

АЗ-ЪТ ПРИ ЕМПИРИЦИТЕ И НЯКОИ БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ ДРУГИЯ

АНТОН КОЛЕВ

Abstract: The self in empiricists and some notes on the Other. In this short article, as the title shows, I am trying to unveil some of the problematic turns inside the empiricist's ideas about the self from the perspective of the Other. The main concern is, probably defined by the spirit of the time, how is possible this isolated and self-sufficient being that the "I" has, sawed from the perspective of the Modernity. Because of the limits of my essay, I chose to focus specifically on the ideas of John Locke and those of David Hume.

Keywords: empiricism, modernity, John Locke, David Hume, Levinas, the self, the other

Уводни думи

Това Аз, което съм все самият Аз, не е ли подобно на езеро, което вечно се опитвам да напусна с ясното съзнание, че може би не ще успея? Езеро, чиито предели не мога да обхвана, чийто бряг не успявам да достигна, макар да предполагам наличието му отвъд тези непокорни води. Сякаш съм принудително захвърлен в себе си и в него. Аз – това е то. Никой не може с абсолютна сигурност да потвърди или отхвърли, че езерото, в което съм и което съм, действително е, никой, освен самият Аз. Безкрайно озадачаващо и плашещо е положението ни, ако това е действително така. В изолираността и самостоятелността му - самó езеро сред безбройните километри пясъци и камънак, сам субект сред обектите, откривам хилядолетния ужас. Той ме подтиква да проблематизирам, да подпитвам как е възможно, ако изобщо е, това изолирано битие на Аз-а, в което винаги сам към себе си се отнасям и сам себе си удържам.

Историята на философията, както всяка друга история, претърпява редица преображения в концептуалното оформление на основните си изходни понятия. Аз-ът е едно от онези, чието смислово изобилие трудно можем да обхванем. Така е, защото тъкмо него касаят фундаменталните питання. „Какво съм Аз?“ е основополагащо и оформящо битието ни питане. Останалите, разбира се, са негови производни. Първо ще попитам какво съм Аз и чак сетне – откъде

идвам и накъде отивам. Те са производни, но това не ги прави незначителни, защото са потвърждение за сложността на питането, за неговите мащаби, а също и за това, че едва когато отговорим на него, ще можем да отговорим и на тях. Но как, как да отговорим? А и дали изобщо изказаното току що е действително така? Дали това е основополагащият въпрос или те, всичките ведно, са чисто и просто производни от вечното стремление на питащото чудовище? Можем ли да ги разделим, издигайки един над всички останали? Ето още няколко питання. Историята напомня, че всяка епоха задава въпросите си за Аз-а по различен начин или по-точно – им отговаря по различен начин. В крайна сметка истински важното е самото това, че изобщо се пита. Наличието на ангажираност с вечните въпроси е свидетелство за възходящата траектория на интелектуалното ни израстване. Докато питаме - се озадачаваме, докато се озадачаваме – вървим. Задавайки въпроса за същността на Аз-а, ние питаме какво е този действащ, активен субект, който се отнася към заобикалящия свят, интерпретира го в безусловното и неспирно вземане-даване с нещата и предметите. Кое е онова, което го отграничава от другите, ако изобщо има такива? И по-точно – онова, което го прави Аз като нещо понятно, познанието за което единствено може да му позволи да продължи да бъде, по един пълнокръвен начин, ако трябва да следва вечния завет на делфийския храм?

Обръщайки се към античността, в нея не откриваме понятие, което открито да се препокрива с азостта така, както тя започва да се разглежда в началото на модерността. Макар във времето на ранното, пламенно християнство (и по-специално в работата на св. Августин), да се откриват наченки на подобно „психологизиране“ на Аз-а, то до високото Средновековие, включително в пред-рационалистическите мислители като Алберт Велики и Тома Аквински, не може да се говори дори за доближаване до неговата категорична автономност. Тяхното лутане в ограничаващите окови на античните мислители, не им позволява да разгърнат понятието за Аз до степента, необходима за обединяването му под единична, ясно поставена дефиниция. За пример можем да посочим схващането за *persona*-та или индивидуалното човешко битие, като за единение между *форма* и *материя*. Нещо, което чак с Декарт ще бъде отмахнато и прието за единение между две

независими субстанции – тяло и душа. Аз-ът, в схоластическата философия, бива мислен най-често като откъснат от първата интелигенция. Но това, разбира се, не е достатъчно. Може би тъкмо неспособността на християнството да обособи личността, да начертае нейните граници и категорично да изведе Аз-а и вече прекомерно назрялото му *ratio* от догматичните убеждения трупани през вековете, полага основите на собствения му крах и съответно – на възхода на автономията на Аз-а. Разбира се, последствията от подобно развитие са онова, което преживяваме към момента – едно неимоверно обожествяване на Аз-а. Проблемът на философията е, че никога не може да предскаже докъде ще се разпростре влиянието ѝ.

