

Васил Пенчев

**БИТИЕ
И
НАУКА**

ИК „Д. Яков“
София 1996

**Пенчев, В. Битие и наука. С., ИК „Д. Яков“, 128 с.
Херменевтика на природните науки ... Възможен ли е
такъв подход?**

Битие и наука
Васил Динев Пенчев

Първо издание

Валентин Станоев – научен редактор
Соня Божкова – редактор
Анета Василева – коректор
Невена Петрова – предпечатна подготовка
Формат 60/84/16. Печ. коли 8.

© Васил Пенчев

ISBN 954 - 527 - 052 - 7

ВЪВЕДЕНИЕ

Дали светът е разположен между човека и природата? От една страна: философска антропология, култура, свобода; от друга: природознание, физика, необходимост. Можем ли, без да изпаднем в еклектика, да разглеждаме заедно етнографията и природознанието, културата и физиката, екзистенцията и трансцендентността на природата?

Бруно Латур пише:

„Дилемата не би имала решение, ако антропологията нямаше опита в безкритично и безкризисно третиране на онази тъкан без шеф, каквато представляват природите-култури. Дори и най-отявленият рационалист от етнографите, веднъж навлязъл в миналото, е способен да свърже в едно митовете, етнонауките, генеалогията, политическите форми, техниката, религиите, епопеите, ритуалите на изучавания от него народ. ... Да, но ние не сме гиваци, никой антрополог не ни изучава по този начин, по-точно е невъзможно да се постъпва с нашата природа-култура така, както е напълно възможно с други по-древни. Защо? Защото сме модерни. Нашата тъкан не е без шефове. Оттам и последователният анализ е невъзможен. Според традиционните антрополози няма, не може да има и не трябва да има антропология на съвременния свят.“¹

Проблемът, който поставям, е в антропологическа парадигмална съвкупност – как да се свърже квантовата механика и специалната теория на относителността с човешката екзистенция и с ученията, които третират човешката екзистенция? – но подходът е друг. Защо? Не е възможно да погледнем нашата култура отвън. Успехът на етнографското изследване се осигурява от дистанцията. Въпросите, които задава ученият, не принадлежат на изследваната култура. Тук са въпросите, там – отговорите. Можем да разтълкуваме и собствената история. Но условието е аналогично: въпросите, които задаваме, да не бъдат сами историческо действие. Например, за да задаваме въпроса дали сме модерни, трябва да има различаващ времеви отрязък между онова, което Е, и завършен образ за него, негова рефлексия. Субектът в субект-предикатната структура е онова, което Е, а предикатът – негова рефлексия, образ, поради избледняването – несигурност и въпрос.

Ако бях тръгнал по този път, щях рано или късно да достигна до някаква структура като предикат на „заедността“ на квантовата механика и ученията за човешката екзистенция. Тогава тази „заедност“ не би могла да бъде дадена като случваща се, като отговорност и съдба, а само като безразлична, дистанцирана, дадена в рефлексия.

Но освен етногеографът, който изучава чуждата култура отвън, безспорно, налице е още един, принципино различен субект на познанието спрямо същата култура: „дивакът“. Той не е в състояние да рефлектира върху структурите на своите митове, но въпреки това ги познава. Те са живи в него, осъществяват се в него, определяйки поведението му. Този тип познание, напротив, е недостъпен за етногеографа. Той има своето културно битие и своите въпроси или рефлексии към задължително друга култура. „Дивакът“ има своето битие, но няма въпроси и няма рефлексии. Митът Е.

Митовите на модерния човек може би изключват съвместното разглеждане на природознание и антропология, на квантова механика и екзистенция. Модерният човек не като „етногеограф“, а като „дивак“ в своята култура не може да разглежда подобни въпроси, защото, притежавайки аподиктичността на своето битие, ще затвори пътя към подвъпросността му. Модерният човек не като „дивак“, а като „етногеограф“ на своята култура, ще бъде изложен на краен субективизъм, защото ще отсъства каквато и да е дистанция като условие за устойчивост на рефлексията. Или „преживяваме“ непосредствено, или „знаем“ отстранено! Какво друго? Измислицата, въображението, литературата. Да заменим „табуто“, че квантова механика и човешка екзистенция не могат да се разглеждат заедно с ново „табу“: че квантова механика и човешката екзистенция следва да се разглеждат само заедно. Преходът може да се окаже удивително безболезнен. Ако променим своето самосъзнание, то и ще видим света по нов начин. Ако видим света по нов начин, ще се открият и нови възможности за действие. Какво ли изумление са преживявали Гаус, Бояи и Лобачевски, когато, заменяйки с противоположно твърдение нещо, в което не успявали да се убедят – петия постулат на Евклид, – пред очите им се открил геометричен свят, не по-малко възможен от Евклидовия!

Какво ще се открие пред нас, ако просто забравим за полярностите природознание – философска антропология, необходимост – свобода, обект – субект, природа – човек, истина –

мнение? Вярата в тяхната противоположеност е вече може би не по-малко подкопана, отколкото на Великите математици от XIX в. – В петия постулат.

Моят метод в такъв случай няма да бъде на „етнографа“, нито може да бъде – на „дивака“, а е този на „дивака, трънен на път“. Етимологията на думата „метод“ ни отвежда към „път“. Дивакът, който иска да напусне своята култура, без да знае къде ще се озове и какво ще му се случи. Надява се да преживее нещо ново, евентуално да се върне и да разкаже...

1. Може ли съвременната физика да се окаже предмет на една бъдеща етнография?

„Всеки мит поставя проблем – пише Леви-Строс, – и го разглежда, посочвайки аналогичността му с други проблеми; или разглежда едновременно няколко проблема, показвайки, че са аналогични помежду си. На тази игра на огледала, които си препращат отражения, никога не отговаря реален обект. Или по-точно обектът излича субстанцията си от инвариантните свойства, които митичното мислене успява да разкрие, правейки паралел между множеството изкази. Казано още по-просто: митът е система от логически операции, определени по метода „това става, когато“ или „това е, както...“. Решение, което не решава частен проблем, успокоява интелектуалното безпокойство или в най-лошия случай екзистенциалната тревога, възникнала поради това, че някаква аномалия, противоречие или скандал са проява на структура, долавяща се по-добре в други аспекти на действителността, които обаче не засягат в същата степен мисленето и чувствата.“²

За да трънем по този път е необходимо да открием известна интуиция – къде в основата на физичното познание за света присъства фундаменталната митологема на нашата култура: разделението между обект и субект. Обичайният подход е: когато говорим във философски термини, да не намесваме физически проблеми. На подобно възражение бих отговорил с думите на Леви-Строс: Някои се опитват „да дешифрират митовете с помощта само на един единствен код, докато в самата природа на митовете е да употребяват винаги няколко кода, от чието наслагване произлизат правилата за преводимост. Значението на един мит е винаги глобално и никога не може да бъде сведено до смисъла, предложен от един частен код.“³ И още: „Един код

не е по-верен от друг: същността или, ако може така да се каже, посланието на мита почива върху свойството на всички кодове като такива да бъдат взаимозаменяеми.⁴ В такъв случай за философския проблем „обект-субект“ да си позволим да използваме друг „код“ – този на „картановата космологична проблема“:

През 1924 г. А. Картан пише:

„Развитието на общата теория на относителността е свързано с парадоксалната необходимост да се интерпретират посредством нееднородната Вселена резултатите от многочислени експерименти, реализирани при предположението за нейната еднородност.“⁵

Вселената е онова, вън от което няма нищо. По друг начин казано, Вселената е всичко физическо. Поради това не може да се дефинира време на Вселената, а само време в определена област на Вселената по отношение на останалата ѝ част. „Тук ние се натъкнахме на един от основните парадокси на квантовата космология, правилното разбиране на който е извънредно важно. Вселената като цяло не се изменя във времето, защото самото понятие за такова изменение предполага съществуването на нещо неизменно, непринадлежащо на Вселената, в съотнасяне с което Вселената еволюира. Ако под Вселена се разбира всичко, то не остава никакъв външен наблюдател, по часовника на който Вселената би могла да се развива. Обаче в действителност и не задаваме въпроса защо Вселената се развива, ние питаме защо ние виждаме, че тя се развива. Чрез това разделяме Вселената на две части: на макроскопичен наблюдател с часовник и на всичко останало. Това „всичко останало“ напълно може да се развива във времето (по часовника на наблюдателя) независимо, че вълновата функция на цялата Вселена не зависи от времето.“⁶

И така времето попада под подозрение. Може би тъкмо то крие в себе разделението природа-култура, обект-субект, природознание, от една страна – етнография и философска антропология, от друга. Времето в модерната физика противостои на времето в етнографията и философската антропология. Нашето физично време като наше културно време е равномерно, насочено и празно. То е универсалият аргумент на всичко физично. Няма и безличен свидетел на всичко ставащо. Нашето културно време, което е и физическото време, е еталон, спрямо който промените могат да бъдат измерени и дори да бъдат представени като количество. Времето трябва да бъде рав-

номерно и празно, защото то е посланик на субекта, винаги един и същ и винаги отсъстващ в самосъзнанието на физическото познание. Двойката физическо време – ставащ свят е чудесна метафора на субект – обект. В такъв случай равномерността и празнотата, прозрачността на физическото време може би е привнесена от самосъзнанието на нашата култура? Възможен ли е мислен експеримент, при който да заменим равномерното време с неравномерно и неговата празнота – със структура?

Възможен е, защото:

1. Равномерността и празнотата на времето не са емпирично установими.

2. Те са аксиоматично положени, аподиктично дадени, условие за нашето мислене, докато сами не се превърнат в обект на това мислене.

3. Досегашният опит може да бъде изтъкван и чрез неравномерност и непразнота на времето с цената на коригиращи фактори: например свиване или уголемяване на пространствения еталон.

4. Определени факти, а именно онези, които са обединени около „модела на разширяващата се Вселена“ и хипотезата за „големия взрив“, се обясняват еднакво просто и посредством равномерното и празно време, и посредством неравномерно и непразно време. В последния случай тоталното пространство на Вселената ще се окаже стационарно.

5. Принципно не може да се предложи дори и мислен експеримент, който да реши въпроса дали нашето локално време „се свива“ или глобалното пространство на Вселената „се разширява“.

6. Всяко разделяне на тоталност ни изправя пред невъзможността да определим коя част следва да е еталон, неизменна, и коя измерена, променяща се. Следователно изменението, а отпък и времето, не е характеристика на тоталността, нито на коя да е нейна част, а на разделянето.

Освен това:

7. Съществува впечатляващ по резултатите и строгостта си исторически прецедент на хипотетико-дедуктивния метод – разработването на неевклидовите геометрии.

8. Макар и бегло, проблемът за равномерността или неравномерността и структурата на самото време е застъпен във физическата литература.

Възможността да се мисли неравномерното и структурирано време ни среща с нова културна опозиция: вместо обект-субект,

множество съществуващи обекти и субекти и с произтичащите от тяхното многообразно разделяне времена. Тази множественост на несводими един към друг обекти и субекти може да се обобщи в нова културна опозиция: тоталност-разграничение. „Новата истина е винаги посредник, смекчител на прехода. Тя съчетава старото мнение и новия факт с възможно най-малко сътресение и с възможно най-много последователност.“⁷

От гледна точка на новата опозиция: тоталност-разграничение, предишната: субект-обект, съдържа разграничението като Време. Субектът е постулираната тъждественост, полюсът на същото, на неизменността и еталона. Субектът е Азът, непосредствено даденият, онова, което е непроменимо, а следователно и неизменно. Обектът е не-Азът, светът, даденото опосредствано, онова, което е променимо, което само се изменя и което можем да изменяме с оглед на нашите цели. В парадигмалната съвкупност на разграничението ще се окаже, освен физическото време, и измерването като съпоставяне на еталон и Величина, на нещо неизменно и нещо Времево. Измерването ще опосреди разграничението във физическия свят, мислен в термините на субекта и обекта. Нашата физика като част от културата ни винаги полага еталона за неизменен. Тази необсъждана очевидност не изхожда от фактите, а от онова, което в полюса на философската рефлексия бива наречено несъмненост и аподиктичност на Аз-а. Субектът-еталон и обектът-Величина сами се пораждат от „интерференция“ на две парадигмални матрици – субект-обект и тоталност-разграничение – чрез посредничеството на измерването. Ако опосредим през времето като разграничение, субектът ще е субект-станалост, а обектът – обект-ставащо. Класическата физическа картина на света отделя категорично и безусловно абсолютните време и пространство като станали, преди на тяхната сцена да се появи физическият обект като ставащо. Границата между нютоновите време и пространство, от една страна, и вещественото тяло, от друга, сякаш е добра метафора за бездната между субект и обект. В кантовата критика времето и пространството и вещественото тяло ще се окажат противопоставени по оста трансцендентален субект – трансцендентно нещо-в-себе-си.

Напротив, общата теория на относителността разглежда гравитацията като непрекъснатост на релативисткото време-пространство и физическата материя. Но преди това специ-

алната теория на относителността вече е въвела принципно неклассическо „нещо“: светлината. Тя е разположена „между“ обекта-станалост и обекта-ставащо. Светлината е „трансцендентална“, доколкото „оформя“ време-пространството на Минковски, и е „материална“, доколкото взаимодейства с веществените тела. В собствено субект-обектно разглеждане тя следва необходимо да има дуална природа. Изявяването на противоречието се избягва чрез неформулирана явно забрана за отправна система, свързана със светлината. В разглеждането: тоталност-разграничаване светлината противостои на време-пространствено обособимите веществени тела. Светлината е времепространствено необособима, доколкото дефиниционното ѝ свойство е нулева „дължина“ в четиримерното пространство на Минковски. Именно поради него тя е в състояние да го конструира като „трансцендентално“, както са „трансцендентални“ нютоните време и пространство (в кантовата трактовка). Време-пространството на Минковски може да се разгледа от страната на субекта-станалост, на чиято сцена се появяват като ставащи физическите обекти: веществените тела и полетата (сред тях и светлината). Полетата са тотални и време-пространствено непрекъснати, а веществото е разграничение и времепространствено обособимо. Така се оказва, че светлината и веществото в специалната теория на относителността могат да се тълкуват в три културни матрици: класическа, субект-обект; хибридна, субект-станалост – обект-ставащо; нова, тоталност-разграничение. Във всяка от тях светлината се оказва двойствена, с дуална природа, докато веществото е еднозначно определено като обект, ставащо, разграничение. Да се веледем в дуалната природа на светлината с надеждата да проумеем основанието за тази асиметрия. Светлината „сама по себе си“ е трансцендентална, но е материална, когато участва в ефекти-явления, „сама по себе си“ е станала, но е ставаща, когато взаимодейства с веществото, „сама по себе си“ е тоталност, но бива локализирана времепространствено във взаимодействието с веществото. И в трите случая решаваща е асиметрията на наблюдателя, на отправната система, на експерименталния прибор. И наблюдателят, и отправната система, и експерименталният прибор са свързани с веществото. Не ни остава нищо друго, освен да се опитаме в рамките на специалната теория на относителността да определим понятие „отправна система, свързана със светлината“.

Този мислен експеримент отново се оказва възможен, защото:

1. Времерпространствената обособимост е измервана.
2. Без обсъждане във време-пространството на Минковски за еталон е приет единичен вектор по четиримерната „права“ на мировата линия (тази права, която минава през „тук и сега“-то на наблюдателя).

3. Основанията за приемането на този еталон неявно изхождат от представата за човека като мяра на всички неща: предпредикативно мислим наблюдателя като човек и го считаме за подобен на тяло. Други основания няма.

4. Налице е и друг възможен еталон: четиримерната конюдна повърхнина на светлината. През всяка точка на четиримерното пространство може да се прекара както мирова линия, така и конюдна повърхнина, подобна на „светлинния конус“. Съвкупността от подобия на светлинни конуси може да се метризира с коефициента V/c .

5. Измерване спрямо еталон, конструиран в точка 4, ще считаме за измерване спрямо „отправна система, свързана със светлината“.

Смисълът на това построение може да се онагледява примерно. Нагледът се получава като съвкупност от сечения на фамилията четиримерни конюдни повърхнини в пространство-времето на Минковски с плоско тримерно пространство. „Светлинният“ конус, онагледен по такъв начин, ще представлява множество вложени сферични повърхнини с общ център и с нарастващ радиус $c.t$. За всеки конкретен момент ($t = \text{const}$) спрямо сферата с радиус $c.t = \text{const}$ съществува фамилия от вложени сферични повърхнини с общ център и радиус $(v/c).t$ (където $v < c$) и тази фамилия е именно обозначената като „отправна система, свързана със светлината“.

Всяка точка от плоското тримерно пространство може да бъде описана по два начина:

1. Чрез радиус-вектора спрямо точката на наблюдателя и така се определя „отправна система, свързана с тяло“. Фактически тъкмо нея има предвид Айнщайн, когато онагледява всяка отправна система като абсолютно твърда конструкция, съдържаща измервателни еталони – пръти и часовници.

2. Чрез сферичната повърхнина, включваща подлежащата на определяне точка от плоското тримерно пространство, и с център – центърът на сферичната повърхнина на светлината. Така се определя „отправна система, свързана със светлина“.

По-горе (т. 4 от построението) предположих, че съществува „друг възможен еталон: четиримерната конусна повърхнина на светлината“. Досега от математическа гледна точка неговата „дружест“ не беше показана. Дори, напротив, той – другият възможен еталон – е елементарно изводим от „еталона на мировата линия“. Вече приведох общи съображения за принципната разлика между светлина и вещество в рамките на няколко културни матрици. Такава противопоставеност между светлина и вещество е налице дори и в математическия апарат на специалната теория на относителността. Но в последната принципът на относителност се разбира само спрямо всяка отправна система, свързана с тяло, доколкото неявно всяка отправна система се разбира като отправна система, свързана с тяло. Какво би означавало да се обобщава специалната теория на относителността и до „отправна система, свързана със светлина“?

Единственият начин е да се постулира несъизмеримост между еталоните на измерване в двата случая. Тогава споменатото по-горе „съществува друг възможен еталон“ трябва да се разбира „следва да се постулира друг възможен еталон, който да отразява взаимната (или относителната) дружест на светлина и тяло“.

Математически формулирана несъизмеримостта на двата еталона би могла да означава неколинеарност на пространствения радиус-вектор $(0,0,0;x,y,z)$, който е успореден на еталона на „отправна система, свързана с тяло“, и на вектора на скоростта $(0,0,0;v_x,v_y,v_z)$, който е успореден на еталона на „отправна система, свързана със светлина“. Това би означавало да са в сила следните неравенства:

$$x \cdot v_x > \text{const}$$

$$y \cdot v_y > \text{const} \quad (1)$$

$$z \cdot v_z > \text{const}$$

Тези неравенства са донякъде аналогични на съотношенията за неопределеност на Хайзенберге в един кинематичен вариант (при постоянна маса). В използваната обяснителна матрица те биха били обяснявани като следствие от несъизмеримостта на два еталона: мирова линия и „конус на светлината“. Тази несъизмеримост на свой ред би съответствала на несъпостави-

мостта на „отправна система, свързана с тяло“, и „отправна система, свързана със светлина“, на вещество и поле, на тоталност и разграничение. В такъв случай между тоталност и разграничение би се появило едно разграничение от втори ред.

В резултат на замяната на неформулирания постулат за отсъствие или забрана на „отправна система, свързана със светлината“, с неговото отрицание се открива поглед към концептуалното единство на специалната теория на относителността и квантовата механика. Културната матрица, която позволява подобно разглеждане, е едновременно: дуалност, или несъизмеримост на светлина и тяло, и напълно независимата опозиция тоталност-разграничение. Този двумерен парадигмален ред е много близък или дори съвпадащ с подхода, в който се тълкува квантовата механика. Това позволява скицираната интерпретация на специалната теория на относителността да се нарече „копенхагенска“. В широко известния спор между Айнщайн и Бор, първият е нападащ, вторият – защитаващ се. Обратно, едно „копенхагенско“ тълкуване на специалната теория на относителността би означавало въвеждане на дуализъм между светлина и тяло в концептуалните ѝ основи. Последователно прилагане на подобна интерпретация поражда дуално удвояване на понятието за едновременност:

В класическата си работа, в която формулира специалната теория на относителността, Айнщайн определя едновременността чрез изпращане и връщане на светлинни сигнали от едно тяло към друго и обратно⁸. Бихме могли да наречем тази едновременност физическа, или материална. Всички точки от нютонovo абсолютно пространство са едновременни по друг начин: те биват положени като такива. Тяхната едновременност ще нарека „трансцендентална“, или „логическа“. При нютонovата теория за всемирното привличане не се достига до конфликт между материалната и „трансценденталната“ едновременност поради принципа на далекоедействието. И до днес принципът на далекоедействието е запазен за логическото пространство: например две тела могат да се приемат за тъждествени, независимо на какво разстояние са разположени; или физическият закон се приема в сила и извън наложената от специалната теория на относителността наблюдаема област на тримерното пространство. В противен случай следва да приемем опитен, постериорен характер за логиката. По аналогичен начин в четимерното пространство на Минковски „разстоянието“ между два

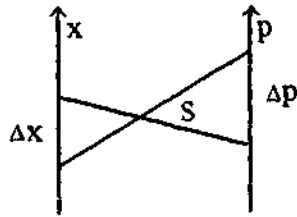
точки от „светлинния конус“ е нула. Те са едновременни от гледна точка на „отправна система, свързана със светлината“. Те няма да бъдат едновременни за произволна „отправна система, свързана с тяло“. За логическата едновременност спрямо „отправна система, свързана със светлината“, може да се даде следният примерен наглед:

В плоското примерно пространство „отправна система, свързана със светлината“, се изобразява като разширяваща се сфера. Всички точки от нея биха били „логически“ едновременни. Това, което се случва в произволна точка от сферата, се случва във всяка друга точка „логически“ едновременно. В общия случай то трябва да се осъществява с произволна скорост, в това число и със свръхсветлинна. Подобно твърдение е реабилитация на „принципа на далекоедействието“, но само и единствено в и за „отправна система, свързана със светлината“. „Отправната система, свързана със светлината“, представлява тоталност, спрямо която време-пространствено разграничение не е приложимо. Поради това за проекция на „отправна система, свързана със светлината“, върху време-пространство ще е в сила принципът на далекоедействието.

Изобщо всяка тоталност, която ограничава време-пространственото разграничение, ще се оказва „логически едновременна“. Логиката, трансценденталността и „светлинния конус“, колкото и разнородни да са, биват полагани като невременипространствени тоталности и поради това се оказват по аналогичен начин „логически едновременни“.

Невременипространствеността се поражда от несъизмеримостта, т.е. от наличие на константа, различна от нула в приведените вече неравенства (1), но не и от нейната големина. Две събития биха могли да бъдат „логически едновременни“ произволно далече, например две събития: на Земята и в мъглявината Андромеда. „Квант“ следва да наречем невременипространствена тоталност и, в този смисъл, обхващаща цялата Вселена.

По начина, по който е определена несъизмеримостта в неравенства (1), се полага „завъртане“, или наличие на минимален ъгъл между двата еталона: на „отправна система, свързана с тяло“ и „отправна система, свързана със светлина“. Също така би могло да се постулира трансляция, или успоредно отместване между двата вектора, комбинирана или не със завъртане, или ротация. Наблюдателят би могъл да се приеме като разположен в пространството, ограничено от двата вектора:



В случай, че се постулира ъгълът S да е по-голям от нула, ще е налице наглед за характера на „едновременното“ измерване на координати и скорост в квантовата механика. Така се получават добре известните съотношения за неопределеност на Хайзенберг.

Беше извървян път от нестандартна интерпретация на специалната теория на относителността до ортодоксалното „копенхагенско“ тълкуване на квантовата механика. Единното осмисляне на двете теории се оказа възможно в двумерната обяснителна матрица: светлина-вещество; тоталност разграничение. Светлината и веществото, като тоталности, се описват с модела на вълната в квантовата механика и с модела на „отправна система, свързана със светлината“, в специалната теория на относителността. Светлината и веществото, като разграничение, се описват с „модела на частицата“ в квантовата механика и с модела на отправна система, свързана с тяло в специалната теория на относителността. Моделът на вълната в квантовата механика има господстващ характер. Именно вълната на вероятността се онтологизира в общоприетата днес интерпретация на Макс Борн. Философските рефлексии гравитират около холизъм. Времерпространствената локализация има епифеноменален характер по отношение на теорията. Времерпространственият оператор е за начинаещите и за популярните изложения, твърди американският изследовател Бакри⁹. В самата тъкан на квантовата механика този оператор има подчинена роля и се използва при поставяне на експерименти. Напротив, в специалната теория на относителността господства моделът на „отправна система, свързана с тяло“. Нещо повече, относителност и дуализъм между тоталност и времерпространствено разграничение дори не са намекнати като възможност в класическите работи на Айнщайн, както и в общоприетите интерпретации. Оказва се, че квантовата механика като „самосъзнание за себе си“ е от страната на тоталността,

със постепенно закъняващо отнасяне към Времерпространственото разграничение. Напротив, специалната теория на относителността осъзнава себе си само и единствено от страната на Времерпространственото разграничение. В този смисъл, като „самосъзнания за себе си“, можем да твърдим, че квантовата механика и специалната теория на относителността са дуални, или несъизмерими теории¹⁰. Тяхната дуалност е онагледима в противоположните, но симетрични затруднения на „парадокса на близнаците“ в специалната теория на относителността и „парадокса на Айнщайн-Поголски-Розен“ в квантовата механика:

В „парадокса на близнаците“ проблемът е каква ще бъде възрастта на двамата близнаци, срещайки се отново след като са преживели пътешествие със субсветлинна скорост относително един спрямо друг. Времето спрямо другия от двамата наблюдателя „ще се забавя“ с един и същ коефициент. Ние не мислим времето деформируемо, както например допускаме за пространствените размери на едно тяло. Но ако все пак то „се скъси“ в минал период, би трябвало да си остане „скъсено“, доколкото миналото е непроменимо. Всъщност още в класическата работа на Айнщайн (1905) времето се подразбира по нов начин: не като иманентно на обекта, а като отношение между две инерциални отправни системи. Тоест, времето се мисли като своеобразно разстояние: от дадена точка (наблюдател) до друга точка. Специалната теория на относителността е формулирана като инвариантна спрямо всеки двамата наблюдатели в инерциални отправни системи. Времето като разстояние между две точки, две инерциални отправни системи, ще бъде едно и също спрямо кой да е от двамата наблюдатели. Същинският проблем е: ако в произволна точка се срещнат две инерциални отправни системи, показанията на чий часовник биха били меродавни за тази точка от пространството при положение, че преди това е имало предварителна среща в произволна друга точка, когато часовниците са били синхронизирани. Наистина, ако времето се подразбира като разстояние, т.е. като отношение, установявано посредством обмен на светлинни сигнали, то с приближаването „забавянето на „относителното“ време“ би трябвало да намалява и в момента на срещата да настигне „собственото“. Тъкмо така е определена едновременността в работата на Айнщайн от 1905 г. По тази причина бихме могли дори да кажем, че „парадоксът на близнаците“ никога не е съществувал.

Ала от подсказаната вече гледна точка нас би ни интересувал друг въпрос: какво прави моят брат близък сега? Например в следния въображаем ход на мисли на единия близък: „Сега е шест. Време за вечеря. Моят брат винаги вечеряше в шест. Какво ли прави той сега?“ Логиката ни отговаря: „Почти сигурно сега той вечеря.“ Но специалната теория на относителността постановява, че сега е немислим емпиричен експеримент, който да потвърди или отхвърли подобно твърдение. В нейната стандартна интерпретация не се допуска логическа едновременност.

Подобно неприемане е същността на аргумента срещу квантовата механика в т. нар. парадокс на Айнщайн-Подолски-Розен. Нека например фотон с известен импулс порожи двойка електрон-позитрон и измерим импулса на едната частица. Поради закона за запазване на импулса може напълно точно да се посочи импулса на другата частица, за която евентуално може да бъде поставен и експеримент за определяне на пространствените координати. Така съотношението на Хайзенберг сякаш се оказва заобиколено. В този парадокс е налице сблъсък между между логическата и физическата едновременност. Определяйки импулса на едната частица, то, по закона за запазване на импулса, импулсът на другата частица бива определен *логически едновременно*. Логически едновременното определяне, разбира се, означава превишаване скоростта на светлината. Ако се разглежда като емпирично определяне, то би трябвало да не бъде превишавана скоростта на светлината, каквото е изискването на специалната теория на относителността. Но пространствените координати на другата частица могат да се измерят само *физически едновременно* с импулса на първата частица. Специалната теория на относителността изисква да се обменят светлинни сигнали, за да се установи физическа едновременност. В момента на физическа едновременност импулсът на първата частица отново ще бъде неопределен. Неявно в своята интерпретация Айнщайн допуска, че *логическата едновременност* и *физическата едновременност* определят един и същ момент, т.е. че те двете съвпадат и още по-точно: не се поставя въпрос за синхронността или логическата едновременност на две събития, които са извън времепространственото разграничение. В кантовата културна парадигма и Айнщайн счита времето и пространството за универсални характеристики на света или поне на физичния свят.

Ако в квантовата механика микрообектът бива разглеждан като тоталност, логически едновременно за всички точки на пространството, този факт възстановява под някаква форма принципа на далекоедействието от теорията на всемирното привличане. От друга страна, неговата пространствена локализация ще придобие необходимо вероятностен характер. Перифразирайки съмненията на Айнщайн, може да се каже: ние виждаме сякаш Бог си играе на зарове, защото сме ограничени от емпиричните факти на крайната скорост на светлината и на време-пространството. Ако се попита кой регулира вълновия пакет при експеримента, то това е самото присъствие като време-пространство или като енергия-импулс. Известен е т. нар. парадокс на Шрьодингер¹¹. Ако в качеството на наблюдател присъства не човек, а например котка, ще се извърши ли редукция на вълновия пакет в експерименталната установка? Заостряйки въпроса, бих отговорил, че не само котка, но и стол, или наличието на предметност, или просто присъствеността на присъствието, регулират вълновия пакет.

2. Физически екзистенциализъм

Ако присъствието присъства между тоталността и разграничението, то е разграничение от втори род И е разликата между несъвпадението на същото (никога не може да се влезе два пъти в една река, нещо повече – не може да се влезе и веднъж) и несъвпадението на същото и другото, или разликата, която се появява между прословутите *differEnce* и *differAnce* на Деруда. *Dasein* на Хайдегер може да се тълкува като присъствие между тоталността и разграничението. Дао в даосизма е аналогично интерпретируемо. Оказва се, че „когнитивната ниша“, в която беше скицирано едно „копенхагенско“ тълкуване на специалната теория на относителността и в която е самата ортодоксална интерпретация на квантовата механика, е добре запълнена. В полюса на философска рефлексия тази когнитивна ниша и нейните обитатели бяха класифицирани чрез опозицията тоталност-разграничение. Ако вече приемем, че физическият свят може добре да се разбира в тази когнитивна ниша посредством съответна херменевтика от квантовата механика към специалната теория на относителността, следва да обърнем поглед и към други „гносеологически същества“ в нея. „... оригиналността на митичното мислене – пише Леви-Строс, – се състои в

оперирането с множество кодове. Всеки от тях извлича от някоя област на опита латентни свойства, позволяващи – да бъде сравнена с други области или, казано най-общо, да ги преведе; както ако един трудноразбираем текст на някакъв език бъде преведен едновременно на няколко други езика, то получените версии може би ще разкрият по-богат и по-дълбок смисъл от частичния и осакатен смисъл, която всяка от тях ще предложи.“¹²

За да тълкуваме тоталността като противопоставена на разграничението, възлово е разбирането за непрекъснатост. Непрекъснатост е онова, от което не може да се отдели „къс“, което няма предел, за да се о-предели, онова, което няма „мяра“, за да се измери. Наглед за непрекъснатост е например „конусът на светлината“ в пространството на Минковски. Заличавайки абсолютността на старото разграничение между субект и обект, пред нас се открива поглед към тяхната непрекъснатост. Разграничението между идеално и материално, вътрешно и външно е отстъпило място на друго: между предмет и неопредметимо, между обособено и необособимо.

Скочен съм да видя в логическия свят една интерпретация на класическата физическа картина. Интерпретацията може за обхване следните белези¹³:

Понятието (тялото) съдържа собствената близост в себе си.

Действителността на понятието (тялото) е съсредоточена изцяло в него и не зависи от контекста (наличието на други тела).

Пространството на понятието (тялото) е пусто и е потенциална възможност за всякакви свързвания (взаимодействия).

Понятието (тялото) е същото в нов контекст (нова ситуация) .

Съждението (взаимодействието) свързва понятията (тела) отвън.

Напротив, за полето и поетичното боравене с езика са по-скоро в сила противоположните (на горните пет) твърдения.

