Според Бердяев това позволява на човека да избяга от самотата, но само отчасти и за известно време, затова че зад „ти” се скрива „неАз”, а зад „Ние” – „То”, или обективизираното общество с неговия дух на буржоазност и повседневност.

В концепциите на **М. Хайдегер** ние се срещаме с Другия като „всеки”, „усреднения Друг”. Другият се разбира като „Ти” при М. Бахтин, М. Бубер, Х.Г. Гадамер. Дж. Г. Мийд говори за „значимите Други”, които играят водеща роля в самоидентификацията на индивида в процеса на изграждане на самосъзнанието у детето.

П. Рикъор прави разлика между „другите-ти” и „всеки друг”. Другият като отрицание на моето Аз (Ж.-П. Сартър) и източник на конфликти, възможност (Ж. Делюз), абсолютна другост (Е. Левинас) и т. д. Множеството интерпретации на проблема сочат за неговата многоплановост и подчертават неговия динамичен характер.

Модерното общество има за цел създаването на публично пространство, в което няма морална близост. 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 импулс. Това създава една вторична морална неграмотност: неспособността на индивида да се справи с присъствието на Другия и обвързаността, която това присъствие пораждало.

Проблемите за Другия и другостта са интерпретирани по оригинален начин от представителя на екзистенциализма Мартин Хайдегер.

Немският философ Мартин Хайдегер [10], [11] разкрива проблема за Другия върху модуса на съ-съществуването. Захвърлен в света човекът се сблъсква по необходимост с Другия не просто като някакъв „подръчен предмет”, а като Друг, подобен на самия него, т.е. друга екзистенция. В този смисъл човешкото битие е Mitsein, Бъдене-с. Моят свят е Mitwelt, свят-със (Другия). Бъдене – с Mitsein не е постоянно състояние, аз го постигам истински едва в автентичния живот, при който съм освободен от безличното Man. Mitsein съдържа определена съобразеност с другия, но тя е негативна и сляпа, като между същества, чиято абсолютна захвърленост е утвърдена най-напред. Присъствието като повседневно битие с другите се оказва по поръчка на другите. Другите са отнели от него битието. «Хората» поднасят на човека готово решение и с това снемат от него отговорност. Затова е трудно да битието и пълнотата на Mitsein зад неговото утвърждаване. Осъзнаващият безсмислието на битието и живота, казва Хайдегер, няма желание да се меси в съдбата на другия, уважава това, което той е. В онтологическата захвърленост прякото общуване е определено невъзможно: един реален сблъсък, една действителна взаимност биха сложили край на фундаменталната свобода. “Обединява” ни просто общата ни онтологична категория. Това е заедност преди морала, заедност, която притежава непоправима етическа неутралност, а от гледна точка на морала, неутралността е сравнима с безразличието. Левинас саркастично коментира: “Mit означава да си редом-

с... а не да се срещаш с Лицето, то е *zusammensein*, може би *zusammenmarschiren*.” [45,195] Затова не с предлога *mit* трябва да се описва първоначалната връзка с Другия. Другият е разкрит най-напред в погрижващото се обгрижване (*besorgenden Fursorge*).

За Хайдегер, според Сартр отношението на човешките реалности трябва да бъде отношение на битието. От своя страна това отношение трябва да прави зависими човешките реалности една от друга в тяхното същностно битие. Решението на Хайдегер е в чистата и проста формула за човешката реалност като битие в света, което е едно битие-с (*Mitsein*). “Така, отбелязва Сартр, характеристиката на битието на човешката реалност е, че тя е своето битие с другите”.

Изказвайки предпочитание към Хайдегер в същото време Сартр подчертава и недостатъчността на позицията му. “Едно битие, пише Сартр, - което имплицира битието на Другия в своето битие, не е удовлетворително; това е по-скоро указание за решението, отколкото самото решение.” [65, 303]

Сартр вярва, че в концепцията на Хайдегер за битие-с (*Mitsein*) е съзрял обвързаността, подобна на тази в екип с неговото тежко съществуване като заедност в предстоящата за изпълнение задача. При това всеки, макар в мълчанието на самотата си положена до други самости, все пак е пронизан от тръпката на съучастието. Скоро образът на екипа е заменен с този на галерата. *Mitsein* различава общото чувство, което могат да изпитват роби на галера, нямащи никакво пряко отношение един с друг, към общата си задача. Затова пък, в човешкото съществуване има неудържима тенденция към агломерирание в тестено-лепливата инекзистенция на света на *Man*. Сартр забелязва, че чрез самата си обобщеност битието-с се самоотрича като не допуска никакво конкретно отношение на персоналното ми същество с друго такова конкретно същество.