Абсолютизирането, ведно с идеализирането му, доведе до „Векът на Аз-а“, както бива формулирано от една известна документална поредица. 20-и век е времето, в което наследството на мислители като Ницше и Фройд, успя да оформи човешката индивидуалност по неподозирани допреди това начини. Именно епохата на Новото Време е тази, която яростно експлицира неговата автономия и подготви почвата за подобно радикално предефиниране. Модерният човек, малко по малко, се превръща в доминанта, универсумът – в негов подчинен. Така върху Аз-а бива поставено онова категорично ударение, което ще го издигне до самостоятелното и дори изолирано битие на божеството. Ние добре познаваме този „Аз“, защото „изолираният Аз“ е малко или много всеки от нас. Рационалистите първи оформят новите възгледи. Може би тъкмо тях трябва да виним. Аз-ът веднъж бива разбиран като някаква мислеща субстанция или *cogito* (при Декарт), друг път – като самостоятелна монада (при Лайбниц), трети – като модус на изначалната и неделима субстанция (при Спиноза), но и в трите случая, той като че ли е оставен на себе си въпреки гарантите, и в трите – Другият отсъства. А какво е Аз-ът без Другия? Нищо. Няма Аз без Ти. Следователно той не би могъл да е. Словесната диада на Мартин Бубер тук е невъзможна. Като основният проблем не е в отсъствието на аксиологично мислене или по-скоро – не е единствено в него. В неправилно поставената епистемологическа рамка, доколкото именно в нея би следвало да търсим надежда за преоткриването на другостта и динамичността на човешкото съществуване, откриваме единствено изолация и самодостатъчност. Дори и да

са налице определени нотки на другост, то тази другост е винаги трансцендентна, което означава (както ще забележи Кант) – винаги недостижима, защото някак винаги успява да ни се измъкне, оставайки извън границите на познаваемото. В настоящия текст ще разгледам част от възгледите на Джон Лок и Дейвид Хюм, противопоставящи се на фундиращите концепциите на рационалистите основания, а отчасти и един на друг, като целта ми няма да бъде да остана длъжник на последствията от техните твърдения, а тъкмо обратното.

Джон Лок

С Джон Лок и неговият „Опит върху човешкия разум“, се впускаме все по-надълбоко във вече наченатата от Йоханес Клауберг, Томас Хобс и Робърт Бойл идея за субективистко тълкуване на идентичността¹. Тъкмо затова е важно първо да нахвърляме в груби щрихи един от съществените моменти, в които философията им се пресича. Общото е, че идентичността следва да се разглежда в нашето собствено *отношение* към обекта. По този начин тя се проявява като двуаспектна. Веднъж тя би могла да бъде, грубо казано, *материална*, в друг – *формална*. Примерът, който дава Хобс, касае начина, по който изобщо се *пита* за идентичността. Ако питаме за идентичността на Сократ по отношение на „ето тази плът и кости“, по израза на Аристотел, ние всъщност питаме за неговото тяло и дали то е едно и също в различно време. Ако питаме за Сократ по отношение на неговата *форма* (или иначе казано – *личност*, в терминологията на Лок), ние всъщност питаме дали той е един и същ човек в различно време. Следователно нашата преценка зависи от собственото ни отношение, което и влагаме в питането за постоянството и тъждеството на идентичността.

Друг момент от изключителна важност, който трябва да отбележим е, че ако някои от рационалистите (Спиноза и Декарт например) изхождат от дефиниции и аксиоми за общите понятия (субстанция, безкрайно и т.н.) или т.нар. вродени идеи, произходът на които се крие в тяхната даденост на

1 Udo Thiel, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*; Oxford University Press, 2011, p. 102.

познаващия субект, незнайно откъде, то тук имаме опит техният произход да бъде обяснен и концептуализиран, а не приет наготово. По-конкретно при Лок това положение се проявява в застъпването на разбирането за човешкото съзнание като за *tabula rasa*, върху която, благодарение на опита, усещанията и рефлексията, се нанасят щрихите на абстрактните идеи.

Но нека първо разгледаме отношението на Лок към индивидуалните неща, присъстващи в обектния свят. Тъй като той, също като останалите привърженици на корпускулярият философия, отхвърля възможността за съществуването на универсалиите, така дълбоко вкоренени в дебатите от предшестващите го векове, въпросът за индивидуацията бива отхвърлен. Също като Хобс, Лок заема основната номиналистка позиция за обективната самост на нещата, респективно за тяхната безусловна и абсолютна индивидуалност. Да кажем, че нещо е именно индивидуалност, означава да кажем, че намираме неговото, като че ли самодостатъчно, съществуване в определено място и по определено време. Така самият проблем за принципа на индивидуацията (*principium individuationis*) е сам по себе си безсмислен, защото индивидуалността не е априорна спрямо съществуването като такова, нито пък е нещо, което предметите могат или не могат да притежават, а е самото тяхно съществуване (или *Existence it self*, "Опит..", II, xxvii-3).

