Кн. 14, бр.2/2002

Vol. 14, No.2/2002

Главен редактор:
Димитър Вацов

Заместник-главен редактор:
Емил Григоров

Редколегия:
Антоанета Колева, Боян Знеполски, Мирослава Генкова, Нина Николова, Милена Якимова

Редакционен съвет:
Деян Деянов, Димитри Гинев, Георги Фотев, Христо Тодоров, Ивайло Дичев, Иван Еленков, Димитър Денков, Кольо Коев

Водещ броя:
Милена Якимова

Editor:
Dimitar Vatsov

Co-editor:
Emil Grigorov

Associate editors:
Antoaneta Koleva, Boyan Znepolski, Miroslava Genkova, Nina Nikolova, Milena Iakimova

Editorial Board:
Deyan Deyanov, Dimitri Ginev, Georgi Fotev, Hristo Todorov, Ivaylo Dichev, Ivan Elenkov, Dimitar Denkov, Kolyo Koev

This issue editor:
Milena Iakimova

© Фондация за хуманитарни и социални изследвания – София
© Веселин Праматаров, художник на корицата

© Human and Social Studies Foundation – Sofia
© Vesselin Pramatarov, cover design

Дизайн и предпечат: Николай Николов
Превод на английски: Милена Якимова, Боян Знеполски
Коректор: Анета Иванова, Калинка Бъчварова
Печатница: „ЛИК“

Design and layout: Nikolay Nikolov
Translation into English: Milena Iakimova, Boyan Znepolski
Proof reading: Aneta Ivanova, Kalinka Batchvarova
Printed by „LIK“

Адрес:
България, София 1000,
пл. „Славейков“ № 11, ет. 4
Тел./факс: (+ + 359-2) 980 73 10
E-mail: kx_journal@press.bg
http://www.kx-journal.com

Address:
11 Slaveykov Square, floor 4;
1000 Sofia, Bulgaria
Telephone/fax no.: (+ + 359-2) 980 73 10
E-mail: kx_journal@press.bg
http://www.kx-journal.com

ISSN: 0861-1718

КРИТИКА И ХУМАНИЗЪМ

списание за хуманитарни и социални изследвания

Фондация за хуманитарни и социални изследвания - София

кн. 14, бр.2/2002

РЕФЛЕКСИВНА МОДЕРНОСТ И ТРАДИЦИЯ

Изданието е осъществено със съдействието на:
This issue was published with the support of:

ЦЕНТЪР ЗА ИЗКУСТВА „СОРОС" - СОФИЯ
SOROS CENTER FOR THE ARTS - SOFIA

EUROPEAN CULTURAL FOUNDATION
FONDATION EUROPÉENNE DE LA CULTURE

Сп. Критика и хуманизъм е партньор
в електронната мрежа Erozine

eurozine

и партньор на електронна библиотека CEEOL

СЪДЪРЖАНИЕ

Уводни думи 5

Рефлексивна модерност и традиция

Власт без политика
Интервю на Милена Якимова със Зигмунт Бауман 7

Дилеми пред социологията в ситуация на несигурност
Интервю на Милена Якимова с **Лари Рей** 17

Олга Симова
Рефлексивната модерност и преоткриването на политическото 27

Красимир Стоянов
Идентичност и глобализация 37

Димитър Вацов
Глобализацията – метафизичен конструкт? 51

„Защо сме такива?"

Миглена Николчина
Семинарът: начин на употреба 79

Петя Радоева
Оформяне и провеждане на идеята за нормализация на лексикалния пласт на българския език през 30-те години на XIX век 109

Прочити на модерността

Кольо Коев
Веберовата „Наука за човека": социологически предчувствия 1892 – 1896 г. 131

Боян Знеполски
Двата проекта на модерността (Възможно ли е завръщането на субекта?) 155

Стилиян Йотов
Рорти, Адорно и критическата философия 175

ТЪРСЕТЕ

ИЗТОК ЗАПАД

Alexander Schnell

INTENTIONALITY AND TEMPORALITY IN HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY

(ABSTRACT)

The present study aims at presenting the fundamental stages of the Husserlian phenomenology of time. Such an analysis needs at first to clarify the method, which characterizes it in proper. The phenomenological method, far from simply depending on the psychological attitude of the philosophizing subject, consists in a specific attitude in view of the meaning of being of the object (phenomena), as well as of the subject himself. This attitude (that Hussserl names transcendental or phenomenological) allows having access to the properly phenomenological phenomena, which are not, as Heidegger thinks, ontological structures, but rather intentional and pre-intentional structures of the transcendental consciousness. Our study thematizes these structures in view of the problem of temporality, thus revealing the phenomena constitutive of the consciousness of time. This analysis consists of two stages: first of all, it describes the components belonging to the immanent sphere of consciousness (impressions, retentions, and protentions) before thematizing the phenomena constitutive of the latter. (cf. The Manuscripts of Bernau (*Husserliana XXXIII*)). On the basis of these phenomena it becomes possible to depict the „original process" (*Urprozess*) with its structure in nucleus - prolegomena to what we could identify as „phenomenology of nucleus".

Thus, it turns out that the Husserlian project inscribes itself in the critical perspective of Kant in so far as it reinforces the formal status of time. It, however, opens a new perspective, for this phenomenology of time leads to a radical disconnection between temporality and objectivity - a position which is radically opposed to what Kant had established in the chapter on the Analogies of experience in the *Critique of Pure Reason*, as well as to the usual comments on the Husserlian phenomenology of time which deal in an unilateral and simplifying way with the objectifying aspect of the intentional acts.

Александър Шнел

ИНТЕНЦИОНАЛНОСТ И ВРЕМЕВОСТ ВЪВ ФЕНОМЕНОЛОГИЯТА НА ХУСЕРЛ

Целта на настоящото изследване се състои в това да бъде едно въвеждащо представяне на Хусерловата феноменология на времето.

Времето, времевостта, играят основна роля във феноменологията на Хусерл. Тези понятия позволяват да се разяснят някои от същностните за тази философия концепти: интенционалност, конституиране и феноменалност. Ще разгърнем следното изложение тъкмо в осветляването на връзката между тези концепти.

