

www.piron.culturecenter-su.org

БРОЙ # 24 / 2023 / БРОЙ 24. ХИБРИДЪТ: ФОРМИ В КРИЗА

URL: https://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2023/12/Georgi-Gerdjиков_Philosophy-after-the-end-of-the-world.pdf

Философия след края на света. Тимъти Мортън и мрачната екология

Георги Герджиков

Резюме: Късната модерност върна на дневен ред очакванията или опасенията, че предстои някакъв вид край на света, които модерността като цяло беше оставила на заден план в полза на идеята за безкраен прогрес. Това показва, че въпреки безспорния научен и технологичен напредък, както и постоянно нарастващото влияние на идеите за демокрация и равноправие, в крайна сметка общият ефект от модерната епоха е в немалка степен травматичен. В този смисъл е актуален въпросът, дали възможността да предстои някаква гибел за човечеството не е по-желана от своята алтернатива, дори ако са налице по-трезви аргументи, според които бъдещето се очертава да бъде тежко, но не и фатално за нашия вид. Настоящият текст тематизира части от историческия и културен произход на апокалиптичните очаквания; причините те да бъдат реактуализирани успоредно с все по-голямото осъзнаване за хибридният характер на модерната епоха (а може би и на вселената, за която тя дава все по-детайлни знания); и отговора, предложен от съвременния философ Тимъти Мортън, според когото не е основателно да се притесняваме (или надяваме), че предстои край на света, тъй като той всъщност вече се е случил и в момента живеем с последиците от него. Според Мортън светът е приключил в два основни смисъла: ако под „свят“ разбираме планетата Земя в познатия ни вид, то вече са задвижени промени, които я преобразяват безвъзвратно; а в по-широк философски смисъл, ако под „свят“ разбираме тоталността от всички съществуващи неща, то подобно понятие изглежда все по-съмнително и не е ясно дали изобщо се отнася към нещо реално. Накрая бива експлицирана една скрита предпоставка на Мортън: че при конкуриращи се интерпретации на наличното съгласие между специалисти относно наблюдаващи данни е практически за предпочитане да се действа според най-песимистичната, но все пак правдоподобна интерпретация.

Ключови думи: апокалиптизъм, край на света, Тимъти Мортън, мрачна екология, практическа епистемология.

Георги Герджиков е главен асистент в катедра Философия на СУ. Занимава се с история на идеите, философия на културата, социална теория и съвременна философия. Автор е на монография на тема „Форми. Поглед върху съвременната философия през културните нагласи към историческото време“.

Късната модерност върна на дневен ред очакванията или опасенията, че предстои някакъв вид край на света, който модерността като цяло беше оставила на заден план в полза на идеята за безкраен прогрес. Това показва, че въпреки безспорния научен и технологичен напредък, увеличаването на средната продължителност на живота сред все по-големи части от човечеството, както и постоянно нарастващото влияние на идеите за демокрация и равноправие, в крайна сметка общият ефект от модерната епоха е в немалка степен травматичен. Усещането за приближаващ драматичен и катастрофален „край“ – твърде различно от триумфалното обявяване на сполучлив завършек на историята от либерализма на 1990-те години – е както израз на безпокойствата, породени от сякаш все по-честите политически, икономически и екологични глобални сътресения, така може би и израз на полуосъзната надежда, че нещата ще спрат да се влошават, защото всичко скоро ще свърши. Да продължим да живеем и да се борим със сложните проблеми, създадени в нашата епоха, изглежда далеч по-сложна и тягостна перспектива от това просто да спрем да съществуваме. В този смисъл е актуален въпросът, дали възможността да предстои някаква гибел за човечеството не е по-желана от своята алтернатива, дори ако са налице по-трезви аргументи, според които бъдещето се очертава да бъде тежко, но не и фатално за нашия вид.

Настоящият текст ще тематизира части от историческия и културен произход на апокалиптичните очаквания; причините те да бъдат реактуализирани успоредно с все по-голямото осъзнаване за *хибридния* характер на модерната епоха (а може би и на вселената, за която тя дава все по-детайлни знания); и отговора, предложен от съвременния философ Тимъти Мортън, според когото не е основателно да се притесняваме (или надяваме), че предстои край на света, тъй като той всъщност вече се е случил и в момента живеем с последиците от него. Накрая ще бъде експлицирана една скрита предпоставка на Мортън и ще бъде коментирана възможната ѝ теоретична и практическа полезност в съвременен контекст.

1. От есхатологична надежда до паническо безпокойство

Апокалиптичните прогнози за есхатологичен завършек на историята или за цялостно обновление на съществуващото са характерни за групи от хора, преживели особено големи изпитания, в особено мъчителни моменти от съществуването им. Древният еврейски народ, подчинен от Римската империя въпреки богоизбрания статут, който вярва, че има,

разработва литературния жанр на *откровението* като реакция на тази озадачаваща и болезнена ситуация. Някои примери за този жанр влизат в Еврейската Библия, напр. книгата на пророка Данаил, а впоследствие християнството ще го наследи и продължи, като канонични за християнския Нов завет ще станат апокалиптичните предсказания в Евангелието от Марк, гл. 13, и Откровението от Йоан. Според логиката на такива текстове светът временно се управлява от зли сили, поради което добродетелните и правоверните страдат под властта на тиранични другове, но предстои радикална трансформация на вселената, при която ще бъде въздадена окончателна справедливост. Многобройни ранни християни стават готови да жертват живота си като мъченици, за да си осигурят място в предстоящото небесно царство, защото са убедени, че безопасността и житейския успех, постигнати на този свят, са не просто непостижими за тях поради социални и политически фактори, но и в крайна сметка незначителни – много скоро ще бъдат обезсмислени от драматичния край на досегашния световен ред.

