
ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

ТАТЯНА БАТУЛЕВА*

ОТГОВОРНОСТТА: СЪВРЕМЕННИ ПРОЧИТИ

Abstract: The article offers an analysis, in parallel, of the philosophies of responsibility of Emmanuel Levinas and Hans Jonas, based on an overview of their most representative theses. These include, in the case of Levinas, ethics as a “first philosophy”; the hypostasis of the Self and Being for the Other as a path to the transcendent; responsibility and ethical transcendence; the transition from responsibility to justice. In the case of Jonas, responsibility and metaphysics as guardians of justifications; the role of knowledge and imagination; the specificity of the subject of responsibility, who continues and ensures the work of the “silent God”.

Keywords: ethics; metaphysics; responsibility; Being for the Other; togetherness; subject.

Какво означава „да бъде отговорен“? Дали, преминала в публичното пространство, отговорността запазва автентичността си, дали се ражда в пространството на интимното или, напротив, съвременните ѝ измерения по необходимост включват някакъв колективен субект и обект? Според полския антрополог Юзеф Тишнер отговорността произтича от съзнанието за смислено действие в настоящето: при реалната отговорност нещо наистина зависи от тебе, позицията ти може да допринесе за промяна – затова тя е извираща от настоящето надежда. За разлика от нея при фиктивната отговорност просто се държиш така, сякаш нещо зависи от теб. Тишнер разглежда автентичната отговорност като нещо, което „трябва да се открие, опише и премери“ и в този смисъл тя не може да бъде „свободно творение на въображението“ (Тишнер 2006: 433–434). Хана Арент свързва отговорността с предизвикателството към социалната солидарност и консенсуса, с умението за собствена преценка и неразтваряне в правила, защото има случаи на безпрецедентни събития, за които никакви правила не съществуват. За Чомски отговорността е неделима от прозорливостта, която не е пасивно знание, а умение да виждаш отвъд краткосрочните последици от определено действие. Според него отговорността се нуждае от инициатива и въображение, тя изисква стремеж към „освобождаване от принудата, наложена от институциите, догмите, крайният конформизъм“ ([http://www.Chomsky:Expertise, ethique et responsabilite \(I/II\)](http://www.Chomsky:Expertise,ethiqueetresponsabilite(I/II))). Според Дериде отговорността започва с разпознаване на завоалираните форми на манипулация и принуда, на обвитото в добронамереност лице на безотговорността, на „един объркан от юридически сметки морал“. Тя предполага умение за отстояние от гос-

* Доц. дфн в ИИОЗ, БАН. Email: tanbat@abv.bg

подстващия контекст, за разпознаване на различните типове впечатления – автентичните, родени от съпричастността към дадено събитие, и неавтентичните, родени от безотговорното говорене и медийния шум (Derrida 2003: 20–29). Дерида вписва парадоксалността в самата отговорност, като я обвързва с двоен императив и я превръща в „изпитание на апорията“.

Българската обществена мисъл е чувствителна към темата за отговорността. Но като че ли в съвременния български дискурс върху отговорността понятието се използва като синоним на вина – нещо, което свидетелства най-вече за отсъствието му в реалния живот. За отговорността се сещаме след като нещо шокиращо и неприемливо вече се е случило – тогава обикновено на помощ идват изрази като: „кой ще понесе отговорността?“, „размиване на отговорността“, „бягство от отговорност“; търсят се причини и виновници, но кръгът така и не се затваря. Отговорността, която би следвало да съпътства всеки избор, т.е. в известен смисъл да е изначална, в такива случаи носи белезите на вторичността, лишава се от собствени основания, превръща се в допълнение и функция на определен контекст, преминава в своята противоположност. Ако в обвинителния изказ отговорността се използва като синоним на вина, в оправдателния тя може да бъде сведена до синоним на реакция. Франсоа Фюре предупреждава за възможността за смесване между изследването генезиса на дадено явление и снижаването на отговорността. Приемайки хипотезата на Ернст Нолт за раждането на нацизма като отговор на комунистическата заплаха, той изтъква, че подобно тълкуване може да доведе „ако не до оправдаване, то поне до частично оневиняване на нацизма“ (Furet 2007: 380). На този факт обръща внимание и Жан Старобински. Когато реакцията е следствие от определени обстоятелства, казва Старобински, „целият дял отговорност, приписван на antecedента, на обстоятелството, може да бъде изведен от показанията на един обвиняем“ (Старобински, 2005: 302). Въпросът, който той поставя, е следният: вярно е, че разбирането на дадено събитие изисква съобразяване с неговия контекст, но все пак „да разбираш, означава ли да прощаваш всичко?“ Старобински заключава, че установяването на каузална зависимост не бива да предрешава етичната обосновка, елемент от която е и отговорността. Тишнер обаче е прав, когато акцентира върху динамиката на отговорността, върху нейното качествено съдържание, което се променя с времето – „с прогреса на съзнанието, техниката, с развитието на обществената съвест“ (Тишнер 2006: 433). Сякаш все по-странно и практически неефективно изглежда да говорим за отговорност в глобализиран свят, в общество, изтъкано от мрежи, в което илюзията за неприкосновена интимност все повече отстъпва пред размиването на границите между външно и вътрешно; в условията на все по-нарастваща анонимност и наличие на цели вериги от посредници. Дали прокламираното деконструиране на субекта прави невъзможна отговорността, или, напротив, поемането на отговорност става път към изграждането на нов тип субект?