При Хайдегер съществува невъзможност да обоснове общуване между субекти и достойнството на Сартр е, че не подминава тази невъзможност. “Субективностите остават недосегаеми, радикално обособени” [9, 498]. В случая другите винаги са просто, които и да е и аз се нося, който и да е, посред тези които и да е, крехък планктон, чието битие е само отражение: “Същността на отношенията между съзнанията не е *Mitsein*, а конфликтът” [9, 502].

Хайдегер се придържа към сентенцията на Ницше, че “Бог е мъртъв” (т.е. няма последен фундамент) и я интерпретира. Той вярва, че от точката на този краен негативизъм може да започне с една нова позиция, въпреки “смъртта на Бог”.

Модерно мислене не може повече да понася Бог, който не е само “висша ценност” и когото не можеш откри само в нашата субективност. Умъртвяване на Бога означава отстраняване от човека на биващия сам по себе си свръхсетивен свят. В този свят Хайдегер включва върховните цели, основанията и принципите на биващото, идеалите и свръхсетивното, Бог и боговете Но живиящият Бог, който в ситуацията на живияния живот пристъпва към човека и го заговорва в качеството на Друг не е елемент на един такъв “свръхсетивен свят”. В него, както и в сетивния свят, той еднакво малко може да бъде предмет на субективността. И ако човекът, въпреки това, се опита да разбере срещата с Него като среща със себе си, ще дойде време и тленните мощи на човека ще се сринат. Такъв е настоящият час, в който Хайдегер с право вижда час на нощта.

Тук става дума за преосмисляне на основните религиозни понятия като Бог, божественост, свято. За немския философ е важно всички ние първо да можем да

разбираме и чуваме внимателно тези думи, за да сме в състояние за постигнем едно отнасяне на Бога към човека. Той не приема съвременният нему човек да пита сериозно дали Бог се приближава или му се изплъзва, при положение, че пропуска да навлезе с мисленето си в измерението, в което единствено е възможно да се постави въпросът. Това е свято (като същностно пространство на божествеността), което остава заключено дори като измерение, ако не е прояснена откритостта на битието и в своето проясняване не е близко на човека.

Не човекът решава дали и как богът и боговете ще при- или от-състват, т.е. дали Божественото ще се появи отново. От прояснението на самото битие зависи, както поетично се изразява Хайдегер, “дали и как ще се зазори денят на светостта” [10, с.151].

Хайдегер разбира този все още несигурен изгрев на свято като ясният фон, на който може да започне една нова поява на Бога и на Боговете. Интерпретирайки думите на Хьолдерлин, че нашето време е време оскъдно, той го обяснява като времето на забягналите божества и на идващия бог. “Това е убогото, оскъдното време на двойната липса – няма ги вече забегналите, не е дошъл още идващият...” [10, с.63]. Както липсва нарицателната дума, за да се изрече, “кой е самият Той, който обитава в свято”, така липсва сам Богът, защото това е ”епохата, в която липсва Бог” [10]. Хората не трябва нито да се стремят сами да си създават един Бог, нито да продължават да се позовават на някой от традиционните.

Според немския екзистенциалист не само хората имат потребност от Богове. За Бог не може да е несъществено дали човекът му се отдава или се отвърща от него. Така човек с негово същностно решение може да има неизменен дял в Божествена откритост или скритост. Но словото, с което назоваваме Боговете, е винаги в отговор на едно тяхно обръщение към нас. Това е пример за диалогично отношение между едно Божествено и едно човешко от-само-себе-си.

Мястото на Бога обаче може да остане празно и вместо него да се отвори друго, съответно метафизическо място, нетъждествено нито със сферата на Божията същност, нито с тая на човека, но с което човекът осъществява превъзходна връзка.

Но в един разговор през 1966 г. Хайдегер споделя, че след дълъг размисъл стигнал до извода, че само Бог може да ни спаси, защото нито философията, нито човекът са в състояние да предизвикат непосредствена промяна в състоянието на света. “С оглед на отсъстващия Бог ние ще пропаднем” [11, с.228] Размисли, напомнящи знаменития облог за Бога на Паскал.