Днешните духовници, богослови и философи са склонни твърде често да правят прибързани паралели между някои библейски сюжети и съвременни ситуации, въпреки че библейските текстове са съставяни в много различен културно-исторически контекст от нашия и следват литературни и наратологични конвенции, в голяма степен чужди за нашите начини на мислене. Въпреки това богатството и сложността в елементите на въпросните текстове ги правят особено плодотворна почва за извличане на оригинални и актуални послания в късната модерност, когато хибридният характер на голяма част от заобикалящата ни реалност става все по-явен. Жанин Тует-Бейтс представя новозаветния Иисус като хибридна фигура: роден в земя на различни народи; божествен, но страдащ; а в разбиранията на по-късното християнство – едновременно Бог и човек. Според тази авторка това дава възможност Иисус да бъде мислен като предшественик на съвременните и футуристичните хибриди между човешко и нечовешко (киборгите) или дори като идеал за човешкото, отиващ отвъд всички тях, с който можем да ги съпоставяме, за да изобличаваме недостатъците им¹. Друг новозаветен персонаж, който може да се мисли като парадигматичен хибрид, е човекът, обсебен от цял легион бесове, сдобил се по този начин едновременно с лудост и с огромна физическа сила. През този персонаж е възможно да

¹ Thweatt-Bates (2012), pp. 176–187, 191.

мислим съвременния човек, шизофренно теглен в различни посоки от конкуриращи се социо-културни влияния².

Интерпретациите на апокалиптичните библейски сюжети обаче най-често отиват значително по-далеч. След като есхатологичните очаквания от началото на новата ера не се сбъдват, представители на почти всяко поколение в западната култура се опитват да реактуализират тези сюжети, тълкувайки елементи от тях като предсказания за събития от по-късна епоха. (Подобна тенденция донякъде е обусловена от традицията моменти в християнския Стар завет да се третираат като предричащи събития от Новия – традиция, започнала с наративния подход в самите Евангелия.) Ако днес сме свикнали да наричаме очакванията за мащабна социална и политическа промяна в посока създаване на напълно справедливо общество утопични, то есхатологичните надежди през последните две хилядолетия могат да се разглеждат като *макро-утопични* – те предполагат възможност за обновление, която отива отвъд собствено човешките възможности и засяга физичното и метафизичното нива на реалността³. Макроутописткото мислене може да бъде полезно не само с надеждата, която дава на вярващи хора пред лицето на несправедливи и мъчителни исторически събития, но и защото указва границите на постижимото от човека. Представители на някои християнски деноминации например отиват отвъд простото отричане или пък свръхоценностяване на актуалните в момента трансхуманистски идеи, и приемат, че е добре да развиваме биотехнологии, с които да увеличаваме човешките способности, за да стане с времето по-ясно с какви способности *не можем* да дарим човека и какви проблеми в крайна сметка не ни е дадено да успеем да решим – съответно за кои проблеми, откриващи се във вселената, имаме основание да се надяваме само на *надчовешка* помощ⁴. Това е сякаш логично съвременен продължение на Кантовия критически проект, целящ да очертае границите на разума, за да бъдат набелязани въпросите, спрямо които *не може* да се намери рационално обоснован отговор, а вместо това е основателно хората да имат (макар и различаващи се) вярвания дори ако за последните няма безусловни доказателства.

Същевременно обаче забелязваме, че днес очакванията за край на досегашния ред във вселената са по-малко свързани с есхатологична надежда и повече с общо безпокойство и

² Герджиков (2018).

³ Герджиков (2019).

⁴ Miller (2014).

със страх от наближаващи исторически катастрофи. Това може би е защото традиционните апокалиптични визии не представят световното обновление като просто прекъсване на несъвършеното устройство на реалността и заместването му с по-добро. Напротив, повечето от тях предричат (или когато описват алегорично исторически събития от епохата на автора – констатираат) увеличаването на зловещи, странни и мъчителни явления, както и драматично, дори катастрофално преобръщане на естествения ред. Доколкото вярващите в предишни епохи живеят в тежки условия, от които се надяват на спасение, подобно развитие може да звучи приемливо, ако след него предстоят справедливост и вечно блаженство. Но в модерната епоха и особено в по-мирните периоди от нея човечеството (най-напред западното, но в последното столетие и други части от него) се радва на икономически възход и подобряващо се качество на живот. Тези положителни промени текат успоредно с възникването на нови негативни явления, каквито са масовото влошаване на психичното здраве⁵, нарастването на икономическото неравенство, и все по-видимите глобални екологични проблеми. Но не може да се отрече наличието в модерната епоха на прогрес, освобождаващ все по-голям брой хора от все повече тегоби, изглеждали в миналото изконни и непроменими. Вярата в този прогрес е отличителна черта на Просвещението като източник на голяма част от идеите на съвременната западна цивилизация и е само донякъде оспорена след световните войни и геноцидите, на които става свидетел дваият век. Трайното усещане, че голяма част от съвременните хора в крайна сметка живеят в значително по-добри условия от всички предишни поколения, прави перспективата за цялостно обновление, минаващо по пътя на мъчителното и трагичното, плашеща. Ако традиционното мислене поставя свършения свят отвъд историческите процеси на приближаване към края на историята, то модерното мислене е склонно да слива тези два хоризонта: то приема, че историческите процеси ни приближават към свършеното по пътя на едно постепенно нарастващо, макар и непълно усъвършенстване⁶. Внезапното нахлуване на исторически трагичното и катастрофалното на този фон стряска и изпълва с безпокойство съвременния човек дори ако проявите му не са от мащаба на най-тежките събития от миналото столетие.

Подобряването на условията за живот на много хора, както и все по-голямата историческа осъзнатост на модерното човечество, напомняща, че в продължение на все

⁵ Герджиков (2020).

⁶ Козелек (2002), с. 221-247.

