

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 3

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 3

ФЕНОМЕНОЛОГИЧНАТА АНТРОПОЛОГИЯ. ПРОБЛЕМИ И КОНТЕКСТИ

ПАУЛА АНГЕЛОВА

Настоящият текст изследва комплексната и парадоксална връзка между феноменологията и антропологията, която Хусерл ни завещава. Остават ли двете просто две антиномични понятия в Хусерловата феноменология, или късното му наследство крие в латентна форма една оригинална програма на феноменологична антропология от трансцендентален порядък? Това са основните въпроси в центъра на настоящия текст. В първата част на изследването ще бъде разгърната една историческа реконструкция на зараждането на феноменологичната антропология на базата на Хусерловата феноменология. Втората част предлага един алтернативен поглед към дискусията между Хайдегер към Хусерл в контекста на съвместната им работа по статията „Феноменология“ за *Encyclopaedia Britannica* през 1927 г. В този контекст ще бъде засегната и сърцевината на редица въпроси около феноменологичната антропология, която поставя на преден план модуса на човешкото битие и възможните проблеми пред една антропология, която не би могла да се удържи в класическото понятие за феноменологията като строга наука.

Ключови думи: феноменологична антропология, трансцендентална персона, Dasein, Хусерл, Хайдегер

PHENOMENOLOGICAL ANTHROPOLOGY. PROBLEMS AND CONTEXTS

Paula Angelova

This research explores the complex and paradoxical relationship between phenomenology and anthropology that Husserl bequeathed to us. Do the two remain simply two antinomic concepts in Husserl's phenomenology, or does his late legacy harbor in latent form an original program of phenomenological anthropology of a transcendental order. These are the main questions at the centre of this study. The first part will unfold a historical reconstruction of the emergence of phenomenological anthropology on the basis of Husserl's phenomenology. The second part offers an alternative reading of the discussion between Heidegger and Husserl in the context of

their joint work on the article “Phenomenology” for the *Encyclopaedia Britannica* in 1927. In this context, the core of a number of issues surrounding phenomenological anthropology will be touched upon, foregrounding the being modus of human existence and the possible problems facing an anthropology that could not be restrained within the classical notion of phenomenology as a rigorous science.

Keywords: phenomenological anthropology, transcendental person, Dasein, Husserl, Heidegger

„Следователно феноменологията е в много по-малка степен повторно добиване на една стара рационална ориентация на Запада, отколкото точно формулирана и чувствителна констатация за големия разрыв, настъпил в съвременната *епистема* на границата между XVIII и XIX век.

Ако тя е свързана с нещо, то е [...] с въпроса за начина на съществуване на човека и за неговата връзка с немислимото.“

(Фуко, 1992: 435–436)

Дали в съвременен контекст феноменологията и антропологията остават две антиномични понятия? Къде биха могли да се срещнат техните оси въпреки анти-антропологичния патос, който се открива при Хусерл още от *Логически изследвания* (1900)? Това са основни въпроси на във фокуса на този текст, който има за две основни цели. Първо, да набележи историческите контексти на развитието на феноменологичната антропология и нейните залози в късната Хусерлова феноменология, с което този опит не по-малко имплицира и отказа от редуциране на феноменологията до просто повторение на епистемологичния проект на Модерността. Второ, да предложи един алтернативен прочит на дискусията на Хусерл и Хайдегер в контекста на съвместната им работа по статията „Феноменология“ за *Encyclopaedia Britannica* през 1927 г.

ИСТОРИЧЕСКИ КОНТЕКСТИ НА ФЕНОМЕНОЛОГИЧНАТА АНТРОПОЛОГИЯ

Тук са необходими някои исторически бележки, започвайки с контекста на френския дебат около възможността или отхвърлянето на подобен проект в края на 60-те години. Споменатият период е силно доминиран от „анти-хуманистични“ настроения които едва през последните 20-години отслабват във френското философско пространство (Срв. Ferry, Renault: 1988; Dastur, 2015: 28–45). Вследствие на което то отново стои пред завръщането на антропологичната проблематика в контраст на течението на „мисълта от 1968 г.“ с нейния силно подчертан ницшеански уклон. Ключови в това течение са фигурите на Фуко и Дерида. През 1980 г. темата на колоквиума в Серизи – ключово събитие за хуманитаристиката във Франция – е „Целите на човека“ [Fins de l’homme]. След смъртта на Бог, още през 1966 г. в *Думите и нещата* Фуко обявява също и тази на човека. Ако Фуко критикува феноменологията по ли-