Мартин Бубер *пръв схваща отликата между нещо, което е за мене “то”, предмет, който аз мога да позная и другия, който не е предмет, не е вещ, който е този, комуто казвам “ти”.* Тезата на Бубер потвърждава несводимостта на връзката Аз-Ти до връзката Аз-То. Връзката с другия представлява пълна автономия по отношение констатацията на вещите и по отношение на знанието. Подобна топография у Бубер се очертава единствено с лице към другия човек, доближаем в ти. Другото, неистовата другост на Другото, което съвсем не съм аз, не е мое достойние, именно досежното друго, не просто нещо друго, а действително на самото друго, и то ме допуска до себе си, доверява ми се. То е започнало да си говори по елементарен начин на “ти” с мен. За мен другият остава настоящ в собствената си специфична насъщност, аз го обхващам така, че да опознаеш и откъм неговия край съвместните за него и самия ситуации [1, с.143].

Философът полага значението на словото в една връзка. Елементът на словото Аз-Ти създава света на връзката. Аз се сбъдвам редом с Ти; сбъдвайки се Аз казвам Ти. Връзката с Ти е непосредствена. Между Аз и Ти няма понятийност, няма предварително знание, нито фантазия. Друга става и паметта, защото от уединяването се насочва към целокупността. Между Аз и Ти няма цел, ламтежи и преднамереност. Всяко средство е пречка. Затова само където всяко средство е рухнало, се осъществява срещата.

За Бубер това, което отличава връзката Аз–Ти от връзката Аз-То (в която Другият не е морален субект), е още изначално диалогичният характер на срещата или очакването за диалог. Аз-Ти има структурата на “запитване и отговор” – структура на продължаващ разговор, в хода на който партньорите непрекъснато сменят ролите си, обръщайки се един към друг и получавайки отговори веднага.

Като заслуга на Мартин Бубер Левинас определя способността му да направи осезаема вътрешната стойност на диалогичната връзка Аз-Ти. Австрийският философ учи, че връзката между Аз-а, който се обръща към едно Ти, и Ти, което призовава моето Аз, е изначална структура на смисъла, оттатък това, което може да бъде изказано. “Да кажеш “ти” е първичният факт на Казването. 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 раз-говор, вече диа-лог 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.” [1, с.107].

Философът схваща връзката между Аз и Ти като самата реципрочност. Симетрията на нагласите и отговорностите придава на връзката Аз-Ти характер на предпоставено или категорично очакване, което съществува в нея от самото начало. ”Връзката е взаимност. Моето Ти въздейства на мен, както аз въздействам нему.” [1, с.14]. Ако Аз се отнасям към теб като към Ти, а не като към То, то е защото изисквам, очаквам да бъда третиран от теб като твоето Ти. Следователно в тази връзка Аз-ти, ние сме поначало в общество, но в общество, където сме равни помежду си, аз съм за другия това, което е другия за мене.

Религиозната принадлежност на Бубер не му пречи да приеме, че в света на връзката Аз и Ти стоят свободно лице в лице. В диалога, в автентичната среща, аз се държа с другия като със свобода и, дори съдействам за свободата му, както и той съдейства за моята. Ако другият не е граница на аз-а, а негов извор, в Ти откриваме себе си и се извисяваме. Ти не разрушава интимността, а я открива и извисява. Срещата не само улеснява пълната взаимност между аз и ти, но и сътворява един свят на опита, непритежаващ реалност вън от тази среща.

Бубер си поставя фундаменталния въпрос дали винаги може и винаги ли трябва да се отстоява пълна взаимност. Философът подхожда много внимателно и прицизно към неговия отговор. От една страна муталността е благодат, за която винаги трябва да си готов и която никога не се добива като нещо сигурно. Но както сам посочва, има и такива видове Аз-Ти отношение, които не бива да се разгръщат до пълна муталност, ако искат да се съхранят- напр. отношението на истинския възпитател към възпитаника му. Дали Аз-Ти отношението ще свърши или ще приеме съвсем друг характер – на приятелство, винаги се оказва, че и при пълната муталност специфичната връзка на възпитанието като такава се нарушава. Друг, не по-малко показателен пример

нормативното ограничаване на муталността ни предлага връзката между психотерапевт и неговия пациент. По мнението на Бубер, най-убедително нормативната ограниченост на взаимността може да се илюстрира на примера на духовника. Тук муталността с противоположната страна е посегателство на сакралната автентичност на мисълта. Оттук следва изводът, че всяка "Аз-Ти връзка" в рамките на такива отношения, която има характер на целенасочено въздействие на едната част върху другата, съществува на основата на взаимност, на която и е предписано да бъде непълна [1, с.108 - 110].