повече столетия есхатологичните предсказания така и не се сбъдват, може би насърчава обръщането на погледа към нови схващания за историческия ход на времето, каквато е идеята за технологичен и политически прогрес. Но в XXI век – времето на глобални кризи, които са доста по-осезаеми от по-ранните, най-малкото поради по-голямата свързаност между различни части на планетата, но и вследствие на високоскоростните информационни потоци – възникват опасения, че катастрофален и трагичен „край на света“ заплашва да се вреже в линията на историческия прогрес и да погуби постигнатото досега. Подобна възможност може да носи утешителна надежда за метафизическо обновление на предмодерни народи, страдащи от несъвършенствата на своя свят, както и на интелектуалци от първата половина на XX век като Валтер Бенямин, които виждат във възхода на фашистките режими опровержение на тезата за прогреса като носещ усъвършенстване във всички сфери⁷. По време на Студената война също има немало предсказания за предстоящ апокалипсис, може би предизвикан от ядрена война, който би спасил праведните от земния им живот, прекарван под постоянната заплаха за мащабни разрушения, предизвикани от враждебността между големите глобални играчи⁸. В XXI век обаче надеждата за все по-добро бъдеще се беше възродила и поставянето ѝ под въпрос пред лицето на най-новите исторически събития и културни кризи се преживява травматично. Това води до преувеличаване на унищожителния заряд на всяко събитие или криза, привиждането в тях на потенциал за слагане на радикален край на всичко, в което откриваме каквато и да е приемственост с предходни епохи. Подобен истеричен страх за бъдещето може да е проява на искрено безпокойство, или пък на мрачно-оптимистично желание травматичните събития просто да приключат, дори с цената на нашето оцеляване. Но каквито и основания да му приписваме, трудно е да не забележим натрапчивото му присъствие в различни съвременни културни контексти. Независимо дали ни е страх, че авторитарни водачи ще съсипят постиженията на демократичните цивилизации, или пък че славянското православие ще спре да бъде последен пазител на вечните човешки ценности⁹, или че най-сетне ще успеем да унищожим живота на Земята – апокалиптичните прогнози за близкото бъдеще са във възход. Същевременно по-здравомислещи автори като Калин Янакиев се опитват да покажат, че както от рационална, така и от верова гледна точка подобни очаквания са крайно

⁷ Бенямин (1983).

⁸ Мармон 1977.

⁹ Позиция, чийто произход и съвременни измерения са анализирани в Иванов 2019.

неправомерни¹⁰. В следващата част от този текст ще бъде разгледана философията на един от тези автори, Тимъти Мортън, чиято аргументация обаче се откроява със своята оригиналност. Според Мортън няма никаква нужда да се притесняваме от предстоящ ужасен край на света, тъй като всъщност светът вече е свършил и в момента живеем с последиците от това. Следователно не предстои страшното; страшни са вече задвижените събития.

2. Тимъти Мортън и философията след края на света

Бруно Латур през 1990-те години обобщава опита на модерната епоха, заедно с постмодерните и контрамодерните ѝ проявления, като излага тезата, че природата и културата са смесени и не могат напълно да бъдат разграничени. Все повече феномени не могат да бъдат отнесени към едната или другата област, а хибридно ги съчетават, поради което често изглеждат чудовищно и обезпокоително¹¹. Може да се спори дали това не се отнася изобщо до населяваната от нас вселена. Противно на убеждението в множество традиционни култури, особено монотеистичните, но и на класически философи като Платон, Аристотел и стоиците, че обитаваме свят, подчинен на единен хармоничен ред, може би познатата ни реалност е арена на противоборства между различни фундаментални влияния, както твърдят модерни автори като Ницше и Уилям Джеймс в онтологичен план, а Макс Вебер – в социологически. Обектите във вселената съответно биха се оказали хибридни обединения от различни принципи, каузалности и обвързаности, а модерната епоха само е направила този факт осезаем за нас, въпреки продължаващите и все така безуспешни усилия да бъде намерена теория на всичко, която да сведе многото известни ни принципи до един¹².

Тимъти Мортън доразвива тази тема, като я продължава предимно в екологичен ключ, често разчитайки обаче и на познанията и приносите си в други области като естетика и литературна теория. Мортън продължава критическия проект на автори като Адорно в полето на екокритиката; работил е съвместно с българския философ Боян Манчев; а от малко повече от десетилетие принадлежи и на актуалното философско течение на обектно-ориентираната онтология.

¹⁰ Янакиев 2018.

¹¹ Латур 1994.

¹² Вж. напр. James 2008; Вебер 2000, с. 105; Вацов 2016.

Мортън настоява, че „светът“ е свършил най-вече в два основни смисъла: от една страна, ако под „свят“ разбираме планетата Земя в познатия ни вид, то вече са задвижени промени, които я преобразяват безвъзвратно¹³. А в по-широк философски смисъл, ако под „свят“ разбираме тоталността от всички съществуващи неща, то подобно понятие изглежда все по-съмнително и не е ясно дали изобщо се отнася към нещо реално¹⁴. Мортън нарича понятието „свят“ „badly broken“ (лошо счупено, силно компрометирано)¹⁵. Като философ на екологията, той поставя въпроса защо след толкова много теоретична работа и толкова екоактивизъм все още не се взимат политически решения, които в достатъчна степен да намалят вредата от човешката дейност върху околната среда. Отговорът на Мортън е, че самите екотеоретици и екоактивисти работят с една широко разпространена концепция, която демотивира усилията за опазване на околната среда. Тази концепция се изразява в понятията като „свят“ и като „природа“, и е критикувана в основния труд на Мортън, красноречиво озаглавен „Екология без природа“¹⁶. Според него сме свикнали да говорим за някакъв „свят“ или „природа“, включваща в себе си всичко съществуващо, която ни е произвела, и в която сме потопени. В подобна представа имплицитно присъства убеждението, че каквото и да се случва, природата ще запазва досегашното си вътрешно равновесие, и че тъй като е безкрайно по-голяма и по-мощна от нас, то колкото и да я променяме, тя ще си остава все същата и все така гостоприемна към нас. Подобен възглед, че природата безкрайно ни превъзхожда и не можем да я променяме, е бил пространно критикуван от Бруно Латур; той разбира се, смята природата и културата за хибридно свързани; но Мортън отива по-далеч. Според него тази представа за „природата“ не отговаря на нищо действително, не може да бъде защитена с каквито и да е свидетелства от опита ни на живи същества, а по-скоро идва от колективното ни въображение, особено под влияние на Романтизма. Романтизмът разработва представата за природа, в която можем да търсим утеха от сложността и студената рационалност на индустриализираната цивилизация; можем да се приютяваме в тази природа като в една голяма гостоприемна утроба. Мортън подлага на доста фино изследване текстове от романтичeskата поезия (най-вече англоезичната), но и от свързани с нея течения, за да покаже как тези текстове създават

¹³ Morton 2013a, p. 13.

