

ЕДМУНД ХУСЕРЛ И МАРТИН ХАЙДЕГЕР: ПРЕСЕЧНИ ТОЧКИ НА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНАТА ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ЕКЗИСТЕНЦИАЛНАТА ОНТОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКАТА ЛОГИКА

Василен Василев

Abstract. *Edmund Husserl and Martin Heidegger: Intersections of transcendental phenomenology, existential ontology and philosophy of logic.* In the following text, I examine how the problem of the nature and origin of logic as science appears and is dealt with in Edmund Husserl's phenomenology and Martin Heidegger's existential ontology. I begin by thoroughly presenting the main views of the two authors. I emphasize the not quite often remarked similarities and influences between the approaches of Husserl and Heidegger by pointing out how central themes regarded in Being and Time and Heidegger's later work are already thoroughly investigated within Husserl's genetic phenomenology of the constitutional synthesis. I also point out how logic could be a possible starting point regarding establishing such influences between the two philosophers and evaluating their philosophical stances.

Keywords: phenomenology, logic, metaphysics, Husserl, Heidegger, givenness.

1. Хусерл: Феноменология и логика¹

1.1. „Формална и трансцендентална логика“ като път към феноменологичното осмисляне на съждението

Според Хусерл основен принос на Аристотеловата аналитика е опитът за извеждане за първи път на логическата форма на езиковите изрази, с които си служим в ежедневието. Така онова, което е от историческо значение за логиката и изиграва определяща роля при заниманията на логиците през Средновековието и Новото време, е формалният анализ на съжденията. Съжденията са онези езикови изрази, които имат съобщителна функция – това са т.нар. съобщителни изречения или, на Аристотелов език, апофантични изрази, имащи най-базовата формална субектно-предикатна структура (напр. „S е

¹ Ще се позовавам на българските преводи на съответните основополагащи за философската логика Хусерлови и Хайдегерови текстове, налични в антологията „Логиката като философия“ (2019) в съставителство на проф. д-р Александър Гънгов и гл. ас. д-р Дарин Дросев.

p“). В тази връзка, принос към логиката като самостоятелна наука има станалата популярна в Новото време с Виет и развитието на алгебрата „формализация“. Чрез нея се постига по-ясно открояване на логическата форма на съжденията, доколкото напълно абстрактни символи заменят всяко съдържателно „ядро“, имащо връзка с областта на предметното, към което съответното съждение реферира. По този начин формалните специфики на съждението биват не просто изолирани за улеснение на формалния анализ, но и се гарантира независимостта на последния, което прави логиката независима от останалите науки, доколкото тя ще се интересува единствено от формалните аспекти на съжденията, а не от съдържателните такива и няма да допуска тяхното обръкване.

Следващият момент, който при Хусерл се оказва важен с оглед на обособяването на логиката изобщо като самостоятелна наука със собствена тематична област, е възможността за категоризиране на разновидностите на логическото съждение спрямо критерии като простотата и сложността, както и модалността. Тук той намира за ключова възможността, чрез установяването на т.нар. „*основни форми*“ с оглед на „*класификацията на възможните съждения изобщо*“ и съответните закономерности, да се извеждат нови и разнообразни форми, които в тяхната безкрайна диференциация все пак да изградят цялостна самостоятелна система – по този начин логиката не би се свеждала само до метод на формалния анализ на отделните съждения, които науката прави. Тази възможност според него не е била осмислена от предишните логици. Нейните базови предпоставки са, от една страна, свеждането на всяко възможно многообразие на логическата форма до изначалната апофантична форма на съждението „ $S \text{ е } p$ “, а от друга – операционалният характер на логическото конструиране, който позволява от конструирането на изначалните форми да се конструира безкрайното множество на всички останали.

Един по-нататъшен момент, на който Хусерл обръща внимание, е, че логиката като наука не се занимава само с формите на съждението, а и с формите на взаимовръзка или следствие (консеквентност) между различните съждения. И тук формалният анализ трябва да отграничи най-изначалните положения и същностни закони на логическото следване, които да антиципират всички останали модуси на

следване. Като базово изискване относно възможността за правилно или истинно следване на едно съждение от друго се оказва логическата непротиворечивост. Последната обаче се взема предвид чисто аналитично. Консеквенциалната логика, която Хусерл отъждествява с т.нар. логика на непротиворечивостта, се интересува от формалната правилност на заключението, а не от неговата истинност, визираща някакво съдържание. Иначе казано, тук не става въпрос за епистемичния статут на умозаклученията, което би изисквало истинността да се мисли не само през аналитични, но и през синтетични критерии, отнесени към дадена тематична предметна област. Крайният резултат на тази част от логиката е постигането на т.нар. „чиста апофантична аналитика“. Истината и неистината обаче са само периферно засегнати от апофантичната аналитика. Тяхното самостоятелно разглеждане изисква друга самостоятелна логическа дисциплина.

След като Хусерл прави детайлен обзор на цялото на логиката като самостоятелна наука, посочва, че нейното формулиране и обособяване е съпътствано от много трудности. От една страна, логиката, подобно на другите науки, не е имунизирана от критиката, т.е. от засягането на въпроса относно нейното обосноваване. Възможността за подобна критика се корени в „изясняването на нужните за тази аналитика изследвания от субективно естество и тяхната необходимост“². От друга страна, Хусерл акцентира върху значението на логиката спрямо останалите науки. Поради всеобщността си тя функционира като метод. Иначе казано, спрямо цялостта на научното познание логиката има нормиращо-основополагаща функция. Освен това логиката като самостоятелна наука също има тематична сфера, задаваща ѝ определени конститутивни проблеми специфични за нея самата. Пред Хусерл стои двойката задача да разреши конститутивната проблематика вътре в тематичната област на логиката като самостоятелна наука, а от друга страна критически да защити нормативната позиция на логиката спрямо научното познание изобщо. От 68-ми параграф става ясно, че разрешаването на тези задачи ще поеме в насоката на т.нар. „трансцендентален психологизъм“, със-

2 Хусерл Е., „Формална и трансцендентална логика“, прев. К. Янакиев, в: „Логиката като философия“, съст. Ал. Гънгов, Д. Дросев; УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2019, стр. 268-269

тоящ се в полагането на формалната логика върху основата на интенционалните изследвания, а на позитивните науки *summa summarum* върху теорията на познанието, разгръщаща се благодарение на интенционалните изследвания. Иначе казано, Хусерл поставя формално-логическата, както и епистемологическата проблематика, които се оказват тясно свързани, върху феноменологическа почва.

Исходна точка на Хусерл при по-нататъшното разгръщане на феноменологичната интерпретация на логиката и, в частност, създението е очевидността изобщо, респ. очевидността на „*логическите образувания и техните всеобщи форми*“. Историческото формиране на логиката като наука индикира нейната очевидност, която обаче по никакъв начин не би могла да стане образцова и нормираща, доколкото никога не е била същински тематизирана и рефлектирана. В 69-ти параграф ние срещаме кратко изложение на феноменологическия метод, който ще изследва, тематизира и рефлектира тази очевидност на логическото. В какво се състои този феноменологически метод? Преди да продължи стриктното излагане на Хусерловата позиция, ще се наложи да направя един кратък екскурс към определянето на феноменологията³.

Като феноменологически може да се определи онзи метод, макар и Хусерл тук да не използва експлицитно термините „феноменология“ и „метод“, който обхваща всичко онова, което би могло да бъде възможен предмет на интенционално отнасяне. Какво означава това? Интенционалността е свързана, както става ясно още от предходния параграф, с дейността на съзнанието. Иначе казано, интенционалните актове са неизбежно актове на съзнанието. От друга страна, именно като актове те се характеризират с насочеността си към някакъв предмет⁴. Важно е да се уточни като как те са отнесени към предметите. Интенционалните актове нито пред-полагат една вече налична реалност, към която се отнасят, нито я конструират така,

3 Тук ще се позовавам на Хусерловите „Картезиански размишления“ при представянето на основните аспекти на Хусерловата феноменология: Вж. Edmund Husserl, „*Cartesian Meditations. An Introduction to phenomenology*“, transl. D. Cains, Springer-Science + Business Media Dordrecht, 1960

4 В настоящия текст термините „предмет“ и „обект“ ще се използват като синоними.

че тя не би съществувала реално преди тях. Въпросът относно онтологическия статут на интендираното, т.е. иманото предвид в интенционалното отнасяне на съзнанието остава заскобен. По този начин феноменологията избягва въпроса относно това дали предметите, към които се отнася съзнанието, са обективно реални, или нямат независимо съществуване извън нашите репрезентации, т.е. скъсва се със станалите класически в модерната философия наивен реализъм и субективен идеализъм. Друг много важен резултат от това заскобяване (ελοχι) е откриването на възможността за прякото отнасяне към самите неща, т.е. без посредничеството на репрезентацията. Всеки интендиран обект е обектът такъв, какъвто е самият той.

И все пак като как ни се разкриват тези обекти или предмети, след като са изцяло редуцирани въпросите относно тяхното съществуване и тяхната репрезентируемост, съотв. опосредстваност за нас? Според Хусерл интенционалните актове улавят предметите като смислови единици. Но какво е „смисъл“? От една страна, смисълът препраща към това, че тези интендирани предмети са дадени по някакъв начин за съзнанието. Но, доколкото съзнанието може да се насочи по различни начини към тях, съответно и те могат да придобиват не само нови нюанси към вече установения си смисъл, но и да фигурират в нови смислови полета, т.е. хоризонти, задаващи възможни начини на даденост на предметите спрямо интенционално насоченото съзнание. Така чрез редукцията или заскобяването ние оставяме на предметите сами да ни се разкрият без да ги свеждаме например до реалното им обективно съществуване в пространството и времето. Пространство-времето съществуване би могло да бъде един от възможните смисли, но не и единственият, който даденият предмет би могъл да има.

От казаното можем да направим извода, че феноменологическата редукция открива полето за изследване на възможните интенционални отнасяния, но с това и оставя свободни самите предмети, към които съзнанието се отнася, както и самото съзнание, като свободно отнасящо се. Така интенционалността е винаги съ-отнасяща или корелираща два полюса – тя е винаги вече субект-обектно отношение. Онова, което бива интендирано е не просто предмет, имащ пространствено съществуване. Интенционалността е винаги отне-

сеност към смисъл, подкопаваш метафизическата демаркация между фикционалност и реалност. Поради това и феноменологическият метод би могъл да бъде използван за изследването и описанието и на напълно фикционални предмети. От друга страна, той има своята валидност и за чисто идеални предмети, като например математическите и формално-логическите такива. Това се дължи най-вече на принципната отвореност на съзнанието към предмети изобщо. Така то винаги вече е непосредствено ориентирано към предметност, която е винаги непосредствено дадена, презентирана, но не и ре-презентирана за съзнанието.