Въведение : феноменологическият метод

Няма никакво съмнение, че *феноменологическият* анализ на конституирането на съзнанието за време би трябвало първо да изясни що е *феномен*. Преди да определим понятието „феномен" в перспективата на Хусерловата феноменология, бих искал да го противопоставя на употребата му от Хайдегер в *Битие и време*. Такова противопоставяне се оправдава от факта, че Хайдегер тръгва от едно точно (от формална гледна точка) разбиране за феномена, за да се отклони след това по посока на предложения, неприемливи за верния на Хусерловите търсения феноменолог. Мисля, че е необходимо да изясним философските резултати от това противопоставяне между Хусерловото схващане за феномена и проекта на Хайдегер, така, както е предвиден и осъществен в основните му произведения.

Феноменологическият метод – не е безполезно да уточним, че това, което обединява различни мислители като феноменолози, е преди всичко и именно известен *метод* – се характеризира, или по-скоро концентрира в онова, което Хусерл е нарекъл „феноменологическа редукция". Самите феноменолози са далеч от единно и хомогенно разбиране за тази редукция. Спорният характер на това понятие се дължи до голяма степен на объркването (например при Н. Депра) между известно „практикуване" на редукцията и *битийния смисъл* (Seinssinn, sens d'être) на „нещата", така както е засегнат от самата нея. Редукцията се представя често (първо от самия Хусерл) като промяна в нагласата, сякаш става въпрос изключително за преобръщане на погледа на онзи, който „практикува" феноменологията, преобръщане следователно на погледа на феноменологическия *субект*. Не е учудващо тогава, че подобна концепция позволява едно психологическо разбиране на феноменологическата нагласа, и самият Хусерл, както е известно, често е бил определян като психолог (това продължава впрочем да се прави и днес). Това се дължи още повече на факта, че обектите, с които Хусерл се занимава („модусите на даване" за трансценденталното съзнание) изглежда потвърждават такова определение. Безспорно е, че редукцията не оставя незасегнато нашето отношение към света; нашата „докса" относно света. Но редукцията, държа да подчертая, засяга преди всичко редуцираните *обекти*, а именно „самите неща" (*Sachen selbst*), феномените, тоест сфера, която съдържа *и субекта*. Така, преди да изкажем по-позитивно онова, което трябва да се разбира под „феномен" при Хусерл, бих искал да обърна внимание върху факта, че редукцията засяга известно „изключване" (*Ausschaltung*) на онтологическия смисъл и на обектите (Хусерл говори тук за заскобяване (*Einklammerung*) на този смисъл) и на самия *феноменологически субект* (употребеният термин е „дезактивация", „обездействяване" на онтологическия смисъл на последния). Следователно според този прочит не става въпрос преди всичко за нагласа (или за промяна в нагласата) единствено на феноменологизиращия субект, а за едно битийно отношение и както към обекта, така и към субекта. Това битийно отношение се характеризира, парадоксално, с радикално изключване на всяка онтология – без да се отрича *провизорният* характер на тази нагласа. (Нека уточним, че Хусерл се е опитвал да изготви различни онтологически проекти – имам предвид формалните и материални онтологии, като се започне от *Логическите изследвания* и се стигне до *Формална* и *трансцендентална логика*. Настоящата забележка засяга преди всичко „нагледните" представи (за разлика от „понятните" представи, виж Марбах, Предговор към *Хусерлиана* XXIII)). Другояче казано, феноменологическият метод, поне що се отнася до нагледните представи, е радикално отстраняване на всяка онтологическа претенция. (Феноменологията *тръгва* от изключването на всеки онтологически статут и има за цел изясняването на *битийния* смисъл на феномените. Това е фина, но много важна разлика.)

При подобна констатация, присъединяването на Хайдегер в *Битие и време* към феноменологията може само да ни учуди. Не вписва ли Хайдегер своето питане в изключително онтологическия проект, който се състои в поставянето (и пре-поставянето) на въпроса за *смисъла на би-*

тието? Да подчертаем, че такава преориентация се оправдава единствено ако Хайдегер придава на феномена *определен* онтологически статут, с което радикално се отдалечава от изисканото му от Хусерл изключване. Тъкмо това се получава в *Битие и време*, в което Хайдегер предлага и оправдава *друго* разбиране за феномена. Какъв е смисълът на феномена според Хайдегер?

1. Феноменът при Хайдегер

Прочитът на §7 от *Битие и време* позволява да се покаже, че феноменът има сложна структура. Хайдегер различава шест разбирания: формалното понятие за феномен: *привидността; явлението*; *простото явление*, „обичайното" понятие и „феноменологическото" понятие за феномен. Така често срещаната интерпретация, ограничаваща феномена при Хайдегер до „чисто явяващо се", изобщо не съвпада с този наш прочит.

Структурата на феномена първо обозначава, както и при Хусерл, *модус на даване*. Хайдегер различава два типа модуси : „да се покаже" (*sich zeigen*) и „да се съобщи" (*sich melden*). Това, което *се* показва, се характеризира с даване на самото показващо се (да кажем, авто-даване или само-даване). Обратно, онова, което *се* съобщава, се характеризира с отнасяне *към нещо* друго (тогава говорим за хетеро-даване). Оттук можем да извлечем следните разграничения :

1. *Феноменът* във *формалния* смисъл на думата (*formale Phänomenbegriff*) е *авто-даване* на нещо, което се дава такова, каквото е (пример: човек, моят приятел Иван). Хайдегер съпоставя неотчетливо онова, което се показва в самото себе си (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, стр. 28) и – което съвсем не е същото – фактът, че се показва в самото себе си (*das Sich-an-sich-selbst-zeigen*, стр. 31) (изглежда, Хайдегер не си е дал сметка за двусмисления характер на това определение); това разбиране за феномена (биващото, което се показва в самото себе си) е положителното и първоначално разбиране.

2. *Привидността* (*Schein*) е *авто-даване* на нещо, различно от онова, което се дава (пример: човек, който, когато се приближа, се оказва дърво). Това разбиране предполага първото (точка 1) и е негова отнемаща (отрицателна) модификация.

3. *Явлението* (*Erscheinung*) *е хетеро-даване* на нещо, чрез което *се съобщава нещо друго*. Това друго нещо, за разлика от „да се покаже" – феномена в собствения смисъл на думата, – не се показва. Пример: симптомът на някаква болест. Симптомът се показва, но самата болест не се показва никога. Така явлението препраща към нещо (бивайки неговият указател, което означава, че явлението е зависимо от онова, което се съобщава в него), което само не се показва и не се показва в себе си (индикации, симптоми, символи и т.н. – накратко, става въпрос за всякакви

препращания). Това „не се" не бива да се обърква с отнемащия характер на привидността; но както и явлението, така и привидността се нуждаят от феномена в собствения смисъл на думата („явяването е съобщаването чрез посредник на нещо, което показва самото себе си", стр. 29). Могат също така да се разграничат два вида явления:

- фактът на явяването (пример: болестта *като* съобщаваща се)
- самото нещо, което се появява (което съобщава, в транзитивен смисъл, онова, което не се дава; пример: симптомите на болестта). Това възприемане е несъмнено по-често използвано от първото.