Парадоксалната отговорност

В пространството на непосредствената близост

Един от най-значимите мислители на нашето време, Еманюел Левинас, изгражда своята философия на отговорността като фокус, в който си дават среща, както теоретични ракурси като отношението към Другия и пътищата към трансцендентното, така и безпокойството към конкретни въпроси, свързани с човешката история и съвременността като търсенето на смисъл след Хирошима и ГУЛАГ, геноцидите в Аушвиц и Камбоджа, възможността за изграждане на мир, съхраняващ различието и уникалността (за Левинас по-подр. вж. Димитрова 2011 и Батулева 2010). Тази философия черпи вдъхновение от една свобода, по-изначална от дилемата действие–бездействие, приканва ни да се взем в непроницаемото – в болката и страданието, в абсолютната уязвимост на човешката голота, в лицето на Другия – палач или жертва; предлага ни проникновен философски размисъл, в който етиката става съдник на онтологията; прави ни съпричастни към Божието слово, спотаено в междудвамието на срещата. Връща ни към различните ипостаси на отговорността: отговорността и Другият; отговорността като условие за изграждане на субекта; отговорността като път към една извираща от човешкостта трансцендентност; прехода от отговорността в пространството на междудвамието към действащата в рамките на обществото справедливост.

У Левинас отговорността се ражда в „пространството на непосредствена близост“. То, от една страна, е „не-място“, т.е., разгръща се отвъд физическите измерения; от друга обаче, надхвърля и вътрешните хоризонти на Аза, проектирайки се отвъд съзнаваното и несъзнаваното. Левинас подчертава, че аналог на това пространство е кипещът на безкрая, но, за разлика от него, то винаги се гради върху „човешкостта“. Родената в пространството на непосредствената близост връзка надхвърля съзнанието, защото не се вписва изцяло в интелигибилността, а предполага нагласа, заложена още преди встъпването в отношения с Другия, тя се разгръща отвъд видимостта, но именно тази отвъд-видимост съхранява лицето на Другия, защото в нея то не се размива в образи. Левинас определя отговорността като „битие-на-едното-за-другото“ (Левинас 2002: 134). Спецификата на тази отговорност е, че тя е безгранична и неизбежна, надхвърля конкретната идентичност на Аза и не произтича от угризението за някаква извършена в миналото грешка.

Подобно на Дерида, който отхвърля посредника (жертва или оглавяващ манипулатор), превръщащ естествения контакт в конвенция, Левинас приема, че моралната заедност е „лице-в-лице-без-посредник“; при това става дума не само за институции, а за законите на разума изобщо, доколкото тя е порив, възникващ преди всяко тълкуване и умозрителен анализ на евентуалните развития. Срещата с другия се случва като милувка, досег, различен от сливането – „ласката е начин на битие на субекта, където в контакта с друг, субектът отива отвъд този контакт“ (Левинас 1995: 82). Тя винаги остава отворена и тази отвореност предполага, че другостта ще бъде запазена, а не неутрализирана. За разлика от Хайдегеровото *Miteinandersein*, описващо си-

метричния характер на „битието-с“, *битието-за-другия* и *чрез него* е несиметрично, то изразява отношението „лице-в-лице“ (*face-à-face*) и изключва безучастността. В тази връзка е и различието с Бубер. Като споделя тезата му, че началото на философията не е *cogito*, а връзката с Другия, която не би могла да бъде знание (Левинас 1999: 112–113; Левинас 1997: 26), Левинас оспорва нейната реципрочност и утвърждава асиметрията като основна специфика на моралната позиция. „Другото човешко същество ми се явява като този (...), за когото съм отговорен“ (Левинас 1999: 113), и то независимо от позицията му към мене и възможността за евентуална споделеност.

Заедността на връзката „лице-в-лице“ не е онтологична, защото преди същността и мисленето, преди понятията и правилата звучи повелята на съвестта. Приела предизвикателството винаги да остане раздяла, срещата не води до синтеза на множественото ние. Отговорността към ближния е свързана не с това, че Аз и Другият имаме общи черти, а напротив – с това, че той е „абсолютната Другост“; тя черпи своя патос от онова, което го прави непоняен, непроницаем, необозрим.

В срещата-раздяла другият не е само образ, а лице, чиято изначална епифания е в „апрезентацията“. Оттук и нееднократно споделяните от Левинас резерви към репрезентацията. Репрезентацията свежда лицето на Другия до неговите пластични форми, до неодушевеното. „Портретирането“ утвърждава подобие, фиксирането в копия, а отговорността осветява уникалността: и тази на Другия, и тази на субекта, избрал отговорността. В предонтологичното пространство на непосредствената близост Другият се разглежда като уникален; той не е интериоризиран, включен или изтласкан обект, върху който проецирам собствени съдържания. Механизмът на апроприацията и негативното проециране са отстъпили пред междудваимето на непосредствената близост. Срещата остава отворена и надхвърля логиката на тъждеството.

Отговорността-обесия

Срещата с другостта е несиметрична. Поетата от Аза отговорност – също. И все пак субектът и другият имат нещо общо: уникалността. Левинас подчертава нееднократно, че в качеството си на морален субект, Азът е незаменим; поетата в пространството на непосредствената близост отговорност е изцяло негова. Воден от неизречения и неписан повик на един категоричен императив, той разбира, че тази отговорност не може да бъде споделена или прехвърлена на някой друг. Пък и срещата му с абсолютната другост е непредвидима и белязана от неизвестността на бъдещето, от безпокойството, че не е отишъл докрай, че е можел да стори още нещо. Това го прави уникален, различен от всички останали.

Като подчертава, че отговорността на субекта към Другия е необоснована от гледна точка на разумните доводи и причини, Левинас търси корените ѝ не в онтологическото, а в етическото пространство – там, където отговорността се поема, „сякаш вече е налице“. Затова прав е Бауман, който, за разлика от други автори, които наблягат на „диалогичността“, поставя ак-

цент върху „самотата на моралния субект“. Именно липсата на гаранции за диалогичност придава специфична окраска на отговорността, прави я труден за поемане жест, чиито проекции занаят ще бележат по-нататъшния път на субекта. Срещата с Другия не се изгражда като диалог, защото в нея повелята на отсрещната страна е негласна и носи белезите на имплицитно загатнатото, а не на изреченото и експлицитното. Чужда е и на диалектичността, доколкото субектът не може да се надява, че, веднъж поета, отговорността ще го избави от състоянието на безпокойство. Безусловната отговорност „предхожда диалога, размяната на въпроси и отговори и тематизирането на казаното“ (Левинас 2002: 163). Така например, когато говори за юдео-християнския проблем, Левинас отбелязва, че решението му трябва да се търси отвъд мисловните конструкции и словоизлиянията, защото понякога самото убеждаване означава насилие и отхвърляне (Левинас 1999: 101–102).

