

## Владимир Раденков

### Континуалността на етичкото

Да те спечели Киркегор за философията е клише от същата величина като това, да пропушиш в казармата. Авторът на този текст, който винаги е избягвал клишетата (не непременно за добро), се вписа идеално и в двете. Един от мотивите му да избере Димитър Зашев за свой авторитет бе фактът, че последният говореше вдъхновяващо за Киркегор и повлияни от него автори.

Както е известно, датският мислител различава три стадия на екзистенцията. Тук те ще бъдат тематизирани в едно модернизирало тълкуване по маниера на Зашев.

#### 1. Естетически стадий

Да съществуващ естетически означава да си непосредствено това, което си. Изказано хегелиански – да си самоотношение (дух), т.е. нещо абсолютно, което обаче се отъждествява с непосредствено дадената си (природна) индивидуалност, т.е. с нещо особено, не я отрича в едно отношение към другия, за да я снесе, а я абсолютизира „нарцистично“. Като такъв си раздвоен на:

А) Един Аз (самоотношение, самосъзнание), който съществува сам по себе си, чиято идентичност е независима от опита, или във времеви смисъл – който стои постоянно в настоящето на сукцесивното време и е всякога запътен да препотвърди наличието си в предстоящото, бидейки онзи, който му е предпоставил в представата как да се представи.

Б) Закрити от привидното му единство негови ситуативни о-пределености (дефиниращи го граници), т.е. начините, по които участва в ситуациите, където винаги е захвърлен по същността си на екзистенция.

Естетическият Аз не сменя, т.е. не опосредява, не интегрира към себе си ситуативните о-пределености на носещата го екзистенция. Поради това той не е истински само-стоятелен, а подмолно управляван от моментната перспектива, в която „несъзнавано“ е ситуиран. Искайки да бъде господар, да се разразява само в собствената си перспектива, естетът се оказва роб на „природата“ си, на „несъзнаваното“ си. Лишен от „гравитационен“ център, той се разтваря в моментното си настроение, чийто източник – ситуативното му разположение – остава скрит за него.

Други „характерни черти“ на естета, освен неговата „децентрираност“, са безучастие, безразличието и съществуването в копнежа. Те са взаимосвързани. Той е безучастен, тъй като стои на една транситуативна, нарцистична, демиургична позиция – не среща предел в нищо, свежда биващото до материализация на представите си, поставя ситуациите. По-нататък, „участието“ му в света винаги е лицемерно, според

някакъв собствен сценарий. То не е истинско участие, защото той не е ангажиран в една спо-делена с други ситуация, а ги експлоатира във вътрешния живот на представата. Точно тези два момента – безучастността и индиферентността – могат да бъдат открити в незаинтересоваността, изтъкната от Кант като същностна за естетическото отношение към биващото. Естетически отнасящият се не се интересува дали предметът му съществува, т.е. не е въввлечен в практическа релация с него, и не се интересува от неговото понятие, т.е. използва го само като повод за субективно удоволствие, било то и с претенция за общосподелимост. Естетическата свобода е тази необвързаност с нещо друго, необезпокоеността от стремеж към нещо извън самия себе си. Наистина, Киркегоровият естет постоянно копнее за нещо, но той не желае самото нещо, а се наслаждава на собственото си състояние по повод на него. Негова емблема е прелъстителят Дон Жуан, неспособен да се ангажира с покорените обекти на своя копнеж. Естетическата нагласа е противоположна на християнската в този аспект (и двете скъпи на самия Киркегор, който ги обединява в понятието си за религиозна екзистенция) – както неприемащите християнството не могат да преодолеят скандала, че отвъдният, вечен и всемогъщ Бог е същевременно зрим, притежаващ история и умиращ безпомощно на Кръста конкретен човек, така и Донжуаните всеки път си казват: „Защо пък точно една, защо пък точно тази и защо пък точно сега?“. За тях възможното винаги е повече от действителното и неговата пълнота не бива да бъде накърнена от ангажимент. Ето защо копнежът им умира в мига на осъществяването си и тутакси отскача към нов обект. Това обаче е възможното на представата, което не води към никаква истинска действителност, тъй като последната предполага участие в света. В перспективата на естета неговото незадържане се преживява „позитивно“ като свобода, но обратната, „негативна“ страна на тази свобода е предопределеността му никога да не постига осъществяване на стремежите си. Той е затворен в една субективна и отчаяна безизлазност, защото всичко, изживявано от него, е калейдоскопично преподреждане на един и същ инвентар от представи, и не му се случва нищо наистина.