4. *Простото явление* (*blosse Erscheinung*) е също *хетеро-даване* на нещо, което не се показва, но то не изчерпва изцяло онтологическото съдържание на онова, което не се показва. По тази причина то е само „просто явление".

(1/ + 2/ : отношение към субекта ; 3/ + 4/ : отношение на препращане в самото биващо)

Хайдегер не дава пример за „просто явление", а направо твърди, че става въпрос за феномени в Кантовия смисъл. Те се характеризират със „съвместяването" на две различни разбирания (1/ + 3/) : феномените са онова, което се показва (1/ = формалното понятие за феномен) и същевременно, те са „явления" на нещо, което се крие (3/). Хайдегер нарича „*обичайно* понятие за феномен" онова, което смята за Кантова употреба на формалното понятие за феномен. Но какво „се крие" зад Кантовите феномени? Според схващането на феномена като „явление" (3/), онова, което се „съобщава", никога не се показва. За сметка на това, „простото явление" (4/) съдържа в себе си индикация, „означаване" спрямо онова, което се крие. И така, не казва ли Кант в *Критика на чистия разум*, че нещата сами по себе си „афицират", по известен начин, сетивността? Не означава ли това, че онова, което се крие, съответства на нещата сами по себе си? Отговорът е отрицателен. Всъщност, на стр. 31 Хайдегер въвежда и един *трети* аспект: наред с онова, което се показва (феномените в смисъла на 1/), и това, което окончателно се крие (нещата сами по себе си), има нещо, което се показва имплицитно, или „не-тематично", предхождайки и придружавайки (*vorgängig und mitgängig*) феномените в „обичайния" смисъл. Тогава задачата на феноменологическия подход се състои в неговото тематизиране. Това нещо, което е и петото разбиране за феномена при Хайдегер, осигурява връзката между онова, което „афицира" нашата сетивност и феномените в „обичайния" смисъл на думата (тоест в смисъла на Кант). Този трети аспект се характеризира (Хайдегер оправдава ли го?) с факта, че е отговорен за начина, по който феномените в „обичайния" смисъл *се* явяват, *се* дават. Това означава, че феноменологията не се занимава със съдържанието на даден обект, а с въпроса *как* този обект свидетелства за себе си.

За да отговори на въпроса, какво са феномените, именно във феноменологическия смисъл на думата, тоест онова, което е „тема на експлицитно засвидетелстване“ (стр. 35), Хайдегер де-формализира формалното понятие за феномен. Това де-формализиране се състои в „довеждане по тематизиращ начин до даване на себе си“ (стр. 31) на същото онова, което обичайното понятие за феномен провожда и което в естествената нагласа не е тематизирано. Феноменът, според Хайдегер, е онова, което се показва имплицитно „в“ явяващото се и което трябва да се тематизира във феноменологическото описание.

Този „феноменологически феномен“ (шестият и последен смисъл на феномена според Хайдегер) отговаря не само за явяването на явленията, но „същевременно е нещо, което същностно принадлежи на показващото се и най-често представлява (*ausmacht*) неговия смисъл и фундамент“. Ето го изместването от тематизираща смисъла на явяването феноменология към онтологическа феноменология: преминаваме от проблема за смисъла на явяването, от модусите на *даване* към тематиката на фундирането. Хайдегер го потвърждава в извода, който непосредствено следва тези редове: „Онова, което в отличителния смисъл (*ausgezeichnet Sinn*) пребивава скрито и се затулва или се показва само по изместен начин, не е едно или друго биващо, а (...) битието на биващото“ (стр. 35).

Тъкмо това изместване не е приемливо за ортодоксалната Хусерлова феноменология; или най-малкото, тъкмо тук трябва да се види разделението между феноменология и метафизика. В самия център на онова, което би трябвало да държи сметка за засвидетелстването, Хайдегер прибягва до един *обрат*, *„schlägt um“* (не е прекалено рано, за да го потвърдим), който завинаги ще маркира начина, по който хайдегерианският подход ще се отклони от хусерлианския.

И обратно, присъединяването на Хайдегер към феноменологията – ако искаме да се отнесем към него сериозно – може би се оправдава от провизорния характер на фундаменталната онтология, който би намерил своя завършек в окончателната онтология, която Хайдегер обаче не ни е дал. Тук, в този провизорен характер, бихме намерили известна аналогия с изключването на всичко, свързано с онтологическия статут на феномените в и чрез Хусерловата редукция.

Нека видим сега какъв е у Хусерл противоположният спрямо онзи, изследван в *Битие и време* смисъл на феномена.

2. Феноменът според Хусерл

„Феноменът“ във феноменологията е нещо, което „се явява“ въз основа на феноменологическата редукция, без при това да имаме каквито и да било предразсъдъци относно онтологическия му статут (това е точно Хайдегеровото определяне преди „обрата“). Редукцията се прилага

към някакво световно явяващо се, което ѝ служи за „модел“ (*Vorbild*). Следователно феноменът никога не е нещо *дадено* непосредствено, той „се явява“ единствено благодарение на едно *опосредстване*. Това опосредстване изисква не оставането на нивото на непосредствените „явления“, а слизането към *КРАЙНО КОНСТИТУТИВНИТЕ пластове* на последните, или иначе казано, към „функциониращите операции (или дейности)“ (*fungierende Leistungen*) на трансценденталната субективност (в смисъл, различен от Кантовия трансцендентализъм). Хайдегер следователно има право, като подчертава „не непосредствено присъстващия“ характер на феномените, но греши, като ги хипостазира и им придава определен онтологически статут. Феномените, според разбирането на Хусерловата феноменология, са интенционалните операции, функции на субекта, които конституират всяко даване на смисъл; тяхната собствена даденост е тясно свързана с възприемането на редукцията, така, както я скицирахме по-горе.