Бубер не е съгласен тезата на Левинас, че "загрижеността за Другия" е достъпът до другостта на Другия. Неговият опит учи, че който притежава подобен достъп и без загрижеността, ще го преоткрие и в лоното на загрижеността. Този, комуто този достъп липсва, напразно дни наред ще облича голите и ще храни гладните – той ще изрече трудно истинското "Ти". И едва, когато всички сме облечени и добре нахранени, истинският етичен проблем става видим.

Левинас вижда кулминацията на връзката Аз-Ти в "чисто духовното приятелство" [7, с.43]. Самият Бубер споделя тъкмо обратното: връзката достига своето величие и автентична енергия където две човешки личности, принадлежащи към различни, дори противоположни духовни семейства, все пак застават една пред друга, така, че дори в хода на най-суровото противопоставяне едната познава, визирира, идентифицира, разпознава, приема и утвърждава другата като тази личност тук. Това е доказателство, че всяка от тях в общата ситуация, в която се намира – дори ако тя е общност в борбата, която ги противопоставя – си представя опитът, който противникът има за същата тази ситуация, начина, по който я преживява, целия негов психичен процес. Тук няма никакво приятелство, но другарството на човешкото създание се осъществява напълно.

Бубер не е съгласен същностният акт, който създава непосредствеността на връзката да се разбира чувствено. Чувствата не съставляват, а само съпровождат метафизичния и метапсихичния факт на любовта. Чувствата обитават в човека; но човекът обитава в любовта си. При любовта Ти не е в нея само колкото за "съдържание", тя е между Аз и Ти. Чрез дефиницията, която йерусалимският мислител й дава, още веднъж експлицира проблема за *Другия*. „Любовта е отговорност на едно Аз за едно Ти” [1, с.14]. Философът е категоричен, че именно в това се състои равенството, което не може да съществува в едно чувство.

Своето разбиране за връзката Аз-Ти Мартин Бубер подкрепя, сравнявайки етимологията на глагола "благодаря" на немски и английски език, от една страна и еврейски език от друга. Така danken, съответно thank, е свързан с denken (think) в смисъла на имам в мисълта си, спомням си за някого. Този, който казва: "Благодаря ти - ich danke dir", уверява своя събеседник, че ще го съхрани в паметта си като добър спомен, с приятелство и радост. Докато в еврейския език глаголната форма hodoth означава преди всичко присъединявам се към някого и едва след това благодаря. Този, който благодари, се присъединява към този, комуто благодари и става негов съюзник. Това включва идеята за спомена, но фактът не се произвежда само вътре в душата. Той престъпва от нея към света, за да стане там акт и събитие. А да се свържеш по този начин с някого означава да утвърдиш неговата екзистенция.

За Бубер Бог не е квинтесенцията на другия, а неговата абсолютност. Между мен и другия властва не взаимното отношение между обект и субект, а взаимното

отношение на Аз и Ти. Бог е Абсолютното друго, моето абсолютно отсречно, неопределимото и неизчерпимото Х. Тук не се пита за Бог, а само за нашата връзка с него. Своето вечно Ти според австрийския философ човешките заговорват, наричайки го с много имена. Всички Божествени имена остават осветени, защото в тях се говори не просто за Бог, а и на Бог. Спрямо него аз не мога да имам друго отношение, освен това на Аз към неговото вечно Ти – това на Ти към неговото вечно Аз.

По думите на Левинас още от първото описание, което Бубер й прави, думата Бог е произнесена сякаш осветлява пространството, където праволинейността на диалога може да се очертае. Това същинско твое аз, “вечно” твое аз, което дава възможност по-скоро за призоваване, отколкото за констатацията и опита е невидим Бог, мислен извън света или отвъд битието, в дез-интер-есоването. Във връзката с Бог, която Бубер нарича чиста връзка, човек не се абстрахира от всичко, а вижда всичко в Ти. В чистата връзка се чувстваш абсолютно зависим, но и абсолютно свободен, както никога и никъде. “Който тръгва с цялото си същество към своето Ти и му занася всяко същество от света, намира тогава, когото не можеш да търсиш [1, с.66].