Онова, което е непосредствено за съзнанието не е просто смисълът (и то не просто смисълът на един предмет, а предметът като смисъл). Този смисъл трябва да се яви за съзнанието, да бъде даден. Явеният смисъл най-общо се нарича феномен. Така феноменологията се занимава с явления за съзнанието, но това нито я превръща в субективен идеализъм, нито оспорва претенцията ѝ, че разглежда самите нещата. Феномените не се явяват през някаква посредническа функция, т.е. през представата, както е например у Кант според когото ние никога не схващаме самите неща, а само техните явления. Нито пък става въпрос за субективния идеализъм на Бъркли според когото не съществува нищо извън сферата на феноменалното⁵.

Феноменът не е нито конструкция на нашите представни способности, нито е нещо, чието съществуване може да бъде дедуцирано от нашето възприятие дори и последното да няма конструктивна сила спрямо него, както е у Бъркли. За да бъде феномен, един предмет трябва да бъде даден. Това предполага съзнанието и неговите актове доколкото няма даденост без даденост за някого, т.е. за някакво съзнание, чиито интенционални актове улавят непосредствено, т.е. интуитивно даденото като такова. Иначе казано, даденото винаги е конституирано за и от някакво съзнание с присъщата му интенционалност, но това не изчерпва дадеността изобщо. Макар и нищо да не може да бъде дадено без субект, никой субект не би могъл да има конститутивна функция, ако нещо не му бъде предварително дадено

5 Позовавам се на: Berkeley G., „*Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*“, in: „George Berkeley. Principles of Human Knowledge and Three Dialogues“, Oxford University Press, 1999

като непосредствено. Самият първичен спрямо всеки интенционален акт „факт“ (макар че тук не става въпрос за факт в емпирично-научен смисъл) на дадеността на смисъла прави интенционалното отнасяне възможно – именно в предметния смисъл, както Хусерл казва в 69-ти параграф интенционалната насоченост е осъществена. От друга страна, тази първична и непосредствена даденост е винаги дадена като очевидност. Тук очевидност значи нещо да се е дало, явило или разкрило такова, каквото е, за съзнанието, което препраща към принципната отвореност на съзнанието към самите неща, отсъстваща както от Кантовия трансцендентален идеализъм, който признава необходимото съществуване на неща сами по себе си, същевременно отказвайки ни достъпа до тях, така и от субективния идеализъм на Бъркли, който затваря предметите в кръга на възприятието без изобщо да отчете необходимостта на тяхното саморазкритие и самодаденост, без които е невъзможно конституирането им от и за възприемащото съзнание. Освен това феноменологията, както показахме, не прави метафизически дедуктивни заключения или редукции относно реалността на предметите. Следователно съзнанието има определяща роля спрямо тяхното явяване, доколкото се касае явяването на смисъл, а не на реално съществуване.

От гледна точка на изведеното относно конститутивната функция на съзнанието и очевидността, с която даващото се дава, все още не сме обобщили функцията на феноменологическия метод. Всъщност феноменологически незадоволителното метафизическо схващане относно природата на феноменалността налице у Кант и Бъркли например е следствие на множество очевидности, превърнали се не-проблематизирани допускания относно това как съществуват и как познаваме съществуващите предмети. Феноменологията като метод би следвало да изведе найеве тези очевидности и да ги тематизира, т.е. да рефлектира върху тях. Това не би било възможно без редуцирането на допусканията израснали от тях, което не изключва възможността на по-късен етап феноменологията да се опита критично да осмисли тези допускания или предразсъдъци. Чрез постъпателни редукции тя открива сферата на чистата интенционалност като корелация между чистата субективност и чистата обективност. Така редуциите, като неизбежна част от прилагането на феноменологическия метод, обо-

сobiaват две сфери, в които присъства очевидно даденото. Едната се оказва сферата на наивното, която Хусерл ще обвърже с т.нар. естествена или наивна нагласа, а другата ще е свързана с определена рефлективна нагласа, която Хусерл ще обозначава като трансцендентална. Проблемът с естествената нагласа е, че тя никога не тематизира и поради това потулва първоначалните очевидности като такива. Въз основа на нея се градят емпиричните или позитивни науки, като, както ще видим, понятието за позитивна наука у Хусерл е по-широко, доколкото, в известен смисъл, и логиката се оказва такава.

Характерното за естествената нагласа е нейното наивно приемане на очевидността. Тоест тя не отхвърля очевидното, но и не го подема като собствена тема – то никога като очевидно не се поставя под въпрос и именно така бива потулено. Редуцирането на естествената нагласа, отключвайки режима на трансцендентална рефлексия, е условието ние отново да стигнем до самата очевидност като такава. Едва тогава според Хусерл ще можем да изясним изобщо принципното си отношение към онова, което ни е дадено в опита. Така трансценденталното открива сфера на опит, който е чист, т.е. трансцендентален. От друга страна, като такъв той е и априорен, т.е. необходим. По този начин очевидността в епистемичен план препраща към понятието за сигурност и обосноваване. Феноменологическият метод е само подстъп към откриването на това безкрайно поле на трансценденталния опит. Чрез последния ние ще можем да достигнем до точката на абсолютно обосноваване на всяко познание, което е неизбежно опитно познание, а като такова всяко опитно познание се характеризира с примордиалната си интенционална насоченост. Така не само можем да конвертираме всеки емпиричен опит от естествената нагласа в трансцендентален опит, доколкото всеки опит изобщо е обусловен от интенционалността като корелацията между конституиращ субект и даден обект – виждаме и как феноменологическият метод трябва да се трансформира в чиста теория на познанието, поради инхерентната си възможност да дава ясни и отчетливи основания на всяко познание.

Претенцията на Хусерл е, че не просто феноменологията дава ясна, унифицирана и завършена систематична теория на познанието, но и че обосновава всяка частна емпирична наука изобщо, доколкото

обхваща не просто тематичната ѝ област, т.е. прилежащата ѝ регионална онтологията, но и чисто формално-логическите изисквания, без които никоя наука не може. Но, както стана ясно вече от изложението дотук, формалната логика не би могла да се самообоснове. Доколкото логиците не са били наясно за очевидността, която е стояла в основата на нейното развитие, тя никога не е разгърнала пълния си систематичен потенциал. Последното е следствие от невъзможността логиката да бъде обоснована. Това се дължи преди всичко на наивната нагласа, с оглед на която е била развивана като наука. Логиката, като изследваща логическата форма на съжденията, както и формалното следване между тях, така и истинността, се е абстрахирила от познавателното съдържание на съжденията и синтетичните критерии за истинност. Въпреки това обаче чрез тази абстракция тя потвърждава именно наивното доверие към наличността на света, което характеризира наивитета на естествената нагласа⁶. Логически абстрахираната форма винаги е била в услуга на някакво наивно схванато предметно съдържание. Така логическите образувания са се ползвали наготово от науките, а това показва принципното доверие, което тя има към съществуването на света и безпроблемността на това съществуване. Поради тази причина Хусерл ще твърди, че дори самата логика е позитивна наука, макар и неемпирична такава.

Следователно, формалната логика може да бъде обоснована единствено чрез една друга дисциплина, която Хусерл нарича „трансцендентална логика“, чиято възможност е обусловена от прилагането на феноменологическия метод. За да бъде обоснована формалната логика, трябва да бъдат добити нейните основни понятия по такъв изначален начин, който да гарантира тяхната абсолютна сигурност. Ние феноменологически трябва да си изясним как сме достигнали до тях, т.е. трябва повторно да стигнем до тяхната очевидност като източник на достоверността им. Единственият начин това да стане е чрез конститутивното изследване на различните интенционални структури, които наивната нагласа е игноририла. Така трансценденталната логика има функцията на критическа рефлексия спрямо конституцията и дадеността на логическите положения изобщо, т.е. спрямо условията за възможност на самата логика. Но, оказва се,

6 Хусерл Е., „Формална и трансцендентална логика“, стр. 277-282

единственото условие за възможност и приложимост на логиката е опитът.

1.2. Опит и съждение – към генезиса на съждението в опита

В Опит и съждение Хусерл продължава онова, което е започнал във „Формална и трансцендентална логика“. Още в първия параграф той ще насочи вниманието към „понятието за предикатно съждение“ или „апофансис“, което стои в „центъра на формалната логика“. Това, на което трябва да се обърне внимание обаче, е посоката, в която той ще продължи феноменологическата интерпретация на логиката. Негова основна цел тук е не просто да основоположи чрез трансцендентална рефлексия логиката, а да изведе нейния генезис, респ. генезиса на самата предикативна структура. Последното означава смяна във фокуса на изследването, което не бива да бъде тълкувано сякаш, че Хусерл няма да се интересува от обосноваването. Ключово е да обърнем внимание на това как Хусерл описва „хода“ на това обосноваване.

Хусерл още в първия параграф говори за пластове и скрити основания, откъм които стават ясни основанията на очевидността на логиката⁷. Едва по този начин ще може да бъде осъществен ракурсът към логическата традиция, а оттам и феноменологически да се изясни и извлече „всеобхватното понятие за логиката и логоса“⁸. Това, на което трябва да се спрем, за да можем да установим промяната в постановката на проблема, който привидно е същият проблем, вълнувал Хусерл и във Формална и трансцендентална логика, е позиционираността на самата очевидност спрямо изследването. Ако във Формална и трансцендентална логика за Хусерл повратната точка е, така да се каже, преоткриването на дадеността или очевидността на самия феномен на логическото едва която дава сигурност, и от която се обосновава впоследствие цялата логика, то тук изследването не започва от самата очевидност. Въпросът за генезиса е отчасти въпрос

7 Хусерл Е., „Опит и съждение“, прев. К. Янакиев, в: „Логиката като философия“, съст. Ал. Гънгов, Д. Дросев; УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2019, стр. 287-289.

8 Ibid.

за очевидността. Защо? При него очевидността и обосноваността не се припокриват. Проблемът за обосноваността не е вече проблемът за абсолютната самодаденост, а за нейния произход. Тя може само да послужи за изходна точка, но не може да бъде достатъчна така, че да се самообоснове. Къде Хусерл ще търси този произход?