¹⁴ Morton 2007; Morton 2013a, p. 23.

¹⁵ Morton 2016, p. 79.

¹⁶ Morton 2007.

внушението, че сме потопени в една хармонична тоталност. Влиянието на такова внушение стига далеч отвъд епохата на Романтизма; открива се напр. в идеала за консуматорски рай от рекламните, както и в днешната успокояваща *ambient* музика, която слушаме в асансьори и чакални – музика, създаваща усещането, че сме част от една спокойна, хармонична среда, в която всичко е свързано и всичко е наред¹⁷. Този вид музика, както и много от съвременните начини на говорене и писане, са симптоми за цялостната нагласа на днешния човек, че живеем в един общ свят, в една обща природа, която съдържа всички неща в себе си и се грижи за тях, включително и за нас. Подобен напълно безоснователен възглед е заразил и екологичното мислене в лицето на т.нар. *deep ecology*, дълбоката екология, с нейната концепция за майката Гая, за Земята като един голям организъм, който се грижи за всички свои части, всички свои деца. Мортън открито иронизира дълбоката екология и настоява, че ако работим с подобна теория, малцина ще бъдат искрено мотивирани да пазят околната среда¹⁸. Той предлага по-различен начин на мислене, което нарича *dark ecology*, „мрачна екология“. Според нея на обитаваната от нас планета е постигнато крехко и лесно унищожимо равновесие в резултат на случайната дейност на напълно произволните физични закони, които изобщо не се интересуват нито дали нещата на планетата Земя ще са в хармония помежду си, нито дали на нас ни е добре. Действали са сякаш, докато случайно не са се получили някакви условия, направили живота и в частност човешкия живот възможен, след което човешката дейност е нарушила тези крехки условия и вече от доста време води до промени, които са силно неблагоприятни както за много други биологични видове, така и, в крайна сметка, за нас самите. Много хора не вярват в това и не искат нищо да се прави по въпроса, тъй като *всички* по инерция следваме романтичната представа за голямата гостоприемна утроба, в която се намираме, и която ще си се грижи за нас до безкрай¹⁹.

Сходно наблюдение откриваме при друг голям съвременен критик на понятието „свят“, Маркус Габриел, който обаче не го свързва тясно с Романтизма. Според Габриел още от „осевото време“ около V век преди новата ера в различни култури се е натрупал навик да говорим за „свят“ в смисъл на голямо вместилище, съчетаващо безпроблемно в себе си

¹⁷ Ibid., pp. 37-39, 49, 72.

¹⁸ Ibid., pp. 103, 114-117.

¹⁹ Ibid., pp. 181-197; Morton 2016.

всички съществуващи неща. Подобна заблуда според Габриел е случайна, макар и дълготрайна, и може да бъде преодоляна²⁰.

По същия начин Тимъти Мортън настоява, че няма един свят или една природа, а има това, което откриваме в опита си – многобройни различни неща: дървета, морета, камъни, хора, сгради, машини; това, че някои от тях предшестват нашата поява, не ги прави по-естествени или по-нормални. Като се замислим върху вида, който имат, си даваме сметка, че можеха да са всякакви други и няма причина да са точно такива, каквито са се получили. Свикнали сме напр. дърветата или пчелите да изглеждат по определен начин, затова не се замисляме, че всъщност няма никаква логична причина да са именно такива; освен това са ни познати и всякакви „природни“ явления, които ни изглеждат крайно причудливи и дори зловещи. Мортън нарича обектите, сред които живеем, с остроумния термин *strange strangers*, „странни непознати“, защото когато се абстрахираме от привидната им познатост и се запитаме защо е нужно да са точно такива, се чувстваме *uncanny*, неуютно²¹. Разбира се, най-непосредствено даденият ми обект, който мога да почувствам неуютен, е собственото ми тяло; няма никаква причина то да изглежда по един или друг конкретен начин²². Впрочем подобно наблюдение се открива още при Сартр: в неговия роман „Погнусата“ героят се пита защо е нужно телата ни да са точно такива; разглежда ръката си като закачено за него странно същество с пет стърчащи лапи, които може да раздвижи, когато поиска, но това не ги прави по-малко странни. Свикнал е да вижда дървета наоколо; би се стреснал, ако изведнъж проодят; но е също толкова произволно и странно, че не го правят. Майката, надвесена над бебето в количката, би изпаднала в паника, ако види, че му е поникнало трето око; но е също толкова произволно и необяснимо да имаме по две очи и изобщо да имаме очи²³.

„Светът“ от подобна гледна точка изглежда като произволна смесица от произволни безсмислици, а те изобщо не са в океанична хармония помежду си, която ние спорадично и временно леко да нарушаваме. Напротив, някакви лишени от смислено основание физични закони просто са се случили и по също толкова случайно стечение на обстоятелствата са станали трайни, а дейността им създава всякакви различни неща, които по всевъзможни

²⁰ Gabriel 2015, най-вече pp. 24, 206

²¹ Morton 2013b, pp. 75, 128.

²² Morton 2007, p. 40.

²³ Сартр 2005, „Вторник, в Бувил“.