Подобна позиция може да бъде открита като следствие от разбирането на корпускуляристите за изграждащите веществени неща или материалните субстанции частици, които следва да се мислят като индивидуалности *per se*. Атомите или корпускулите (което е същото, само че позволява една поне мислима разчленимост), могат да бъдат абсолютно идентични в характеристиките си, но да се различават в своето време-пространствено ситуиране, което разбира се означава, че все пак са различни. Но съществуването не индивидуира само отделните атоми, а и цялостната веществена композиция, от която са част. Още повече – то (*Existence it self*) индивидуира не само субстанциите (които при него са разделени на Бог, духове и тела, подобно на Декарт) но и техните акциденции. Затова и вече дълбинното, сякаш свръх-реално битие на предметите, в което те не са просто отделна, самостоятелна конкретност, а постоянно причастна на цялото определеност

(както е например при Спиноза и Мелбранш), отпада от мисловната картина. Истинността на общото при Спиноза, което е вечно и непроменимо, и на което конкретното съществуване е само и единствено модификация, трайно съучастваща в този абсолютен, бива изместено от истинността на ето това нещо, което е тук и което възприемам в неговата *непосредствена* конкретност. Низхождането от общото и безкрайното, в посока на конкретното или индивидуалното, тук е заменено от възхождане от конкретното (и по-специално – от възприятието за него) и абстрахирането му, в посока на общото, което е общо само за ума. Затова и може би е по-правилно да се твърди, че Лок е концептуалист, а не номиналист. Всичко казано в този абзац важи отчасти и за позициите на Дейвид Хюм, който ще разгледам в следващата част.

Но ако непосредственото възприятие за съществуването на конкретното, което е обективен и несъмнен факт, е принципът отстояващ индивидуалността, то да мислиш същността означава да мислиш същия този факт. По-късно Хегел ще отиде още по-далеч, твърдейки, че при Лок „непосредствената действителност [или *явеността* и *възприятието* за нещата в тяхната конкретност] е реалното и истинното, а философията повече не се интересува от познанието на онова, което е истинно в себе си и за себе си, и се насочва само към описване на начина, по който мисълта *възприема* [курсив мой] даденото.“²

Така основното ударение се поставя не върху индивидуацията на нещата, а върху *постоянството* или *трайността* на идентичността им, което от своя страна е следствие от тяхната *отличимост*. Идеите, които съзнанието притежава, доколкото са прости, са ясни и *отличими*. Сложните пък от своя страна, са следствие от натрупването на прости. При Хюм, както ще видим по-нататък, обобщаването им пък е резултат от асоциативното мислене или *подобие*, което е особен вид *навик* на разума. „Отхвърляйки субстанциалните форми и възможността за познание на същността на субстанциите, Лок вярва, че отговорът на въпроса за това до каква степен нещо може да се измени без да загуби идентичността си, би трябвало да се намира в „номиналната същност“,

² Хегел, *История на философията*, том III, превод Генчо Дончев, „Наука и изкуство“, София 1982, стр. 373.

което означава в абстрактните идеи, които имаме за онези неща, чиято идентичност е в процес на разглеждане.³ Едва ли не извършваме някакъв вид интелектуално-концептуална проверка, нещо, което по-късно ще се появи в изменен вид, колкото и да е странно, при Хегел. И тук има проблем, на който Лок не отговаря, а може би дори и не вижда – щом няма вродени идеи (както стана ясно по-горе), а (абстрактните) идеите са резултат от нашето вземане-даване с нещата в полето на опита, то как става така, че благодарение именно на тях можем да разглеждаме твърдеството на идентичността на конкретен предмет, след като самите тези идеи са следствие от нашето възприятие за него или другите му подобни? Това е проблем, който ще се реши чак от схематизма на Кант.