Хусерл не твърди, че ще постулира някакви физически, т.е. каузални, или метафизически основания, стоящи „зад“ феномените. Тук са удържани два централни мотива на феноменологията, а именно въпросът за генезиса не полага скрити същности, доколкото се отнася все още до цялото на опита и конститутивните сили на съзнанието, което ни препраща към изискването за иманентност на феноменологическото изследване, ключово за цялостния феноменологически метод на Хусерл.

От тази гледна точка, говоренето за пластове, в които са скрити основаните на предикативната структура е легитимно. Тези пластове не са пластове в съществуващото като такова, а са пластове на опита, следователно са пластове на конституцията. Така чистата самодаденост или очевидност не е просто нещо, което винаги налице за едно съзнание – тя има своя история. Това прави разбираемо защо Хусерл толкова настоятелно подчертава, че темата за генезиса на логиката и логическото изобщо, т.е. логоса, ще бъде отнесена и към цялата логическа традиция. Показателно е, че във втория параграф на *Опит и съждение* Хусерл специфично отделя място, където се занимава с начините, по които традиционно е била мислена логиката. Така генетичната проблематика трябва да обхване и историята на онова, чиито генезис или произход бива търсено. Този мотив обаче отсъства във „*Формална и трансцендентална логика*“ и задава съвсем ново измерение пред феноменологическото изследване. Нека проследим до какво феноменологично обосноване достига Хусерл и едва тогава ще можем да изясним цялостния поврат във феноменологията, който се осъществява с откриването на генетичната проблематика.

Всяко съждение, ще подчертае Хусерл, на практика се отнася към някакво познание за това, което съществува. За да изкаже нещо за съществуващото обаче, познанието трябва да е отношение към нещо, което е вече дадено, и което може да бъде субектът в субект-предикатното съждение. Оттук Хусерл ще заключи, че за всяко

мислене, съотв. за всяко съждително мислене и за всяко познание ще важи, че то трябва да има някакъв предмет, към който се отнася. Това отнасяне не може обаче да бъде чисто формално, т.е. такова, което се отнася към предмети изобщо и единствено съблюдава чисто формални изисквания. Познавателно-съждителното отнасяне предполага и наличието и предадеността на съдържателни характеристики на самите предмети. Следователно, мисленето, което познава чрез съждения, винаги е отнесено към онзи начин на самодаденост, при който предметите са дадени „в плът и кръв“.

Тази самодаденост, твърди Хусерл, все още нищо не решава относно предикативното съждение. Например един стол може да ни е напълно даден като такъв, какъвто действително е, и това все още не налага ние да правим съждение за него. Централният мотив тук е, че всяка съждително-предикативна структура, характеризираща актовете, чрез които познаваме, се базира на опита, т.е. на възприятието за самите предмети, каквито са, т.е. като самоочевидно дадени. Единството на възприятието и възприеманите предмети, което изгражда опита, е единството на един „свят“ от субстрати, препращащи ни към конститутивните условия за тяхната възможност, т.е. към изначалната очевидност или предаденост. Следователно, заключава Хусерл, възможността за придобиване на знание, както и за неговата обоснованост, се дължи не на самите предикативни съждения, а произтича от начините на предаденост на предметите или субстратите/индивидите. Без тази предаденост формалната „изрядност“ на съждението не би имала смисъл.

Гореописаната предаденост на предметите на познание не само прави познанието възможно, но и смислено. Ключов момент тук е, че тя не е от порядъка на предикативното, доколкото като неговото условие за възможност не може да съвпада с него самото – видяхме вече, че самият Хусерл отказва да остане на това ниво на схващане на очевидността на съждението, т.е. то не може да се самообоснове. Така предадеността се оказва предпредикативното условие за възможност на всяка възможна предикация и предикативна структура. Това не превръща феноменологията в някаква своеобразна мистика на неизговоримото. Тук познавателното съждение, но с него и говоренето и речта изобщо, т.е. логос-ът, по-скоро се отнасят изключи-

телно да сферата на предикацията. Следователно, както Жак Дерида показва в „Гласът и феномена“, Хусерл държи на невъзможността опитът да бъде редуциран до предикативната структура на езика⁹. Самият генезис на предикативното налага подобна невъзможност, както видяхме. Ние можем да имаме като дадени във възприятието неопределимо множество предмети, което никое съждение или понятие не биха могли да обхванат. Така предпредикативността ни препраща към инхерентната неизчерпаемост на опита. Това Хусерл илюстрира чрез въвеждането на термините „вътрешен“ и „външен“ хоризонт на даденост на предметите.

Според Хусерл ние винаги вече сме афицирани от даден предмет, който би могъл да бъде както на „заден план в полето на нашето съзнание“, т.е. не като непосредствено иман предвид или интендиран, така и на преден план, доколкото е схванат като открояващ се¹⁰. По този начин познанието, преди да бъде формулирана каквато и да е предикативна структура, в която то да бъде осъществено, е чиста възможност прехождаща към осъществяването си. Тази възможност се характеризира като „познавателен интерес“. Съответно, интересът е предизвикан, когато някакъв предмет било то на преден, или заден фон ни афицира. Но този предмет никога не е сам, защото винаги се откроява от някакво съпътстващо го обкръжение от други предмети, което фигурира като област на „пасивна преддаденост“. Иначе

9 За Хусерл според Дерида понятието *Bedeutung* може да се отнесе към езиковата комуникация. Той не говори тук пряко за съжденията като такива. Доколкото последните обаче се формират в езика, то те попадат под разграничението на „*Bedeutung*“ и „*Sinn*“, което Хусерл прави. С него недвусмислено Хусерл ще покаже несъотносителността между езика и опита. В този смисъл, съждението би заемало междинна роля между езиковата структура, макар и Хусерл да не тематизира това отношение, и опита. Налице са и асиметрии: не всяка езикова структура се припокрива със съждението, но не всяко съждение се припокрива с опита, доколкото последният е предимно предпредикативен. Следователно, смисълът се отнася към опита и е много по-обширен както от съждението, така и от езика като цяло, което означава, че при късния Хусерл опитът, на практика, се явява едва ли не автономен спрямо логос-а, съчетаващ в себе си говорене и мислене. Вж. Дерида, Ж., „Гласът и феноменът. Въведение към проблема за знака във феноменологията на Хусерл“, прев. Кр. Кавалджиев, ИК „СемаРШ“, София, 2007, стр. 25, 37-52.

10 Хусерл Е., „Опит и съждение“, стр. 305-318.

казано, винаги има предмети, които обграждат открояващия се предмет, и които са налице и без да събуждат, какъвто и да е познавателен интерес¹¹. Тази област, изграждаща полето, от което предметът ще ни афицира, се оказва обаче фундаментална за формирането на познанието, доколкото чрез пасивността си удържа възможността за познавателния интерес. Така тя функционира като винаги скритата или отдръпваща се възможност за осъществяване на познавателни актове, които Хусерл схваща като „активни“ синтези на съзнанието и противопоставя на „пасивните“ такива, свързани с онази конститутивна дейност на съзнанието, която предхожда актуалните интенционални отнасяния, а представлява цялото от минали седиментирани конституции, характеризиращи времевия му живот.

Пасивността предполага увереност. Ние не открояваме заедно с открояващия се предмет всички останали скрити предмети, образувачи неговото обкръжение. Но ние сме уверени в тяхното наличие дори и да не можем да го открием или тематизираме в отделен акт. Последното е невъзможно, доколкото те формират хоризонта на даденост на предмета, който не може да бъде обхванат наведнъж. Така примордиалното отношение към множеството от единични предмети, формиращи полето или хоризонта на възможния опит е това на увереността в света – Хусерл го назовава „доксатично единство“¹². Оттук той ще заключи, че увереността в света като хоризонта на всички възможни хоризонти е базовото условие за познанието изобщо.

Светът като поле на опита сам по себе си няма предикативен характер, доколкото е предпредикативното условие за възможност на всяка предикативна структура, т.е. на всеки познавателен акт. Поради невъзможността да обхванем целия свят, но и с това всеки възможен хоризонт като поле от предмети, в което някои предмети ни се открояват и задвижват познавателния ни интерес за сметка на други, познанието ни се оказва едновременно крайно и безкрайно. То е крайно или ограничено, доколкото ние винаги възприемаме и познаваме с оглед на някакъв хоризонт, който не можем да изчерпаме. Същевременно се оказва и безкрайно, тъй като никой хоризонт не

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

изчерпва всички възможни предмети на познание и всички възможни познания за тях. Хусерл въвежда разграничението между вътрешен и външен хоризонт, за да покаже, че както един предмет, взет спрямо вътрешните си възможности за даденост, е неизчерпаем от страна на възможния опит с него, така и същото важи за външните спрямо него предмети, за техните собствени възможности, и за безкрайните възможни конфигурации от отношения между този даден предмет и всички останали пасивно дадени такива. Следователно, можем да заключим, че хоризонталността се оказва изначално условие на всеки опит, характеризираща го като принципиално краен. Това, което Хусерл не разисква тук, но ще е важно при сравнителния анализ с Хайдегер е, че пред нас се разкриват и две абсолютни невъзможности. Ние не разполагаме с възможността за надвремето, т.е. вечно, нито за надсветово, т.е. божествено, познание. От тази гледна точка, претенцията за систематично познание е неосъществима освен ако не схващаме понятието за система по-скоро телеологично и с оглед на неговите регулативни функции в Кантов смисъл. Дерида интерпретира Хусерл в тази насока¹³.

2. Мартин Хайдегер и логиката като метафизика

След като обстойно разгледахме феноменологичната интерпретация на логиката и респ. съждението у Хусерл, сега ще обърнем внимание на интерпретацията, която предлага бившият ученик на Хусерл Мартин Хайдегер в „*Метафизически начала на логиката от изходната точка на Лайбниц*“. Хайдегер, и основанията за това ще станат ясни в хода на изложението, разглежда логиката не просто като самостоятелна научна дисциплина. В този смисъл, неговото изследване не цели да я обоснове като такава нито да предложи някаква обосновка на научното познание изобщо. Логиката за него има значение дотолкова, доколкото е отнесена към философията. Затова и в текста му посветен на Лайбниц основен предмет на разглеждане е не просто логиката, а философската логика като такава. Тоест, Хайдегер ще предпостави и ще обоснове интимната обвързаност между логиката и философията. Това става най-ясно още там в текста, къде-

¹³ Дерида, Ж. „Гласът и феноменът“, стр. 104-109.

