

Метафизическо и постметафизическо мислене
Metaphysical and Post-Metaphysical Thinking

НЯКОИ ПРЕДПОСТАВКИ И ХАРАКТЕРИСТИКИ НА ПОСТМЕТАФИЗИЧНОТО МИСЛЕНЕ

Майя Георгиева

Югозападен университет „Неофит Рилски“

Резюме. В текста конструирането на понятието „субект“ в новоевропейската философия се разглежда като водеща предпоставка на класическото мислене. Съответно, постметафизичното мислене е свързано с разкриване на типовете дорефлексивни допускания при употребата на „субект“ в метафизичното мислене. Субект е „мястото“ на удържане на представите за обекта, но то няма субстанционални характеристики и е телеологически подсигурано. Така „субект“ е специфичен начин на самоудоверяване (Хайдегер) или воля за власт (Ницше). Постметафизичното мислене е свързано с подозрението към „чистотата“ на субективния поглед. Нито чисто възприятие, нито чисто съждение не съществува, те винаги са плод на исторически контекст и конкретно ползване. Заинтересованото участие в света е първично, а актът на рефлексия е мнимо битие.

Keywords: subject, reflection, pre-reflective assumptions, classical and non-classical logic, presence, engaged participation

Проблемите с метафизичното мислене се появяват, когато „субектът“ – класическото понятие на новоевропейската култура, започва да се проблема-тизира и да се визира неговият исторически конструиран характер. Тъкмо за новоевропейското мислене „субектът“, субстанцията, която трябва да бъде „атрибутирана“, „предицирана“, се превръща изключително в „мислеща“ субстанция. „Мисля, следователно съм“ е една повратна точка, при която на субекта, разбран в Античността като субстанцията, изискваща предикации, се вмения единствено волята за мислене, и то като „Аз“. Мисленето при Декарт е свързано с „мислещия“, „обектът“ изключва „субективните добавки“, той трябва единствено да бъде представен и мисловно възпроизведен субективно, удържан и обоснован в когитациите. Противопоставянето на субекта и обекта все още означава противопоставяне между „дух“ и „материя“. Идеалната „протяжност“ на съзнанието се противопоставя на материалната „протяжност“, но тя е точката на отчитане и удостоверяване на истината. Познавателният субект определено се отличава от субекта като онтологически субстрат, но все пак има „субстрат“ в „съм“ като точката, в която когитирането, позна-

вателният образ поддържа своята активност и правилност, т.е. той издържа на вмешателства, които не са интелектуални.

За Кант вече емпиричното самосъзнание е ясен проблем, който се тематизира като страна на проблема за познавателните възможности на субекта. Азът се раздвоява вътрешно на емпиричен и трансцендентален, за да бъде снет проблемът за неговата субстратност, локалност. Трансценденталната аперцепция е „формалното“ основание за познавателните процеси. Това означава, че „Азът“, към когото се отнасят „когитациите“, не е „биващо“, не е субстанция, трансценденталното съзнание не се нуждае от субстанционализация; напротив Азът, в който се разпознава мисленето, не изисква никакво биващо, никаква екзистенция. Така обаче се проблематизира и самата формула „Аз мисля“ – това е само способност или спонтанност. Трансценденталната аперцепция *argioi* съпровожда моите представи.

Както казва Сартр (Сартр, 2003), трансценденталната сфера става имперсонална, или може да се каже – предперсонална, тя съществува без емпирично Аз; „аз мисля“ съпровожда нашите представи, защото то възниква въз основа на единство, в създаването на което не е участвало, и точно това предварително единство прави възможно неговото възникване. Понятието „субект“ съдържа собствените си противоречия в новоевропейската философия, доколкото то е свързано с непрекъснатото десубстанционализиране на една проявяваща се локално в „аз съм“ човешка способност. Понятието „субект“ според Витгенщайн е един семантичен триумф, „доколкото субектът не принадлежи на света, а е граница на света“, ако го свързваме само с противостоенето му на „обекта“.

Субект-обектното отношение на новоевропейската философия, зададено от Декартовото „когитацио“, проследява „правилната“ зададеност в съдържанието на съзнанието на наблюдаваната действителност. Азът е потопен в „свят“, идващ от сетивата, но този свят е подреден в последователност, която оставя Аза постоянен сред многообразието на нагледите.