начини взаимно си пречат. Те изобщо не са свързани в единно цяло, а влизат в най-различни сблъсъци, конкурирайки се за продължаване на своето конкретно съществуване. На планетата Земя еволюционните процеси са дали възможност някакво многообразие от биологични видове да оцелее, но в резултат на безпощадна борба, при която неизброими други видове са измрели. Установили са се някакви екосистеми, които 1) са различни помежду си и си влияят по съвсем невинаги хармоничен начин, и 2) вътрешната им стабилност не е резултат от хармония, а от непрекъснато насилие и взаимно избиване и изяждане на неизброими индивиди. (Едва ли е нужно да се спомене, че както Сартр, така и Мортън изхождат от решително атеистична позиция. Това е същата позиция, която един основоположен за съвременната западна цивилизация теоретик като Адам Смит е отхвърлил без доказателства като неприемлива само защото тя води до извода, че неизброимите страдания и несправедливости във вселената са безсмислени²⁴. Ако се изхожда от позицията на Смит, нито екологичните катастрофи, нито нарастващите неравенства, нито икономическите кризи би следвало да са възможни. Именно въз основа на подобна фундаментално теистична позиция мнозина днес отричат изобщо съществуването на тези глобални проблеми – освен може би икономическите кризи, които им е по-трудно да игнорират.)

Мортън припомня натрупващите се все повече наблюдения, показващи, че под влияние на колективната човешка дейност по-ранното случайно установило се екологично равновесие вече е трайно нарушено и оттук-нататък въпросът не е дали ще се върнем към „нормалното“ положение от преди (то никога не е било нормално, било е случайно); въпросът е доколко можем да контролираме вече задвижените безвъзвратни промени, за да сведем до минимум сътресенията и страданията, които те ще причинят и вече причиняват. Това е съответно другият смисъл, в който „светът е свършил“ – познатите на по-ранни човешки поколения условия за живот на планетата ни са останали в миналото и няма как да бъдат върнати. Мортън дори посочва конкретния момент, в който светът е започнал да свършва: април 1784 г., когато е патентована парната машина²⁵. Оттогава всичко, което индустриализираните общества правят, променя нещата все повече; а Романтизмът и след него консуматорското общество скриват този факт, като предлагат все нови възможности

²⁴ Смит 2021, Част IV., 2., iii.

²⁵ Morton 2013a, p. 7.

човек едновременно да бъде бунтар, но и да *продава* на другите своето бунтарство, като вражда в него стари утешителни илюзии.

Що се отнася до яростното отричане от много хора на постигнатия сред 97% от специалистите консенсус, че изобщо има причинени от нас климатични промени, Мортън сравнява положението на днешното човечество с това на митологичния цар Едип²⁶. След като е видял проблемите, сполетели всички, Едип провежда криминално разследване, търси упорито виновника, за да стигне накрая до себе си. Логично е да започне да отрича своето откритие, ако напълно против намеренията си, дори въпреки опитите да избегне подобна съдба, без да иска все пак е извършил или участвал в безобразия. Едип до последно отказва да заподозре себе си, колкото и свидетелства да се натрупват от различни източници; обвинява другите в заговор срещу себе си; в същото положение е и съвременното човечество. Мнозина търсят „зад“ или „под“ все по-очевидното обяснение някаква по-истинска действителност, някакъв таен заговор или подлежаща „природа“, която се саморегулира. Мортън сравнява тези хора и със сприхавия хотелиер Базил Фолти от класическия комедиен сериал „Фолти Тауърс“. В един епизод Фолти сервира на свои аристократични гости покрито блюдо, за което си мисли, че съдържа печена патица, но като маха похлупака, се оказва, че е сбъркал блюдото и е докарал от ресторанта огромен розов пудинг. Гостите, които още не са вечеряли, не е редно да получат направо десерта, поради което Фолти започва отчаяно да рови в пудинга с надежда, че все някъде в него ще открие заровена патицата. Съвременният човек, търсещ скрита по-дълбока истина зад все по-красноречиви данни, наподобява смутения сервитьор, търсещ патица под пудинга²⁷.

Важно е да се спомене и още една находчива идея на Мортън, предлагаща обяснение как е възможно екологичните промени да засягат цялата планета, след като няма една „природа“, в която всичко да е свързано, а има само отделни обекти. Мортън въвежда понятието „хипер-обекти“ – фраза, заимствана от парче на певицата Бьорк. (Исландската изпълнителка също е силно ангажирана с нечовеците, с тяхната странност, но и с тяхната взаимна зависимост с нас; двамата с Мортън са публикували богата на идеи своя публична кореспонденция²⁸.) Хипер-обектите са дефинирани от Мортън като обекти с огромна протяжност във времето *и* в пространството, които съдържат в себе си множество по-малки

²⁶ Ibid., pp. 61-63; Morton 2016, p. 136.

²⁷ Morton 2018.

²⁸ Björk 2015.

обекти. Очевидно това ги прави хибриди, но те също така са и силно вискозни – т.е. гъсти, лепнещи; трудно е обект, прихванат от тях, да се отдели. Такива хипер-обекти са еволюцията, екосистемите, а в днешно време – глобалният капитализъм, всичката пластмаса на планетата, както и климатичните промени. Тези цялости не засягат всички обекти, които съществуват изобщо, но засягат много голям брой обекти, влияят на всеки един от тях, и то в продължение на години, векове и дори хилядолетия. Не ги възприемаме пряко, защото сме далеч по-малки от тях, но ясно виждаме многобройните им въздействия²⁹. Понятието „хипер-обекти“ вече е станало влиятелно и извън философския дискурс³⁰, но в историко-философски контекст е интересна следната забележка на Мортън: откриването на тези огромни цялости, случващо се днес, е своеобразен отговор на Хайдегеровата констатация, че за съвременния човек са залезли старите богове, че не виждаме как боговете влияят на нещата, сред които живеем, и че съответно чакаме нови богове, които да направят света по-разбираем и да го обновят. Хипер-обектите са такива нови богове, които за съжаление обаче не разсъждават с човешки разум, изобщо не се интересуват от нас, и съответно няма причина да се радваме на появата им. В едно интервю Мортън се съгласява с тезата, че глобалната пандемия от 2020 г. е именно хипер-обект с особено нежелани от нас ефекти³¹.