Може да се каже, че естетическото съществуване е това на инфантилната и нарцистична омнипотентност и безграничност, макар че не е хронологически фиксирано само до детството и юношеството. В конкретния случай то може да продължи и цял живот, тъй като човешката зрялост не се достига по естествен път на „зреене“, а изисква, както ще видим, избор и постигане. Естетът съществува според „принципа на удоволствието“, неприемайки негативността на границата като същностна, о-пределяща за самия него. Както при детето, този живот в непосредствено даденото го прави хетерономен, поставя го в зависимост от условия, които не са положени посредством самия него, все едно дали са „обективни“ (богатство, слава и пр.) или „субективни“ (красота, талант и пр.).

## 2. Етически стадий

Преходът от естетическото към етическото съществуване не се осъществява просто по пътя на едно по-задълбочено себепознание, а по пътя на един изцяло

ангажиращ избор. Изборът е самият начин на битие на човека като екзистенция, защото той не е постоянстваща в себе си субстанция, проявяваща неизменни качества, а получава своите определености едва в избираните от него възможности да бъде. Този избор е различен от естетическата игра с възможности, които са инструментално разполагаеми, тъй като са предопределени в представата, и поради това не засягат Аза, не го въвличат в себе си и застрашават със самозаличаване<sup>1</sup>. Единственият истински избор е етическият, който не се отнася до някакво външно за избиращия, покорно положено пред него многообразие от предопределени възможности, не избира между това или онова, а между самите естетическа и етическа екзистенция. На това абсолютно „или – или“ приляга повече името „решение“, тъй като то се състои в решимостта му да бъде по определен начин<sup>2</sup>, да се отправя в неразполагаеми за него възможности.

Етическият Аз е едновременно най-абстрактното и най-конкретното нещо. От една страна, подобно на естетическия Аз, той е едно постоянстващо самоотношение, непозволяващо си несигурността да допусне съществуването на нещо, неположено от него, стремящо се да подчини на себе си всички съдържания на опита. От друга страна обаче, този Аз не е транситуативен, не стои изцяло в квазибожествената позиция на всемогъществото и безграничността. Той е приел своята крайност, т.е. това, че всеки път е разположен в хоризонта на някаква спо-делена с други и поради това неподвластна му ситуация, който се разпорежда с перспективите на неговото бъдеще. Следователно етическият Аз има две страни – устояваща, налична, и събитийна, екстатична. С решението си да се отправи в една непредопределена възможност той суспендира в нещо като извънредно положение онази част от своята устояваща в настоящето идентичност, която е запътена да се препотвърди чрез поставянето на конкретната ситуация в представата. Но така той всъщност застига себе си като винаги вече „захвърлен“ от ситуацията в едно може-да-бъде, което не е проектирано от самия него<sup>3</sup>. Бидейки открит за ситуацията, която би затъмнил с режисирането ѝ, етикетът предотвратява раздвоението между виртуалната самостоятелност и цялост на своя Аз и неовладяната от последния собствена фактичност. Той отменя Аза си именно за да го укрепи, за да го „ъпгрейдне“ – като го освобождава от фиксираността му в един и същ инвентар от разполагаеми възможности на представата, той му позволява да интегрира към себе си своите ситуативни определености. По аналогичен начин суверенът в една централизирана държава стои на границата между нормалното и извънредното положение, където законът е станал флуиден, превърнал се е в негово решение, за да предотврати „изпаряването“ на правно-политическия ред в една

---

<sup>1</sup> Димитър Зашев нарича тези възможности измислени – вж. Зашев 2010, с. 142

<sup>2</sup> Срв. Зашев. Цит. пр., с. 142: „индивидът се отказва от възможността като просто измислена и се отъждествява с едно намерение, за да екзистира в него“.