нията на нейния картезианизъм и трансцендентален фундаментализъм в края на 60-те години, то в един по-ранен момент през 1954 г. е публикуван неговият предговор към френското издание на *Сън и екзистенция* (1930) на Бинсвангер – един ранен текст на швейцарския психиатър, смятан за манифест на феноменологичната антропология. Предметната траектория на младия Фуко през 50-те години, която задава посоката в споменатия предговор наред с текстовете му *Душевна болест и психология* (1954/1962), се вписва в т.нар. *екзистенциално течение* в психопатологията. Последното е известно днес именно като *феноменологична антропология*.

В периода между 1952 г. и 1955 г. френският философ активно се занимава с екзистенциалния подход към душевната болест. През тези три години той води три курса в Лил, съответно – „Познанието на човека и трансценденталната рефлексия“ (1952/1953); „Феноменология и психология“ (1953/1954); „Феноменологията и Бинсвангер“ (1954/1955). А Бинсвангер заедно с Роланд Кун, друг швейцарски психиатър, са в центъра на движението, което се опитва да реформира психиатрията в съответствие с принципите на „всеобхватна медицина“ от антропологично естество. В съчиненията на Бинсвангер от 30-те години водещата идея е, че познанието не само на болния човек, а на цялото човешко същество трябва да бъде задача на медицината. Следователно медицината необходимо се полага в пределите на антропологичното познание. В курса си върху феноменологията на Бинсвангер, Фуко изследва смисъла на болестта в рамките на цялостната лична история. Следователно патологичните явления с техния израз трябва да бъдат разбирани като нови форми на биване-в-света – това е и тематичната сърцевина на курсовете на Фуко от периода му в Лил. Във второто преработено издание от 1962 г. на *Душевна болест и психология* Фуко (2006: 8) формулира една противоположна на феноменологичната антропология теза: „Ние бихме искали да покажем, че коренът на душевната патология не трябва да бъде търсен в някаква ‚метапатология‘, а в определено исторически ситуирано отношение на човека към лудия човек и към истинския човек.“ С други думи, душевната болест не може да бъде редуцирана до изначален органичен или екзистенциален феномен, а е конституирана в контекст от определени исторически условия. За Фуко Бинсвангеровата аналитика остава в плен на „философския демон“, а неговата методологическа рефлексия резултира в метафизична спекулация. През 60-те години критиката на Фуко е прицелена на първо място срещу хуманизма, екзистенциализма и метафизиката на субективността, а влиянието на Хайдегеровата аналитика на крайността върху него не може да бъде пропусната (Срв. Basso, 2016: 263–278).

През 1968 г. в изнесения в Ню Йорк доклад „Целите на човека“, Дерида продължава анти-хуманистичната критика, но този път насочена по-скоро към сърцето на феноменологичното движение –, а именно Хусерл и Хайдегер. Дерида дава историческо описание на ситуацията, в която се намира френс-

ката мисъл като период на връщане на антихуманизма и антиантропологизма след хуманистичната вълна в пика на екзистенциализма. Дерида (Derrida, 1972: 142) обръща внимание на френската критика на антропологизма, която се насочва срещу Хегел, Хусерл и Хайдегер и в която съвременниците му смесват не само Хусерл, но и Хегел и Хайдегер със „старата хуманистична метафизика“. Той предлага един нов прочит, в който се крие възможността за „освобождане“ на човека у тримата мислители. Френският философ подчертава своето скъсване с *phainesthai*, свързана с една телеология на разума у Хегел и Хусерл, изтъквайки, че критиката на емпиричния антропологизъм у Хусерл още през 1900/1901 е само затвърждаване на един трансцендентален хуманизъм. Дерида се дистанцира от Хайдегерианската херменевтика, където въпросът за явлението е неразделен от „мисълта за присъствието“, която не е нищо друго освен разгръщане на мисълта за собствено човешкото. И все пак противоположно на съвместното обявяване от страна на Дерида и Фуко в края на 60-те на „близкия край“ на това „неотдавнашно изобретение“ (Derrida, 1972: 131), което е човекът, антропологията и хуманитарните науки са все така изправени пред необходимостта от осмисляне на човешката екзистенция днес, а феноменологията остава актуална с антинатурализма си, който я прави силен опонент срещу парадигмата на невронауките, редуциращи духа до невро-когнитивни процеси¹.

