

Социално-педагогически аспекти на другостта

Милослава Янкова

Abstract: Socio-pedagogical aspects of the Otherness: *This paper considers the issue of alterity. In interactions with others, people express their fundamental beliefs and values through their Haltung. Haltung expresses an emotional connectedness to other people and a profound respect for their human dignity. The basic thesis in Levinas's postmodern ethic "responsible to the Other" is emphasized. The French philosopher developed a corresponding model of discontinuous generational procession under the rubric "fecundity."*

Key words: *the Other, I and You, responsible to the Other, proximity, symmetrical or asymmetrical connection.*

ВЪВЕДЕНИЕ

Този текст разглежда въпроса за другостта като основен за съвременния човек.

Проблемът за Другия е универсален, но съдържанието на концепта „Друг“ зависи от конкретната ситуация и постановка на проблема. К.-М. Уимър отбелязва, че даденото понятие често изпълнява същата функция като Джокера в играта на карти, приемайки различни роли в зависимост от решенията на играча. [1, 29]. 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. Фойербрах, Г.-В.-Ф. Хегел). 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 израждане на самосъзнанието у детето. [2, 227-237]. П. Рикьор прави разлика между «другите-ти» и «всеки друг». [3, 160] 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.

ИЗЛОЖЕНИЕ

За Френския философ Е. Левинас Другият е главният герой на постмодерното пространство, защото е пазачът на моралния живот. 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 /Mitein/. Другият, който стои пред мен лице-в-лице, е възплъщение на отговорността, която е основата на моето „съм“.

Другият е мой близък Той поначало е брат на всички човешки същества. Близкият, 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 преминае 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“ [4, 277]. 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.” [3]. 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” [4, 1-25].

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 етичката ситуация, в която се “забравя реципрочността – като любов, която не очаква да бъде споделена” [5,79]. 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.” [6,14]. Аз се отнасям към теб като към Ти, защото изисквам, очаквам да бъда третиран от теб като твоето Ти. Мартин Бубер схваща връзката между Аз и Ти като самата реципрочност. 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 Другият за мене.

Левинас възхвалява и противопоставя “загрижеността за Другия”, която би била достъпът до другостта на Другия. Бубер не е съгласен с тази постановка. Неговият опит учи, че който притежава подобен достъп без загрижеността, ще го преоткрие и в нейното лоно Не механичният акт на хранене и обличане съставлява за френския философ факта на срещата между Аз и Ти, а самото “*Du sagen*” е вече *ipso facto* даването. Отделеното от това даване *Du sagen*, дори ако се установява от чужди един на друг хора, е “чисто духовно”, благородно приятелство, тоест вече “за-движено”.в определен свят. [7, 43]

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 помества 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.

Важен въпрос, който повдига Левинас, е за отношението другост – майчинство. Майчинството философът определя като зараждане на другото в същото.

Само видоизменение на майчинството, на „стенанието на утробата“, наранена от тези, които ще носи или е носила, се явява безспокойството на преследвания. В майчинството отговорността за другите се възприема за отговорност, стигаща чак до субституцията с другите и до страданието както вследствие на преследването, така и от самото преследване в което преследваният се хвърля. Майчинството носи характеристиките също така на преследването за преследвача. Философът приема, че то притежава по-тясна, по-стегната непосредствена близост от съседството, по-стара от всяко минало сегашно-налично. [8, 113-114]

На базата на общофилософските си възгледи за другостта френският мислител разработва практически модел за прекъснатостта на поколенията, където синът е Другият за бащата. Левинас обяснява, че бъдещето на сина не е бъдещето на бащата. Прекъсването в поколенията гарантира, че историята няма насилствено да се повтори. Вместо това, той гарантира, че непредсказуемостта може да се случи. Детето ми е непознат. Той не е само мой непознат, защото той е мене. Той е мой непознат за себе си. Синът продължава времето на бащата, което бащата, като смъртен, няма за себе си. Но синът постига това продължение по свой собствен начин, с което разрушава времето на бащата. В този смисъл, битието на бащата не е битието на елеатите, неделимо и неизменно в своята същност. Вместо това, чрез странен вид на "преосъществяване" то остава отворено за промяна на своята същност. Бащата продължава през детето. Той е, чрез детето, един Друг, който продължава времето на бащата като едно бъдеще, което е недостъпно за него. Само по себе си съществуването, което е трансцендентно, подлежи на мултиплициране. В тази трансцендентност. "Аз-ът "не е пометен, тъй като синът не е мене и все пак аз съм моят син. Плодовитостта на "Аз-а" е неговата истинска трансцендентност. В резултат на това, отговорността на родителите за бъдещето на