<sup>3</sup> Димитър Зашев изтъква, че етическият себеизбор е различен от едно себесътворяване, не заличава собствената ситуираност, а я подема, подхваща – вж. Зашев. Цит. пр., с. 144: „Етическият избор *подема* собственото Себе си в решителността“ (к.м. – В. Р.).

„призрачна“ система от установени норми, субсумираща под себе си само привидно социалната фактичност. В теорията си за суверенността Карл Шмит се позовава именно на думите на Киркегор, че нормалното положение, правилото (устояващият Аз) се храни и живее само от изключението (непредопределеното случване), и ако го отхвърля, се превръща в една скована в калейдоскопично повторение механика (съществуване в безизлазността на собствените представи). Устояващият чрез „себенадмогването“ си е „спокоен“ и „уверен“ в себе си не защото себепознанието му е абсолютно, не защото е изчерпил всички аспекти на своето разположение в света – крайният начин на битие на човека се състои именно в това, че едновременно с всеки негов проект той бива захвърлен в един неподвластен му и разпореждащ се с „положението на нещата“ хоризонт. За разлика от естета, който се стреми да контролира всичко, той обаче може да живее в несигурност, понеже има свой център и опорна точка – един Аз, който е устойчив единствено и само поради това, че е „излязъл с единия си крак“ извън представата, че с една своя част е открит към света.

Подобно на Кант, Киркегор изтъква, че дългът не е едно „многообразие от постулати“<sup>4</sup>, защото бидейки неположен от Аза, би бил хетерономен по отношение на него. Заедно с Хегел и срещу Кант обаче датският мислител настоява, че той не е и едно отвъдно на Аза дълженствувание (Sollen), което винаги надхвърля неговата фактичност, никога не може да бъде реализирано в нея. Кантовата морална повеля пренебрегва крайния начин на битие на човека, т.е. това, че той винаги е разположен в конкретни екзистенциални ситуации, ограничаващи кръга на хората, спрямо които е морално ангажиран, и го задължава по отношение на един абстрактно-универсален друг човек. Абстрактно-универсалният, транситуативен морал е всъщност алибито, под което в случая на един морален пуризм или монашески аскетизъм се оправдава дезертърството от споделения с другите свят. В боязливото си нежелание да понесе границите и непредвидимостите на споделения свят индивидът има дълга като идваща отвън повеля или норма, която обаче е въобразявана вътре в него като изолиран от съществуващата единствено в „интеракцията“ с другите етическа общност и поради това подмолно управлявана от „непрозрачните“ за неговия Аз страни на собствената му „природа“, от собственото му „задкулисие“. Така дългът като дълженствувание се оказва задължнялост пред една митично-мафиотска сила. Колкото и да е възвишена въобразената схема, управляваща комуникацията на индивида с външното, тя е една мафиотска „схема“, тъй като е проектирана с цел нелегитимен достъп до богатата на един свят, чийто „регламент“ изисква от човека да се открие за случване, което не е режисирано от него. Азът абдикира от позицията на център, опосредяващ и овладяващ съдържанията на опита, и я предоставя на вътрешния „кръстник“. Този външен за Аза, макар и „вътрепсихичен“ център на контрол и посредник между него и света също има структурата на суверенността. Тази суверенност обаче сега е обърната срещу Аза – подобно на героя на Кафка той стои пред отворената врата на закона, бива държан в

---

<sup>4</sup> Димитър Зашев пише, че за Киркегор доброто не е съдържателно определено – вж. Зашев. Цит. пр., с. 144.