Тази самота на субекта е свързана не само с невъзможността Азът да прехвърли своята отговорност на някого, но и с факта, че критериите за срещата му с Другия не могат да бъдат почерпени от някакъв морален кодекс; а и поривът на отговорността не е предизвикан от усещане за самота и илюзия за възможно единение, не е израз на потребност от друго същество и няма за цел задоволяване на едното чрез другото. Като обосновава невъзможността за универсализиране на моралната отговорност, Бауман посочва, че, „както изглежда, реципрочността е фаталното качество, което нравствеността не притежава“ (Бауман 2001: 79–81). Поетата в самота изначална отговорност надхвърля рамките на дълга, добросъседството и коректността, защото „именно удовлетворението от изпълнения дълг се разминава с отговорността“. Невъзможността нравственият субект да се избави от нея Левинас нарича *обсесия*, нараняваща субекта, носеща терзанията на една „уникална любов, която не очаква да бъде споделена“ (Левинас 2002: 122). В известен смисъл тя напомня „Заир“-а на Хорхе-Луис Борхес, онова, което, веднъж срещнато, се превръща в натрапливо видение и води към умопомрачение. Но, бидейки едно от имената на Бога, „Заир“-ът е и път към „светостта“. Подобно на „Заир“-а, *обсесията* на отговорността се разгръща отвъд антиномията пасивност–активност, доколкото субектът прави своя избор, избирайки онова, което вече го е избрало, превръщайки наложената от човешкостта съдба в своя доброволно приета участ. В нея Азът се среща не с личността, а с лицето на Другия, с изначалната уязвимост и голотата на скритата под различни маски, но все пак запазена от шаблонизиране човешкост (Борхес 2004: 275–276). Чужда на осъзнатата ангажираност, но и на несъзнаваната спонтанност, отговорността се разгръща като „пасивна *обсесия*“, в която заслушаният в повелите на етичната съвест Аз носи едновременно и независимостта на субекта, и пасивността на поданика, а „биването-отговорен-за-другия“ прави възможна „спотаената святост“ на неочакващата благодарност доброта“ (Левинас 1999: 119; 2002: 161–164).

Отвъд смъртността

Можем да зададем въпроса дали хипостазирането на Аза в Другия не води до неговото заличаване, дали при срещата с лицето отсреща той не губи собственото си лице. Отговорът на този въпрос е заложен във виждането на Левинас за субекта. В неговия контекст субектното не е свързано със закрепостеното в собствената си идентичност биващо. „Самият себе си трябва да бъде мислен извън всяко субстанциално съвпадение на себе си със себе си“, пише Левинас. Субектността не е предварителна спрямо непосредствената близост, а именно чрез вписаната в непосредствената близост отговорност връзката ѝ с Другия се хипостазира в „обсебена субектност“; тя не е в наличието на същност, а „другояче от същността“, защото „да бъдеш себе си – това означава да бъдеш винаги с една степен по-отговорен“ (Левинас 1999: 163–164; 172). Срещайки се с уязвимата другост, Азът е свалил и своята маска, оголил е собствената си уязвимост.

Левинас използва термина „рекурентност“ за изразяване на този тип възплъщение, при което същото става друго „без отчуждение“. Движението на рекурентността е обратно на интенционалността, защото в интенционалността „тъканта на същото и волевият момент са запазени“. В замяна на това рекурентността е „въплътена пасивност“, в нея чрез инверсия Азът открива своята единственост, като се субституира с Другия. И това става без предварително ангажиране, защото отговорността предшества дилемата свобода–несвобода, която, доколкото остава затворена в рамките на съзнанието, винаги е ограничена. В своята незаменимост в отговорността Азът се очертава като различен от всички останали. Така именно чрез отговорността си към Другия субектността приема смисъл и въпреки своята обреченост на смъртта, съзира област, където смъртта е безсилна.

Поемането на отговорност за Другия запазва не само неговата, но и моята другост. Нещо повече, то става път към нейното раждане. Азът е принуден да поеме в самота родената от собствената му другост и другостта на Другия отговорност, без да може да я прехвърли на някого. Така създаденото междудвამие е различно както от спонтанната афективност, така и от размиването на субекта в групова, колективна идентичност. Затова изначалната отговорност не води до заличаване на субекта, а отвежда отвъд пределите на Аза, до един разширен, отворен субект. Неговото хипостазиране става залог за неговата незаменимост, за уникалността на едно биване „другояче от битието“. Импликациите на безусловно поетата отговорност са много широки и засягат самото пробуждане на субектността. Именно в отказа от мотиви и основания е освобождаващият жест, с който Азът достига до своята незаменимост. С напускането на своите очертания субектът извършва съдбовен акт, който го вписва в диахронията на времето, приобщава го към трансцендентното.

Отговорността е преди мисленето, затова не може да бъде сведена „нито до идея, нито до модалност на трансценденталната аперцепция“. Тя не е целенасочен акт на волята или инстинкт, а „парадоксален призив, в който

покоряването предхожда разбирането на заповедта“. Затова Левинас я нарича „мисъл, която постъпва по-добре, отколкото ако мисли“.