Същевременно е допустима и по-обнадеждаващата хипотеза, че на хипер-обектите може да се влияе, въпреки че те са огромни в сравнение с нас. Физическият размер според Мортън няма общо с онтологичния. Нещо може да е физически огромно, но онтологически си остава *едно* нещо; на онтологично ниво глобалното затопляне е точно толкова „голямо“, колкото една мравка или една машина, или колкото Слънцето, или колкото всеки от нас. С други думи, ако нацелим такива действия, които влияят на даден хипер-обект, можем да променим целия му облик, заедно с всичките му глобални последствия. А след като сме видели, че можем да го променяме към по-лошо, няма очевидна причина да не можем да го променим и към по-добро. Разбира се, за целта е желателно да повлияем най-напред на глобалния капитализъм, който в сегашния си вид пречи да се предприемат действия спрямо климатичните промени и редица други кризи³².

²⁹ Morton 2013a.

³⁰ PBS 2019 (видеоматериал).

³¹ Meis 2021.

³² Morton 2016 (видеоматериал).

3. Съвременната нужда от разумен песимизъм

Необходимо е след казаното дотук да се обърне внимание на една слабост в аргументацията на Мортън, която подсказва съществуването на важна негова скрита предпоставка. Мортън се придържа към такива научни изследвания и статистически данни, които са най-недвусмислени и трудни за оспорване. (Напр. избягва евфемизма „климатични промени“ и говори за „глобално затопляне“, защото колкото и да са сложни промените в климата, измерванията показват, че всяка година средната за планетата най-висока температура е по-висока от предходната година. Обективно планетата като цяло се затопля все повече; отчитането на по-сложните детайли не променя това цялостно наблюдение³³.) *Въпреки* тази предпазливост в подбора на информация обаче, някои рецензенти на книгите на Мортън, макар и добронамерени към неговите тези, все пак отбелязват, че той понякога интерпретира научни данни твърде еднопосочно³⁴. Там, където учените избягват да формират ясен извод, философът си позволява да приеме безусловно един определен извод (най-често такъв, който е съвместим с резултатите от независимо проведени други изследвания). Т.е. Мортън обобщава резултати от научните изследвания в по-голяма степен от самите учени, ако и да е съгласен така или иначе със заключенията им. Това дава възможност да бъде оспорвана философия като неговата. Немалък брой хора отхвърлят обобщения, основани на трайно постигнат научен консенсус, както стана особено видимо в контекста на пандемията от 2020 г. Аргументацията за подобен скептицизъм включва доводите, че някои неща, за които учените са постигали консенсус в миналото, днес се оспорват от научната общност; винаги има други възможни изводи от данните, различни от общоприетия извод, някои – напълно правдоподобни; и дори ако 97% от специалистите са постигнали съгласие, винаги ще има ексцентрици (със собствени сериозни приноси към науката), които не са съгласни.

Тук е налице доста сериозен и сложен епистемологичен въпрос: какво да приемем за вярно (и съответно да регулираме поведението си спрямо него), ако има различни варианти за обяснение на случващото се, които звучат правдоподобно за голям брой хора. Теоретици като Мортън сякаш негласно предпоставят определен отговор, който е добре да се артикулира, защото не е епистемологичен, но е важен в практически план – за научно

³³ Morton 2016, pp. 3-4.

³⁴ Heise 2014.

обосновани практически сфери като еко-критиката, борбата за социална справедливост, медицината и пр. Тези области работят с натрупани масиви от информация, която е количествено много, но не е достатъчно изчерпателна, за да бъде интерпретирана по един и същ начин от всички. В такива сфери се налага да се избере все някоя интерпретация на данните, за да се вземат конкретни практически решения как да се действа. Но при липсата на външен неутрален критерий, кой правдоподобен вариант да предпочетем, различни граждани ще настояват на различни варианти, съобразени с индивидуалните им субективни йерархии от ценности, които други техни съграждани не споделят. В такива случаи става много трудно да се прецени кое е в полза на общото благо.

Затова неартикулираната стратегия на Мортън изглежда сполучлива и е добре да бъде изрично постановена и *съзнателно* възприета. Той сякаш взема експертните данни, до които има публичен достъп, след което от възможните правдоподобни интерпретации върху тях избира именно тази, която е *най-песимистична*. Множество (може би дори повечето) философи и публични коментатори правят съвсем друго: те избират този вариант, който най-много им *допада*, защото смекчава възможни екзистенциални кризи, и говорят така, сякаш този вариант е безусловно верен. Мортън като че ли нарочно прави точно обратното: приема за верен този вариант, който ако е верен, би бил най-депресиращ³⁵. Такъв ход прилича на преобърнат Паскалов облог: ако повярваме в песимистичния вариант, а се окаже верен някой от по-оптимистичните, нищо не губим; да, ще сме влагали усилия и ресурси, за да намалим възможните последствия от песимистичния вариант, но това си е струвало при наличния риск. Обратно, ако повярваме в по-оптимистичен вариант, и се окаже верен песимистичният, ще трябва да живеем както с лошите му последствия, за които не сме взели мерки, така и със знанието, че не сме взели мерки и сега ние и други ще страдаме заради това. Когато имаме различни правдоподобни интерпретации на недостатъчни данни, като че ли е най-сигурно да се действа според този правдоподобен вариант, който е най-песимистичен, *за всеки случай*. Тогава дори ако се окаже, че сме сгрешили, то всяка от другите възможни грешки би имала по-тежки последствия. Това е доста ясен критерий за избор между различни интерпретации на данни. Когато даден източник твърди, че *няма*

³⁵ Самият Мортън страда от хронична депресия, а в книгата си *Dark Ecology* (Morton 2016) подробно разсъждава върху начини за преодоляване на депресията, до която води екологичната осъзнатост. Изводите му са коментирани в: *Герджиков 2020*, където са съпоставени с някои по-малко успешни модерни подходи към културно обусловени психологически проблеми.