перманентно извънредно положение от един морален закон, който е нефиксиран, отменящ сам себе си, за да санкционира отнапред, в една все още неизвестна възможност всяко конкретно излизане „навън“ в света. Тази възможност не е истински бъдеща, тъй като е съобразена с предписанията на вътрешната отвъдност, извикана на живот, за да гарантира на почитащия я, че може да се показва в спо-деления с други свят, без да бъде накърнена нарцистичната му цялост. Това е своеобразна симулация на екстатична откритост, чрез която всъщност демоничната сила го улавя в клопката на една трагична вина. Тъкмо когато демоничният морален закон не забранява, той причинява някакъв факт, който го уличава, че не е имал право да се показва. Разминаването между намерението и резултата се случва, защото, от една страна, отвъдното всеобщо не прониква в дълбочината на ситуативните взаимовръзки, и от друга страна, е подмолно управлявано от собственото „задулисе“, от „нагони“ и „афекти“ (от онези аспекти на екзистенциалното разположение, които са били „изтласкани“, оставени неартикулирани и поради това – неинтегрирани към Аза, които връщат в обзетостта на животинското битие, защото онова, към което отправят, не стои в нескритост, и защото това отправяне има характера на заставяне). Въпросният факт носи двусмислието на вина и невинност – изхожда от един извършител, който не го е възнамерявал, но същевременно „чувства“, че е нямало да стане така, ако не е опитвал да „кръшне“ от изискването на всеобщата човешка същност да се отнася към хора, вместо само към предмети. Призовалият непрекъснато „мутиращия“, мнимо вездесъщ закон, който винаги претендира, че е предупреждавал и за най-дребната подробност, сам бива призован от него като обвиняем в един безкраен съдебен процес – по думите на Киркегор „общото е строг съдия, когато човек го има извън себе си“.

Философът от Копенхаген изтъква, че общото не съществува само по себе си никъде, в никакъв реален или интелигибилен свят, че до него се достига само в конкретното, че дългът не е нещо задължаващо отвън, защото в него призовава собствената същност. Но както стана ясно, непосредствено самотъждественият, само единичен индивид не е конкретен, а абстрактен, и задълбочаването в себе си не е изолиране в своята изключваща другите изключителност, а обратно, излизане от демоничната затвореност „навън“ в споделения с тях свят. Киркегоровият етик настоява, че „дълг на човека е да се разкрие пред другите“ и че който не го стори, става загадъчен за самия себе си, раздвоява се по описания начин. „Разкриване“ не означава тук профанно откровение на случайния индивид, изнасяне на показ на душевните му наличности, а оголване за една изхождаща от чуждия „поглед“ неразполагаема перспектива, излагане на едно споделено и поради това непредвидимо случване, ангажиране с една съществуваща и за другите, „обективна“ определеност. Изливащият душата си, припряно предлагащият откровението си цели тъкмо това, да издигне стена, предпазваща утопията на неговата абсолютизирана обособеност, т.е. да контролира хода на събитията, да пробута на другия своята версия за себе си, да не се остави да бъде съзрян откъм неподвластното му и раз-обличаващо го разположение в конкретната ситуация.

Киркегор формулира етическия дълг и като „израз на абсолютната зависимост и абсолютната свобода в тяхната идентичност“. Ако не се потърси философското им основание, приказките, че свободата може да се съвмести със задължението, че човек може да ограничи себе си „нерепресивно“, звучат като празно назидание. Както бе споменато, екстатичното забягване в една открита възможност е същевременно стоене в неподвластния хоризонт на една споделена ситуация, подчиняване на разкритите откъм него перспективи. Вижда се, че приемането да бъдеш о-пределен откъм конкретната ситуативна взаимовръзка е самата свобода на съществуването, разбрана като пребиваване в откритостта на събитийността, отвъд калейдоскопичността на предопределените възможности. Свободата в популярното ѝ значение на липса на пречки пред индивидуалния произвол е точно противоположното понятие и спада към сферата на естетическото съществуване. Тази едновременност на дело и страдателност, същностна за етическата екзистенция, може да бъде прочетена и като една друга, неестетическа, недемонична трагичност. Решеният да се впусне в някаква открита възможност поема отнапред „вината“ за насилието, което би упражнил без знание и умисъл от своята непредвидима напълно „диспозиция“ по отношение на другия. Тази диспозиция в една спо-делена ситуация е сякаш у-частта, съдбовният дял, който му се е паднал по линия на собствения произход, лежащ обаче не в субстанциалната неизменност на хронологичното начало, а в събитийността на откритото бъдеще.