своите деца претърпява радикално скъсване. За тях е трудно да отговарят за своите деца, при положение, че не разполагат с времето, което принадлежи на децата им. Плодовитостта има определена структура: То се опира на неспособност, че е индивидуално, както и възможността, която се разпръсква, защото не може да бъде по инициатива самостоятелно. В този смисъл, децата са съдба за техните родители, но съдбата на дадено дете не е тази на родителите. В краен смисъл, родителите не могат да поема никаква отговорност за децата си, тъй като те не разполагат с бъдещето на детето. Ако те се опитват да си присвоят тази отговорност, без оглед на разликата, която разделя поколенията, те губят своята етична обосновка и основа. С други думи, в тази структура, родителите губят уважение към другостта на другия, което се изразява в генеративната другостта на собствените деца.

От гледна точка на философията на Левинас другостта в социално-педагогически план придобива нов и продуктивен смисъл. Това не е просто граница на социално-педагогическо разбиране и действие, а много повече. Това е прекъсване и нарушаване между поколенията, което на практика държи отворена връзката между децата и техните родители, между преподаватели и студенти. Не определя и не е в състояние да определи това, което самите деца са, откривайки реалната възможност на социалната педагогика. Това е в резултат от тази възможност, че родителите, тези, които са уж най-близо до децата си, се оказват чужди на самите себе си чрез своите деца. А децата се оказват чужди в очите на техните родители. Това е само в случай по този начин, че генеративността и плурализма се мислят по този начин в контекста на социалната педагогика, които иначе толкова лесно се изключват от възрастните като перспективи за действие и значение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В взаимодействието с другите, хората изразяват основните си вярвания и ценности чрез тяхното Haltung. Германският термин грубо се превежда като позиция, етос или начин на мислене и се отнася до степента, в която човек насочва своите действия в зависимост от етическа си ориентация и ценности в ежедневието. "Във връзка със социалната педагогика, Haltung изразява емоционална свързаност към други хора и дълбоко уважение към човешкото им достойнство". [9,36] Тя може да се характеризира с това, което Карл Роджърс посочва в "Основни условия": емпатично разбиране, тъждественост и безусловно положително отношение. [10, 304] Емпатичното разбиране изисква истински интерес към жизнения свят на друго лице, един опит да усети съпричастност с тях, тъй като ние можем да подкрепим другите най-добре, когато имаме детайлно вникване в опита си за света около тях. В същото време, разбирането има своите ограничения, тъй като ние никога не можем да разберем напълно емпатично някой друг. Преживяванията на другите са уникални, защото те се възприемат и се отнасят за света около тях по уникален начин. Да бъде Друг човек за нас остава нещо непознато или странно за Другия, и тяхната другост заслужава нашето безусловно положително отношение. Само тогава можем да разпознаем човешкото достойнство на другите. Зачитането на другостта в някой друг е нашият начин да опишем тях и нашите взаимоотношения с тях и е от първостепенно значение за социалната педагогика.

ЛИТЕРАТУРА

[1] Wimmer K. - M. Der Andere und die Sprache: Vernunftkritik und Verantwortung. - Berlin: Reimer, 1988 (Reihe historische Anthropologie; Bd. 4).

[2] Мид Дж. Интернализированные Другие и самость. Американская социологическая мысль. Тексты под ред. В.И. Добренкова. - М.: 1994.

- [3] Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. - М.: АО «КАМИ», 1995.
- [4] Хайдегер, М. Битие и време. С. 2005.
- [5] Левинас, Е. Другояче от битието, или отвъд същността. С., 2002.
- [6] Бубер, М. Аз и Ти. Задушевният разговор. Божието затымнение. В.. 1992.
- [7] Левинас, Е. Собствени имена. С. 1997.
- [8] Левинас, Л. Другост и трансцендентност. С. 1999.
- [9] Eichsteller,G & S.Holthoff, Risk competence, 2011.
- [10] Rodgers, Core conditions, 1967.

За контакти:

Гл. асистент Милослава Русинова Янкова, Катедра „Социални дейности“, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“, 0897411108, e-mail: mila60@mail.bg

Докладът е рецензиран.