глобално затопляне, или че *не* е настъпила опасна пандемия, или че всички цивилни жертви на дадена война са оправдани, защото тези хора са били по някакъв начин опасни (напр. колективно са подкопавали демократичните или някакви други ценности), то *дори такъв източник да предлага правдоподобни аргументи*, неговата версия все пак е твърде *непесимистична*, за да заслужава риска да я приемем. Ако пък даден източник твърди, че има глобално затопляне и то ще избие всичкият живот на Земята, то този вариант е *песимистичен, но не е правдоподобен*. Постигнатият консенсус между специалистите не е, че неизбежно ще загине животът на Земята, а че условията за живот ще стават по-неблагоприятни. Следователно е най-прагматично да изберем варианта, според който има климатични промени и те правят условията за живот все по-неблагоприятни – това е най-песимистичният от *правдоподобните* изводи.

Тук може да се възрази, че доверието в най-лошият вариант може да го превърне в самоизпълняващо се пророчество (напр. когато хипохондрията предизвиква болестни симптоми). Затова е важно да бъде уточнено, че не е препоръчително винаги да се *вярва* в най-песимистичния правдоподобен вариант, а само да се *взимат мерки*, съобразени с него, в случай че все пак *се окаже* верен. Това не пречи да се надяваме, че нещо по-малко лошо ще се окаже вярно (дори ако досегашният исторически опит на човечеството подсказва друго).

4. Финална практическа забележка

Ако казаното по-горе е основателно, пак остава моралният въпрос как да се действа спрямо хората, готови упорито да защитават която и да е правдоподобна хипотеза, стига да *не е* най-песимистичната, ако и по този начин да излагат другите на опасност и да рискуват бъдещето на децата и внуците си. За да се избегне лесното стигматизиране на конкретни лица и групи, е нужно най-напред да се отбележи, че в различни моменти вероятно всички действат така. А основното, с което оправдаваме пред себе си подобно поведение, е че то е удовлетворяващо, поради което може да изглежда по-здравословно за нас от алтернативата си. В такива случаи е налице едно често срещано при човешкия разум объркване, коментирано още от Кант в неговата „Критика на практическия разум“. Понякога сме склонни да приемаме за добро такова поведение, което ни носи добро състояние. Практическият разум правилно ни подсказва, че ако наистина действат безотговорно, би

следвало да бъдем наказани. Оттам може да се направи вече не толкова основателният извод, че ако нашето поведение не ни е донесло наказание (или дори ни спестява страданието, придружаващо загрижеността за глобални проблеми), то поведението ни е добро. Именно по тази причина Кант твърди, че не бива да очакваме винаги удовлетворение или наказание като критерий за правилност на действията си, тъй като във физическия свят понякога неприятни неща са добри, а приятни неща – не. Съответно, ако въпросът е как да убедим някого (включително и себе си), че приказва и действа недобре, въпреки че изпитва удовлетворение, Кант отговаря, че в дългосрочен план недоброто действие и недоброто състояние в крайна сметка *ще* съвпадат: „ако някой охотно дразни и безпокои миролюбиви хора [т.е. такива, които не са склонни да го накажат], накрай [все] някога предизвиква негодувание и бива отпратен с порядъчна доза бой [mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird]; това несъмнено е нещо лошо, но всеки човек го одобрява и го смята само по себе си за добро, ако и нищо да не излезе от него; дори този, който получава боя, трябва в разума си да признае, че [така] му се пада, тъй като в случая вижда на дело приложено строго съотношението между доброто състояние и доброто поведение, което разумът неизбежно му напомня.“³⁶

Подобен подход – да очакваме, че вредно поведение, мотивирано от недостатъчно аргументирани позиции, рано или късно ще доведе до наказание – и днес изглежда силно привлекателен, но в XXI век вече не е разумно да се разчита на него. Хората на планетата са по-голям брой от всякога, а оръжията, до които голям брой от тях имат достъп, са по-опасни от всякога. Ако приемем, че *както* емоционалните, *така и* рационалните съображения на различни хора са станали несъизмерими и единственият начин да се установи кой е прав е посредством евентуално насилие, има опасност твърде бързо да се стигне до пословичната война на всеки срещу всеки, която философията поне от XVII век досега търси начини на всяка цена да бъде избегната, защото опитът учи, че няма нищо непоносимо от нея.

Затова се налага да търсим по-надеждни средства за убеждаване на безотговорни хора от насилието. (Дори ако има аргументи, според които понякога то е неизбежно, това не пречи поне да се стараем да го избягваме). Един възможен подход е да търсим начини да склоняваме хората (а и самите нас) да простят *на себе си*. Ако някой е защитавал погрешна

³⁶ *Критика на практическия разум*, I дял, гл. 2; цит. по Кант 1993.

картина за „света“, за да си докаже, че всички живеем в подредена и гостоприемна среда, че случайни наши грешки са ни отклонили временно от „природния“ ред, но ще се върнем към него и всичко ще се оправи; ако изхождайки от подобна представа, някой е градил кариера, заемал е политически позиции, създавал е и е отглеждал деца – тогава е много вероятно този човек да обвинява себе си още по-строго, отколкото е обвиняван от околните. За да спре да влага усилия в оправдаването пред *другите* на това, което е говорил и правил, може да бъде насърчаван да пренасочи тези усилия към опит да посрещне собствените си обвинения и да прости на себе си. Психологически ефективен би бил напр. аргументът, че такъв човек не е сам; не е *изключение* животът да се окаже провал. Почти всичките ни лични, професионални и политически решения се извършват на базата на недостатъчна информация, поради което повечето от тях се оказват в много аспекти трагични и катастрофални. Осъзнаването на подобен факт има потенциал да ни сплотява като човешки същества, да ни прави по-близки – за разлика от преструването, че „лично аз“ съм постигнал нещо и че съм най-прав, което единствено може да ни разединява. Споделеното разбиране, че животът на всички ни е неизбежен провал, представлява най-надеждната към момента възможност за създаване на сътрудничество между хората и намаляване на безсмислени и неразрешими конфликти. Ако някой упорито отказва да признае подобно нещо за себе си и го приписва само на другите, може би моралният дълг изисква да оставим този човек да провали живота си до такава степен, че вече да не е способен да отрича неговата проваленост; и дори когато е налице възможност, да помагаме на такъв процес. Може да се спори дали мнозина от по-младите поколения в съвременните западни общества вече не действат по такъв начин спрямо своите родители, без непременно да си го признават. Резултатът може би ще е добър за общото благо на човечеството, а може би ще се окаже ужасяващ. Към момента е трудно да се прецени кои от мислимите варианти за бъдещо развитие са по-правдоподобни, за да действаме според най-песимистичния от тях. Но във всички случаи това са теми, върху които си заслужава философията и социалната теория да работят именно сега, след края на света.