Но при това субектът не е субстанционализирана душа, а степента, в която се разграничаваме от многообразието на нагледа като такъв. Фихте го заявява още по-категорично – субектът е това Аз, което може да произведе не-Аз. Самосъзнанието трябва да може да произведе разграничаването на субект и обект. Субектът не може да се превърне никога в обект, всъщност принципът на субективността е извънвремева воля да се отсява многообразието на сетивата в името на единството на Аз, но тази воля за постоянство е останала „зад гърба“ на самосъзнанието като процес на сътворяване на противостоящия му обект. Субектът е оставащото „място“, откъдето излизат различни едновременни и последователни въздействия, при което „мястото“ остава същото.

Терминът субект заедно със субективността трябва да бъде разбиран в смисъл на специфичен начин на човешко удостоверяване, осигуряване. Достоверността е само-удостоверяване (*Selbstvergewisserung*), като „воля на самия-себе-си“. Хайдегер

окончателно проблематизира понятието „субективност“. Субективността не е абстрахиране на същността на Аз от всички отделни човешки Аз. Например Декарт явно мисли собственото си Аз като присъщо на отделна личност – въпросът е как го мисли. Мисли го като предоставяне на достоверност за представата. Човешкото Аз иска себе си като окончателно обособена самост, а това може да бъде разбрано като налагаща себе си воля за Аз. Към този смисъл ни връща и Хайдегер в „Какво е това – философията?“. „За Средновековието *certitudo* означава не очевидност, а преди всичко твърдото ограничаване на нещо съществуващо в това, което е. Субектът е истински независимо от знанието битие. *Certitudo* тук все още е твърдствено на *essentia*“. Декарт обаче променя този смисъл на субект – „*certitudo* става... утвърждаване, което се получава за човешкото *ego* от несъмнеността на *cogito (ergo) sum*. Чрез това *ego* се отличава субектът, подлогът и така същността на човека за пръв път встъпва в полето на субективността в смисъл на „егоитет“. ...Оттук очевидността става меродавната форма на истината“ (Хайдегер, 1999: 256).

Субективността, като разбиране на зависимостта на обекта от субективните дадености на психиката, е доста късно и проблематично. Кант показва, че „рационалната психология дължи произхода си само на недоразумение. Единството на съзнанието, което лежи в основата на категориите, се взема тук за наглед на субекта, разбран като обект, и върху това единство се прилага категорията за субстанция. То е обаче само единството в мисленето, чрез което само не се дава никакъв обект, върху което значи не може да се приложи категорията за субстанция, която предполага винаги някакъв наглед; следователно този субект съвсем не може да се познае. Значи чрез това, че мисли категориите, субектът на категориите не може да получи понятие за самия себе си като обект на категориите; защото, за да ги мисли, трябва да постави в основата собственото си чисто самосъзнание, което все пак трябваше да бъде обяснено“ (Кант, 1967: 427–428). И Кант пояснява, че „Аз мисля“ е емпирично положение и съдържа в себе си положението „Аз съществувам“, емпиричният елемент е само условието за приложението или за употребата на чистата интелектуална способност (Кант, 1967: 428–431).

М. Фуко отбелязва, че всъщност „субективност“ е самата сглобка „трансцендентално-емпиричен дублет“ и тъкмо тази позиция ѝ придава толкова драматичен перформативен смисъл в културата на модерността. Самотематизирането на „човека“ чрез субективността, както показва Фуко, е описателен парадокс, който води до неразрешимостта на проблема за субекта „вътре“ във философията и той е тематизиран през XIX век от Маркс и Ницше. Пропастта между трансценденталния и емпиричния субект прави идентичността на самосъзнанието твърде проблематичен феномен. Тази нередуцируема разлика провокира едно непрекъснато теоретично движение за търсене на опора в някаква субстанционалност от различен порядък – несъзнаваното, езика, гласа, кинестезата, телесността.

При Хегел цялата емпирична област е била инкорпорирана във вътрешността на съзнанието, разкриващо себе си като дух, т.е. като област, която е едно-

временно емпирична и трансцендентална, „но без съмнение не е възможно да придадем трансцендентална ценност на емпиричните съдържания, без поне тихомълком да предоставим място на антропологията“. Точно това се случва в интерпретацията на Кожев, залегнала в основите на постметафизичното френско мислене. Последствията на това фундаментално събитие според Фуко са в това, че сферата на чистите форми на познание се изолира, като придобива автономност и суверенитет спрямо всяко емпирично познание, а емпиричните области се свързват с рефлексията върху субективността, човешкото същество и крайността на битието му (Фуко, 1992: 338–339).