то биват очертани основните проблеми на философската логика. От една страна, философията принципно е ориентирана към съществуването, но не към кое и да е съществуване, а към човешкото такова. Последното обаче не е просто съществуващо – човекът, както разбираме по-нататък в текста, за разлика от неодушевената и одушевената природа, екзистира. Екзистирането на човека като *Dasein* не може да бъде подведено като предмет от антропологията или психологията. То е същностно съотнесено към битието и истината като нескритост.

Така се очертава какво Хайдегер разбира под „екзистенция“¹⁴. Последната е винаги ориентирана към битието на съществуващото, което само не е съществуващо. Екзистиращото биващо, т.е. *Dasein*, е винаги вече в откритостта на съществуващото, в която се очертават неговите собствени възможности за бъдене. Но това е невъзможно без принципната отвореност на човешката екзистенция към битието, благодарение, на което което и да е съществуващо, включително *Dasein*, може да стои в откритост. Тази откритост Хайдегер другаде ще тълкува като свобода, свързвайки темите за истината, свободата и основанието и отнасяйки ги към въпроса за същността на метафизиката и забравата на битието¹⁵.

Доколкото философията се занимава със съществуващото като такова, тя засяга и въпросите за основанието, истината и свободата. Така става възможно Хайдегер да интерпретира възможността за философията откъм самото това, което е *Dasein* в най- собствената възможност на своето екзистиране – той ще твърди: „философията се намира латентно във всяка човешка екзистенция, тя няма нужда първа да ѝ бъде донесена отнякъде.“¹⁶

От друга страна обаче, ако философията поначало е ориентирана към съществуването, респ. и битието, а логиката към мисленето, то кое е общото между тях двете? Мисленето, твърди Хайдегер, не е без

14 За по-съдържателното представяне на Хайдегеровите идеи се позовавам основно на: Кънев Ал., „Хайдегер и философската традиция“, изд. „Изток-Запад“, София, 2011.

15 Вж. Хайдегер М., „За същността на истината“ в: „Същности“, съст. Д. Денков, Хр. Тодоров, ГАЛ-ИКО, София, 1999.

16 Хайдегер М., „Метафизически начала на логиката от изходната точка на Лайбниц“, прев. К. Янакиев, в: „Логиката като философия“, съст. Ал. Гънгов, Д. Дросев; УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2019, стр. 318-322.

отношение към съществуването – то е вид поведение или нагласа към нашето собствено съществуване, чието осъществяване е невъзможно без отнасянето му или подчиняването му на дадени основни закони. Оттук се появява и въпросът за характера на „тази законност“ и ред, т.е. за тяхната същност. Хайдегер изброява завещаните от традицията основните четири „логически“ закона, а именно *principium identitatis*, *principium contradictionis*, *principium exclusi tertii*, *principium rationis sufficientis*. Според него остава неизяснено какво е същностното отношение между тях, на какво се основават те самите и връзките помежду им, а съответно и дали последните са необходими; освен това се пита дали не е възможно и да има други основни закони, а също така и как трябва да е устроено самото човешко съществуване, което им е подчинено. Така тези принципи се оказват не просто основни положения на всяко мислене изобщо, а представляват и основания за „разбирането, екзистенцията, саморазбирането, съществуването ни, изначалното *трансцендиране*.“¹⁷ От друга страна, възможността ние да възприемем законността на тези принципи или закони предполага свободата, тъй като само това, което „съществува като свободно същество може изобщо да бъде обвързано със законов ред като задължение.“¹⁸ Хайдегер, следователно, ще твърди, че тази проблематика на самото мислене като законосъобразно отнасяне на *Dasein* към съществуващото е централната проблематика за битийното конституиране на *Dasein*, т.е. за фундаменталната онтология.

Мисленето също така е винаги отнесено към истината и, съответно, към неистината. Това се оказва неизбежно, доколкото то във функцията си на мислене за нещо се стреми към нагаждането към това нещо, което нагаждане има разбулващ характер. Така нещото, към което е устремено мисленето, трябва да бъде направено достъпно, т.е. да се яви като такова, каквото самото е. От друга страна обаче, възможно е и то да не бъде разбулено, т.е. да ни се яви като каквото не е. По този начин към истината като разбуленост, явеност или не-скритост ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) се отнася и неистината като забуленост и скритост (*Verborgenheit*). Оттук и Хайдегер ще заключи, че мисленето като такова „винаги по някакъв начин е бъдеще в разбулването, битие в исти-

17 Ibid.

18 Ibid.

ната.¹⁹ Това обаче открива два принципни въпроса, а именно какво е истината и какво е онова, чрез което определяме нещо „като нещо“, т.е. понятието, а съответно и каква е връзката между понятието и свободата. Чрез очертаването на всички тези взаимопреплетени въпроси Хайдегер показва, че логиката и философията кръжат около базови въпроси, които се оказват общи и за двете. По този начин се осигурява според него възможността за философската логика като такава. От друга страна, виждаме, че подобна легитимация на философската логика е невъзможна без съотнасянето на философията и логиката в тяхното единство към екзистенциалната онтология, разработена от Хайдегер в *Битие и време*.

Хайдегер ще прецизира още отношението между логиката и философията. Той ще уточни, че чрез логиката и нейната деструкция ще можем да стигнем до началата на самата философия. Но това, с оглед на вече казаното, важи и, ако приемем за изходна точка философията, защото началата на самата философия се оказват начала и на самата логика, доколкото последната не се разглежда като отделна научна дисциплина, а като логика изобщо. Затова и Хайдегер ще подчертае еквивалентността на говоренето за философска логика и метафизически начала на логиката. По този начин става ясна и принципната позиция или теза, която Хайдегер ще защитава. Философската логика има валидността си единствено като съществена елемент от онтологическата конституция на метафизиката²⁰. Философията и логиката израстват от общ набор от теми и фундаментални въпроси, доколкото и двете са обхванати от и същностно присъстват в метафизиката.

Принципната отнесеност на логиката към философията всъщност изкарва наяве метафизическия характер на самата логика. Как обаче Хайдегер ще аргументира тезата си? Изходната точка, която той приема, е схващането на същността на логическото като тако-

19 Ibid.

20 За детайлен обзор на Хайдегеровото разбиране за онтологическата конституция на метафизиката: вж. Heidegger M., „*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1956/7)“, in: „*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften* (1910-1976). Band II. *Identität und Differenz*“, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.

ва в неговата взаимоотношаност с метафизиката през една истори-зираща призма. Това не означава, че Хайдегер просто ще съпоставя и анализира текстове на различни автори с цел да представи една завършена история на философската логика. Подобно начинание би могло да способства по-доброто разбиране на отделните мислители относно дадена тема, но по никакъв начин не извежда нейните същностни основания, както и не показва по какъв начин тя в различни исторически епохи е насочвала мисленето към себе си. Логиката не е някаква абстрактна наука, а има фундаментално значение за нашата екзистенция. От своя страна, тя има и история. Ние не я заварваме като просто налична, а като завещана ни от богата и дълга логическа традиция. Така като историческо наследство логиката се оказва нещо нееднозначно. За да я разберем, а с това и за да разберем собствено-то си разбиране или отношение към нея, трябва да се обърнем към нейното минало, за да видим как в различните епохи е била мислена. Това обръщане е насочено и към философската традиция, доколкото именно философите първи мислят за самото мислене и отношението към битието, които са два съществени за самата логика аспекта. Следователно, дори и историческият ракурс към логиката приема нейната обвързаност с философията като фундаментална.

Според Хайдегер най-централното място относно неговата собствена теза, откъдето може да се започне, са текстовете на Лайбниц. Самият Лайбниц няма отделни текстове посветени на логиката нито тя сама по себе си е единственият централен фокус в пространното му творчество. Какво тогава кара Хайдегер да се спре точно на Лайбниц? Причините са две. От една страна, Лайбниц е изключително повлиян от античната логика, за което свидетелстват множеството препратки към логическите текстове на Аристотел. Освен това централна роля играе и метафизиката на Франциско Суарес, която е компендиум на цялата средновековна схоластика, репрезентирана от двете централни направления, а именно томистското и скотистското²¹. Суарес също така се оказва и ключов автор за начина, по който ранномодерните автори ще започнат да схващат метафизиката като

21 Aertsen Jan A., „*Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*“, Brill, 2012, pp. 587-635.

систематична дисциплина. От друга страна, Лайбниц ще повлияе изключително върху метафизиката на Кристиан Волф. Това ще има дълготрайни последици за цялата модерна философия, доколкото Волф се оказва влияние върху Кант, а с това и косвено върху цялата кантиантска и пост-кантианска традиция. Хайдегер подчертава и влиянието на друг съвременник на Лайбниц, а именно Декарт. Така Лайбниц се оказва съвсем непроизволен автор. Неговото мислене е ситуирано на вододела между Античност и средновековна схоластика, от една страна, и модерната философия на субекта, от друга.

Кои са централните аспекти на логиката, които Лайбниц приема от традицията преди него? В основата на логиката стои предикатното – тя е, както знаем от Аристотел, апофантичен логос, който може да бъде катафатичен, т.е. утвърдителен, или апофатичен, т.е. отрицателен. Но ключово тук е, че всеки такъв логос или съждение е *compositum* от някакви обединени значения, понятия или представи. Същевременно обаче между различните съждения са налице някакви връзки по силата на следствието и реда. Оттук следват и основните части на логиката: учение за понятието, учение за съждението и учение за умозаклучението, като техният ред се определя от реда на обуславяне на по- комплексното от по-простото. Това, което обаче има централно, т.е. приоритетно място в цялата логика още според Аристотел, е именно съждението, доколкото то е израз на изначално единство. В него са налице както отделните понятия, които по никакъв начин не го изчерпват и редуцират, така и самото съждение има способността да бъде носител на истинността или неистинността, което го превръща в идеален кандидат за гарант на познанието като такова. Крайният резултат на подобно схващане според Хайдегер е налице в по-ново време, когато в учението за съждението или изказването се търси „ядрото на логиката“. Това задава и ръководната нишка да изследването на Лайбниц – интерпретацията на Хайдегер ще се съсредоточи върху неговото учение за съждението.