Феноменологичната психиатрия започва обаче развитието си още през 20-те години на XX век, отхвърляйки картезианската разлика между *psyche* и *soma* (Срв. Mesnil, 1994: 643–664). Феноменологико-антропологичният подход е водещата линия в работите на Ервин Щраус, Виктор Емил фон Гебзател и Ойген Минковски². С публикацията на първия си сборник от статии през 1947 г. Бинсвангер затвърждава феноменологичната антропология като критика на сциентизма и натурализиращия биологизъм, както и на есенциалистки философски тенденции, редуциращи човека до дух, живот, природа и т.н. В изследването на човешката психопатология се комбинират феноменология, психология и психоанализата на Фройд. Наред с тях *Dasein*-анализата на Хайдегер играе също фундаментална роля в конституирането на методологията на феноменологичната антропология в практическия контекст на психиатрията. В *Цоликонските семинари* подчиняването на онтичната антропо-

¹ Пример за това са работите на немския психиатър и феноменолог Томас Фухс и разработваната от него феноменологична антропология на въплътената екзистенция. Срв. Fuchs, 2020.

² Тук е важно да споменем следните основополагащи текстове за феноменологичната психопатология от тези психиатри: Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie* (1935), Viktor Emil von Gebzattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie* (1954), Eugène Minkowski, *La Notion de perte contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie* (1926) и *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologiques* (1933).

логия на *Dasein*-анализата като разкриване на фундаменталната структура на *Dasein* се разглежда като възможност за една антропология на патологията „артикулирана според аналитиката на *Dasein*“ (Heidegger, 2010: 189). Именно последната е особено важна за втория период на Бинсвангер. Едно връщане към Хусерл под формата на задълбочаване на трансценденталния анализ на пасивните синтези, които взимат предвид формите на човешкото у човека, кристализира като нова форма на феноменологичната антропология в третия период на Бинсвангер, както подчертава Форестие (Forestier, 2015: 38–29).

Феноменологията остава мястото на раждане на немската философска антропология в първата половина на XX век. Шелер, Плеснер и Ландман се придържат към антинатурализма като методологически императив на феноменологичната теоретизация в своето програмно изследване на „ситуацията на човека в света“³. В опозиция на „дехуманизиращите“ подходи на феноменологията, били те под формата на Хусерловия епистемологичен фундаментализъм или на Хайдегеровия въпрос за смисъла на Битието, следващите поколения на феноменологичното движение преработват значително Хусерловото наследство, довеждайки го до неочаквани посоки и по този начин откриват методологически ресурси за една рефлексия върху човешкото като въплътена екзистенция в нейната непромисленост.

От онтологията на света на живеенето през генетичните анализи на интерес-субективността, телесността и възприятието до екзистенциалната аналитика на *Dasein*, Сартр, Мерло-Понти, Левинас, Блуменберг и Рикьор разширяват спектъра на антропологичните проблеми на феноменологията, излизайки отвъд периметъра на основаването ѝ като *строга наука*. Феноменологичната антропология се оформя като изследване на човешката фактичност, а феноменологията като метод и описание на това, което „се случва“ в опита, осцилира между полюса на антропологичното разнообразие в рамките на регионалните онтологии и този на трансцендентално-генетичен анализ на генезиса на човешкия въплътен опит в контакта със света и другия. Феноменологичният зигзаг между различните архитектурни регистри на опита открива и неговите условия за възможност като моменти на човешката екзистенция. Разработките на феноменологичната антропология се докосват до „структурите“ на фактичността и до „праговете“ на човешкото, преминавайки отвъд осъществения опит и трансценденталната ейдетика. Изплъзнали се от методологическите възможности на човека върху самия себе си, доколкото той винаги е догматично ситуиран, анализите на отделните случаи на различни феноменологично-антропологични фигури реституират всеки път трансвъзможни систематични конфигурации на човешката фактичност според тяхната

³ Оригинален прочит на историческия контекст на зараждането на философската антропология и връзката ѝ с Хусерловата феноменология предлага Димитри Гинев в своя *Послеслов* към 3-ти том на „*Идеи в културологията*“. Срв. Гинев 1998: 418–450.