Идеята, че трансцендентността извира от самата човешкост, придава специфична окраска на трактовката на Левинас. Истинската трансцендентност – тази, която съчетава трансгресията на Аза, от една страна, и верността към себе си, от друга, се ражда в интересубективното пространство, в което другият безвъзвратно бележи идентичността на същия, оставяйки външен спрямо него. Лицето на Другия става предизвикателството, което издига субекта до отговорността, превръщайки го в избраник. Така, поставяйки под въпрос собствената си идентичност, обреченият на смъртта човек се включва в хода на безкрайното, разрушавайки битийната неприкосновеност.

Към тезата на Левинас, че етиката е преди онтологията, се прибавя и тезата, че тя предхожда и религиозната доктрина, защото отговорността създава нов тип солидарност и нов тип религиозност: да постъпваш съобразно библейския дух означава да действаш в съгласие с една етика, „без да те е грижа за нейните доктринални предпоставки“. Нравственото няма нужда от предписания, защото лицето на Другия нарушава мълчанието на Бога, чието слово се вписва в лицето му.

От отговорност към справедливост

Когато междудваимето бъде нарушено от появата на *Третия*, изначалният морален подтик отстъпва пред нов тип легитимация. На мястото на нересипролната връзка и непосредствената близост се появяват симетрията и справедливостта. „Третиият“ е също друг, но все пак е различен от Другия, ближен както за мен, така и за него. Внушението на Левинас е, че този трети трябва да остане различен, а не подобен на един от нас. Въплъщение на обективността, на отсъстващите в пространството на непосредствената близост, но необходими за обществения ред норми и правила, той приема ролята на съдник. Това променя структурата на срещата: на преден план излиза съвестта, а междуличностното отстъпва пред обективността.

За разлика от изначалната отговорност, справедливостта предполага сравнение. Няма гаранция, че другият ще запази своя приоритет. В този контекст моралният акт се обвързва не с изначалната отговорност, а с правните закони и нормите на справедливостта. Затова преходът от отговорността и състраданието към справедливостта „ограничава изначалната преднина на другия“, доколкото тя винаги предполага „насилие над някого“ (Левинас 1999: 114–115). С появата на третия нересипролната и междуличностна структура на етичното отношение отстъпва пред изискването за равенство, на мястото на непосредствената близост идва дистанцираността. Но дори и при тези обстоятелства изначалната отговорност не може да бъде заличена, защото зад общия знаменател винаги се крие някакъв единствен друг, някакъв ближен. Тъй като рационалната истина и политиката не само че не премахват конфликтите, а често в името на доброто утвърждават насилието, Левинас прави опит да обвърже справедливостта с милосърдието. За да може човешкостта да бъде запазена, справедливостта трябва да има за

хоризонт превъзходството на другия, а „институциите да се контролират от милосърдието“: внушава се необходимостта от баланс между социалност и социализация, между безкрайната отговорност към уникалността на другия и равнопоставеността пред законите на правото.

Идеята за имплицитно присъствие на индивидуално поетата отговорност към другия се долавя и в размислите за мира. Като търси измеренията на европейската криза не в интелектуалното разочарование от една вече преодоляна доктрина, а в „тревожния страх от отговорността (...) за чуждите страдания“, мислителят подчертава необходимостта от нов, *етически* мир, различен от политическия. В него насилието винаги е скандално, дори и когато е „рационално необходимо“, а различието води до една „еволуирала над всяка самота“ социалност (Левинас 1999: 111).

Заедност и загриженост

Ако обърнем поглед към друга основополагаща съвременна философия на отговорността – тази на Пол Рикьор, – ще видим, че неговият отговор на това, което за Левинас е асиметрия на битието-за-другия, е в *загрижеността*¹. Рикьор, за разлика от Левинас, превръща заедността в загриженост; тя според него носи в себе си едно безмълвно позоваване на другия, очертаващо пространство отвъд оличностения дискурс на „аз мога“. Медиацията с другия отново е на преден план, но своеобразието на загрижеността е в това, което Рикьор нарича *реципрочност в дисиметрията*. Реципрочност, която, полагайки интенцията за съвместност, включва в себе си и предпочитанието на самия себе си (Рикьор 2006: 287–288). Рикьор обосновава тезата, че „любовта на добрия човек към самия него“ не се свързва с утилитарни подбуди, а е отношение с най-доброто, което той носи у себе си. Тя поражда потребност от взаимност, която кара Аза да потърси у приятеля своята другост. По думите на Рикьор философията на Левинас се основава на водещата роля на другото в интересубективната връзка. Но в качеството си на хармоничен обмен между Аза и Другия тази връзка прераства в отношение на Аза със самия себе си, т.е. с най-доброто, което той носи у себе си. Затова реципрочността, полагайки интенцията за съвместност, включва и предпочитанието на самия себе си. Очевидно и Левинас, и Рикьор вписват другостта в самия корен на изграждането на субекта, разширявайки обхвата му отвъд пределите на идентичността. Но ако за Левинас другият е първа и последна инстанция, върховен законодател, чийто отправен към Аза зов, надхвърлящ очертаванията на видимостта и репрезентацията, не може да не бъде чул, то за Рикьор именно *взаимността* е акцентът, който предложени-ят от Левинас генезис на срещата не може да засенчи.

Справедливо е питането му дали приемането на отправената повеля все пак не изисква някакъв отговор и дали тази повеля вече не ни извежда от сферата на етиката, пренасяйки ни в сферата на морала, което ще рече на

¹ Най-пълният анализ на творчеството на Пол Рикьор се съдържа в дисертацията на Иванка Райнова – „Между свещеното и светското: Към проблема за континуитета и дисконтинуитета във философията на Пол Рикьор“.