Ежедневното постоянстване в решението, явяващо се конститутивна черта на етическия Аз, се осъществява парадоксално не в неговата постоянно стояща в настоящето страна, а в онази, която се решава все отново да произхожда в скока си към едно непредстоящо бъдеще (в немския език думата за произход – Ursprung – се състои от корена „скок“ и представка, най-често преводима с „пра-“, т.е. може да означаи един скок „по-напред“ от всяко настояще на Аза „отнапред“ всяко настояше на Аза, който го изпреварва в опита му да предопредели идното, да го сведе до предстоящо за него).

За Киркегор обаче е възможно – и такъв е неговият собствен случай – някой не просто да не иска, а да не може – по природа или поради психологически „наслоения“ – да заживее етически. Ако този някой същевременно знае и признава, че етическото съществуване е по-висшето, неговата тъга, назована симпатетическа меланхолия, е етически оправдана, защото го поставя във връзка с общото и придава на продуктивността му касаещ другите смисъл, докато тъгата на неискащия, която субстанциализира сполетялото го като външна и сляпа съдба, е бягство от отговорност, предателство спрямо собствената същност и упорство на човек, предпочитащ да бъде виновен, вместо да ограничи божествената претенция на своята карикатурно хипертрофирана единичност.

### 3. Религиозен стадий според „Страх и трепет“

Парадоксът на вярата: единичният определя своето отношение към общото посредством отношението си към абсолютното, а не обратно, както при Хегел<sup>5</sup>; отделният, отнасящ се към Бог, стои по-високо от общото, след като е бил в него; едва чрез двойното движение на вярата – отрицание, „изтърбушване“<sup>6</sup> на цялото налично битие (активност) и абсолютна себепредоставеност (пасивност) – бива спечелена истински крайността, конкретността. Иначе казано, за Киркегор, както по-късно за Хайдегер, екстатичната откритост на екзистенцията не е опосредена от отношението към другия, не е непредопределеността на една спо-делена с него ситуация<sup>7</sup>. Не етическото, а едва религиозното съществуване е истински ситуирано, има хоризонтната структура на екстатичната времевост, преодолява раздвоението между представа и фактичност. Все пак Киркегор стои между Хегел и Хайдегер в този смисъл, че при него, както при Хегел, етическото е един междинен стадий, в който индивидът негира непосредствената си персоналност. Но докато при Хегел това е стадият на абстрактния морален закон, противопоставен на субективната воля и свобода, който се сменя в нравствеността и държавата като нейна същинска фаза, Киркегоровото етическо съответства на последния стадий, на тъждеството на дълг и свобода. Според автора на тези редове причината за полемиката на Киркегор с неговия предшественик и за надграждането на последния Хегелов стадий с религиозния е в това, че за датския мислител етическото е континуално не само в индивидуален, но и в колективен план. Той съставя следната верига от тъждества: етическо ≡ общо ≡ важащо за всеки един ≡ важащо във всеки миг. Ако, както бе показано, континуалността на етическия Аз е „ъпгрейдваща“ се, поддържана именно чрез постоянното ѝ прекъсване в една екстатична откритост, споделената с други континуалност би се явила като външна и репресивна за Аза, дори и да бъде непрекъснато „ъпгрейдвана“ от един суверен, както в проекта на Шмит. Излиза, че в противоречие с тезата от „Или-или“ в етическия стадий единичният се намира в отношение на дълженствувание спрямо общото, че дълг и свобода не са тъждествени. И докато в „Или-или“ се казва, че общото съществува само в единичното, в „Страх и трепет“ вече четем, че индивидът трябва да се откаже от своята единичност, за да стане общото. Ако общото е континуално в социален план, е разбираемо защо човекът на вярата не може да бъде медиран, съответно не може да говори, остава скрит, непрозрачен, несъизмерим за външното в своята съкровеност по качествено различен начин от естета – това общо е изтрайващото в сукцесивното време, наличното.