Хусерл се опитва да реши този проблем посредством интенционалността. В интенционалността съзнанието трансцендира самото себе си и консолидира своето единство, изплъзвайки се от самото себе си. Така съзнанието непрекъснато препраща към самото себе си, утвърждавайки като че ли, че „някакво съзнание“ (единичният акт на съзнание) е и цялото съзнание и че тази особеност на единичността принадлежи на самото съзнание, каквито и да са неговите отношения с Аза. То по този начин остава „феномен“, но в много особен смисъл: такъв феномен, за който е едно и също „да бъде“ и да „се явява“. Но и това не е достатъчно, за да се излезе от трансцендентално-емпиричния парадокс на класическото философско мислене. В късната си работа „Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология“ Хусерл окончателно извежда диагнозата на новоевропейския рационализъм – забравата на произхода на науката от жизнения свят на човека и „измерването“ на човешкото съществуване според критериите на тази деконтекстуализирана обективност на знанието. „Голи науки-факти образуват само голи хора-факти“ (Хусерл, 2005). Сътвореността от човека на дадени културни придобивки се загърбва и тяхната смисловост не се експлицира. С тях се оперира като с „естествена“ даденост. Математиката е онзи културен продукт, който изпълнява ролята на априорна действителност, „определена сама по себе си и предварително решена по отношение на всички нейни предмети и всички техни свойства и релации“. Така емпиричният свят може да се види като проява на един „обективен“ свят, като проява на „цялостната и безкрайна природа като конкретен универсум на каузалността“. Тази „странна“, както Хусерл я нарича, мисъл всъщност съставлява сърцевината на новата идея за рационалност – че всичко от емпиричния свят има свой идеален индекс и по този начин Вселената до безкрайност може да се конструира в своята разпространеност. Този метод на изследване обаче бе взет за самата действителност, безкрайната възможност за предвиждане посредством идеализирани гешалти се привижда като същностна конструкция на света – системност, обзримост, разпространеност, цялостност, които дори в момента да не се явяват, са потенциално винаги на разположение като зададени в тази системност и цялостност пред погледа на субекта.

Съвременните опити за типологизиране на различията между метафизичното и постметафизичното мислене се движат между отбелязване на недостатъчността на класическия идеал за рационалност, включването във философската онтология

на дорефлексивните пластове на опита и децентрацията на онто-тео-телеологията. Така за Мамардашвили основният базисен сюжет, който се задава от идеала за рационалността, е, че рефлексивната работа на съзнанието, при което то извежда необходимите истинни представи за нещата, телеологически е подсигурана. Идеите, които намираме в съзнанието си, са логически модели на нещата. Разгръщането на емпиричния опит може да бъде обхванато в причинно-следствените структури на мисленето, доколкото този опит се разгръща пространствено и нагледно, т.е. пред нас. Самото съзнание е идеална структура, която няма протяжност и е принципно неситуирано в емпиричната действителност, тъкмо затова то може да „пробягва“ този емпиричен опит, давайки му извънвремеви и извънситуативни рамки (описвайки го в понятия). Така това, което се явява за съзнанието и добива статус на знание, ще изключва случайни примеси, които могат винаги да нахлуят чрез сетивността. Така мисленето е застраховано от още една презумпция – същностите са това, което е повторяемо и при наличието на дадени условия винаги ще се проявява по един и същи начин. За да са възможни тези презумпции, фактът на конкретното свързване на емпиричния опит и съзнание в дадена локална и времева точка трябва да се смята за несъществен по отношение на съдържанието на съзнанието и той се подменя с принципа за предустановената хармония и потенциално безкрайния анализ (знанието не зависи и не трябва да зависи от конкретния индивид и обстоятелства, тъкмо затова то е обективно). Субектът на знанието в класическата рационалност, от една страна, е потенциално безкраен и затова извънисторичен и извъниндивидуален, а от друга страна – конкретният индивид, който извършва знаниевите процедури, е автономен независим субект, който винаги е крайният източник на изказваните съдържания. Мамардашвили описва така класическия идеал за рационалност – това е възможността за съществуването на еднородно и непрекъснато поле за наблюдение, в което аз мога да пренеса знанието във всяка точка, защото аз се реконструирам рефлексивно като същия този независим винаги еднакво възпроизвеждащ съдържанието на опита наблюдател – това е позицията на абсолютния наблюдател (Мамардашвили, 2004).