Библиография:

Бенямин 1983: Бенямин, Валтер. „Върху понятието за историята“, прев. М. Тодорова. В: *Художествена мисъл и културно самосъзнание*. София: Наука и изкуство (1983).

Вацов 2016: Вацов, Димитър. „Очовечаване на природата след смъртта на човека. Прочит по Ницше“. В: *Пирон* 12 (2016), онлайн: <https://piron.culturecenter-su.org/dimitar-vatsov-the-humanizing-of-nature> (посетено 18. април 2023).

Вебер 2000: Вебер, Макс. „Политиката като призвание“. Прев. Иво Георгиев. В: *Ученият и политикът* (съст. Реймон Арон). София: ЕОН – 2000 (2000).

Герджиков 2018: Герджиков, Георги. „Проблемът за хибридността, разгледан през един каноничен наратив“. В: *Пирон* 16 (2018), онлайн: <https://piron.culturecenter-su.org/georgi-gerdjikov-the-problem-of-hybridity> (посетено 18. април 2023).

Герджиков 2019: Герджиков, Георги. „Микро-, мезо- и макроутопии“. В: *Пирон* 18 (2019), онлайн: <https://piron.culturecenter-su.org/george-gerdjikov-micro-meso-macro-utopias> (посетено 18. април 2023).

Герджиков 2020: Герджиков, Георги. „Модерността, депресивните състояния и прогнозите за близкото бъдеще“. В: *Критика и хуманизъм* 53 (2/2020).

Иванов 2019: Иванов, Искрен. *Православната геополитика на Русия*. София: УИ „Св. Климент Охридски“ (2019).

Кант 1993: Кант, Имануел. *Критика на практическия разум*. Прев. Ц. Торбов. София: БАН (1993).

Козелек 2002: Козелек, Райнхарт. *Пластовете на времето*. Прев. Х. Тодоров. София: Дом за науките, човека и обществото (2002).

Сартр 2005: Сартр, Жан-Пол. *Погнусата*. Прев. М. Коева. София: Труд (2005).

Смит 2021: Смит, Адам. *Теория на моралните чувства*. Прев. А. Трайкова. София: Изток-Запад (2021).

Латур 1994: Латур, Бруно. *Никога не сме били модерни. Опит за симетрична антропология*. Прев. Д. Асенова-Янева. София: Критика и хуманизъм (1994).

Янакиев 2018: Янакиев, Калин. „Историята и нейните апокалипсиси“. В: *Историята и нейните апокалипсиси. Предизвикателството на вечния ад*. София: Фондация „Комунитас“ (2018).

Björk 2015: Björk. “Björk’s letters with Timothy Morton” (2015), online: <https://www.dazeddigital.com/music/gallery/20196/0/bjork-s-letters-with-timothy-morton> (retrieved 18. Apr. 2023).

Gabriel 2015: Gabriel, Markus. *Fields of Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press (2015).

Heise 2014: Heise, Ursula. “Ursula K. Heise reviews Timothy Morton’s *Hyperobjects*”. In: *Critical Inquiry*, Jun. 4 (2014), online:

https://criticalinquiry.uchicago.edu/ursula_k.heise_reviews_timothy_morton (retrieved 18. Apr. 2023).

James 2008: James, William. *A Pluralistic Universe*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing (2008).

Marmon 1977: Marmon, Lucretia. “Hal Lindsey Says the Wave of the Future Is Armageddon, and 14 Million Buy It”. In: *People*, Jul. 4 (1977), online: <https://people.com/archive/hal-lindsey-says-the-wave-of-the-future-is-armageddon-and-14-million-buy-it-vol-8-no-1> (retrieved 18. Apr. 2023).

Meis 2021: Meis, Morgan. “Timothy Morton’s Hyper-Pandemic”. In: *New Yorker*, Jun. 8 (2021), online: <https://www.newyorker.com/culture/persons-of-interest/timothy-mortons-hyper-pandemic> (retrieved 18. Apr. 2023).

Miller 2014: Miller, Adam S. “Suffering, Agency, and Redemption: Mormonism and Transhumanism”. In: Mercer, C. and Maher, D. (eds.), *Transhumanism and the Body. The World Religions Speak*, 121–136. Cham: Palgrave Macmillan (2014).

Morton 2007: Morton, Timothy. *Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA: Harvard University Press (2007).

Morton 2013a: Morton, Timothy. *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press (2013).

Morton 2013b: Morton, Timothy. *Realist Magic. Objects, Ontology, Causality*. Michigan, Open Humanities Press (2013).

Morton 2016: Morton, Timothy. *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press (2016).

Morton 2018: Morton, Timothy. “The Love of Wisdom”. In: *The Philosophical Salon* (2018), online: <https://thephilosophicalsalon.com/the-love-of-wisdom> (retrieved 18. Apr. 2023).

Thweatt-Bates 2012: Thweatt-Bates, Jeanine, *Cyborg Selves. A Theological Anthropology of the Posthuman*. Farnham: Routledge (2012).

Цитирани видеоматериали

Morton 2016: Morton, Timothy. “Stuff Can Happen” (*Serpentine Galleries*, Serpentine Miracle Marathon, 2016), online: <https://www.youtube.com/watch?v=xkP7cf0YDTM> (retrieved 18. Apr. 2023).

PBS 2019: PBS Peril and Promise. “Climate Change Is Too Big for Our Brains” (*Hot Mess*, featuring Mike Rugnetta, 2019), online: <https://www.pbs.org/wnet/peril-and-promise/video/climate-change-impact-hyperobject> (retrieved 18. Apr. 2023).