нормата и императива. За Рикьор спряганата във винителен падеж Левинасова отговорност е и отрицание на пасивността. Затова доброволно приетият жест на един отдаващ себе си, достигащ до хипостазиране с другия Аз, поражда *активност*, балансираща първоначалната дисиметрия на срещата. Не можем да не се съгласим с него, защото именно слабостта на страдащия друг се е превърнала в дар, разширяващ границите на Аза. Значи изначалната липса на реципрочност в силата всъщност е истински реципрочна размяна, при която, получавайки съпричастността на същото, другото поради собствената си уязвимост пробужда неговите сили. Именно изпитваната към другия отговорност ражда незаменяемостта на Аза. Затова дисиметрията на отговорността на Аза към Другия Рикьор разглежда като *реципрочност* между уважението към „другия“ и уважението към „самия мене като някой друг“, като баланс между егоизма на същото и всевластието на другото (Рикьор 2006а: 305). Можем да приемем, че загрижеността, задаваща параметрите на срещата, играе роля на своеобразна инициация на субекта, при която, долавяйки в лицето на другия гласа на божественото, той изгражда и своята, неподвластна на времето незаменяемост. Рикьор подчертава, че статутът на загрижеността е по-фундаментален от подчинението на дълга. Тя е *преди* разумно приетия дълг. Освен това е свързана с афективността и носи елемент на спонтанност (Рикьор 2006а: 303). Слабостта на страдащия друг се е превърнала в дар, отключващ способността за действие на субекта. Връщайки субекта „към участта му на смъртен“, уязвимостта на другия му дава повече, отколкото ако черпи от собствените си сили.

Концепцията на Левинас за отговорността носи белезите на *парадокса*. Тази отговорност е във връзката с Другия, но чрез нея Азът преодолява собствените си очертания, т.е. тя задава мярата на субектността; в нея субектът е пасивен, но в същото време успява да избегне пасивността; в нея Азът се субституира с Другия, но не за да бъде изместен от него, а за да преодолее всяко ограничение и да приеме статута на незаменим. Чрез отговорността Азът оголва собствената си незащитност, но с този жест прекъсва насочеността на битието към смъртта. Достига се до отваряне, носещо усещането за пътуване отвъд конкретните биващи, до едно вдъхнато-вдъхновено битие „отвъд същността“, което е другото име на свободата. И не на последно място, тази логически необоснована, парадоксална отговорност става път към една извиреща от човешкостта трансцендентност.

Битието и повелята на отговорността

Отговорност и меафизика

Подобно на Левинас, Ханс Йонас обвързва отговорността с човешкостта. При него обаче отговорността не е предонтологична, а напротив, именно *онтологията* става неин извор и вдъхновение. Тук ще акцентираме върху три момента, свързани с неговата теоретична рефлексия върху отговорността: *първият* от тях засяга основанията на отговорността; *вторият* е свързан с отношението знание-отговорност; *третият* опира до спецификата на субекта на отговорността (За Йонас вж. Кънева 2006. Вж. и Кънева 2004.)

Йонас ситуира размисъла си не в отвъдното на метафизиката, а именно в нейните изоставени, обявени за стерилни полета. В нея търси основанията на една „етика на бъдещето“. Нейната цел: предпазване на „потомците ни от последиците от нашите настоящи действия“ (Йонас 2006; Кънева 2006). Ако у Левинас отговорността е изначална, възниква преди осъзнаването и независимо от волята, целите и взаимността, у Йонас тя е свързана именно с осъзнаване, а повелята ѝ извира от онтологията. У Левинас нейната мотивация възниква по повод лицето на другия срещу мене, у Йонас нейният залог е човечеството като цяло и неговото бъдеще на земята. Левинас ситуира размисъла си в пространството на интимността, в междудвамяето на срещата, докато проектът на Йонас включва глобалната участ на човечеството. Всъщност различните пътища отвеждат двамата автори до нещо общо: отговорността извира от една възвишена и възвисяваща визия на човека.

За Йонас отговорността произтича от човешкото битие, защото самият факт, че може да носи отговорност, означава, че вече я носи, че е поставен „под нейната повеля“ (Йонас 2006: 34). Ако у Левинас наличната преди всеки избор отговорност за другия отвежда човека към свободата, у Йонас тя става възможна именно чрез изначалната човешка свобода, чийто товар действащият субект е осъден да носи. Затова при него отговорността не е преди всеки избор, а произтича от възможността за избор. И при двамата нейната повеля е безусловна. Но ако при Левинас тази безусловност произтича от факта, че в непосредствената близост чрез лицето на Другия ми говори самият Бог, тук тя не зависи от това дали има някой, който може да ме подведе под отговорност (Бог или съдник). Нейната инстанция е овътрешностена, това е човешката съвест, а корените ѝ са в „онтологическата способност на човека да избира със знание и воля между алтернативи за действие“ (Йонас 2006:35; 38;40).

Това обвързване с метафизиката минава и през превръщането на оценностеното, „афицирано“ от човека битие в своеобразна инстанция, в действителен предмет на неговата отговорност. Именно остойностяването на битието, възприемането му като неиндиферентно и включващо „не само онова, за което съм отговорен, но и онова, пред което винаги ще бъда отговорен“, налага изисквания на субекта. Значи повелята на отговорността не произтича от една свързана с Бога човешкост, а от гласа на самото битие. Не идва преди и не води отвъд битието, а напротив, тя е неразривно свързана с него – *първо*, като извиращ от свободата жест, с който човек става гарант на някакво битие; *второ* – като жест, чийто безмълвен съдник е не друг, а именно това предварително остойностено битие. Затова отговорността не е преди онтологията, тя не просто предполага битието, а е „етическо опосредяване между два онтологически полюса“: човешката свобода и интегралността на битието (Йонас 2006: 35–36).

В случая „приоритетът“ на битието е свързан с едно особено тълкуване. У Йонас природата не възплъщава силите, господстващи над човека, а уязвимата другост пред лицето на субекта. С действията си човекът застрашава бити-

ето на всичко живо. Подобна инверсия на отношението е типично и за Левинас, при когото „Другият“ не е абсурд или ад, не е този, който с присъствието си ме отрича, а самата уязвимост, за която съм длъжен да поема отговорност.