Прекалено често представяме *интенционалното* отношение като онова, което характеризира връзката между „актовете“ и техните „обекти“ (*интенционалните* обекти), приемайки, че от едната и другата страна на тази връзка стоят „нещата“, реалийно (*reell*) „съдържащи“ се „в“ съзнанието. Ала тъкмо тези „актове“ не трябва да бъдат разбрани като нещо, което, в качеството си на *реалийно* (*reell*) присъщо на съзнанието, би било в отношение с друго реалийно „нещо“ – интенционалния обект. По-скоро тук става въпрос за „вътрешна специфика на известни преживявания“, която Хусерл поради липса на по-добра терминология отново нарича „акт“. Тъкмо точната дефиниция на смисъла на тази „специфика“ би позволила да се отграничи това разбиране на „акта“ от всяка форма на *психологизъм*.

Еволюцията на Хусерловото мислене го отвежда до изоставянето на описателния модел на „“актовата“ интенционалност“ (*Aktintentionalität*), концепция, наследена от *Логическите изследвания*. Самият Хусерл си е дал много точно сметка за това, тъй като пише през 1909: „В моите *Логически изследвания*, говорейки за Феноменология, винаги имах предвид актовете и я разбирах, според едно чисто иманентно разглеждане, като наука за актовете“. Но в същия този *Курс* от 1909 (*Въведение във феноменологията на познанието*, проведен в Гьотинген), Хусерл забелязва ограниченията на анализа на актовата интенционалност : „И тъй, какво се получава [с актовете] във *феноменологичната* сфера? *Тук индивидуалното съзнание, актът, не се разглежда като психологична индивидуалност*. Ако то [или той, актът] беше разгледано така, то би могло да бъде обективно фиксирано и веднъж завинаги определено в своето тъждество по отношение на променливите, релативни на самото него преживявания“. Единствено благодарение на *феноменологическата редукция* актът ще бъде изведен до своята „абсолютна даденост“ (*absolute Gegebenheit*) и

всички двусмислия относно неговия „индивидуален и психологичен“ статут ще бъдат отстранени. Но това не е всичко. Изоставянето на теорията за актовата интенционалност не се свежда до поставяне под въпрос на конститутивния за съзнанието за време характер на актовете, *обективно фиксирани и преживяни в тяхната конкретност*.

Всъщност моделът на актовата интенционалност може да бъде разбран в един строг и в един слаб смисъл на думата. Теорията за актовата интенционалност в строгия смисъл на думата достига до идеята, че конституирането на съзнание за някакво времево траене би принадлежало на един преживян в неговата актуалност и конкретност акт. Този акт не би бил нищо друго освен ейдетичното съответствие на някакъв психичен акт, чието феноменологическо разглеждане все още не е било изяснено през 1900/1901 г. (в термините на *епохе* и на редукция). И тъй, критиката на актовата интенционалност в строгия смисъл на думата, която експлицитно намираме в *Лекциите* от 1928 г., съответства на много известната критика на „първоначалното асоциране“, въз основа на която Брентано се е опитвал да обясни конституирането на съзнанието за траене. Всичко това е добре известно. Много по-малко известно е, че предложената от Хусерл алтернатива – за едно ретенционално (и протенционално) „съзнание“, непритежаващо тетичния характер на актовата интенционалност – е на свой ред поставена под въпрос, поради известния брой апории, съответстващи, ще го видим след малко, на онези за прилагането на схемата схващане/съдържание на схващането към конституирането на съзнание за време. Именно тази критика наричаме „критика на актовата интенционалност в слабия смисъл на думата“. Тъкмо тя конституира новостта на §10 на *Лекциите* (тоест на преработения вариант на текст №53 от *Хусерлиана* X) и най-вече на известен брой текстове от *Ръкописите от Бернау*.

Намираме първата скица на редукцията в текст от 1904 г., предшестващ с три години експлицитното изработване на този методологически инструмент. Става въпрос за текст №19 на *Хусерлиана* X, в който се изисква изключването на обективната времевост и ориентирането към иманентната времевост, следователно онази, която се явява в иманентното поле на съзнанието. Какво открива философският субект, осъществяващ по този начин редукцията?

Съобразно с анализа на възприятието на трансцендентен обект, така, както този анализ е осъществен в *Логически изследвания* от 1900/1901 г., феноменологическото описание извежда наяве известен брой „реалийни компоненти“, тоест присъщи на иманентната сфера. Тези компоненти се съчетават в схема, наречена от Хусерл „схема схващане/съдържание на схващането“. Тази схема е описана за пръв път в *V-тото Логическо изследване* (също както и в *VI-тото*); тъй като това описание е доста известно, ще се задоволим само да го резюмираме накратко.

Схемата „схващане/съдържание на схващането“ позволява, както току-що казахме, да се анализира възприятието на един трансцендентен обект – такова е най-малко първото ѝ приложение. Или както Хусерл определя на друго място: тя навлиза „в сферата на външните дадености (*äußere Gegebenheiten*)“. Нека отбележим още отсега, че тук не става въпрос за каузално отношение (за разлика от онова, което се предполага от естествената нагласа). В едно *каузално* отношение имаме някакво действащо лице (агент) и някакъв страдателен субект; „действието“ на агента е причина за понасяне от страна на страдателния субект на определено въздействие – с всички физиологически предпоставки, които това включва. Хусерл осъзнава по много точен начин незащитимия характер на подобен модел за сетивна стимулация. Простото отношение *стимули* - сетивен апарат не може никога да обясни едно *възприятие*, едно *явление*, един *смисъл*. Тъкмо по тази причина той въвежда тук модела – или схемата – схващане/съдържание на схващането. Нещо се представя, илетични *данни* или сетивни съдържания, и те веднага са схванати обективно – „обективността“ на илетичните *данни* не е следователно *предположена*, а *конституирана*. Тези съдържания са времеви, „във формата на феноменологичното време“.

Нека уточним, че тази схема поставя в отношение един съзнателен субект, трансцендентния обект и „феномена“, чрез който обектът се пред-ставя на субекта. В действителност едно известно възприемане на „субекта“ и на интенционалния „обект“ е изключено от тази схема: всъщност в описанието на *V-тото Логическо* изследване Хусерл не уточнява природата на субекта, той се свежда до описанието на неговите актове. Хусерл отива още по-нататък, казвайки, че субектът, в качеството си на егоичен полюс, не присъства в иманентната сфера – позиция, която ще бъде изоставена след 1907 г., тоест след „трансценденталния обрат“, който ще намери своя цялостен израз в *Идеи* I. От друга страна, трансцендентният обект също не фигурира в иманентната сфера. Това се обяснява според Хусерл с факта, че за да може да се онагледи самият обект, трябва да имаме наглед не само за *една* негова страна, даваща се конкретно в преживяването, но също така за всички останали страни, които в момента не са видими. Впоследствие, можем да анализираме – реалийно, тоест по „ присъщ „ на съзнанието начин – единствено *актовете* и техните „*съдържания*“, тоест техните сетивни съдържания (но не и интенционалните обекти!). Това, което *се* явява, е (трансцендентният) обект; това, което е преживяно в иманентната сфера, са актовете и техните съдържания. Как сега тази схема се прилага към проблема за конституирането на някаква *времева* обектност? Известните *Лекции върху конституирането на вътрешното съзнание за време* атакуват директно този проблем.

