

ДРУГОСТТА КАТО ФИЛОСОФСКИ ПРОБЛЕМ

Валери Личев

Институт за изследване на обществата и знанието – БАН

Резюме. Битието на другия е свързано с един от основните проблеми на модерното мислене. Според М. Theunissen неговото решение се разпростира между полюсите на *собственото ego* и на *всеобщия логос*. Двата най-широко застъпени подхода са трансценденталната философия и философията на диалога. Съобразно тях разликата между другия „Ти“ и като „alter ego“ се интерпретира по различни начини. В. Waldenfels отбелязва, че модерната философия е изпитвала постоянен ужас от другия (horror alieni). Поради това тя се е опитала да му противодейства чрез: а) свеждането му до „своето“; б) откриването на подобащото му се място в йерархично организирани редове; в) превръщането му в двигател на развитието; г) позоваването на универсални норми, които да притъпят противоречието между със „своето“.

Keywords: self, “I”, “you”, alter ego, philosophy of dialogue, transcendental philosophy

Може да се каже, че проблемът за другостта представлява една от ключовите теми не само в психологията, социологията или културологията, но и в областта на философската антропология. Според М. Тойнисен въпросът за другия е неделимо свързан с изначалните въпроси на модерното мислене. Този термин обхваща всички понятия, с които съвременната философия се стреми да изложи една трансцендентална първоформа. Тя обхваща разликата между „Ти“, от една страна, и другия, alter ego, от втора. В тези понятия е застъпено онова, което другият е изначално. Двата най-широко застъпени подхода, които предлагат решение на посочения проблем, са трансценденталната философия и философията на диалога. Те не са единствените направления, в които може да бъде разработена темата за другия, но в определена степен представляват крайностите, обхващащи всички останали възможности за теоретичното ѝ разглеждане. Това, разбира се, не означава, че хоризонтът за всяко нейно бъдещо възможно изследване трябва да бъде задължително ограничен между тях (Theunissen, 1977: 3).

В този смисъл може да се каже, че опитите за интерпретация на другостта се разпростират между два полюса: 1) на *собственото ego* и 2) на *всеобщия логос*. Така обаче изниква опасността *другият* да бъде сведен до *своето* или пък, обратното, да бъде заличен и разтворен в цялото и *всеобщото*. Както посочва Х. Ромбах, една от основните насоки във феноменологията на Е. Хусерл е стремение

жът му за разкриване на логоса на другия в по-обхватния логос на неговата философия. Ако искаме не да разглеждаме определени предмети в предварително познати хоризонти, а да разкрием нови такива, методите на феноменологията са най-подходящото средство. Начинът на нейното процедиране са отнася не до анализа на самите предмети, а до *категориалните възможности* за схващането им, което означава, че се работи в медиума на *конституирането*. Феноменологичните анализи се отнасят до хоризонтите или до начините на битие и дотолкова са *онтологически насочени*. Ако бъде променено понятието за феномена, се променя и целият смисъл на онтологията (Rombach, 1971: 15).

Според Е. Хусерл у човека са свързани *абсолютно* и *относително*, *конституирано* и *конституиращо*, *субективно битие* и *обективност*. За него *другостта* е *достъпност* в истинска *недостъпност* или това е модусът на *неразбираемостта*. Другите народи и култури спадат в тяхната другост само опосредствано, т.е. ненагледно, към открития хоризонт на нашето обкръжение. Това, разбира се, не означава, че пътят към тях ни е отрязан завинаги и че никога не бихме могли да ги разберем, а само че възможността да вникнем в смисъла на техния живот не ни е дадена изначално (Waldenfels, 1989: 41).

Философските възгледи на Хусерл оказват силно влияние върху опитите за създаването на философско учение за човека. Важно е да се отбележи, че в Германия те остават предимно трансцендентално ориентирани, докато във Франция рецепцията им е свързана предимно с екзистенциални интерпретации. Хусерл счита, че онова, което може да бъде разглеждано като ентелехия на човешкото същество, се появява за пръв път още през Античността в древна Елада. Това е разбирането за човека като съществуващ сред човечества, свързани *генеративно* и *социално*, и ако той е същество на разума, би могъл да бъде такъв само доколкото цялото човечество, към което принадлежи, представлява изпълнение на разума. Всяка действителна философия според немския философ реализира по свой начин ръководната идея за безкрайност и за универсалност на истината. На *практическите идеали* обаче, съзерцавани като вечни истини, не им достига яснота, поради което те се предусещат в *многозначна всеобщност*. Отчетливост се постига само в *конкретното разбиране* и относително удачно завършеното дело, но това, от своя страна, води до изпадането в *едностранчивост* и опасност от самодоволно успокоение (Хусерл, 1991: 22).

