

ЮГОЗАПАДНИ ЛИСТИ



1/2004

СПИСАНИЕ ЗА ХУМАНИТАРИСТИКА

ЮГОЗАПАДЕН УНИВЕРСИТЕТ "НЕОФИТ РИЛСКИ"

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

АЛЕКСАНДЪР ШНЕЛ

**ПРОБЛЕМЪТ ЗА ОНТОЛОГИЧЕСКАТА ОСНОВА НА
ФЕНОМЕНА (ХАЙДЕГЕР, ФИХТЕ, ХУСЕРЛ)**

Често пъти феноменологията – и в частност хусерловата – е била упреквана, че се настанива в някаква форма на психологизъм, упрек, удвоен от онзи за едно *онтологическо* подопределение на “самия предмет” на феноменологията – а именно, феномена. Прочитът, който по образцов начин ни отвежда в тази посока, е онзи на Сартър: в своето *Въведение към Битие и нично* Сартър поставя следния реторичен въпрос: Битието на съзнанието достатъчно ли е, за да фундира битието на явлението катоявление? Ние изтръгнахме битието на феномена, за да го дадем на съзнанието и смятахме, че то впоследствие ще му го реституира. Би ли могло?

В изложението по-долу ще се опитам да покажа, че този начин да се постави проблемът (Сартър е само един пример) се разминава с концепцията за феноменалността и за отношението й с битието – при това не само при Хусерл, но дори и при Хайдегер. Тук виждам, впрочем, едно от най-фундаменталните недоразумения между Сартър и немските феноменолози.

Първоначално ще представя накратко хайдегерианската перспектива, поставяща проблема за онтологическата основа на феномена. После ще изложа основа, което наричам “двета пътя” на генезата на феномена, имащи за цел да разрешат този проблем: спекултивно-рационалния способ на Фихте (но не Йенския Фихте и преди всичко не онзи от *Наукоучението от 1794/1795*, а “зрелия” Фихте, тоест, този от неговия шедьовър: *Наукоучението от 1804*²) и способа на генетичната феноменология на Хусерл. Според първия способ, рационалното схващане на философа изгражда условията за *Einsicht /проумяване, вникване, стигане до прозрение* – бел. ред./ на знанието, конструкция, която предполага както една феноменализация, така и едно унищожаване на феномена (това унищожаване съвпада в същото време с рухването на съзнателното отношение между субекта и обекта). Според втория способ, двойствеността – или корелацията – е на свой ред поставена под въпрос, що се отнася до нейното крайно, конститутивно за *опита* свойство – но не (както при Фихте) с оглед премахване на двойствеността, характеризираща всеки идеализъм и всеки реализъм, а с цел да се обясни конкретното конституиране на това отношение.

Тези два способа съставят, всеки по свой начин, един *трансцендентален идеализъм*, който приема за изходна точка критиката на идеята, че би било възможно да се фундира феноменалността на феномена единствено на базата на даденостите на сферата на иманентния опит. Първият способ ще бъде представен като радикализация на известен брой критики, които биха могли да се отправят към Хусерл; ще видим с какво този способ предшества всички тези критики по осветляващ начин. Ще се запитаме, дали, в тази перспектива, трансценденталният идеализъм на Фихте – претендиращ, че фундира кантовия

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Доц. д-р Димитър Защев – главен редактор

Проф. д-р Иван Стефанов
Проф. д-р Георги Фотев
Проф. д-р Миладин Апостолов
Доц. д-р Димитър Цацов
Доц. д-р Асен Давидов
Доц. д-р Владимир Градев
Доц. д-р Добринка Георгиева

Доц. д-р Александър Рангелов

КОРИЦА Христо Шапкарев

ТЕХНИЧЕСКИ РЕДАКТОР
Крум Михайлов

ISBN 954 - 680 - 276 - X
ПРЕДПЕЧАТ И ПЕЧАТ
Университетско издателство „Неофит Рилски“
Благоевград, 2004

трансцендентализъм – отговаря на така наречените “неопределено” или “подопределено” на хусерловата феноменология. Накрая, ще се опитаме да разкрием метафизическите предпоставки на този подход – който се разминава по необходимост с оригиналността на хусерловата гледна точка – и ще изложим втория способ, собствено хусерлиански: този на *генетичната* феноменология.

Що е феномен? Според една общозастъпена теза, историята на западната философия от Ренесанса насам е белязана от два решителни обрата: “коперниканската революция”, осъществена в *Критика на чистия разум* и “linguistic turn” на ХХ век (траектория, окуражаваща и ясно изразяваща “детронирането” на онтологията). Ала такава перспектива – общо взето опростена или най-малкото, със сигурност, ограничена – премълчава една трета “революция”: онази на Хусерл, която въвежда понятието феномен като *феномен*, тоест като нещо лишено от онтологическа основа – без при това да осакатява въпроса за смисъла едновременно на онова, което се явява и на онова, което е в основата на генезата на това явяване. Феноменът не е нито привидност, отпращаща към нещо, което *би се появило*, нито “просто явление”, а е отговорът на поставения от кантовия трансцендентализъм проблем: как да се мисли *необходимостта* на опита без да се прибягва до самия опит? В термините на Хайдегер феноменът е онова, което се показва *имплицитно* в явяващото се и което ще се тематизира по *експлицитен* начин във феноменологическото описание.