От гледна точка на твърдеството на Аз-а, част от описаното по-горе остава валидно. Съществен принос на Лок е внасянето на среден термин между вече утвърдените *душа* и *тяло*. Този среден термин е *съзнанието* (*consciousness*), което, макар всичко останало да подлежи на изменение, остава неизменно хранилище на идентичността или твърдеството на личността. Както вече казах, при него се разгръща субективисткото разбиране, тъкмо защото се проблематизира самото питане. Лок твърди, че за да „разберем какво значи твърдество и да съдим за него, както трябва, ние трябва да видим каква идея означава думата, за която тя се употребява, защото едно нещо е да бъдеш една и съща субстанция, друго – един и същ човек, и, трето – едно и също лице“, но това е при положение, че „лице“, „човек“ и „субстанция“ са „думи, с които се означават три различни идеи“. После продължава: „Каквато е идеята, която се отнася за дадена дума, такава трябва да бъде и твърдеството“ (II.xxvii.7⁴). Лицето тук или *persona*-та, е личността. Нейното трайно твърдество се удържа благодарение на съзнанието, което от своя страна се разпростира дотам, докдето се разпростира *знанието* за „някое минало действие или мисъл“. Така личността се обособява като континуитет на знанието за-себе-си като за едно и също главно действащо лице в различно време и на различно място. Именно защото при Декарт Аз-ът бива

3 *The Early Modern Subject*, p. 103 (Превод мой, – А. К.).

4 Всички цитати са по Джон Лок, *Опит върху човешкия разум*, изд. „Наука и изкуство“ С. 1972 г., са в превод на Руси Русев.

изравнен с не-протяжната и не-материална субстанциална част на човека (респективно душата), проблемът за идентичността му през времето не бива поставян. Там тя е едва ли не гарантирана.

За всяко от подразделенията, които Лок посочва, отговорът удържащ тъждеството е различен, но не това ни интересува. За нас е важно защо изобщо битието на духа или тъждеството на това битие със самото себе си, се мисли като раздробеност и то не каква да е, а езиково детерминирана, сякаш този език идва от някъде другаде заедно със смислите и значенията си, сякаш не е следствие от срещата на Аз-ът с Другия и от опитите ни да се дадем, да се разгърнем пред него като нещо (евентуално)познаваемо. Не че емирическата позиция за обусловеността на езика от впечатленията изобщо, не води в правилна посока. Точно обратното, води. Но въпреки това имам сериозни основания да смятам, че подобно заключение е прекомерно омаловажаване на многопластовостта на процесите, необходими за обособяването на езиковите структури. Питането за идентичността тук зависи от думите, от понятията и по-специално – от техния денотативен смисъл, който в пълна степен предопределя свръх-обективизацията на предмета, присъща за тълковните речници. Тя изпуска дълбинната динамика на човешкото битие-в-света. Този свят не е само на субекта и обекта, които се отнасят един към друг в една постоянна и пълнокръвна интенция, но е отпървом и изключително *интерсубективен*, т.е. е *общ-с-другите* свят, в противен случай самият език би бил излишен. Подобен вид абстрахиране от коекзистентните особености, от едновременно иманентните и трансцендентни свръх-реалии на човешката ситуация е следствие, разбира се, от духът на времето – духът, който, благодарение на научната революция е склонен да обективизира *всичко*, включително и самият себе си. Но това не означава, че подобно разсъждение е правилно, тъй като погрешно вкарва мисленето в лоното на т.нар. научно-изследователската „трезвост“ и „безпристрастност“, сякаш е възможно субектът да обективизира *безпристрастно* самият себе си. Но за да не се отклонявам още повече, ще отбележа, че макар множеството недостатъци, които разбира се са такива от перспективата на настоящето, в концепцията за тъждеството на Аз-а, която развива Лок, има нещо от изключително значение. Макар никъде да не дава ясна

дефиниция за това какво е съзнанието⁵, то формулировката на Лок за обвързването му с действията и мислите си (II. xxvii. 9) като със свои собствени, което го удържа именно като една и съща личност (или *persona*) в различно време, спомага за осмислянето ни като на първо място морални същества. Какво е Аз-ът, разбира се, тук се мисли не през своята субстанциалност (материална или не), а през своята *активност*, т.е. емпирично, била тя насочена навън или навътре и тъкмо тук се крие постижението.

Дейвид Хюм

Хюм, също като Лок, продължава траекторията психологизираща Аз-а и макар да е повлиян от него, основните заключения, до които достига, се различават драстично от тези на предшественика му. Какво е Аз-ът, ако не е Аз-субстанция? Какво е той *емпирически*? Тялото не е Аз, то е То. Как мога да знам нещо за Аз-а тогава? Както беше по-горе, така и тук проличава (макар и прикрито) примата на епистемологическото питане над аксиологическото, което реално изцяло отсъства. В питането за Аз-а при Хюм се пита за сигурността, която можем да имаме за него от гледна точка на достоверността му, т.е. на реалността изобщо. Невъзможно е да не ни направи впечатление безумното постоянство на убеждението, че човешкото битие, този най-съкровен Аз, винаги се разглежда като ограничена и затворена в себе си единица. Как изобщо, след като е затворена, е способна да улавя нещо отвъд себе си тогава? Проблемът не е толкова Аз-ът като такъв, а неговите отношения с другото, т.е. с не-Аза.