Йонас издига ролята на метафизиката като пазителка на основанието, поради което човешкото (и като духовност, и като физическа определеност) не бива да изчезне. И това е така, защото нейният императив е по-изначален от биологическия императив за продължаването на рода. За разлика от тези, които виждат в метафизиката основната причина за отдалечаване от човешкото като сетивност и телесност, Йонас приема, че позитивистичната нагласа на човечеството отдавна го е откъснала от метафизиката. В този смисъл търсените основания на етиката на бъдещето се крият не в преодоляването на метафизиката, а във *връщането към нея*. Онтологическата специфика на човека е такава, че той е единственото същество, което може да поема отговорност. Така Йонас превръща отговорността в онтологичен обект – тя е не само отговорност за нещо конкретно, но и *повеля за съхраняване на самата отговорност*, на нейните бъдещи носители (Йонас 2006: 41).

Отговорност и знание

За разлика от Левинас, у когото отговорността е преди всяко знание, доколкото знанието се разглежда като с-хващане и превръщане на Другия в обект, т.е. като операция, заличаваща неговата другост, у Йонас знанието е *условие за поемането* на реална отговорност. Това се обуславя най-вече от различните регистри, в които се движат двамата автори. Ако у Левинас отговорността възниква в непосредствената близост, в междудваимето на срещата, Йонас чертае полето на една непредвидима с мащабите си среща с другостта на бъдещето, на идните поколения. Затова поемането на отговорност за тази другост не може да мине без наличието на определена предвидимост, която само знанието може да осигури. Йонас обосновава парадоксалното място на съвременното знание, което, от една страна, е причина за евентуалното зло, а от друга – едно от възможните средства за преодоляването му.

Етиката на бъдещето е свързана със знанието, защото поради мащабите на съвременните технически средства ситуацията налага висока степен на непредвидимост. Йонас обвързва отговорността със знанието в няколко плана: *първо*, като изискване за ясна перспектива за евентуалните последици от човешката дейност и начина, по който тя предопределя и застрашава бъдещето на човечеството; *второ*, като визия за това, какво може да се допусне и какво не бива да се допуска. Знанието обаче не е единственото условие за поемането на реална отговорност. И това е така, защото то не трябва да бъде всевластно, а балансирано и съпътствано от *ценностите*. Тук на помощ отново идва метафизиката: отговорността винаги предполага един хоризонт – за доброто, за това какъв трябва да бъде човекът. Тя е съобразяване не само със знанието за фактическото състояние на нещата, но и с ценността, не само с това, което може да бъде, но и с това, което не бива да бъде.

Ако погледът на Левинас тръгва от отделния Аз, от индивидуалния субект на действие, Йонас избира друг ракурс – този на *колективния субект* и

свързаните с неговите действия дългосрочни последици. Това е субект, носещ товара на отговорността за колективния друг, при това друг, който не се вписва в конкретността на тук и сега, а носи неопределеността на идното, несъстоялото се, нероденото. Значи обектът на моралното действие предварително е ситуиран отвъд видимостта – нещо, което отново ни кара да си спомним за Левинас. Но ако у Левинас отвъд-видимостта е свързана с факта, че лицето винаги е нещо повече от обикновена морфология и загатва за Божието присъствие, у Йонас чрез нея долавяме повелята на самото битие. Затова, въпреки разликите между двамата, можем да се запитаем: не е ли тази отговорност за битието и в битието, не е ли тази загриженост за бъдещия живот най-висша форма на Левинасовата асиметрия? Една неочакваща отговор отговорност за едно напълно уязвимо в своята предопределеност от настоящето бъдеще, чийто негласен отговор може да бъде доловен само в мълчанието на битието. Една среща на настояще и бъдеще, която би трябвало да се осъществи отвъд тоталната предопределеност и в този смисъл да си остане раздяла.

Необходимостта от визия отвъд видимостта, отвъд непосредствените резултати от човешката дейност, които на пръв поглед може да изглеждат напълно безопасни, включва и *въображението* в полето на отговорността. Затова „изпреварване“ е терминът, който най-добре окачествява тази извираща от метафизиката, а не от нейното отрицание отговорност, обвързана със съхраняването на бъдещия живот, чиито измерения визират не само екзистенциалното, но и етическото. Тази насоченост към знанието, от една страна, и към въображението, от друга, налага наличието на интердисциплинарна „футурология на предупреждението“, която Йонас характеризира като научно обоснована „проекция на онова, до което нашето сегашно действие може да доведе“. Освен съчетаването на знание и въображение, футурологията има предимството, че осигурява и емоционална мотивация, прави хората съпричастни към утрешния ден и ги кара да бдят над доброто.

Обвързването на отговорността със знанието, от една страна, и с ценностите, от друга, неминуемо повдига въпроси около баланса между наука и етика. Упреците към Йонас варират от антидемократичност, обвързване на действието със страха, жертване на свободата в името на самата свобода (упрек, на който Йонас, обръщайки се отново към онтологията, дава следния отговор: онтологическата способност за свобода е заложена у човека, следователно тя е неуязвима, може временно да бъде заличена, но не може да бъде унищожена) до наличие на целепологане в битието, оценностяване на природата, размиване на отговорността. Като открива „антинаучен патос“ в тезите на Йонас, Бернар Сев например го упреква в липса на конкретност – както субектът на отговорността, така и неговото отрицание са анонимни и колективни, те са навсякъде и никъде (Sève 1990). Мари-Анжел Ермит разглежда позицията на Йонас като прекалено отдалечаване от науката в полза на ценностите. Тя приема необходимостта от една „култура на предвиждането“, но акцентът, според нея, следва да бъде поставен не върху

политическото решение, а върху дебатите, довели до него. Все пак авторката признава, че изказът на Йонас стои в основата на няколко важни извода: той обосновава разширяването границите на отговорността; подчертава необходимостта от „овладяване на овладяването на природата“; въвежда като основен компонент вътрешния дълг на самото знание – да антиципира това, което може да бъде предвидено (цит.по Séris 2013: 350).