„И това не е всичко, – пише Леви-Строс, – защото, ако всеки код представлява своеобразна дешифровъчна решетка, приложена към определен емпиричен факт, митът, който винаги използва няколко кода, задържа от всяка решетка само няколко квадратчета и ги комбинира с квадратчетата, взети от друг решетки. По този начин той изработва един вид метакод, който се превръща в негово изключително оръдие на труда.“¹⁴ В полюса

на философска рефлексия скицираната дилема може да се представя така: дали действителността на нещото е съсредоточена в самото него (например, тяло, понятие), или изхожда от съвместната (съ-битийната) непрекъснатост на нещото с другите неща (например, поле, поетично боравене с езика). Нерефлектирана очевидност за класическата философия е първата хипотеза: че нещото съществува от самото себе си и съответно може изчерпателно да бъде описано, изхождайки из самото него. Напротив, общото между обитателите на когнитивната ниша, която се опитвам да скицирам, е, че акцентират паралелно или в по-голяма степен и върху съгласуваната действителност на нещата, тяхната кохерентност, съвместимост, или дори върху тяхната непрекъснатост. Истината за подобни „гносеологически същества“ е не толкова от кореспондентен тип¹⁵, съответствие между идеално и реално, а от кохерентен¹⁶: съгласуваността на нещото с всички останали¹⁷. Ако действителността на нещата е съвместна, истинското действие и етически избор не могат да се ограничат с отделен предмет от действителността, а предизвиква „повличането“ на всичко останало и преобразуването на действителността.¹⁸ Обратно, ако действието, или изборът, се ограничават с отделен предмет, тогава то е ефимерно и недействително, тъй като истински действителното се отнася до действителността като цяло, непрекъснатостта, тоталността.

Описанието на когнитивната ниша се оказва знание за пътя, „методос“ + „логос“, методология за „гносеологическите същества“ в нея. В този смисъл присъствието като разграничение между тоталността и разграничението е методология на херменевтиката от квантовата механика към специалната теория на относителността. Самата когнитивна ниша, която обсъждам, е най-добрата обител за всякакви пътища, „методос“-и, методи, тъй като равнопоставя и допуска какви да е разграничения. Нейното описание все пак е знание, логос за тези пътища, или методология, доколкото извежда абстракцията на разграничението: разграничението между тоталност и разграничение. На тази когнитивна ниша съответства определен тип реч, или дискурс. Той може да бъде описан като колебание между разкриване на скритото (критическа реч) и самоприлагане (спекулативна реч). При нея на точната симетрия, или дуалност, между вълна и частица, между онтологично и онтично, между рефлексивност и интенционалност на съзнанието съответства

дуалност на речта за предмета и речта за неговия феномен (в смисъл на Хусерл). Феноменът на речта за предмета е неговият феномен само в степенята, в която предметът на речта за феномена е неговият предмет и обратно. Например на речта на феноменологическата и трансцендентална редукция съответства симетрично и дуално „епохе“ по отношение на речта за феномените и чрез което се оказваме в речта за предметите.

Т. нар. херменевтика от квантовата механика към специалната теория на относителността е особен тип херменевтика. Идеята за херменевтиката като единна методология на хуманитарните науки е подсказана от Хайдегер и развита от Гадамер. Тук тя е разгледана под необичаен ъгъл с оглед използването ѝ спрямо природо-научно знание. Гадамеровата херменевтиката е измерване на едно същество, оставило културни свидетелства, чрез мярката на друго, което го измерва. Културните свидетелства са отговори на въпроси, които ние тук и сега ще зададем, а не на някакви абстрактни извънвременни и извънисторически въпроси или пък на хипотетични въпроси, които отминалите същества са си задавали. Следователно херменевтиката в хуманитарните науки е измерване на едно същество чрез друго, на култура чрез култура. Но де факто отминалата култура встъпва подобно на природа, доколкото е отговор на въпрос, отговор, който ние тук и сега ще открием. Знанието за природата като херменевтика на природата е също така отговори на въпроси, които ние тук и сега задаваме. Безпристрастността ни, отсъствието на предразсъдъци или на предпредикични очевидности и определености, извънвременността и извънисторичността на природонаучното знание, липсата на културна обусловеност за него са илюзия. Нещо повече, те са истинското условие за възможност на това знание: нашите скрити определености, които задават прегела и така позволяват да се о-предели радикално другото – природата. Така през разбирането на отминалата култура като природа и през уплътняването на конкретната култура като предел и възможност на знание за природата се подсказва единна херменевтична схема: култура – природа, същество – същност, въпроси – отговори, предел – определимо. Така насочеността на изрази херменевтика „от... към...“ е разтълкувана. Следователно „херменевтика от квантовата механика към специалната теория на относителността“ визуира квантовата механика като предварително дадена очевидност, културна матрица за обяснение, предел и въз-

можност за разбиране, а специалната теория на относителността – като изискваща обяснение, нуждаеща се от определяне. Подобен подход изкуствено увеличава дистанцията във времето между специалната теория на относителността, разглеждайки я като културно свидетелство от отминала епоха, и квантовата механика, считайки я за отправна точка на разбирането на днешния ген.

Всички „гносеологически същества“, присъстващи между тоталност и разграничение, могат да се обобщят като определен хипотетичен начин на познание. Негови характерни черти биха били: схващане на действителността като съгласуваност, съвместност на нещата, кохерентен тип теория за истината, наредба, която се проявява като близост и далечност в непрекъснатостта, разбиране за познанието като херменевтика на далечността чрез близостта: о-пределяне на далечността чрез предела на близостта, из-мерване на далечността чрез мярата на близостта. Природните закони биха били схванати не като извънвременни и извънисторически същности, а като проекции на нерелективираните очевидности на културата върху природата. По този начин се задава време и най-неочаквана посока на познанието за природата – навътре, към Все по-съкровено, към най-скритите културни и след това към предисторическите пластове, към биологическата определеност. Предстоящото време на познанието на природата се оказва огледално обратното време на опознаване на културната ни генеалогия и биологически произход. Главна черта на това обобщено „гносеологическо същество“ ще бъде и точната симетрия, дуализмът, между тоталност и разграничение, непрекъснатост и обособяване, вълна и частица, светлина и вещество, култура и природа и т.н. Подходящ символ и метафора в търсене-следване, дао на подобно прецизно равновесие, предлага древнокитайската философия:

„Веднъж Чжуан Чжю сънувал, че е пеперуда, весело подхвърляща пеперуда. Развал се от сърце и не съзнавал, че е Чжю. Но внезапно се събудил, учудил се, че е Чжю, и не могъл да разбере: дали Чжю е сънувал, че е пеперуда, или пеперудата сънува, че е Чжю. Това именно наричат превръщане на нещата, а пък между мене, [Чжю], и пеперудата на всяка цена има разлика.“¹⁹

Ако физиката се осмисля при ПРИСЪСТВИЕ, то тя на свой ред налага определени изисквания към присъствието. Също така ако физиката се осмисля като онтология и тази онтология откриваме (или желаем да открием) в едни логика и философия, то тази онтология, изхождаща от универсалността на присъствието, преосмисля виждането ни за света като именно това присъствие.

Ако можем да се питаме кое (а по-точно „как“) е онова регионално физическо битие, което има „пастир“ (перифразирайки Хайдегер), то бихме могли да се запитаме кое (как) е онова тотално битие, което има СЪЩИЯ „пастир“.

Вележдайки се, бихме забелязали, че това означава разменяне или поне заместване на регионално с тотално, на онтологическо с онтологическо, на съществуващо с битийно. Но ако настояваме, че са родствени, т.е., че „пастирът“ е същият, се открива изглед към една завършена относителност, симетричност между онова, ИЗ което се пита, и това, ЗА което се пита.

Смисълът на разглеждането на нефизически въпроси, което влече взаимност на съществуващо и битийно при такъв подход, е не толкова във формалната симетрия (която и сама по себе си е качество), а в едно нетрадиционно осмисляне на виждането ни за света.

Виждането ни за света би следвало да е сякаш някакво безлично (може би дори нехуманно) присъствие, с други думи, наличие на присъствие.

Но ако този смисъл е онова, из което е написано по-нататък, то той не е изявен почти никъде. Понеже това, за което се пита, е каква е тази онтология, в която присъства същият наблюдател, който вижда тази физика.

Би могло да се потегли от хуманитарното, негласно, неизявявано, за да се обсъжда физическото, посредством философското. Цената за такова отпращане бихме могли да заплатим сега, скрито тръгвайки от физическото, за да се обсъди косвено хуманитарното, докато философското – непосредствено.

Методология при такъв подход се оказва една универсална реч, която може да конституира и всяка регионална, и тоталната онтология. Фактически тя осъществява пренос на говорене между хуманитарната и природонаучната реч чрез идентичността на говорещия. Идентичността на говорещия следва да се разбира, че той е един и същ и че, говорейки едновременно, се идентифицира като един и същ.

1. ИСТОРИЯТА НА ОТВРЪЩАНЕТО НА РАЗУМА ОТ СВЕТА И НА НЕГОВОТО ОБРЪЩАНЕ КЪМ САМИЯ СЕБЕ СИ: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЕН СУБЕКТ; ФЕНОМЕН; ЕЗИК И ЕПИСТЕМА

Кант и Фуко: материята на мисълта. Понятието „материя на мисълта“ е поне двусмислено. Първият смисъл ще нарека „Кантов“. Тогава материята на мисълта е емпирията, сетивността без форма. В този случай материята принадлежи на мисълта като нещо противостоящо, усвоено и неусвоимо изцяло.

Вторият смисъл е смисълът, присъщ на Фуко (и не само на него): материята на мисълта е емпиричната, историческа рационалност. В този случай „материята на мисълта“ се поражда от произхода ѝ, явяващ се нейна норма, а не от нейната функция. И в двата случая мисълта се обръща към самата себе си.²⁰ В „Кантов“ смисъл тя е формата на безформеното, на емпиричното, а според този, сякаш принадлежащ на Фуко – по-скоро би била оприличима на колективното несъзнателно, на произхода на знанието в дадена епоха, епистемата. Неочаквано можем да видим, че двата смисъла се преплитат. Епистемата е форма на знанието; априорното е епистемално, понеже присъствува в знанието по необходим и всеобщ начин.

Априорно и епистемално, Кант и Фуко, Разум и Език – това сякаш е грацията на една и съща хетеротопия: класическа и съвременна философия. В настоящето изложение намерението е да се подсказва как може би епистемата е произлязла от априорното, Фуко – от Кант, Езикът – от Разума...

Заради Кант в основополагащата емпиричност на Фуко откриваме Разума, а не – Езика, т.е. не – Думата, която сама говори. Заради Фуко този Разум, подобно на Живота, Езика, Труда, се разглежда не като норма на своята функция да представя, а като загадъчна емпиричност, която излиза вън от всяко възможно представяне²¹ и по-точно: от една страна, да бъде субект и да представя, от друга, да бъде обект и да бъде представян. Ако мисленето се отвърне от своята функция да представя, то ще се окаже изправено срещу своята емпирична реалност. То придобива статут, подобен на Живота, Езика и Труда. Подобно на тях Разумът се осъзнава като стихия. Виждайки се така, неговата функция да отразява, различава и представя изчезва.

За да се зличи функцията му да отразява, различава и представя, а значи и за да се осъзнае като стихия, следва да се приравнят всички представи. Построява се една невъзможна хетеротопична таблица, в която съседстват изележдаци несъвместими неща: а) адекватни представи; б) спомени; в) научно знание; г) фантазии; д) митове; е) преграждания; ж) всичко друго, което може да се помисли; з) образи.²² Основанието за подобна таблица е, че във всички тези форми Разумът Е отвътре според своята същност, а не според функцията си да отразява, различава и представя. Мисленето трябва да бъде „с пълна адекватност изследвано преди всяка психофизика – „същност“ вместо да бъде изображение на някаква природа“.²³ Хусерл е този, който по същество първи построява подобна „таблица“.²⁴ Всички тези мисловни форми се преживяват и този факт задава пространството на тяхното съседство. „Нашето преживяване може да има невярно съдържание в този смисъл, че може да се явява предполагане на битие за онова, което в действителност не съществува. Но` самото това преживяване като предполагане, нека и невярно, на битие на някакъв предмет, все пак съществува и ние, виждайки неговото битие, вече не можем да се съмняваме в него,“²⁵ Феноменологическите редукции бихме могли да изтълкуваме и като път хетеротопия от горния вид да се трансформира в изотопия.

От Хусерл към Фуко не се ли откъсва Разумът от света, за да се открие като емпирична първичност, като „емпирична трансценденалност“ или пък като „трансцендентална емпиричност“²⁶?

От Кант към Фуко: интенционалност или рефлексивност на Разума? Ако Разумът се отвърне от функцията си да представя, първият проблем, който възниква пред него, е как да мисли сам себе си. В рефлексията той се представя. В интенцията той Е. Рефлексията превръща мисълта в обект (на мисълта) Интенцията (условно казано) „превръща“ обекта в мисъл (за обекта). „Основното свойство на начините на съзнанието, в които аз живея като аз, е така наречената интенционалност, е в дадено време имането в съзнанието (Bewußthaben)²⁷ на нещо.“²⁸

Интенционалността бива третирана в съвременната философия поне по два начина. Хусерл рефлектира върху интенционалността на съзнанието. Хайдегер по-скоро търси способа за интенционалното философстване, т.е. за присъствие в съз-

нанието (и в интенционалността) по самоприсъщия му начин, а не – превръщайки го в предмет, а не – рефлектирайки върху него. Затова, сродни в археологичното образувание, което аз предпоставя, те си противоречат в предмета на философствуване. За Хусерл това е интенционалността на съзнанието, за Хайдегер – „интенционалното“ присъствие в битието.

Intentio означава и намерение. „Интенционалността“ като понятие съдържа скрита телеологичност, насоченост. Целевостта остава вътре в интенционалния акт. „Предметът се намира «извън съзнанието» само в този смисъл, че не се явява съставна част от акта на съзнание, от акта на насочване и имане предвид. Но онова, върху което е насочен актът на съзнание и което се има предвид с този акт, т.е. съдържанието на съзнанието, съвлада с предмета на насочването и имането предвид, с предмета на съзнанието.“²⁹ Когато разглеждаме съзнанието като интенционално, то не представя нещо с оглед на някаква външна по отношение на него цел. Подобна външна цел не може да встъпи като норма за истинността на представата. Така, разглеждайки съзнанието като интенционално, се изключва функционалното обсъждане на Разума.

Да сравним:

Априорното при Кант е норма за Разума във функцията му да представя: „... предметите трябва да се съобразяват с познанието ни, нещо, което по-добре се съгласува с желаната възможност за едно априорно познание на предметите...“³⁰ Кант обсъжда категориите на физическия свят в тяхната всеобщност като принадлежащи на съзнанието.³¹ Според него априорното произхожда не от представянето, а от Разума. Оригиналният трансцендентален метод съдържа двусмисленост, изявена от Хусерл:³² Телеологичността на чистия разум е двойствена. Наистина разсъдъкът съдържа нормата си вътре в себе си, но тази норма е на функцията му да представя: „Ако нагледът – пише Кант, – би трябвало да се съобразява с естеството на предметите, не разбирам как нещо може да се знае *a priori*; съобрази ли се обаче предметът (като обект на сетивата) с естеството на нашата способност за наглед, тогава мога много добре да си представя тази възможност.“³³ Нормата да представя е норма само за едно рефлексивно съзнание. Това не може да бъде норма за едно интенционално съзнание.

Епистемата при Фуко е норма на рационалността не с оглед функцията на Разума да представя, а в собствената му възможност да съществува. Той се съгласява сам със себе си в емпирична разчлененост, при което позитивността на всяко знание се определя от съвместимостта му с другите знания и практики на археологично равнище.³⁴ За разлика от Хусерл, Фуко търси нормата на Разума в някаква външна емпиричност, която поради това може да бъде обширно описана като *практическа разчлененост*.³⁵

Да сравним:

„Психическото не е познаваемо в опита, като явяващо се то е „преживяване“, в рефлексия съзерцателно усвояемо преживяване; то се явява като полагащо само себе си в абсолютен поток като току-що зараждащо се и вече отмиращо, видяно постоянно отпадащо във Вече билото.“³⁶ Но подобни разсъждения са рефлексия върху интенционалността. Те предметяват (в рефлексивен смисъл) предметяването (в интенционален смисъл). Тогава мисълта за предмет (мисълта като интенционалност), е предмет (понеже е рефлектирана). Ако предметът е открит, интенцията е скрита. Ако присъстващото присъства, отсъстващото отсъства. Отсъстващото е условие, предследствие³⁷ на присъстващото. Присъстващото не е обект. Защото: обектът възниква в рефлексията (светлината, отражението) на субекта. Докато: присъстващото присъства в проявяването (просеката, просвета) на отсъстващото. Отсъстващото, което проявява, а не всяко отсъстващо, е нескритост.³⁸

Следователно мисълта за предмет и не е предмет (защото е своят интенционален предмет в неговата феноменалност). Тогава мисълта е преживяване. „Преживяването е подчертана непосредственост, лишаваша от значение всяко мнение.“³⁹ Ние преживяваме този предмет и сме неговата интенционалност. Този предмет е битието. Ние преживяваме битието.

Преживявайки битието, философът вижда неговата потопеност в Нищото и неговата историчност – Времето. Преживявайки битието по този начин, той му дава име – *Dasein*. И *Dasein* същевременно е и преживяното или преживяваното битие в неговото преживяване, а не в рефлексия, която би го превърнала в съществуващо. Самото преживяване вече не е акт на съзнанието, а, поради тоталността на *Dasein*, е интегрирано в него като грижа. *Intentio* значи и грижа.

Тогава ние бихме философствували, пребивавайки в материята на мисълта, от една страна, в смисъла на Кант, защото мислим битието, и от друга, в смисъла на Фуко, защото самата мисъл не е безплътна, не е чисто представяне, а Е своята емпирия. Тя не е разчленена и представима емпиричност, а непосредствено дадена, интуитивна емпирия, в която можем да пребиваваме само без остатък, т.е. да сме.⁴⁰

И така може да се скицира как от Кант, който въвежда нормата за представяне в самия Разум, през Хусерл, който разделя нормата на Разума от неговата функция да представя, през Хайдегер, който сякаш онтологизира интенционалността (или по-точно принуждава да я усетим), през Фуко, който се заема да го опознае като емпиричност, *Разумът се извърна от света* към своето туловище и се вътрени в него.

От Хусерл към Гадамер: образ и образ-ование. Ако Разумът се обърне от емпиричността на света към своята емпиричност, неговата функция също претърпява метаморфоза: вече е не да представя, а да бъде. И тогава възниква въпросът за нормата, по която той Е.

Понятието „образ“ е свързано с репрезентационизма. Според него образът се изчерпва с представянето. Но какво тогава е символът? Той няма референт, той означава сам себе си. Понятието „символ“ е призвано да изрази „обединяването на образ (Bild) и смисъл“.⁴¹ Хусерл сякаш по новому вижда образа (Gestalt).⁴²

Според Хусерл той е вътрешна свързаност, феномен („сам себе си показващ в себе си“, Хайдегер), идеално (ideell) единство на актуално очевидното (eell) и хоризонта на потенциалите, „гешталт“.

Между феноменологичната и дълбинната психология може да се открие възможност за известна близост. Според Фройд „свързването е подготвителен акт, който въвежда и осигурява господството на принципа на удоволствието.“⁴³ „Именно свързването прави възможно удоволствието като принцип, т.е. обосновава принципа на удоволствието.“⁴⁴ Така образът се превръща в ново качество на съвкупността от елементи или като гешталт, или чрез принципа на удоволствието.

Но Хусерл ни предпазва от подобно разбиране: от сенсуализма „съзнанието се тълкува като комплекс от сетивни данни и евентуално след това допълнително се привличат гешталт-свойс-

тва (Gestaltqualitäten), предоставяйки им ерижата за целостността.⁴⁵ Не, напротив: „Частите и фазите на възприятието не са слепени външно една за друга, те са единни така, както е единно именно съзнанието и само съзнанието, а именно, те са единни в съзнанието за едно и също.“⁴⁶ Може да се обобщи. Образът в цялостност, „гешалтът“, е феномен – „сам себе си показващ в себе си“ Образът е феномен и същевременно „е-във“⁴⁷ феномена на съзнанието, но не е, както частта е (без тире) в цялото Така образът е и ставаш, случващ се Разум

Образът е и мнение в неговата конкретност и така видян, разбира се, е относителен Но той е относителен само по отношение на норма, свързана с функцията на Разума да представя В конкретното случване той е абсолютен, защото е „гешалт“ и защото се е случил.

Образът като гешалт преосмисля и своя произход Той не може да идва отвън и да служи на активно целепологане в едно рефлексивно съзнание

Според Хусерл произходът на образа, а и на Разума „е-в“ Егото, трансценденталния субект „Его-то, поставено във феноменологичното размишление (meditation), е трансценденталният наблюдател на своя собствен живот и на своето собствено битие, които са обърнати към света“⁴⁸ Но Хусерл не предполага принципна невъзможност да се рефлектира върху произхода на образа и да бъде предоставен в наличност⁴⁹

Онова, което бихме могли да наречем Произход на Разума за Хусерл, за Хайдегер сякаш е Гласът на Битието От самата сетивност, заложен в метафората, следва, че той не може да бъде видян, рефлектиран, предоставен в наличност

Какво да се разбира под произход на Разума? Според Фуко (но може би само за областта на хуманитарното познание), това сякаш е епистемата, една разчленена емпиричност, мислена по подобие на несъзнаваното в психоанализата и структурата на другата култура в етнографията.⁵⁰ Може би едва преместена в полюса на „аналитиката на крайността“, тя би се превърнала в „Гласа на Битието“.

Следвайки Гадамер, произходът на Разума по-скоро е традицията, която се открива в едно историко-действено съзнание. Историко-действеното съзнание е и Разговор. „Ние сме – пише Хайдегер, – един разговор.“⁵¹ „Разговорът и неговата единност ражда [tragen] нашето битие [Dasein].“⁵² Гадамер внася специфичен, „хуманитарен“ акцент. Съзнателното

усвояване на традицията, встъпваща като „етос“, е образованието.

Заг думата „образование“ (Bildung) се крие „образ“ (Bild), а „образ“ включва едновременно значение на изображение, копие (Nachbild) и на образец (Vorbild)⁵³ „.. обща характеристика на образованието е, че поддържа в самоприсъща степен откритост към другото, към по-цялостни гледни точки“.⁵⁴ А образованието е и образ-ование. Тоест, предпоставка за възникването на образи, „гецалти“ в един Хусерлов смисъл. Образите като конкретни случвания на образ-ованието биха се подреждали в рамките на някакъв Рег, ако в образа нямаше „прираст на битие“. Но в образа има „прираст на битие“ по отношение на представяното⁵⁵

Така може да се проследи как още от Хусерл през Хайдегер съществува друга възможност за разбиране на отвърщането на Разума от своята функция да представя към тази да бъде. Тоест, ние забелязваме как отново през Кант, който възвръща нормата на Разума в самия него, през Хусерл, който преосмисля понятието „образ“ като „гецалт“, през Хайдегер, който потърси корените на „гецалта“ в езика и поезията, през Гадамер, който свързва образа и образованието, Разумът се обърна навътре в себе си и видя своя произход като инкарнация на Словото⁵⁶, при което няма и не може да има опорни точки за Рег, а само една история на възвръщането

Фуко и Гадамер: език и епистема – два начина да се има предвид произхода на Разума. Скицирахме наличието на поне два погледа към Разума, които водят началото си от коперниканската революция на Кант, който преобърна перспективата на мисълта от света към самата себе си

Възгледът на Фуко допуска идеята за априорното, макар и под формата на историческо априори⁵⁷, което се трансформира, което мутира.

Възгледът на Гадамер отхвърля априорното дори и като историческо априори. Не може да има нищо строго всеобщо и необходимо в Разума, ако той всеки път се случва в момента на случването, ако е наличен само като отношение на два конкретни текста.

За Гадамер редът – това са „правила на играта“, в които тя може да продължи да бъде възможна. „Игровото пространство, където се разиграва играта, отвътре се осъзрамерява от са-

мата игра и от нея се ограничава чрез реда, определен от това, че тя се натъква на себе си, т.е. на граници на свободното пространство, които отвън ограничават движението.⁵⁸

Случващата се традиция не подрежда по никакъв начин знанието. Всички образи и мнения са равнопоставени поради факта, че са се случили. По такъв начин случващата се традиция може да бъде описвана като множество единичности, но не и класифицирана в термините на тъждества и различия.

„Да преобърна“, извлечено от „коперниканския преврат“, има поне две значения: „да обърна“ и „да възвърна в изходно състояние“.

Фуко сякаш разработва Кантовото преобръщане на перспективата на мисълта към себе си.

Гадамер по-скоро разкрива преобръщането като двойно възвръщане в себе си. Първото е еднократното възвръщане в самия ход на Гадамеровата мисъл, а второто е многократното възвръщане на всяка мисъл в Словото. Особено отчетливо двойното възвръщане, като легитимност на мисълта и като истинност, може да се открие у Хайдегер. Преживяното битие в неговото преживяване е *Dasein* и затова всяко преживявано битие в неговото преживяване ще се възвърща към себе си като *Dasein*. Гадамер открива същия ход на мисълта в инкарнацията: всяко причастие и всяка проповед ни възвръща към въплъщаването в Тялото Христово. Но, следвайки Гадамер, Въплъщението е специфично утвърждаване на божествената същност на човешкото несъвършенство и крайност. Гадамеровският „език“ е отворен към едно, до известна степен християнско тълкуване на свободата и отговорността. Човешката Дума е крайна и несъвършена и от това произтича свободата и отговорността на Думата по отношение на Словото.

Разумът като Език, както го тълкува Гадамер, непрекъснато ни възвръща под формата на тайнство към нашия произход. Така ние сме в нашия произход и същевременно го нямаме, дори и като перспектива, както може би ни го обещава Фуко. Перспективата, която ни обещава Гадамеровския Език, е тази на нашата неведома историчност, т.е. на нашата съдба.

Обръщането, осъществено от Фуко, се съсредоточава в онова, което не предхожда Разума, в рационалността, в историческото априори, епистемата. Перспективата е назад, към губещия се в тъмнина произход на Разума, и навътре, към съкръстеното в рационалността. Същевременно така се очертава

перспектива на познанието, движещо се напред. Откривайки съкровени ядра на рационалността, те ще се разгръщат в предстоящ ред от пространствени епистеми. Понятието „епистема“ задава дори възможността за нефуковски епистеми, както кантовската априорност на пространството косвено постави въпроса за възможността за неевклидови геометрии.

Така понятието „епистема“ подрежда познанието по два начина: Веднъж като синхронна пространствена конфигурация и втори път като перспектива пред познанието да разкрива произхода като съкровено. Предстоящото време на познанието се осмисля чрез въплътеното в нас изтекло време. Тогава на желанието ни за познание противостои не недостигащото време на Вечността, а извиращото от самите нас време, което ни отдалечава от нашия произход.⁵⁹ Дали извиращото от нас време не е „още неидващият бог“ на Хьолдерлин? Той „пръв определя – пише Хайдегер, – едно ново време. Време на избягалите богове и идващия бог. Това е оскъдно време, понеже съществува [stehen] в един удвоен недостатък и Нищо [Nicht]: в Никоза-Вече [Nichtmehr] на избягалите богове и в Още-Не [Nochnicht] на идващия.“⁶⁰ Не е ли „оскъдното време“ на Хьолдерлин, пораждащо „фигурата на човека, която ще изчезне, както изчезва в безграничността на морето образът, начертан на крайбрежния пясък“⁶¹?

Наистина тогава на Ницшевия въпрос „Кой говори?“ единствено възможен е отговорът на Маларме: „Думата.“⁶²

И един паралел: в отзвучавето на „епистема“... се чува нещо от хайдегеровата Дума, която назовава боговете:

„Но богове могат да дойдат в Думата само тогава, когато сами ни запитват [ansprechen] и поставят под своето изпитване [Anspruch]. Думата, която именува боговете, винаги е отговор на такова изпитване. Този отговор възниква всеки път от поемане на една участ.“⁶³

От Хусерл, Хайдегер и Гадамер към Виготски. „Смисълът на думата. – пише Виготски, – по такъв начин винаги се оказва динамичен, текущ, едно сложно образувание, което има няколко зони на различна устойчивост. Значението е само една от зоните на този смисъл, който думата придобива в контекста на някаква реч, и при това зоната, която е най-устойчива, унифицирана и точна. Както определена дума в различен контекст лесно изменя смисъла си.“⁶⁴ Смисълът на думата е някакво

идеално единство. Той обединява актуалното значение и зони на по-малка устойчивост. Ако поставим думата в друг контекст, и тя ще измени своя смисъл. Тя ще има нова перспектива, която се определя от цялостния контекст. Но какво е цялостен контекст? „Думата придобива смисъл си само в контекста на абзаца, абзацът – в контекста на книгата, книгата – в контекста на цялото творчество на автора. Действителният смисъл на всяка дума се определя, в крайна сметка, от цялото богатство на съществуващите в съзнанието моменти, отнасящи се към това, което е изразено с дадената дума.“⁶⁵ Тогава цялостният контекст на всяка дума е самото съзнание. Значението на думата се намира в някакъв хоризонт. Този хоризонт като пространство е самото съзнание, но то е структурирано пространство. Неговата структура се задава чрез отношението „към това, че е изразено с дадената дума“. Заедно с това смисълът на думата „се оказва винаги динамичен, текущ, едно сложно образувание.“ Конкретният контекст закрепва известен смисъл, известен „азимут“ в хоризонта. Но следващото изречение може да измени насочеността на значението. Същата дума придобива друг смисъл. Значението като зона на най-голяма устойчивост остава неизменно. Около значението сякаш има облак от виртуални възможности, потенции, които не са дадени актуално в значението на думата. Притежавайки значението на някаква дума, ние винаги погразбираме нещо повече от това, което непосредствено ни е дадено. Значението на думата може да се оприличи с актуално очевидното, което заедно с потенциите, дадени в хоризонта, образуват единство.

По такъв начин значението на думата и смисълът на думата образуват единство подобно на единството на актуално очевидното и потенциите на хоризонта на феномена. Хусерл пише: „Интенционалният анализ е разкриване на актуалностите и потенциалностите, в които се конституират предметите като смислови единства, и всеки смислов анализ се осъществява в прехода от реалните преживявания към набелязаните в тях интенционални хоризонти.“⁶⁶

„Ние винаги – пише Виготски, – знаем за какво става дума в нашата вътрешна реч. Винаги сме в течението на нашата вътрешна ситуация. Темата на нашия вътрешен диалог винаги ни е известна. Ние знаем за какво мислим. Подлогът на нашето вътрешно съждение винаги се погразбира.“⁶⁷

Онтологизирайки, можем да кажем: онова, което обединява хората, винаги се погръбчва. То сякаш отсъства в речта. Обаче речта е възможна, доколкото отсъстващото е еднакво. Самата тя е предикат, казуемо. „...предикативното съждение е възможно тъкмо поради това, че неговият подлог – онова, за което се говори в изречението, – се погръбчва от събеседниците.“⁶⁸ Онова, което отсъства, е субектът, подлогът. Какво означава това? Може да означава само едно: осъществяващото се в речта – това е отсъстващото. Доколкото: „Мисълта не се изразява в думата, а се осъществява в дума.“⁶⁹

Речта е крайна. Тя осветлява, рефлектира присъстващото, което по такъв начин и възниква. Отсъстващото е безкрайно. То неизменно следва да бъде еднакво, за да могат хората взаимно да се разбират. Това означава, че по такъв начин то е и основа – на разбирането и чрез разбирането.

Взаимното неразбиране, обратно, осветява съществуващото. Съществуващото е винаги някакво различие. Съществуващото може да бъде такова или *инакво*. Съществуващото може да съществува и да не съществува. Несъществуващото това е *инакво* съществуващо. Между съществуващото и несъществуващото се появява различieto. Различieto осветява съществуващото като съществуващо. Различieto е винаги крайно. Затова съществуващото също винаги е крайно.

Самото различие се появява в неразбирането. Неразбирането означава: аз съм такъв и такъв, ти си *инакъв*. Не е възможно ти да си друг, защото тогава неразбиране няма да има. Ти ще отсъстваш, независимо от това, че по някакъв начин ти си. Различieto възниква само между такова „аз“ и *инакво* „ти“, но то не възниква между такова „аз“ и *друго* „ти“.

Какво казва за това Виготски? „Писмената реч е реч в отсъствието на събеседник. Затова тя е максимално разгърната, в нея синтактичестката разчлененост достига максимум. В нея благоприятие на отдалеността на събеседниците рядко са възможни разбиране от полудума и предикативни съждения.“⁷⁰ Тогава писмената реч, а навярно това е литературата, науката, и всичко останало, което може да се разглежда като текст, осветява границите на съществуващото. Другият събеседник, читателят, който и да е той, следва да разбере. Писмената реч осветява всички различия, които биха могли да възникнат между събеседниците. Ако авторът нещо „не е домислил докрай“, а това е винаги така, и някакво различие възниква, читателят

по някакъв начин трябва да допише написаното, да освети съществуващото докрай и тогава неразбиране няма да има.