С тази формулировка Хайдегер е съвсем близък до хусерловото разбиране. В действителност “феноменът” за Хусерл е онова, което, без да се предполага онтологическия му статут, се “явява” въз основа на феноменологическата *редукция*, която се “прилага” към едно светово явяващо се, служещо й за образец (*Vorbild*). Феноменът не е, следователно, никога нещо непосредствено “дадено”, а се явява единствено чрез някакво *опосредствуване*. Това опосредствуване изисква да не оставаме на нивото на непосредствените явления, а да слезем до крайно конститутивните *пластове* на последните, иначе казано, до “функционалните операции” (*fungierende Leistungen*) на трансценденталната субективност (в смисъл, различен от кантовия трансцендентализъм). Така феноменът е съкупността от интенционалните и пред-интенционалните (Хусерл назава по-точно “пред-иманентните”) структури, характеризиращи собствените действия или функции на трансценденталната субективност. Хайдегер с право ще подчертава “не непосредствено присъстващия” характер на феномените, но ще сгреши, според Хусерл, като им придае онтологически статут (колкото и неопределен да е той).

Нека отбележим, че въпреки неоспоримото припълзване, което току-що видяхме, би било прекалено просто да се упрекне Хайдегер, че се е разминал с понятието феноменалност, изтъкнато от Хусерл, и че е искал просто да възстанови онтологическата *основа* на феномените. (В този смисъл Сартър наистина “предава” хайдегерианската позиция.) Тезата, според която битието би било феномен в най-висока степен, трябва да бъде разбрана в перспективата на следните две точки, осветляващи идеята за “крайността” на битието:

1. Хайдегер често е обвиняван в липсата на точност, или чисто и просто в кръгообразния характер на аргументацията, поставяща в отношение, в *Битие и време*, битието като *обект* на основния философски въпрос (изпаднал “в забрава”) и битието – което е следователно едно *битие* – на едно отличително биващо (*Dasein*), което ще ни даде достъп до битието в първия смисъл на думата, като обект на “пред-онтологичен” анализ и като предполагащо винаги едно пред-разбиране. И тъй, истински проблематичният характер на хайдегеровия подход се състои в двусмислеността на понятието битие, така, както то се явява още в уводните параграфи на *Битие и време*. Ако в действителност няма кръгообразност, то Хайдегер разисква, в цялото *Битие и време*, нещо по-друго от онова, което първоначално обявява. Основното му произведение не разглежда битието “изобщо” – обратно на онова, което се подразбира от някои откъси – а разглежда единствено битието на *Dasein* като съществуване. Последното изречение от § 4 потвърждава това, без да оставя и сянка на съмнение: “Въпросът за битието не е следователно нищо друго, освен *радикализацията* на един същностен битиен стремеж, *принадлежашъц на самия Dasein*, [а именно радикализацията] на пред-онтологичното разбиране на битието.” Тъй като това съществуване е крайно, самото битие ще е също така крайно.

2. Тази крайност е обозрима в един друг аспект, надхвърлящ стриктната рамка на *Битие и време*. Намираме я в хайдегеровата интерпретация на един кратък откъс от *Теетет* на Платон.

В действителност, Хайдегер привлича вниманието върху факта, че в началото на диалога Сократ представя Теетет по доста необичаен начин. Сократ назава за младия човек, че наставниците му са намалили значително (дори направо са прахосали) благата, които той е наследил. Забележителното е, че “благата”, “имотите” или “собствеността”, за които става въпрос тук, се наричат на гръцки *ousia*, на немски – *Anwesen*. Какво означава това представяне на Теетет според хайдегеровия прочит? Че в диалог, който тематизира природата и възможното познание на *ousia*, protagonистът (който впрочем е дал и името на този диалог) е в много тясно отношение с една поземлена *не-стабилност* на самото онова, за което обаче се счита, че фундира цяла една метафизическа традиция на битието, разбрано като пълно и стабилно *присъствие*. Какво друго означава тогава това представяне на Теетет, освен едно поставяне под въпрос на концепцията, според която битието би било винаги присъстващо, неизменно и стабилно? (Откритие, уж изпаднало в забрава няколко години по-късно и което Хайдегер възстановява след повече от две хилядолетия.) Изглежда, че това указание трябва да се разбира така: ако битието е наистина според Хайдегер “феномен в най-висока степен”, то при все това е битие като *Anwesen* /*присъствие* – бел. ред./, способно да “намалява”, тоест да се променя (ако беше случаят с Теетет), следователно, битие, по отношение на което все още нищо не е казано, когато то чисто и просто е отъждествено с присъствието в смисъла на традиционната метафизика, тоест като вечна стабилност.