За разлика от нея, Жан-Пиер Дюпюи приема, че следва да говорим не за рискове, а за злини, произтичащи както от природата, така и от хората. При атентатите от 11.09. и глобалното затопляне е налице комбиниране на двата фактора. При глобалното затопляне злото произтича от природата, но в същото време е следствие от развитието на техниката, а при атентатите насилието всъщност е резултат от обръщане мощта на технологията, първоначално насочена към овладяване на природата. Причината за всичко това Дюпюи вижда в невъзможността едно изгласкало религията и сакралността човечеството да наложи граници на своя проект за тотално технологично господство. Тази липса на ограничения превръща могъществото в заплаха и дори във фатална предопределеност (Dupuis 2002: 24).

Замлъкналият Бог

Извращата от битието етика на отговорността у Йонас намира продължение и в неговия „митологичен разказ“ за един „замлъкнал“, „отказал се от собственото си битие“ Бог (Йонас 2006:12). Този Бог е поел риска да пожертва своя интегритет в името на безрезервното ставане. „Приемам идеята за Бог, който за определено време – времето на продължаващия световен процес – се е отказал от всяка мощ за намеса във физическия ход на нещата в света“, пише той (Йонас 2006: 63). И точно там, където правото на живота открива своята опакова страна – смъртността, се открива пространството на отговорността – тази, която изисква намеса на човешките дела в божията съдба. Наличието на зло в случая не води до nihilистичното „Бог е мъртъв“; то не е признание за божията непознаваемост и непроницаемост, а свидетелство за уязвимостта на този страдащ и променящ се, преминал във времето Бог. Тук отново се налага паралел с Левинас. Ако у Левинас чрез лицето на Другия ми говори самият Бог, у Йонас Бог продължава да говори чрез самия човек, който става гарант за съхраняването на започнатото от Него. При Левинас чрез междудваимето на срещата Азът достига до една разширена идентичност, навлизайки в пространства, в които събитието на смъртта би могло да бъде избегнато, при Йонас човек носи товара на своята свобода, на своята отговорност, а значи и на една заложена в него божественост. При Левинас лицето на Другия не е просто присъствие, а включва отвъд-видимостта, а при Йонас отсъстват очите на другия срещу мене – защото дори самото му раждане зависи от субекта, от колективния Аз.

„Разказът“ на Йонас ни кара да си спомним и друга етика на отговорността – тази на Камю. Подобно на Йонас, който отправя апел човечеството да наложи граници на своето технологично овладяване на природата, Камю призовава към един овладял своя nihilистичен патос, познал своите вът-

решни граници, бунт. Общ е тезисът, че откъсването от природата е залог за бъдещи катастрофи. „Светът се е изолирал от онова, което го прави вечен: природата, морето, планините (...)“ (Камю 1979: 21,137), пише Камю. Достатъчно е да си спомним думите му, произнесени по повод трагедията в Хиросима през 1945 г., които се оказват пророчески („Един ден ще трябва да избираме между колективното самоубийство и интелигентната употреба на научните завоевания“).

И Камю, и Йонас разглеждат човешкостта като ценност. Йонас – заради спецификата на човека като единственото същество, което може да поема отговорност, а Камю – заради онази част от човешкостта, която не се свежда до екзистенцията. И у двамата поелият отговорност човек е сам: но при Йонас тази самота произтича от товара, който един отказал се от неуязвимостта си Бог е стоварил на плещите му; при Камю тя е свързана с изначалната липса на Бог, която принуждава човека да търси единствено у себе си основанията за отговорността: „Не вярвам, че има друг свят, където ще трябва да даваме сметка. Но ние вече даваме сметка тук, на този свят, на всички, които ни обичат“ (Camus 1979: 22), пише той. У Йонас онтологически положената отговорност се поема от един колективен субект – човечеството като цяло, призвано да съхрани не само идните поколения, но и живота, и самата възможност за поемане на отговорност. Ако през белязания от сянката на Сизиф първи период от творчеството си Камю изповядва индивидуализма на „количествената етика“, то в *Разбунтуваният човек* достига до максимата: „Аз се бунтувам, следователно ние сме!“ и търси царството на човешката солидарност.

Виждаме, че Йонас разширява измеренията на отговорността, включвайки в своята визия не само човека, но и човешкостта, и живота изобщо. Нейна цел е съхраняването не просто на ближния или другия, а на непредвидимата другост на едно бъдещо човечество. Надхвърля конкретността на „тук“ и „сега“ и ни кара да съзрем не само заплахата от физическо унищожение, но и тази от подмолните манипулации, които автоматизират живота и водят до заличаването на самата отговорност. Приемана или критикувана, теорията на Йонас е един възможен фокус за преценка на сложните събития в съвременния глобален свят: свят, в който всяко „перформативно“ действие предварително е белязано от своята сянка, а границата между инструменталната рационалност и крайностите на ирационалността става все по-тънка. Свят, в който всяко усъвършенстване на създаденото от човешкия разум е съпътствано от ограничаване на възможностите за неговото легитимно приложение.

Както справедливо отбелязва Бауман, раждането на моралния субект минава през поемането на отговорност за другия. Очевидно е, че по един или друг начин и Левинас, и Йонас обвързват с другия изграждането на нов тип отворен субект. У Левинас хипостазирането на Аза и битието-за-другия стават път към трансцендентното; у Йонас поетата от субекта отговорност го прави продължител на Божието дело. И двамата утвърждават приоритета

на човешкостта, на онова, което не може докрай да се размие в битийността, търсят основание в една парадоксална и бдителна за отвъд-видимото отговорност.