Вярата е „най-висш егоизъм и същевременно абсолютна всеотдайност“, защото в нея се касае за положеното от Бог, т.е. екстатично стоящото в хоризонт Себе-си. Това

---

<sup>5</sup> Димитър Зашев определя тази алтернатива като „решаващия въпрос на християнския екзистенциализъм“ – вж. Зашев. Цит. пр., с. 141.

<sup>6</sup> Израз, зает от Димитър Зашев.

<sup>7</sup> Или, както изтъква Димитър Зашев, за Киркегор истинското, трансцендиращо себичността Друго е Бог – вж. Зашев. Цит. пр., с. 142.

Себе-си е ситуирано, не е извърнато от света като онова на мистика. Нещо повече, то би следвало да притежава очертаната структура на суверенността, т.е. да има устояваща чрез „ъпгрейдването“ си идентичност, а не да бъде само изцяло екстатично, конституиращо се все отново в хоризонта на един винаги нов свят, „шизофренно“ Себе-си, доколкото рицарят на вярата спечелва чрез двойното ѝ движение именно първоначалната крайност и външно изглежда като еснаф. Религиозната екзистенция не е „асоциална“, имплицира отношението към другия като внасящ граници и неприятели, тъй като представлява едно стоене в откритост, не се отнася предметно към срещашото се в света (по аналогичен начин при Хайдегер Da-sein, бъденето-ето-на, имплицира бъденето-с, Mit-sein). Другият обаче не се явява за нея в неговото „емпирично“, налично битие, устояващо в континуално напредващия топос на настоящето, а в качеството му на екзистенция. Основаната върху религиозното съществуване общност – любовна, приятелска, колегиална и т.н. – би трябвало да бъде все отново учредявана, без фиксирани норми и приемственост в сукцесивното време. Континуалността на „ъпгрейдващия“ се Аз не е тъждествена на континуалността на споделеността, непостоянството не е непременно незрялост или произвол, а може да се дължи на отсъствие на съпринадлежност, на общ път от определен момент нататък. Подобен социум проектира Дьорд Лукач в бележките към ненаписаната си книга за Достоевски, за които авторът на този текст узна от Димитър Зашев.

Но ако суспендираното от вярата общо е репресивно по отношение на индивида, то не би негирало истински неговата естетическа непосредственост и следователно не би гарантирало разликата между естетическата и религиозната непосредственост, съкровеност, несподелимост, между лудост и вяра. Същото възражение се отнася до Хегеловия стадий на морала – той предхожда стадия на нравствеността според една логическа, но не и онтогенетична необходимост. С други думи, диалектичното отрицание (Ent-äußerung – самоотчуждаване, излизане извън себе си) не може да се осъществи истински като хронологически обособена фаза, а само като екстатично едновременно с диалектичното снемане (Er-innerung – самореституиране, завръщане в себе си). Със схващането си за етичното в „Страх и трепет“ не друг, а Киркегор, пионерът на екстатичната времевоост, се проявява в изненадващо хегелианска светлина в опита си да обоснове една екстатична откритост на екзистенцията, непосредствена от общото в смисъла на морален закон, спрямо който единичният се намира в позиция на длъженствуване. Напротив, ако се приеме, че датският мислител, за разлика от Хайдегер, разбира отношението към другия като гаранция за негирането на непосредствената индивидуалност, представляващо условието за възможността на екстатичната откритост, и се противопоставя единствено на схващането за изтрайване на това отношение в сукцесивното време, по-близо до собствената му интенция би изглеждало именно Хегеловото отъждествяване на нравствено и религиозно в един модернизиращ прочит. Тъкмо тази концепция бе изложена тук в интерпретацията на Киркегоровия етически стадий, който, следователно, не би следвало да бъде надграждан от религиозния.