Контрастът между големите философски системи и несъвместимостта им една с друга възниква от самата същност на разума. Философите могат да разбират и обсъждат своята *безкрайна задача* само в неизбежна *едностранчивост*. Това, само по себе си, не е грешка. Философът обаче е длъжен да не забравя за *безкрайното единство* на *хоризонтите* на *философията*, при което нито една частна истина не може да бъде откъсната и изолирана. Разбирането на тази задача спада към висшите нива на саморефлексията, чрез които философията стига до универсално самопознание (Гусерл, 1994: 120).

Феноменологията оказва сериозно влияние върху развитието на редица дисциплини, включително и върху философската антропология. Самият Хусерл счита, че основата, върху която трябва да бъде изградена философията, е едно същностно учение за човека и конкретното му битие в света. След него възникват множество феноменологии, но единственото, което продължава да ги обединява, по думите на Д. Хамер е, че в нито една от тях не се упражнява повече феноменологическата редукция. Критиците на трансценденталната философия си поставят за цел да демонтират трансценденталните мисли, които за тях са дотолкова легитимни, доколкото трансценденталният поврат може да бъде разглеждан като самоинтерпретация на самия Хусерл, която обаче не е необходима за феноменологията. Ако последната бъде освободена от трансцендентално-конститутивните си моменти, тя би могла да послужи като основа за създаването на херменевтични или диалогични философски експликации на реалността (Aguirre, 1982: 3).

Един от съществените приноси на Е. Хусерл са неговите възгледи за *интерсубективността*. Според него „Азът“ не е отделна вещ наред с други подобни в предварително завършения свят, а личностите не са нито „вън“, нито „около“ една друга. Напротив, те взаимно се пронизват в битието си. Верен на трансцендентално-феноменологичния си подход, немският философ се опитва да разкрие по какво се различава битийният смисъл на другия от този на останалите предмети, дадени непосредствено в опита. В тази връзка той е критикуван, че определя другия, свеждайки го до корелат на трансцендентално-конститутивните си актове. В действителност обаче, преди да пристъпи към изясняването на чуждия опит, Хусерл прибегва към понятието „чиста“ или „гола“ природа. Тя също е „свят“, само че различаващ се от онзи, който е предмет на изследвания от частните науки, по това, че предикатите, които са валидни в него, се отнасят единствено до опита на феноменологично процедиращия философ.

Опитът за другия започва от възприемането на едно тяло (Körper), което поради сходството си със собственото се схваща като тяло-плът (Leibkörper) чрез аналогизиращата аперцепция, т.е. чрез пренасянето на характеристиките, валидни единствено за своето тяло върху чуждото въз основа на забелязаното сходство помежду им. Другият не е достъпен непосредствено, защото, ако това би било възможно, то тогава аз и той бихме се оказали едно и също нещо и тогава смисълът на интерсубективността би изчезнал. Другият е тяло и господстващо в това тяло „Аз“. Благодарение на аналогизиращата аперцепция аз схващам другия като подобен на мене, като субект. С това го полагам като център на конститутивни актове и като такъв, като конституиращ ме в полето на неговия опит. Следователно конституцията в опита за другия може да бъде разбирана единствено като взаимно конституиране. Чрез трансценденталната рефлексия се получава опитът за едно множество от ко-екзистирани абсолютни субекти (монади). „Азът“ получава опит за трансценденталната обвързаност на *битието-един-за-друг* като *интенционална връзка*. Трансценденталната връзка

между монадите прави възможен света, в който всяка монада среща другия като човек. Монадологията признава еднаквата изначалност и равнопоставеност на другите, при което никоя монада няма приоритет, а се разглежда като абсолютен център, от който се обективират останалите. Благодарение на трансценденталната интерсубективност се създава общият за всички свят, в който отделната монада се преоткрива като човек, като личност.

А. Хелд счита, че в учението за интерсубективността се съдържат четири основни момента: 1) тялото там е подобно на моето; 2) съществува единство между тяло и плът; 3) това единство бива пренесено върху отсрещното тяло и 4) апрезентиращото съзнание „както когато бих бил там“ (*wie wenn ich dort wäre*), което мотивира аперцепцията на едно чуждо тяло-плът.

„Както ако бих бил там“ е основният стълб в разбирането на другия. Според А. Хелд обаче тук става въпрос за едно смесване. „*Както*“ (*wie*) се отнася до едно *фиктивно съзнание*, т.е. до една *гола фантазия*. „*Когато*“ (*wenn*) имплицира *действително време* (*минало или бъдеще*), следователно една *реалност*. Първото е квазипозиционно, второто – позиционно, т.е. полагащо. На тялото там се придава реалност фиктивно в голото „както че ли“ (*als ob*), което не е по-различно от това, да си представим, че онова дърво там не е дърво, а съм самият аз. Фикцията е съпроводена от убеждението, че действително е така. Позицията на „*когато*“ (*wenn*) никога не означава едновременно на двете съзнания, тъй като е свързана с едно „*по-рано*“ и с едно „*по-късно*“. Тези два вида съзнания поражда два различни типа очаквания: 1) на *фантазията* и 2) *позиционни*, т.е. полагащи очаквания. Ако аз си представя, че съм другото тяло там, това поражда позиционни очаквания, които могат да бъдат потвърдени от опита. От съгласуването им може да възникне припокриване на двете сфери на представяне и по този начин да бъде прекратена първичната сфера на трансценденталната субективност.