И ние разбираме отсега нататък проницателността на хайдегеровите думи (и изненадващата като цяло близост с Хусерл, близост, непрекъснато изтъквана от техните ученици, но винаги отричана от самите учители): Хайдегер изобщо

не приписва просто една стабилна основа на хусерловия феномен, а напротив, той се опитва да мисли феноменалността като измерение на всяко явяване, или още "явяването изобщо", така, както то се осъществява във всичките форми на явяването.

След *Битие и време*, постхусерлианските феноменолози (например Мерло-Понти, Сартър или Паточка) непрестанно заклеймяват липсата на онтологическа основа на феномена. Нашата позиция ще се състои първоначално в *радикализацията* на тези критики, обединявайки силните им моменти. И тъй, сега ще се запитаме – предлагайки следователно една критика на хусерловата позиция – дали понятието феномен при него позволява да се отговори на *фундирация* проект – за една теория на познанието – издигнат от неговата феноменология. Последната не е ли в действителност опорочена от една "фактуалност" – термин, който ще изясним впоследствие – която затулва или вреди на решителните придобивки на *трансценденталния идеализъм*? Привидно неизясненият статут на понятието феномен съгласуем ли е с изискванията на една феноменология, отиваща отвъд чисто *дескриптивния* подход?

За да се отговори на тези въпроси, трябва да се добавят няколко думи за феноменологическото понятие *епохе*.

Епохе обозначава, при Хусерл, едно методологическо средство, позволяващо ни да се дистанцираме по отношение на онова, което е непосредствено преживяно и преди всичко, да придобием определена нагласа спрямо това, което ни се явява, нагласа, служеща за очистването и слагането в скоби на всяко наивно (или дори сляпо) позитивно полагане спрямо онова, което се показва. Това е нужно, за да се осигури достъп до "конститутивните феномени" на тези явления, тоест до самото онова, което Хусерл нарича "феномен" в строгия и точния смисъл на думата. Нека припомним, че "феноменология" разисква – според едно общоприето определение – *rheinotopon*, явващото се, в неговото явяване. Хусерл насочва вниманието си към различните модуси на явващото се и съответно към различните модуси на неговото явяване. Но това не е всичко. Както вече отбелязахме, феноменът при Хусерл не само отпуска към едно просто явващо се, но е също така – и преди всичко! – името на една своеобразна структура, онази на "*fungierende Leistungen*" ("функционалните операции") на трансценденталната субективност. Тази структура се разполага на друга плоскост, различна от онази на чисто и просто явващото се. Достъпът до тази сфера изисква своеобразна нагласа, засягаща както "субекта", така и "обекта" – както феноменологизация субект – тъй като това имплицира "промяна на погледа", така и конституираните обектности, тъй като те са достъпни само чрез това *епохе*. Впрочем, не е ли парадоксално да се дефинира феноменалното като се изхожда от пред-феноменалното? За да се разреши този проблем, трябва точно да се разбере идеята, че феноменът не е просто явващото се, а е в произхода (генезата) на това явяване.

И тъй, на този стадий на размишление бихме могли да си зададем два въпроса. Знае се, че феноменологическата нагласа не отговаря на никаква "практика" – нито психологическа, нито етическа, нито религиозна. Тя се състои

по-скоро в едно своеобразно "напрежение", в което трябва да "стои" феноменологът, за да стане чувствителен към своеобразния битиен смисъл – ако има такъв! – характеризиращ феномена. Обаче изглежда, и тъкмо тук се поставя вторият въпрос, който е непосредствено свързан с предшестващото, че не можем да не се запитаме тъкмо за *онтологическия статут* на този феномен. Ако с *епохе* прекъсваме връзките не със света – това беше недоразумението, допуснато от Хайдегер (който упреква Хусерл, че предлага едно приемане на интенционалност, "лишена от свят (*welilos*)") – ами с битийния смисъл на явващото се, и *a fortiori*, на онова, което го конституира, то тогава *как и къде* ще намерим отново този битиен смисъл? В настоящото изследване ще се опитаме да видим, дали не е възможно да се намери решение на този проблем в светлината на достиженията на Фихтевото *Наукоучение от 1804*.

Смисълът на *епохе* – "изключването" на всяко "битийно полагане", за да се достигне до конститутивните операции на трансценденталната субективност – свидетелства за прозорливостта на Хусерл относно проблема за отношенията между конституираща трансцендентален субект и самото онова, което конституира, иначе казано: между това, което се отнася до трансценденталната сфера и онова, което *интенционално* се явява в нея. Изглежда, че Хусерл поставя този проблем – който всъщност отвежда до онзи за самия статут на *реалността* – буквально в скоби, за да концентрира цялото си внимание върху операциите на трансценденталната субективност в конкретната работа на нейните действия. Това обаче, което се загубва от поглед, е въпросът за *битийния смисъл* на феномена и на субекта *за самите тях*, тоест, независимо от конкретния контекст на едно *частно функционане*.