кохерентност и пластичност. В този смисъл, феноменологията е продължение на *практиката* на мисленето като рефлексивност, даваща достъп до феноменологични проблеми и въпроси, които обаче остават релативни за нейния оперативен и методологически статус. Тя се разгръща под формата на *mathesis* на нестабилността, както я описва Ришир (Richir, 2000: 120), която следва самата феномализация на въплътения човешки опит, оставайки несводима до онтология или метафизика.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНАТА ПЕРСОНА И *DASEIN*

Връщайки се назад към самото Хусерлово наследство, от съществено значение остава изясняването на измерението на неговата критика срещу антропологизма в светлината на проекта му. Обосноваването на обективността на познанието и на феноменологията като строга наука и нова форма на философия е главна цел на Хусерл до края на живота му. В тази перспектива критиката на релативизма, психологизма и антропологизма следват логично. В *Логически изследвания* (1900/1901) – първото програмно феноменологично произведение – Хусерл разгръща тази си критика в първия том от *Изследванията* (респ. в *Пролегомена към чистата логика*), където пише:

Какво определя това единство [на науката] като антропологично и особено какво го определя като психологическо, не представлява интерес тук. По-скоро се интересуваме от това, което прави науката наука и това във всеки случай не е психологическата или изобщо реалната връзка, в която се враждат мисловните актове, а определена обективна или идеална връзка, която им набавя единна предметна връзка, а в това единство също и идеална валидност. (Hua XVIII, 230).

С други думи, логическите същности са напълно независими от човешкия дух и могат да съществуват без него, доколкото те не са крайни продукти на исторически или психологически генезис.

Десетилетие по-късно *Въведението на Идеи I* (1913) вече е белязано не само от определен трансцендентализъм, но и от „идеалистичен“ обрат в сравнение с неутралността на *Логически изследвания*. Трансценденталният идеализъм на Хусерл не означава обаче, че центърът на трансценденталните структури става човекът. Хусерловата критика е насочена не само към емпиричния трансцендентализъм, но и към трансценденталния психологизъм. Под последния трябва да се има предвид Хайдегеровата екзистенциална аналитика, в която Хусерл (Husserl, 1993: 23, 137) вижда само „философска антропология“, което се чете от бележките му по полетата на *Битие и време*. Тъкмо приключил с прочита на *Битие и време*, Хусерл (1968: 41) споделя в кореспонденцията си до Ингарден, че Хайдегеровият проект не би бил съвместим с неговата феноменология както от методологична гледна точка, така и от съдържателна. Друг значителен момент в критиката на Хусерл срещу

философската антропология е известният доклад, изнесен през юни 1931 г. пред Кантовото общество във Франкфурт, носещ заглавието „Феноменология и антропология“, в който Хусерл повтаря същото твърдение.

Между двете Световни войни, антропологизмът триумфира според Хусерл в сърцето на феноменологичното движение. Неговите представители са под силното влияние на историцизма и релативизма на Дилтай, а за Хусерл опитът да се фунда философията единствено на базата на „човека и в доктрина за същността на неговото светово-конкретно *Dasein*“ (Hua XXVII, 164) е напълно изключен. Проблемът за релативизма е неизменно свързан с човека и човешкото Его като светови реалности в естествената нагласа. С осъществяването на трансценденталната редукция се открива абсолютното битие на трансценденталното съзнание, което е не-персонално и без отношение към човека. Тази теза вече е кристализирала в *Идеи I* (1913), където Хусерл синтезира, че

[...] можем да мислим едно съзнание без тяло, колкото и парадоксално да звучи, дори без душа, едно не-персонално съзнание, т. е. един поток от преживявания, в което не се конституират интенционалните емпирични единства на тялото, душата, емпиричния персонален субект и където всички тези понятия на опита, и с това този [поток] на *преживяването в психологичен смисъл* (като преживяване на някой човек, на едно одухотворено Аз) губят своето основание и валидност. (Hua III/1, 119).