Според А. Хелд обаче този възглед на Хусерл е погрешен. „Както“ (*wie*) очакванията могат да бъдат позиционно обосновани, но те винаги ще бъдат обвързани с една представа, която ще си остане фиктивна. Именно този момент осуетява цялото мероприятие и не позволява да бъде напусната примордиалната сфера. Оказва се, че благодарение на фантазията достъп до реалността не може да бъде получен (Aguirre, 1982: 153).

В действителност обаче, посочва А. Агуире, в момента на „както“ (*wie*) модификацията аз не съм свободно въобразяващ си, а съм обвързан с чуждото тяло въз основа на *идентификацията* си с него, която *не* е нито гола, нито *произволна фантазия*. Хусерл не използва „както“ (*wie*) в смисъла на квазипозиционност, насочена изключително към фиктивно произведени предмети и без никаква връзка с възприятията или с реалността. Тук е изключено нещо съществено за фантазирането – произволът или свободата. Аз съм обвързан към това, което ми е дадено, и предизвиканите у мен фантазии трябва да му съответстват, да отпаднат или да бъдат коригирани. Доколкото начините на

движение към другото тяло протичат така, като че ли аз съм там, макар и не в настоящия момент и събудените от това очаквания се сбъдват, *представянето* се превръща от *голо поставяне* на мястото на другия, в едно *полагане*. Така представящата *интерпретация* става *позиция*. За разлика от това всяка *фантазия* е *празна възможност*, гола нагледност, която не е *мотивирана* от *даденост*. Поради това „както“ (wie) в конституирането на другия не може да съвпадне с „като че ли“ (als ob) на фантазирането. В първия случай то е мотивирано от движението на тялото, тъй като това поведение напомня на моето, което аз бих извършил, ако бях на мястото на другия (Aguirre, 1982: 163).

В тази връзка могат да бъдат посочени възгледите на френския философ-феноменолог М. Мерло-Понти. Той се стреми да разкрие първичния опит на човека, разглеждайки *тялото* като *тотален хоризонт* на човешката екзистенция. Според него старото противоречие между материализъм и спиритуализъм вече престава да бъде актуално през XX в. С това се премахва разделителната линия между тяло и дух, а човешкият живот вече се разглежда като духовен и телесен едновременно, основан в тялото и насочен към междуличностните отношения. По този начин тялото престава да бъде разглеждано като къс материя или възел от механизми, а се задълбочава схващането му като одухотворена плът (Мерло-Понти, 1996: 95 – 96).

Новото виждане за тялото може да бъде открито и в областта на литературата. Всъщност писателите нерядко са осъществявали в художествена форма открития, които значително по-късно са били концептуализирани в областта на философията, психологията, социологията или в други хуманитарни дисциплини. Така например Мерло-Понти счита, че Пруст и Жид преоткриват Сад и Стендал за прякото изразяване на тялото. Те констатираят тялото, вслушват се в него и изразяват желанията му. Благодарение на него се запазва субстанциалната връзка с миналото. Но наред с това те откриват и обвързаността на човека с другите, като го включват в движението от битието-за-себе-си към битието-за-другите и обратно. Така в средата на XIX в. се открива, че другият и сетивността изграждат лабиринта на *сетивната рефлексия* (Мерло-Понти, 1996: 101 – 102).

Изхождайки от феноменологични позиции, Мерло-Понти въвежда ново разбиране за редукцията. За него тя не означава откъсване от света, а обратното – нахлуване в него. Той счита, че за емпиризма съзнанието е твърде бедно, за да даде смисъл на асоцииращите се представи, а за рационализма – обратното, твърде богато, за да се остави да бъде афиширано отвън. В действителност това обаче са две крайности, извлечени от опита, който е откриване на фактическия свят и същевременно начало на всяко познание. Тялото не скрива света, за да го филтрира по-късно, а го представя непосредствено. Това обаче не би било възможно, ако то не е пространствено-времево установена екзистенция. То поставя всичко преживяно в първично пространствено отношение, при което голото съседство на предметите се превръща в тяхна смислена съотнесеност. Чрез това тялото се явява пълна

противоположност на универсалното конституиращо съзнание. Чрез него се осъществява и познанието на другите, което става възможно благодарение на проектирането на собствения опит за откритостта на света върху тях. С това Хусерловата теза за другия като основа на интересубективно валидния свят бива преобърната. На мястото на трансценденталната интересубективност застава общият за всички нас свят, в рамките на който може да бъде поставен и въпросът за другия.