Лекциите са публикувани от Хайдегер, както се знае, на базата на издателската работа, извършена от асистентката на Хусерл Едит Щайн

между 1916 и 1918 г. Публикуваният през 1928 г. вариант на тези Лекции съдържа както откъси от *Курса* от февруари 1905 (преработени няколко пъти), така и текстове, датиращи от 1905 до 1917. Както се вижда, този текст е съставен по особен начин от различни парчета. Това изисква от една страна да интегрираме *Лекциите* в целостта на *Курса* от 1904-1905, озаглавен *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* („Основни елементи на феноменологията и теорията на познанието"), тъй като те съставят единствено четвъртата му част. От друга страна трябва да разграничим различните моменти в развитието на Хусерловата мисъл, които могат да бъдат анализирани в самия текст на *Лекциите*.

3. Конституирането на иманентната времевост

Анализът на конституирането на съзнанието за траене се подкрепя от анализа на възприятието на един „време-обект", чиято обективна (трансцендентна, космологическа) времевост изключваме. Така например не ни интересува нейното хронологически измеримо траене, така както би могло да бъде съпоставено с други обективни траения. Ще се придържаме и удържаме единствено траенето, което се разкрива пред съзнанието. Това траене е абсолютно неоспорим факт, то е единственото, което се дава без никакво скрито измерение, какъвто е случаят например с някакъв пространствен обект, представящ се винаги само от една страна (под формата на „отсенки" (*Abschattungen*), както казва Хусерл). Времевостта, наречена от Хусерл „иманентна времевост", е следователно това, което се полага пред съзнанието в изключването на обективната времевост, а също така и онова, което характеризира самата структура на това съзнание (виж двусмислието на немския термин *Zeitbewusstsein*: съзнание за времето и съзнание, притежаващо времево измерение). Пред подобен „обект", който излиза от рамките на иманентното съзнание поради простия факт, че съзнанието не би могло да удържи едно траене, надминаващо известен праг, се поставя въпросът дали схемата схващане/съдържание на схващането се прилага по същия начин, както и към някакъв трансцендентен обект. Хусерл отговаря отрицателно. Всъщност, Хусерловото „откритие" в *Лекциите* се състои в показването, че конституирането на съзнанието за времево траене не се обяснява с някакъв синтез на въображението (пък бил той и замислен като „продуктивен" или „репродуктивен" (Кант) или като „първоначално асоциране" (Брентано), а с интенционалност от нов вид, наречена по-късно от Хусерл „пасивен синтез". Тоест тук става въпрос за интенционалност, която *не е актова интенционалност* в строгия смисъл на думата. Тя не се присажда отвън към някакво иманентно съдържание („първоначално впечатление"), а се дължи на съзнателна модификация, която, така да се каже, „извътре" на

впечатлението дава съзнанието за минало *като минало*. Хусерл нарича този нов тип „съзнание" „ретенция". Нека подчертаем, че тук не говорим за физически или психически акт, а (и тъкмо тук откриваме смисъла на редукцията), за начина, по който трансценденталната субективност конституира времевото протичане. Тази „функционална операция" има статут на *ейдос*, на същност, иначе казано, статут, който изразява една *априорна* структура на съзнанието, съответстваща на всеки психически акт и достижима чрез феноменологическата редукция.

Прието е да се смята, че ретенционалната интенционалност е била окончателно промислена от Хусерл през 1905. Според нашия прочит изследването на различните диаграми за времето, илюстриращи графично Хусерловите анализи, позволява да се докаже обратното. Така около 1904-1905 можем да открием известно колебание между една концепция, привилегироваща актовете на схващане за конституирането на времевото съзнание и една друга концепция, предполагаща първоначално времево поле от съдържания на схващането. Критиката на тези два модела отвежда към идеята за едно вътрешно *авто-различаване* на възприятието, преди през февруари 1905 г. да се достигне до една първа концепция за ретенционалната интенционалност, която все пак си остава зависима от току-що споменатите колебания. Чак към 1908/1909 Хусерл изработва окончателното си разбиране за ретенцията. То държи сметка за всеки миг на ретенционалните преплитания, и от друга страна, най-вече за хоризонтния характер на ретенционалното съзнание.

Ала анализът на ретенционалното съзнание не решава всички проблеми: в частност проблема, как да се промисли отношението на опосредстване между сетивното впечатление и ретенционалната интенционалност. Отговорът се получава, когато забележим, че изчерпателният анализ на иманентната времевост не би могъл да избегне другата страна на интенционалността, ориентирана към бъдещето – тоест *протенцията*. Самата тя, повтарям онова, което беше казано по повод на ретенцията, е ейдетична структура, позволяваща да се разбере конституирането на съзнание за времево траене за съзнанието, което не означава, както видяхме, че самата тя е психичен акт. Тъй като анализът на протенционалното „съзнание" в публикацията на *Лекциите* от 1928 г. е прекалено кратък, можем да го задълбочим, като си послужим с *ръкописите от Бернау*, датиращи от 1917/1918 и издадени едва през 2001 (том XXXIII на *Хусерлиана*). Различието между първоначалното впечатление и неговата ретенционална модификация е преодоляно тук чрез извеждането наяве на факта, че едно впечатление е *изпълнена протенция* – което свидетелства оттук за интенционалното опосредстване на *всички* реалийни моменти на съзнанието за време.