ЛИТЕРАТУРА

- Батулева, Т. 2010. *Субект и отговорност*. София: ИК Св. Иван Рилски.
- Бауман, З. 2001. *Постмодерната етика*. София: ЛИК.
- Борхес, Х.-Л. 2004. *Смърт и компас*. София: ИК Труд.
- Дерида, Ж. 2001. *Вяра и знание*. София: ЛИК.
- Дерида, Ж. 2001а. *Другото оглавяване*. София: ЛИК.
- Димитрова, М. 2011. *Етическият обрат в социалната мисъл*. София: Авангард Прима.
- Йонас, Х. 2006. *Гностицизъм, екзистенциализъм и ниҳилизъм. Към онтологическото основание на една етика на бъдещето. Понятието за Бога след Аушвиц*. София: Св. Иван Рилски.
- Камю, А. 1979. *Лято*. Варна: Георги Бакалов.
- Кънева, В. 2004. Към понятието за отговорността в етиката на Ханс Йонас. // *Траектории на етиката*. (Съст. Видева, В.). София: УИ Св. Кл. Охридски.
- Кънева, В. 2006. *Философията на Ханс Йонас за феномена на живота*. // Йонас, Х. *Гностицизъм, екзистенциализъм и ниҳилизъм. Към онтологическото основание на една етика на бъдещето. Понятието за Бога след Аушвиц*. София: Св. Иван Рилски.
- Левинас, Е. 1995. *Времето и другото*. София: СОНМ.
- Левинас, Е. 1997. *Собствени имена*. София: СОНМ.
- Левинас, Е. 1999. *Другост и трансцендентност*. София: СОНМ.
- Левинас, Е. 2002. *Другояче от битието, или отвъд същността*. София: СОНМ.
- Райнова, И. 1992. В търсене на човека, или епопеята на Пол Рикьор. // *Философски алтернативи*, бр. 5–6.
- Райнова, И. 1993. Рефигурацията – равносметка след четиридесет години. // *Философски алтернативи*, бр. 5.
- Райнова, И. „Между свещеното и светското: Към проблема за континуитета и дисконтинуитета във философията на Пол Рикьор“ (дисертация).
- Рикьор, П. 2006. *Самият себе си като някой друг*. София: СОНМ.
- Рикьор, П. 2006а. Взаимното признаване. // *Пътят на разпознаването*. София: СОНМ.
- Тишнер, Ю. 2006. *Мислене според ценностите*. София: СОНМ.
[http://www.Chomsky: Expertise, ethique et responsabilite \(I/II\).](http://www.Chomsky: Expertise, ethique et responsabilite (I/II).)
- Camus, A. 1972. *Carnets II* – In: *Oeuvres compl.* Gllimard: Bibliothèque de la Pléiade.
- Dupui, J.-P. 1990. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, P.: Seuil, 2002. Sève, B. *Hans Jonas et l'éthique de responsabilité*, Esprit/octobre, 1990.

Hermitte., M.-A. Ddormont, D. *Propositions pour le principe de précaution à la limite de l'affaire de la vache folle* – in: Ph. Kourlisky. G.Viney, *Le principe de Précaution*, Paris, Odile Jacob.

Une Europe de l'espoir – реч по повод годишнината на *Monde diplomatique* (<http://www.monde-diplomatique.fr/2004/11/derrida/11677>).

Raynova, Y. 2009. *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricoeur*. Francfurt am Main: Peter Lang.

ТРАНСЛИТЕРИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Batuleva, T. 2010. *Subekt i otgovornost*. Sofiya: IK Sv. Ivan Rilski.

Bauman, Z. 2001. *Postmodernata etika*. Sofiya: LIK.

Borhes, H.-L. 2004. *Smurt i kompas*. Sofiya: IK Trud.

Derida, ZH. 2001. *Vyara i znanie*. Sofiya: LIK.

Derida, ZH. 2001a. *Drugoto oglavyavane*. Sofiya: LIK.

Dimitrova, M. 2011. *Eticheskiyat obrat v sotsialnata misul*. Sofiya: Avangard Prima.

Yonas, H. 2006. *Gnostitsizum, ekzistentsalizum i nihilizum. Kum ontologicheskoto osnovanie na edna etika na budesheto. Ponyatiето za Boga sled Aushvits*. Sofiya: Sv. Ivan Rilski.

Kamyu, A. 1979. *Lyato*. Varna: Georgi Bakalov.

Kuneva, V. 2004. *Kum ponyatiето za otgovornostta v etikata na Hans Yonas. // Traektorii na etikata. (Sust. Videva, V.)*. Sofiya: UI Sv. Kl. Ohridski.

Kuneva, V. 2006. *Filosofiyata na Hans Yonas za fenomena na zhivota. // Yonas, H. Gnostitsizum, ekzistentsalizum i nihilizum. Kum ontologicheskoto osnovanie na edna etika na budesheto. Ponyatiето za Boga sled Aushvits*. Sofiya: Sv. Ivan Rilski.

Levinas, E. 1995. *Vremeto i drugoto*. Sofiya: SONM.

Levinas, E. 1997. *Sobstveni imena*. Sofiya: SONM.

Levinas, E. 1999. *Drugost i transtsendentnost*. Sofiya: SONM.

Levinas, E. 2002. *Drugoyache ot bitiето, ili otvud sushtnostta*. Sofiya: SONM.

Raynova, I. 1992. *V tursene na choveka, ili epopeyata na Pol Rikyor. // Filosofski alternativi, br. 5–6*.

Raynova, I. 1993. *Refiguratsiyata – ravnosmetka sled chetirideset godini. // Filosofski alternativi, br. 5*.

Raynova, I. „*Mezhdu sveshtenoto i svetskoto: Kum problema za kontinuiteta i diskontinuiteta vuv filosofiyata na Pol Rikyor*“ (disertatsiya).

Rikyor, P. 2006. *Samiyat sebe si kato nyakoy drug*. Sofiya: SONM.

Rikyor, P. 2006a. *Vzaimното priznavane. // Putyat na razpoznavaneto*. Sofiya: SONM.

Tishner, JU. 2006. *Mislene spored tsennostite*. Sofiya: SONM.