И тъй, вярно е, че хусерловият феномен, въпреки слизането му в крайно конститутивните измерения на опита, остава – точно както и кантовият феномен – в наречената от Фихте сфера на *factum*. Нека се разберем: *factum* във *фихтевия* смисъл на думата, който не е просто сетивен и който не трябва да се обърква с една психологическа, емпирична, времево-пространствена реалност. Всяка конструкция, във феноменологията, дори в смисъла на Финк, опиращ се на *Grundlage*, си остава фактуална. И *factum*-тъ изисква своята *генеза*, откъдето и необходимостта да се *конструира* феномена. Тъкмо с това Фихте смята да допълни и завърши трансцендентализма на Кант – но можем да се запитаме, дали същото не важи, *mutatis mutandis*, и за феноменологията на Хусерл.

В тази перспектива хусерловата феноменология би се характеризирала чрез три неопределениости – или три подопределения:

1. Първото, засягащо, както току-що видяхме, *онтологическия статут на феномена* – при това както на нивото на феномена като феномен, така и на онова, което го противопоставя на биващото, поставено в скоби от *епохе*:

2. Второто, касаещо фундиранието на *нагледа*, на *очевидността*, на *знанието като знание* (достоверност): нагледът е "принцип на принципите" на феноменологията (вж §§ 24 и 78 на *Ideen I*). Ала ако е вярно, че тук не става въпрос за *сетивен* наглед, то какъв е в действителност неговият статут, какво фундира очевидността като *наглед на същността*? Какво отношение поддържа

нагледът с (дискурсивното) мислене? Върху какво е фундиран очевидният му характер?

3. Третото, засягащо фундирането на отношението на субекта към обекта, към „реалността“: как се конституира ноетично отношението към обекта? С какво трансценденталната субективност е конститутивната инстанция на неговия обективен корелат? Какъв е, с други думи, статутът на ноетико-ноематичната корелация?

С какво феноменологическите описание остават на нивото на *factum-a*? Анализите, изследващи конституирането на съзнанието за време, позволяват да се разбере това.

Изхождайки от констатацията, че трябва да се опишат конститутивните структури едновременно на ноетичната и на ноематичната времевост, Хусерл анализира „произходния процес“ с неговата структура „от ядра“. Този анализ поправя, така да се каже „в последствие“, един недостатък, който опитът сам не успява да поправи. Тук срещаме същата конфигурация, която намираме и в първите Конференции на *Наукоучението от 1804*, където Фихте обрисува една от слабостите на кантовия трансцендентализъм, който не се издига до генезата, а си остава „заключен“ в един *synthesis post factum*. В действителност, Кант показва единствено „това, което се случва, когато, чрез интроспекция, намираме в съзнанието два члена на едно разединение и, подтикнати от разума, разбираме, че те все пак трябва да бъдат сами по себе си (*an sich*) едно, въпреки че ние по никакъв начин не можем да посочим как в това единство те същевременно стават два (...), без да се издигне до самата генеза. С тази разлика, че при Кант единството се отнася до едно условие за възможност, а Хусерл „описва“ трансценденталното, субективността, в нейните „функционални операции“, и че *eпохе* ни позволява по този начин достъпа до директното и/или индиректното самосвидетелство на онова, което е конститутивно за опита. Фихте в състояние ли е в такъв случай да избегне заложения тук *synthesis post factum* и да осъществи една генетическа конструкция на феномена? За да отговорим на този въпрос, сега следва да се обърнем към *Наукоучението от 1804*.

От самото си начало този текст се представя като трактат за Единството, имаш за цел да „изложи истината“ (на трансцендентализма). Но ако истината спира дотук или най-малкото – и ако не бъде дооценена сложността на различните нива в това единство, то тя ще си остава вкоренена във *factum*, което означава, в крайна сметка, че ще си остава „исторична“ и – преди всичко – догматична, упрек, който Фихте отправя към кантовия трансцендентализъм три години преди Хегел да напише Въведението си към *Феноменология на духа*. За да се избегне този риф, трябва, според Фихте, да се реализира генезата на *factum* – и тъкмо тук се намира истинският предмет на Наукоучението. Оттук нататък, феноменът не е привидност, не е също така „прост феномен“, противопоставящ се на нещо, което не се явява, но е един *factum*, с тази особеност, че е „породен“, или по-скоро конструиран генетично от Наукоучението. Един *factum* е чисто историчен, ако произходът му е другаде („в един чужд *Gemu*“); той се превръща във феномен, ако *nies* го породим от самите нас.

Ала да реализираме генезата не означава просто да се издигнем до единството. Това означава по-скоро *хем* „да заведем множеството до единството“, *хем в същото време* „да дедуцираме (*ableiten*)“ множеството от единството – става въпрос следователно за едно дву-посочно движение, характерно за *опосредстващото отношение* между феноменалната множественост и нейното конститутивно единство.