Както е известно, за Хегел в нравствеността се постига тъждеството на обективен закон и индивидуална свобода. Законът не е континуално устояващ, бил той фиксиран или „ъпгрейдващ“ се, а произлиза все отново от живота на съсловията. Те могат да бъдат видяни като споделени и екстатично конституирани социални светове – както в идеята на Лукач. Но ако тези общности са лишени от континуитет и ако се вземе предвид, че модерното, бюргерско общество е силно диференцирано на специфични сфери, координацията между съсловията в законотворческата парламентарна дискуссия би имала принудителен характер спрямо тях и членовете им. В случая не помага това, че Хегел, за разлика от Шмит, мисли суверена като конституционен монарх, който не създава законите авторитарно, а само придава органичност на цялото. Така че, ако в етическото влизат транситуативните и устояващи в сукцесивното време държава и право, Киркегор има съществено основание да отиде отвъд него. Но ако под етическо съществуване се разбира споделяне с други на света като хоризонт на една екстатична откритост, Хегел има право да опосредява вярата с нравствеността, любовта към Бог с любовта към ближния.

Тази дилема се корени в своеобразната двойственост или двуплановост на човешкото съществуване. От една страна, човекът е същностно екстатичен, което ще рече, че не се отнася към себе си и към нещата (няма самосъзнание и съзнание) из самия себе си, а само из участието си във взаимовръзки. Тези взаимовръзки обаче не са всеобщи, вечни и включващи всички възможни факти, а регионални, мигновени и представляващи контекстите на конкретни ситуации. Човекът стои в откритостта, където се явява всичко съществуващо (той самият и нещата), доколкото стои екстатично извън себе си в неподвластни му ситуативни взаимовръзки. Явява му се нещо единствено из съпринадлежността му с него в рамките на подобни взаимовръзки. От друга страна, като постоянен в сукцесивното време емпиричен Аз (с определена биография и идентичност) и отнасящ се към една устояваща в своята изтълкуваност всекидневна действителност човек влиза във външни, случайни, механични отношения с хора и неща. Той не си съпринадлежи с тях в никакви взаимовръзки, защото е транситуативен, съществуващ като Аз (самосъзнание) независимо от „фактите и обстоятелствата“, колкото и да търпи тяхното въздействие. Тук бе изложено разбирането, че етическият Аз, притежаващ структурата на сувереността, опосредява устояващия Аз и екстатичното Себе-си. Сега трябва да се добави, че общото, спрямо което той не се намира в отношение на дълженствование и ангажиментът с което прави възможна екстатичната му откритост, е разположено само във втория план на съществуването му – то е взаимовръзката на социалните ситуации, в които участва, в които е вложил себе си. В плана на наличното той може да бъде просто добър гражданин, съобразяващ се с една външна и принудителна за него система от морални правила или конвенции.

Това е един възможен екзистенциално-феноменологически прочит на двойното гражданство на християнина, оповестено от Спасителя с думите: „Отдайте, прочеее, кесаревото кесарю, а Божието – Богу“ (Мат 21-22). Идната общност на Царството Божие, към която християнинът принадлежи същностно, съкровено, е тази на