Тук бих искал да отбележа между другото, че плодотворният характер на прочита на *Курса* от 1904/1905 не се свежда единствено до предполага-

не на отношение между времевостта и възприятието. Това, което изследванията върху Хусерл досега не са подчертали достатъчно ясно, е фактът, че *третата* част на *Курса* (публикувана в *Хусерлиана* XXIII) разгръща анализа на времевостта на въображението и на „фантазията", който чувствително надминава границите на една изключително възприятна времевост. Всъщност в един двуетапен анализ (нов и без да бъде продължен в по-късните текстове) Хусерл показва съществуването на времевост, времевостта на *фантазията*, която не притежава същностния характер на възприятната времевост – а именно *продължителността* – и която разкрива едно конститутивно измерение за тази възприятна времевост. Това ни кара да я характеризираме като „конституираща" времевост. Тя се противопоставя на трети тип времевост, онази на въображението, която от своя страна е с опосредстващ статут спрямо възприятната и *фантазийната* времевост. Анализът на тези два нови типа времевост се стреми да покаже по този начин съществуването на типове времевост отвъд класическите „време-обекти", следователно отвъд, или по-скоро: отсам на иманентните време-обекти, зависими от строгата рамка на анализа на възприятието (припомням, че предложих един първи анализ на времевостта на въображението и на фантазията в статията си от сборника *Симпозиум или Античност и хуманитаристика*, посветен на Богдан Богданов).

Разбира се, ползата от анализа на структурата и на зараждането на протенционално-импресионално-ретенционалното поле, характеризиращо иманентната времевост, не се ограничава до простото историографско изследване в феноменологическото търсене. Всъщност в съответствие с Хусерловия проект за слизане към крайно конститутивните пластове на съзнанието за време, разкриването на ретенционалната интенционалност и на протенционалната интенционалност като „хоризонтно съзнание" ни отвежда към една перспектива, позволяваща да се преодолеят известен брой апории, които биха останали неразрешими в последствие от *Лекциите* от 1905 и някои по-късни текстове от 1905-1910 г. (апории, които Хайдегеровото издание не прикрива). Тази възможност се състои в питането за *самото конституиране на иманентната (или възприятна) времевост*. Както Хусерл правилно отбелязва, времевостта на двата корелативни полюса в иманентната сфера – а именно актовете (ноетичен полюс) и иманентните времеви обекти (ноематичен полюс) – трябва на свой ред да бъде конституирана. Оттук според Хусерл се явява необходимостта от слизане към нивото на една пред-иманентна (или пред-феноменологична) времевост, конститутивна за иманентната времевост.

От 1911 г. Хусерл е съзрял подобна перспектива: от една страна, в анализа на „феномените на протичането" *отсам* на разцеплението схващане/съдържание на схващането; и от друга страна, в анализа на „абсолютния поток на съзнанието", на което реалните съставни части (впечатления, ретенции и т.н.) биха били само „моменти". Но тези два подхода си остават недостатъчни: феномените на протичането не са интенционални феномени (и оттук не отговарят на „минималното" феноменологическо изискване); „абсолютният поток", ако е хипостазиран, води до едно „метафизично затваряне", което не се засвидетелства феноменологически. Между другото тъкмо по тези причини Хусерл се е видял принуден да преосмисли този основен феноменологически проблем в нови термини в *ръкописите от Бернау*.

4. Конституирането на пре-иманентната (или пред-феноменологична) времевост

Хусерл различава три конститутивни за времевостта нива :

1. обективна времевост; видяхме, че тя е изключена благодарение на редукцията
2. иманентна времевост; това е времевостта на време-обектите и на реалните съдържания на иманентната сфера (времевите обекти, впечатления, протенции, ретенции и т.н.)
3. пред-иманентна времевост; това е конститутивната за иманентната времевост времевост, която обаче няма същия статут.

В *Лекциите*, §34, намираме сходно тройно разделение, заместващо третото ниво с „абсолютния поток на съзнанието". Тъй като този анализ съдържа известен брой недостатъци – въпреки че въвежда важното разграничение между напречната (онази на иманентните време-обекти) и надлъжната (на самия съзнателен поток) интенционалност, – Хусерл поставя отново този проблем в работните си ръкописи, които според кореспонденцията му с Ингарден е трябвало да съставят „главното произведение" на феноменологията. Нека прегледаме накратко силните моменти на този анализ.

Конститутивното съзнание за време е поток. Хусерл пише в текст №2 на *Хусерлиана* XXXIII :

> "Но то не е такъв по същия начин, както едно водно течение, само то съществуващо в обективното време. Потокът на съзнанието не е в обективното време, във времето в простия смисъл на думата; той поскоро носи в себе си това време, формата на всяка обективност и найвече всяка трансцендентална обективност от първа степен, с всички трансцендентни събития, които собствено му принадлежат (...)".

Хусерл нарича „произходен процес" (*Urprozess*) потока, в който се конституира иманентната времевост. Този „произходен процес" не

представлява субективен полюс, стоящ срещу полюса обект (защото това поставя винаги въпроса как именно се конституира времевият хоризонт, общ за двата полюса), но той притежава една структура от *ядра*, „изцяло интенционални", конститутивни за всички реалийни моменти на иманентната сфера. Благодарение на въвеждането на този „произходен процес" Хусерл се заема да отговори на недостатъците (тоест, в частност, опасността от една безкрайна регресия и проблемът за интенционалното опосредстване на всяко първоначално впечатление), произхождащи от прилагането на схемата схващане/съдържание на схващането към конституирането на иманентната времевост (Хусерл вече е предложил подобно решение в няколко текста от 1908, 1909 и 1911 г., но без да успее да достигне изцяло до неговото изработване).

Каква е формата, в пред-иманентната сфера, на този „поток от произходни преживявания"? Произходният процес е *безкраен* („вечен"), *непрекъснат, еднопосочен и невъзвратим*, „протенционален" процес. Всяка фаза тук е интенция и изпълване до безкрайност. Точно определен ред структурира всяка конститутивна фаза на процеса: произходният процес е продължителност от фази. Всяка фаза е „ретенционална" и „протенционална" продължителност. Хусерл нарича „фундаментална серия" продължителността на фазите на произходния процес. Всяка фаза на тази серия е на свой ред конституирана от едно „ядро" (от една „произходна фаза") – с максимална степен на изпълване – и от модифицирани ядра с намаляваща до нула степен на изпълване.

> "Фазите на съзнанието имат относително променлива пълнота, или „ядрообразен" характер ... Ядрото може да бъде с някаква променливост; но дори и ако има толкова, колкото си искаме, всяко притежава най-малко една максимална пълнота във фазата, която наричаме произходна ...Това произходно ядро е такова единствено в качеството си на интенционално затворено ядро".