Следвайки Аристотел, Лайбниц ще твърди, че съждението е субект-предикатна структура. Характерно за собственото му схващане, е, че предикатът е винаги включен в субекта, т.е. необходимо е субектът, за който се изказва даден предикат, да съдържа последния така, че изобщо да може да бъде обосновано истинното изказване

като такава. Приписването на предикат би следвало да е безпроблемно, ако ние разбираме понятието за субекта. От друга страна, субектът на съждението още при Аристотел е единично съществуващото, т.е. първа същност, което съществуващо не може да бъде предицирано за друго. Модифицираната версия на това схващане у Лайбниц полага като единично съществуващото като монада. Оттук Хайдегер ще заключи: „Лайбниц вижда, че тази интерпретация на субстанцията е ориентирана към *предикацията*; следователно едно радикално определение на *предикацията* (на съждението) трябва да даде изначално понятие за субстанция – това за *subjectum*.“²² По-нататъшно следствие, което той ще е изведе е, че „у Лайбниц онтичният субект (субстанцията) се разбира чрез логическия (субекта на положение-то).“²³ Това обаче не изключва и обратното, а именно че е напълно възможно разбирането на логическия субект през разбирането на онтичния. Какво можем да изведем от казаното дотук по отношение на Лайбницовото разглеждане на съждението? Съждението съчетава в себе си два порядъка, които се оказват взаимосвързани и взаимообусливящи се, а именно онтичният и логическият, респ. този на съществуването и този на предикацията. От друга страна, с принципната ориентираност на съждението към познанието, доколкото може да бъде носител на истинност и неистинност, е налице и връзка между порядъка на съществуването и този на истината. Истината, както вече беше посочено, Лайбниц схваща като тази включеност или инклузивност на предиката в субекта. Без подобна инклузивност няма познание. Но ако тя се обуславя от онтичния порядък, то основанийето за истината може да се търси единствено там, където става въпрос за съществуването на единични субстанции, т.е. монади. Доколкото пък съществуването като такава е засегнато, то очевидно налице е някаква метафизика. Следователно, логиката като принципно ориентирана към и обоснована от порядъка на съществуващото, схванато от Лайбниц в онтичен смисъл, е метафизика на истината – тя задава основанията за всяка истина, които произхождат от съществуващото като такава.

22 Хайдегер М., „*Метафизически начала на логиката от изходната точка на Лайбниц*“, стр. 333-335.

23 Ibid.

Би могло да се възрази, че бива пренебрегнат другият полюс на обуславяне според който логиката обуславя метафизиката, доколкото именно от понятието за предикацията може да бъде изведено понятието за субстанцията. И все пак в интерпретацията си Хайдегер не застава на една от двете страни. Установяването на тази корелация му е достатъчна, за да защити тезата си, че логиката е метафизика. При Лайбниц битието и истината не просто се предпоставят взаимно, но имат и една обща носеща ги структура. Това ни препраща към темата за онтологичната конституция на метафизиката, която в текста си за Лайбниц Хайдегер няма да разгърне детайлно, но която е предпоставена при разглеждането на принципа на достатъчното основание. Именно това разглеждане ще бъде допълнителен аргумент в цялостната аргументация на Хайдегер. Тук обаче ще се отклоня от следването непосредствено на откъса от текста на Хайдегер от антологията, а ще се опитам да изведа, през разгърнатата там проблематика, основните моменти на онто-тео-логическата обосновка на логиката, която я определя като метафизика на истината. За целта освен към интерпретацията на Хайдегер ще се позовавам и на „Монадологията“ на Лайбниц²⁴.

Истинността, показахме, се определя като твърдение, доколкото предикатът, който се съдържа за даден субект не казва нищо друго освен това какво е този субект и то като такъв. По този начин в изказването (създението) бива изказан самият субект като такъв. Това не означава, че субектът се предицира за нещо друго. Да бъде изказан в изказването означава, че той е явен или представен такъв, какъвто е. С това се очертава принципалната ориентираност на създението към съществуващото – всяко съждение изказва съществуващото като такова, каквото е, и с това то се характеризира като истинност, доколкото истината е разбулването на самото нещо като такова. От друга страна, тъй като субектът е единична субстанция, т.е. при Лайбниц монада, създението е отнесено винаги към съществуването на дадена монада. То, така да се каже, експлицира самата монада в нейното съществуване, т.е. като имаща такива-и-такива свойства, на които съ-

24 Тук използвам превода на Лидия Кондова в редакция на Димитър Денков. Вж. Лайбниц Г., „Монадологията“, прев. Кондова, Л., изд. Изток-Запад, София, 2016.

ответстват такива-и-такива предикати. За да се запази необходимостта на обвързаността между порядъка на предикацията и порядъка на съществуването е необходимо обосноваване на необходимото отношение към монадата и нейните собствени определености, което, преминавайки в логиката като логически закон, ще върши същата работа по отношение на субект-предикатната структура на съждението. Този закон, който Лайбниц ще нарече „закон за достатъчното основание“, има ключова функция спрямо неговата метафизика. Както посочва Хайдегер, той има няколко възможни формулировки, съотв.: „1. ratio “est” cur aliquid potius existit quam nihil; 2. Ratio “est” hoc potius existit quam aliud; 3. ratio “est” cur sic potius existit quam aliter.“²⁵ Всичките формулировки ни насочват към разбирането, че всичко съществува чрез някакво основание, което прави така, че то да съществува, вместо да не съществува нищо, а с това, и че то съществува така-и-така, а не иначе. За да се избегне безкрайния регрес, трябва да бъде постулирано едно необходимо съществуващо, което да не е основано на нещо друго, и което да основава всичко останало. Така съществуването на отделните монади необходимо ни отвежда към съществуването на Бог, който чрез предустановената хармония е гарантирал същностното единство на онтичния порядък. Но това не е достатъчно, за да изведем, че по същия начин е гарантирано единството и на предикативния порядък.

Мисленето като такова също не може да допусне навлизането в безкрайния регрес. Затова и то трябва да приеме за изходна точка наличието на едно абсолютно основание на всяка законност. По този начин вътре в самото мислене се конституира наличието на една структурно основополагаща необходимост на обуславянето, с което принципът на достатъчното основание навлиза от метафизиката в рамките на логиката. Понеже винаги препраща към Бог като най-висше биващо и необходимо основание за всяко съществуване в сферата на онтичното, то при преминаването в сферата на предикацията или логиката принципът на достатъчното основание остава метафизически принцип. Това идва да покаже според Хайдегер, че логиката

25 Хайдегер М., „*Метафизически начала на логиката от изходната точка на Лайбниц*“, стр. 354.

намира при Лайбниц своята същностна обосновка в метафизиката, която е онто-тео-логична, доколкото винаги схваща съществуващото като съществуващото откъм неговото първично субстанциално основание.

Макар и Хайдегер в текста си върху Лайбниц да не залага експлицитно върху онтотеологичната проблематика като стратегия при изясняването на отношението между философия, респ. метафизика, и логика, и да прокарава интерпретацията си през собственото разбиране за истината като не-скритост, засягайки теми, разгърнати още в „*Битие и време*“, можем да заключим, че според него философската логика, видяна през призмата на историята на философската традиция, е неизбежно винаги вече метафизика.

3. Сравнителен анализ – пресечни точки на трансценденталната феноменология и екзистенциалната онтология

Ще обобща и изведа допълнителни моменти от двете интерпретации на логиката и съждението като централно логическо понятие, които срещнахме у Едмунд Хусерл и Мартин Хайдегер. След това ще бъде обърнато внимание на някои сходни мотиви при двамата мислители. С това целя да поставя въпроса относно влиянието, което Хусерловата феноменология, е оказало върху философското мислене и принципната философска ориентация на Хайдегер.

При Хусерл изходната точка на интерпретацията беше феноменологическият метод. От една страна, неговата цел бе да обоснове логиката не просто като самостоятелна дисциплина, а като метод за всички останали позитивни науки. От тази гледна точка, феноменологичната перспектива позволи отнасянето на проблема на логиката към този за научността изобщо, а той бе отнесен към проблема за възможността за познание изобщо, изграждащ тематичното ядро на една систематична теория на познанието, в която се включват всички познавателни въпроси, но и всички онтологически такива. Така феноменологическият метод израства през трансценденталната логика, в която се обосновава логиката, и трансценденталната психология, която се явява условие за трансценденталната логика изобщо, до трансценденталната феноменология или феноменологична теория

на познанието, която ще предостави на науките, към които спада и логиката, доколкото не се разглежда само като формален инструмент или метод, а и като абсолютно основание. Следователно, феноменологичният метод е само етап в развитието на феноменологията – тя трябва да се превърне в *suī generis* наука на науките.

И все пак, ако това остава крайна цел пред феноменологията дори и у късния Хусерл, за който проблематиката за обосноваването запазва своята водеща роля, то налице са два проблема. От една страна, на практика проблемната област не просто на трансценденталната логика, но и на феноменологията като своеобразно трансцендентално наукоучение е безкрайна. В този смисъл, осъществими ли са тези претенции на Хусерл и какви са границите на феноменологическия метод като метод? Обхващането на всяка възможна регионална онтология, и задаването на абсолютните параметри, в които би могла да се движи формалната онтология, и откъм които се изяснява приложимостта на самата логика, доколкото съждението обединява логиката и онтологията, не принуждава ли метода като такъв да напусне своите очертания, т.е. тези на типовете редукции, които задават границите му? Иначе казано, подновявайки валидността на света като хоризонт на всеки възможен опит, т.е. на всяко възможно познание и съществуване, не се ли превръща феноменологията в своеобразна трансцендентална метафизика? От тази гледна точка обаче, сякаш феноменологическият метод като метод се обезсмисля, доколкото самият той не би могъл да функционира без отстраняването на света. Повторното прибавяне на света към темите на феноменологията, вътре в рамките на трансценденталния режим на рефлексия, рискува да превърне разграничението между естествена и трансцендентална нагласа, позволяващо прилагането на феноменологическия метод, в необосновано метафизическо допускане. Също така, след като феноменологията напълно обхване всичко, което първоначално е било дадено като трансцендиращо сферата на чистата иманентност на съзнанието, то не се ли оказва накрая безсмислено самото полагане на демаркационна линия между естествената и трансценденталната нагласа? Не можем ли тогава да мислим осъществяването на трансценденталната нагласа като завръщане към естествената нагласа и нейната наивна увереност в света?