Но какво ще бъде тогава същото: същото като цел и отсъстващото като условие на следване. Съществуващото винаги следва. Това, което виждаме, следва онова, което не можем да забележим: то е отсъстващото.

По такъв начин „...ние сме е д и н разговор.“⁷¹ „Разговорът в своята единност носи [tragen] биващото [Dasein].“⁷² Разговорът е битие тук и в този момент, там и сега. В него възниква съществуващото. Обаче какъв разговор ражда Dasein? „Разговорът в своята единност...“ Това означава: разговорът като същото. Разговорът като същото притежава едностъща двойственост: от една страна, същото на разговора е отсъстващото, Нищото [Nichts], от друга страна, същото на разговора, е присъстващото, биващото [Dasein]. Безкрайно и абсолютен ще бъде Нищото, а крайно и исторично ще бъде битието, тук и в този момент, там и сега.

„Мисълта – пише Виготски, – би могло да се сравни с надвиснал облак, който се излива в дъжд от думи. Затова процесът на прехода от мисъл към реч представлява изключително сложен процес на разчленяване на мисълта и на нейното пресъздаване в думи.“⁷³ Отделната капка е сякаш думата, която произнасяме. Тя е крайна и несъвършена. Капката е само малка част от облака. Облакът съществува като цяло. За да се пресъздаде в капки, той трябва да се разгъне във временна последователност от множество капки, в дъжд. „Онова, което в мисълта се съдържа симултантно, в речта се разгръща сукцесивно.“⁷⁴ След дъжда облакът все пак остава. Колкото и облакът „да иска“ да се разрази в капки, невъзможно е да се осъществи напълно. Неизразима и неизразена мисъл остава и след което и да бил изразяване. Крайната, множествена и несъвършена човешка дума никога не успява да предаде божественото единно Слово „... ние никога не знаем пълния смисъл на коя да е дума. Думата е неизчерпаем източник на нови проблеми. Смисълът на думата никога не се явява пълен. В крайна сметка той се опира (разбирането на света и във вътрешния строеж на личността) като цяло.“⁷⁵ „За да се преведе това значение на езика на външната реч, би се наложило да се разгъне в цяла панорама от думи влетите в една дума смисли.“⁷⁶

Заедно с това Всяко Въплъщаване на облака В отделна капка е подобно на всяко инакво. Въплъщението на облака В капката се извършва сякаш не много пъти, а само един единствен. Всяка нова капка ще бъде същото единствено Въплъщение В неговото многократно Възвръщане:

Капки – много. Ако погледнем на раждането на отделната капка от гледна точка на капките, то Всеки път трябва да се извършва иначе. Доколкото Въплъщението от гледна точка на капките е раждане на *капката* от облака, то Всяка от тях ще е индивидуална, неприличаща на другите. Когато се намираме В гледната точка на капките, казваме, че Въплъщението е многократно извършван акт.

Облакът е един. Ако се погледне на раждането на отделната капка от гледна точка на облака, то Всеки път ще бъде едно и също. Доколкото облакът ще остава същият, то това е раждане на капка от облака. Когато се намираме В гледната точка на облака, казваме, че Въплъщението е многократно Възвръщане към един и същ акт.

Сякаш безкрайният облак се въплъщава В крайна и несъвършена капка. Но облакът се въ-плъщава и защото пълтта на облака и пълтта на капката е една и съща – вода. Можем да кажем, че облакът е направен от капки или че капките са направени от облак. Визотски казва: „Ако външната реч е процес на превръщане на мисълта В дума, материализация и обективация на мисълта, то тук наблюдаваме обратен по направление процес на изпарение на речта В мисъл. Но речта съвсем не изчезва и не се разтваря В чист дух. Вътрешната реч все пак е реч, т.е. мисъл, свързана със слово. Но ако мисълта се въплъщава В думата, във външната реч, то думата умира във вътрешната реч, раждайки мисъл.“⁷⁷

Гадамер също говори за инкарнацията на единното Слово В крайната и множествена човешка дума.⁷⁸ Инкарнацията е въплъщението на Отеца В Тялото Христово. Христос е богочовек. Като човек той е краен, смъртен. Обаче в него се въплътява Отецът. Това въплъщение се е извършило един път, за да ни покаже, че всяко инакво въплъщение на Отеца е възвръщане към това същото въплъщение В Тялото на Сина. От гледна точка на хората ще има много въплъщения поради тяхната несъвършена природа. От гледна точка на Църквата, която сякаш ни преподнася гледната точка на Отеца, е налице само едно въплъщение, което се извършва за нас много пъти.

Използвайки метафората за облака, Визотски, както и Гадамер, и даже по-рано не само от него, но и от Хайдегер, подхвърля интуицията за инкарнацията на единното Слово в крайната смъртна, несъвършена, човешка дума.

Не е ли едно и също, когато твърдим, че Разумът е Език по формата на Реч, и когато настояваме, че Езикът е Разум по формата на Слово? Не е ли Разумът мястото, където Езикът се свързва със Живота? Това е перифраза на въпроса: „Не е ли езикът най-напред именно онова, в което биха могли да се обединят *животът и идеалността*.?“⁷⁹ Когато се абстрахираме от творчеството, синтеза, Езикът започва да повтаря в лоша безкрайност единствено аналитични истини. „Така че езикът не само създава затруднение за изразяването на определени мисли, но и пречи на други да се оформят, парализира интелекта ни в дадена насока“⁸⁰ Езикът, откъснат от Живота, се оказва тавтологичен. Не е ли затова тайнството на инкарнацията възможно само като вътрешно слово, защото Животът е този, който се въплъщава в Слово-мисъл?

II. ТЯЛО И ПОНЯТИЕ?

Загатване на въпроса. Да чуем Кун: защо внезапно учените виждат патиците като зайци? „...историкът на науката – пише Кун, – може да се изкуши да твърди, че когато парадигмите се сменят, самият свят се сменя с тях. Воден от нова парадигма, ученият използва нови инструменти и вижда нови места. И което е по-важно, през революциите учените гледат с познати инструменти в неща, в които са гледали и преди. По-скоро сякаш професионалната общност е пренесена на друга планета, където познатите предмети се виждат в различна светлина, а също така присъединени към непознати.“⁸¹

Понятието „парадигма“ е възлово в подхода на Кун. Бих искал белого да скицирам, че то неявно съдържа концепция за времето на научното развитие:

„Парадигма“ предполага разрыв или „научна революция“ между две парадигми и цялостност, единност, затвореност вътре в самата парадигма или „период на нормалната наука“. Фактически това е една концепция за природата на времето на научното развитие. Аспектът му на прекъснатост е отношението между две парадигми или „научната революция“, а на непрекъснатост – вътрешната безкрайност, характерът на затворена вселена за „периода на нормалната наука“.

Но какво означава „непрекъснатост“? Не каква е дефиницията на „непрекъснатост“ като понятие, а какво ни говори самата дума?

Непрекъснатост е онова, от което не можем да имаме „къс“, „мяра“, „предел“, т.е. онова, което по принцип не може да се о-предели, из-мери, което е неделиво по своята природа. На непрекъснатостта противостои (а противостои значи най-близкото, което е съвсем отделено) свързаността, която свързва⁸² вече предварително обособени неща.

Ако аспектите на прекъснатост и непрекъснатост са отделени в концепцията на Кун за времето на научното развитие, кое е онова, което ги свързва?

.....парадигмалните промени именно предизвикват учените да видят различно света на тяхната изследователска ангажираност. И тъй като това, което виждат и правят, е тяхното единствено [възможно] адаптиране [убежище, recourse] към този

свят, бихме искали да кажем, че след революция учените съответстват на различен свят.

Като елементарен прототип на тези трансформации на света на учения са познатите демонстрации на твърде впечатляващо превключване на зрителния гещалт. Това, което са били патици в света на учения преди революцията, са зайци след това.⁸³

Пренесена на „нова планета“ е „професионалната общност“. Променя се из основи „светът на изследователската ангажираност“; след революция учените съответствуват на различен свят; трансформира се „светът на учения“.

Определеността на гумите в курсив ни отвежда към метафоричността на съчетанието „научна революция“:

Макар и с коренно променени възгледи за „света на изследователската им ангажираност“, ежедневие то на учените като хора остава точно или почти същото. Те са се оказали на „нова планета“ само в качеството си на членове на „професионална общност“, но семейството, приятелският кръг, групите микро и макрообщности, на които са членове, не търпят необходимо никаква промяна.

Следователно същото, което свързва непрекъснатостта и прекъснатостта в концепцията на Кун за времето на научното развитие, е непрекъснатостта, „парадигмалността“ на ежедневието, или, пренасяйки се в сферата на философската спекулация – „битие“.

Но какво означава битие? „Битие“ е отглаголно съществително от вече отмрял инфинитив (в руския език запазен: „быть“) на „е“. Следователно битие е двойно подчертана безличност (веднъж обобщена като инфинитив и втори път субстантивирана като отглаголно съществително) от „е“ (или от „съм“, „си“...). Ако се опитам да разгърна „битие“ като произволно изречение, например: „А“ е „В“; дори „А“ е „А“; или пък „Аз съм.“; „Съм ли аз?“, „Аз съм!“ и прочее, – ще се отдалечим от пределната безличност на „битие“. Може би „битие“ означава единствено: „е“ „е“ „е“. То е пределна тавтологичност, същото в качеството му да определя.

Едновременно близостта на битие в българския език е „житие-битие“, „ежедневие“.

При такъв подход към „битие“ бихме могли да се запитаме: дали учените не виждат внезапно патиците като зайци тъкмо защото сферите на изследователската им и житейската (би-

тийната им?) ангажираност (а също така на теоретичното и емпиричното, на логическото и физическото) са отделени с пропаст?

Изтъпяване на въпроса. Пророкът Хайдегер: *Representatio*, или картината на света като отделяща от битието? „Съвсем друго, различно от гръцкото Вслушване, означава новоевропейското представяне, смисълът на което за първи път узнава себе си в думата *representatio*. Да се представя тук означава: да се помести пред себе си наличното като нещо противостоящо, да се съотнесе със себе си, с представящото, и принуждаване да се влезе в отношение към себе си като в определяща област. Където това се случва, там човек си съставя картина на съществуващото. Но, съставляйки за себе си такава картина, човек и самия себе си извежда на сцената, т.е. в открития кръг на общодостъпната и всеоткрита представеност. Така човекът полага сам себе си като онази сцена, на която съществуващото занаяпред трябва да представя, да показва себе си, т.е. да бъде картина. Човек се превръща в репрезентант на съществуващото – в смисъл на предметеност.“⁸⁴

В концепцията на Кун за времето на научното развитие човекът в качеството си на учен е универсализиран „репрезентант“ (в термините на Хайдегер), пред който се разстила представен светът на неговата „изследователска ангажираност“. Пред учения целостността на картината, нейният „ещалт“, може да се промени из основи при смяна на парадигмата. Но тя остава в качеството си на картина, отделена и свързана с човека само чрез тясната нишка на професионалното изискване за изследователска ангажираност. Така структурата на *representatio* при смяна на парадигмите е същата, новоевропейската битийност. „По такъв начин съвременният цивилизован човек разбира природата просто като материал и средство за своята дейност, т.е. като обект. Себе си в крайна сметка отъждествява с разума и волята си, т.е. със способността за проектиращо-планираща и, съответно, преобразуващо-образуваща, управляващо-направляваща дейност. Иначе казано, той схваща себе си като „субект“, противоположен на природата като „обект“... И „битието въобще“ му се представя като противоположаване на „субект“ и „обект“.“⁸⁵

Може би първата категорична и завършена рефлексия върху новоевропейската битийност като *representatio* са „Размишленията върху първата философия“ на Декарт. Хусерловата кри-

тика (ала в по-голяма степен апология)⁸⁶, повече или по-малко сходна с подхода на Хайдегер, бих се опитал да скицирам по следния начин:

За философстващия предметът на мисленето е той самият като философстващ. Изхождайки от тази затвореност на философстването, той може да заяви: „Cogito, ergo sum“. Но философстващият е само едно от омеромния брой неща, които човешкото мислене има (или може да има) за свой предмет. Например, ако мисля за стол, предметът на мисленето ми е столът, а не е фактът, че мисля за стола. Разбира се, аз мога да превърна в предмет на мисленето си именно моето мислене за стола и тази операция е известна като „философска рефлексия“. Използвайки философската рефлексия като подход, съм изложен на опасността да се затворя във Вселената на философстването, което има за главен предмет на мислене мисленето на философстващия. Едно от следствията е картезианската дихотомия между мислене и протяжност. Така бих загатнал същността на феноменологическата критика срещу класическата философия.

Като алтернатива Хусерл предлага да се замени рефлексивността на философското мислене с интенционалността на всяко мислене. Интенционалността е във факта, че мисленето е винаги мислене за нещо⁸⁷ и мисленето за мисленето (рефлексията) е само твърде частен случай, който не може да обхваща мисленето изобщо.

Дали би могло да се каже, че на свой ред Хайдегер в „Битие и време“, може би изхождайки от етимологията на „интенционалност“⁸⁸, я трансформира в екзистенциала или реалитета „Грижа“? Грижата е, която въвлича хората в предмета на тяхното мислене, и е фундаменталното им отношение, несводимо към едно традиционно отношение към обекта, спрямо който те са субект.

Приведеният малко по-горе пасаж от Какабадзе изтъква активизма като основа на субект-обектната битийност на *representatio*:

Действието може да променя из основи обекта, ала субекта – само в крайно ограничена и предварително планирана степен.

Съответно новата парадигма коренно, „революционно“ преобразува картината на света, доколкото последната е обект. Въвлечеността на субекта в промяната е крайно ограничена и предварително планирана според степенята на „професионалната“ му „изследователска ангажираност“.

Науката (с техниката) сама е резултат от „игеологията“ на *repraesentatio* и едновременно е главната опора на подобен подход. Хайдегер определя науката и техниката с чудноватия, но по същество изключително прецизен термин „подставка“ (*Gestell*)⁹⁰. В случая подставка означава онова, което е подложено под съвременното мислене и го предпазва от Ужаса на Нищото, ала и го отделя от битието, единствено из което философствуването може да е.

Но ако Въвлечеността на субекта в промяната е крайно ограничена и предварително планирана според степента на „професионалната“ му „изследователска ангажираност“, то може би и всички „научни революции“ са из неговото битие. Самите наука и техника не подлежат на „научна революция“. Те са тъкмо новоевропейското битие в неговата определеност. Науката и техниката са суперпарадигмата, парадигмата, в която всяка парадигмална смяна е възможна, или подставката, която определя затвореността на нашето време.

Бихме ли опитали, оставайки отвътре, да охарактеризираме науката и техниката като битиен принцип или пределна тавтология, зад която ги няма?

Поставяне на въпроса. Интуициите на Бергсон: нашата логика е на материалните тела? Бергсон посочва като битиен принцип на науката така наречения от него „кинематографичен метод“⁹⁰, характерен за интелекта. „Ние забелязваме ставането като състояния, траенето като мигове, и даже когато говорим за траене и ставане, друго е онова, за което мислим. Такова е по-очебийното от двете заблуждения, което искаме да разгледаме. То се състои във върването, че може да се мисли нестабилното чрез посредничеството на стабилното, движението се – чрез неподвижното.“⁹¹ Интелектът разрязва течението на ставането и го фиксира в серия от неподвижни състояния. След това чрез „кинематографичния метод“ се нагва да възстанови ставането като последователност от статични положения. Напротив, в интуицията ставането е непосредствено дадено.

Интелектът, според Бергсон, е възникнал да обслужва действието и го представя винаги като две неподвижни състояния: едното – сегашно, другото, желано или нежелано, което трябва се постигне или избегне – бъдещо. Не интелектът ни отвежда от първото във второто, а нашата интуиция на живи същества,

която познава или, дори по-точно, е ставането непосредствено. Тя интегрира протичането не като сбор от статични разрези, както си го представя интелектът, идващ преди всичко да означае, а като неделима осъществяваща се цялост. Философията още в Древна Гърция, произхождаща от интелекта, поставя в основата на битието неизменното, вечното, платоновите Идеи. При такъв напълно естествен за човешкия ни интелект подход от само себе си се оказва, че „физичното е от разсъвършенствано [развалено, *dâté*] логично. В това се резюмира цялата философия на Идеите. И там е скритият принцип на философията, Вроден в нашето разбиране. Ако неизменчивостта е повече, отколкото ставането, формата е повече, отколкото изменението, то това е, защото логическата система на Идеите, рационално съподчинени и координирани между себе си, буквално [*par une véritable chute*] се разпръсква във физическа серия от обекти и събития, случайно разположени едни след други.“⁹¹

Очевидно в Хайдегеровото обсъждане на *repraesentatio*, на картината на света, научна или друга, се съдържа критика на интелекта, боравещ с неподвижността, с „кинематографичния метод“, и така винаги отделен от ставането, в термините на Берсон от интуицията. Тоест, човекът като представящ като „репрезентант“, схваща себе си преди всичко като интелект, пред който светът се представя, т.е. сякаш се прожектира на филмова лента. Условието е човек да не бъде въвлечен в ставането, в интуицията на действоването, понеже тогава битието не би могло да му се представи, не би било гаден за интелекта. Този, за който светът е обективна картина следва да бъде не просто човек, а учен, т.е. да бъде свързан с „хераклитовата река“ на битието с колкото се може по-тънка предварително планирана и впоследствие контролирана нишка на „професионалните си интереси“ в „света на изследователската си ангажираност“. Той е задължен от една категорична научна етика да опази интелекта си ясен и, преди всичко колкото успее по-далече от предизразимите внушения на интуицията на ежедневното действане.

Ученият не просто „изведнъж“ вижда патиците като зайци, той е професионално, всъщност морално, задължен да ги вижда така. За да види не два последователни „кадъра“, сега – патици след това – зайци, той следва да се оттегли от вижданото – във виждането, от представеното – в представянето, и дори в самото ставане, в течащото битие, от „обективното

– В „субективното“. Ученият следва да бъде „взет“ от обективния свят, да има само два кадъра, – „преди“ и „след“, но не и ставането помежду, в което е задължен да не участва от представата за себе си като „обективен“ интелект.

С други думи, ученият е задължен да изтласка интуицията си, която всъщност го е завела от картината на света като патици в тази – като зайци.

Ако първата интуитивна догадка, че патиците в действителност са зайци, е главоломна и остава напълно скрита, то впоследствие табутото, налагано от етиката на интелекта, изисква интуицията да се представи кинематографично, като едва изменящи се логически стъпки, като последователни срезове, прекъсвания, които очертават милиметър по милиметър превръщането на патиците в зайци. Следователно прецизно разложението на последователни логически състояния път е винаги възможен за интуицията. Логиката в безкраен граничен преход, както проектираното към самото движение, би трябвало да се стреми към ставането изобщо и към физическото ставане в частност.

Анулиране на въпроса. Решението на Хегел: отхвърляне на интуицията и онтологизиране на кинематографичния метод! Бог в качеството си на най-великия кинематографист би могъл да разложи ставането в безкрайна поредица от състояния. Така качеството ще се окаже съставено изцяло от количество, битието – от понятие. В абсолют или в един граничен преход движението ще бъде нищо повече от състояние, а интелектът – самият Разум или Абсолютният Дух.

Историята и Светът са тавтологично разумни и обективни. Място за случайност и интуиция в един абсолютен или „обективен“ смисъл няма. Интелектът се самообосновава и в това открива немислимостта и следователно недействителността на неабсолютната си действителност.

„Понятието ... се оказва единство на битие и същност. Същността е първото отрицание на битието, което вследствие на това е станало привидност, а понятието е второто отрицание, или отрицание на това отрицание. Следователно то е възстановено битие, но като безкрайно опосредстване и безкрайна отрицателност на това битие вътре в самото себе си.“⁹³

Ставането (или битието) като същност би било една крайно огрубена имитация на абсолютното ставане, така както секунда движение във филма, бивайки представяна от 16 или 24,

или какъвто и да е краен брой кадри, е само илюзия за несъвършеното човешко око. Същността е първо отрицание: ако битието е подвижно, ставане, тя ще е неподвижност и така не би могла да бъде повече от привидност, както крайният брой кадри, прожектирани последователно, са само заблуждение за нашите сетива. В критиката на крайното представяне у Бергсон и у Хегел сякаш не може да се открие разлика.

Понятието като второ отрицание или като отрицание на същността е възстановено битие. Оставаме в рамките на една интелектуална операция: отрицанието. Безкрайната отрицателност на това битие (понятието) остава в самото него. Ако същността е крайно опосредстване, крайна отрицателност, то понятието е безкрайно опосредстване, безкрайна отрицателност. Фактически безкрайното е второ отрицание на битието или ставането, а крайността е първото. При Хегел безкрайното не имитира, то е самото възстановяване на ставането. Между битието и възстановеното битие Разумът едва ли оставя достатъчно място, в което да може да се настани Бергсоновата интуиция.

В безкрайното – дори като качество, никога несводимо до крайното, до количеството – има достатъчен простор за всяко крайно или количество, а също така да открива в безкрайното своята мяра, т.е. възможността да бъде измерено, или свой предел – за да бъде о-пределено. В крайна сметка Разумът осигурява простор за емпиричния разсъдък, а философията – на физиката и на всяка количественост, кинематографичност, научност.

Крайното е предоставено под властта на количеството, а атомарността, неделимостта на крайния преход или на интуицията е невъзможна.

„Поставеността – пише малко по-нататък Хегел, – е *налични битие и различаване*; ето защо битието в себе си и за себе си постигна в понятието едно адекватно на себе си и истинно налично битие, защото въпросната поставеност е самото битие в себе си и за себе си. Тази поставеност съставлява разликата на понятието вътре в самото него, тъй като понятието е непосредствено битие в себе си и за себе си, неговите *разлики сами са цялото понятие*; те са *общи*⁹⁴ *в своята опрделеност, и тъждествени със своето отрицание.*“⁹⁵

Поставеността, интерпретирана като методологическо указание при изучаване на емпиричното, ни успокоява, че действителността на всяко нещо е съсредоточена в него самото

С него може да се действа. Обратно, ако с нещо може да се оперира, т.е. да бъде поставено, т.е. да бъде разгледано като статично и неизменчиво, то съдържа разликите в себе си или е понятие. Тези разлики, общи или всеобщи в своята определеност и твърдоствени със своето отрицание, би трябвало да са безкрайни или да са безкрайното опосредстване на понятието вътре в себе си. В такъв случай непрекъснатостта или негелимостта е съсредоточена вътре в понятието. Когато боравим с понятие, т.е. с нещо действително поради разумността си, а и разумно поради действителността си, ние боравим с него самото, не с цялата вселена, защото то съдържа безкрайността, безкрайното опосредстване вътре в себе си, и така неговата непрекъснатост не пречи на обособимостта му.

Нещото е понятие и така е интелектуално. Така и отвътре не се оставя място за интуиция, през което едни „Бог, свобода и безсмъртие“ биха проникнали и може би конституирали неинтелектуален остатък на понятието – „нещото в себе си“.

Какво остана от моя въпрос? Наистина нищо. Къде е конкретният учен и етиката, на която е вричен, неговите професионални интереси, света на изследователската му ангажираност, житие-битие то му, неговото ежедневие? Тези думи дори не можах да достигнат сферата на същностите, на първото отрицание, останаха в смътно осъзнаваното и почти неопосредствано битие. Напротив, бях въвлечен в някакво странно перпетуум мобиле на безспирното представяне. Посоката, макар и недостижима, ми беше указана: безкрайно опосредстване на битие то чрез същности към идеала на понятието, което едновременно е същност и битие, мислено и действително.

Като крайно, смеещо се, плачещо, ревнуващо, тъгуващо и пр. човешко същество до безкрайно опосредстване, съответно представяне, не можах да достигна. Аз бях превърнат в роб на интелекта си, на моята представа за себе си като разумно създание. Бях въвлечен в дискурс, *discurso*⁹⁶, сноване насам-натам, и ако не постигах, което желях, следваше да снова все по-бързо, за да се приближавам до Абсолюта. И ако не се приближавах, вината беше в „грешната“ ми човешка природа, в нейната крайност, отсамност.

В действителност това безпрестанно говорене, *discurso*, сноване насам-натам като безкрайно представяне, имаше за задача всъщност да заглуши собствената си недостатъчност чрез илюзия, мистификация, сублимация, рационализация, идео-

логия, да оправдае, но какво да оправдае? Чувството за малоченност на интелекта, който беше призван от Просвещението, но не успяваше да оправдае възложените му надежди?

Бих казал, че ако има безапелационна и промислена докрай идеология на научността, то това е Хегеловата философия.

Повторно поставяне на въпроса. Достатъчно е да се отхвърли безкрайността на опосредстването, при която понятието е Вещ и обратното, за да допусна предмета и думата, физичното и логичното като третираны еднакво, като едно и също из способа, чрез който боравим с тях и из който са ни дадени, каквито са. Не би имала смисъл картезианската дихотомия, защото за нас предметът, мисловен или протяжен, е поради съществуването си еднакъв из начина, из който той изобщо може да бъде наречен Вещ.

„Кой би си губил времето – пише Хайдегер, – да разсъждава върху тези прости принципни положения за връзката между неща и изречения, между строеж на изречението и строеж на вещността? Въпреки всичко, ние трябва да попитаме е ли строежът на простото изречение (свързването на субект и предикат) огледален образ на строежа на вещите (съединението на субстанция с акциденция)? Или пък е вярно обратното, а именно, че току-що представеният строеж на вещите е навърлящ според структурата на изречението? ...

По принцип нито строежът на изречението ни дава мярката за строежа на вещта, нито пък последната се отразява просто в изречението. И двете – строеж на изречението и строеж на вещта – произлизат в своето различие и във взаимоотношението си от един общ първичен извор.“⁹⁷

Всъщност това е въпросът: как и в какво крайно емпирично – не в безкрайно, абсолютно и философско – логичното и физичното са едно и също? Или какво е метафизиката като емпиричен предмет? Как ежедневието, битието на учения и светът на изследователската му ангажираност не са просто свързани с тънката нишка на професионалните му интереси, както е задължен да представя присъствието си от една етика на интелекта, а са непрекъснати из самото битие? Как представящият и представяното са непрекъснати и как едва след това (и не необходимо) биват мислени от интелекта като отделени, за да може той да си присвои заслугата, че ги свързва? Най-сетне как Бересоновата интуиция е самото ставане и как чрез

два кадъра, фиксирани от интелекта, бива означавана и призовавана да се осъществи; В един план на мисленето – да прескочи искрата на разбирането, а в този на протяжността – да имаме изменение?

Да разгледаме универсалната субект-предикатна структура на изречението. Между субекта и предиката винаги прескача искра; ние я означаваме по един и същ начин: „е“ – копула. Субектът и предикатът са две неподвижности. В тяхната неизменчивост мисълта ни може да си почива дълго. Но самото казване е съсредоточено в „е“ и е мигновено. То не дава никакви групи указания освен едно, универсално: разберете! И е увереност, че всяко човешко същество разбира указанието и може да го осъществи. В „е“-то не може да се задържим, освен ако не го субстантивираме: битие. Ако битието е вечният проблем на философията, то следва да се насочим тъкмо към искрата и към начина, по който прескача. Нещото го имаме тъкмо в това мигновение на разбирането независимо от субекта и предиката, които са се оказали свързани.

Бихме могли да си представим нещото като кухня, обкръжена от многомерност от неизменчивости, възможни субекти и предикати, или просто думи. Бихме могли да си го представим и като пусто обкръжение от възможности, от потенциални, изпълними или неосъществими състояния, Бергсоновите „кадри“. Това, което не можем да си представим, е тъкмо кухнята, пустотата на „е“, на искрата, Бергсоновото нищо или Хайдегеровото Нищо. Ала тъкмо то е, което ни интересува, метафизиката като емпиричен предмет, което можем да наречем битие или нищо, или двете едновременно⁹⁸, да означим с непроизносима графема (?), изказваща своята мълчаливост, или оно-ва, за което не можем да говорим. Това е тъкмо (?), което стоеше в заглавието „Тяло и понятие?“ и което е противопоставеност на всяка реч, дискурс, *discurso*, сноване. Можем да използваме и битовия начин за означаване: действие, мисловно или веществено, лингвистичния – субект-предикатна структура, физичния – взаимодействие, семиотичния – знак, философския – тъждество на обект и субект, но както и да го означим, не означаваме него самото, а неподвижности около него, които само обикалят неизразимостта му. И това, което поразява философите, е, че през цялото това време вие, читателите, и аз, авторът, сме го имали, били сме за мигновение самото то, разбирането, непрекъснатостта, действието, докато пиша и четете тези изречения, а и каквото и да мислим или да правим.

Но, държейки постоянно вниманието си върху неговата неизразимост, а не сублимирайки я, не илюзорно премахвайки я, не омаловажавайки я, бих опитал да си представя друга картина на света, едновременно логическа и физическа, в която не просто представям, а съм с цялото си крайно и малодушно същество, с естествената и не пресилена мизерия на нашия интелект, на моя лично. Бих искал по никакъв начин да не се опитвам да избягвам болката, винаги конкретна и в нещо дадена, от крайността, нищожността ми във времето и Вселената; да се виждам едва в началото, току-прохождащ и без никога да ми е дадено да знам дали съм обречен или имам надежда аз, лично аз. Не искам да разбирам, поради това, че не плача, не мразя, не се смея, не ненавиждам, а само разбирам⁹⁹; напротив, искам да разбирам тъкмо из това, че се смея, плача, ненавиждам и из разбирането, че го правя.

Сега бих се нагявал, че мога да погледна нещата не отгоре, където нито аз, нито кое да е човешко същество е било, нито да се преструвам, че ги виждам оттам, а извътре, в което съм вpletен, а и всички ние. Следователно искам да погледна природата из моето присъствие като вpletено в нея и само из това – познаващо.

При такъв подход не мога да предположа две отделени сфери: на битието и на същностите; на физическото и на логическото. Те трябва да са равнопоставени, да съседстват, едното не-уловимо да преминава в другото.

При такъв подход емпирическото понятие така, както реално се използва, ще съответствува на емпиричното физическо тяло.

Понятие и тяло: логическата и физическата картина на света. Според каноните на класическата наука съществува пълна независимост между логическата и физическата картина на света.

Логическата картина на света се състои сякаш от понятия. Понятието е може би в качеството на логически атом. Съчетаването на понятия е линейно или сума от съставлящите го. Така може да се скицира класическата предпоставка за възможност на логическата картина на света (на логическия свят).

В литературата атомът е думата. Бих искал да подчертая, че съчетанията от думи са нелинейни. Изреченията, особено стиховете в поезията, ни отправят към смисъла на новополучено единство, което далеч не е сума от целостта на съставлящите го думи.

Обратната аналогия към понятието като дума ни отвежда в една подвижност, в наличието на огромно виртуално богатство от смисли според хилядите контексти, в които може да е (употребено). Използването на думата като понятие има за идеал да фиксира един от тези контексти като „истинен“ или, с други думи, единствено отнасящ се до предмета на дадена наука.

Множествеността от контексти, в които всяка дума от даден език и за конкретен човек е, това е нейна близост. Последното изречение е пример за опит да се фиксира дума като понятие. Но по-нататък понятието „близост“ ще се използва и като дума в „нейната близост“ или многообразност в българския език. Третенето на термините между думи и понятия е обичаен прийом в съвременната философия.

Класическата логическа картина на света се строи върху съвпадението на понятието с означаваното; по друг начин казано, близостта на думата се предполага вътре в нея самата, нейната външност е чиста и пуста, и тогава тя е понятие. Преходите могат да се извършват явно и контролирано чрез свързване на понятия. Думата не се обработва от нейната външност, или в неуловимата ѝ близост, из субективни, „частни“, „алогични“, незначими асоциации.

Следователно идеята за понятие изисква съвпадение на близост и означавано в думата.

Когато близостта и означаваното съвпадат, ние сякаш виждаме обособеността на физическото тяло. „Субстанция – пише Ернст Мах, – се нарича безусловно постоянното или онова, което се приема за такова... По такъв начин всяко тяло е субстанционално, понеже, за това да се забележи, е нужно само да се вземе, да се погледне.“¹⁰⁰ То може да се вземе, премести, постави на ново място, без да повлича по абсурден начин всички предмети около себе си и от по-надалече. Точно така можем да постъпим с понятието: то сякаш остава точно същото във всеки контекст, в който е поставено.

Класическата физическа картина на света се състои от обособени тела, имащи маса, разположени в пространството и времето. „Към сетивния комплекс, представляващ тялото, се отнася и усещането за време и пространство, т.е. този негов признак, че то се възприема в определено време и на определено място. Фактът на подвижността на тялото означава всъщност способността на двата току-що назовани елемента на комплекси по различен начин да варират относителната устой-

чивост (Stabilität) на останалите негови части. Тялото се движи от едно място към друго. Тялото напуска едно място и ние намираме същото тяло на друго място. Наивното мислене разглежда тялото като постоянно. Тялото е основа на първоначалната наивна представа за субстанция.¹⁰¹ Пространството е пълната пустота на „вън от тялото“; времето ни говори, че всичко е съсредоточено в „сега“. Външността на тялото и на момента „сега“ е празна; както понятието не се обработва от своята външност (то няма външна близост), така и тялото не взаимодейства със своята външност, т.е. чрез поле.