Проблемът за Гадамер е в това обаче, че никакво Аз не се състои само от абстрактен поглед, който наблюдава абсолютно неангажирано разиграващата се пред него действителност, а то е и онзи полюс на присъствие в света, което не може да бъде дадено „пред“ погледа, защото то отправя самия поглед (Гадамер, 1991). Не може в един и същи непрекъснат акт да бъде дадено и съдържанието на спектакъла, който се наблюдава от Аза, и как е фиксирана позицията и мястото на този Аз. В този случай не става въпрос, а и не е възможно полагането на нови емпиричности пред рефлексивния поглед на субекта, а обратното, за „прекъсването“ на този поглед, „подозрителност“ към самото „гледане“ – откъде иде погледът, от какво е заинтересуван този, който гледа, как той е насочен в това гледане от актовете на комуникация със себеподобните си. В некласическото мислене се извършва една ревизия на наивните допускания на класическата философия. Според Гадамер три

са допусканията на класическото мислене, които не могат да бъдат приети от съвременното мислене. Първото е свързано с това, че знанието има работа с изказвания, които установяват истина или лъжа, т.е. съждения. Тези съждения трябва да отсъждат по повод на нашите възприятия. Но за да отсъждат, те трябва да имат пред себе си „чисти възприятия“. Тази огледалност и симетричност на субект-обектното отношение се подкошава от факта, че не съществува нито чисто възприятие, нито чисто изказване. Сетивното дразнене може да бъде само повод за насочване на съзнанието, но мисловният образ се конструира тъкмо чрез отсяване на излишното и получаване на ейдетическа яснота. Чистото изказване също не е възможно, защото всяко съждение узрява в един абсолютно конкретен контекст и във връзка с определени предварителни очаквания. Нещо може да бъде разбрано само ако имаме някакво предварително предположение, иначе просто няма да го оразличим. При това тази пред-разсъдъчност на нашето обръщане към нещата не е плод на нашия вътрешен свят, а е конструирана от исторически общото живееие на хората, но всеки път има за носител и съвсем конкретен ползвател индивида в неговата крайност.

Вторият момент, който отбелязва Гадамер, е наивността на рефлексията. Рефлектиращият дух изглежда сам на себе си абсолютно свободен. Той винаги може да се върне при себе си и поради това е висшата точка на присъствие. Модерността започва тъкмо там, където е разклатена вярата в безпроблемното разгръщане на рефлексията и независимостта на рефлектиращия дух. Първо, в рефлексията винаги има „чужд“ момент, защото възприятието е едновременно разпознаване на предмета, но и усещане за самия акт на възприемането, което не е рефлексивно. Осъществяващият се акт на рефлексия е винаги акт, т.е. нещо, в което присъства моето собствено осъществяване, отбелязването на възприятието в мисловни и знакови фигури е паралелно на душевните актове, които са носители на рефлексията, но никога не могат да бъдат предметени. Така рефлектиращият дух се оказва винаги инструментален по отношение на себеосъществяването на индивида в екзистенциални актове. Човешкото битие винаги съдържа една „гранична“ ситуация, в която то не може да получи помощ от никакви анонимни сили – на науката или на рефлексивния дух. Ситуацията на решимост „да бъдеш“ не може да бъде реконструирана от позицията на наблюдател, така че всяко отношение на рефлексивност вече е обременено от участието на индивида в собствената му съдба. Заинтересованото участие в света от гледна точка на крайността и сбъдването на себе си е основополагащо, а актът на рефлексия е мнимо битие-при-себе си.

Третият момент според Гадамер е наивността при разбирането на понятието – това, че езикът при правилното си използване може сам да води до истинни съждения на базата на еднозначни дефиниции. Вярата, че понятията имат еднозначна и възпроизводима независимо от ситуацията употреба. Некласическата рационалност осъзнава факта, че езикът не просто фиксира някакво значение – той е преди всичко тълкувание. Светът е даден в езика и се променя в езика. Езикът непрекъснато участва в интерпретацията на света и понятието тълкува, а не просто

бива прилагано към един или друг предмет. Езикът е една непрекъсната беседа с нещата и е неотделим от живото ни съприкосновение с тях. Той носи имплицитно в себе си цялата тълкувателна дейност на човечеството и във всеки момент на своята частна употреба я продължава. Според Фуко освен езика животът започва все повече да се свързва с това, което е невидимо, с една вътрешност, която не се наблюдава, но някак си „отдолу“ предписва това, което се наблюдава. В живота, както той започва да се разбира от XIX век насам, става едно прекъсване на епистемата за природата като голям естествен ред, който потенциално винаги може да бъде „представим“. В самата основа на живото заляга странната едновременност на свързването и дистанцирането, на циркулацията отвън навътре и отвътре навън, непрекъснатото излизане извън собствените граници и същевременно поддържането им. Животът предполага сила, воля за съществуване, за удържане на собствените граници – в този смисъл той е „див“, опитомяването му в мисълта е само една от собствените му прояви, една „реактивна воля“ (Ницше), воля за трансцендиране, която обаче не може да запълни процепа, който „вътрешното“ непрекъснато отваря, намесвайки се във „външното“.