Тук трябва да бъде направено още едно уточнение. Другият ми е даден не само като тяло в полето на моите възприятия. Отношението ми с него е опосредствано и чрез знаците и символи. В тази връзка Б. Валденфелс прави едно уточнение на семантично и синтактично равнище. На семантично ниво другият може да означава: 1) чужденец, другоземец, непознат, което поражда едно движение на ограничаване на пространствените сфери на *достъпно* и *недостъпно*; 2) друг, различен, спадан към нещо ненаше, чрез което се прави разграничение между *принадлежащо* и *непринадлежащо* и поражда движение към усвояване. Достъпност и принадлежност се обединяват в това, което Хусерл разглежда като собствена сфера и я получава чрез изключване на всичко чуждо (Waldenfels, 1989: 43).

На синтактично равнище другият се явява израз на отношението „X е друг за Y“. Тук възникват няколко въпроса по отношение на природата на това отношение. Първо, дали тази релация е *симетрична*, т.е. ако X е друг за Y, то дали е в сила и обратната зависимост – дали и Y е друг за X. Напълно е възможно Y да не се представя на X по същия начин, по който X се представя на Y, и тогава отношението помежду им не следва да бъде разглеждано като симетрично. Второ, дали отношението между тях е *транзитивно*. Това е проблемът за т. нар. итерираща се другост, т.е. ако X е друг на Y, а Y е друг на Z, то дали X е друг на Z. Трето, дали отношението е *рефлексивно* – т.е. можеш ли да бъдеш друг на самия себе си. *Четвърто*, дали отношението е *вътрешно*, или *външно*. Наред с тези възникват въпроси и от личностно-предметен характер – дали нещо може да бъде друго на някого, а също така и могат ли нещата да бъдат други помежду си.

Поради тази причина трябва да бъде правена разлика между другостта, която е свързана със света на вещите, и онази, която е присъща на човешките същества. Подобно разграничение е направено във феноменологията на Е. Хусерл. По отношение на опита ни за първия може да се каже, че достъпът ни до него не ни е отречен по принцип. Ако той приема облика на другост, то това е, защото указва върху чужди опити, които никога не биха могли да съвпадат напълно с моя собствен. Тази вторична другост има за цел да ни обърне внимание върху това, че опитът ни за другия никога не може да бъде нито непосредствен, нито безусловен. Другият винаги ни е даден телесно и нищо от онова, което принадлежи към собствената му сфера, не може да достигне до нас в първичната му самодаденост. Достъп до другия ние получаваме в хода на едно синтетично конституиране, при което се обединяват пространствени и времеви хоризонти, телесни движения и изрази, езикови

послания и т.н. По този начин другият се явява нещо като „кондензационно ядро“, около което кристализира многообразието ни от опити. Недостъпността на *alter ego* означава, че в него се реализират възможности, които не са открити за мене. От тези позиции *конституирането* на *другия* представлява същевременно *самоотричане* и *себенадмозване*, което води до възникването на *нов битиен смисъл*. Този битиен смисъл надхвърля монадичното его в неговото изначално себеприсъствие.

Подобно на това, както възприятието на времето имплицира овременяване на възприятията, по същия начин и опитът за другия имплицира *отчуждаване на собствения опит*. Това означава, че отношението към другия трябва да ни се разкрие като *рефлексивно*. Тези възгледи обаче не се оказват задължителни за редица автори, които, работейки на феноменологично равнище, достигат до коренно противоположни изводи. Ако например се премахне предпоставената първичност на „Аза“, възникват много нови възможности да се подходи към битието на другия.

Един от тези автори е Е. Левинас, който, проблематизирайки идеята за времето, разглежда последното като модус на отвъдното на човешкото битие, като отношение на „мисълта“ към Другото и посредством различни форми на социалност – еротизъм, бащинство, отговорност към ближния – като отношение към Всяко Друго, към Трансцендентното или към Безкрайното. В своята диахронност времето не уронва другостта на другото и не го прави безразлично на мисленето. Времето е отношение към това, което не би се оставило да бъде асимилирано и схванато. В неговата диахрония е заложена невъзможността за съвпадение и адекватност. Така то се явява отношение между стремежа и очакването. „Движението“ на времето, разбирано като трансцендентност на Всяко Друго, не се разкрива по линеен начин. Тъй като то е белязано от „мистерията“ на смъртта, то прави завой и влиза в отношение с другия човек (Левинас, 1995: 8 – 11).

Изтъквайки, че времето е отношение на субекта с друг, Левинас го анализира от онтологична, а не от антропологична гледна точка. Той се опитва да задълбочи понятието за самостта и за шансовете, които са ѝ предоставени от времето. Връзката с другия, която от антропологична гледна точка за него е безспорна, от онтологична става твърде проблематична. Френският философ се опитва да преодолее определението на самостта чрез социалността и на социалността чрез самостта, като си поставя за цел да достигне до корените на последната. Това обаче не може да стане нито по пътя на познанието, чрез което обектът бива „погълнат“, асимилиран, нито чрез екстаза, при който субектът бива погълнат от обекта, тъй като и в двата случая се стига до заличаването на другостта. Тези разсъждения го изправят пред проблема за страданието и смъртта, пред която самостта се разкрива като отношение към другото.