Оказва се обаче, както видяхме в „*Опит и съждение*“, че Хусерл не пренебрегва тези проблеми. Още по-парадоксални се оказват онези пасажки в текста, в които Хусерл говори за значимостта на изначалната увереност в предпредикативно дадения ни свят. Всъщност в съответните пасажки Хусерл, признавайки необходимостта от обръщането към тази изначална увереност и самия свят, изначално даден ни преди всяка предикация, а това означава и преди всяка рефлексия, не обезсмисля ли радикално собствения си феноменологичен проект? Ако това е така, какви са основанията Хусерл да продължава дори в този свой по-късен текст да използва термина „феноменология“ и да смята, че той е смислен?

Решаващото е, че, както беше показано, Хусерл запазва интереса си към темата за обосноваването, но сменя начина, по който ще я адресира. На какво се дължи тази промяна? Тя произхожда преди всичко от самата обосноваваност, която, от една страна, е свързана с темата за очевидността, което беше внимателно изведено, когато представяхме проблематиката на „*Опит и съждение*“, а от друга - с темата за конституцията и нейния произход. Следователно, в този по-късен текст на Хусерл виждаме преориентацията му към генетичната феноменология в противовес на статичната феноменология, която той развива в „*Логически изследвания*“ и „*Идеи*“²⁶. Оттук идва и преориентацията в проблемите, които имат значение за Хусерл, и които той се опитва да разреши чрез феноменологическия метод. Докато

26 Основните текстове, на които се позовавам във връзка с разграничението между статична и генетична феноменология у Хусерл, са: Husserl E., „*Analyses concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*“, In: „Edmund Husserl. Collected Works. Volume LX.“, Ed. R. Bernet. Transl. A. Steinbrock, Kluwer Academic Publishers, 2001; Viceaga V., „*The concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*“, Springer, 2010; Щрьокер Е., „*Към проблематиката за последното обосноваване в Хусерловата феноменология*“, В: „Приноси към философията на Хусерл. Избрани есета.“, прев. С. Маринова, Д. Илинова, С. Събева, С. Енева, изд. „Критика и хуманизъм“, София, 1999; Василев, В. „*Възможността за „Несъзнаваното“ у Лайбниц, Хусерл и Ницше. Проблемът за пасивността и автономизацията на възприятието в контекста на техните възгледи*“, pp. 17-34, в: „*Philosophia. E-journal for philosophy & culture*“, 2021, достъпно на: <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-27-2021/the-possibility-of-the-unconscious-in-leibniz-husserl-and-nietzsche/>.

в по-ранните му текстове основните проблеми, които го вълнуват, са тези свързани с изграждането на систематична теория на познанието, която да обоснове науките, то при късния Хусерл виждаме обрат към проблеми, свързани с конституирането на интерсубективността, времевостта и жизнения свят, които се превръщат в базисни понятия на късната феноменология.

Каква, следователно, е разликата между статичната и генетичната феноменология? Можем ли да говорим изобщо за две различни феноменологии? Освен това, ако феноменологическият метод намира своята осъщественост в завършената и систематична теория на познанието, то с невъзможността за такава, не се ли оказва, както беше загатнато по-горе, невъзможна и самата феноменология? Тогава за каква късна феноменология можем да говорим?

В ранната си феноменология Хусерл изцяло ще се стреми към детайлното разрешаване на проблема за обосноваването през корелативната интенционална структура на субект-обектното отношение. Специфичното обаче е, че той мисли интенционалността през т.нар. активни синтези или активни отнасяния на съзнанието. Иначе казано, в този етап на феноменологията Хусерл набляга върху съзнанието като активен център на всяка конституция. Нищо не предхожда или следхожда абсолютната сфера на обосноваване, т.е. чистата иманентност на съзнанието. От тази гледна точка, дали Хусерл не допуска принципна грешка, че съвсем неволно „атомизира“ съзнанието? То не е нещо, което е дадено в поле от отношения, а е нещо, което е абсолютно самодадено, архи-феномен, в който всяко отношение намира своето основание. Отношението към обекта се оказва съвсем вторично – то е невъзможно без едно чисто иманентно отнасяне на съзнанието към самото себе си, без неговото собствено самоотнасяне като абсолютно първичната му активност. Така, оказва се, дори и едно съзнание винаги да е съзнание за нещо, самата интенционалност извира от и е първично самоотношение на съзнанието, което определя възможността му да се отнася към предмети изобщо. Двойствеността на интенционалността е изначално раздвоение в самото съзнание. По този начин у Хусерл е налице тенденцията за едно завръщане към Хегеловия абсолютен идеализъм.

Подобна хипотеза не е напълно лишена от смисъл, доколко

то посредством нея могат да се обяснят някои от проблемите, които посочихме по-горе. От друга страна, тя подкрепя и възможното възражение към Хусерл, че феноменологията е дотолкова идеалистка, че всъщност изведена в крайност би могла да се превърне в солипсизъм. Аргумент в полза на това възражение е, че съзнанието никога не се отнася интенционално към предмети, а към смисли, които са от порядъка на самото съзнание, т.е. от порядъка на идеалното. Така да се каже, съзнанието сякаш „разкача“ себе си от света, за да го постигне, но това резултира по-скоро в невъзможността, след отказа от света, той да бъде възврънат. Затова и феноменологията се занимава единствено с идеалното – съзнанието не би могло метафизически да продуцира реалния свят, превръщайки се в капан за самото себе си. Възможно е и едно второ възражение, а именно че дори и реалният свят бива сведен до или направо „претопен“ в смисъл, който трябва да бъде обоснован. Така феноменологията не просто свежда света до идеален смисъл, а цели чрез идеалността да възпроизведе и самият свят в неговите реалност и обективност. Тогава обаче няма вече просто да говорим за възпроизвеждане на света като чист смисъл, а за метафизическо продуциране на самия свят. Този втори аргумент на практика подхваща една импликация, която присъства във феноменологията, поради което и е напълно оправдан.

Без да спекулираме напразно дали самият Хусерл е бил наясно с тези проблеми, можем да покажем, че може би повратът към генетичната феноменология е отговор на всички тези въпроси и опит на Хусерл да се справи с всички тези проблеми, произхождащи от собствените му претенции към феноменологичния метод, които обаче все пак до голяма степен са изобщо основанието за неговата поява. С късната феноменология на Хусерл, чиито основни теми очертахме по-горе, всъщност е налице преориентация в самото феноменологическо осмисляне на съзнанието и по-скоро на субект-обектната връзка като такава. Хусерл вече не мисли съзнанието или субекта като нещо изолирано. През понятието за хоризонт, което първоначално се среща във връзка с възприятието на обекти и специфичното им явление в отсенки (*Abschattungen*), Хусерл преосмисля значението на света и увереността в неговото съществуване. Тук ключова роля ще изиграе и проследяването на генезиса на всяка възможна предикативна

структура – като такава тя е винаги вече отнесена към множество пластове на състояли се интенционални отнасяния, които сега са чисто пасивни и имат функция на пасивни синтези, препрращащи към една необозрима сфера на възможния предпредикативен опит, предхождащ всеки възможен активен синтез. От една страна, това показва връзката между активността и предикативността и пасивността и предпредикативността, но тези две двойки не стоят в опозиция – и двете изиграват съществена роля за конституцията като такава. Следователно, интенционалността вече не може да се отъждестви с активността на съзнанието. Като такава тя е овъзможностена от минала активност на съзнанието, която сега се е превърнала в пасивна.

От друга страна, тази пасивност, свързана с необозримостта на предпредикативния опит, измества понятието хоризонт от чисто активния синтез на възприятието към пасивните такива. Следователно, дори и пасивните синтези имат хоризонтален характер. Всички хоризонти обаче препрращат към тоталния хоризонт на всеки възможен опит, а именно света. Оттук виждаме, че всеки опит ще се превърне непременно в светови опит. Светът е ултимативният „контекст“, в която е възможна конституцията, т.е. интенционалната корелация/субект-обектното отношение. Така съзнанието е винаги вече положено в някакъв свят, който остава чисто трансцендентално условие за възможност на всички активни синтези. Като такова условие светът не може да бъде абсолютно обхванат в един завършен интенционален акт.

Освен това, генетичната проблематика отваря въпроса за времевостта, доколкото всички активни и пасивни синтези, се разгръщат откъм изначалната времевост на съзнанието/субекта, която го препрраща към едно предпредикативно минало, което не може да бъде обхванато. С това всъщност Хусерл преоткрива фундаменталното значение на историчността за субект-обектното отношение и, в тази връзка, за съзнанието/субекта. Като исторично обаче и обитаващо света, то не просто има своя история или биография на боравене с предмети, но и е изначално дадено като интер-субективно. Субектът е винаги вече вписан в отношения с други съзнания/субекти в един съвместен жизнен свят. Едва откъм тази вписаност, която е изначална, може да се „атомизира“ съзнанието и да се negliжира неговата

свързаност с културата, традицията и съвместния общностен или обществен живот с другите. Така саморефлексията се оказва не първична, а вторична, защото съзнанието/субектът винаги вече е в отношение. Интенционалността не е просто отнесеност към..., а съ-отнесеност и то не просто към някакъв обект, а към жизнения контекст, от който извира всяко възможно отношение към даден обект, а с това и всяка обосновааност. Структурната определеност на този опит, а и на самия жизнен свят като такъв, през хоризонталната даденост, а с това и през времеостта, показва, че при късния Хусерл е много по-ясно изявена тенденцията субектът да се мисли като краен.

Този поврат или обрат дали все пак отговаря на принципния въпрос към феноменологията, а именно дали тя би могла да бъде нещо смислено, след като се разтваря отново в света, и поне привидно се отказва от претенцията си да бъде наукоучение? Хипотезата, която може да бъде предложена тук, би гласяла, че всъщност има два пласта на мислене на самата феноменология от страна на Хусерл, които ние трябва да различаваме, и чието различаване, би разрешило проблема, който подобно възражение поставя.