Според Удо Тиел, „Неговата [на Хюм] цел не е [да се противопостави на]

5 Според някои от интерпретаторите му, Лок приравнява съзнанието или с паметта (вж. напр. Thomas Reid, <http://www.iep.utm.edu/reidmind/>) или с рефлексията (вж. Kulstad 'Locke on Consciousness and Reflection', in *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*, 1991, а и самият Лайбниц в *Nouveaux essais* (II. i. 19) с критиката си върху безкрайния регрес, до който води отъждествяването на съзнанието с рефлексията, която „винаги“ спохожда всяка мисъл, което само по себе си е отново мисъл, върху която отново се рефлектира и т.н.). Според други тук: „То може да върши това [да разсъждава и да размишлява, и да *разглежда себе си...*] само благодарение на това съзнание, което е неотделимо от мисленето, и според мене е от съществено значение за него.“ (II. xxvii. 9) си проличава, че Лок категорично ги разграничава. Но истината е, че ясна дефиниция отсъства.

рационалистическата позиция, ако под рационалистическа имаме предвид позицията, че сме уверени в собствената си идентичност по силата на априорни доводи или доказателства. Той по-скоро атакува възгледите за наличието на непосредствен вътрешен опит или чувство, за собствената ни простота и диахронно твърдение, и тъкмо заради това не е необходимо никакво доказателство за идентичността.⁶ Вътрешният, най-съкровен за вековната християнска традиция опит, саморазкриващ се чрез рефлексията или медитацията на душата, чиято идентичност е гарантирана от *там*, тук бива радикално премислен, което и прави позицията на шотландския философ толкова интересна. За да се отнесем правилно и без пропуски към въпроса, е важно да набележим някои моменти, които предшестват прочутата шеста глава от последната част на първата книга от *Трактата*, в която Хюм обръща особено внимание на проблемите, произтичащи от идеята за твърдението на личността.

На първо място това е неговата трактовка за идентичността на външно дадените обекти (в I.iv.2) - проблем, който се появява отново в интересуващата ни глава. Двете разклонения на въпроса са, според Хюм, „Защо приписваме непрекъснато съществуване на обектите дори и когато те не се възприемат от сетивата; и защо предполагаме, че те притежават съществуване, което е отделно от ума и възприятията?“⁷ Според него няма как сетивата ни да гарантират автономията на някакво обобщено и външно на самите тях битие, тъй като единственото, което можем да получим от тях е *единично възприятие*. Следователно разбирането за *абстрактните идеи*, които разглеждаше Лок, тук остава в сила – общото е само производно, то е там, където *умът* (или *въображението*⁸) действа или заключава, но особеното тук е ударението върху

6 *Early Modern Subject*, p. 386 (Превод мой, - А. К.)

7 Дейвид Хюм, *Трактат за човешката природа*, ИК „Рата“ С. 2006г., превод: Веселин Лаптев, с. 175

8 Интересно е, че на този етап (ако четем изолирано само тази глава) изглежда сякаш Хюм говори за „ум“, „разум“ и „въображение“ като за твърдениени понятия, което би объркало невнимателния читател. Малко по-нататък в същата глава (вж. с. 180) прави разграничение - прикрито разбира се, както по-голямата част от важните му дистинкции и дефиниции - като *умът*, очевидно, е по-голямото по обем понятие, което обхваща в себе си както разума, така и въображението.

неговите заключения, които „никога не могат да се дължат на сетивата“⁹. Хюм прави една крачка по-надалеч утвърждавайки освен това и невъзможността им да удържат дори и *отделното* битие. Те просто възприемат, нищо повече. Онова, което възприемат от друга страна, трябва да бъде обработено, то трябва да премине през необходимите процеси (или поне така изглежда, макар да не се подчертава конкретно), за да се утвърди като отделно. Умът, в целостта си, също не е този, който ги извършва. Неговите заключения са винаги производни на „навиците“ му. Той *предполага* наличието на сходство (или *подобие* – *resemblance*) и причинност (*causality*) между нещата, но тя не е следствие от информацията дадена от сетивата като такава. „Следователно, ако нашите сетива изобщо ни дават някаква идея за отделни съществувания, те трябва по силата на някаква *грешка* или *илюзия* [курсив мой] да ни предават тези впечатления под формата на самите съществувания“¹⁰. Т.е. грешката или илюзията са такива за разума, който преписва идеите-за-нещата като *следствие* от самите сетива (като тук изобщо не говорим за *самите неща*), а не като производни на самия себе си, на собствената си активност. Ако сетивата, въпреки всичко, „представят впечатленията ни като външни и независими от самите нас, както обектите, така и *ние самите* [курсив мой] би трябвало да бъдем очевидни за сетивата [си]“¹¹. Но такива ли сме? Сетивата ни са част от нашето тяло, те са инструмент доставящ впечатления на разума ни, който, както стана ясно, ги обединява по силата на своите навици. Но никой (разбиран като *личност* или „*обединяващ принцип*“) не е очевиден за сетивата си. Колкото и продължително да се взирам в огледалото например, никога няма да видя себе си като *личност*, а само като *тяло*. Още повече, казва Хюм, че е „абсурдно да си въобразяваме, че сетивата ще могат някога да направят различие между нас самите и външните обекти.“¹² Следователно различието прави нещо друго. И тук той се доближава много до Лок, защото всички действия, всички неща изобщо, които се случват *в* и *на* ума (респективно онези неща, които Хюм нарича *възприятия*) биват познавани чрез