С това се открива и цялата бездънна проблематика около трансценденталната субективност и трансценденталното его в така критикувания трансцендентален идеализъм на Хусерл. Наред с това с пълна сила се поставя и проблемът за феноменологията като трансцендентална философия, която може да се обоснове единствено в съзнание от трансцендентален порядък. Какъв е статутът на тази трансцендентална субективност? Не е ли тя просто абстракция с изключително бедно съдържание? В този дух са критиките на Хайдегер към Хусерл в контекста на работа им по статията „Феноменология“ за *Енциклопедия Британика* в край на 30-те години на XX век. Цялата дискусия между тях разкрива и сърцевината на редица въпроси около една Хусерлианска феноменологичната антропология, която поставя на преден план модуса на човешкото битие. Себастиан Луфт (Luft, 2011: 126-158) предлага продуктивна реконструкция на понятията *Dasein* у Хайдегер и „трансцендентална личност“ у Хусерл, набелязвайки основни проблеми в Хусерловата феноменология, които биха повдигнали възражения около една феноменологична антропология, оставаща в рамките на класически разбраното Хусерлово наследство и проект.

Взет в своята конкретика и фактичност *Dasein* е изходната точка за Хайдегер, която осигурява достъп към въпроса за Битието, а този въпрос е и самата цел на проекта му от 1927 г. През същата година се разгръща и последният дебат между Хусерл и Хайдегер преди техния разрыв по повод на споменатата статия.

Хусерл се обръща към бившия си асистент за помощ относно въпросния текст, който трябва да изложи програмно какво е феноменологията. Хайдегер вече се е дистанцирал във възгледите си по отношение на феноменологичния метод. Това отдалечаване кристализира в определени пасажии в *Марбургските лекции* и преди всичко в § 7 параграф от *Битие и време*, където той дефинира лаконично феноменологията като формален метод да се наблюдават нещата по начина, по който те се явяват и с това се разкрива непосредствената им връзка със съзнанието. Хайдегер напълно разделя феноменологията от трансценденталния регистър на съзнанието, който за Хусерл е ключов в основата на проекта му. С това ученикът на Хусерл успява да апропира феноменологията в *Битие и време*, избягвайки тематизацията на съзнанието. Тематизиран е обаче *Dasein*. Хайдегер е далеч от намерението да осъществява *Битие и време*, разгръщайки повтарно каквато и да било вариация на рефлексивната философия или на трансцендентален идеализъм. Въпреки това водещата теза на Луфт (Luft, 2011: 128) е, че парадигмата на „субективността“ е налице не само у Хусерл, но е от значение и през „феноменологичната декада“ на Хайдегер (1919–1929). За немския изследовател Хайдегериянската херменевтика на фактичността в първата част от *Битие и време* представя най-малкото минимално описание на това, което е човешкият субект, независимо от *Въведението* на *Битие и време*, основано на Хайдегеровата интенция за преодоляване на Западната метафизика

Луфт удържа тезата си, привеждайки двойния аргумент, че „парадигмата“ на субективността се разиграва като методологическо фундиране, което от една страна резултира в основаване на ейдетична наука на съзнанието у Хусерл и от друга страна в нова онтология, която тематизира Битието у Хайдегер. Именно различното схващане на субективността е причината за полемиката и разрива на отношенията им в контекста на съвместната им работа около статията за *Енциклопедия Британика*. За Хусерл, Хайдегеровото отдалечаване от феноменологията в неговия проект за херменевтика на фактичността е разбрано като „антропологизъм“, а критиките от страна на Хайдегер са насочени срещу Хусерловото понятие за трансцендентален субект и неговото съдържание в коментари върху плана на въведението за *Енциклопедия Британика*. Появата на понятието за „трансцендентална персона“, което Хусерл използва след време в някои от късните си ръкописи неизменно адресира отново тези критики⁴. За Луфт именно това понятие формира изходния момент за новия прочит на Хусерловата позиция и в максимална степен оперира като отговор към критиката на Хайдегер. Без съмнение трябва да признаем, че Хусерл е бил доста далеч от правилно разбиране на *Битие и време*.

⁴ Тези ръкописи, които са сърцевината на анализите на Луфт, са издадени през 2002 в *Husserliana XXXIV, Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Това е томът, който е посветен на късните разработки върху феноменологичната редукция.