Левинас нарича *хипостаза* онтологическото събитие, чрез което екзистиращото поема своето екзистирание. Полемизирайки с М. Хайдегер, той стига до идеята, че е възможно екзистирание без екзистиращо, т.е. от самия факт на захвърлеността на екзистиращото в екзистенцията може да се допусне, че послед-

ната предхожда първото и поради това съществуват *изоставяне* и *изоставеност* (проблем, който от литературна гледна точка може да бъде открит в творчеството на С. Бекет – „Мърфи“, „Как е“, „Думи няма“ и др.). До това екзистиращо може да се достигне по въображаем път, като то бива превръщано в присъствие, в силово поле на екзистирането, в нещо безлично. То е това, което не е нито субстанция, нито субект, а екзистиране, което се налага, когато вече няма нищо. То не може да бъде утвърдено, защото по този начин ще бъде превърнато в съществуващо, нито да бъде отречено, защото след един такъв акт би се превърнало в поле на утвърждаване и отричане. Посредством анонимността му се изразява фактът, че не е прикрепено към обекта, който е. Това екзистиране не е в себе си, а е отсъствие на всякакво себе и може да бъде характеризирано чрез понятието за вечност, доколкото е лишено от изходна точка (Левинас, 1995: 24 – 27).

Анонимността на чистото екзистиране може да бъде сравнена със състоянието на будност без сън. Разривът, който осъществява съзнанието в тази будност, означава, че то вече е хипостаза, без да могат да бъдат изтъкнати каквито и да било причини за това. С появата на екзистиращото се конституира отношение на господство в екзистирането. За да има екзистиращо в екзистирането, е необходимо да има изхождане и завръщане към себе си, чрез което екзистиращото се затваря в себе си и се превръща в монада.

Събитието на хипостазата е настоящето, което е изхождане от себе си. Така то се явява пробив в екзистирането. Но доколкото настоящето е „изхождане от себе си“, то винаги е изчезващо. Произтичането от себе си е възможно единствено ако не се приема нищо от миналото.

За да се разбере как това изчезване достига до нещо, Левинас се обръща към „Аза“, който не е субстанция, а модус на екзистиране. В истинския смисъл на думата „Азът“ не съществува. Той става екзистиращ заедно с настоящето и само от него може да бъде постигнато времето като екзистиране.

„Азът“ е свобода, а екзистиращото е господар на екзистирането. Това обаче е свободата на началото, на единството на екзистиращо и екзистиране. Тук липсва отношение към другото. С установяването на господството на екзистиращото над екзистирането първото се занимава единствено със себе си. В това се изразява неговата материалност. Тази обвързаност означава отговорност пред себе си. Материалността на екзистенцията се явява едно удвояване – отношението към себе си се превръща в отношение към един двойник, който е с мене. Следователно материалността не е просто погребване на духа или затваряне в тялото, а съпровожда появата на субекта в неговата свобода на съществуване. Разбирането на тялото като отношение на Мене към Себе си означава, че то се свежда до онтологическо събитие. Това не е просто рефлексия на духа върху самия него, а изразява цялата материалност на човека (Левинас, 1995: 33 – 35).

Важно място по отношение на схващането на другостта заемат възгледите и на френския философ Ж. П. Сартр. Той се опитва да разбере не битието чрез

човека, а човека чрез битието. Според неговите възгледи явяването на другия променя собствения ми свят. От една страна, съществуването на другия е нещо саморазбиращо се и ненужно от доказване, а само от онтологическо проясняване. От друга страна обаче, то е скандал. Другият трябва да бъде получен чрез отрицанието на моето *cogito*, тъй като неговият „Аз“ е отрицание на моята субективност. Той е проекция на собственото ми отрицание: „Това не съм аз“. Аз мога да позная неговата субективност само доколкото се лиша от своята, доколкото я превърна в предмет или обект на неговите интенционални актове.

Това превръща другия в заплаха за мене. Още в първичното битийно отношение, чрез погледа си, той ме превръща в предмет и всмуква моя свят към себе си. От тук връзката с другия се оказва изпълнена с напрежение и опит за доминиране още от самото начало. Така междуличностните отношения се разкриват като потенциално заредени с конфликти и недоверие (Hammer, 1977: 159 – 160).

Сартр обръща внимание на това, че другият е неотменим посредник за отношението, което изграждам към самия себе си. Ако аз се срамувам пред него, аз признавам, че съм такъв, какъвто той ме вижда. Другият ми разкрива не само това, което съм бил, но и ме конституира въз основа на нов вид битие, което трябва да поддържа нови качества. Това ново битие обаче не обитава у другия, а аз съм отговорен за него. Аз се нуждаю от другия, за да възприема напълно всички структури на своето битие (Сартр, 1999: 9).