На съждението, което свързва две понятия отвън, съответствува взаимодействието, което е външно по отношение на телата. Стрелата на времето фигурира като субект-предикатна структура на съждението.

Клонен съм да видя в логическия свят една интерпретация на класическата физическа картина. Изоморфизмът обхваща следните белези:

Понятието (тялото) съдържа собствената близост в себе си.

Действителността на понятието (тялото) е съсредоточена изцяло в него и не зависи от контекста (наличието на други тела).

Пространството на понятието (тялото) е пусто и е потенциална възможност за всякакви свързвания (взаимодействия).

Понятието (тялото) е същото в нов контекст (нова ситуация).

Съждението (взаимодействието) свързва понятията (телата) отвън¹⁰².

Въпросът, който следва, е: каква е единната физическа и логическа картина на света, ако се изхожда не от обособеността на тялото или понятието, от съсредоточаването на действителността вътре в него, а от идеята за непрекъснатост.

Проблемът, към който се стремеше изложението, изискваше предпоставката за емпиричното (не философското, както е при Хегел) единство на логическо и физическо. В качеството поне на хипотеза е изказана може би за първи път от Бергсон. От гледна точка на една феноменологична онтология (подобна на разработените от Хусерл и Хайдегер), битие и същност, физическо и логическо биха били непрекъснати. Те не биха били тъждествени в един абсолютен, философски смисъл, чрез „безкрайното опосредстване“, „безкрайната отрицателност“ на понятието или в движението, а емпирично непрекъснати, равно-

поставени. При такъв подход ученият би могъл да познава само из битийното си присъствие в света. Не може да се идентифицира единствено с „кинематографичния механизъм“ на своя интелект, както по същество изисква Хегеловата субективна логика; не може да има самосъзнанието, изисквано от картезианската дихотомия между мислене и протяжност, за прозрачно, безплатно присъствие в света на изследователската си ангажираност.

Дали подобен подход не би бил по-адекватен при обсъждане на „гносеологическите“ въпроси, които поставя квантовата механика?

От емпирическото единство на логическо и физическо следва съответствие между понятие и тяло като обособености.

Но също така от емпирическото единство на логическо и физическо ще следва и възможността за търсене на съответствие между физическото поле и някаква логическа непрекъснатост. Може би подобна аналогия би била характерна за съвременната логическа и физическа картина на света.

И така (?) като въпрос е: каква е единната физическа и логическа картина на света, ако се изхожда не от обособеността на тялото или понятието, от съсредоточаването на действителността вътре в него, а от идеята за непрекъснатост.

III. ПОЛЕ И ПОЕЗИЯ

Въпреки традицията може да се предположи, че действителността на предмета не само не е разположена изцяло вътре в него, т.е. дори и да се подава изотзад като неизразим остатък – нещото в себе си, ами нещо значително повече: никаква част от неговата действителност не е съсредоточена в него самото. Тоест, когато боравим с него като с обособеност, ние действваме със сянка, с епифеномен, какъвто е статичността в Бересоновата философия на живота, и тъкмо това ни позволява да го третираме като обект. Когато боравим с нещо като с неизменност, тъкмо поради това можем да го правим – понеже нищо не изменяме.

Преводът от един език на друг е пример, в който може да се различи близост от означавано. Означаваното е сякаш известен идеал за универсалност на предметността, обектността, за независимост от езика. Този идеал е въплътен в практиката на двузичните речници.

В поезията обаче, където единството е по-скоро из близостта на думите, отколкото в тяхното означавано, речниковият превод е не повече от помощно средство.

В доведения до краен предел на логическо построяване аксиоматичен метод (в математиката), неочаквано изкрystalизират подобни идеи:

Теоремите се извеждат дедуктивно (чрез строго определени и много малко на брой типове логически стъпки) от аксиомите. Понятията, които фигурират в аксиомите, трудно могат да бъдат наречени понятия, защото тяхната определеност е само и доколкото отговарят на отношенията, които ги фиксират в аксиомите. По-точно е да се каже, че понятията са напълно абстрактни, а че са неограничено интерпретируеми. Те не могат да бъдат наречени напълно абстрактни, доколкото аксиоматиката без нито една интерпретация е абсурд. Самите аксиоми имплицират съвкупността от метаезици, която например включва формалната логика, теорията на множествата (или аксиоматиката на целите числа), правила за интерпретация, които са неразделно свързани с конкретната интерпретация, която се има предвид. В теоремите не се допуска въвеждане на нови понятия или отношения освен като несъществен пример или илюстрация.

Ако си представим близостта като окръжност с център означаващото, то аксиоматичният метод като идеал е една универсална близост, която може да се разположи около множество означаващи и да се получи гама от интерпретации.

Близостта, онагледена като окръжност, е структура. В този смисъл означаващото е променлива, явление, форма, а близостта като структура – универсалност, същност, съдържание.

Ако сравним аксиоматичния метод с поезията, се открива сходен стремеж и практика на изместване на същността от означаващото към неговата близост в максималната степен на независимост от него. За да се изясня, следва да разположи между аксиоматичния и поетичния метод един трети – „граматичен“. „Грамматиката“ би притежавала междинна степен на универсалност: тя не е напълно безлична, подобно на аксиоматиката, и не е напълно зависима от конкретното означаващо, какъвто е случаят при семантиката; затова граматиката се състои едновременно от „правила“ и „изключения“ – първите я приближават към аксиоматика, а вторите – към семантика.

Поставената по-горе в курсив подобна същност на аксиоматиката и поезията е не някаква граматическа структура или „правила“, а метафоричната непрекъснатост на интерпретацията. Всяка интерпретация на аксиоматиката е подобна на всяка друга. Аксиоматиката държи под око аспекта на тъждество на всеки две интерпретации, докато тяхното различие е оставено на хрумването на интерпретиращия, който разстила едномерността на една обичайна метафоричност. Едномерността е зададена със структурата на аксиоматиката.

Поезията, както и семантиката, е многомерна. По друг начин казано, тя не е транзитивна: от подобие на два поетични образа с трети в никакъв случай не следва подобие помежду им. По това поезията, в качеството си на семантика, се различава от аксиоматиката.

Но тук бих искал да акцентирам преди всичко на подобие на аксиоматика и поезия, току-що противопоставени подобно на граматика и семантика, в качеството им на онтологии. Всеки елемент на аксиоматика или поезия е винаги извън себе си, той трансцендира, той е метафора на самия себе си. Евклидовата аксиоматика не борави с точки, прави и равнини, а с техните метафори. В аксиомите фигурира не точка, не права, не равнина, а техни метафори, сякаш в аспект на метонимии. Съвременното разбиране за аксиоматика е тъкмо една метафора

на метафоричността. Нещо повече, елемент който не е в отношение с други, от една страна, и който не може да се интерпретира, от друга, е абсурд. Тоест, по своето определение всеки елемент на аксиоматика е само в трансценденция, извън себе си, не притежава никаква самостоятелна битийност, съсредоточена в него, и която да не изчезва при изолиране. Той съществува само в движение, в интерпретация, в метафора, той няма сякаш „маса на покой“ и е „поле“, „светлина“. В този смисъл за елемент на аксиоматика можем да говорим само в акта на интерпретация или, обратно, на извеждане на аксиоматика, също както квантът на полето съществува само в излъчването и поглъщането му от вещество.

Това може да се повтори за семантиката на дума, употребена да изгради поетичен образ. Думата се стреми към друга, за да се появи целостта на поетичния образ. И нейната стандартна семантична употреба се губи, тя придобива конкретен смисъл само в образа, гецалта, бива интерпретирана в него. Нещо повече, бих казал, че идеята за дума е твърде силна абстракция и тя не може да означава друго освен набор от гецалти (възможно е да са описани като структури), в които е уместна. Така думата се включва в гецалта на набора от гецалти на ситуации, в които може да се употреби. „Казват ни, – пише Витгенщайн, – че не става въпрос за думата, а за значението ѝ; и при това мислят за значението като нещо от типа на думата, макар и различно от нея. Тук думата, а там – значението. Както парите и кравата, която може да се купи с тях. (От друга страна обаче: Парите и ползата от тях.)“¹⁰³ Гецалтът на ситуацията, нейният конкретен смисъл е различен от гецалта на набора от ситуации или нейното „значение“. Но очевидно „значението“ също е зависимо от някаква цялостност, гецалт, тотален смисъл, макар и не този на конкретната ситуация. „Как тогава сме научили значението на тази дума (напр. на думата „добро“)? В какви примери, в какви езикови игри? Тогава ще видим по-лесно, че думата трябва да има семейство от значения.“¹⁰⁴

Няма как да не се види, че между присъствието, или конкретният смисъл, и тоталният смисъл, или значението, тече време или се извършва конституиране, което непрекъснато създава ефимерни околности или променя перспективата на феномена, съчетанието на актуално вижданото (geel, Хусерл), с хоризонта на потенциите (ideel). Според Витгенщайн: „В езика очакване и изпълнение се гледат.“¹⁰⁵

Бих уточнил какво разбирам под близост във феноменологична перспектива по следния начин: близостта е околност в онова, което е непрекъснато. При такова съчетаване на близост с непрекъснатост близостта е неизразимост, след като съм включил в едно възможността за определяне, ограничаване на вътрешността (околност) из онова, което не може да има вътрешност (непрекъснатостта). За да разгледаме феномена като понятие, ние трябва да го откъснем от интенционалния живот на съзнанието. Но феноменът съществува само в менливия поток на съзнанието. Феноменът няма маса на покой, той е само в движението, движението го конституира. Аналогично *Dasein* загубва главната си характеристика (да е винаги отвъдно на себе си биващо, „загряжено“ биващо), когато е във от Времето, обърнатостта му към битието изчезва; всъщност не бихме могли да говорим за *Dasein* във от Времето.

За да бъде подобна интуиция по-убедителна, следва да се навлезе в думата непрекъснатост. Непрекъснатост, както многократно се изтъкна вече, е онова, от което не можем да имаме „къс“, „предел“, „мяра“, т.е. онова, което по принцип не може да се о-предели, из-мери, което е неделимо по своята природа. На непрекъснатостта противостои свързаността, която свързва вече предварително обособени неща.

Класическата логическа картина на света цели да раздели непрекъснатостта от свързаността. Понятията са непрекъснати вътре в себе си, понеже съдържат изцяло собствената си близост. За сметка на това те биват свързани само у единствено отвън, като логически атоми. На пръв поглед веднага може да се даде контрапример: всяка класификация и да речем:

„Целите числа биват: четни и нечетни.“ Но понятието „цяло число“ по никакъв начин не се състои от „четно число“ и от „нечетно число“. Това изречение ни казва, че тези понятия „цяло число“, „четно число“ и „нечетно число“ могат да бъдат свързани чрез понятието за класификация, изразено с думата „биват“. „Добре; – пише Витгенщайн, – значи понятието за число за теб се обединява като логическа сума на тези отделни, сродни помежду им понятия: бройно число, рационално число, реално число и пр.; и по същия начин понятието за игра – като логическа сума на съответните частични понятия.“ – Това не трябва да е така. Тъй като по този начин аз мога да дам на понятието „число“ твърди граници, т.е. да използвам думата „число“ за означаване на едно твърде ограничено понятие; но аз мога да

я употребя също и така, че обемът на понятието да не е затворен от граници. И ние употребяваме думата "игра" по този начин. Но как е ограничено понятието за игра? Кое все още е и кое вече не е игра? Можеш ли да посочиш границите? Ти можеш да прокараш някои. Тъй като те все още не са прокарани. (Но това все пак никога не те е смущавало, когато си употребявал думата „игра“.)¹⁰⁶

Напротив, в една „поетична картина на света“ свързаността е из „непрекъснатостта“. Образът е една непрекъснатост и из нея се пораждават римите, алитерациите на звуците и асоциациите на значенията. „Ако копнежът ми ме накара да кажа: „Ох, дано да дойде!“, тогава 'значение' на думите дава чувството. Дали обаче то дава значение на отделните думи?

Тук би могло да се каже и така: чувството дава истинност на думите и виждаш как понятията се преливат едно в друго. (Това напомня въпроса: Какъв е смисълът на една математическа пропозиция?)¹⁰⁷

Също в една „аксиоматична картина на света“ съвкупността от аксиоми е непрекъснатост, из която се интерпретират понятия и отношения, които не могат да бъдат определени по никакъв друг начин освен из тяхната непрекъснатост и което се изразява във факта на неограничената им интерпретируемост.

Тогава твърдението, че близостта е околност в онова, което е непрекъснато, следва да се разбира така:

Интерпретаторът на аксиоматика или потребителят на поетичния образ ги фиксират, донякъде поради своя опит и цели, или, по-общо, поради ограничаването си или присъствието си в света. Но техният личен прочит в никакъв случай не може да фиксира многозначността на образа или аксиоматиката.

Близостта на конкретния прочит изобщо е изразима, но близостта в нейната многозначност като множество на интерпретациите е неизразима или определена само като абстрактна повече или по-малко универсална близост.

Съвременната физическа картина на света също въвежда непрекъснатостта като дуален фундамент наред с време-пространствена обособеност. Светлината в специалната теория на относителността, която се интерпретира (или посредством нея се интерпретира) идеята за поле, е непрекъсната във време-пространството. Разстоянието между всеки две точки от светлинния конус в пространството на Минковски е нула. По

този начин по принцип се изключва възможността за време-пространствена метризация на светлината, т.е. тя е непрекъснатост, континуум; от нея не може да се отдели „къс“ или „мяра“, за да бъде измерена в пространството на Минковски. Всички тела, т.е. имащи маса, обаче, запазват възможността за метрика. По отношение на обектите, движещи се със скорост по-малка от тази на светлината, причинно-следствената връзка и възможността за изпълняване аксиомите за метризируемост спрямо конкретен наблюдател или съвкупност от такива се запазва.

В специалната теория на относителността времепространствената обособимост (телата, имащи маса на покой) и континуумът (светлината) са свързани с изящни логически възможности и невъзможности.

Величината скорост спрямо наблюдател е непрекъсната между телата и светлината. На телата може да се придава скорост, колкото съумеем близка до тази на светлината, но по принцип не можем да им придадем скорост точно равна на тази на светлината.

Величината маса на покой спрямо наблюдател е непрекъсната между телата и светлината. Според специалната теория на относителността няма ограничение масата на покой на тяло да бъде колкото съумеем малка, но принципно не може да бъде нула, защото тогава просто няма да има тяло. Напротив, светлината има маса на покой точно нула.

Енергията и импулсът са общи величини за телата и светлината и те описват еднородно преминаването от време-пространствен континуум към времепространствена обособеност: поглъщане и излъчване на поле от тела; поява на тела от поле и превръщане на тела в поле.

По този начин специалната теория на относителността е една единна, виртуозно съчетаваща време-пространствената обособимост с време-пространствения континуум теория.

Но тя оставя на предпредикуватната ни очевидност решението на един фундаментален въпрос: От какво следва, че континуумът и обособимостта са неравностойни? Пред-изразимостта на нашето човешко и познаващо присъствие в света като тела, имащи маса на покой и нямащи свойства на време-пространствен континуум, изисква сякаш светът на телата и светът на светлината да бъдат отделени. Специалният принцип на относителността е универсален за всеки две инерциални

отправни системи. Но имплицитно понятието за инерциална отправна система е дълбоко антропоморфно. Тя изисква наблюдател, но ние не можем да си представим такъв, който не е обособен във Времето, пространството и следователно да си служи с метри и часовници. Следователно тази наша преизразимост отхвърля без логическа обосновка възможността за отправна система, свързана със светлината.

Идеята за образ, гещалт, изисква трансценденция на означаваното въвн от себе си, в своята близост.

Когато близостта и означаваното не съвпадат, не можем да видим ясно обособеността на физическото тяло, то се „размазва“, „превръща“ се в поле или по-скоро го виждаме като такова. То не може да се вземе, премести, постави на ново място, без да повлече по абсурден начин всички предмети около себе си, обхващайки пространството като едно.

Полето е апофатика на тялото. Некласическата физическа картина, разбира се, не е превръщане на апофатиката в катафатика, а тяхното възможно съчетаване. Като пространствена метафора на самото себе си, тялото е поле. Същевременно ако разгледаме „елемент“ на съответстващата на неklasическата физическа картина онтология, условно да го наречем „обект“, той е винаги „метафора“ на самия себе си и по друг начин освен като метафора не съществува. Произволно можем да фиксираме един от два катафатични, „позитивни“ аспекта: поле или тяло. Но кое да е утвърдително (в това число и отрицателното изречение), нито механичното им, евентуално „диалектическо“ съчетаване, не може да изчерпи коя да е метафора. Метафората винаги е в неизразимостта (в „парадокса на копулата“, Рикъор) – е/не е¹⁰⁸.

Склонен съм да видя в опoетизирания свят метафора на неklasическата физическа картина.

„Обектът“ се метафоризира, трансцендентира. В качеството на поле не съдържа собствената близост в себе си.

Действителността на „обекта“ не е съсредоточена изцяло в него и зависи от контекста.

Понятията „обект“ и „пространство“ не могат да се разграничат, както и потенциално (сила) и актуално (действие).

„Обектът“ не е никога същият в нов контекст.

„Съзрение“ и „взаимодействие“ имат ограничена степен на валидност.

IV. ПОДХОДЪТ НА ХАЙДЕГЕР И ХУСЕРЛ КЪМ НАУКАТА И НЕЙНИЯ ПРЕДМЕТ

Човечеството е въвлечено в една авантюра: мисленето. Не е известно дали тя ще завърши и как.

Там, където мисленето се ражда „из“ само себе си, е философията. По своето съществуване тя е „възниква мислене“.

Мисленето е „из“ онова, в което не може да има мислене, т.е. „из“ „нищото“. По друг начин казано, „нищото“ „отвсрещ“¹⁰⁹ ограничава мисленето.

Такива думи подсказват близост до възгледите на Хайдегер. Как феноменологична онтология¹¹⁰ (изобщо, независимо дали от Хусерлов, или от Хайдегеров тип) може да бъде основа на методология на природните науки е специфичен акцент в настоящия момент от изложението.

Един повърхностен прочит на Хайдегер навярно изключва подобен въпрос: Не е ли той, който счита, че науката (с техниката) е подставка (Gestell)¹¹¹, т.е. отделяща от битието съвременното мислене? Но, може би да се счита научното мислене за пречещо на философското, не означава непременно да си ирационалист, както многократно подчертава самият Хайдегер:

„Тази оценка, – пише Хайдегер, – прилича на подхода, който се опитва да оценява същността и възможностите на рибата според това, доколко тя е в състояние да живее на сухо на брега. Много дълго, твърде дълго мисленето стои на сушата. Може ли тогава усилието да се върне отново мисленето в своята среда да се нарече „ирационализъм“?“¹¹²

По пътища, утъпкани от гърците, самодоволно шестува науката, уверена, че знае кое е рационално и кое не. Но задачата на философията е да утъпква нови просеки там, където нас ни няма, защото мислене още няма. Философското мислене, което винаги е възникване на мислене, не може да се появи от друго, освен от Нищото (Хайдегер) или немислимото (Хусерл); може да се каже, от това, което не може да бъде нито рационално, нито ирационално.

От друга страна, Хусерл се надява да превърне философията в строга наука. Такъв подход изглежда коренно противоположен на възгледите на Хайдегер. Но всъщност феноменологичната и

трансценденталната редукция целят да оставят мисленето само там, където то възниква и конституира (не конструира!) света. „... [самосъзнанието на трансцендентализма] се нарича не илюзия, а знание, – пише Сантаяна, – защото знанието е това, което мисълта чувства, че е.“¹¹³ Така и хусерловата феноменологична онтология обсъжда преди всичко различителността на просеката, просвета (*Lichtung*, Хайдегер)¹¹⁴ при раждащото се мислене.

Интуицията за общността на подходите на Хусерл и Хайдегер е подкрепена от множество добре известни факти, а системно различаване между техните Възгледи не се налага за целите на настоящето изложение.

Всъщност отношението към науката е съществен момент в подходите на Хусерл и Хайдегер: това е едно несциентистко отношение или критика. Основа на подхода на Хайдегер е може би разграничаването на онтологическо от онтически, и от онтологическо-онтически, съответно битие от съществуващо в т.нар. първи период от творчеството на Хайдегер:

„Цялата онтологична обективна проблематика – битието като такова. Цялото онтично обективно изследване – присъстващото. Но онтичната обективизация не е Възможна освен на основата и благодарение на онтологичния проект – или пред-онтологичния – на образуването на битие.“¹¹⁵ Науката е в сферата на съществуващото, философията – на битието. Хайдегер поставя между философията и науката, както между съществуващото и битието, „забвение“ на битието, отделящо последното от науката и съществуващото. Тези идеи кореспондират с подобни на Хусерл от „Кризата“: „галилеевата наука“ е загубила човешкия смисъл; „математизацията“, пряка и косвена, ни отдалечава от „сетивните пълноти“ и дори има претенцията да ги замести.¹¹⁶

На мен не ми е известно никъде в техните работи да поставят въпроса дали феноменологията не е методология на природните науки, или как науката из битието е самото това битие. Може да се възрази: Хусерл въвежда подхода за „жизнения свят“; Хайдегер винаги има предвид една пред-онтология, в която онтичното и онтологическото са едно. Но въпросът е дали мисленето НА наличната, „галилеева“ наука, е чуждо (отчуждено) на смисъла, както предполага Хусерл, или наличното мислене ЗА науката е чуждо на смисъла. Дали науката, пребивавайки наивно в сферата на онтичното, не е и също особено биващо, едно Ето-биване, *Dasein*? Ако видим по този начин науката, това ще

е преди всичко виждане за науката като съществуване и из Времето като човештина, а не – опредметяване на природата като цяло и обявяване неопредметимото за несъществуващо.

Що се отнася до погледа върху тематизираното във философията и за Хусерл, и за Хайдегер е характерна уравновесеност между интенционалността, от една страна, и редуциите, феноменологичната установка. Интенционалността акцентира върху единния, непрекъснатия, пред-онтологичен, може би дори по източному холистичен аспект на битието. Феноменологичната установка е двусмислена: от една страна, тя би могла да бъде път, метод как да ни се даде тази уравновесеност, а от друга – как да се отдели. Бих казал, че Хусерл се движи – от описанието на феномените към „жизнения свят“ – по посока от Втория към първия смисъл на двусмислието, от отделянето към даването на уравновесеността между единството на смисъла и смисъла като обособена сфера¹⁷. Той сякаш се движи от осмисляне на феноменологическата реч от критична (разкриваща скриваното) към митична (поставена в неизразимост). Докато Хайдегер е склонен още от „Битие и Време“ да рефлектира и спекулативно да представи или дори да постави практически в една неизразимост феноменологическата реч.

Приложена към науката, феноменологическата реч и на Хайдегер, и на Хусерл сякаш бива осъзнавана и артикулирана от тях като критическа. Следователно скицираният подход има ниво и на критика (оставаща феноменологическа!) на феноменологическата реч като критическа.

Дори и в „Кризата...“, „жизненият свят“ като единство на феноменологическата и естествената установка се противопоставя на даденото единствено в естествена установка и на „математизиращия подход“ на „галилеевата наука“. Но може би се съдържа намек или намерение да се разгледа математизицията като „фалшиво самосъзнание“ на науката, което я отдалечава не само от смисъла, но и от самата себе си като смисъл. Фактически, науката като смисъл се схваща като рационалния идеал, завещан от Гърците. Следователно би трябвало да се разработва нова, неотчуждена от смисъла, нематематизирана рационалност, сякаш казва Хусерл. Така от една условно наречена „гледна точка на Хусерл“ скицираният подход в настоящето изложение може да бъде видяна и като търсене на новата рационалност.¹⁸ За Хайдегер (и съвсем категорично през т.нар. „Втори“ период) самата рационалност е тясно свър-

зана с конституирането на съществуващото (което е просто биващо, а не Ето-биването), с всяка (а не само с наличната) възможна наука, с нейния принцип изобщо.

В подхода на Хайдегер въпросът как науката е¹¹⁹ битиеТО, сякаш е напълно недопустим:

„Това необходимо обосноваване на самообосноваването в чист смисъл е това, което е пре-обосноваването на науката. Извършеното самообосноваване от самата наука в проекта на конституиране на битие на свой ред има нужда от обосноваване, което очевидно науката е неспособна да изпълни със своите собствени сили.“¹²⁰ И също така:

„Пре-обосноваването на една наука за присъстващото означава обосноваване и изработване на онтология, която е под него. Всяка наука за присъстващото подслонява необходимо една неявна онтология, повече или по-малко завършена, която я основава и носи.“¹²¹

От подобни пасажии в по-ранните работи на Хайдегер се вижда, че и той не е чужд на приемането, макар в случая по повод на „Критика на чистия разум“, на една критическа функция на философията по отношение на науката – за пре-обосноваването ѝ или за обосноваване на самообосноваването ѝ.

Но дори и в по-късните му работи не съм успял да срещна място, което да подсказва, че и науката „взаимно“ обосновава в един пред-онтологичен смисъл философията, съществуващото – битието. Току-що артикулираното не бива да се схваща като идея за един „феноменологически материализъм“, а като заявка за последователен „неесенциализъм“; и у Хайдегер не можем да срещнем място, в което гръцките „праксис“ и „поесис“ да си сменят местата в рамките на пред-онтологията. Именно „поесис“-ът, онтологичното, е винаги есенцията, докато „праксис“-ът, онтичното, е вторично. Пред-онтологията е винаги онтологично-онтично, но никога – онтично-онтологично. Ще се възрази: например в „Битие и време“ Хайдегер говори за „онтично-онтологичните предимства“ на *Dasein*.¹²² И освен това един непромислен смисъл превръща винаги човешкото биващо в Ето-биване, в Ето-че-Съм, в смътен проблем за самото себе си. Това е така. Но друго имам предвид: промислянето, собствено философското, в рамките на една „първа философия“ промисляне на битието, би могло да потегли от всяко биващо.¹²³ *Dasein* ни най-малко не може да бъде свойство, а единствено – взаимно отношение. Ако веднъж има особено биващо, то тази особеност, ще *витае* из биващото.

Ако битието е из съществуващото, също както съществуващото е из битието, т.е., ако „из“ означава взаимопоставеност (единство и равнопоставеност), то въпросът в настоящето изложение би бил как съществуващото се конституира от себе си и из битието и как само така конституирано то е предмет на науката, която го вижда единствено като конституирано от съществуващото. Току-що приведената импликация е взаимопоставеността на скицирания подход с този на Хайдегер. Следствието е единството, а предпоставката – равнопоставеността. В частност следва, че употребата на „из“ за разлика от „от“ е борба за реч. Защото всеки път, когато използвам из, самият този предлог ни шепне взаимопоставеността на методологията на науката с феноменологията.

V. КАК ПРИРОДАТА БИ БИЛА ПОЗНАВАНА?

За да се набележи не само подходът, но и за да се постави въпросът какво виждане за природата, което не отхвърля науката, съответства на феноменологична онтология, ще се обърне понятието „континуум“. Защо именно „континуум“? Поради една интуиция за общност между „континуум“ и „нищо“, която ще бъде обсъждана многократно по-нататък.

Понятието „континуум“ нестрого означава непрекъснатост, свързаност. Между непрекъснатост и свързаност лежи огромна разлика. Свързаността е с-вързване, т.е. предварително обособени неща биват с-вързани едно с друго. Непрекъснатостта, напротив, означава нещо, от което не може да се отдели „къс“, което е цялостно по своята природа. Свързаността е резултат от намеса; непрекъснатостта е поради това, че не можем да имаме „къс“, обособеност от нея. Следователно непрекъснатостта не подлежи на измерване или по-общо, на определяне. За да измерваме, следва да притежаваме „къс“, мяра, която да съотнесем с цялото. Също така, за да определяме, следва да разполагаме с предел. Континуумът като непрекъснатост е онова, което не можем да мерим, да определяме. Но „континуум“ идва да означава общността и така едновременно непрекъснатостта и свързаността на самите „непрекъснатост“ и „свързаност“. Така континуумът принадлежи на пред-онтологическото, в качеството му и на онтологическо-онтическо. Но за означаване на пред-онтологическото в качеството му и на онтологическо-онтологическо ще е необходим друг термин, различен от „Нищо“, и на него би принадлежало онова, което ще означава свързано-непрекъснатото или свързаното като непрекъснато из непрекъснатото като свързано. „Континуум“ следва да се чува в реда: пред-онтологическо, Нищо, „поесис“, непрекъснатост.

В обичайното ни, повлияно от науката, виждане за света науката субектът и обектът са свързани. В една феноменологична методология биха били непрекъснати. „Феноменологията се надява да избегне традиционното разцепване между субект и обект и свързаното с това отделяне на емпиричното и трансценденталното его...“¹²⁴

Но защо феноменологията да изисква непрекъснатост на обект и субект? Феноменът по знаменитото определение на Хайдегер е „сам себе си показващ в себе си“¹²⁵. Според Хусерл:

„Частите и фазите на възприятието не са залепени външно една за друга, те са единни, както само съзнанието и единствено съзнанието е единно и точно в единността на съзнанието за едно и също. Въпросът не стои отначало да е предметът, който след това да прониква в съзнанието, така че същото тук да прониква там, а: съзнание и съзнание, едно *cogito* и друго *cogito* се свързват в едно единно обединяващо и *dvete cogito*, което като ново съзнание е пак съзнание за нещо и тъкмо ефектът на това синтетично съзнание се състои в това, че в него се съзнава същото, едното като едно.“¹²⁶

Фактически онова, в което субектът и обектът са непрекъснати, е феноменът. Следователно субектът (нищо обектът) не може да служи за мяра, за предел на феномена.

С подход, който поставя непрекъснатостта в основата, най-неочаквано се сблъскваме в специалната теория на относителността. Светлинният конус в пространството на Минковски е неметризируем континуум. Разстоянието между всеки две точки от него е нула. Тоест, светлината по своята концептуална природа в СТО е непрекъсната, от нея не може да се отдели „къс“, чрез който да бъде измерена във време-пространството.¹²⁷

В логиката подобен подход на пръв поглед не е приложим. Понятията са свързани, т.е. предварително са отгелени. Това означава, че, изобщо, можем да свържем кои да е две понятия отвън, най-често в изречение.

Ала поетичното боравене с думите е друго. В поезията се срещат понятия, но по-скоро нейното съществуване е да открива една дума в друга като непрекъснатост. Може би затова Хайдегер често обсъжда сякаш логика на поезията като единствено подходяща за философията. „Освобождаването на езика от граматиката в една по-първична същностна структура е запазена за мисленето и поетическото творчеството.“¹²⁸

В квантовата механика непрекъснатостта и свързаността се разглеждат като допълнителни. Частичката, която може да се види като в „реда на свързаността“, е „дуална“ на непрекъснатото поле, „асоцирано“, „свързано“ с нея.

И така може да възникне интуиция за първичността на непрекъснатостта и за дуалността на непрекъснатост и

свързаност, „из“ които са и определеността на нашето мислене, и метриката на физическия свят.

Как тогава нашето познание на природата се определя „из“ континуума?

Ако нашето познание се определя „из“ непрекъснатостта, как тогава нещо е действително?

Загадката на мисленето сякаш не се крие в съотнасянето, удвояването на нещата, а по-скоро в сложния начин на взаимопроникване на самото нещо със себе си и с другите неща, при което то придобива битие.

Използвайки нагледите на психофизическата проблема може да се каже, че нещото представлява континуум, разпрострян между две абстрактни, идеални точки, а именно: „нещото само по себе си“ и „образа на нещото в нашите глави“. Фактически така наричаната дилема или материализъм, или идеализъм има за условие предпоставката, че единството на предмета се определя изцяло от тези две негови точки. Проблемът как всяко нещо е действително е въпрос как същевременно е конкретно като неповторима нишка между „образа“ и „обективното му съществуване“. Неповторимостта на тази нишка, тъкмо в духа на феноменологията, не бива да се схваща като индивидуална характеристика на конкретния субект или на неговата история, а като типична черта на всяка субективност (Хусерл) или на *Dasein* (Хайдегер).

Следователно в по-нататъшното разглеждане предметът няма да бъде просто две точки: идеална и материална – гонещи се към евентуално съвпадение, а една непрекъсната линия върху сложен, но плавен релеф, в който няма и не може да има разломи.

Ако класическите „обект“ и „субект“ са не просто свързани, а непрекъснати, естественото¹²⁹ е да се предположи, че всеки два обекта и всеки два субекта са непрекъснати. Така Хусерловото понятие „самото нещо“ може да се онагледява като непрекъснатост на всички неща, което в крайна сметка да намира и силен, преувеличен израз в класическото, хипотетично-огледално съвпадение на „идеалния образ“ и „нещото само по себе си.“¹³⁰

Класическата философия изхожда от отделния предмет. Неговата действителност е съсредоточена в самия него. Този полюс на чиста, самостоятелна действителност е и „нещото само по себе си“.