Ключовата разлика в понятието за *субективност* у Хайдегер и Хусерл, която довежда до техния разрыв може да се синтезира в следните положения. От една страна, за Хайдегер понятията съзнание и субективност остават в рамките на концептуалния философски апарат натоварен изцяло от традицията на Западната метафизика. Не само вписано в традицията на картезианизма, но и в рамките на трансценденталната философия, Хусерловото понятие за субективност попада централно под прицела на Хайдегеровата критика в *Битие и време*. За Хайдегер Хусерловият субект представлява най-високата точка на абстракция на Декартовото *cogito*, с което тя отвеща регресивно до самия генезис на западния епистемологичен субект в аристотелианския *hypokeimenon* [подлежащо]. От друга страна, *Dasein* на Хайдегер – „битието-тук“ – е понятие за онази екзистенция, която сме самите ние като грижещи се и крайни същества. Дистанцията между *Dasein* и Хусерловата телеологично схващане за субективност, което става самото безкрайно поле на изследване достъпно чрез потенциално безкрайна рефлексия, е несъмнено прекалено голяма. В класическата трактовка на това различие и не без известна легитимност, можем да твърдим, че Хайдегерианската концепция е под знака на прагматично ориентирана философия на субективността, докато Хусерловият подход е доста теоретичен. И въпреки че подобен прочит крие опасностите на генерализацията и определено опростяване, той остава и най-разпространеното схващане на споменатото концептуално различие у двамата философи. Както подчертава и Луфт (2011: 130), това е и прочитът на самия Хусерл. Отвъд това опростяване можем да приемем следните два варианта – една *феноменология на субекта* в Хайдегеровото разгръщане на практическото измерение на *Dasein* в отнасянето му към света, другите и себе си; феноменологична разработка на фундаменталните характеристики на трансценденталната субективност, разкриващи се на базата на една ейдетична наука чрез ейдетичната интуиция (респ. наглед) у Хусерл. Така за Хайдегер феноменологичното мото „Назад към самите неща“ би било самото връщане към конкретния смисъл на човешката екзистенция в нейната конкретика и фактичност. Подобна посока можем да видим обаче и в късния Хусерлов проект за една онтология на жизнения свят със забележката, че фокусът на Хусерл върху основаването на науката води неизменно до отдалечаването от регистъра на конкретиката, при която Хайдегер винаги вече е (Срв. Luft 2011: 130).

В рамките на *Идеи II*, текст многократно редактиран, както на самия Хусерл, така и на Едит Стайн и Лудвиг Ландгребе между 1912 и 1928 г., се въвеждат понятията „персона“ и „персонален свят“. В този ранен контекст Хусерл вече работи в посока, която по-късно намира развитие в идеята за „трансцендентална персона“. Именно цялата „конкретика“ на субективността и света дават подтик за преформулиране на класическото понятие за трансцендентална субективност в това на „трансцендентална персона“. Последното се появява обаче спорадично на няколко пъти в личните му непубликувани ръкопи-

си. За Лүфт важноста на това понятие се състои в универсалността му като резултат от откритието на положението, че трансценденталната субективност е винаги вече интересубективна⁵. Последното означава, че пълнотата на конкретното битие на личността се добива единствено в трансценденталната ѝ тематизация, но за Хусерл фундаменталната онтология на Хайдегер е далеч от това да е трансцендентална. Атаката на Хайдегер срещу Хусерловия трансцендентален идеализъм е причината за Хусерл след разработките върху понятието персона в *Идеи II* да продължи работата върху него (Срв. Ниа IV, 332–376). И все пак Хусерл твърди, че неговият идеализъм е съвместим с един силно изразен реализъм. За Хайдегер Хусерловото Его остава обаче едно цяло абстрактно битие, което е далеч от конкретиката на човешката екзистенция във всекидневния живот. И ако за Хайдегер локусът на *Dasein* е „усреднената всекидневност“, Хусерлианската абстрактна субектност е продукт на теоретичния му подход. Хусерл пропуска цялата фактична крайна човешка екзистенция. И този пропуск е не само на Хусерл, но и на цялата Западна метафизична традиция, които са забравили въпроса за битието и преди всичко за човешкото битие като *екзистенция*, която разбира себе си и света в своята екстатична захвърленост. Само херменевтиката на всекидневната фактичност на *Dasein* може да доведе до разбирането на истинното човешко битие, дори и неговият първичен модус на битие да е неавтентичен.