екстатично антиципиращите едно непредопределено бъдеще чрез спо-деляне на конкретна ситуация. Той съблюдава във външно наблюдаемото си поведение регламентите на широкообхватното, транзитивно бюргерско общество, но вътрешно не е ангажиран с тях – една не иронична, а есхатологична резервираност. Желанието да бъдеш посветен на всички, които сцената на големия град излага пред погледа ти, ако не отговаря на твоето призвание, на твоя начин на участие в света, свидетелства за едно нарцистично самообожествяване, защото пренебрегва същностната ти човешка крайност, т.е. факта, че винаги си разположен в хоризонта на някаква ситуация, ограничаващ кръга на хората, спрямо които можеш да бъдеш ангажиран. Разбира се, тази регионалност на социалното ти участие не изключва гражданското действие в случаите, когато е застрашено доброто функциониране на обществените регламенти. Но в емпиричното човешко съществуване едва ли могат да бъдат разграничени планът на наличното, на „механичните“ случайности, и планът на екстатичното, на „органичните“ съпринадлежности. Сякаш винаги остава сянка на съмнение дали не си теглил произволно чертата, отсам която си себичен, а отвъд която обожествяваш себе си. Навярно единственото, на което можеш да се опреш, е един добит в опита усет за морална мяра.

И все пак, според настоящия осъвременяващ прочит, етическото съществуване включва момента на континуалността и по отношение на другия/другите. Както бе показано, етическият Аз е континуален в индивидуален план благодарение на това, че с една своя страна пребивава в екстатична откритост. Тази откритост е опосредена от откритостта му към другия/другите, представлява неговото „излизане от зоната му на комфорт“ в решимостта му да се открие, оголи за негативността на другостта по отношение на един негов Аз, който се стреми да контролира случващото се. Това „излизане от зоната на комфорт“ прекъсва привидната континуалност на контролиращия, естетически Аз, осъществяваща се във времето като сукцесия чрез свеждане на идното до материализация на неговите очаквания. Търсешият общност е решен да умре, да няма продължение като този, който очаква сбъдването на нещо определено, скача в бездната на едно непредопределено бъдеще. Това не означава, че той няма никакви очаквания и е заличил изцяло своята устояваща в сукцесивното време идентичност, а че не налага диктаторски тези очаквания на другия и идното, готов е да стане по-иначе. Съществено в случая обаче е това, че човек не би могъл да пребивава постоянно в риска и неопределеността на откритостта, по израза на Лукач, „на върха на екзистенциалните си възможности“. Но ако в мига, в който тръгва да излиза от „зоната си на комфорт“, човек мисли това излизане като епизод, като нещо извънредно, той не би напуснал удобната, прикътана позиция на контролиращия си Аз, би симулирал или инструментализирал екстатичната откритост. Следователно, при все че тази откритост не е фактически постоянна, тя по необходимост трябва да се разбира като такава. Нейното постоянство не е изтрайването на диктаторската самоличност в сукцесивното време, а постоянното прекъсване на това време. Един пример. Когато търсиш интимна близост с някого, не можеш да мислиш откритостта си към него, ангажираността си с едно споделено случване като практикувана временно или от време-навреме. В

интенцията си истинската любов е вечна и единствена. Това в никакъв случай не ще рече обаче, че си обвързан с някого в аспекта на неговата устояваща в сукцесивното време идентичност, че си длъжен да останеш с него, когато нещата не вървят, след като си бил екстатично открит и си опитал всичко. Макар че се проявяват във въпросното време, вечността и единствеността се градят „тухла по тухла“ от решимостта на двете страни все отново да го прекъсват. И, от друга страна, фактът, че веднъж или повече пъти двете страни са пропуснали да прекъснат сукцесивното време, не им отнема завинаги възможността да сторят това отново занапред.

### **Библиография:**

Зашев, Д. Проблемът за човешкото съществуване и за индивидуалния избор на човека (в *Или-или* на Киркегор), в: *Образи и образци. Конфигурации на безформеното*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2010.

Зашев, Д. Болест-Агония. Към анализа на един Киркегоров текст, в: *Образи и образци. Конфигурации на безформеното*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2010.

Киркегор, С. Или – или. Втора част, в: С. Киркегор. *Избрани произведения. Том 2*. София: Народна култура, 1991.

Киркегор, С. Страх и трепет, в: С. Киркегор. *Избрани произведения. Том 2*. София: Народна култура, 1991.

Hegel. G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.