Тя би допуснала „самите неща“ единствено като удвояване. „По такъв начин съвременният цивилизован човек разбира при-

рогата просто в качеството на материал и средство за неговата дейност, т.е. в качеството на обект. Себе си той в крайна сметка отъждествява със своя разум и воля, т.е. със способността за проектиращо-планираща и, съответно, преобразуващо-образуваща, управляващо-направляваща дейност. Иначе казано, той схваща себе си като „субект“, противоположен на природата като „обект“... И „битието въобще“ му се представя като противопоставяне на „субект“ и „обект“.¹³¹

Преди да се постави въпросът как познанието се определя „из“ непрекъснатостта, е въпросът как самото познание е действително, т.е. как то „предхожда“ наличността си „из“ континуума. По трети начин казано: какво е неговото битие, ако се абстрахираме, че винаги е ограничено „отвъсрег“ континуума, че е Времево. И още веднъж: как е пред-онтология. Така би се скицирала една застинала, невъзможна пред-онтология, която е само наглед на присъствието на познанието във винаги Времевата феноменологична онтология.

Познанието тогава е тъкмо непрекъснатостта на действителността или възможността за свързване на кои да е две неща, ако те бъдат обособени, определени по някакъв начин. В този абстрактен, пред-онтологичен аспект познанието е разбиране, или същество на действителността.

В онтологията на класическата философия пределът на субекта (или обекта) е първичността на всяко о-пределяне. Тъкмо от тук необходимо следва единствеността на обекта по отношение на субекта и съответно обратното. Откриването на този предел като основа на каквото и да е определяне обосновава обективност в смисъла на класическата философия и разгърнатото ѝ описание във всяка кореспондентна теория на истината.¹³²

Във феноменологична онтология пределът на субекта не може да се използва поради непрекъснатостта на субекта и обекта. В този случай всяко определяне се обосновава от Времето, което е пред-онтологичен, онтологичен и онтичен предел. Времето е „отвъсрег“ ограничаването от континуума или „из“ континуума на „отвъсрег“ ограниченото.

В този случай познанието ще бъде „отвъсрег“ ограничено разбиране или „отвъсрег“ ограничено същество на действителността.

Херменевтиката е тогава вътрешно отношение на познанието, чрез което то е вид възможно измерване във Времето. „Отвъсрег“ ограниченото разбиране е „къс“ от Времето и еталон

за измерване на всичко във Времето, т.е. на онова, което вече може да бъде определено като „отвсрег“ ограничено същество.

Този последователен и завършен подход е развит от Хайдегер и от Гадамер.

В настоящото изложение е представян само като предва-рително известен еталон. Предлаганият подход е почти еквивалентен, но тази равнозначност може да бъде предмет единствено на подробно и самостоятелно разглеждане.

Във феноменологична онтология предел може да се посочи косвено като подреждане, т.е., ако се приеме, че съществува близост и далечност. Между близкото и далечното се появява възможност за предел, който е нестрог, въпрос е на избор или на конвенция. Два избора на предел могат да се съотнесат чрез подобие на херменевтична процедура, която сякаш е не във Времето, а в интерсубективността или в общуването. При такъв подход около всеки предмет близостта определя. Тази близост встъпва като феноменологична обективност и може да се разгръща в кохерентни теории за истината.¹³³

Сякаш една специфична близост бива строго ограничавана в онтологията на класическата философия и наричана субект. Както една близост може да бъде наречена субект, така и субектът подсказва идеята за близост. Близостта на тази близост в далечното е нашето присъствие. При такъв подход времевостта остава скрита вътре както в близкото, така и в далечното. И близкото, и далечното биват ограничавани „от-всрег“ тяхната условност, или заедност. Времето се разстила пред нас като пространствена даденост от множество предели между близкото и далечното.

Познанието тогава е измерване на далечното чрез изобщо произволния „къс“ на близкото. Това не е точно херменевтична процедура, защото само близкото встъпва в качеството на същество, докато далечното – като същност. Съществото, ограничено от същността, е друг начин да се определи присъствието.

За да пре-обоснове науката, т.е., за да може философски да обоснове самообосноваването на науката като изчерпваща се в съществуващото, Хайдегер използва „битие-в-света“: „... *Dasein* съществува, той е в свят по начин, отнасящ се към вътрешното присъстващо на света, но също по отношение на самия него такъв, какъвто е там. Но трябва да е станало вече ясно, че това отнасяне се основава на предварително разбиране на би-

ието на присъстващото, разбиране, което пребивава най-често пред-онтологично. Това е само разбирането за битие, което прави възможно съществуващото отнасяне на *Dasein* спрямо това, което е за него всеки път свят, и спрямо него самото.¹³⁴ Отнасянето на *Dasein* към него самото обосновава херменевтичния метод или отношението на същества. Но сякаш според Хайдегер отнасянето на „*Dasein* спрямо това, което е за него всеки път свят“, обосновава веднъж завинаги съществуващото и така предава в забвение от битието самообосноваването на науката конкретно, от една страна, и изобщо – като изчерпваща се със съществуващото – от друга. Но какво означават думите, които поставих в курсив „за него всеки път“? Не означават ли, че за него всеки път е различно отнасянето към света? Че има поглед, при който отнасянето на *Dasein* към света не е едно, а две и повече, и че всяко произволно първо от тези две може да измери второто?

Но как съществуването би могло да измери същността, освен да се оприличи на нея? Оприличаването на съществуването на същността е характерно за обичайната методология. Във феноменологична методология съществуването е в същността поради подвижността на предела между близкото и далечното, или с други думи, съществуването е „из“ същността и същността е „из“ съществуването. Измерването в този случай е съотнасяне на един предел между същество и същност, между близко и далечно към друг... Можем да кажем, че феноменологична методология на природните науки предполага измерване на предел чрез предел, или измерване на Времето.

Присъствието като съотнасяне на същество и същност позволява изложението поглед да се използва като феноменологична методология на природните науки.¹³⁵ Познание, базирано на такава методология, по принцип не може да игнорира съществуването, защото то участва винаги поне два пъти: в присъствието като предел-еталон и в присъствието като предел на факта, който следва да се определи.

VI. КАКВО БИ БИЛА НЕИСТИНАТА?

Какво е неистината? Дали несъответствие между реалност и представа¹³⁶, или разлом в непрекъснатостта на нещата?

Да разгледаме съотнасянето на нютоновата механика (по-специално на Галилеевия принцип за относителност и принципа на далекоедействието) с опита на Майкелсън.

Ако светлината има механична природа, каквато ѝ приписва хипотезата за етера, скоростта на светлината по посока на движението на Земята и перпендикулярно на тази посока трябва да е различна. Това следва от Галилеевото правило за събиране на скорости. Също така според принципа на далекоедействието всяка крайна скорост може да се надвиши.

Според ортодоксалната методология нютоновата механика е представляла част от истината, а специалната теория на относителността е по-истинна, понеже представлява по-голяма част от истината. В сила е и принципът на съответствието, който гарантира, че старото знание не се губи, а се включва в новото. Така неистината ни се представя като излизане извън сферата на приложимост: нютоновата механика не е валидна за скорости, близки до тези на светлината.

Същите факти от феноменологична методология биха били изтълкувани така: нютоновата механика и опитът на Майкелсън са еднорядкови. Не може да се твърди, че първата принадлежи към отделена сфера на същностите, а вторият – към друга самостоятелна сфера – на практиката. Тяхната еднорядковост се гарантира от непрекъснатостта на нещата. Противоречието между опита на Майкелсън и класическата теория е разлом в непрекъснатостта на нещата, който унищожава онтология, включваща разбиране в себе си.

За да е действителна подобна феноменологична онтология, между нютоновата механика и опита на Майкелсън следва да е (налице) специалната теория на относителността. Вместо принцип на съответствието, ще е в сила подобен „на запълването“. Новата теория или факт не се обхваща или включва в старата, а винаги запълва междина между нея и новооткрити факти. Но новото състояние не е кумулативно по отношение на старото, защото онтологията е винаги във времето, или

„из“ Времето, и включва разбирането като конституитивен момент. По друг начин казано, пределът на съществуването на новото състояние се измерва от този на старото.

Прекъсването на действителността оставя пролуки, през които сякаш прониква хаосът, човешкото поведение не се насочва от нищо, изборът става невъзможен, тъй като всеки избор е възможен. Срещу това човек запълва всяка възникнала пукнатина или новооткрита празнина в непрекъснатостта на действителността. Актът на одействителностяване на нещо е също включването му в тотален хоризонт, неговото осмисляне, представяне чрез досега-предметите. В известна степен и нововключеното нещо преосмисля, видоизменя досега-предметите, заварената действителност.

Реалността на предмета не лежи в него самия, а във всички останали, с които може хармонично да се свърже. Като реални се изтъкват по-скоро всички неща заедно, но не един отделен предмет. Ако пък се дискутира реалността на конкретна даденост, неявно се приема реалността на всички останали, спрямо които тя може да се яви реална или нереална.

Следователно, когато опит, подобен на този на Майкелсън, „опровергава“ една теория¹³⁷, това не би било защото идеалните творения на нашия ум са несвършени и практиката непрекъснато ги коригира, а защото се е открил досега неизвестен пролом, прекъснатост в локалния континуум на нещата.

От друга гледна точка могат да се погледнат възраженията на Файерабенд срещу модела на прогреса в науката, представян посредством опровергаващ факт; някои от тях са:¹³⁸

Опровергаващ факт в пълния смисъл на думата често отсъства, а дори да е налице, функцията му е по-скоро да разкрепости човешкото въображение, което и без това е толкова склонно към освобождаване, че често взема повод от псевдо- или полуопровергаващи факти.¹³⁹

Нерядко, както е в примера с Галилей, една неочевидност се обосновава чрез друга неочевидност, каквото тогава е било използването на телескоп.¹⁴⁰

Тези възражения могат да се преосмислят така:

Силата на научната теория е в нейния обяснителен потенциал, т.е. в нейната способност да свързва и така да представя непрекъснатостта на нещата. Ако тя престане да представя непрекъснатостта, да включва новооткрити неща, дори и затова, че такива неща няма, тя губи своята мощ.

Една хипотеза следва да свързва (да представя непрекъснатостта на) колкото може повече стари и нови неща, включително и извъннаучни¹⁴¹, за да оцелее преди признаването на нейната „Власт“. В този момент, на „официалното ѝ ръкополагане за теория“, сякаш се извършва качествена скок: престава да представя разбирането, а се превръща в самото разбиране, с други думи, в онтологичен момент в една феноменологична онтология. Вече не отделните учени мислят теорията, а тя като съществува на действителността или разбиране мисли „из“ тях, образува затворена вселена. Кун нарича тази „затворена вселена“ „парадигма“, или „период на нормалната наука“. Старата теория в качеството ѝ на означаваща старата парадигма намира конкретно място, „ограничена област на приложение“ в новата вселена.

Теорията като разбиране е в тясна връзка с понятието „парадигма“: „... историкът на науката може да се изкуши да твърди, че когато парадигмите се сменят, самият свят се сменя с тях. Воден от нова парадигма, ученият възприема нови инструменти и вижда в нови места. И което е по-важно, през революциите учените виждат в нови и различни места, когато гледат с познати инструменти в места, в които са гледали и преди. По-скоро сякаш професионалната общност е пренесена на друга планета, където познатите предмети се виждат в различна светлина, а също така присъединени към непознати.“¹⁴²

Две парадигми могат да се съотнесат чрез херменевтична процедура като отношение на две същества, с други думи, като тълкуване. Между две парадигми ще има предел или „революция в науката“, обусловен от Времето в Хайдегеров смисъл. Наличието на времеви предел (несъизмеримост¹⁴³ между парадигмите – по Кун) изключва от една страна възможността за субект-обектна интерпретация, защото субектът, а следователно и обектът са други, но отключва възможността за херменевтично тълкуване. Гадамер нееднократно подчертава, че именно Времето или, по-точно, Времевата отдалеченост е условие за приложимостта на херменевтичния метод. „Временната дистанция при това не е нещо, което трябва да бъде преодолявано... Истината е по-близо в това да се осъзнае дистанцията на времето като положителна и продуктивна възможност за разбиране.“¹⁴⁴

Според подхода на настоящото изложение, ние се интересуваме от теорията като съотнасяне на близост и далечност,

т.е. на същество и същност, а не на същности (обичайна методология) или на същества (херменевтичен метод). Новата парадигма при Възникване, или теорията като ставащо разбиране, е нова близост, но и старата близост е „из“ същото същество.¹⁴⁵ В този случай е „псевдохерменевтична“, „интерсубективна“ процедура, или е общуване. Тя е псевдохерменевтична, защото Времето е вътре в съществото (което може и да е „из“ отделни личности) и то намира гъвкавия начин да изтълкува само себе си. В стандартната херменевтична процедура Времето определя (сякаш е отвън) и съществото изцяло встъпва като „къс“ от Времето за тълкуване на текст, парадигма и прочие, непрекъснати „из“ друго същество, определено в и от, с други думи, „из“ Времето. Разликата между двете процедури е преди всичко в това, че при интерсубективно или „псевдохерменевтично“ тълкуване съществото е „из“ тълкуването и така изглежда, че Времето е „из“ него, докато при предложената от Гадамер херменевтична процедура то е „из“ традицията, която е Време като непрекъснатост и Време като различаване. Херменевтична процедура не произвежда Време; тя има Времето за свое външно условие. Интерсубективността, или общуването, е изместване на близостта „из“ съществото на действителността и е комуникация на две същества, всяко от които е „далечност, за да стане близост“. В процеса на комуникация съществата или съществото непрекъснато сменя близостите си. Когато този процес постепенно завършва, е (налице) близост, в която двете отдалечени близости са вече близки или са една нова обща близост. Тогава съществото е „из“ Времето, но така, че го помни. То не е произвело Времето, но то е имало и го има като свое предишно определяне; с други думи, то го има като изтекло Време.

След като беше направено интуитивно различаване между херменевтична процедура и общуване вече може да се акцентира и върху това, че всъщност граница между тях не съществува. Херменевтичната процедура, имаща за условие изтеклото Време, приближава текста в стремеж за диалог, за общуване, за оживяване на мъртвото или историята, така че да се получи познание между опминалото и наличното същество.

Интерсубективната процедура, имаща за условие неизтеклото Време или „сега“, отдалечава далечното от близкото, същността от съществото, тъкмо защото същността „из“ „сега“ е много повече „същество“, отколкото съществото „из“ „ня-

кога". Така съществото получава неизтеклото Време като изтекло, същността, или пространствено далечното, „из“ „сега“, подобно на „някога“ „из“ потока на Времето. Неизтеклото Време като изтекло е съществото на познанието в природните науки. Винаги „изтеклостта на неизтеклото Време“ е тъкмо същността на природата.

Тогава новата парадигма възниква сякаш чрез отпласкване от „Времето-сега“ (*Dasein*?), (или от една близост) в едно бъдеще Време (трансценденция?), (или в нова близост). Тя се превръща наистина в парадигма, когато Времето я постигне и тя стане разбиране или същество на действителността. Но при възникване не пределът на Времето определя нейното същество, а заедността на два момента, обхуването на две близости, *Dasein* в своята трансценденция, в надвесването си над Нищото.

„Из“ феноменологична онтология, както вече мимоходом се спомена, е кохерентна теория за истината.

Да сравним с „кореспондентната теория“ за истината: тя допуска съществуване на абсолютен критерий за истинност. За такъв могат да служат както външни, „материални“ неща, така и идеите.¹⁴⁶

„Кохерентна теория“ за истината е (или означава, че) нещо е истинно, когато „пасва“, когато се вписва в хоризонта на останалите неща. „Из“ феноменологична онтология „кохерентна теория“ за истината е поради онтологизиране на холистичния аспект, на непрекъснатостта, на „кохерентността“ на действителността.

Един пример: (налице)¹⁴⁷ е бял куб (или: нека разгледаме един бял куб). Проблемът е: откъде черпи своята действителност. При „кореспондентната теория“ се приема, че тя произтича или от концентрираната в него вътрешна, самостоятелна, „материална“ битийност, или от идеята за куб. При „кохерентна теория“ той черпи своята действителност не от референта си (това означава от себе си), а от другите бели кубове, от другите кубове, от другите бели тела, от другите неща, имащи цвят, форма и т.н. неща, в чийто ред той се вписва. Ако възникне възражението, че непрекъснат ред може да съществува само мислено, то това показва, че се е задействал автоматизмът за удвояване на нещата. Да се преустанови действието на автоматизма за удвояване на нещата практически съвпада с категорично препоръчаното от Хусерл „епохе“ по отношение на даденото в естествена установка.

Ако едно хипотетично „нещо“ не попада нито в един ред на непрекъснатост, то не попада в реда на непрекъснатост на нашите сетива или на мисленото от нас, то не може да се възприеме нито сетивно, нито интелектуално. То е прословутото „нещо в себе си“. Какъв е смисълът да се твърди, че е действително? Преди всичко, че един ген може да „попадне“ в някакъв ред и така да бъде „открито“. От гледна точка на „кохерентната теория“ процесът на превръщане на „нещото в себе си“ в „нещо за нас“ се описва така:

Нещото възниква едва когато се „впише“ в другите неща, но неговото възникване не е „конструкция“, а „конституиране“, т.е. то възниква по специфичния начин: веднъж възникнало, винаги вече е било.

Втори пример: от какво светлината черпи своята действителност? На нас са ни дадени светли и тъмни неща; когато е светло, всички неща са по-светли. Следователно светлината е сякаш субстанцията на „когато е светло“ и тази субстанция е независима от субстанцията на нещата, които всички стават по-светли, когато е светло.

Но субстанционалността на светлината се приема от физиката, за разлика от субстанционалността, например на Виделината. За изкушения в науката и културата съвременен човек светлината е много по-действителна от Виделината. Степената на действителност на светлината е близост, или феноменологична обективност за съвременния човек.

Виделината се трaktува като едно субективно усещане за наличие на светлина, преди всичко навън, сред природата, и в определено време от генонощето.

Действителността на светлината е в нейната непрекъснатост с физическите теории за светлината, със специалната теория на относителността, с опита на Майкелсън, с идеята за поле, с квантовата механика, с цялата съвременна физическа картина на света, с идеята за обективността, истинността на науката и по-специално на физиката; също така светлината е символ на духовното, на знанието, важен символ в християнството и в представата за бога в редица религии. Бихме могли да кажем, че светлината е един от ключовите, обединителни термини в европейската култура.

Може би някога, когато са възниквали, „светлина“ и „виделина“, не са се различавали изобщо по непрекъснатостта с нещата, т.е. по степента на своята действителност. Но днес

светлината черпи своята действителност от много други идеи, концепции, експерименти, религиозни възгледи, от които е неотделима. Така светлината е истинна или „по-истинна“ в сравнение с виделината в една кохерентна теория на истината.

Трети пример: квантовата механика и времето и пространството. Действителността на времето и пространството е изключително висока. Всеки миг за нас като човешки същества е във времето и пространството. Философията, стремяща се винаги към най-действителното от действителното, отдавна ги е признала като достойни за внимание. Цялата наша опитна и описателна наука се основава на експерименти и наблюдения във времето и пространството. И въпреки това разбирането на квантовата механика изисква значително по-ниска степен на действителност за времето и пространството – като може би само макрофеномени, необходими единствено при изграждане езика на квантовомеханичните опити.

Сякаш „из“ себе си, една квантова механика на Вселената изисква непрекъснатост в обсъждания току-що смисъл, времепространствена необособимост:

„Вселената като цяло не се изменя във времето, защото самото понятие за такова изменение предполага съществуването на нещо неизменно, непринадлежащо на Вселената, в съотнасяне с което Вселената еволюира. Ако под Вселена се разбира всичко, то не остава никакъв външен наблюдател, по часовника на който Вселената би могла да се развива. Обаче и не задаваме въпроса защо Вселената се развива, ние питаме защо ние виждаме, че тя се развива. С това разделяме Вселената на две части: на макроскопически наблюдател с часовник и на всичко останало. Това всичко останало напълно може да се развива във времето (по часовника на наблюдателя), независимо че вълновата функция на цялата Вселена не зависи от времето.“¹⁴⁸

Може би цялата трудност на съвместяването на теорията на относителността и квантовата механика е в това, че първата е, а втората не е, времепространствена теория. На свой ред, въпреки очакванията, действителността на квантовата механика нараства и тя притежава, ако не по-висок, то поне същия статут на действителност, както теорията на относителността.

Из кохерентната теория за истината се изисква нещо да е в (да запълни) разлома между действителността на времето

и пространството, от една страна, и действителността на квантовата механика, от друга; нещо, което да пасва и на двете, и на всички останали идеи и реалности на нашето време. Всеки момент във Времето е единност на разбирането и липсата на такава единност е, което го движи.

Съвсем естествено из „кохерентна теория“ за истината следва да е непрекъснатост между нея и „кореспондентната теория“ за истината.

Във феноменологична онтология определеността се обосновава от предела на Времето. Рефлексията или обособяването представя предела на Времето. Тогава кореспондентната теория е „из“ две представяния на Времето. Едното представяне е субект, другото – обект. Съотнасянето им е тъкмо непрекъснатостта като разбиране в момент на Времето. Разбирането, от една страна, или Времето, от друга, като един и същ предел може да се представи само като граница в разбирането (или като субект и обект). Така разбирането се превръща в действие, целеви акт, активност: обектът е разбираният, субектът е разбиращият. Следователно в субект-обектното мислене, пределът на Времето е представен както от субект-обект, така и от действието като разбиране. Може би подобни интуиции внушава Дерuida, когато говори за „логоцентричния“, „фалоцентричен“ тип Новоевропейско мислене. Действието (или практиката) запълва празнината на единството при отделяне на разбиращото от разбираното. Тогава във всяко установяване на съответствие между субект и обект (характерно за кореспондентните теории за истината), следва да е налице процес във Времето (или действие), който да представя единството на Времето.

Цялата проблематика за свободата, избора и отговорността (а също така и за честта и дълга), така характерна за новоевропейското мислене, много трудно може да се постави при една „кохерентна теория за истината“ и феноменологична онтология. „Ние далеч не осмисляме достатъчно решително същността на действащото. Действащото е познато само като причиняване на някакво въздействие. Неговата действителност се оценява според ползата от него. Но същността на действащото е изпълняването. Изпълняване означава: разгръщане на нещо в пълнотата на неговата същност, извеждам го нея, продуцираме. За това изпълнимо е само това, което вече е. Но това, което „е“, преди всичко е битието.“¹⁴⁹ В този случай действието

може доста условно да се дефинира като запълване на разлом в непрекъснатостта на действителността. И тогава има две възможности: действието или е действително, или просто няма действие. Съответно проблематиката за избора, свободата и отговорността, изискваща сравняване на алтернативи, е невъзможна. Оттук в частност следва неправомерността на често използваното в изложението словосъчетание „феноменологична методология“. В обичайното разбиране методът е критерий за сравняване на правилни и неправилни алтернативи и избор между тях. В този смисъл методът е неотделим от избора, свободата и отговорността.

Но съчетанието „феноменологическа методология“ е възможно като непрекъснатост между обичайната методология и феноменологична онтология. Ако се обърнем към етимологията на думата „методология“, то тя произхожда от съединяването на древногръцките думи „методос“ и „логос“. „Логос“ е достатъчно широко обсъждана.¹⁵⁰ В етимологическите речници като първо значение за „методос“ е „път на изследване или познание“. Преминавайки от обичайната към феноменологична методология, акцентът следва да се прехвърли към тавтологичността на „път на изследване или познание“.

VII. БЕЗСМИСЛЕНО, НЕВЯРНО И НЕСЪЩЕСТВУВАЩО

Предмет на тази глава са (възможни) разграничения между безсмислено, невярно и несъществуващо на основата на Хусерловата феноменология. Тези три понятия в тази перспектива не се разглеждат като апофатични – тоест, да назовават неназовимото като противоположно на назовимото, което е или съществуващо, или вярно, или поне смислено – а се проучват с оглед да се хвърли неочаквана светлина върху съществуването на логиката.

БЕЗСМИСЛЕНО: Изходната точка в изследването ще бъде (възможно) съпоставяне на смисъл и значение, което води началото си от работите на Хусерл и Фреге. И двамата велики автори са математици по образование, а за Втория – и по характера голяма част от неговите приноси. Времето, когато творят, за математиката е белязано от появата на Канторова „наивна“ (неаксиоматизирана и несвободна от парадокси) теория на множествата. Идеята за множество е по-стара, но че на нейна основа може да се постави цялата математика е резултат (дори в наше обоснован като изследователска програма от групата „Бурбаки“¹⁵¹), който прохожда именно от замисъла на Георг Кантор. В светлината на настоящото разглеждане бих посочил като пряко отнасящи се към темата три характерни черти на разбирането за множество в „наивната“ теория¹⁵²:

1. Всякакви неща могат да се обединяват в общности. Като термин за общността се използва „множество“ или „съвкупност“, а за нещата – „елементи“.

2. Множествата на свой ред са неща¹⁵³. Тяхната независимост от нещата, които ги съставят, изпъква в това, че има празни множества, актуално безкрайни множества и такива, които съдържат себе си като елемент. Празното множество не съдържа нито един елемент. Фигуративно казано, то е само „идеята“ за множество, но разглеждано съвсем на равна нога с онези, които са съставени от неща. Актуално безкрайното множество (Кантор говори само за безкрайни множества, но има предвид актуално безкрайните¹⁵⁴) разглежда безкраен брой елементи, поради факта, че са обединени в *това* множество, като гадени. Най-сетне множеството, което съдържа себе си като елемент, произхожда от свободата да обединяваме какви да е неща и от

това, че множеството се приема за нещо. Всички опити „наивната“ теория на Кантор да се освободи от (и впоследствие гарантира срещу) парадокси (Ръселовата „теория на типовете“¹⁵⁵, Хилбертовата¹⁵⁶ (неосъществима¹⁵⁷) формалистка програма, интуиционизмът¹⁵⁸, конструктивизмът¹⁵⁹ и може би други) отхвърлят или ограничават някои от пунктовете, включвани от твърдението, че множествата на свой ред са неща.¹⁶⁰

3. Едно множество (крайно) може да се зададе като се изброят елементите му или едно множество (крайно или безкрайно) може да се зададе като се посочи общо свойство на елементите, свойство, което притежават всички негови елементи.¹⁶¹

След възникването на теорията на множествата между математиката и логиката се появяват спорни територии, дори опити за свеждане на едната дисциплина към другата.¹⁶² В качеството на агресия на логиката може да се разгледа т. нар. „логицизъм“¹⁶³ („Принципи на математиката“ на Ръсел и Уайтхед), а като противоположна – свеждането на логиката до клон на математиката като математическа логика (в това число аксиоматичните системи на всякакви неортодоксални логики).

Основата на сблъсъка между логика и математика е посочената като 3. по-горе характерна черта на „наивната“ теория на множествата, която предписва еквивалентност на множество и свойство и по този начин позволява множествата да се разглеждат като изоморфни на понятията¹⁶⁴. В частност това позволява да се преведе на теоретико-множествен език въпросът за съотнасяне обхват (екстензията) на едно понятие със самото него (или с неговото „намерение“, интенцията му). Това е проблемът, който разделя *Umfang*-логиците и *Inhalt*-логиците, по времето на Хусерл и Фреге, за което пише Дж. Моханти¹⁶⁵.

Ако се приеме, че едно понятие се изчерпва със своя обхват, независимо дали този обхват се посочва чрез изброяване, или описателно като свойство, наличието на спорни теории между логика и математика (независимо кой ще надделее), е неизбежно.

Ако се приеме, че понятието е преди всичко значение в Хусерловия смисъл на думата¹⁶⁶, се забелязва стратегия, която обособява част от спорните територии като специфично логически¹⁶⁷ или като такива, които могат да се разгледат от специфично логически ъгъл, но не и от специфично математически. Че понятието като значение (нататък се използва само в Хусерловия смисъл) е различно от своя обхват, е почти тривиално. Фини дистинкции са необходими, за да се разграничи

свойство (или пропозиция) от значение. От една страна, свойството е моментът на съвпадение на обхвата на понятието и е предназначено да се съотнеся именно с обхвата по един желателно еднозначен начин. От друга страна, значението е моментът на тъждество на всеки интенционален акт, който възнамерява дадено значение. Пример. Ако понятието „червенина“ се характеризира като свойство, то е моментът на съвпадение при всички червени предмети и е пряко съотнесено със своя обхват, т.е. с множеството от всички червени предмети.¹⁶⁸ Ако понятието „червенина“ се характеризира като значение, то е моментът на тъждество на всяко мислене, въобразяване, допускане, разбиране, приемане и т.н... и т.н., че (нещо е) червено. Мисленето за червено, допускането за червено, въобразяването за червено, разбирането за червено, приемането за червено и т.н... и т.н., всички мислими интенционални актове, които имат за своя нома¹⁶⁹ „червено“, нямат момент на съвпадение¹⁷⁰, така както го имат всички червени предмети, и които при последните лесно може да се изобрази като сечението на множествата от качества на червените предмети. Те имат момент на тъждество, така както червеното, което се вижда, е тъждествено с червеното, което се мисли, е тъждествено с червеното, дадено с всеки интенционален акт. Хусерл става антипсихологист¹⁷¹ (вече безспорно поне в „Логическите изследвания“), считайки че червеното, в този пример, е идеално тъждествено, независимо от конкретния ментален акт – виждане, разбиране, въобразяване и т.н., който го носи – и неговата идеална тъждественост не може да се изведе от момента на съвпадение на тези ментални актове. Тоест, значението „червено“ не е моментът на съвпадение, някакво свойство, което характеризира обхвата на понятието ментални актове, които „носят“ червено. Това свойство е, че са ментални актове, ако изобщо се допусне съществуване на такова свойство (Хусерл не е склонен¹⁷²). Ако същите ментални актове се разглеждат чрез „епохе“, по отношение на онова, което носят, те стават „интенционални“, а „носеното“ – значение, а по-късно и по-общо – нома.

За да отличавам понятието „а“ като обхват или свойство, от понятието „а“ като значение (в Хусерлов смисъл, както нееднократно подчертавам), в първия случай ще използвам просто а, а във втория случай – ЧЕ „а“. ЧЕ „а“ обозначава понятието „а“, разгледано в качеството на значение или на нома, а а – обхвата или свойството, които са свързани с понятието „а“. Важно е да се

изтъкне, че Хусерл не прави разлика между смисъл и значение¹⁷³, както го прави Фреге, на едно понятие „а“, а само между ЧЕ „а“ и а.

Най-грубо казано, по-скоро Фреге пог значение разбира а, а пог смисъл – ЧЕ „а“, със съществената уговорка, че ЧЕ „а“ се дава не в интенционален акт, а в пропозицията или от поширокия контекст, в който „а“ е употребено¹⁷⁴. И двамата обръщат внимание в никакъв случай да не се смесва *Vorstellung*, представата за понятие, с неговия обхват, значение, смисъл.

За да напредна към важното разграничение между безсмислено и невярно, поемам пътя на (възможно) експлициране на едно феноменологическо понятие за смисъл (на основата на Хусерл-Вото за значение).

Първата предпоставка е, че Всяка предикация се приема за смислена¹⁷⁵. Както е добре известно, предикацията се състои от субект, копула и предикат. Субектът и предикатът са две значения, които са поставени несиметрично в предикацията. При възприетите означения би могло да се каже:

(„а“ е „b“) е равносилно на („а е b“)

Също така:

(„а“ е „b“) влече [(ЧЕ „а“, ЧЕ „b“) влече ЧЕ „ab“]

Пог ЧЕ „ab“ се разбира, че значенията на „а“ и „b“ образуват единно неделимо значение, на което ЧЕ „а“ и ЧЕ „b“ се явяват части или фази¹⁷⁶. В такъв случай смисъл е образуване на ново значение, на което две (или повече) стари, или налични, са последователни моменти, или фази. Словесната формулировка, а още по-малко предицирането (включително и за понятия), разбира се, в никакъв случай не изчерпва образуването на ново значение от вече налични. Нито пък се изисква значенията на „а“, „b“, „ab“ да бъдат дадени в корелирани по какъвто и да е начин ментални актове. Например виждам „а“, въобразявам си „b“, заключавам „ab“. Виждането, въобразяването и заключаването в този случай са кохерентни, доколкото се мисли за едно и също, едно идеално единство, което ни се дава в различни фази на своето цялостно значение. Те не са кохерентни затова, защото са ментални актове. Корелат на смисъла е значението, което остава едно и също в различни свои фази или във времето.