9 Ibid, p. 176

10 Ibid.

11 Ibid.

12 Ibid, p. 177

съзнанието.

В главата, която засяга нематериалността на душата (I. iv. 5), Хюм се фокусира върху проблема за наличието на свойствена субстанция, било то разбрана като ум (*mind*), било като душа (*soul*), в която да пребивават всички наши впечатления.¹³ Той прави разделение между двете, като „умът, дори и да съществува, може да бъде възприеман единствено с прекъсвания (*intermittently*) и следователно може да се провали в това да ни даде постоянстващото и трайно впечатление, което първоначално полага като основа на идеята ни за Аз-а.“¹⁴ Но въпреки разделението, двата въпроса остават свързани. Тезата му е, че щом не можем да имаме никаква идея за ума или душата, то няма как да притежаваме и потвърждение за съществуването на някое от тях. Няма да навлизаме в дълбочина из аргументите, в чиято мъглявина спокойно можем да се загубим, но ще нахвърляме основните заключения от тях, за да можем да продължим към онова, което ни интересува.

Основното питане е - „щом наистина не притежаваме идея за самите себе си [...] съществувайки продължително оттук до следващия момент, тогава кое е онова, което ни кара дори да мислим, че съществуваме като нещо единично?“¹⁵, сиреч отделно. Респективно - как става така, че изобщо има нещо в нас, което да е убедено в притежанието на възприятията от *тогава*, след като вече не ги възприема, след като вече сме *сега* и тях ги няма, бидейки подменени от други? Според Хюм този въпрос очевидно е достатъчен за да изчерпи многопластовостта на проблематиката, като бива поставен по-категорично и отявлено в главата за „За тъждеството на личността“ (I. iv. 6), а именно - „от какво впечатление може да бъде породена подобна идея“¹⁶ (очевидно погрешна) за Аз-а? Въпрос, на който според него не може да се отговори без да се изпадне в очевидно противоречие. Бедата следва от това, че тъкмо Аз-ът е онзи, към когото се отнасят всички впечатления и идеи. „*Интроспекцията* ни показва, че

13 Тук следвам разсъжденията на Lorne Falkenstein в ‘Hume and Reid on the Simplicity of the Soul’, вж. *Hume studies volume XXI, n. 1* (April, 1995), pp. 22-45.

14 Ibid, p. 26 (Превод мой, - А. К.).

15 Ibid (Превод мой, - А. К.).

16 Хюм, цит. съч., с. 231

традиционното разбиране изглежда незадоволително, тъй като вместо да отстъпи на трайно биващата същност, която остава неизменна през цялата продължителност на живота, тя ни дава представата за изменение, разнообразие и последователност на множество страсти и чувства, които не съществуват едновременно завинаги.¹⁷ Хюм счита, че след като не можем да открием подобно „единично впечатление“, което би породило идеята за Аз-а, следователно такава идея не би трябвало да съществува. Но нека обърнем изрично внимание на този аргумент.

Ако приемем, че говорим действително за *единично* впечатление, то коя идея е следствие от такова? Бърз пример – водата не е следствие от *единично* впечатление, а от множество такива, а именно впечатлението за влажност, течност, газообразност, замръзналост, прозрачност и какво ли още не. Това *множество* от впечатления, ни дава ведно кохерентно цяло идеята, която е именно идеята или представата за водата като такава. Но Хюм избързва да каже, че Аз-ът не е такава единична идея, а по-скоро условие за идеите и впечатленията въобще. Но тогава не трябва ли да се откажем да следваме логиката, обосноваваща идеите породени от впечатленията, щом и двете не биха били, ако го няма Аз-ът, който да ги удържа? Мисля, че това е достатъчно.