Тъкмо това опосредстващо отношение отговаря както за характеризацията на *единството* на знанието, така и за неговата *феноменализация*. Наукоучението фундира абсолютното знание, неговото вътрешно единство, неговото *единно* абсолютно качество, неговата същност. (Нека веднага отбележим, че този термин не трябва да ни отблъска : тук става въпрос едновременно за отъждествяването на знанието, всеки път, когато „знаем“, независимо от променливия обект, и за неговия *правилно* фундиран характер, оправдаващ трансценденталната нагласа.) Но, вярно на онова, което Фихте отъждествява с истината на трансцендентализма, Наукоучението се опитва също така да държи сметка за *съзнанието*, за *мисленето* или за *онова*, което Фихте обозначава като „вторичното знание“ – той потвърждава в тази връзка, че трябва да се изложат условията за самопораждането на знанието в „*абсолютно явяващото се сетно битие*, Аз-а (*in dem schlechthin erscheinenden letzten Sein, dem Ich*)“. Наукоучението е знание за знанието, но то е знание, разбрано точно в този двоен смисъл: абсолютно знание и вторично знание. Каква е същността на вторичното знание, каква е същността на мисленето? Фихте го казва ясно : да бъде принципът на едно разединение, на едно обособяване (*Sonderung*), другояче казано, на една *екстериоризация*, на една *феноменализация*. Благодарение на, и чрез, мисленето абсолютно става феномен (мисленето, което е нашият единствен *посредник*, за да се достигне до това абсолютно). Така, ако в петнадесетата Конференция Фихте ни предлага едно „учение за истината“, това не значи, че ни е дадено *най-същностното* от Наукоучението в онова, което прилича на нещо като кулминация в едно двойно възходящо-низходящо движение. Това не значи също така, че „феноменологията“, учението за феномена или за явлението, конституира само едно подчинено или второстепенно крило на това движение. По-скоро обратното: „феноменологията“ представлява съставна част от Наукоучението. Така, чрез едно впечатляващо преобръщане на кантовия трансцендентализъм, или най-малкото чрез откриването на липсващия му полукръг в кръгообразното отношение между феномена и неговите трансцендентални условия, Фихте утвърждава в *Наукоучението от 1804*, че феноменът е един абсолютно същностен компонент на абсолютно знание, че самото то е както *алетеология*, така и *феноменология*, или, за да подчертаем наистина оригиналността на Фихтевото откритие, че феноменът не е само подчинен на трансцендентални условия (в кантовия смисъл), но е на свой ред и трансцендентално условие (този път във фихтевия смисъл) на абсолютно знание. Ето защо Фихте настоява, използвайки различни изрази, че Наукоучението е толкова „дедукция“, колкото и „завеждане“, че фундира точно толкова принципа на разединението, колкото и на единството, че е толкова аналитично, колкото е и синтетично.

Фундаменталният философски принос на Фихте се заключава в едно радикализиране на кантовия трансцендентализъм: то се състои, от една страна, в *настаниването на понятието* в собственно трансценденталния жест и в даването на сметка за необходимостта да се “дедуцира” реалността. Фихте отговаря на тези две изисквания посредством схема, която наричам “схема п-б-с”. Първият компонент от тази схема е *понятието*. Това понятие е *абсолютното единство*, но неговото бъдене веднага е отречено чрез едно вътрешно противоречие: понятието не може да произлиза от нещо, което постоянно съществува за себе си, тъй като *всяко* постоянно съществува за себе си на схващането е отречено (откъдето се оказва, че понятието може да бъде единствено абсолютно (което се и изиска) и чисто). В същото време, очевидността на онова, което постоянно съществува за себе си (нагледът, очевидността – светлината) отрича схващането. Рухването на понятието означава в такъв случай полагането на несъвместимото.

Преди да премине към втория компонент, Фихте формулира експлицитно връзката между схващането и несъвместимото: Ако абсолютно несъвместимото трябва да бъде прозряно (*einleuchten*) като постоянно съществуващо само за себе си, то тогава понятието трябва да бъде унищожено и да бъде положено, за да може да бъде унищожено; тъй като несъвместимото е прозримо единствено в унищожаването на понятието.

Тази формулировка, изразяваща принципа на абсолютно знанието, полага в отношение понятието и несъвместимото, или *още* понятието и “постоянно съществуващо само за себе си”, тоест, *битието само по себе си*. Тук намираме неразрывната връзка между битието и мисленето (понятието), която Фихте отъждествява още в първата Конференция на *Наукоучението* от 1804 с онова, което, според него, било позволило, при Кант, учредяването на трансценденталната философия. Какво е *съдържанието на това несъвместимо*, на тази “несъвместимост”? Несъвместимото е зависимо от отреченото понятие. Следователно, то е единство в същата степен, както онова, от което произлиза – първата ни цел беше да установим това. Ако абстрагираме, в *несъвместимото*, всичко, произлизащо от понятието (и трябва да го направим, тъй като понятието е отречено), то тогава не остава нищо друго освен абсолютно *единство* му характер, чистото постоянно съществуващо за себе си или *битието*: и тук намираме втория компонент на схемата п-б-с.

И тъй, да се казва, че има неразрывна връзка между понятието и битието, означава откриване на разделението, чието единство именно трябва да бъде намерено от Наукоучението. Тази обединяваща инстанция е наречена от Фихте “светлина”. Ето как той я въвежда: *Преминаването на понятието към несъвместимото* не се извършва произволно от философа, а се осъществява благодарение на една абсолютно непоклатима очевидност, наречена от Фихте “*абсолютна очевидност*”. Каква е тя? Както видяхме, това е *онази очевидност* на постоянно съществуващото за себе си на едно абсолютно *сигурно* знание, която Наукоучението се опитва да конструира генетично, за да фундира всяка производна очевидност (или всеки наглед).