Ако са налице две какви да е понятия „а“, „b“ на пръв поглед няма никакъв критерий, освен твърде съмнителното свидетелство на интроспекцията¹⁷⁷, че е налице „ab“. Но това не е така.¹⁷⁸ На „ab“ съответствува единен контекст, който може да се предаде с думи или по някакъв друг начин. Пример. Нека имаме

„ $2 + 2 = 4$ “ и „ $2 + 2 = 5$ “. Нечия интроспекция удостоверява, че интроспектиращият си е помислил това. Наистина смисълът убягва. Но ако се каже, че някой си е припомнил, че от „ $2 + 2 = 5$ “ следва „ $2 + 2 = 4$ “ и че това е твърде ефектен пример (формално Вярно твърдение) за парадокса на материалната импликация (или че не си е припомнил, а му е хрумвало), то комплексното значение като мислене за едно, на което „ $2 + 2 = 4$ “ и „ $2 + 2 = 5$ “ са различни фази, и те тъкмо в този ред са се появили в нечие съзнание, е напълно ясно. Разбира се, в един строг смисъл „ $2 + 2 = 5$ “ в никакъв случай не е предикат на „ $2 + 2 = 4$ “. Всъщност нека си замислим какво ни казва в случая „строг“, употребено за смисъл. Това предполага, че съществува някаква съвкупност от универсални контексти (съответно интенционални цялости) и че, ако „ $2 + 2 = 4$ “ участва в един от тях, „ $2 + 2 = 5$ “ не участва в него. Следователно приведенният по-горе контекст (съответно интенционална цялост) не е елемент на множеството от универсални контексти. Можем да кажем, че той е „субективен“, „личен“ „необщозначим“.

Чрез тези примери достигаем до известно разбиране какво би могло да значи „безсмислено“. Първо, абсолютно „безсмислено“, или „безсмислено“ само по себе си, няма. Винаги може да се допусне (и да се построи!¹⁷⁹) контекст, в който две или повече значения представляват интенционална цялост, комплексно значение, на което изходните значения са отделни фази. Може да се каже и че първоначалните значения са временизирани¹⁸⁰ и обединени в целостта на времето. Второ, съществува някакво множество на универсално (или интересубективно) мислимото, както и начин да се прецени (съзна способност¹⁸¹) дали две значения участват в една, коя да е форма на мислимото. Очевидно е, по начина, по който определям безсмисленото, че се придържам към екстензията на „смысленото“, т.е. смысленото, за да определя безсмисленото.

От друга страна, какво би било идеалното значение на „безсмислено“ и на „смыслено“, какво ще е ЧЕ „безсмислено“, ЧЕ „смыслено“? И двете ни отправят към значението „интенционален акт“, т.е. – към ЧЕ „интенционален акт“ („смыслено“) и НЕ ЧЕ „интенционален акт“. Така бихме могли да посочим един начин да се дефинира феноменологично отрицание, който ще бъде напълно неочаквано бинарен оператор между ЧЕ „разбиране“ и ЧЕ „неразбиране“, между ЧЕ „безсмислено“ и ЧЕ „смыслено“, т.е. отношение между, от една страна, хипотетична, очаквана ця-

лост на фази, смисленост, наличие на комплексно значение и, от друга страна, реалната разпокъсаност на тези фази, безсмисленост, отсъствие на комплексно значение. Безсмислеността ще има психологически, парадигмален или културен характер: даден човек или група хора не могат да проумеят нещо (две и повече значения не могат да се мислят); в рамките на определена парадигма или на дадена култура нещо по принцип не може да се проумее; то е абсурдно. Тогава, когато е налице феноменологическо отрицание, то е питане¹⁸², т.е. предпоставя въпроса в какъв контекст двете (или повече) значения ще образуват комплексно значение. Такова питане разчупва границите на собствения (личен, парадигмален, културен) контекст. Неговият отговор присъединява съгласувано нови контексти, преодолява пролома между фазите и така, например европейският учен от края на XX в. (да кажем Клод-Леви Строс¹⁸³) обяснява митовете на индианците от Северна и Южна Америка. Безсмисленото е станало смислено.

НЕВЯРНО: Очевидно е, че безсмисленото не е невярно. Тази очевидност от края на XX в. е може би най-крупното достижение на методологията в този период. Такъв извод преплита хуманизма, неантропоцентризма, неевропоцентризма, политиката, дедуктивно-аксиоматичния подход, квантовата физика, търсеща „безумни идеи“, екологията и много други. Може би няма да е пресилено да се каже, че културите в наше време са разделени от тази аксиома. От една страна са културите, които приемат, че безсмисленото не е невярно и затова опитват да го разберат, и от друга, културите, които приемат, че безсмисленото е невярно, и поради това го игнорират, евентуално унищожават или се стремят към отстраняването му под една или друга форма.

Следователно питането, а *тогава* кое е невярно, може да си постави само тази култура, чийто контекст е експлодирал, обхващайки доскоро безсмисленото като богатство на неподозиран смисъл. Съхранилите се сред нея привърженици на безсмислено = невярно съзират възможност за реванш. Плуралистична (евентуално „постмодерна“ култура), за която всичко е вярно, доколкото всичко е смислено, е обречена на гибел, казват те. Не признават, че смислено = вярно е друг начин да се каже безсмислено = невярно.

Такова питане – кое *тогава* е невярно – може да бъде само обратно ехо от експлозията на разширяващия се смисъл. Само култура, за която е очевидно, че безсмислено не е невярно, има контекст да си зададе подобен въпрос.

И така, тогава кое е невярно? Ако е налице формална пропозиция, за нея въз основа на определени аксиоми може да се изведе, че е вярна или невярна (ако логиката е двузначна и непарадоксална¹⁶⁴). Бихме казали, че аксиомите са реперите на един контекст, както и че съществува изчислителен алгоритъм (схематизиращ съзнателна способност), които позволяват да се твърди за всяко правилно построено твърдение, че то принадлежи на този контекст (явява се теорема). Ако то не принадлежи на този контекст, то неговото отрицание принадлежи на него. Най-сетне теоремата на Гьодел¹⁶⁵ утвърждава чистото съществуване на твърдения, за които не може да се каже, че те или техните отрицания принадлежат на този контекст. За неправилно построените твърдения въпросът за тяхната вярност или невярност не може да се постави. Така стоят нещата в двузначната, непарадоксална логика¹⁶⁶.

Казаното може да се обобщи така: невярното е непринадлежност към даден контекст. Непринадлежащото към даден контекст е, от една страна, това, чието логическо отрицание принадлежи на този контекст, и от друга, това, което е свърхрелевантно¹⁶⁷ или нерелевантно към него. В такъв случай невярното също ще е отношение между даден контекст и дадено нещо. Последното не е безсмислено, доколкото може да се построи контекст, на който то принадлежи.

Но даденият контекст и даденото нещо не могат изобщо да не образуват една смислена цялост. (Такова беше допускането по-горе.) Но съществува съдна способност (в крайния случай изчислителен алгоритъм), която позволява, при утвърден (в крайния случай схематизиран и формализиран) контекст, за дадено нещо да се каже:

1. То принадлежи на този контекст.
2. Нещо, построено на негова база (например логическото отрицание), принадлежи на този контекст.
3. Трудно е или дори не може да се каже дали нещото принадлежи на този контекст. (Например такъв е случаят с „Великата теорема на Ферма“¹⁶⁸ по отношение на контекста, зададен с аксиомите на целите числа.)

Разграничението между „безсмислено“ и „невярно“ тогава ще бъде следното: ако е дадено нещо (съвкупност от значения) и не знаем как да построим контекст, на който всички те принадлежат, казваме, че това (множество от значения) е „безсмислица“; ако е даден контекст (съвкупност от значения) и

можем да построим нещо, производно от едно дадено, така че построеното производно нещо принадлежи на този контекст, казваме, че даденото непосредствено (непроизводното) нещо е невярно. (Вярно, съответно, е построеното.)

Правилата за построяване на производно играят ролята на съдна способност. Ако се построи контекст, в който митовите на индианците от Северна и Южна Америка не са безсмислица, то след това може да се потърси съдна способност (например структурален метод¹⁸⁹), за да се прецени дали нещо (да кажем мит на аборигените в Австралия) не принадлежи на американския контекст. Ако се построи контекст, в който редица езици от Европа и Азия принадлежат на единен контекст (Индоевропейско езиково семейство), за друг език може да се постави въпросът дали принадлежи на това семейство. Разбира се, нашата съдна способност във всеки конкретен случай е твърде ограничена. За повечето митове и за немалко езици не можем да кажем дали принадлежат към даден контекст¹⁹⁰.

Естествено е да се запитаме, а какво значи ЧЕ „невярно“? ЧЕ „невярно“ значи, че съществува (типизиран, дори алгоритмично представим) комплексен интенционален акт, на който едната фаза е ноемата на невярното значение, а друга е фаза, която е фаза и от комплексното значение, на което съответства приетият за даден контекст. В частност при „безсмислица“ задачата е да се построи контекст (интенционална цялост), а при „невярност“ задачата е да се построи производно нещо, което да участва в даден контекст (да е фаза в комплексното му значение, интенционалният акт е даден). Първо следва да се открие смисълът (който се скрива от откриващия го), а едва след това – неговата логика (която вече е открита за откриващия).

НЕСЪЩЕСТВУВАЩО: За несъществуващото лесно може да се говори като за онова, което не принадлежи към контекста на телесната Време-пространствена активност на човека. В този случай опозицията съществуващо-несъществуващо би се изродила в изоморфна на т. нар. психофизическа проблема. Този аспект (ако «съществува» аспектът) не ме интересува.

Ако е налице значението, то интенционалният акт е скрит, предполагаем. Ако самият интенционален акт се превърне в значение, той отново ще е даден в интенционален акт, останал скрит. Целостта на контекста е част от известен мета-контекст. В този смисъл съществуващото извира, изниква от

несъществуващото. Присъстващото присъства, само ако отсъстващото отсъства¹⁹¹. Тогава наличието е единствено в просека (Lichtung¹⁹²), която го позволява. Присъстващото сред присъстващо е също така нелепо като отсъстващо сред отсъстващо. Несъществуващото е условие за съществуващото. Несъществуващото съответства на съществуващото в конкретността на последното. Всяко значение е дадено в определена празнота (просека), която го съдържа и е неговата възможност. Тази празнота позволява разгръщането на неговите фази, като принадлежащи именно на него¹⁹³. Несвързаността на двете фази, тяхната „безсмисленост“, изпълва празнотата, изпълва с шум и суета тишината. Напротив, разбирането, или интенционалният акт, възстановява празнотата, в която се разгръща съществуващото¹⁹⁴ като едно. Тази тишина или тази празнота е ноезисът на ноемата, или интенционалният акт на значението. Несъществуващото е условие на съществуващото. Но и обратното е вярно: празнотата, тишината и покоят изискват съществуващото.

Можем да обобщим: несъществуващото е онова, което се скрива и така позволява да се открие значението в последователност от свои фази; когато несъществуващото избликне, престане да се скрива и се открие, то мигом скрива значението и пред нас изниква ново значение. Новото значение може да се окаже продължение на предишното, т.е. двете да се окажат фази на едно комплексно, но на пръв поглед изглежда, че може и да не е така. Всъщност, дори и в последния случай, продължават да бъдат фази на едно комплексно значение, което обикновено наричаме съзнание или тъждественост на Аз-а. Следователно неопитоменото несъществуващо, т.е. онова несъществуващо, което не е на служба у Аз-а, би го прекъснало. Него спокойно бихме могли да наречем Несъществуващо. То ще преустанови нещата от света като фази на едно комплексно значение, което в своята цялост сме могли да наричаме трансцендентално Его¹⁹⁵. Това Несъществуващо ще бъде празнотата и тишината, в които могат да се разкриват нещата от света като фази на едно. Ако то все пак излезе от своята потаеност¹⁹⁶, ще прекъсне трансценденталното Его и ще разкъса света.

Тогава какво би било ЧЕ „несъществуващо“? Едно мислене ЧЕ „ЧЕ“, едно мислене за универсалното условие изобщо да има значение.¹⁹⁷

VIII. КАКВО БИ БИЛО ДА СЕ ГОВОРИ ЗА СВЕТА?

Критическа или спекулативна е феноменологическата реч? Спекулативната реч¹⁰⁸ се самоотнася, критическата – разкрива (скриваното, скритото, нещо скриващо, скриващото се, скриването). Тезата е: феноменологическата реч е разположена неизразимо между спекулативната и критическата, зачерквайки се – със самото това действие – започва отново да се утвърждава. Бих казал, че Хайдегер дотолкова обърква, доколкото експлоатира подобно свойство на феноменологическата реч: кога то нещо е в неизразимост между (две други), то е мит. Хусерл всякак се старее да се разраничи, сякаш е убеден и демонстрира, че феноменологическата реч не е митическа, а критическа.

Ако класическата философска реч се тълкува от Маркс и Фройд съответно като идеология и рационализация и ако това е основателно, то истинската философска реч след тях или след „края на метафизиката“ вече няма да скрива, откривайки, а по-скоро ще открива, скривайки; няма да се интересува от светлината, отразяването, рефлексията, цялото и завършеното, а от просеката (Lichtung) или от истината като нескритост, от интенционалността и редуцията, от Времето.

Скривайки което и да е с думи, често чрез съзнателна мистификация, каквото е например „етимологическото доказателство“, тя открива онова, което не казва. В тази връзка няма как да се отпине седмият афоризъм на „Логико-философски трактат“, може би мотото на цялата философия на ХХ в.

Този подход следва от самата сърцевина на феноменологията. Ако редуциите ни отвеждат от вижданото във виждането, то, без специална теория, която да отдели виждането от казването, каквато феноменологията не разработва и изглежда по принцип не може да разработи без да възстанови под някаква форма картезианската дихотомия, те би трябвало да ни отвеждат и от казването в казването, с други думи, от реалността – в „дискурса“. Ако критическата реч на Маркс и Фройд разкрива скриваното като неказването, феноменологическата реч препти в неизразимостта на казването между казването и неказването, между „искам да кажа“ и „неискането да се каже“, между критиката и спекулацията.

Този феноменологичен тип реч следва да присъства в една феноменологическа методология. При него сякаш се говори „периферно“ (по аналогия с „периферното зрение“). Онова, което се открива, е винаги „встрани“ от казаното. Не бих приел един пред-изразим, критически слой, който би встъпвал в качеството на някаква конкретна същност, освен като елемент на метафора. Така нареченото „пред-изразимо“ следва да се намира в съседство с изразеното, равнопоставено. То всеки момент може да се превърне в изразено, а току-що изразеното в пред-изразимо. Върху критиката би трябвало да се акцентира дотолкова, доколкото движението от изразимо към предизразимо среща съпротива и прегради.

Интерпретирайки току-що казаното: когато говорим за факта или експеримента, имаме предвид теорията, из която те придобиват смисъл, но и когато говорим за теорията имаме предвид фактите и експериментите, из които и тя придобива смисъл. Дали съществува между фактите и теорията преграда, подобна на обусловената от интересите или от изтласканото, както е съответно при Маркс и Фройд?

Бих казал, че е допустим подход, който свежда феноменологическата установка до особен тип реч: феноменологическа. Феноменът е из съседството и непрекъснатостта на две неща в естествена установка. Той не би могъл да бъде самостоятелно или емпирично описван тъкмо поради интенционалността на съзнанието. Би бил смисъл на емпиричното, но не и единствен абсолютен, чист смисъл. Също така феноменологическата реч не може да е изобщо критика, складирана за вечни времена в нейна квинтесенция, но винаги критика спрямо нещо, „интенционална“ критика. При феноменологическата реч погледът следва да е Върху единството на казаното и неказваното, т.е. Върху казаното, в крайна сметка, Върху Времето.

Ако разглеждаме универсалната субект-предикатната структура, тя също предлага модел на феноменологическата реч. Субектът е статичното изразено (или „пред-изразимо“), предикатът – също статично „пред-изразимо“ (или изразено), а копулата „е“ е самото казване и е универсална, динамична и неизразима. Тя е по-скоро указание, понятно за всяко човешко същество и то е: разберете! заместете свързаността на субекта и предиката с тяхната непрекъснатост, съвкупността им – с техния общ феномен, този на пропозицията! Но тогава всяко разбиране и ще е преход, а не статичност. А на мета-

ниво: разбирайки разбирането, неминуемо „временизираме“ („овременяваме“, добавяме трансцедентно по отношение на цялото, или бъдеще-минало към настоящето, мислим непомислимото, Съдбата). Разбирането на разбирането е разбиране на копулата в субект-предикатната структура. Ако не можем да осъществим указанието „Разберете!“, откриваме разлом между субекта и предиката или – в единната непрекъснатост на света. Ако не можем да осъществим указанието „Разберете!“, откриваме разлом и във Времето. „Времената се разкъсват!“ Но те не се късат като нишка, а се раздират като плат. По съхранените участъци от непрекъснатост възможността за възобновяване на разбирането е запазена.

Понеже настоящото изложение е (построено като) феноменологическа реч, смисълът на (една) скицирана в примерите феноменологична методология и е в непосредствено предстоещи сравнения с нагледу от семиотиката на Деридо и психоанализата на Фройд, както и обратното.

Би трябвало да се види и как феноменологическата реч е метафора и (като такава) е същество и същност. Както изтъква Пол Риквор, формулата на метафората „е като“ се разгръща в „парадокса на копулата“ – „е“ и „не е“ едновременно.

Трябва да се проследи актът на метафората: той отдалечава субекта или съществото по посока на предиката. Така последният встъпва в качеството на същност. Пределът в своята определеност и неопределеност, или трептене (т.е. самият той като метафора), е тъкмо копулата. Тогава измерването на един предел с друг е съпоставяне на две изречения в качеството им на метафори, едновременно и като субект-предикатна връзка между изречението, „подразбиращо се“, чисто „е“, и като метафора между тях, „е като“. От друга страна, вътре в метафората отново има измерване: две същества биват отнасяни към обща същност. Последната е тъкмо смисълът на метафората или същото в субекта и предиката, или целостта на казването, означено с копулата.

Феноменологическата реч стои в неизразимостта между метафората като същност, скривано, казване, критика, и метафората като свързани две същества, самоотнасяне, казвано, спекулация или значи именно в парадокса на копулата, между „е“ и „не е“, в материята на метафората, в „е като“. Същността или целостта на метафората, отнесена към съществото на предиката, образува предел, който измерва предела между същността и съществото на субекта. В метафората съществото обхваща само със себе си, интерпретира се интуитивно, пос-

редством разбиране на метафората, или интелектуално, дискурсивно (не само в Кантов смисъл), чрез фиксиране или стабилизиране на метафората посредством нейна кодифицирана същност, последната – един елемент на речта, постиган чрез критика. Метафората разкрива интимния механизъм, чрез който съществува има Времето.

Интерпретирайки казаното: фактът или експериментът винаги „е като“ теорията и, обратно, теорията винаги съдържа експериментално ненаблюдаеми моменти, тя „е като“ факта. Те са свързани и непрекъснати посредством механизма на метафората или, с други думи, във феноменологическото трептене на речта между онтологическа спекулация: фактът „е и се отнася към“ теорията и теорията „– към“ факта, и критически анализ: теорията е същност на факта. Следователно общият анализ на метафората и феноменологическата реч може да се интерпретира в термините на факта, теорията и научната реч.

Рикъор (а по същество и самият Хайдегер) разграничава философската от поетичната метафора. Аналогично следва да се изтъкне специфичният характер на научната реч като метафорична. Обичайната метафора намира оправдание в самата себе си, в силата на чувството или интуицията, която извиква като разбиране. Теоретичната реч е метафорична по различен начин. Метафори от нея (интерпретации) трябва да прохождат към множество факти свободно. Нещо повече, не бива да има нито един факт от дадена област (или, с други думи, в нейната близост), който да не е нейна метафора. Тъкмо от концентрираната си в принципи неограничена метафоричност, подобна на тази на факта или тялото, теоретичната реч черпи своята действителност. Събраната ѝ неограничена метафоричност позволява да бъде разгледана като съсредоточена в себе си действителност, с която може да се оперира както с тяло. Фактите като метафори на теорията я опередметяват до степен, да я превърнат в предмет.

Противопоставяне на битие и реч във феноменологията е невъзможно за разлика от опозициите субект-обект, вътрешно-външно и прочие – в класическата философия. Тази невъзможност произтича от свойството интенционалност, постулирано от феноменологията. Ако съзнанието е винаги съзнание за нещо, но не изобщо съзнание, то по принцип не бихме могли да отделим ноезиса от ноемата, виждането – от вижданото, казването – от казаното, граматиката – от семантиката, речта – от

битието, но също така смисъла – от различаването, последните, намиращи се не в този ред, в който ги прибавих, а по-скоро в реда: съзнание като едно – конституирани феномени като две, или с други думи, в реда на Времето. Критиката на Фуко към Хусерл, че в крайна сметка сам си противоречи¹⁰⁹, изглежда оправдана.

Сякаш се оказва, че пророчески невнятната, псевдопоетична реч на Хайдегер остава единствената възможност за онтологическа реч в рамките на феноменологическата.

Сравнени с него всички подходи, основани на понятието дискурс за разлика от единството на реч и битие в езика, умващи за, а не практикуващи уподобяването и метафората, се оказват неокласически. Те се опитват да хвърлят светлина, но така да скрият онова, което, колкото и парадоксално да звучи, Хайдегер не ни казва.

Що се отнася до феноменологическа методология, тя би била виждана за природата или казване за нея.

Ако подходим с неизживяна класичност към феноменологична онтология, която я превръща в учление, „артикулираност“, т.е. във феноменологичната онтология, пред нас се *скрива* пределна оскъдност. Нейната същност или едни категории на вижданото, казаното, са сведени до пределна тавтология за разлика от богатството на същества, виждания и казвания. Казаното тук ще открие по-нататък с два примера: Дерида, продължаващ традицията на апофатичната, скриващо-откриваща хайдегеровата реч, когато скицира семиотичния си подход в термините на смисъла и различаването, и Фройд, който е привързан към онова, което иска да каже, към универсалната близост на сексуалността.

Онова, което ще откриваме чрез така казаното, е каква реч за природата би могла да бъде феноменологическата.

Сравнения. В семиологията (семиотиката) се използва една интерпретация на субекта, обекта и тяхното свързване, а именно означаващо, означавано и знак. Тълкуването на субекта като означаващо може да породви съмнения. Означаващото често се разбира като прозрачната или конвенционалната форма, която представя означаваното, така да се каже, „само по себе си“. Но в действителността и сегашността на причастието „означаващо“, по отношение на страдателното и минало „означавано“, се крие субект-обектна връзка. Означаващото е не просто това, което означава, но и това, което иска да означа, заереди,

запази за себе си, да каже, да бъде реч. Също така между сегашността на „означаващото“ и миналостта на „означаваното“ е разположено време или представено Времето. Ако означаващото е активното, субектът, то в миналостта на означаваното се крие концепция за Времето: неговата стрела сочи от обекта към субекта. Доколкото необратимостта на времето влече, че обектът и субектът не могат да разменят местата си, толковава пределът между субекта и обекта е истинност. Оттук следва, че знакът може да свързва означаващо и означавано, винаги обособени във Времето. Най-сетне субектът – като напред във Времето – го разпростира върху обекта, последният, разположен сякаш в непрестанно настизане.

Самото време, носещо непрекъснатостта на означаващо и означавано, остава в граматиката, която на свой ред, като означаващо на семиотиката, също следва да е прозрачна. Но нейната привидна прозрачност е всъщност напрегната, сублимирана, крайна субективност. Това, което граматиката казва, е толкова съдбовно важно, че тя сякаш не го казва, за да може винаги да го казва, подобно на едно несъзнавано.

Така би могло да се скицира една класическа метафизика в определено разбиране на знак, означаващо и означавано. На знака като свързване феноменологията противопоставя смисъл като непрекъснатост.

„Този слой – пише Дерига, – на чистия смисъл или на чистото означено препраща експлицитно у Хусерл и поне имплицитно в семиотическата практика – към някакъв преди-езиков слой на смисъла, или пред-семиотичен (Хусерл казва предизразим), чието наличие би било мислимо извън и преди действието на различаването, извън и преди процеса или системата на означаване. Последната би послужила да изкара смисъла на бял свят, да го преведе, да го пренесе, да го съобщи, да го възплъти, да го изрази и т.н.“²⁰⁰

В този пасаж следва да се подчертае, че е смисъл, „чието наличие е мислимо извън и преди действието на различаването, извън и преди системата на означаваното“. Но защо „извън и преди“? Отношението на „извън и преди“ имплицира предел и време между различаването или системата на означаваното и смисъла. В такъв случай различаването или системата на означаваното интерпретира означаващото, а смисълът – означаваното. Отново е налице субект-обектна структура.

По-скоро Деруда допуска подобни възгледи у Хусерл, отколкото той да ги приема, защото според него:

„Метафизиката, можем да го покажем, винаги се е състояла в това, че иска да изтръгне наличието на смисъла – с тази или друга дума – от различаването...“²⁰¹

Тъкмо за да се разграничи настоящото разглеждане от всякакъв намек за „метафизическо“ изтръгване на смисъла от различаването, неологично (или архаично) се използват предлозите „из“ (вместо „в“ и/или „от“ за наличие) и „отвсрещ“ (вместо „в“ или „от“ за ограничаване). Така различаването е „из“ смисъла, а смисълът „отвсрещ“ ограничава различаването. С други думи, смисълът е непрекъснато наличен в различаването, а различаването е от своята интимност ограничено от смисъла. Целият израз „различаване „из“ смисъла“ е тавтологичен, но той непрекъснато показва, че тавтологията е минималното възможно определяне. Тавтологията „А“ е „А“ означава просто „А“ като единичност или цялостност, но тя не е свършена. Пределната тавтология би била „е“ „е“ „е“, съдържаща в себе си само указание за последователност или Време. От друга страна „е“ „е“ „е“ означава просто „е“ и затова „е“ е Време като минимално определение (и ограничение). Също така „битие“, което произхожда от инфинитива на „е“, е чистата (два пъти подчертана безличност на отглаголно съществително от инфинитив) тавтологичност на „е“ в качеството ѝ да определя.

Ако по-нататък Деруда извежда Възможността за система на означаването от отклонението (dissemination), той имплицитно пак има предвид чистата тавтологичност на пределната система на означаването, в която отклонението единствен е винаги възможно.

„Доколкото наричаното „смисъл“ (подлежащ на „изразяване“, вече открай докрай, е съставено в тъкан от разлики, доколкото има вече един текст, една мрежа от текстови препратки към други текстове, една текстова информация, в която всеки „термин“, предположен като „прост“, е белязан от следата на друг, то предполагаемата вътрешност на смисъла вече се обработва от собствената външност. Тя е винаги вече изнесен извън себе си. Тя е вече различаваща (се) [différente (de soi)] преди всякакъв акт на изразяване (expression). И само при това единствено условие би могла да бъде „означаваща“.“²⁰²

Такъв подход очевидно изключва субект-обектната структура или непрекъснатостта „из“ него не е сублимирана.

* * *

„[Събеседник:] Добре, аз внезапно помислих за една дама, от която мога да получа известие, твърде неприятно и за двамата.“

[Фройд:] За това, че при нея не е настъпило месечно неразположение?

[Събеседник:] „Как можахте да познаете?“

[Фройд:] Вече не е трудно, вие достатъчно ме подготвихте. Помислете само за календарните светлици, за прехода на кръвта в течно състояние в определен ден, за смута, който избухва, ако събитието не се състои, за недвусмислената заплата, че чудото трябва да стане, или ... Вие направихте от чудото на св. Януарий прекрасен намек за неразположението на вашата позната.

[Събеседник:] „Без да го съзнавам. И вие наистина мислите, че поради това тревожно очакване не можах да въпроизведа думата *aliquis*?“

[Фройд:] За мен е несъмнено. Спомнете си вашето различаване а – *liquis* и асоциациите: реликви, ликвидация, течност... Мога да включа също така принесения в жертва като дете св. Симон, до който стигнахте от реликви, който в тази връзка се влече.²⁰³

Освен това междувременно, по пътя на асоциациите, става дума за статия в италианско списание, озаглавена „Какво казва св. Августин за жените?“; за чудесен стар господин, който има вид на голяма, хищна птица; за една църква; за обвинението срещу евреите, че използват християнска кръв в обредите си, за книгата на Клайнпол (Kleinpol) и за апостол Павел (Paul).²⁰⁴

Веригата на асоциациите обхожда едно огромно пространство, но като близост. Системата на означаването на събеседника, така както я тълкува Фройд, е едно непрекъснато намаляващо отклонение, докато най-сетне бъде разкрита същността му на тавтология, а именно всичко в разговора означава: „страх ме е, че приятелката ми е забременяла“. Симптомът, в случая забравянето на думата *aliquis*, следва да се разреши в тавтология. Освен това, за да бъде подобно разрешаване винаги възможно, следва да е налице една универсална близост: тази на сексуалността. Тъкмо така психоанализата встъпва като

феноменологична онтология. Нейната Всеобща система на означаването или различаването е пансексуалността или мълвенето: „сексуалност е сексуалност“. В тази тавтология е и всяко отклонение, а също и разпадане на означаващо и означавано, което допуска психоанализата.

Ала какво ни говори този текст за близостта на Фройд или, по друг начин казано, не можем ли да разтълкуваме асоциациите към близостта на събеседника като симптоматична за Фройд, включена в друга система на означаване „из“ неговата интимна близост? Не символизира ли многократно обикаляната близост на църквата понятието „изтласкване“ в неговите възгледи и, по-общо, противопоставяне в учението на Фройд срещу християнската църква? Не желае ли той чрез силата на науката да опровергае несправедливото обвинение за употреба на кръв в еврейските обреди?

Не е ли симптоматично за мене, за автора, желанието да прониквам в близостта на Фройд, сякаш да опровергая мълвенето „сексуалност е сексуалност“? Най-сетне за евентуалния читател, който намира, че е точно така, не подсказва ли това за неговата близост една далечност спрямо излаганите от мен възгледи? Внушавам ли неубедителност?

Ала не следва ли от всичко това, че различаването на „симптом“ и „близост“ е „из“ тяхната непрекъснатост? Универсалността на каква да е близост по отношение на всеки симптом крие субект-обектна структура, активизъм, власт и една кореспондентна теория за истината, на които Фройд не е съвсем чужд.

Бихме могли да разгледаме херменевтичната процедура, а преди всичко общуването, като своеобразен вариант на психоанализа. Разликата би се състояла в това, че никоя от близостите на общуващите не встъпва в качеството на универсална; самото взаимно разбиране „из“ предела си на тавтология е универсалност или Бреме.

Методология „из“ феноменологична онтология е общуване между близкото и далечното, между съществуването и същността и, може би, между човека и природата, доколкото последната е само „из“ общуване.

Нерядко в моя текст феноменологична методология, феноменологична онтология, често в разрез с изискванията на българския език, се използват нечленуващи. Стремещт е да се

акцентира тяхната неопределеност, въпросност, винаги битие на питане.

Феноменологична онтология е една гигантска, максимално мислима тавтология. Нейната същност е: „Е“ „Е“ „Е“. Първото „Е“ е подлог, второто – сказуемо, третото „Е“ – сказуемно определение. Нейната същност е да бъде минимална и така да осигурява простор, да е само крайният предел, зад който съществуването го няма. Този предел е тавтологията като минимално определяне, или Времето.

Въпросността на феноменологична онтология е и неискането да се каже. Но така тя е и най-добрата обител за методологията, която винаги е „искам да кажа“.

IX. КАКВО БИ БИЛ СВЕТЪТ?

Един гребен даосистки афоризъм: „Насред Нищото аз се присъединявам към Източника на Всички Неща.“²⁰⁵

Ще се опитам да проследя едно достигане до такава или подобна мисъл: „Насред Нищото аз се присъединявам към Източника на Всички Неща.“

Даосисткото Нищо е може би сродно с принципа на нищо направенето или с празното съзнание: ум-огледало. Но да допуснем, че между даосисткото Нищо и Нищото на Хайдегер има известно сходство по същество...

Във философски употребената дума „Нищо“ можем да открием поне два смисъла:

Веднъж Нищото е тъмното, просеката (Lichtung)²⁰⁶, условието, в които се разгръщат светлината, рефлексията, съзнанието, науката.

Тогава не можем ли да предположим, че между Нищото и рефлексията е разположено Събуждането: определена граница, която издължава и закрива.

Създава ли тогава Събуждането сънищата такива, каквито ги знаем? Не проектира ли Събуждането единното Нищо в различаващата способност на съзнанието като нейно безсилие да рефлектира Съня такъв, какъвто той Е?

„Но какво казва това: изначалният Ужас се случва само в редки мигновения? Нищо друго освен: най-вече и преди всичко Нищото в своята изначалност е разделено [verstellen] от нас. Какво ни разделя? Това, че се оставаме да се загубим в съществуващото.“²⁰⁷

Втори път нищото ще бъде идеална равнина, абстракция, от която сякаш възниква релефът на битието и непрекъснатостта на предметността.

В предложеното първо разбиране, Нищото е допустимо да се асоциира с възгледу на Хайдегер и, може би неочаквано, с възгледу на Карл Густав Юнг; във второто – на Хусерл. Един ретроспективен поглед от Хайдегер към Хусерл би могъл да бъде размисъл за опитоменото Нищо като нищо.