Френският екзистенциалист обръща внимание върху това, че проблемът за Другия никога не е вълнувал сериозно реалистите, които приемат съществуването му като нещо напълно саморазбиращо се, макар че това не е така. В действителност обаче аз не мога да стигна до неговата душа, ако не използвам посредничеството на моето и неговото тяло. Не съществува интуиция, която би могла да ми представи душата на другия непосредствено. Именно тази дистанция, която ни разделя, не забелязват реалистите. Те обаче изпадат в противоречия, считайки, че другият ни е даден по пътя на познанието, тъй като никое познание за външния свят не може да бъде аподиктично. Ние си служим с предположения, а не с безспорни истини. Но ако следваме тази логика, то тогава съществуването на другия би се оказало предположение и реалистичната увереност би се обърнала в идеализъм. Нито симпатията, нито емпатията биха могли да ни помогнат да се освободим от положеното хипотетично съществуване на другия.

В действителност Другият е феномен, който препраща към особен род феномени. Заслугата на Сартр е в разкриването на онтологичния смисъл на феномени, произтичащи от чуждото битие, които не препращат към никакви бъдещи възможни опити, а към такива, които излизат извън собствения ми опит. Другият е радикално отрицание на последния – той е този, за когото аз съм обект, а не субект.

В перспективата на идеализма другият не може да бъде разглеждан нито като конститутивно, нито като регулативно понятие на моето познание.

Аз го конституирам като обект, но го полагам като субект и въпреки това го разглеждам в качеството му на обект на моите мисли. По принцип другият е този, който не е мен и който аз не съм. Именно това „не е“ указва върху *нищото*, което ме отделя от другия. Между другия и мен самия има (il y a) разделящо нищо, което – като отсъствие на каквото и да било отношение – е основата на всяко отношение помежду ни (Сартр, 1999: 21). Защото, ако приемем, че пространството е това, което дели съзнанието ми от това на другия, то тогава трябва да допуснем и наличието на някакъв „трети човек“, който да удостовери това външно отрицание.¹⁾ Самият този свидетел също ще се намира в едно външно пространствено отношение към нас и така няма да стигнем доникъде. Именно това е капанът, в който се забъркват и реалистът, и идеалистът.

Както бе посочено, второто философско направление, в което интензивно бива разработвана темата за другия, е философията на диалога. Акцентът тук бива положен върху комуникативната страна на човешкото същество, а не толкова върху трансценденталните актове, посредством които бива конституиран другият. Един от най-изтъкнатите представители на това направление е М. Бубер. Според него вътрешният свят на човека винаги е двойствен. Поради тази причина е двойствено и неговото „Аз“, което никога не съществува само по себе си, а е налично винаги в някаква релация. То е различно в зависимост от елементите, към които е насочено. „Азът“ в релацията „Аз – Ти“ се казва с цялото същество за разлика от „Аза“ в релацията „Аз – То“.

За съжаление, съдбата на всяко „Ти“ е да се превърне в „То“. Това е неумолим закон, тъй като рано или късно непосредствеността на връзката, която според Бубер може да бъде не само с човешки същества, но и с духовни реалии или с природни същности, се изчерпва и потъва в миналото. В началото обаче винаги има връзка като категория, готовност, улавяща форма, модел на душата – „априорното на връзката: вроденото „Ти“ (Бубер, 1992: 11).

„Ти“-моментите са истинска рядкост, „чудновати лирико-драматични епизоди“, които обаче могат да имат изключително съдбоносни последици. Поради това светът на „То“ е абсолютно необходим. От тези позиции Бубер развива своите възгледи за културата, които далеч не са безспорни. Прогресът в тази област представлява едно непрестанно разрастване на „То“-света. Културният процес, разгледан в широк исторически план, винаги включва приемственост между културите. Тя се осъществява въз основа на „То“-света, който позволява на новата култура да разгърне своите откривателски възможности. Във всяка нова култура той е по-обхванат от този на предходната, въпреки очевидните засечки и връщания назад. Негативният ефект от това разрастване е, че се стига до намаляване на способността за истинска връзка между хората. Така те се лишават от онова, което би им позволило да водят живот в духа.

Темата за другостта е от съществено значение и за философската херменевтика. Както посочва Х.-Г. Гадамер, разбирането е нещо повече от простото

познание за едно или друго положение на нещата. То винаги включва и самопознание, което ще рече и ограничение на човешкото битие. Безграничната свобода на разбирането е илюзия, която се осъзнава в самия процес на разбиране. Едва когато на последното бъдат положени ограничения, то може да получи действителност. Това не означава някаква смирена скромност, а отчитане на конкретния характер на отношението между Мен и Теб. Опитът учи, че нищо не би възпрепятствало повече истинското разбирателство между двама души от претенцията, че единият разбира другия в неговото битие и мислене по-добре, отколкото последният сам разбира себе си. Да се изпреварва „разбиращо“ всеки отговор на другия, не означава нищо друго освен да се отклони неговата претенция за разбиране. Така се отхвърля всяка възможност да бъде чуто нещо, казано от другия. Само когато бъдат признати претенциите на другия, без да бъдат разбирани предварително и по този начин да бъдат ограничавани, може да бъде придобито истинско познание. Следователно само в сблъсъка с неразбираемостта се крие възможността за разширение на нашето собствено „Аз“. Единствено по този начин между Мен и Теб се създава истинска връзка, а между нас и историята – необходимостта на историческата съдба (Гадамер, 1994: 46). Това означава да не се оборва другият с аргументи, а да се прецени тежестта на мнението му. Поради това разговорът е изкуство на питането, на изпробването. Той е полагане в откритостта и пребиваване в нея. Така може да изплува логосът, който не е нито мой, нито на някой друг. Диалектиката е изкуство, в което двама души достигат до общи възгледи чрез съгласуването на отделните им и различаващи се мнения.