Философът акцентира на взаимната потребност между Аз и Абсолютното Ти. Това, че на човека е необходим Бог, и то повече от всичко, той винаги знае в сърцето си, но според Бубер трябва да знае, че Бог също се нуждае от всеки конкретен човек в пълнотата на неговата вечност. “Че как би имало човек, ако той не бе потребен Богу, и как би те имало Теб? На теб ти е потребен Бог, за да биваш, а ти си потребен Богу, за да бъде това, което е смисълът на твоя живот” [1, с.69]. Бубер вижда осъществяването на връзката с Бог чрез вярата, култа и личната молитва и урегулираното богослужение.

Срещата с Бога не се натрапва на човека, за да се занимава той с Бога, а за да съхрани смисъла на света. Философът приема, че човек в действителност не може да се занимава с Бог, но може да разговаря с него. Всеки, който под “Бог” мисли този, който в своите творчески, откровено явяващи се, спасяващи актове влиза в непосредствена връзка с хората и с това прави възможна и нашата непосредствена връзка с Него, обозначава Бога като личност. Тая основа и тоя смисъл на нашата насъщност, смята Бубер, конституира винаги една муталност, която може да съществува само между личности. Но в непосредствената си връзка с нас Бог влиза като абсолютна личност, т.е. във връзката с човека Бог донася своята абсолютност.

Връзката с Бога не пречи на връзката с човека. Те са дълбоко свързани. Който иска да говори с човека, без да говори Богу, словата му не се изпълват; но който иска да говори с Бог, без да говори човеку, думите му отиват залудо [1, с.134]. Човекът, който се обръща към Него, няма нужда да се отвръща от никоя друга Аз-Ти-връзка. Като отнася всички тях към Бог, той ги оставя да се проявят в “Лицезрението Божие”. Екзистенцията на муталността между Бог и човек е недоказуема, както е недоказуема екзистенцията на Бога. “Който обаче, - пише Бубер - въпреки това дръзне да говори за нея, дава свидетелство за нея и подканя към свидетелство и тоя, на когото говори, - към едно настоящо и бъдещо свидетелство” [1, с.113].

От свързаността между Аз и Абсолютния друг йерусалимският мислител извежда своето понятие за отговорност. Тя е налице само, когато я има инстанцията, пред която съм отговорен.

Отговорност, която не е отговор на слово, е метафора за морал. Философът държи да подчертае необходимостта от извеждане на *понятието за отговорност* от областта на обособената етика като едно свободно речецо се из въздуха “дължимо” и да

се върне в тая на живияния живот. Истинска отговорност има само там, където има действителен отговор. Отговор на това, което сполита едногова, което му се случва да види, да чуе, да усети.

Идеята за абсолютната равнозначност на "Аз и "Ти е по същество откритие на Бубер. Той не е единственият мислител, стигнал до това прозрение. Но иерусалимският философ разработва представата за "среща", муталност, "диалог" с най-голяма обстоятелственост.

Ако постмодерността е отстъпление от намирането на универсален етичен кодекс, характерен за модерността, постмодерната етическа позиция трябва да признае Другия като главния герой в процеса, където моралният Аз получава полагащото му се. 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 към съвест, защото именно те са механизмите на заличаване на другостта.

В постмодерната парадигма Другият е пазачът на моралния живот. Моралната отговорност – да бъдеш заради Другия – е първичното съществуване на Аза, т.е. отправната точка, а не продуктът на обществото. Отговорността към другия е отговорност към другия в неговата уникалност и другост. Ако има предателство, то става при прехода от моралното към социалното Аз. В този смисъл *постмодерната етика е тази на Левинас*, който по думите на Франсоа Ларуел, е "мислещият за Другия", той "изобретява" етическия Друг".

Левинас прави най-радикалното заключение от решението на 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 моралната позиция, отразяваща постмодерната ситуация. А етиката на Левинас е хуманизмът за Другия.

Левинас нарича Друг "този, който ме призовава, преди да бъдат намерени начини за изразяване" [14, 9].