Но освен това нищото може да бъде главен предмет на една рефлективна философия за Нищото. Тогава нищото ще е аб-

стракция на Нищото. То ще бъде един охранителен мит, целящ запазване светлината на съзнанието, в която Нищото се издължава, отслабва, става поносимо, разчленява се и се разпада в множество предмети.

Единността на предметите или, с други думи, непрекъснатостта на предметността, изхождаща от Ужаса на Нищото, сякаш сама служи за Защита от Нищото.

Но дори и охранявано, Нищото избликва, разкъсва и драматизира единната непрекъснатост, топологията на битието, своето никога не докрай опитомяване.

Обобщено, топологията на битието, бидейки метафизика, и ще е мит, зареждан от Нищото или безсъзнателното, за да създава и предпазва светлината на съзнанието (и науката).

Как предметът се появява в светлината на съзнанието като обособеност, но и оставайки в своя произход, в единността на Нищото? Тоест, как възниква един предмет като конституиран?

„До“, да допуснем, своето конституиране той е просто една пасивност, преддаденост, материал и същевременно нищо или дори Нищо. Изниква в светлина като предмет в конституирането.

Веднъж възникнал, той сякаш винаги е бил конституиран (затова не е допустимо да се каже, че бива конструиран²⁰⁸), винаги е съществувал като предмет.

Откривайки се в модуса „винаги вече бил“, предметът (самият той сякаш) скрива своето възникване. Светлината или рефлексията, които го откриват, изземват и се просмукват с неговото възникване, но му придават своите особени свойства на извънвременност и трансцендентност.

Така предметът се появява в светлината на съзнанието като „винаги вече бил“ и „външен“, а светлината като Време и иманентно вътрешна на съзнанието.

Когато светлината открива предмета за нас и открива себе си като рефлексия, тя скрива своята същина.

А нейната същина може би е допустимо да отъждествим с интенционалността.

Как същината на светлината ще опишем, ако тя на две равнища се скрива: веднъж се скрива, посочвайки кой да е предмет; втори път се скрива, привидно откривайки се като откриваща предмета, т.е. като рефлексия?

Не бихме ли могли светлината, произхождаща от единността на Нищото, да опишем в нейната същина като просмукване на другите предмети в предмета, който тя ни открива?

Топологията на битието би се интересувала от условието за възможност на самото просмукване на другите предмети в предмета и, обратно, на предмета в другите предмети.

Не бихме ли могли да заменим потъналото в Нищото и изскачащото в светлина Събуждане с Просмукването на предметите един в друг?

Просмукването може вече да бъде предмет на една рефлексивна философия.

Топологията на битието ни се представя в два аспекта: от една страна това е просмукването на другите предмети в предмета; от друга – просмукването на предмета в другите предмети.

Бихме могли да разделим топологията на битието съответно на свят и субект.

Просмукването на другите предмети в предмета е и една субектна насоченост на света.

Той, светът, сякаш търси свои субекти, конституира ги, пребивава във от себе си в тях именно като интуиция за Всеобщото, като конкретност на хоризонта на който да е предмет.

Битието ни се представя по два начина, а именно: като интенция на съзнанието, чийто резултат е трансцендентиращата обектност, но и като „интенция“ на света, чийто резултат е трансценденталният субект.

Или, казано по друг начин, съответно като битие „другите предмети в предмета“ и като битие „предметът в другите предмети“.

При първия подход се предполагат непосредствено дадената, очевидна активност на съзнанието и безсловесната пасивност на възприетото.

Обратният подход, вторият, при който съзнанието е пасивна даденост, а светът – активен, сякаш търсещ своя субект, за да стане свят, т.е. непрекъсната предметност, но не за да се отрази, а за да възникне, е, може би, смущаващ.

Феноменът на даден предмет, „сам себе си показващ в себе си“, би се разстилал в подредения хоризонт на предмета.

Предметът ще е полюс на топологията на битието. Другите предмети ще образуват около него концентрични кръгове.

Тези предмети, които са най-близо, ще се просмукват най-добре.

Самият субект като предмет има свой хоризонт, който вътпява и като структуриращ фактор:

В топологията на битието субектът ще има своето незаменимо място:

Той се явява абсолютен полюс, който за всеки два предмета дефинира релацията „по-близък“.

По този начин субектът се явява и условие за наличието на хоризонт на кой да е предмет.²⁰⁹

Също може да се каже, че хоризонтът на всеки предмет се конституира „като че аз съм в него и какво ще видя“.

Тоест, предметът се оказва конституируем само когато е и конституиращ.

Наличието на хоризонт на предмета говори за неговата самостойност, сякаш „интенционалност“.

За Хусерл трансценденалността е основа на всяка онтология.²¹⁰

Той нарича феноменологията „ейдетична, трансценденална феноменология“.

Може би от съзнанието се излъчва рационална, ейдетична, конституираща светлина и тя изцяло се „поелъща“ от пасивно възприетото като по този начин го превръща от емпирично дадено в предмет. „Нашето изчерпателно епохе поставя, както казваме, света в скоби, изключва от предметното поле света като просто наличен, представяйки на негово място така-и-така-преживения-възприетия-припомнения-отсъдения-премисления-оценения-и т.н. свят като такъв, света, „поставен в скоби“. Проявява се не светът или някаква част от него, а „смисълът на света“.“²¹¹

При Хайдегер след като предметът „погълне“ светлината или „трансценденцията“ се случват няколко неща:

Предметът не само се определя сред множеството от другите предмети, които всмуква като свой външен хоризонт, но и се противопоставя на човека. Предметът вече се „случва“, може да се срещне. Трансценденцията го е надарила със самос-

тойност и независимост. Нещото започва да говори със свой глас. Придобило е собствена, „отразена“ трансценденция, която връща към човека и той може да започне опознаването на предмета: „Само на основата на изначалната явеност на Нищото човешкото битие може да се обърне към съществуващото и да проникне в него...“

Човешкото битие [Da-sein] се нарича надвесеност в Нищото.²¹²

Предметът, конституирайки се като „винаги вече бил“, „всмуква“ част от трансценденцията на битието, включва се в самото битие и участва по този начин в „надвесването“ на битието над Нищото, превръщайки се в съществуващо.

Придобитата и отразена от предмета трансценденция се явява условие за възможността за наука:

„Но науката – пише Хайдегер, – ... има тази отлика, че тя по присъщ само на нея начин подчертано и деловито дава първа и последна дума изключително на самия предмет. В такава деловитост на научното изследване, определяне, обосноваване се извършва своеобразно ограничаващо подчиняване на науката на само по себе си съществуващото, насочено към това, щото разкриването на последното да идва от самото него...“

Ако ние недвусмислено вземем просветленото по такъв начин *Dasein* в неговото притежание, то трябва да кажем:

Онова, към което е насочено нашето светоусещане, е самото съществуващо – и нищо повече.

Онова, от което се ръководи всяка установка, е самото съществуващо – освен него нищо.

Онова, с което работи нахлуващото в света изследване, е самото съществуващо – и нищо повече.²¹³

Предметът, „всмукал“ човешката трансценденция и придобил битие, се надвесва над Нищото и така се превръща в съществуващо.

„Но Въпросът за Нищото – пише Хайдегер, – пронизва цялата метафизика още и затова, че по неволя ни поставя пред проблема за произхода на отрицанието, т.е. всъщност пред решението на въпроса за правомерността на господството на логиката в метафизиката.“²¹⁴

Но ако Нищото би било предмет, то отрицанието е възможно да бъде интенционалният акт, който го конституира.

Логическото отрицание в този случай ще бъде опитомяване на Нищото, една рационална, светла процедура.

Логическото отрицание не ни извежда вън от рефлектируемостта, не говори нищо за смъртта, разрушението, безумието, отчаянието и Вратата.

Следователно при стандартна феноменологическа трактовка Нищото не може да поражда отрицанието.²¹⁵

И ако пък логическото отрицание е първично, както, може би, неявно предполага Хусерл, феномените са дадени по рационален път.

Нека пред мен е един стол. Преживявайки стола, независимо дали е факт, или халюцинация, виждаме света чрез стола.

Което означава:

Столът сякаш става активен, формира нашето съзнание, той говори: „Аз съм светът!“ Той създава у нас установка и ако веднага видим след това нещо непознато, вероятно е да кажем: „Това е стол!“²¹⁶

За известно време столът е станал активен, възприемаме „Волята“ на стола.

Столът "си служи" със съзнанието ни²¹⁷, за да се просмуче в света.

Това, което противодействува на стола, не е субектът, а другите предмети.

Онова, което наричаме Хаос, случайност на емпиричното, е всъщност, да допуснем, многогласното надвикване на предметите, които се „надпреварват да се просмучат“ в света.²¹⁸

Това означава:

„Хорът на предметите“ „сам по себе си“ е напълно равномерен и в този му вид можем да го наречем апейрон, хаос, нищо.

Даденото на нас е: предметите в релефа на тяхната предметност, „хорът на техните гласове“.

Между релефа на конституираната предметност и нищото може да се допусне разполагането на още една абстракция: предпредметност на нещата.

Предпредметността на нещата би се изявила при внасянето на субект, на интенционален център в нищото.

Картината, която бихме видели отстрани: интенционалният център, подобно на магнит, привлича към себе си част от равнината на нищото, създава ѝ предрелеф.

Предпредметността е предметност, конституирана като неконституирана от един външен, друг, хипотетичен, конституиран като неконституиращ субект.

Тоест, предпредметността е все пак предметност на истински субект, но той я мисли не като своя предметност, а като условие за предметност на друг, хипотетичен субект.

Освен това, мислена като условие за предметност на друг субект, тя все още не е конституирана от него като предметност.

Другият субект е условно казано „недействащ“ субект.

„Предпредметността“ отразява степента на значимост на отделните предмети по отношение формирането на субекта като обособеност, преди той да е започнал да конституира света.

Предпредметност, тъждествена с нищото, не може да интендира субект.

Той не би бил в състояние все повече да се самообособява, защото началното обособяване отсъства.

Обратно: субект, който сякаш е необособен, не може да съществува; на него би съответствувала предпредметността на нищото.

Ако определен предмет е с голямо влияние върху обособеността на субекта, то това е условие за неговия много силен глас в конституираната впоследствие предметност на субекта.

Някои предмети са особено силно съществуващи, а други са едва доловими.

Особено „гласовитите“ предмети, поради интендиращия характер на съзнанието, се просмукват в предметността до степен на иманентни характеристики на съществуващото.

Подобен „гласовит“ предмет например е стаята. Съществуващото ще притежава значителна „стайност“ по отношение на мене и на почти всички хора.

Още по-близък предмет е бащата. Нещата би трябвало да притежават значителна „бащиност“.

Но как да обясним, че някои неща притежават по-голяма „бащиност“ или „стайност“ от други?

Например, че приятелят е с голяма „бащиност“, а масата – със значителна „стайност“?

Ако предметът се просмукваше в нищото, отново би се получило нищо.

Следователно предметът би трябвало да се просмуква в предпредметността, която е условие за предметността.

Най-близките в хоризонта на даден предмет предмети ще се влияят най-силно от силата на неговия „глас“.

Диференциалната картина на изменението на релефа при мислено вариране силата на гласа на един предмет сякаш дава наглед за хоризонта на този предмет.

Наистина, ако варираме степенята на въздействие на един предмет, например на предмета „баща“, върху предметността на един хипотетичен субект (с други думи, върху една предпредметност), то би трябвало да забележим, че колкото по-голяма „бащиност“ притежават другите предмети, толкова повече силата на техните гласове се влияе от изменение „силата на гласа“ на изследвания предмет.

Тоест, свойството „бащиност“ е точно отдалечеността на конкретен друг предмет от хоризонта на изследвания предмет, в случая „баща“.

Обобщено: под термина „предметностност“ ще разбирам едно свойство, което в общия случай е отношението на кой да е предмет от хоризонта на даден предмет спрямо същия този предмет.

Нека при това уточнение изследваме субектността като една предметностност.

Предметите с най-голяма субектност, т.е. тези, които са най-близко до субекта, ще наричам негово лице.

На лицето му са неговите очи. Очите виждат, което се вижда – очевидно.

Очевидността е по-скоро приближеност до субекта, по-силна свързаност с по-силно свързани неща. Тя е много висока степен на непрекъснатост на нещата.

Декарт, Кант и Хусерл говорят за истината като за очевидност, яснота или „аподиктичност“. Хайдегер я описва като нескритост и уточнява като просека. Карл Густав Юнг отделя субективната истина в общия произход, в интерсубективността на примитивното, на „колективното несъзнавано.“

И същевременно въпросът за истинността на една концепция за истината е парадоксален по своя характер: „Как можем да

отсъдим превъзходството на едно понятие за истина пред друго?...даже ако някой мисли, че притежава такъв критерий и знае как да различи истинната от неистинната теория за истината, предимството му е привидно... Проблемът за критерий за истинност [относно понятието за истината] ни връща към проблема за понятието за истина."²¹⁹

Очевидността е онова, което очите виждат. Тя е околност, или близост до очите. С отдалечаване от очите очевидността намалява. Условието на очевидността – очите – обаче е невидимо.

Очите са част от лицето на субекта.

Може би не е пресилено да се твърди, че днес една от същностните цели на рефлексивната философия е разкриване лицето на субекта.

Лицето на субекта е невидимо за самия субект, също както лицето на човека – за неговия притежател. И въпреки това, то присъства в цялото познание, налага отпечатък, незримо свидетелстваващ, че това е именно човешко знание.

Лицето на субекта би представлявало универсална сила. Би присъществувало във всяка точка на пространството, времето, историята и опита.

Ако науката се стреми към най-отдалечения от субекта хоризонт, към точките с най-слаба субектност, то в наше време рефлексивната философия е по-скоро вторачена в почти невидимото лице на субекта, в точките с най-силна субектност, в чертата на Събуждането.

Трансценденталната философия се интересува от „най-всеобщите всеобщности“ и определяйки ги по този начин вече проправя пътя към тяхното частно разглеждане.

Например Кант, твърдейки че евклидовото пространство е априорна форма на съзерцанието, неявно и може би дори против желанието си поставя въпроса дали това наистина е така.

Впоследствие се оказва, че това е само пласт от маската на субекта.

Афористично казано: трансценденталното лице на субекта би била безкрайна поредица от маски.

Тогава рефлексивната философия би била насочена към знание в не по-малка степен, отколкото науката: към онова знание, което е недостъпно, понеже представлява самия способ, чрез който виждаме нещата.

Чувствителността на рефлексивната философия би се оказала различна от тази на науката. Рефлексивната философия не се стреми да усилва слабия глас, който е почти недоловим на фона на останалите предмети. Напротив, тя се стреми да долови прекалено силния глас, който сякаш присъства във гласовете на всичко останало, и да го обособи като предмет, който притежава този глас.

Как би присъствувал един предмет, обсъждан от философията, в друг, разглеждан от науката?

Хоризонтът на отдалечения предмет така, както реално се изследва от науката, ще бъде краен и ограничен, ще бъде област, заградена от някакъв контур.

В нея близкият до субекта „философски“ предмет ще присъства равномерно и много силно.

Той следва да е някаква всеобщност, закон, непреодолимо гранично условие, някаква универсалност.

Абстрактността на научните обекти би била необходима, за да са те твърде отдалечени от субекта.

Напротив, най-близките предмети на субекта, които означават с термина „лице“, встъпват като закони, всеобщности в абстрактните отдалечени области.

След това, по-близки контури, в които равномерността на присъствието на лицето на субекта най-общо не се изпълнява, се приемат като интерпретации и на тях се гледа като на несъвършен модел на абстрактната област.

Фактически абстрактната област не е модел на интерпретиранията, а присъствие на лицето на субекта.

Рефлексивната философия би искала да „види“ лицето на субекта.

Какво е влиянието на най-близките предмети, т.е. на лицето на субекта, върху картината на нашето познание?

В естествено-научното познание непосредствено предшествуваният слой предметност конституира следващия, още неизвестен.

Предметите от последния слой се просмукват и конституират предметите от още неизвестния.

Кога възниква криза във възможността за просмукване? Кога предметите, конституират новия слой, влизат в противоречие с емпиричните факти?

Науката е изработила особена и изключителна чувствителност към противоречието между просмукващия се предмет и емпиричните факти, т. е. между говоренето на стария, обясняващия предмет и това на новия, обяснявания. Науката погледнато е заслушана в едва доловимата реч на последния.

Както отбелязва Хусерл, съвременните математически методи от Галилей насам са унищожавали смисловото единство на света или са базирани на неговата липса.

Фундаментално понятие за съвременната математика е понятието „множество“.

В аксиоматиките то не се дефинира. Интуитивният му смисъл е следният: съвкупността от предметите, които притежават определено свойство.

Така погледнато свойството „бащиност“ притежава само множеството на бащите, т.е. на тези, които имат деца.

Самата представа за множество разкъсва смисловото единство на света.

Между множеството на бащите и, да речем, това на минзухарите не може да има плавен преход: това са две непресичащи се съвкупности, а наличието на връзка би дефинирала на свой ред ново множество.

Следователно математизираният модел на света е дискретен, о-без-мислен свят, за да бъде точен.

Преходът между едно множество и друго множество, от един обект към друг обект е вън от сферата на математизираната наука.

Ако реалният начин, по който светът Е, е като смислов единство, то дискретният математизиран модел е една абстракция – много силна, много действена, ала да се оцени сферата на приложимостта ѝ следва да се изхожда от смисловото единство на света.

Преходът от едно понятие към друго, от едно множество към друго, се извършва в съзнанието на учения по невъзможен за математизиране начин, именно защото съзнанието е смислов единство на нещата, присъствие на другите предмети в дадения.

Математическият метод същевременно унифицира смисловите единства на учените.

Преходите от един математически представен обект към друг се оказват достатъчно еднозначно определени, така че да

позволяват на учените да творят като своеобразен единен субект.

Аналогичен начин за формиране на единен научен субект представляват нематематическите понятийни модели.

И при тях плавният смислов преход от едно понятие към друго е нарушен, затруднен, недостъпен за нешколуваното дилетантско разбиране и затова до голяма степен смисловото единство на теорията, ползваща дадения понятийен апарат, е унифицирано.

При възрастните временното потискане на смисловото единство е изграден навик.

То е особен модус на мислене.

Например „представи си, че обектът А е с невъзможното свойство Б, но все едно, че това не е фантазия, а истина“.

„Представи си, да кажем, бял елен с големи рога и дълга брада, но все едно, че това не е фантазия, а истина.“

Или:

„Представи си, че електронът е малка сфера, която се върти, но има само две посоки, в които може да се върти, сякаш не е сфера, а кръгче в равнината. Това е спин на електрона.“

Следователно новото научно понятие пред обучаемия встъпва в модуса „нещо нереално, но все едно, че е реално.“

Но кое е реално?

Онова, което се вписва в тоталния смисъл на света.

Затова Вещиците са реални за средновековния човек и са нереални за нас.

Обратно е положението със самолетите.

Всяко обяснение фактически показва как бихме могли да впишем обясняваното в тоталния смисъл на света.

Ние, може би твърде оптимистично, допускаме, че сме в състояние да обясним на средновековния човек „самолета“, но той не би сполучил с „вещицата“.

Научното понятие е нереално по отношение на заварения тотален хоризонт на обучаемия.

То се стреми да го модифицира или при неуспех разцепва света на относително независимо осмислени сфери: жизнена, практическа, научна.

Хусерл се стреми да обоснове възможността за възстановяване на единния тотален смисъл.

Тогава Нищото би било прекъсване на единното пространство на рефлектируемото, в което се стеле смисъл като светлина.

Така, надявам се, постигнах по-добро разбиране на метафизичните елементи в самата наука, които неопозитивизмът се надяваше да премахне:

В трактовка, подобна на изложената по-горе, метафизичните елементи са призвани:

Да поддържат еднозначно смисловата цялост на самата научна теория.

Да се избягват допустими, но нелепи интерпретации на формализмите.

Да се съгласува смисловото единство на теорията с целия останал опит на човечеството.

Да се подпомага формирането на научната общност като единен субект с единно осмисляне.

Да подсказва на начинаещите и историците как е било постигнато това смислово единство.²²⁰

Но преди всичко: да охранява светлината на съзнанието, в която е възможна науката, от Нищото, използвайки срещу него собствената му стихия.

Направеното разглеждане демонстрира известни необратимости в научните изменения с хода на Времето, които биха могли да бъдат счестени за свидетелства за нейното развитие, за нейния прогрес:

Науката в своя прогрес увеличава отчетливостта на предметите и затруднява решително единното им осмисляне.

Но тогава тъкмо науката е тази, която обръща погледа ни към Нищото, разкъсвайки единството, смисъла на света.

Тя може би дори разкъсва осмислянето на отделни сфери, които продължават да се обособяват.

Същевременно процесът на смислообразуване се разпростира все по-широко и сякаш напрежението, за да се обхване много бързо разширяващата се област на знанието, води до разкъсване на отделни сфери на осмисляне.

Науката по принцип не може да познае своето условие: Събуждането.

Тя приема Света като готов, пък бил той и развиващ се, като светъл и гаген, а предметите – като „винаги вече били“.

На другия край срещу Събуждането е Унесът.

Унесът свива и припокрива нещата в единството на Съня.

Той ни възвръща към това, което сме, когато ни няма.

В Съня не мълчим, защото мълчание няма.

В Съня не сме нещо друго, защото същото го няма.

В Съня сме отвъд себе си и света, отвъд речта и мълчанието.

„Насред Нищото аз се присъединявам към Източника на Всички Неца.“

Заклучение. Не бихме ли могли под нов „физико-методологически“ ъгъл да погледнем хайдегеровата реалия *Dasein*?

Неговото „Време“ е „извътре“, или „отвътре“, предел на битието. Времето определя битието от страна на присъствието на човека като човешко битие – *Dasein*. Нека имаме предвид и възможността непосредствено физически да интерпретираме неговото „Време“.

Как бихме могли да изтъкваме присъединената дума „тук“, „ето“ (da) към битие (Sein).²²¹

Като една винаги отсамност, тукашност, присъственост на човешкото битие?

Като обобщена пред-изразимост за не само временната и пространствена обособеност на човека?

Като изискване, отхвърлящо всякакъв мистицизъм в подчертано холистична онтология?

„Светлината попитала Небитието:

– [Вие], учителю, съществувате или не съществувате?

Но не получила отговор. Веледала се по-внимателно в облика му: тъмно, празно. Цял ден да го гледаш няма да го видиш, да го слушаш – няма да го чуеш, да го пипаш – няма да го пипнеш.

– Съвършенство! – възкликнала Светлината. – Кои [още] би могла да стигне такова съвършенство! Аз мога да бъда [или] да не бъда, но не мога абсолютно да не бъда. Как Небитието е постигнало това?“²²²

Този древен даосистки текст ми дава смелост за дали кощунствена и из основи изопачаваща намеса в езика на Хайдегер: да се предположи макар и за миг реалия *Danichts*, *Eto-Tuk-Niщо* или *Из-Нищото*.

Но ако все пак попагнем някак си в Danichts, няма ли нашето човешко битие (Dasein) да се превърне в Нищо (Nichts)? Какво ще ни подскаже даосизма?

„Веднъж Чжуан Чжъу сънувал, че е пеперуда, Весело подхвърляваща пеперуда. Радвал се от сърце и не съзнавал, че е Чжъу. Но внезапно се събудил, учудил се, че е Чжъу, и не могъл да разбере: дали Чжъу е сънувал, че е пеперуда, или пеперудата сънува, че е Чжъу. Това именно наричат превръщане на нещата, а пък между мене, [Чжъу], и пеперудата на всяка цена има разлика.“²²³

Между Ето-Тук-Нищо (Danichts?) и човешкото битие (Dasein) „на всяка цена има разлика“? Превръщат ли се нещата, светлината – във Вещество и веществото – в светлина? Изисква ли разликата между вещество и светлина да са непременно различни? Или разликата може да съществува между същото?

Разликата между същото Бор нарече „допълнителност“. Можем да кажем и „разликата е из същото“. Значи разликата между Вълна и частица, като разлика из същото, е времето?

Тогава тук и Тук (da и Da) е просто *разликата като разлика* из разликата на *разликата като същото*. За да различи *двете разлики*, Дериде въведе нямото „а“: difference и differance.²²⁴ „Тъждество и различие взаимно се свързват в битие и небитие.“²²⁵

Или тук (da, difference) е винаги подставката (Gestell), която в нашата епоха е науката с техниката и която отделя от битието (Sein), обричайки ни на човешкото битие (Dasein)?

Бележки:

1. Латур, Б. Никога не сме били модерни. С., 1994, с. 15.
2. Леви-Строс, К. Ревнивата грънчарка. С., 1994, с. 176.
3. Пак там, 188-9.
4. Пак там, с. 189.
5. Cartan, E. L'enseign. math. 24 (1924-1925), p. 6.
6. Линге, А. Физика елементарних частиц и инфляционна космология. М., 1990, с. 221.
7. Джеймс, У. Прагматизъм. С., 1994, с. 34.
8. Эйнштейн, А. К електродинамике движущегося тела. – В: Принцип относительности. М., 1973, с. 99.
9. Васю, Н. Localizability and Space in Quantum Physics. Berlin, 1988, p. 53.
10. Разглеждането на Д. Деянов на понятието „несъизмеримост“, Въведено от Кун, сблъква несъизмеримост и дуалност: *Deyaou, D. Transcendentalism and Incommensurability of Scientific Traditions. – Critique & Humanism, 1990, 0, 90-101.*
11. *Schrödinger, E. Naturwiss 23 (1935), 807, 823, 844. Цит. по Beauregard, C. Two Lectures on the Direction of Time. – In: Hans Reichenbach: Logical Empiricist. Dordrecht, 1979, p. 360.*
12. Леви-Строс, К. Ревнивата грънчарка... 176-177.
13. По подробно въпросът е разгледан в: Пенчев, В. Действителността като непрекъснатост. Логическата и физическата картина на света. – Философски алтернативи, 1994, 2.
14. Леви-Строс, К. Ревнивата грънчарка... с. 177.
15. Обща характеристика на кореспондентните теории се съдържа например в: Rouse, J. Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science. London, 1987, p. 127; Сивилов, А. Варианти на кореспондентната теория. – Философска мисъл, 1980, 3, 27-37. Кореспондентните теории за истината и съотнасянето на реалност и представа са по-характерни за направленията във философията, именувани като „реализъм“ или „материализъм“. (Вж. Sellars, R. Critical Realism and Modern Materialism. – In: Philosophical Thought in France and the United States. Albany, 1968, p. 469.)
16. Понятието „кохерентност“ в контекст с „истинност“ използват поне двама (известни на мене) автора: Решер и Уайтхед. (Напр. Rescher, N. Forbidden Knowledge. Dordrecht, 1987, p. 17; Bar-on, A. The Categories and the Principle of Coherency. Dordrecht, 1987, p 157.)
17. Възгледът за истината само съгласуваност на нещата се доближава до подхода на прагматизма: „Единственото изпитание, което прагматизъм поставя за истината, е това тя да работи добре, да се съгласува с всяка част на живота по най-добрия начин и да отговаря на изискванията на целокупния опит, без да бъде пропуснато нещо.“ (Джеймс, У. Прагматизъм. С., 1994, с. 43)

18. „Ние далеч не осмисляме достатъчно решително същността на действуването. Действането е познато само като причиняване на някакво въздействие. Неговата действителност се оценява според ползата от него. Но същността на действането е изпълняването. Изпълняване означава: разгръщане на нещо в пълнотата на неговата същност, извеждам го нея, producете. За това изпълнимо е само това, което вече е. Но това, което „е“, преди всичко е битието.“ (Хайдегер, М. За „хуманизма“. – В: Хайдегер, М. Същности. С., 1993, с. 129)

19. *Фжуанцзъ*. – В: Древнокитайски мислител. С., 1980, с. 187. Същият мотив е твърде любопитно развит и от Маркес: „Неруда заста веднага и се събуди след десет минути като децата – В най-неочаквания момент. Появи се в хола отпочинал и с моногорна на Възглавницата, оплечатан върху бузата.

– Сънувах жената, която сънува – рече той.

Матилде поиска да ѝ разкаже съня.

– Сънувах, че тя ме сънува – отвърна.

– Това е Борхес – казах му.

Той ме погледна разочарован.

– Написано ли е вече?

– Ако не е написано, все ще го напише някой ген – отговорих му. – Ще е някой от неговите лабиринти.

Шом стъпи на борда в шест следобед, Неруда се сбогува с нас, седна на една отдалечена маса и започна с лекота да пише стихове с онази зелена писалка, с която рисуваше цветя, риби и птици в посвещенията на книгите си. След първата сирена потърсихме Фрау Фрида и накрая я намерихме на туристическата палуба тъкмо когато си тръгвахме, без да си кажем сбогом. Тя току-що се бе събудила.

– Сънувах поета – изтърси.

Учуден, помолих да ми разкаже съня си.

– Сънувах, че той ме сънува – обясни тя и стреснатото ми лице я обърка. – Какво има? При толкова много сънища понякога се промъква някой сън, който няма нищо общо с реалния живот.“ (Маркес, Г. Плащат ми да сънувам. – В: Маркес, Г. Дванадесет странстващи разказа. С., 1993, 83-84.)

20. Фуко, М. Думите и нещата. С., 1992, 446-447.

21. Пак там, с. 333.

22. Алюзията е към невъзможната хетеротопична таблица, цитирана от Фуко (пак там, с. 25).

23. Гуссерль, Э. Философия как строга наука. – Логос, 1911, 1, с. 22.

24. Пак там, с. 13.

25. Какабадзе, З. Проблема „екзистенциалногo кризиса“ и трансцендентална феноменология Едмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966, с. 79.

26. Фуко, М. Цит. съч., 333-334.

27. „Bewußthaben“ е по-точно да се преведе като „осъзнато прите-

жаване" или „осъзнато присъствие“. Следва да се имат предвид и тълкуванията „осъзнаващо притежание“ или дори „съзнаващо притежание“. Преводът „има не в съзнанието“ е реторичен с оглед подчертаване различието между съзнанието, третирано като рефлективно и като интенционално. Предизвикателността на превода „има не в съзнанието“ поражда въпроси, обсъждани по-нататък.

28. *Husserl, E. Pariser Vorträge.* – In: *Husserliana.* Bd. 1. Haag, 1973, S. 13.

29. *Какабадзе, Э.* Проблема „экзистенциального кризиса“... с. 80.

30. *Кант, И.* Критика на чистия разум. С., 1992, с. 56.

31. *Torretti, R.* On the Subjectivity of Objective Space. – In: *Kant's Theory of Knowledge.* Dordrecht, 1974, p. 11.

32. Напр. в: *Гуссерль, Э.* Логические исследования. Т.1. Прологомены к чистой логике. Санкт-Петербург, 1909, 185-187.

33. *Кант, И.* Критика на чистия разум... с. 56.

34. *Фуко, М.* Цит. съч., 33-34.

35. На свой ред Фуко обвинява Хусерл, че се стреми да опише известна емпиричност, макар и една емпиричност на потока на съзнанието и затова непрактическа. (*Фуко, М.* Цит. съч., 435-436.)

36. *Гуссерль, Э.* Философия как строгая наука... с. 26. Сравни и с бел. 51.

37. Липсва подходяща дума. Не става дума за причинна или логическа връзка:

Предмет и „присъстващо“ са следствия, защото ние виждаме само това, което следва. Затова пък „отсъстващото“ е условие, „пред-следствие“.

38. *Хайдегер, М.* Краят на философията и задачата на мисленето. – Философия за ученици. 1992, 3, 21-24.

39. *Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode.* Tübingen, 1960, S. 63.

40. „Емпирия“ и „емпиричност“ се отнасят като поток и субстанция. Същото противопоставяне, но вече не в онтологичен, а в трансцендентален план се открива и в оценката на Хусерл за Декарт. Декарт извършва „неизтъкващ, но събносен поврат, превръщащ *ego* в *substantia cogitans*, в отделен човешки *animus*, в изходна точка за изводи в съответствие с принципа на причинността, с една дума, повратът, чрез който той стана баща на абсурдния трансцендентален реализъм.“ (*Husserl, E. Pariser Vorträge...* S. 9.) Фуко се предпазва от възможността за обвинения в аналогичен „абсурден онтологичен реализъм“, може би в метафизика, като се оттегля от „аналитиката на крайността“ по посока на семивното в областта на практическото. Това движение на мисълта напомня за Марксовата „практика“, посредническа между „диалектика“ и „метафизика“, между идеално и материално.

41. *Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode...* S. 74.

42. Образът (Bild), образът (Gestalt) и образването (Bildung) сякаш

не могат да се обединят в становище, изказано на немски език. Преводът на български подсказва концепция...

43. *Фрейд, З.* По ту сторону принципа удовольствия. – В: *Фрейд, З.* Избранное. М., 1989, с. 442.

44. *Делез, Ж.* Представление Захер-Мазоха. – Делез, Ж. Венера в мехах. М., 1992, с. 293.

45. *Husserl, E.* Pariser Vorträge... S. 13.

46. *Ibid.*, S. 17.

47. Бих искал да означа дума междинна между „е“ и „включва“ – може би „ества“.