За Хайдегер обаче Хусерловото понятие за субекта като трансцендентално Его подминава въпроса относно начина на битие [*Seinsweise*] на субекта и на света, в който той живее и същевременно оставя без отговор питането, дали трансценденталното Его е същото или различно от неговата фактична светова противоположност. Хусерл утвърждава разликата, че субектът като трансцендентално Его е винаги различен от всяка друга светова същност. И тази битийна разлика от всяка друга същност е налична, но остава извън периметъра на Хусерловите изследвания. Хайдегерианският въпрос за битието на субекта – в опозиция на модуса на битие на същностите, дадени като налични [*vorhanden*] и подръчни [*zuhanden*] – е обаче възможен на базата на Хусерловото откритие. В този смисъл Хайдегер представя не толкова една критика към Хусерл, а иманентна модификация на извода му (Срв. Luft 2011: 134).

Освен адресираната неяснота на онтологичния статут на трансценденталното Его, вторият аспект на критиката на Хайдегер е насочен срещу Хусерло-

⁵ „Ситуацията се усложнява обаче, щом си дадем сметка, че субективността е това, което е, а именно – конститутивно функциониращ Аз – само в интересубективността. Във връзка с гледната точка „Аз“ това означава новите теми на синтеза, който засяга по специфичен начин Аз и другия Аз (всеки чисто като Аз), за Аз-Ти-синтеза и също така, но още по-сложно за Ние-синтеза. Това по някакъв начин отново е временеене, а именно синхронност на конституцията на личността (чисто Азов) хоризонт, в който всеки Аз чувства себе си. Това е универсалната социалност (в този смисъл – ‘човечеството’) като ‘пространство’ на всички Аз-субекти.“ (Хусерл, 2005: 200). Срв. Хусерл 2005: 213–216.

вия феноменологизиращ агент, който е въввлечен в анализа на Егото – „незаинтересования наблюдател“. Хайдегер от своя страна е наясно, че в контекста на неговото изследване анализиращият агент трябва също по някакъв начин да има дистанция от собствената си вплетеност в света, доколкото става дума за един и същ *Dasein* – този, който живее „естествено“ и в друг момент философизира. Хайдегер иска преди всичко да преодолее дихотомията теория-практика. Една интенция, която е и източник на критиката му срещу Хусерловата феноменология като строга наука, доколкото научното теоретизиране резултира в „най-голямото възможно елиминиране“ на ситуацията, която е преди всичко конкретната ситуация на *Dasein*. Критиката срещу „незаинтересования наблюдател“ е прицелена в Хусерловата прекалено абстрактна методология по отношение на въпроса за субекта. Следователно поради откъснатостта на „незаинтересования наблюдател“ Хусерл не може да достигне до „световостта“ на света и световата вплетеност на човешкото същество в конкретните ѝ модуси. Този аспект е и част от критиката на Мерло-Понти (Merleau-Ponty, 1945: VIII), който поставя въпроса кой е в състояние да осъществи трансценденталната редукция освен един абсолютен безтелесен дух.

Не осъществимостта на трансценденталната редукция, а методологическата интенция, която въвлича фигурата на „незаинтересования наблюдател“ в трансценденталната редукция, е от значение в този контекст. Статутът на „незаинтересования наблюдател“ е в тясна връзка с възможността да се заскоби естествената нагласа (като неререфлективна наивна нагласа на ежедневното ни битие). За това е необходим трансцендентален обрат под формата на феноменологична редукция. Последната е необходимата промяна от естествена в трансцендентална нагласа, съпътствана от преход от наивността на субекта, за който съществуването на света (генералната теза) е неоспоримо, в осъзнатостта на трансцендентално Его, което преживява света. С това трансценденталното Его е агентът, който „конституира“ света в интенционални актове. Въпреки че трансценденталният обрат прави възможна рефлексията върху естествената нагласа, тази методологическа стъпка изключва възможността за действително разпознаване на конкретиката на сферата на „естествената нагласа“. Следователно Хайдегеровата *фактичност* на *Dasein* имплицира по-радикална критика срещу един от фундаменталните принципи на теоретизиращата Хусерлова феноменология, който крие прекалена абстрактност на анализите в резултат, на което не би могло да се постигне истинско феноменологично описание на човешкото същество като екзистиращо в света. С други думи, от гледна точка на Хайдегер Хусерл никога не достига до „самия субект“. Най-високата точка в критиката на Хайдегер е невъзможността за провеждането на разликата между „светова“ и трансцендентална субективност у Хусерл. В резултат на тези критики Хайдегер се отказва от трансценденталната феноменология като теория, която започва едва след скъсване с „естествената нагласа“.