Тази ситуация може да бъде овладяна с друг тип епистемологически действия. Те трябва да описват тъкмо непрекъснатото разкъсване и заплитане на ситуацията – раждането на смисъла в момента на неговото разпадане. Странната процедура на феноменологията „епохе“ всъщност „спира“ смисъла, преди той да е „излязъл“ от „вътрешността“, преди да е напуснал границите на „локуса“, за чието осъществяване (битие) той е необходим. Излизайки извън границите, трансцендиран като поглед навън, той вече става част от един порядък, който не се интересува от граничността на „локуса“, но той винаги е негова и само негова „външна“ среда.

И за Дерида субектът трябва да бъде върнат към преплетеността на езика с другите слоеве на опита. Тъканта, която създава езикът, е възможна върху една основа, от която не може да бъде откъсната. Неутрализацията на основата, която фактически се извършва от трансценденталния субект на Новото време, може да бъде само една хипербола. „Неутрализацията на фактическия свят е неутрализация (в смисъла, в който неутрализирам означава също и овладявам, редуцирам, оставям свободен, но в усмирителна риза) на не-смисъла, най-фината форма на един насилствен акт.“ (Дерида, 1998: 93). Защото произвеждането на очевидността се дължи на предекспресивния слой, а този безмълвен слой винаги влече към отношение с настоящето. Настоящото свободно се отдава на логическата реч – реч, контролирана от предикативната форма. Корелатът дава убежище на логическото. Трансценденталната субективност дава възможност за кръгообразност в произвеждането на емпиричното Аз и се определя от елиптичната смяна на местоположението вътре в различието. Присъствието е вплетено в повторението. Но всяка такава елиптичност е и плод на възпроизвеждащия я акт на тъждество на смисъл и слово. Тази „елиптичност“ на логос и събитие обаче не е плод на предизвестен синхрон.

Некласическата (модерната) философия преформулира и уточнява валидност-

та на идеала за рационалността. В идеала за рационалността се извършва един знаменателен поврат – рационалното действие става рисковано действие, действие, което няма никакви опори в предизвестения синхрон между обекта и субекта, между космоса и микрокосмоса, между Бог и човек, между природата и социума. Това действие трябва само себе си да ситирира въз основа на перспективата за собственото бъдеще – това е действие, което парадоксално идва от бъдещето, защото то се основава единствено на даване на „цена“ (придаване на ценност) на обстоятелствата, в които се намира човек.

ЛИТЕРАТУРА

- Сартр, Ж.П. (2003) *Трансцендентностъ эго. Логос, 2*
Хусерл, Е. (2005) *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология. С.*
Кант, И. (1967) *Критика на чистия разум. С.*
Хайдегер, М. (1999) *Какво е това – философията? Същности, С.*
Фуко, М. (1992) *Думите и нещата. С.*
Мамардашвили, М. (2004) *Класическият и некласическият идеал за рационалност. Избрано. Класическа и некласическа рационалност, т.1. С.*
Гадамер, Г.Г. (1991) *Философские основания XX века. Актуальность прекрасного. Москва.*
Дерида, Ж. (1998) *Cogito и история на лудостта. Писмеността и различието. С.*

SOME ASSUMPTIONS AND CHARACTERISTICS OF POST-METAPHYSICAL THINKING

Abstract. In the text the construction of the term „subject“ in modern European philosophy is seen as a major premise of classical thinking. Accordingly, post-metaphysical thinking is related to uncovering the types of pre-reflective assumptions in the use of „subject“ in the metaphysical thinking. Subject is the „place“ of the deduction of ideas for the object, but it does not possess substantial characteristics and is teleologically secured. So, „subject“ is a special form of self-certification (Heidegger) or will to power (Nietzsche). Post-metaphysical thinking is related to suspicion to the „purity“ of the subjective view. Neither the pure perception nor the pure judgment exist, they are always the result of historical context and specific use. Engaged participation in the world is primary and the act of reflection is an illusory existence.

Assoc. Prof. Maya Georgieva, PhD

✉ South-West University „Neofit Rilski“
66, Ivan Michailov Str.
2700 Blagoevgrad, Bulgaria
E-mail: maia@swu.bg