Този трети компонент – *светлината* – изиска сега да се преразгледа отново отношението между несъвместимото “постоянно съществуващо за себе си”

(абсолютността, битието) и понятието: това отношение, както го анализирахме до този момент, имплицираше, без да забележим това, генезата на знанието. Защо? Тъй като вътрешното качество на знанието е неговата несъвместимост – тъкмо това ни посочва простиот *factum* на знанието. Когато Фихте утвърждаваше, че Наукоучението е живото знание, неговата *реализация*, и че всяко *съвпадение* е една *реконструкция*, извършена впоследствие, от която се използва това знание във вътрешното си качество, той вече даваше *вътрешно присъщата характеристика* на знанието: реконструкцията е едно “*съвпадение на несъвместимото*”. Но това знание се налага като *factum* и то – решително уточнение – благодарение на една фактуалност, намесваща се като необходим компонент на неговата генеза. Фихтевата пред-интерпретация на кантовото понятие за трансценденталното изтъква идеята, че фундирането на философията като наука (или като наука за науката) разкрива *два* компонента: този, който в качеството си на знание за *знанието* ни дава условието на знанието, но *също* и този, който *едновременно* се опира на и държи сметка за *знанието* на знанието. Кант се беше опитал да установи, в *Дедукция на категориите*, че онова, което е условие за възможността на опита е в същото време *ограничено* от него; Фихте възразява, че знанието като условие за възможността на опита трябва да се опре на своето фактическо съществуване, за да може да бъде абсолютно фундирано. Това, което се предполага, че е *фундирано*, трябва първо да е, за да може да бъде фундирано и най-вече, за да е в *състояние* да фундира и да се само-фундира – и това бъдене е действително фундирано от самото знание.

Но ако абсолютно знанието е несъвместимо, би ли могло разумно да се каже, че то е фундирано? Разбира се, тъй като понятието – опосредствано отношение към обекта – не е единственото възможно отношение към един обект. Това, което е несъвместимо, е несъмнено принципът, който полага понятието, за да го унищожи, но също така битието (тоест, онова, което ще постоянно съществува след унищожаването на понятието). За да може да нарече този принцип в неговата специфичност, тъй като той не е трети, положителен термин (това би предположило неговото детерминиране, следователно, той би зависел от понятието), ами се различава и от понятието, и от битието, Фихте избира именно термина “*светлина*” – генезис на очевидността – чиято нематериалност обозначава несъвместимостта и чиято поява (която е по-точно *извор* на всяка поява) обозначава собственото му “*бъдене*” на чисто действие.

Схемата, която по този начин изяснява отношенията на фундиране между “понятието” (съзнанието), “светлината” (принципа на висшата синтеза) и “битието” (носителя на всяка реалност) – ние я наричаме схема “п-б-с” – би могла да бъде изразена така: ако абсолютно знанието е длъжно (*soll*) да съществува (и то съществува), иначе казано, ако светлината е длъжна (*soll*) да може да се екстериоризира, то тогава понятието (съзнанието) ще е задължително положено и отречено, в и чрез тази светлина, за да се положи несъвместимото битие, носителят на всяка реалност. Тази схема – според Фихте, апогей на кантовия трансцендентализъм, фундиран в неговата истина – задвижваща едно *Soll* (Дължно) като принцип на истината е абсолютно “*вярна*” и направлява всяка синтеза в *Наукоучението* от 1804. Забележително е, че тук става въпрос

за една диалектическа схема, близка до "моментите на всичко, което има логическа реалност", изложени от Хегел в неговата малка *Логика*. Нека припомним във връзка с това, че Хегел отличава 1/ момента на разсъдъка; 2/ негативно-разумния момент и 3/ спекулативния или позитивно-разумния момент като принцип на, и резултат от, двата предшестващи момента. При Фихте откриваме 1/ понятието, принцип на явяването на знанието; ала това понятие се оказва неспособно да го достигне, следователно 2/ то трябва да бъде отречено, за да се положи едно несъвсъщаемо битие, реалността; 3/ очевидността или светлината, която съществува (се екстериоризира) в това отричане на понятието. Тази схема – развита в Конференция IV (както се вижда абсолютно централна) и която преоткриваме в частност в Конференция XIV, на прага на учението за разума – изразява едно тройно опосредствуване: светлината, която е екстериоризация в унищожаването на понятието; понятието, което феноменализира светлината, при все, че е обусловено от нея; битието, което е носител на всяка реалност, при все че изразява абсолютността и несъвсъщаемостта на светлината.