Следва прословутият пасаж, който е толкова осмиван от едни и подкрепян от други (включително в съвремието, където философи като Даниел Денет поддържат сходна позиция като тази, развита от Хюм):

„Що се отнася до мен, всеки път, когато по най-непосредствен начин аз навлизам в това, което наричам собственото си „аз“, неизменно се препъвам в едно или друго единично възприятие – за топлина или студ, светлина или сянка, любов или омраза, страдание или наслада. Никога не успявам да уловя своето „аз“ свободно от възприятие и никога не мога да наблюдавам нищо друго освен възприятието.“¹⁸

Тук е уместно да приложим генерализираната формула на това

17 Carlos Emilio Garcia Duque, *Hume y la identidad personal*, в *Discusiones Filosoficas*. Año 10 N° 14, enero - junio, 2009, pp. 13-25 (Превод мой, - А. К.).

18 *Ibid*, p. 232.

заклучение, а и изводите от него, които използва Семьон Франк в кратката си, помежду другото, критика на това положение: „Аз не намирам в себе си никакво Аз, съдържа в себе си вътрешно противоречие. Ако въобще нямаше никакво „аз“, то не би имало и оня, който го търси. Напълно естествено е, че аз не намирам себе си в състава на обектите – по простата причина, че аз съм този, който търси: не обект, а субект [курсив мой]. Аз не мога да срещна моето „аз“, по простата причина, че *то е онзи, който среща всичко останало* [курсив мой]. Това прилича на случая, когато понякога разсеяният човек търси в стаята очилата, през които гледа; той не ги вижда, защото вижда през тях.“¹⁹ От казаното следва, че можем да обективираме само доколкото има какво да се обективира, т.е. можем да обективираме идентичността като тяло или явление (както беше при Хобс и Лок), но не и субектът като онзи, който се отнася към впечатленията и идеите; като онзи, който ги *удържа*. Субектът значи, е по дефиниция *необективируем*. Онзи, който търси себе си, или по-точно – някаква сигурност за това, че изобщо съществува нещо, което би могло да бъде твърдението с Аз-а, който *е* и който съм, не би могъл да достигне до подобно познание чрез инструментариума, принадлежащ на същия този Аз. Ако трябва да използваме схоластическата терминология, би следвало да кажем, че това е като да се опитваш да познаеш чрез прилежащите атрибути самата субстанция, т.е. да познаеш по въжетото и възела ръката, която ги е направила. За субстанцията не може да се пита без да се говори за атрибутите ѝ, но не може и да се говори *само за тях*. Да отпадне субстанцията и да се говори единствено за прилежащото ѝ, не означава, че нея я няма, а че тя зависи от тях със същата сила, с която те зависят от нея.

Някои бележки върху Другия

Погълнат от „самотния дискурс“, по израза на Левинас, Аз-ът на Лок, по един начин и на Хюм – по друг, остава сам субект сред обектите. Не ни е нужен този Аз. Той не ни дава нищо. Философията от Новото време насам, е пропита с това прекомерно онтологизиране, с това прекомерно обективизиране. Дори

¹⁹ Семьон Франк, *Реалност и човек: метафизика на човешкото битие*, Изд. ГАЛ-ИКО, София 1992, превод Светла Тасева, стр. 48

един кратък прочит върху необходимостта ни изобщо да следим, дори и институционално, развитието на индивидите, ни показва правилната посока. За да знаем кого да наградим, кого да порицаем, ние трябва да предположим твърдеството на индивидуалността, напук на всякакви мисловни експерименти. От друга страна свят, в който Другия отсъства е свят, в който отсъства самият Аз. Това е, което пропускат емпириците. Техните построения са *анархични*, в смисъл на *без-принципни*, защото изпускат *основополагащия* принцип, онзи без който Аз-ът не би имал себе си, нито като епистемологичен агент, нито като някакво заблуждаващо се чрез навиците си същество. Без аксиологическата връзка, която се осъществява между Другия и мен, не може да се обособи пространството на интересубективното цяло, което от своя страна придава значение и смисъл на понятието, към което изобщо се отнасят двамата мислители. Защото то е *в, около и отвъд* обективната действителност, която сама по себе си е изпразнена от смисъл, тъй като не подлежи на двузначност. Тя е изолирана, наличенствува, *е*. Наличието е изпразнено от смисъл, то просто е и нищо повече. Смисълът е в присъствието или отсъствието на Другия, в неговия отговор или мълчание, във възможността нещо да се каже или не, т.е. в диалога и възможността за него изобщо. Абстрактните идеи не идват от само себе си, от отношението между мен и нещата, в тази абсурдна тоталност на завършеността, а напротив - те са наше, общо дело. Там където смисълът има себе си като двусмислие, а дори и като многосмислие, се разголва истинността като творение, като рожба човешка - рожба, за която един родител никога не е достатъчен. Защото това, което липсва за да остане Аз-ът твърдествен на самият себе си, е постоянното му движение вътре в самият него, не в инструментариума му. Той е в постоянно противоречие със собствените си устои и убеждения. Да, той трябва да се разпознава като извършител на това и това, като мислещ върху това и това, като възприемащ това и това, но отвъд разпознаването и съгласието, се издигат не-разпознаването и не-съгласието. В тях бушува динамичното и постоянстващо противоречие на личността. Те са, в един абсолютен смисъл, стремежа за надскачане на самия себе си. Рефлексията несъмнено е необходима, но единствено и само ако е онази, която претегля и отсъжда, която се отрича и захвърля. Промяната не е от чиста суета, не е