В действителност виждаме, че произходното ядро – или фаза – вече не е описано в термините на „впечатления" (какъвто беше случаят в *Лекциите*), но то „е това, което е [тъкмо] в качеството си на *интенционално затворено ядро*". Що се отнася до модифицираните ядра, техният „ядрообразен характер" постепенно намалява с напредването на модификацията. Тези модифицирани ядра се наричат „феномени на отшумяването" когато става въпрос за „ретенционални" ядра. За разлика от това обаче Хусерл не дава собствено име на „протенционалните" ядра. Асиметрията между феномените на отшумяването и „протенционалните" ядра отговаря на онази между „свързания" характер на ретенцията и „свободния" характер на протенцията. Всъщност най-очевидният израз на асиметрията между ретенция и протенция се състои във факта, че произходният процес има „изпълнени" интенционални ядра единствено в миналото (а именно феномените на отшумяването). Както и да е, нека направим извода, че тъкмо тези два вида модифицирани ядра осигуряват свързването на изкачващите се и слизащи продължителности в пред-иманентната сфера с протенциите и ретенциите в иманентната сфера.

Радикалната новост, въведена от Хусерл в текст №2 на *Хусерлиана* XXXIII – новост, която позволява на този анализ да поправи недостатъците на анализа на „абсолютния поток на съзнанието", – се състои в показването на „изпълващата" (*erfüllende*) и „из-празваща" (*entleerende*) интенционалност на това крайно конститутивно ниво за съзнанието за време. Терминът „интенционалност" трябва да бъде поставен в кавички, тъй като тук става въпрос *за интенционалност, която не е актова*. Онова, което собствено я характеризира, е, че тя тук вече не е ретенция (или протенция) на едно съдържание – в което се състоеше актовата интенционалност в слабия смисъл на думата в иманентната сфера (виж текст №50 на *Хусерлиана* X), а тя разкрива едно *поле от* ядра, които конституират, в своя изпълващ и изпразващ процес, пред-феноменологична времевост[1].

Така произходният процес, който далеч не е серия от обективни „сега", които се следват и които биха насочили иманентното време (неоправдана заемка от обективното време) е по-скоро „поле" от *напрежения*, структуриращи трансценденталната субективност като интенционален „живот" (който Хусерл ще нарече – може би наблягайки прекалено много на едното от трите времеви измерения – „живо настояще"). Следователно не става въпрос за нищо друго освен за времевата структура на самото интенционално съзнание. Съгласявайки се със сполучливата констатация на Клаус Хелд, бихме могли да кажем, че *про*-тенцията и *ре*-тенцията не трябва да се разбират като произхождащи от *ин*-тенцията, а напротив, самото протенциално–ретенционално поле е онова, което *структурно конституира интенционалността*. Това поле се разпростира в две посоки, за които вече е безсмислено да се каже, че биха били, или не биха били, „противоположни" една на друга (което впрочем е илюстрирано от Хусерл с една триизмерна диаграма на времето, съставена от две преплетени продължителности). Протенционалност и ретенционалност се опосредстват една друга, по такъв начин, че е неправилно (или по-точно: вече е неправилно) да се говори за диаграмата на времето чрез протенционални и ретенционални „сечения". Хусерл изоставя статичното описание, ориентирано към конституирания иманентен времеви обект, за да използва метод, който, ако не искаме да наречем „генетичен", във всички случаи описва *самото конституиране* на пред-фе-

[1] Нека отбележим, че разкриването на това поле е сродно на онова, което Финк нарича хоризонтно „не-настояществяващо" съзнание.

номенологичното време. Що се отнася до оста на продължителност на произходните ядра, тя представлява „времето, схванато като *форма*“ (подчертаното е от нас) и съответства на „феноменологичното време, времето на преживяванията, доколкото траят и доколкото са феномени, които ту се променят, ту остават непроменени“. Тук Хусерл изразява идеята, че тъкмо едно *съдържание* е онова, което придава на тази произходна времевост статута на обективност: феноменологичното време, разбрано като „форма с някакво съдържание е обективността на времето“. Следователно произходният поток е единствено форма, чиято обективност (и впоследствие измеримост и т. н.) се постига само въз основа на неговото отношение към някакво материално съдържание. Ще се върнем към тази точка в нашето заключение.

Една последна абсолютно фундаментална точка засяга конституирането на авто-явлението на произходния процес. За разлика от онова, което ни учеше диаграмата от *Лекциите*, в пред-иманентната сфера няма конституиране на серия от „сега“, към които биха се привързали ретенционални (и протенционални) *continua* (продължителности). Няма също така, и серия от произходни впечатления, чието последователно явяване би съвпадало по мистериозен начин с фазите на авто-явяването на абсолютния поток. Това, което в действителност конституира авто-явяването на произходния процес, е един двоен *континуум от интенции* („една положителна и една отрицателна интенционална постепенност“, която няма нищо общо с актовата интенционалност, нито в строгия, нито в слабия смисъл на думата – следователно няма, нека го повторим, краен сетивен момент), чието „пресичане“ (или „среща“) в произходните фази конституира съзнанието за произходно настояще (има съвпадение между максималната точка на положителната постепенност и минималната точка на отрицателната постепенност). И обратно на онова, което излизаше от същите тези *Лекции*, произходният процес няма съзнание за себе си „впоследствие“, по един „закъснял“ начин, а го получава в поток от *„протенционално и ретенционално“* опосредствани ядра, поток, който е съзнателен в едно на свой ред течащо настояще. Именно защото произходният процес е в тази „примитивна“ сфера на двоен „протенционален“ и „ретенционален“ (следователно „все-интенционален“) континуум, той има съзнание за самия себе си „в същото време“ (времево наречие, лишено от смисъл, тъй като се отнася и до конституираната иманентна сфера), както за времевия обект, който учредява. Това „свързване“ между двата продължителни реда конституира *континуум* от произходни фази, чието *изпълване* с някакво съдържание, както видяхме, конституира *обективността* на иманентната времевост.

Следователно този процес не съживява някакво съдържание, идващо отдругаде, а е „изпълващо–изпразващ“, което означава, че неговото характеризиране като „протенционално–ретенционален“ може да се съхрани само при условие, че тези термини ще се сложат в кавички и ще се разбере, че тук вече не става въпрос за *конституирана* времевост (към която ни отнасят времевите обекти, както и техните ноетични корелати – актовете, в които се конституира тяхната времевост), а за едно конституиращо овремевостяване (темпорализация), въпреки че тук вече няма конституиране на *обекти* в собствения смисъл на думата. Оттук иде необходимостта да се прибегне до едно разграничение между феноменологичната (или иманентна) времевост и пред-феноменологичната (или пред-иманентна) времевост, което добре изразява разликата между конституираната сфера (към която се отнасят ноематичната, *както и* ноетичната времевости) и сферата, крайно конститутивна за последната – а именно произходният процес с неговата „ядрообразна“ структура от ретенционални, протенционални и произходни ядра.