Така Фихте успява да предложи схема, позволяваща да се разбере връзката между битието и съзнанието и принципа на една "супра-съзнателна" нагледна форма (светлината) – ако под "съзнание" разбираме разцепеното отношение между субект и обект, правещо възможна тази връзка. Но, от гледна точка на фундирането на същата връзка *Наукоучението от 1804* прави още една крачка нататък – конституиратки това, което наричаме фихтев способ на генезата на феномена –, позволяваща ни да задълбочим още повече статута на феномена, също както и онзи на трансцендентализма изобщо. Без да описваме в подробности хода на първата част на *Наукоучението от 1804* (разстилаща се от петата до петнадесетата Конференция, където Фихте достига до "учението за истината или разума"), бихме искали просто да очертаем, в неговата философска дълбочина, фихтевото учение за тези два аспекта.

Светлината, така, както тя се явява в и чрез схемата п-с-б, бе обективирана в самата схема. Казвайки "обективация", ние казваме "екстериоризация", дори "отчуждаване". Ала в действителност тази гледна точка не е единствената възможна такава. Можем да разглеждаме светлината също така чисто в-нея самата, тоест вътрешно, независимо от всяка обективация – дори и тя да ни се изпълзва, щом се опитаме да я реконструираме. Фихте нарича тези две гледни точки външна форма на съществуване на светлината (еманентност) и вътрешна форма на съществуване на светлината (иманентност). Целта на учението за истината ще се състои в намирането на единична точка на разделението между тези две форми на съществуване на светлината.

Това единство ще бъде конструирано в хода на една аргументация, която, по привидно синтетичен начин, намесва известен брой понятия, необходими за генетизацията на търсената единична точка, преди да се достигне, в петнадесетата Конференция (която е абсолютно решителна), до своего рода самоунищожение на всички предходни етапи, отвеждащо до истината на трансцендентализма. Основната идея на Фихте е, че всички форми на идеализъм и реализъм съдържат една *projectio per hiatum irrationalem*. Корелацията между

субекта (съзнанието, нагледа) и обекта (понятието) е положена, "проектирана" – оттук и терминът "проекция" ("*projectio*"). И елементите не са обединени, а са разединени от една бездна – откъдето и терминът "*hiatus*". За идеализма това се изразява в самата идея, че всяка реалност се намира удвоена от един принцип ("съзнанието"), неспособен да конструира генетически това удвояване. За реализма това става ясно още щом се разгледа самата същност на само-по- себе-си-то (тоест битието само-по-себе-си, което е неговият принцип). Последното не е едно абсолютно единство, ами е едно "не несамо по себеси", тоест една двойнственост на *относителни* термини: не само-по-себе-си-то и само-по-себе-си-то. Дори ако тези термини се конструират взаимно генетично, те не са породени от своето генетическо единство. Последното е следователно положено единствено според един *synthesis post factum* или според една *projectio per hiatum irrationalem*, която противоречи на собствената максима на този реализъм. В края на този ход ние достигаме, следователно, до самия принцип на съзнанието: едно удвояване реалност/съзнание за реалността (= мислене), което никоя философска система не е била способна да дедуцира. Тъй като този принцип се оказва незащитим, той трябва да бъде опроверган. Това отрицание отвежда до живото, чистото и абсолютно битие, до абсолютното и затвореното в самото себе си единство, с което фихтеанска генеза достига до кулминационната си точка в първата част на *Наукоучението от 1804*.

Проникването в учението за истината не е, следователно, нищо друго, освен отрицанието на принципа на съзнанието – тук намираме връзката с несъвсъщаемото, срещнато по-горе: "да се схване несъвсъщаемото" означава да се изостави принципа на съзнанието, изоставяне, което, изхождайки от една феноменална (или съзнателна) база, положена, след което унищожена, конструира светлината (принципа на всяка очевидност) и дедуцира битието (носителя на всяка реалност).

Необходимостта да се въведе трансценденталното означава за Фихте, че, от една страна, философията разполага отсега нататък със средствата, позволяващи да се мисли отношенията между съзнанието и неговия обект, както и гносеологическото и онтологическото фундиране на това отношение, но също така, от друга страна, че "истината" не може да бъде "разбрана" в самата нея, а единствено по проблематичен начин (откъдето и въвеждането на *Soll*, на несъвсъщаемостта и т.н.). Така *Наукоучението* не се превръща в някакъв скептицизъм, а в един трансцендентализъм, който се разбира като такъв. Последният не означава невъзможността на всяка "феноменология" – това, което изглежда, че е крайното последствие от всяко сливане или поемане на *factum* в генезата – а, още веднъж, необходимостта битието да се екстериоризира в едно феноменално знание: така мисленето на Фихте обитава в едно учение за знанието, за науката, въпреки всяка онто-тео-логична привидност.