За френския философ **Еманюел Левинас** *Другият не е просто друга свобода, която ограбва моята, както твърди Сартр, не е друго самосъзнание, в което желанието на моето самосъзнание постига удовлетворение, признание и потвърждаване, както смята Хегел.* Още по-малко Другият може да се приеме само като един от тези, с които съм заедно (Mitsein). Другият, който стои пред мен лице-в-лице, е възплъщение на отговорността, която е основата на моето „съм”.

Другият е мой близен Той поначало е брат на всички човешки същества. Ближният, който ме обсебва, е вече лице. Лицето е Другостта на Другия. То едновременно е сравнимо и несравнимо с другите, едновременно единствено лице и във връзка с лицата, то става видимо в грижата за справедливост. Левинас вярва, че справедливостта остава само в обществото, където има разграничаване между близки и далечни. невъзможността да се премине към най-близкия, защото равенството на всички е носено от моето неравенство, от превишаване на моите задължения над моите права. Забравата на себе си движи справедливостта. Затова когато срещна конкретно човешко същество, не мога да го оставя да пропадне. Левинас говори за величие и значение на отговорността, която за него е израз на социалността.

Отговорността за Другия се приема в качеството на морална личност. Тази отговорност е различна от дълга и повелята, различна от гласа на съвестта. Хайдегер я нарича в *Битие и време* „Този, като че ли чужд глас от „трябва“ и „ти си длъжен“”. Отговорността не е подписване на договор с точно определени задължения от двете страни. Това е отговорност, която не се поема и не се отхвърля. Тя е там “вече” и “винаги”, сякаш е моя без някога да съм я поемал. “Отговорността за другия – пише 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.” [5]. В този смисъл моралната отговорност – да бъдеш заради Другия – е първичното съществуване на Аза, т.е. отправната точка, а не продуктът на обществото

Събитието на „Аз съм отговорен” е срещата с Другия. Срещата с Другия, както отбелязва Хайдегер, не може да се из-каже и раз-каже с повествователни изречения. За нея се говори само тавтологично [5].

По този начин Левинас извежда интересубективната връзка като несиметрична. Въпроси, относно тази отговорност - какво е тази моя отговорност за мен; откъде получава Другият правото си да заповядва и какво съм направил, за да бъда още отначалото задължен – аз не си задавам. Начинът 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. Моята отговорност не е заслуженото, което Другият е спечелил, не е възнаграждение или компенсация, защото “моралното обединение “ между мен и Другия едва започва.

Областта на моралната заповед да бъдеш отговорен, а по този начин и свободен, Левинас определя като област на ”близостта”. Близостта е уникално качество на етическата ситуация, в която се “забравя реципрочността – като любов, която не очаква да бъде споделена” [7, с.79]. Казано по друг начин близостта е “забрана на дистанцирането”. Непосредствената близост не се дължи на конкретен образ, а върви от душа към душа. Абсолютното и истинско значение на близостта предполага хуманността, тя е неназрачна и отвъд преднамереността.

Левинас започва труден диалог с Бубер, за когото връзката Аз–Ти носи изначално диалогичен характер. Аз-Ти има структурата на “запитване и отговор” – структура на продължаващ разговор, в хода на който партньорите непрекъснато сменят ролите си.

Симетрията на нагласите и отговорностите придава на връзката Аз-Ти характер на предпоставено или категорично очакване, което съществува в нея от самото начало. ”Връзката е взаимност. Моето Ти въздейства на мен, както аз въздействам нему.” [1, с.14]. Аз се отнасям към теб като към Ти, защото изисквам, очаквам да бъда третиран от теб като твоето Ти.

За Левинас връзката, която непрестанно възстановява човечността на човека, не е формалната структура на реципрочната връзка, в която Аз-ът на едно Ти за Другия се разкрива като биващо на един друг Аз. Френският мислител се стреми да преоткрие асиметричното етическо отношение, което заключава за моето Аз във ”вървене” към Другия там, където той е наистина Друг.

Другият, към когото аз се обръщам, не би бил изначално този, към когото имам отношението, което човек има към по-слабия. Така аз съм благороден към другия, 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 връзката 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”, почиваща върху отговорността.

Привидната простота на връзката Аз-Ти в самата ѝ асиметрия е нарушена от появата на трети човек, който се помещава редом с Другия, Ти. Третият е също ближен, лице, непостижима другост. Третият ме гледа с очите на другия, което сочи, че всички други са “присъстващи” в-лице-в-лице. 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. Същинският въпрос е кой в тази плуралистичност 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. Става ясно, че винаги другият има 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 етичното смущение на съществото и ще го доведе до етичното дезинтересоване. Стигането на човека до етиката минава през това етично страдание, смущение, което всяко лице причинява, дори един подреден свят.