48. *Husserl, E.* Sommaire leçons du professeur E. Husserl – In: Husserliana. Bd. 1. Haag, 1973, p. 197.

49. Съвместяването на генетичния и структурен аспект в работите на Хусерл се изтъква в: *Derrida, J.* Writing and Difference. Chicago, 1978, p. 157.

50. *Фуко, М.* Цит. съч., 497-507.

51. *Heidegger, M.* Hölderlin und das Wesen der Dichtung. – In: *Heidegger, M.* Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt am Main, 1971, S. 39. Сравни и с бел. 36.

52. *Ibid.*, S. 39.

53. *Gadamer, H.-G.* Wahrheit und Methode... S. 8.

54. *Ibid.*, S. 14.

55. *Ibid.*, 133-134.

56. *Ibid.*, 395-404.

57. *Фуко, М.* Цит. съч., 33-34.

58. *Gadamer, H.-G.* Wahrheit und Methode... S. 102.

59. *Фуко, М.* Цит. съч., 447-448.

60. *Heidegger, M.* Hölderlin... S. 47.

61. *Фуко М.* Цит. съч., с. 514.

62. Пак там, с. 410.

63. *Heidegger, M.* Hölderlin... S. 40.

64. *Выготский, Л.* Мышление и речь. – В: Собрание сочинений. Т 2. М., 1982, с. 346.

65. Пак там, с. 347.

66. *Husserl, E.* Pariser Vorträge... S. 13.

67. *Выготский, Л.* Цит. съч., с. 342.

68. Пак там, с. 353.

69. Пак там, с. 305.

70. Пак там, с. 336.

71. *Heidegger, M.* Hölderlin... S. 39.

72. *Ibid.*

73. *Выготский, Л.* Цит. съч., с. 356.

74. Пак там, с. 356.

75. Пак там, с. 347.

76. Пак там, с. 350.
77. Пак там, с. 353.
78. *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode...* 395-404.
79. *Derrida, J. La voix et le phénomène. Paris, 1983, p. 9.*
80. *Ортега-и-Гасет. Нищета и блясък на превода. – Панорама, 1992, 1-2, с. 200.*
81. *Kuhn, T. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1970, p. 111.*
82. Смислът на подобно разчленяване на думите е да се отстранят наслоените метафорични пластове. Ето защо, когато пиша „с-вързва“, имам предвид, че две тела са завързани едно с друго, например с въже.
83. *Kuhn, T. The Structure...* p. 111.
84. *Хайдегер, М. Время картины мира – В: Новая технократическая Волна на западе, М., 1966, с. 104.*
85. *Какабадзе, З. Детерминация человеческого бытия – В: Какабадзе, З. Проблема человеческого бытия. Тбилиси, 1985, с. 305.*
86. Конспект на тази критика се съдържа в: *Husserl, E. Sommaire leçons...* 194-205; разгърнато изложение – в: *Husserl, E. Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge. – Husserliana. Bd 1...* 3-39.
87. Напр. Вж.: *Хусерл, Е. Феноменология. – Философска мисъл, 1983, 1, с. 52.*
88. *Intentio* (лат.) – грижа, намерение.
89. *Heidegger, M. Die Frage nach der Technik – In: Heidegger, M. Vorträge und Aufsätze. Stuttgart – Tübingen, 1985, S. 23.*
90. *Bergson, H. L'évolution créatrice. Paris, 1985, 304-308.*
91. *Ibid.*, p. 273.
92. *Ibid.*, p. 319.
93. *Хегел, Г. Науката логика. Субективната логика или учение за понятието. С., 1967, 35-36.*
94. В руския превод – „всеобщи“. В оригинала – „allgemeine“ (вж. *Hegel, G. Wissenschaft der Logik...* S. 235).
95. *Хегел, Г. Науката логика...* с. 36.
96. *Discurso* (лат.) – бягам насам-натам, побягвам, разпръсвам се.
97. *Хайдегер, М. Началото на художествената творба. – В: Хайдегер, М. Същности. С., 1993, 71-72.*
98. Хайдегер цитира Хегел: „Чистото битие и чистото нищо следователно са едно и също.“ (Вж.: *Хайдегер, М. Какво е това – метафизика? – В: Хайдегер, М. Същности...* с. 24.) Едно конкретно тълкувание би могло да бъде следното: „За да се достигне непрекъснатостта, която конституира истинската тоталност, тоталността трябва подобно на субстрат да възприеме и тъжествеността, и нетъжествеността“ (*Casche, R. The Tain of the Mirror. Cambridge, 1986, p. 57.*)
99. Алюзията е към думите на Спиноза *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.* „...да не се смее, да не плача, да не проклина,

а да разбирам..." (Вж.: Шестов, А. Киркегард и екзистенциална философия. М., 1992, с. 17). В бележките накрая на същото издание (с. 259) А. Луткин посочва следната оригинална мисъл у Спиноза: „Постоянно се стремях да не осмивам човешките постъпки, да не се огорчавам от тях и да не ги проклинам, а да разбирам." (Вж.: Спиноза, Б. Политическият трактат. – В: Избранные произведения В двух томах. Т. 1, гл. I, § 4. М., 1957, с. 288.

100. Махъ, Э. Теория познания. Методъ и цель научного изследованя. М., 1901, с. 78.

101. Пак там, 80-81.

102. Разглеждането на логическия свят като интерпретация на физическата картина е може би във връзка с онова, което Хусерл нарича „галилеева“ „математизация“ на света:

„Що се отнася до косвената математизация на онези страни от света, които сами по себе си нямат математизирана форма, то тя е мислима само в този смисъл, че откритите във възприеманите тела специфични сетивни квалитети (пълноти) по някакъв свършено особен начин са съществено свързани с принадлежащите към тях пространствено-временни форми.“ (Husserliana, Bd 6... S. 33.) „Трудността тук се заключава в това, че запълващите пространствено-временни форми на телесния свят материални пълноти [Füllen] – „специфични“ сетивни квалитети – в своите степени по пряк начин не се поддават на онези обработка, на която се поддават пространствено-временните форми.“ (Ibid., S. 31.)

103. Витгенщайн, Л. Философски изследвания. – В: Избрани произведения. С., 1988, с. 195.

104. Пак там, с. 181.

105. Пак там, с. 290.

106. Пак там, с. 176.

107. Пак там, с. 307.

108. „Парадоксът се състои в това, че няма друг начин да се потвърди понятието за метафорична истина, освен да се включи критичната точка на „не е“ (буквално) в онтологичната обреченост на „е“-то (метафорично).“ (Ricoeur, P. La Métaphore vive, Paris, 1975.)

109. Чрез предлозите „и“ и „отвсрещ“ се предава равнопоставеност и единство между мислене и немислимо, идеално и емпирично, битие и същност, както и отношението, което възниква между конституиращото и конституирането. Те заместват предлозите „в“ и „от“, използвани в един класически картезиански контекст, за да фиксират отношение на разнопоставеност, на „първо и второ“.

110. В настоящата работа „феноменологична онтология“ по принцип не се членува, понеже се прави разлика между ученената, артикулирана феноменологична онтология като същност и неартикулираната – погледна феноменологична онтология като същество.

111. *Heidegger, M.* Die Frage nach der Technik... S. 23.
112. *Хайдегер, М.* За „хуманизма“... с. 131.
113. *Santayana, G.* The German Mind: A Philosophical Diagnosis. New York, 1968, p. 39.
114. *Хайдегер, М.* Краят на философията и задачата на мисленето. – В: *Хайдегер, М.* Същности... с. 207.
115. *Heidegger, M.* Interprétation phénoménologique de la „Critique de la raison pure“ de Kant. Paris, 1982, p. 55.
116. Вж. напр.: *Хусерл, Е.* Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология. С., 1993.
117. Затруднителността при разбирането на края на последното изречение съдържа особен начин на самоотнасяне на феноменологическата реч, който произва конституирането на нейните понятия.
118. Идеята за охарактеризиране на нова рационалност например е залегнала в: *Мамардашвили, М.* Класическият и неклассическият идеал рационалности. Тбилиси, 1966. В същата връзка Фуко обсъжда произхода на рационалното, например в: *Фуко, М.* Цит. съч. В настоящата работа става дума за една „некласическа онтология“ и за съответстващата ѝ феноменологична реч, като и двете са свързани с рационалното като негов произход. Тоест, настоящата работа е разположена между онази „аналитика на крайността“, която Фуко обозначава, но не обсъжда, и областта на епистемалния анализ, но не собствено в последната.
119. Гладкостта на речта изисква тук вместо „е“ да се употреби „представлява“. Но чрез неестествената употреба на „е“ се открива пространството между „е“ и „представлява“. Именно това пространство се има всъщност предвид чрез това „е“ и чрез неестествената му употреба. „Е“ се използва многократно по-нататък по този начин.
120. *Heidegger, M.* Interprétation phénoménologique... p. 53.
121. *Ibid.*, p. 56.
122. *Heidegger, M.* Sein und Zeit. Tübingen, 1986, S. 14.
123. Не подсказва ли Хусерл идея за феноменология, построена из естествена установка чрез равностойността на двата противоположни пътя към трансценденталния субект, например в статията: *Хусерл, Е.* Феноменология... 59-60?
124. *Bubner, R.* Modern German Philosophy. Cambridge, 1981, p. 19.
125. *Heidegger, M.* Sein und Zeit... S. 28.
126. *Husserl, E.* Pariser Vorträge... S. 17.
127. Светлинният квант е „кв“ в едно импулсно-енергетично пространство.
128. *Хайдегер, М.* За „хуманизма“... с. 130.
129. А „естествено“ тук означава: в естествена установка, която не е възможност, а единствена действителност, т.е. в модуса, когато самата интерсубективност не е проблем за себе си и отсъствието на

тематизируемост само по себе си вече я „одействителносттава“ като непрекъснатост.

130. Би могло да се помисли, че тук се има предвид Хусерловото конституиране на трансцендентална субективност посредством конституираното *alter ego* и посредством вживяване. „Чрез това, – пише Хусерл, – трансценденталната субективност се разширява до интересубективност, до интересубективна – трансцендентална социалност, която се явява трансцендентална почва за интересубективната природа на света въобще, а също и за интересубективното битие на всички идеални предметности.“ (Husserliana. Bd. 1... S. 35.)

Всъщност подходът в настоящото изложение е друг. Интересубективността винаги присъства на равнището, или по-точно, в аспекта на непрекъснатост на света. Самата непрекъснатост няма механизъм на конституиране, тъй като тя е самото конституиране или е собствения си механизъм. Тоест, интересубективността се разглежда спекулативно, но не аналитично или критично. Груб наглед за съотнасянето интересубективност – субективност, е следният: както съзнанието конституира феномена, така интересубективността бива положена като конституираща на съзнанието. Един по-прецизен анализ навярно би предложил авторитетни аргументи в полза на това, че и Хусерл по-скоро представя реторично едно спекулативно отношение като аналитично (съответно синтезиращо), що се отнася до интересубективността.

131. *Какабадзе, З.* Детерминация човешкото бытия... с. 305.

132. Обща характеристика на кореспондентните теории се съдържа например в: *Rouse, J.* Knowledge and Power, Toward a Political Philosophy of Science. London, 1987, p. 127; *Сивилов, А.* Варианти на кореспондентната теория. – Философска мисъл, 1980, 3, 27-37.

133. Понятието „кохерентност“ в контекст с „истинност“ използват поне двама (известни на мене) автора – Решер и Уайтхед. (Напр.: *Rescher, N.* Forbidden Knowledge. Dordrecht, 1987, p. 17; *Bar-on, A.* The Categories and the Principle of Coherency. Dordrecht, 1987, p. 157.)

134. *Heidegger, M.* Interpretation phénoménologique... p. 55.

135. Херменевтиката като отношение на същества е адекватна феноменологична методология тъкмо за хуманитарните науки.

136. Кореспондентните теории за истината и съотнасянето на реалност и представа са по-характерни за направленията във философията, именувани като „реализъм“ или „материализъм“. (Вж.: *Sellars, R.* Critical Realism and Modern Materialism. – In: Philosophical Thought in France and the United States. Albany, 1968, p. 469.)

137. Интуицията за тях сякаш внушава *Файерабенговата* критика на инвариантността на значението. (Напр.: *Файерабенг, П.* Обяснение,

редукция, емпиризъм. – В: *Фейерабенд, П.* Избранные методологические труды. М., 1986, с. 92.)

138. Сякаш фактът „живият живот“, „тласкан“ от своята „воля за власт“ разгромява „теорията“. (Вж.: *Grimm, R.* Nietzsche's Theory of Knowledge. New York, 1977, 20-21.)

139. *Фейерабенд, П.* Против методологического принуждения. – В: *Фейерабенд, П.* Избранные методологические труды... с. 166.

140. Пак там, с. 237.

141. Пак там, с. 179, 186.

142. *Kuhn, T.* The Structure... p. 111.

143. Въпросът за съотношението между понятието „несъизмеримост“, въведено от Кун, и феноменологията се разглежда в: *Deyałow, D.* Transcendentalism...

144. *Gadamer, H.* Wahrheit und Methode... S. 281.

145. А често и в личността на един и същ учен, който революционно променя възгледите си, но и с лекота се пренася в старите си възгледи и по този начин е в състояние да осъществи „превод“.

146. Възможна е дори трансцендентална „кореспондентна теория“ за истината, основаваща се на „абсолютните“ аподиктични очевидности.

147. Гладкостта на изразяването изисква служебния подлог „налице“. Но той всъщност скрива, че смисловият подлог е „е“ и че смисловото казуемо е „бял куб“.

148. *Линде, А.* Физика элементарных частиц и инфляционная космология. М., 1990, с. 221.

149. *Хайдегер, М.* За „хуманизма“... с. 129.

150. Имам предвид обсъждането преди всичко в традицията „из“ феноменологията (напр.: *Heidegger, M.* Logos (Heraldit, Fragment 30). – In: *Heidegger, M.* Vorträge und Aufsätze... 199-221.; *Gadamer, H.* Wahrheit und Methode... 383-395).

151. *Славков, Св.* Аспекти на математическото познание. С., 1971, 86-89.

152. За разликата от по-новите аксиоматизирани варианти: например аксиоматиката Цермело-Френкел.

153. Ето как разсъждава Витгенщайн: „От кой вид е пропозицията: «Класът от лъвове не е лъв, но класът на класовете е клас.»? Как се верифицира тя? Как би могла да се употреби? – Доколкото виждам – само като граматична пропозиция. Да се обърне внимание някому върху това, че думата «лъв» се употребява по съвсем различен начин от името на лъва; съществителното нарицателно «клас» обаче се употребява по начин, подобен на този, по който се употребява означението на някакъв клас, напр. на класа на лъвовете.

„Може да се каже, че думата «клас» се използва рефлексивно, дори ако напр. се приеме и Ръселовата теория на типовете. Защото там тя също

се употребява рефлексивно." (*Витгенщайн, А.* Бележки към основите на математиката. – В: *Витгенщайн, А.* Избрани съчинения... с. 620; Вж. и по-нататък, както и бел. 155 по-долу.)

154. Това следва от липсата на ограничения при построяване на множества.

155. „...нищо едно множество не може да съдържа елементи, определяни в термините на самото множество.“ (*Russell, B.* *Mathematical as Based on the Theory of Type.* – In: *Russell, B.* and *A.N.Whitehead.* *Principia Mathematica.* Volum I. (II ed.) Cambridge, 1935.) Сбито резюме в: *Славков, Св.* Аспекти... 245-248. Също така: *Петров, С.* Логическите парадокси във философска интерпретация. С., 1971, с. 124, 127, 131-132.

156. Например сбито и от методологическа гледна точка представена в: *Сторинский, К.* Теорема о неполноте. – В: *Справочная книга по математической логике. Часть IV. Теория доказательств и конструктивная математика.* М., 1983, 9-13.

157. Има се предвид т. нар. теорема на Гьодел за непълнотата (1931) (Вж. напр. пак там, с. 13-16). Същевременно трябва да се има предвид мнението на Хилберт: „... бих искал да подчертая, че Възникналото за определено време мнение, че сякаш някои от неотдавнашните резултати на Гьодел (мнението Хилберт изказва март 1934 г. – бел. моя, В. П.) следва неосъществимостта на моята теория на доказателствата, е заблуждение. В действителност този резултат показва само, че за по-дълбоки доказателства на непротиворечивостта финитната гледна точка трябва да се използва по някакъв по-силен начин, отколкото се оказва необходимо при разглеждане на елементарните формализми. (*Гилберт, Д.* и *П. Бернайс.* *Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики.* М., 1979, с. 19.) Съвременното становище сякаш може да се обобщи с думите на Пол Коен: „В програмата на Хилберт, ако не беше разбита на трески от Гьодел, животът би бил много по-комфортен. Твърдо вярвам, че програмата на Хилберт не може в никакъв смисъл да бъде възкресена.“ (*Cohen, J.* *Comments on the Foundations of Set Theory.* – In: *Axiomatic Set Theory. Proceedings of Symposia in Pure Mathematics. Volume XIII – Part I.* Providence. Rhode Island, 1971, p. 14.)

158. *Вейль, Г.* Математическое мышление. М., 1989, с. 87. Лакатощ коментира интуитионизма в контекста на Хусерл и Фреге по следния начин: „Терминът «психологизъм» е създаден от Хусерл (1900). За една по-ранна критика на психологизма вж. Фреге (1893). Съвременните интуитионисти открито презират психологизма: «Една математическа теорема изразява чисто емпиричен факт, а именно успешност на някакво построение... математиката... е изследване на някои функции на човешкия ум.» (*Heyting, A.* *Intuitionism: an Introduction.* Amsterdam, 1956, p. 8, 10). Как те примиряват психологизма с достоверността е твърде добре позната тайна.“ (*Лакатощ, И.* *Доказателства и опровержения.* С., 1983, с. 70.)

159. Едно превъзходно изложение на идеите на конструктивизма, което не изисква специална математическа подготовка, е например: *Марков, А. Логиката на конструктивната математика.* – В: Проблеми на съвременната математика (съст. и ред. Боян Пенков). Том II. С., 1974, 42-66; и особ. 62-66 – в отговор на какви трудности възниква конструктивната математика.

160. Множествата, според критиците им, сякаш се оказват в Кантовата класификация за нищо като *ens rationis* и *ens imaginarium*. (*Кант, И. Критика на чистия разум...* 350-351.)

161. А ето как Ръсел формулира принципа на абстракция или „по-скоро «принципът, който освобождава от абстракция»...: „Когато група обекти имат вида подобие, който сме склонни да присвояваме на прилежаването на общо качество, въпросният принцип показва, че членството в групата също така служи и на всяка цел, за която може да се използва предложено общо качество.“ (*Russell, B. Our Knowledge of the External World. London, 1993, p. 51.*)

162. *Славков, Св. Аспекти...* 251-253.

163. „Ръсел от своя страна превръща логиката в доминантна теория за цялата математика.“ (*Лакатош, И. Доказателства и опровержения.* С., 1983, с. 156.)

164. Тук трябва да се има предвид и например изоморфността на булевата алгебра с алгебрата на множества. По-нататък ще стане ясно, че да се отъждестви дефиниционното свойство на понятие с понятието е еквивалентно да се отъждестви понятието с неговата екстензия. Облягайки се и двете на екстензията на понятието като негово обективизиране, булевата алгебра и алгебрата на множества се оказват изоморфни.

165. *Mohanty, J. Husserl and Frege: A New look at Their Relationship.* – In: *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations. The Hague, 1977, 30-31.*

166. Основните моменти в този смисъл са скицирани в: *Mohanty, J. Husserl's Thesis of the Ideality of Meaning.* – In: *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations. The Hague, 1977, 76-82.*

167. Хусерл „прокарва рязка и ясна граница между обективното идеално логическо съдържание на мисленето и субективния реално-психологически процес на мисленето“. (*Франк, С. Предисловие редактора рускаго издания.* – В: *Гуссерль, Э. Логически исследования.* Ч. 1. Пролегомени к чистой логике. Санкт Петербург, 1909, с. VIII.)

168. Примерът за червеното от „Логическите изследвания“, част I, цитира Моханти в: *Husserl's Thesis of the Ideality of Meanings...* 77. Вмъгънцатай също пише по «проблемата за червеното»: вж. бел. 170

169. „При феноменологическото възприятие ние можем и трябва да поставяме въпроса за същността: *какво е „възприеманото като такова“*“,

какви същностни моменти крие то в самото себе си, бидейки точно тази ноема на възприятието." (Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии. М., 1994, 80-81.)

170. „Червеното, което си представяш, положително не е същото (не е същото нещо) като това, което виждаш пред себе си; как тогава можеш да кажеш, че то е това, което си си представял? Но дали нещата не стоят аналогично в пропозициите „Тук има червено петно“ и „Тук няма червено петно“? И в двете присъства думата „червено“; следователно тази дума не може да посочва наличието на нещо червено.“ (Витгенщайн, Л. Философски изследвания, параграф 443).

171. Кога точно скъсва Хусерл с психологизма е предмет на обсъждане в: Mohanty, J. Husserl and Frege: A New look at Their Relationship...

172. По-скоро признаване на такова свойство би свидетелствувало за натуралистична трактовка на психологията. Хусерловият „ноезис“ не е „обобщение“ на менталните актове, а корелат на ноемата – на „идеалното значение“: „Ноематическият корелат, който тук се нарича (в извънредно широко значение) „смисъл“, следва да се вземе точно така, както „иманентно“ съдържащ се в преживяването на възприятието, съждението, удоволствието и т.н., т.е. точно както той ни се предлага от преживяването, когато питаме за това, чисто интуитивно, самото преживяване.“ (Гуссерль, Э. Идеи... с. 79.)

173. Такова разграничение, както го прави Фреге, не е съществено за неговата концепция. Вж. и предната бележка.

174. „Думата придобива своя смисъл само в контекста на абзаца, абзацът – в контекста на книгата, книгата – в контекста на цялото творчество на автора. Действителният смисъл на всяка дума се определя в крайна сметка от цялото богатство на съществуващите в съзнанието моменти, отнасящи се към това, което е изразено с дадената дума.“ (Выготский, Л. Мышление и речь. – В: Выготский, Л. Собрание сочинений. Т. II. М., 1982, с. 347.)

175. Пенчев, В. Действителността като непрекъснатост. – Философски алтернативи, 1994, 2, с. 47; вж. и по-нататък.

176. „Частите и фазите на възприятието не са залепени външно една за друга, те са единни, така, както е единно именно съзнанието и само съзнанието, а именно единни са в съзнанието за едно и също. (Гуссерль, Э. Парижские доклады. – Логос, 1991, 2, с. 15.)

177. „Дали при «желязото не се топи при 100°С» и при «2 по 2 не е равно на 5» имаме едно и също отрицание? Дали това трябва да се реши чрез интроспекция, като се опитваме да видим какво си мислим, когато казваме двете изречения.“ (Витгенщайн, Л. Философски изследвания, параграф 551.) Коментар Върху интроспекцията в: Feyerabend, P. Wittgenstein's Philosophical Investigations. – In: Wittgenstein: The Philosophical Investigations. London, 1968.

178. „Думата понятие е съвсем неясна.“ (*Витгенщайн, Л. Бележки към основите на математиката. – В: Витгенщайн, Л. Избрани съчинения. С., 1988, с. 627.*)

179. Пример за такъв винаги построим, макар и тривиален контекст е: „Тези твърдения не могат да се свържат в единен контекст“. А ето как поставя въпроса Витгенщайн: „Дали едно ново съчетание на понятия е ново понятие? И дали математиката създава съчетания на понятия?“

180. „Едно и същото обаче могат единствено да са открити в светлината на пребиваващото и траещото. Траенето и пребиваването излизат наяве, когато постоянството и присъствието блесне. А това става в мига, в който времето и неговата протяжност се откриват.“ (*Heidegger, M. Hölderlin... S. 37.*)

181. „Но ние можем да сведем всички действия на разсъдка до съждения, така че разсъдъкът може да се представи като способност за съдене.“ (*Кант, И. Критика на чистия разум. С., 1992, с. 143.*) И също така: „Ако разсъдъкът изобщо се определи като способността за правила, способността за съждение е тогава способността да се подвежда под правила, т.е. да се различава дали нещо е подчинено на дадено правило или не. (Там там, с. 222.)

182. „Всъщност това е и херменевтическият прафеномен: няма нито едно изказване, което да не може да се разбере като отговор на някакъв въпрос и то може да се разбере само по този начин“ (*Гадамер, Х.-Г. Универсалността на херменевтическия проблем. – В: Гадамер, Х.-Г. История и херменевтика. С., 1994, с. 213.*)

183. Вж. напр.: *Levi-Strauss, C. Myth and Meaning. London and Henley, 1978.*

184. В някои логики, напр. конструктивистката, законът за изключеното трето и/или за непротиворечието се ограничава.

185. Вж. бел. 156 по-горе.

186. А „добра“ параконсистентна логика пак не може да се построи. Вж.: *да Коста, Н. и съавтори. Темни В параконсистентната логика. – Философски алтернативи, 1995, 6 (под печат)*

187. Тоест, повече от тавтология. Например – в логиките на Вайцзекер или Райхенбах за квантовата механика.

188. Гласи: Ако x, y, z, n са цели числа за някое $n > 2$, не е изпълнено $x^n + y^n = z^n$. Все още не окончателно доказана, въпреки че е формулирана преди около четири века. Изказват се предположения, че е независимо от аксиомите на целите числа твърдение (подобно на континуум-хипотезата).

189. Вж. напр.: *Levi-Strauss, C. Myth and Meaning. London and Henley, 1978, 8-9.*

190. „Да се питаме към какъв тип се отнася група езици, значи да забравяме, че езиците се развиват, значи да приемаме, че в това развитие има елемент на стабилност. В името на какво да се стремим към налагане

на граници върху едно действие, което не познава такива?" (*Гьо Состор, Ф. Курс по обща лингвистика. С., 1992, с. 260.*)

191. „Навсякъде, където едно присъстващо се противопоставя на друго присъстващо или само му противостои, но също така и там, където, както при Хегел, едно се оглежда в другото, там владее вече откритост, вече е налице свободна местност“ (*Хайдегер, М. Краят на философията и задачата на мисленето. – В: Хайдегер, М. Същности. С., 1993, с. 206.*)

192. „Ние наричаме тази откритост, която осигурява едно възможно просветляване и показване, прояснение (Lichtung).“ (*Хайдегер, М. Краят на философията.. с. 207.*)

193. Подобен акцент не принадлежи на оригиналното Хусерлово философстване. По-скоро може да се приеме за прочит на Хусерл през призмата на Хайдегер. Докато Хусерл казва: „Няма нищо «отвън» на трансценденталната субективност, разгледана в нейната универсалност“ (Съдържание на лекциите на проф. Хусерл „Въведение в трансценденталната феноменология“. – Философски алтернативи, 1994, 2, с. 9), Хайдегер навярно би го перифразирал така: „Има Нищо «отвън»...“ (ср. напр.: *Хайдегер, М. Шо е метафизика? – В: Хайдегер, М. Същности. С., 1993, с. 11.*)

194. „Ние би трябвало да кажем: една причина (Ur-sache)“ [Бел. прев. Хр. Тодоров – „Българският превод „причината“ не предава точно значението на немската дума «die Ur-Sache». Тя означава буквално «пра-нещо» и отпук става разбираема аналогията с Гьотевата дума «прафеномен»."] (*Хайдегер, М. Краят на философията... с. 207.*)

195. „В първите, най-общи структурни наблюдения като резултат на феноменологическа редукция ние намираме [структурата] ego cogito cogitata, а именно срещаме множествеността на cogitata [множествеността на актовете] Аз възприемам, Аз си спомням, Аз желая и т.н. и първото, което при това забелязваме – това е че множествените модуси на cogito имат точка на тъждество, центрирани са, и това се проявява в това, че Аз, едно и също Аз, отначало осъществява акта Аз мисля, след това – акта Аз оценям като видимост и т.н.“ (*Гуссерль, Э. Парижские доклады. – Логос, 1991, 2, с. 21.*)

196. Или неистинност, ако истината, а-летейа е непотаеност, нескритост. Вж.: *Хайдегер, М. Краят на философията... 209-214.*

197. „Задачата на мисленето би била тогава изоставянето на досегашното мислене заради определяне предмета на мисленето.“ (Пак там, с. 214)

198. Спекулативната и Хайдегеровата реч, както и редица други въпроси в настоящето изложение, се обсъждат в: *Ricœur, P. La Métaphore... 384-398.*

199. „Пред очите на феноменологическия проект непрекъснато намира своята развързка в едно описание на преживяното, което въпреки нея

е емпирично, и една онтология на немислимото, която поставя извън играта първичността на „Аз мисля.“ (Фуко М. Цит. съч., с. 436)

200. Дерuida, Ж. Позиции. С., 1993 33-34.

201. Пак там, с. 34.

202. Пак там, с. 35.

203. Freud, S. Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Frankfurt am Main, 1969, S. 21.

204. Ibid., 19-20.

205. Има се предвиг Чжуан Чжоу, живял около 369 – 286 г. преди Христа в Китай, един от основоположниците на даосизма.

206. Heidegger, M. Was ist das – die Philosophie? Frankfurt am Main, 1966, 30-31.

207. Heidegger, M. Was ist Metaphysik? Frankfurt am Main, 1960, 35-36.

208. Вж. напр. бележка под линия на с. 57 от преводача К. Коев към статията: Хусерл, Е. Феноменология...

209. Наглед може да се гледе и чрез следния математически факт: ако на дадена равнина веднъж е определен полюс и полюсни координати, всяка друга точка може да приеме качеството на полюс и спрямо нея да се определят полюсни координати. Формулата за трансформация на полюсни координати определя по еднообразен начин преместването на полюса, ако е съществувал поне един полюс.

210. „Така че нашето последно разделяне на завършената феноменология е следното: ейгетична феноменология или универсалната онтология като първа философия; и втора философия като науката за трансценденталната интерсубективност или за универсума на факта.“ (Хусерл, Е. Феноменология... с. 58.)

211. Пак там, с. 53.

212. Heidegger, M. Was ist Metaphysik?... 34-35.

213. Ibid., 25-26.

214. Ibid., S. 40.

215. Гротескното е, че въпросът кое е първично: Нищото или отрицанието е своеобразен „нигилистичен“ вариант на т. нар. основен философски въпрос.

216. „И така, отричаме, че – пише Узнадзе, – в резултат на преварителните опити в изпитванияте се създава известно психическо състояние, което не се поддава на характеризирани като едно от явленията на съзнанието. Особеност на това състояние е това обстоятелство, че то изпреварва появата на определени факти на съзнанието или ги предхожда. Ние бихме могли да кажем, че това състояние, без да бъде съзнателно, все пак представлява своеобразна тенденция към определени съдържания на съзнанието. Най-правилно е да се нарече това състояние установка на субекта, защото, първо, това не е частично съдържание на съзнанието, не е изолирано психическо съдържание, което се проти-

Вопоставя на други съдържания на съзнанието и [коемо] Встъпва с тях във взаимоотношения, а някакво цялостно състояние на субекта; второ, това не е някое от съдържанията на неговия психически живот, а е момент от неговата динамическа определеност. И най-накрая това не е някакво определено частично съдържание на съзнанието на субекта, а цялостна негова насоченост в определена посока, към определена активност. С една дума, това е по-скоро установка на субекта като цяло, отколкото някакво отделно преживяване, негова основна, негова изначална реакция на въздействието на ситуацията, в която му се налага да поставя и решава задачи.“ (Узнадзе, Д. Экспериментальные основы психологии установки. – В Узнадзе, Д. Психологические исследования М., 1966, с. 150.)

217. Както интенционалността на съзнанието си служи с възприето-то, за да конституира света.

218. Ако субектът се самоидентифицира като активното начало, то светът се предполага, че е пасивен. Обратен подход, при който светът се приема за активен, изглежда необичаен. Той сякаш намеква за разрушаване на Аз-а и буди инстинктивен ужас в съзнанието, свидетелстващ, че Аз-ът е почувствувал може би Нищото.

219. *Prokopczyk, Cz. Truth and Reality in Marx and Hegel. Amhers, 1980, p. 48.*

220. „В процеса на инициация на един учен се разказват сказания за героите на миналото. Тези „истории“ изпълняват няколко функции. Те служат като легитимиращ мит за настоящата научна общност, показвайки я в наследения ореол на гигантите от оптималите времена. Те помагат да се вътълпят сегашните догми и идеали на научната общност на новците и да се представят миналите научни успехи като дължащи се на описаните впоследствие процедури.“ (*Powers, J. Philosophy and the New Physics (Ideas). London, 1982, 77-76.*)

221. *Heidegger, M. Ontologie. Frankfurt AM, 1988, 29-31.*

222. *Чжуанцзъ.* – В: Древнокитайски мислители. С., 1980, 300-301.

223. Пак там, с. 187.

224. *Дерига, Ж. Позиции...* 14-15 (виж и бележката под линия (**)) на преводача Г. Кацаров. на с. 14-15).

225. *Мо-цзы.* – В: Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 73.