Може би у Хусерл има някакво имплицитно разграничаване между феноменологията като проект, т.е. феноменологическия проект *par excellence*, който ще може да разреши всички проблеми пред съвременното научно познание, и феноменологията като метод, т.е. феноменологически метод. Макар и редукиите, без които методът не може, да са тясно свързани с дистинкцията между трансценденталното поле на опита и наивно-емпиричната сфера на отнесеност към света, породена от необходимостта да се обосноват науките, все пак можем да оправдаем такова различие между феноменологически проект и феноменологически метод. Методът се отнася преди всичко до феноменологическото изследване като такова. Тоест, доколкото методът се схваща като средство, като специфичен инструмент със специфични възможности, не е необходимо да има напълно фиксиран обсег от възможни цели. Така феноменологическият метод наистина ще се занимава с интенционалността и конституцията на смислите за съзнанието, но няма да се ограничава с точно какви смисли ще се занимава. Той ще бъде напълно свободен в прилагането си – неслучайно феноменологията именно като метод днес се прилага в най-различни

области от естетиката и теория на литературата до *gender studies* и теологията, както и в областта на психопатологиите и тяхното лечение чрез разнообразие от психотерапевтични подходи²⁷. Като метод, можем да обобщим, феноменологията е средство, което има своите специфични предимства в най-разнообразни области – то не е фиксирано към една такава. Подобно следствие напълно съответства на Хусерловото разбиране, че самите неща се явяват в много смисли, никой от които не представлява последната истина. Следователно, в това е залогът за феноменологията да запази принципната си нагласа на реализъм и плурализъм. От друга страна, феноменологията като проект е свързана с предоставянето на едно напълно унифицирано и всеобхватно поле от възможности, чието абсолютно начало и абсолютно край е трансценденталната феноменология. По този начин феноменологията се оказва необходимият *subjectum*, към който всяка възможна предметна област трябва да препраща. Вече обстойно описахме Хусерловия проект за феноменологията като наука на науките, което не е произволна, а същностна тенденция и дори основание, стоящо зад разработването на феноменологията като метод.

Какъв извод можем да направим от дистинкцията, която прокарахме? На първо място, феноменологията не е еднозначна – така или иначе, никъде в текстовете си Хусерл не ни дава завършената система на феноменологията. Още повече – текстовете му и постоянното поставяне в тях на въпроса относно възможността на самата феноменология ни препращат към това, че тя не е нещо напълно завършено, а подлежи на множество трансформации, т.е. представлява нещо динамично, отворено и инхерентно плуралистично. От тази гледна точка, смяната на нагласата у късния Хусерл нито е крах, нито е провал за феноменологията, нито е някакво същинско противоречие вътре в самата нея. Тя може би обезсмисля феноменологията като проект, но може би всъщност е дори провокирана от този отказ у самия Хусерл. В този смисъл, успяхме да аргументираме, че провалът на феноменологията като проект не е еквивалентна на провала на феноменологията като метод, доколкото втората е по-обхватна от първата. Така

27 Важни автори в тази насока биха могли да бъдат Микел Дюфре, Роман Ингарден, Джохана Оксала, Сара Хейнамаа, Жан-Люк Марион, Лудвиг Бисвангер, Франческа Бренчо.

и можем да твърдим, че у Хусерл феноменологията не е изчерпана.

Въпреки това обаче трябва да допълним аргумента си като посочим като как феноменологията присъства у късния Хусерл и как тя бива запазена? Късният текст на Хусерл, който разгледахме, всъщност нагледно представя феноменологията в нейния *modus operandi*, т.е. като метод. Хусерл отново разглежда конститутивната проблематика, в случая на създението, през перспективата на иманентното субект-обектно отношение. Той не търси трансцендентни на опита на субекта основания, които да обосноват конституцията. Напротив, през цялото време Хусерл разгръща темата за генезиса на създението през пасивността на миналите възприятия, т.е. на миналия опит за света. Оттам той извежда темпоралните напластявания на опита на субекта като напластеност в самия него, но и в интендирания в активния синтез на съденето обект. Така субект-обектното отношение всъщност се разгръща на много пластове, които предхождат, както показахме, активните отнасяния, към които спада съденето. По този начин класическият ноематико-ноематичен анализ се оказва недостатъчен по отношение на проследяването на генетичната структура на субект-обектното отношение, но с това не се навлиза в режим на метафизическа спекулация. Напластеността на интенционалността е тясно свързана с нейната времевост и принципиалната ѝ свързаност със света, а оттам Хусерл прокарва връзка и с увереността към света като примордиална нагласа.

От тази гледна точка, можем да говорим не за деструкция и обезсмисляне, а за обогатяване на феноменологичния метод. Ако до този момент той е бил ограничен единствено в описанието на ноематико-ноематичната корелация, то с генетичната проблематика се открива ново измерение, с което феноменологията може да работи, за да изяснява отношението ни към онова, което е дадено. Но навлизането в това ново измерение не би могло да се осъществи без преди това да е бил стартиран феноменологичният метод, т.е. без да сме навлезли в полето на трансценденталния опит, единствено откъдето може да ни се проясни интенционалността. Така генетичната феноменология не просто обогатява статичната феноменология, но и я задълбочава. Следователно, неоснователно е да говорим за две различни феноменологии у Хусерл – става въпрос за една и съща феноменология,

която обаче работи на различни взаимосвързани нива. Освен това тази феноменология през цялото време работи именно като метод. На практика Хусерл никога не захвърля метода – затова и изследването на генезиса на съждението не влиза в трансцендентни хипотези, а работи на фона на имплицитно вече осъществени редукции, които са стартирали процеса на работа. Без тези редукции не би имало смисъл да се говори за феноменологично схващане или осмисляне на съждението и предикативността изобщо. Методът, както вече беше казано, открива възможността за феноменологическа работа чрез отварянето на полето на трансценденталния опит пред рефлексията. Той ще се превърне в неотменим фон на всяко феноменологическо изследване. Самият факт, че Хусерл в по-късния си текст за съждението не засяга въпроса за дистинкцията на иманентността и трансцендентността показва, че той вече я е прокарал и работи през нея. В този смисъл, ако за него беше важно във „*Формална и трансцендентална*“ логика да отграничи логиката като позитивна наука в естествената нагласа и да я подложи на критическа рефлексия чрез т.нар. трансцендентална логика, то в „*Опит и съждение*“ подобен ход не е нужен, защото е вече осъществен.

Можем да обобщим, че не просто късната феноменология на Хусерл е напълно легитимна феноменология, а и че на практика никога не е имало толкова остра цезура между ранния и късния Хусерл. Преориентирането към генетичната проблематика не е отказ от феноменологията, а е следствие от вътрешно теоретичния, но и в определен смисъл практически за нея самата проблем относно конституцията като такава. Доколкото този проблем се оказва иманентен или инхерентен за феноменологията, той ще продължи да измъчва Хусерл и ще е причината за прехода от статична към генетична феноменология. Този преход обаче не е крах на статичната феноменология, а е приносът на едно друго измерение на централния въпрос на феноменологията за конституцията, което Хусерл първоначално е negliжирал. Това по-скоро посочва, че отхвърлянето на феноменологията като проект, е следствие от отхвърлянето на цел, която спрямо нея се е оказала външна, макар и да е стимулирала нейното развитие. Така вътрешната „иманентна“ проблематика на самия феноменологически метод трябва да бъде разграничавана от прибавената ѝ про-

блематика, която една външна „трансцендентна“ цел задава.

Похватът на Хайдегер се разграничава сериозно от този на Хусерл. Движещото в Хайдегеровата мисъл е именно онтологическата разлика, която цялата западна философия, никога не е могла същностно да осмисли. Така забравата на разликата, която е забравата на самото битие в полза на наличието на съществуващото, превръща философията в метафизика. Тази забравата обаче се оказва същностна и принадлежащата на самото битие, което е едновременно забравено и скрито, но представлява и изначалната откритост или не-скритост, в която е възможно всяко съществуване. Фиксираното в основанията метафизическо мислене обаче не може да улови тази вътрешна двойственост на самото битие, която го прави (не)скрито. Метафизиката може единствено да мисли през наличието, присъствието – тя е, по думите на Дерида, метафизика на присъствието. Следователно, битието остава непомисленото в самото мислене, което не е основание, но без което никое основание не би могло да бъде.

От тази гледна точка, Хусерловата интерпретация на съждението е напълно неприемлива за Хайдегер, доколкото изхожда от субекта взет като квази-първоначало или субстанциално основание на света. Иначе казано, Хусерловата феноменология според Хайдегер все още мисли в коловозите на метафизиката и поради това не би могла да изясни същностното отношение към битието. Изясняването или проясняването на последното може да бъде осъществено единствено чрез деструкцията на цялата традиция на западното мислене. Така ние имаме едно завръщане към първоначалото на философията, което обаче не е първоначало в смисъла на основание. То нито е началото в смисъла на абсолютното основание на съществуващото в цялост. Битието като такова остава скрито за всяка полагаща определеност, но същевременно едва в неговата нескритост определеността се определя като такава. Това първоначало е моментът, в който се е проявила разликата между битието и съществуващо. За да достигне до тази същностна дименсия, ракурсът на Хайдегер се оказва неизбежно исторически. Какво обаче гарантира успеваемостта на това начинание?

Хайдегер ще твърди, че историята на метафизиката или западното мислене, бидейки история на забравата и скритостта, е и история на самото битие, на неговата откритост. Поради тази причина Хайдегер ще говори за различни епохи на битието, които са различни епохи в самата метафизика и в самата история на Западната цивилизация. Хусерловата феноменология същностно се отнася към онази епоха започнала с картезианския обрат към *ego cogito*. От тази гледна точка, можем да заключим за диаметралната противоположност между Хусерловата и Хайдегеровата интерпретация на логиката и съждението.

И все пак възможни ли са паралели между подходите на двамата мислители и, ако да, то какви? Тук ще се опитам по-скоро в няколко тези, чието обстойно аргументиране изисква по-голям обем, отколкото настоящото изследване позволява, да покаже някои сходства. Макар и да изглежда, че двамата мислители имат диаметрално противоположни изходни точки, доколкото Хусерл разгръща феноменологичната си интерпретация откъм субект-обектната корелация, а Хайдегер откъм онтологичната разлика, можем да поставим под въпрос дали има същностно принципиално различие между техните два подхода.

Едно възможно сходство, е че и двамата мислители винаги поставят съответната проблематика през призмата на някаква корелация или корелативна даденост. При Хайдегер са налице всъщност две основни корелации. Едната е корелацията между битие и съществуващо, характеризирана от динамиката на скриване и разкриване на самото битие, откъдето се извежда впоследствие, че в нея се съдържа самата история на битието и съществуващото. Другата е корелацията между *Dasein* и битието. Можем да изведем и няколко съответстващи им „суб-корелации“. В първия случай битието се отнася към съществуващото като нещо скрито към нещо налично, а сетне като нещо нескрито към нещо налично. Доколкото между битие и съществуване е налице онтологическа разлика, то не може да се говори за битието като налично, но и самото съществуващо не може да се скрива или открива – доколкото има скритост или откритост при съществуващото, тя е скритост или откритост на самото му битие. Във втория случай *Dasein* се отнася към битието в модусите му на скритост и откритост, и към съществуващото в модусите му на подръчност

(вземане-даване; *Bewandtnis*) и наличност. Така Хайдегер отново и отново ще разглежда различни теми през призмата на тези корелации²⁸. Що се отнася до логиката и съждението по-специфично, ние видяхме тяхната корелативност както спрямо *Dasein*, така и спрямо различните модуси на битието. Доколкото също така се отнася и към съществуващото, съждението би могло да има отношение и към него в модусите му на подръчност и/или наличност.