Абсолютният Друг, пред когото ние сме безкрайно отговорни, по този начин звучи забележително като Юдейско-Християнския Бог, и 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” [6]. Така в отношението с Другия, започвайки от отношението с други човешки същества, се срещаме неочаквано с Бога.

Истински религиозната метафизика ще бъде далече от религиозността, докато отнасяме корените на нашата религия в битието на нашия ближен: “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 истинското, действително място на метафизична истина и е необходим за моето отношение с Бога.” [6].

Атеизмът на западната традиция във философията има социален резултат. То води до “хуманизъм”, което от гледна точка на Левинас е дълбоко антихуманно, “индивидуализъм”, като е дълбоко враждебен на истинския на истинския индивидуализъм. В опровержение или поне играейки разликата между ”Същия” и

“Другия”, между традиционната метафизика и традиционната анти–метафизика и емпиризма или позитивизма му изглежда да класифицира целия хуманен индивидуализъм просто като пример за “хуманизъм”, част от “тоталността”. И етиката става не безгранична 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 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 лицето 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?” [5, 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 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” [5, с.135].

Хетерономията на етичното 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 собствения смисъл на думата. В това се изразява неговата невидимост.

Според 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 Паскал, че ако Бог съществува, трябва да обичаме само него, а не предходните творения. Тогава любовта би се измервала от неговият постоянен или преходен характер на битието. Но в разбирането на 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.

Начинът на Левинас да именува Бог принадлежи на строго философския дискурс, а не на религията. За него религията е 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.

Левинас не утвърждава човешката святост, а твърди, че човекът не би могъл да оспори висшата ценност на светостта. Човекът е не само съществуващото, което разбира какво означава битието, както твърди Хайдегер, но и съществуващото, което вече е чуло и разбрало заповедта на светостта в лицето на другия човек. 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 Левинас се пита дали не навлизаме ли в един момент от историята, където доброто трябва да бъде обичано без обещание; дали това е край 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.” [5, с.120].

Френският постмодерен философ **Жак Дерида** *предлага отговорно мислене относно неоспоримия опит на 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. 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 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 онтологията като дълбоката основа на религиозния опит и нефилософския принцип на религиозната вяра и реалност.

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 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 дълг, да бъде длъжен без да бъде длъжен [4, с.10]. Да бъде длъжен без да е пренуден да действа "съгласно дълга" или, както казва Кант, "по задължение" [4, с.125]. Дерида посочва какви етически последици могат да произтекат от това.

Интересен е погледът на 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 постъпката ще е аморална, ако се извърши по задължение в смисъл на "задължение за обезщетение", по задължение, което би се svelo 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 [4, с.56]. Аморалността на постъпката 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 свръх-дълг, 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 Кант като самотно условие на моралността [8, с.33]. Дерида има предвид Кантовото различаване между легалност (съобразно с дълга) и моралност (от дълг) [3, 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 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 представима 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 някакаво „трябва“, което не дължи нищо, на един дълг, който не дължи нищо, за да бъде дълг, който не изплаща никакво задължение, дълг без задължение [8, 32].

Тази позиция поставя на преразглеждане отношението с другия. Тя може даже да парализира на края пропастта. За 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 постмодерния философ дългът кореспондира с понятията „дружба“ и „вежливост“. Той размишлява над парадоксите на вежливостта като опит, където властва неподдаващия се на оценка дълг. Съображенията на дружбата и вежливостта

предполагат съществуването на двойно задължение. То се свежда до избягване на всяка цена както 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. Общото между понятията за дружба и вежливост е отделянето от понятието за ритуализирано поведение. 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 Дерида е в противоречие с Кант. Въпросът се състои в това дали може да съществува задължение да не се действа по задължение: нито съобразно с дълга, както би казал Кант, нито даже от чувство за дълг [4, с.56]. Френският мислител държи да се изясни към какво задължава такъв дълг, такова контразадължение, по отношение на какво и на кого.