Нека обобщим. Каква е новостта на текст №2 по отношение на последните текстове от *Хусерлиана X,* що се отнася до статута на този „поток от призходни преживявания“? Извличаме три решителни приноса (вътрешно свързани един с друг):

- разкриването на онова, което можем да наречем „все-интенционалност“ („ретенционална“ и „протенционална“), която премахва несигурния статут на призходното впечатление (това позволява, както видяхме, да се разреши проблемът за отношението към „абсолютното друго“ на потока, а именно *произходното впечатление*)
- задоволителното обяснение на *авто-явяването на произходния процес*, произтичащо от протенционално–ретенционалното опосредстване
- поставянето под въпрос на теорията за актовата интенционалност чрез *двойната интенционалност* на произходния процес, интерпретирана тук, поради промяната на конститутивната сфера, като двойна „изпълваща – изпразваща“ интенционалност.

Всички резултати отвеждат следователно към преразглеждане на самата структура на Хусерловата интенционалност. Всъщност, както нашите анализи ни позволиха да изработим, Хусерл разгръща структурата на интенционалността не като се тръгне от едно визиране, в настоящето (и на настоящето), насочено към своя обект, към което биха се привързали протенции и ретенции, а като се тръгне от интенционалното „поле“, произходно опосредствано чрез преплитане на „протенционални“ и „ретенционални“ ядра. Това означава, повтарям тази решителна идея, че *ин*тенцията не е произходна спрямо *про*-тенцията и *ре*-тенцията, а напротив, интенцията може да бъде разбрана единствено *като се тръгне* от едно поле от напрежения (*tensions*), разкриващо „пълнотата“ на „произходните ядра“, изпълването на „протенционалните“ и изпразването на „ретенционалните“ ядра (на „феномените на отшумяване“). Това означава

също, че вместо по еднопосочен начин да даде предимство на едно-единствено измерение на времето (настоящето), от което схващането на произходния поток може да се осъществи само *впоследствие* (това е прочитът на Мерло-Понти и най-вече на Дерида), произходната структура на интенционалността полага „едновременно" *всички* измерения на времето – което позволява да се опише авто-явяването на този поток извън рамката на всяка „теория на рефлексията". Противоположно на досегашните идеи, трябва да заключим, че за Хусерл, в определен смисъл, времето е дадено „изцяло", а не единствено според измерението на настоящето (и на настоящността).

Заключение: приносите на Хусерл към „философията на времето" (Хусерл и Кант)

Хусерловите анализи обогатяват решително философията на времето, тъй като немският философ, далеч от вписването си в Августиновата традиция на фундиране на"субективната времевост" или в анализите на психологията на времето от XIX век, се заема да покаже, че разграничението между една „субективна" и една „обективна" времевост може да се осъществи единствено на базата на сфера, ситуираща се от отсамната страна на подобно разцепление. Впрочем това значение на Хусерловите приноси става видимо също така и при конфронтацията на резултатите от неговите анализи с учението на Кант в *Критика на чистия разум* (както и при изследването на начина, по който те са продължени от някои известни съвременни философи, като например Мишел Генри, М. Ришир, Ж.-Т. Десанти и т.н.).

В какво следователно се състои основният принос на анализите на Хусерл към философията на времето? Той се присъединява към идеята (и в това Хусерл следва пътя, начертан първо от Кант), че времето – което далеч не е свойство на света или на нещата, доколкото те са във връзка помежду си – е *форма*. В творчеството на Хусерл се конкретизира онова разбиране, което при Кант си остава свързано с чистия наглед, и в частност, с известния *Gemüt*, по отношение на който авторът на *Критиката* не ни дава други уточнения. За Хусерл времето не е свързано единствено със сетивността – възраженията, отправени от Менделсон, Ламберт и Шулц към Кант не само от *Трансценденталната естетика*, но и от *Дисертацията* от 1770, според които времето е също така една *реална* връзка, принадлежаща на *самите* неща (доколкото „афицират" сетивността), са също така имплицитно преформулирани и от Хусерл. Но истинската разлика се ситуира на друго ниво. За Кант времето е вътрешно свързано с *обективацията*, свързване, което се изразява по двоен начин. От една страна, определянето на обекта предполага времево условие: известното „формално условие *a priori* на сетивността „, позволяващо при-

лагането на категориите към нагледите, за което говори схематизмът. От друга страна, *Втората аналогия на опита* показва експлицитно, че самата времева серия предполага категорията „каузално отношение". Вярно е, че времето е чиста форма на сетивността, но когато става въпрос за *възприятието* (апрехензията) на времето, тоест когато става въпрос именно за това, *какво е време* (въпрос, на който *Трансценденталната естетика* почти не отговаря), влиза в играта синтетичната способност на въображението, която принадлежи на разсъдъка. Възприятието на обективната времева връзка винаги означава едно необходимо определяне (дължащо се на спонтанността) на свързването между две различни състояния в *каузално* отношение. И тъй, ако прочитът на *ръкописите от Бернау* позволява да се потвърди идеята, формулирана от Кант във *Втората Аналогия*, според която разсъдъкът пренася времевия ред върху феномените, признавайки на всеки от тях едно *a priori* определено място във времето, то също така е вярно – и в това се състои решителният принос на Хусерловата феноменология на времето – че Хусерл *изцяло разкъсва връзката между овремевостяването (темпорализацията) от обективацията*. Да се каже, че времето е форма, означава, че има обективно, измеримо време единствено като се тръгне от момента, в който това време като форма (това пред-иманентно, пред-феноменологично време) се прилага към някакво съдържание (към някаква „материя") което въпреки това не е безформено. С това виждаме и важността на разкриването на „пред-феноменологичната" времевост (тази на произходния поток и неговите интенционални ядра): въпросът *Какво е време* се превръща във въпрос: *Кои са феномените, от които произхожда структурата на обективното време, на измеримото време, на времето на „света"*? (което потвърждава, че времето е „феномен" в отличителна степен). И решението, което Хусерл ни дава, се състои в потвърждението, че отговорът на въпроса за същността на времето не би могъл да даде едно реално определение (в смисъла на *realitas*): една онтология на времето, далеч от възможността да бъде в състояние *да предходи* трансценденталния подход към конституирането на съзнание за време, може най-много да *изходи* от него.