Херменевтичният опит е от съществено значение за разбирането на други епохи и култури. Той е опит за традицията, чрез която говори едно „Ти“, което не е предмет, а личност. На *другия* ние можем да гледаме по два различни начина: А) като на *типично явление* и Б) като на *уникална личност*. В първия случай ние го третираме като *средство* за постигането на нашите цели, подобно на всички други средства. Опитът за „Ти“ в херменевтичното съзнание съответства на онова, което се нарича историческо съзнание. Ние самите сме потопени във взаимовръзката между действията в историята. Самото историческо разбиране е винаги опит за действие и по-нататъшно действие, което не би било възможно без разбирането на Другия като личност.

Друг автор, чиито анализи на другостта протичат в руслото на философската херменевтика, е П. Рикьор. Част от възгледите му акцентират върху етическите измерения на проблема. Според неговата концепция личността може да бъде разглеждана като състояща се от четири слоя: А) език; Б) действие; В) разказ; Г) отговорен човек. На тях съответстват говорещ, действащ (или страдащ), разказващ и отговорен човек. Последният слой дава ключа за разбирането на останалите. Той може да бъде характеризиран като пожелание за живот с- и за другите в справедливите институции.

Рикьор смята, че философията на личността би спечелила от един диалог с философията на езика, защото – макар и не всичко да е език – при човека всичко опира до него, за да се сдобие с някакъв смисъл. От тези позиции теорията на речевите актове и цялата прагматика могат да бъдат преформулирани въз основа на *моралния ethos*. Тогава „аз говоря“ ще бъде еквивалент на *себеуважението* в *прагматичен план*. От прагматична гледна точка личността може всеки път да се самопосочи, като уточни илокутивния акт (действието, което извършва наред с говоренето), с който се обвързва. Например: „Аз заявявам“ или „Аз обещавам“. По този начин себеуважението се разкрива като способност на говорещия да се самопосочи.

Още по-ясно се вижда значението на интерлокутивните актове в отношението към другия. Тук веднага се разкрива проблемът за признанието: да се обърнеш към някой друг, означава и обратното отношение – той да поеме инициативата и да те запита. Но това не би било възможно, ако аз не съм способен да се самопосоча като този, към когото е отправена речта. Така себепосочването и речта се отнасят по същия начин както самоуважението и загрижеността.

Посредством интерлокутивния контекст на преден план изплува не само отношението между „Аз“ и „Ти“, но и езикът като институция. В този смисъл отношението между езика като система, от една страна, и дискурса като изразяване и реч, от друга, представлява модел на взаимовръзките между всевъзможни институции: политически, икономически, юридически и др. От тези позиции езиковата триада: себеизразяване, реч и език, като институция, е много близка до триадата на етоса: себеуважение, загриженост и справедливи институции. Връзката им се проявява особено отчетливо при обещанието. Когато например обещава нещо, аз се нагърбвам със задължението да постигна или направя нещо конкретно. Но за да удържа на думата си, аз трябва да запазя и своята идентичност. Чрез това се проявява себеуважението ми.

От друга страна обаче, обещанието ми винаги е насочено към някого, който очаква аз да изпълня дадената дума пред него, т.е. налице е взаимно признаване. На последно място, обещанието се свързва със запазването на доверието към езиковата институция, тъй като в противен случай винаги бих могъл да кажа, че дадената от мене дума има напълно различен смисъл от онзи, който е възприел събеседникът ми (Рикьор 1996: 58 – 60).

Близки до възгледите на П. Рикьор за връзката между език и морал са тези на известния културолог и структуралист от български произход Ц. Тодоров. В работата си „На предела“, в която изследва човешките съдби в концентрационните лагери по времето на тоталитаризма, той се спира на човешките добродетели, групирайки ги в три области: А) достойнството – при него „Азът“ се обръща към самия „Аз“; Б) грижовността – отношението към едно или повече „Ти“, т.е. към съществата, с които човек установява отношения на взаимност и на размяна на ролите; В) духовна дейност, която е адресирана към „тях“, едно анонимно

множество, чиито членове не могат да се явят като непосредствени участници в един настоящ диалог. В този смисъл, пише Ц. Тодоров, добродетелите могат да бъдат само три, колкото са и лицата от глаголното спрежение (Тодоров, 1994: 103).