Корелативността изисква онова, което се мисли през нея да бъде някак дадено, да бъде някак тематизирано дори през модуса на собственото си отсъствие. В цялото от взаимоотношение между *Dasein*, битието и съществуващото съждението може да влезне единствено като дадено. От друга страна, това предполага, че и останалите „членове“ на корелацията, независимо от модусите си, ще бъдат дадени. Следователно можем да заключим, че не просто няма корелация без даденост, а че самата даденост е корелативна, както и че корелацията е самата даденост. Това обаче означава, че в сърцевината на отнасянето си към проблема за съждението Хайдегер подхожда именно феноменологически. Но достатъчно основание ли е дадеността, за да можем да определим подхода на Хайдегер като принципно феноменологически?

Тук е налице друг момент. Хайдегер не изхожда от онтична гледна точка, иначе това би поставило под въпрос собствената му критика към метафизиката. Онтологическата разлика може да се прозре единствено от онтологията. С това Хайдегер прокарва разликата между онтично и онтологично. Питането за битието може да бъде единствено онтологично, от което можем да заключим, че ракурсът, който определихме като исторически при Хайдегер, всъщност ще е онтологически. Така онтологията е същевременно деструкция на традицията. Но освен това е налице и известна асиметрия между двете, доколкото деструкцията е прагът, през който трябва да прекрачим, за да прозрем битието – тя е условието за онтологията. Ние винаги вече сме в онтологията едва чрез деструкцията, но двете са неотде-

28 Добър пример за това е начинът, по който Хайдегер мисли същността на изкуството и художествената творба. Вж. Хайдегер М. „Началото на художествената творба“ прев. Христо Тодоров, в: „Същности“, съст. Д. Денков, Хр. Тодоров, ГАЛ-ИКО, София, 1999.

лими една от друга. Онтологията и деструкцията са на практика едно и също нещо, като разликата между тях е по-скоро функционална. Деструкцията има по-скоро методическа цел – тя трябва да проправи път в мисленето, който да позволи разкриването на битието. От тази гледна точка, тя изпълнява роля сходна на ролята, която има феноменологическият метод, заедно с присъщите му редукции, позволяващи отиването отвъд емпиричното накъм онова спрямо което то изначално е дадено и се конституира. Ако битието има такава трансцендентално-конститутивна роля за Хайдегер дори и да не извира от съзнанието, а деструкцията е редуциращият всичко онтично под-ход към изначалната даденост на битието, която е дадеността *par excellence*, то екзистенциалната онтология на Хайдегер се оказва не чак толкова радикално противопоставена на Хусерловата трансцендентална феноменология. Това, което у Хусерл е трансцендентално, у Хайдегер ще се превърне в онтологично; това, което е емпирично – в онтично, а феноменологическите редукции, откриващи режима на феноменологическо описание на самите неща, ще се превърнат в онтологическа деструкция на метафизическата традиция.

Разбира се, подобна интерпретация изисква по-задълбочен прочит на двамата автори, който да отчита едновременно със сходствата така и различията. Настоящият текст не претендира с изчерпателност. Можем да обобщим, че обстойното представяне и задълбоченият анализ на двамата автори по-скоро показват значението на темата за логиката и създението и я извеждат извън непосредствено областта на логиката като самостоятелна научна дисциплина. И двамата автори се стремят към задълбочено философско осмисляне на логиката. Затова и при Хусерл, и при Хайдегер логиката е еднозначно и философска логика.

От друга страна, с анализа върху Хусерл, се надявам, че е била успешно изведено и аргументирано, че неговата късна феноменология се опитва да мисли субекта като светови, но и през отношението към историята да го мисли като историчен и с това като краен. В тази връзка, собствената възможност на субекта при късния Хусерл се осмисля като зададена не просто от интер-субективната споделеност на един съвместен жизнен свят с други субекти в рамките на някаква традиция или култура, а и от принципната крайност на него-

вото времево съществуване. Така още при Хусерл времевостта става конститутивно условие за всяка конституция изобщо. Още повече, световостта отнесена като a priori необходимо и определящо условие за субективността също е белязана от този изначално темпорален характер на конституцията.

Това не означава, че основно на Едмунд Хусерл дължим философската революция, осъществена с „*Битие и време*“, както и че той се опитва на базата на тези постижения на собствената си феноменология да развие концепция с проблематика по-различна от тази, с която се е занимавал в течение на десетилетия. По-скоро с настоящия текст целях да покажа, че дори и Мартин Хайдегер да признава, че феноменологията е руслото на собствената му мисъл, все пак в последната е налице една осезаема дискредитация на постиженията на неговия учител Едмунд Хусерл и тяхното влияние върху цялостния екзистенциално-онтологичен проект, прокламиран с публикуването на „*Битие и време*“. Четейки Хайдегер по-скоро оставаме с впечатлението, че едва с онтологическата разлика е била преоткрита феноменологията, докато Хусерл е останал в плен на метафизиката на субективността и съзнанието. Хайдегер ще се опита впоследствие да реабилитира не Хусерловата феноменология, а феноменологията в рамките на фундаментално-екзистенциалната си онтология. И все пак това не отменя огромното влияние, което оказва феноменологията на Хусерл върху ранния и късния Хайдегер. „*Битие и време*“, засега все още тезисно твърдя, защото надали тук представената аргументация е достатъчна, поставя, представя, разгръща, но и продължава по нов начин постижения и резултати на Хусерловата феноменология. Остава отворен въпросът дали неуспехът на феноменологическия проект на Хусерл не задава възможността за дълбинната трансформация на феноменологията у Хайдегер. Иначе казано, тепърва трябва да се изследват дълбинните взаимовръзки между трансцендентално-феноменологическия проект на Хусерл и Хайдегеровата екзистенциална онтология. От друга страна, стои въпросът за преиначаващото и тенденциозно пренебрегване на ролята на Едмунд Хусерл във философския път на Мартин Хайдегер.

Библиография

Първична литература

Мартин Хайдегер, *„Метафизически начала на логиката от изходната точка на Лайбниц“*, прев. К. Янакиев, в: „Логиката като философия“, съст. Ал. Гънгов, Д. Дросев; УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2019.

Едмунд Хусерл, *„Опит и съждение“*, прев. К. Янакиев, в: „Логиката като философия“, съст. Ал. Гънгов, Д. Дросев; УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2019.

Едмунд Хусерл, *„Формална и трансцендентална логика“*, прев. К. Янакиев, в: „Логиката като философия“, съст. Ал. Гънгов, Д. Дросев; УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2019

Вторична литература

Василен Василев, „Възможността за „Несъзнаваното“ у Лайбниц, Хусерл и Ницше. Проблемът за пасивността и автономизацията на възприятието в контекста на техните възгледи“, pp. 17-34, в: „Philosophia. E-journal for philosophy & culture“, 2021, достъпно на: <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-27-2021/the-possibility-of-the-unconscious-in-leibniz-husserl-and-nietzsche/>.

Александър Гънгов, *„Философската логика в континенталната традиция“*, в: „Логиката като философия“, съст. Ал. Гънгов, Д. Дросев; УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2019.

Жак Дерида, *„Гласът и феноменът. Въведение към проблема за знака във феноменологията на Хусерл“*, прев. Кр. Кавалджиев, ИК „СемаРШ“, София, 2007.

Имануел Кант, *„Критика на чистия разум“ Трето допълнено издание*, прев. Ц. Торбов, Академично издателство „Проф. МАРИН ДРИНОВ“, София, 2013.

Александър Кънев, *„Хайдегер и философската традиция“*, изд. „Изток-Запад“, София, 2011.

Готфрид Лайбниц, *„Монадологията“*, прев. Л. Кондова, изд. Изток-Запад, София, 2016.

Мартин Хайдегер, *„Битие и време“*, прев. Д. Зашев, Академично из-

- дателство „Проф. МАРИН ДРИНОВ“, София, 2005.
- Мартин Хайдегер, „*Що е метафизика*“ (прев. Д. Денков), „*За същността на истината*“ (прев. Д. Денков), „*Платоновото учение за истината*“ (прев. Д. Денков), „*За хуманизма*“ (прев. Хр. Тодоров), „*Краят на философията и задачата на мисленето*“, (прев. Хр. Тодоров), в: „Същности“, съст. Д. Денков, Хр. Тодоров, ГАЛ- ИКО, София, 1999.
- Елизабет Щръокер „*Към проблематиката за последното обосноваване в Хусерловата феноменология*“, В: „*Приноси към философията на Хусерл. Избрани есета.*“, прев. С. Маринова, Д. Илинова, С. Събева, С. Енева, изд. „Критика и хуманизъм“, София, 1999.
- Jan A. Aertsen, „*Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*“, Brill, 2012.
- George Berkeley, „*Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*“, in: „*George Berkeley. Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*“, Oxford University Press, 1999.
- Viktor Biceaga, „*The concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*“, Springer, 2010.
- Martin Heidegger, „*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/7)*“, in: „*Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band II. Identität und Differenz*“, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 2006.
- Martin Heidegger, „*The metaphysical foundations of knowledge*“, transl. M. Heim, Indiana University Press, Bloomington & Idianopolis, 1992.
- Edmund Husserl, „*Analyses concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*“, In: „*Edmund Husserl. Collected Works. Volume LX.*“, Ed. R. Bernet. Transl. A. Steinbrock, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Edmund Husserl, „*Cartesian Meditations. An Introduction to phenomenology*“, transl. D. Cains, Springer-Science + Business Media Dordrecht, 1960.
- Edmund Husserl, „*Experience and Judgement*“, transl. Sp. Churchill,

Northwestern University Press, Evanston, 1973.

Edmund Husserl, „*Formal and Transcendental Logic*“, transl. D. Cairns,
Martinus Nijhoff, Hague, 1969.

Tom Sparrow, „*The end of phenomenology. Metaphysics and New Realism*“,
Edinburgh University Press, 2014.