следствие от стремежа на Аз-а да се докаже на себе си, макар често да му се иска да е така. Тя е следствие от желанието да се докаже на Другия. Аз-ът е готов да жертва себе си, да се отърве от онова, което е, в името на едно по-висше, по-друго Аз, защото за да го има, той трябва да е непрестанно движещ се, трансцендиращ себе си в посока на другостта. Това е една вечна игра на снемане, възникване, ставане и отначало. Тя цели да ни демонстрира необходимостта от отминаването, защото единствената причина всичко да тече, е възможността да си остане същото. А в крайна сметка, дори и на реката на Хераклит ѝ трябва някой друг, който да признае, че напук на непрестанния си бяг, си остава същата.

От друга страна, за съвременния човек е много трудно да открие в подобни разсъждения тяхната действителна стойност. Във времето, в което се намираме, с напредъка на когнитивните науки и невробиологията, които всекидневно ни заливат с новите си открия, служещи веднъж на фармацевтичните компании, друг път – на универсалистката идея, ние се опитваме да видим в тези трактовки тяхната влиятелност в един по-мощен контекст, а именно този на социалното цяло, в което в крайна сметка се вписват, т.е. се отнасяме към тях, както би казал Бурдийо, от гледна точка на символното овластяване на рационалното господство, за което спомагат. Тук е моментът да повтори нещо, което казах още в началото – а именно, че проблемът на философията е, че никога не може да предскаже докъде ще се разпростре влиянието ѝ. А и в случая нещата стоят така – на базата на формулировките си за индивидуалността, Лок и Хюм конституират обобщените индивидуалности, т.е. обществото.

Колкото до *началото* на Аз-а – то винаги го предшества. Аз-ът винаги, без изключение, е обусловен и дори *предзададен*, не абсолютно, разбира се, но и не само от гледна точка на настоящето си, както често се мисли (т.е. контекстуално или фактологично, както е в екзистенциалистката трактовка), но и от цялата върволица на родовата история, която е именно миналото на човечеството изобщо, което, щем не щем, постоянно присъства. Дори в желанието си да го отречем, ние го признаваме. Както е казал поетът, Еудженио Монтале, „Твърде

голям брой животи са нужни, за да се създаде един²⁰, още повече – за да се удържи. Аз-ът е, разбира се, когато и да надзърнем в него, в процес на ставане. Философстването обаче не може, колкото и да му се иска, да си позволи да обхваща единствено и само това изолирано ставане (както правят емпириците), защото това означава да се лишат от възможността за една цялостна картина, която да е способна да улови неговата динамика и многоликост. А дори и да го направим, дори и да изберем изолираното ставане в настоящето, то трябва да търсим в онова, в което Аз-ът влиза изначално в отношение. И тук може би е уместно да използваме Хайдегеровия термин „вземане-даване“, макар в малко по-различен контекст от досегашния, защото вземане-даване може да има само между Аз-а и Другия, никога между Аз-а и обективния свят. От обективния свят *само се взема*. Дори тогава, когато се дава, се дава за да може да се вземе *повече*. Обективният свят е средство, което поддържа, за да може то да ни помогне да удържим себе си. Той е *То*, също както е *То* тялото, затова и връзката Аз-То е привилегирована, за сметка на Аз-Ти. Следователно трябва да сме способни да зареем погледа си не само отвъд самото ставането, но и отвъд конкретното възникване. Дори още по-далеч, ако силите ни го позволят - отвъд пределността на предстоящото, за да потърсим зачатъците и предпоставките, а и останките и наследството на тази обусловеност, защото само така ще се приближим до действителността на Аз-а. Езерото е голямо, в това няма съмнение. Но докато продължаваме да се съмняваме в наличието на граници, докато продължаваме да търсим мястото, от което то прелива в другото, докато продължаваме да подпитваме и да се усъмняваме, то ние продължаваме да вървим и то, надявам се, в правилната посока.

²⁰ Еудженио Монтале, *Крайбрежия и други стихотворения*, Гутенберг, София, стр. 66.