В работата си „Завладяването на Америка. Въпросът за другия“ Ц. Тодоров прави анализ въз основа на конкретните исторически факти на начина, по който „Азът“ открива другите, както и на последиците, когато не е способен на това. По този повод той пише: „Човек може да открие другите в себе си и да разбере, че не е еднородна субстанция, напълно чужда на всичко, което той не е: аз е някой друг. Но и другите са азове, подобни на мене, само че отделени и разграничени от мене посредством собствената ми гледна точка, за която те са там, а аз съм тук. Другите могат да бъдат представени като абстракция, като инстанция от психическата конфигурация на всеки индивид или пък като конкретна социална група, към която ние не принадлежим“ (Тодоров, 1992: 7).

Човешкият живот според Ц. Тодоров е обхванат от два крайни момента – при единия „Азът“ завладява света, при другия светът поглъща „Аза“ под формата на труп или тлееща субстанция. И тъй като откриването на другия е многостепенно – от другия като обект, разглеждан като част от околния свят, до другия като субект, равнопоставен на „Аза“, но различаващ се от него, то достигането до него далеч не е безпроблемно. В работата си за покоряването на Америка Ц. Тодоров изтъква механизмите, чрез които западноевропейската цивилизация се опитва да претопи и асимилира другия. Но със заличаването на външния друг тя се натъква на един друг, вътре в себе си, точно там, където не е подозирала да го открие. Именно този друг вътрешно я разкъсва и раздвоява (Тодоров, 1992: 236).

В тази връзка можем да цитираме изводите на Б. Валденфелс, според когото цялата новоевропейска философия е изпитвала един постоянен ужас от другия (*horror alieni*). Поради този ужас тя се е опитвала да отнеме на другото цялата му другост по най-различни начини: А) свеждайки го до своето или представяйки го като вариация на собствено; Б) снемайки го във всеобщи редове, които посочват на всеки неговото място; В) издигайки другото в двигател на развитието, като по този начин сменя конфликта между противоположностите; Г) притъпявайки противоречието между своето и другото, позовавайки се на универсални норми (Waldenfels 1989: 40–41).

БЕЛЕЖКИ

1. Това е аргумент, следващ критиката, която Аристотел прави на Платоновия възглед за третия човек, опосредстващ отношението на идеите и материалните предмети, които им подражават.

ЛИТЕРАТУРА

Бубер, М. (1992). *Аз и Ти. Задушевният разговор. Божието затъмнение*. Варна: Стено.

- Гадамер, Х.-Г. (1994). *История и херменевтика*. София: Гал-Ико.
- Гуссерль, Э. (1994). *Кризис на европейского человечества и философия*. В: *Философия как строгая наука*. Новочеркасск.
- Левинас, Е. (1995). *Времето и Другото*. София: Сонм.
- Мерло-Понти, М. (1996). *Философът и неговата сянка*. София: Критика и хуманизъм.
- Рикъор, П. (1996). *Прочити*. София: Св. Климент Охридски.
- Сартр, Ж.-П. (1999). *Битие и Нищо*. Т. 2. София: Наука и изкуство.
- Тодоров, Ц. (1992). *Завладяването на Америка. Въпросът за другия*. София: Св. Климент Охридски.
- Тодоров, Ц. (1994). *На предела*, София: Народна култура.
- Хусерл, Е. (1991). *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*. София: Семинар 100+.
- Aguirre, A. (1982). *Die Phaenomenologie Husserls im Licht ihrer gegenzeitigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt.
- Rombach, H. (1971). *Strukturontologie. Eine ontologie der Freiheit*. Freiburg/ München: Karl Alber.
- Theunissen, M. (1977). *Der Andere*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Waldenfels, B. (1989). *Erfahrung des Fremden in Husserls Phaenomenologie*. In: *Phänomenologische Forschungen*. Freiburg/ Muenchen: Suhrkamp.
- Hammer, F. (1974). *Leib und Geschlecht. Phylosophische Perspektiven von Nitsche bis Merleau-Ponty und phaenomenologisch-systematischer Abriss*. Bonn: in-8°.

THE OTHERNESS AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM

Abstract. The article examines the being of the other as one of the main problems of modern thinking. According to M. Theunissen its decision extends between the poles of transcendental “Ego” and universal logos. The two most important approaches are transcendental philosophy and philosophy of dialogue. B. Waldenfels notes that modern philosophy has experienced constant fear from the other (horror alieni). Therefore, it has tried to counteract it: a) by reducing it to “my self” b) by finding of its rightful place in hierarchically organized rows; c) by converting it into mover of development d) by referring to universal norms with the intention to dull the contradiction between “me” and the others.

✉ **Mr. Valeri Lichev**

Institute for the Study of Societies and Knowledge
Bulgarian Academy of Sciences
13A, Moskovska str.
Sofia, Bulgaria
E-mail: vlichev_61@yahoo.com