С какво диалектическата схема и опровергаването на двойнствеността съзнание/обект, съответстваща на "да се схвана несъвсъщаемото", отговарят на трите проблема, които изглеждаха поставени при Хусерл? 1. По-горе ние достигнахме до разбиране на статута на феномена като принцип на всяка

определяемост и то в перспективата на едно продължение на втория принцип на *Grundlage* и на "законите на рефлексията" от *Наукоучението нова методо*. Феноменът не се противопоставя нито на нещото само по себе си, нито на едно трансцендентно съществуващо, а е трансценденталното условие на достъпа до знанието – независимо дали това е *Наукоучението* или която и да било друга философия, стремяща се да осигури по радикален начин едно фундиране на знанието и на достоверността. 2. Фихте фундира всяка очевидност в един абсолютен принцип, който нарича "светлина"; това е принципът на самопораждането на знанието (кулминиращ в едно "учение за разума", поставяющ под въпрос първенството на съзнанието) и също така на всяко определение в термините на очевидността. 3. Той изгражда битието – конструиран корелат на съзнанието – като носител на всяка *реалност*. Тъй като това битие е "положено" от светлината, то то "дедуира" реалността като изхожда от принципа на светлината.

С тази спекулативна схема на Фихте ние разполагаме с най-силната конструкция, позволяваща да се мисли статута на феномена и онтологическата основа, която той изисква – сила, която никога след това не е достигана от нито една от критиките към Хусерл. Проблемите, които се поставят пред феноменологията, дали биха ли били тогава разрешени? Отговорът е отрицателен. Защо? Защото в самата сърцевина на хусерловата концепция – както вече отбелязахме в началото на изложението – се съдържа *отказът* от една онтологическа основа на феномена. Феномените, за Хусерл, както видяхме, са "*fungierende Leistungen*" на трансценденталната субективност. И така, тези *Leistungen* не характеризират изобщо – поне не *изключително* – едно *правене*, принадлежащо на полюса субект, а се вписват в пред-феноменалното измерение, конститутивно за феноменалния опит. И тъкмо обяснението на конститутивното свойство на това (пред-феноменално) измерение е собственият предмет на така наречената генетична феноменология. Последната не дава описание в смисъла на една емпирико-психологическа генеза, ами операции, които *конституират* самото (статично) конституиране. Това обяснява впрочем, защо генетическата феноменология не може да бъде изолирана, по радикален начин, от статичната феноменология. Сега, в заключение, ще се опитам синтетически да обгърна позицията на Хусерл, достигаща до пълния си и цялостен израз в онова, което той нарича "генетична феноменология".

Генетичната феноменология – такъв е решителният методологически аспект, произлизаш, според нас, от откъслечните размишления по този въпрос – се намесва на две нива, позволяващи да се разбере връзката, при Хусерл, между фактичност и генеза. Тези две нива обхващат заедно областта на онова, което Хусерл посочва като "конституиране на конституирането". Те засягат интенционалната генеза на фактичността ("универсалната времевост"), от една страна, и слизането до конститутивната сфера на последната, от друга. Времевостта играе основна роля на тези две нива. В действителност, генетичната феноменология и феноменологията на времето поддържат двойно отношение: от една страна – а по-голямата част от текстовете, в които се разисква едновременно генезата и времевостта, вървят в тази посока – универсалната,

същностна форма на интенционалната генеза разбува конституирането на иманентната времевост и в частност формата на "фактичността", която посочва "времевото място" на всяко интенционално преживяване и която е основният извор на така фундираните "обичайности". Но, от друга страна, анализите, относящи се до конституирането на съзнанието за време – това важи в частност за *Ръкописите от Бернау* – могат също така да бъдат разглеждани като инициатори (първопричинители) на генетичната феноменология в друг смисъл: феноменологическите способи, необходими за описането на конституирането на иманентната времевост – а именно слизането до пред-иманентните пластове на конституиращото съзнание – чертаят вече рамката за самия генетически анализ. Така отношението между иманентната и пред-иманентната сфера отговаря в действителност на онова между "фактичност" и "генеза". "Генеза" означава при Хусерл: *конституиране на фактичността*. Това конституиране разкрива три различни полета: 1/ конституирането на иманентната времевост, 2/ феноменологията на разума (теория на съждението и т.н.) и конституирането на идеалности, и 3/ феноменологията на *фантазията*. И във всяко от тези полета двойката *factum/генеза* се намесва по специфичен начин: чрез двойките иманентност/пред-иманентност (1/), факт/същност (виж, например първата глава от първата секция на *Ideen I*) (2/) и въображение/фантазия (виж последните изследвания на Марк Ришир).

Общата точка между тези различни ориентации, които следва генетичната феноменология, засяга *феноменалността* на феномена, измерението му на явяване, което не го превръща само в едно просто явявано се, тоест, което не го превръща само в просто *биващо* с битиен смисъл и с онтологическа основа.

Феноменът със сигурност показва нещо, интенционално, но собственият му статут е нестабилен и несигурен. Ала би било безсмислено да окайваме тази нестабилност, въпросът е, тя да бъде разбрана. Тъкмо това е предметът на генетичната феноменология, изследваща тази нестабилност и разкриваща в нея "структури", позволяващи да бъдат анализирани и описани – структури, настоявани на това, които не *са*, но чиято генеза именно следва да се изясни. И точно "феноменологическото трансцендентално" отговаря на въпроса за "битието" на тези структури: едно трансцендентално, зависимо именно от характеристиките, които разкрихме в осъществената от нас спецификация на генетичната феноменология. Битието и генезата не са едно и също нещо.