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 Кант, на когото 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 [4, 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 Дерида прави извод, че от постигнето 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. 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 Дерида да е озадачаваща,

защото какво биха могли да представляват сами по себе си отговорността, ценността или добродетелта на отговорността, приложени 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” Деридата 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 [36]. 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 нужно "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 пряволинейно, прожективно, 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.

Деридата 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 настоятелна, не безразлична. Лишена от тласък, който дава желанието, говорещо едновременно "ела", но оставящо на другия абсолютна свобода на действие, поканата изчезва и губи отгънка на гостоприемност. Следователно тя трябва да се раздвои и удвои едновременно, оставяйки човек свободен и едновременно заставяйки го да бъде зависим.

Това, което 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 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 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 Кант, имайки в предвид неговата позиция за "уважение" към нравствения закон, сам по себе си явяващ се "причина" за уважение (както го разбира Кант) [3, с.125]. Тук интересът напълно е основан на парадокса, който той запазва в дълбините на морала. Изразява се в неспособност за отразяван 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 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 Дерида търси страст, която не е "патологическо" понятие, както би се изразил 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 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 [4, с.34].

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 отговорността или 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 [4, с.35].

Отговорът на въпроса дали трябва да отговаряме или не Дерида определя като апория. Невъзможно е да се отговори на въпроса относно отговора. Невъзможно е да се отговори на въпрос, в който ние питаме 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 Дерида нарича "изцяло други" - решението е още по-неопределяемо, ставайки наистина парадокс или "апория" (религията трябва да се живее с непредвидими резултати).

Под заплаха 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.

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 Дерида е „космична и абсолютно индиферентна” khora ("място", "площад", "участък", "област", "край") [3, с.6]. Тя се представя на Дерида като поле, на което както навсякъде в културата, от семената на дара обсипан от khora, покълват 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 [12, с.67].

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 (веркост, поверимост, 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 [2, 55].

Дерида счита за необходимо за да изясни разбирането си да тръгне от лингвистичния анализ на думата „религия”. За да аргументира философът припомня, че

според Бенвенист 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” [2, с.55].

Дерида настоява, че съществува взаимовръзката 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 вращалата 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 заклетата вяра.

Както правилно отбелязва 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? 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 абстрахирането.

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 призван като свидетел, дори понякога наименованието 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.

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. Кенозисният 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 [2, с.64-65].

На базата на своите размишления относно основните за него проблеми, свързани с религията, 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.

Като показва различни аспекти на зависимост между представените форми на връзка с другия, Ж. Дерида успява по-прецизно да посочи тяхното значение в това отношение. С това Дерида се представя като истински постмодерен философ, насочен с всички свои търсения към проблема за Другия.

REFERENCES

1. **Buber, M., 1992:** Бубер, М. Аз и Ти. В: Аз и Ти. Задушевният разговор. Божието затъмнение. В. 1992
2. **Derrida, J., 2001:** Деррида, Ж., Вярата и знание, С., 2001
3. **Derrida, J., 1998:** Деррида, Ж. Кроме имени. // Эссе об имени. СПб: Алетейя, М., 1998
4. **Derrida, J., 1998:** Деррида, Ж. Страсти.// Эссе об имени. СПб: Алетейя, М., 1998
5. **Levinas, E., 1999:** Левинас, Е. Другост и трансцендентност. С., 1999
6. **Levinas, E., 2000:** Левинас, Е. Тоталност и безкрайност. С., 2000
7. **Levinas, E., 2002:** Левинас, Е., Другояче от битието, или отвъд същността, С., 2002
8. **Rainova, I., 1993:** Райнова, И. От Хусерл до Рикьор, С., 1993
9. **Sartr, J-P., 1992:** Сартр, Жан-Пол. Екзистенциализмът е хуманизъм., С., 1992

10. **Haideger, M., 2005:** Хайдегер, М. Битие и време, С., 2005
 11. **Haideger, M., 1993:** Хайдегер, М. Същности. С., 1993
 12. **Derrida, J. 1995:** The Gift of Death. — Chicago & London: The University of Chicago Press, 1995
 13. **Hegel G. W. F., 1968:** Gesammelte Werke. Hamburg, 1968
 14. **Levinas, E., 1991:** Entre nous: Essais sur le penser-a-l'autre. Paris. 1991
 15. **Saghafi, K., 1983:** Apparitions of Derrida's Other, Fordham Univ Press, 2010
- Sartre, J.-P. Cahiers pour une morale, Paris, 1983

SOCIOBRAINS