В светлината на развитието на Хусерловите понятия за интенционалност и конституция се очертава оперативното съдържание на концептуализирането на „трансценденталната персона“ като конкретно единство, конституиращо света (Срв. Luft, 2011: 135–136). Силният антинатурализъм на Хусерл изключва обективистката нагласа като възможност за изследването на субективността, в което тя да бъде подведена под каузалните категории на точните науки. Нагласата трябва да е от първо лице, а не от трето лице, т. е. персонална. Поради това анализа на субективността може да се осъществи правилно „отвътре“. Този опит „отвътре“ е субективният опит за света, който трябва да се тематизира от феноменологията като *строга наука* за субективното. Ако светът е винаги вече даден по определен начин, то феноменологията трябва да анализира и категоризира тези начини на даденост [Gegebenheitsweise]. Хусерл разработва научността на персоналната нагласа в контраст на обективиращата нагласа на точните науки по линията на обосноваването на феноменологията като ейдетична наука за трансценденталното съзнание. Строгостта на ейдетиката произлиза от нейната истинност и валидност за всяко съзнание или субект по всяко време. Ейдетичните закони от своя страна са законите на духа в противовес на каузалните закони на природата. Хусерл отличава ейдетичната наука за съзнанието от емпиричната психология, чиято перспектива също е в първо лице. Последната е заплашена от психологизъм, доколкото изследва човешката психика в нейните случайни диспозиции, а не психологическите състояния като такива, което резултира в релативизма на описанието на фактическото съзнание, доколкото последното е с относителен характер за случайния човешки субект. Следователно в рамките на трансценденталната нагласа се осъществява изследването на условията на възможност на съзнанието като такова, а не на някой отделен вид съзнание.

Фундаментален момент на Хусерловата феноменология е положението, че това съзнание е винаги вече въплътено и схванато чрез интенционалността. Съзнателният живот е интенционален във всеки аспект на опита в света. Следователно Хусерловата парадигма за интенционалността задава рамката на зрялата му теория за трансценденталната конституция на света като цялост. Всички начини на съзнателен въплътен живот, било в познавателен, афективен, интелектуален, емоционален, познавателен, волеви и т.н. регистър на света, попадат в рубриката на конститутивен анализ в ейдетиката на съзнанието в рамките на която Хусерл типологизира различните интенционални актове. И в тази перспектива „трансценденталната персона“ е адресатът на конститутивната проблематика в генетичната феноменология. Именно това понятие става полюс на цялата конкретика и пълнота на съзнателния отговорен агент, който се намира винаги вече в една социална среда с учредени правила и други субекти, а той самият преживява най-многообразните състояния на емоции, колебания, очаквания, разочарования и пр. във въплътеното си съществуване. Трансценденталната персона е полюсът, в който се обединяват

всички междинни конститутивни нива и тя е самата пълнота на смисловата конституция. Всеобеманият конститутивен опит във всичките му разклонения необходимо изисква разширяването на разбирането за трансценденталното Его до трансцендентална персона.

Така трансценденталното разбиране за личността съдържа необходимо условията, върху които се базира опитът на света (напр. телесността, интенционалността, време-съзнанието и пр.). Трансценденталният инструментариум, който е в действие при анализите на субективността, е неприложим към дадените в естествена нагласа предмети, с което предмет на трансценденталната феноменология е откритото чрез трансценденталната редукция трансцендентално поле на (интер)субективността. С разширяването на обсега на феноменологичното изследване до това поле през 30-те години на XX век трансценденталната феноменология неизменно става трансцендентален емпиризъм, т.е. позитивна дескриптивна наука на трансценденталния живот.

Луфт (Luft, 2011: 140–141) заключава, че трансценденталната персона е всъщност човешкото същество в най-широко измерение, което предполага необходимо в генезиса си трансценденталната интерсубективност. В тази сфера фактичният човешки живот е актуално привеждане на различни ейдетични потенциалности, а ейдетичните закони на трансценденталния живот са валидни независимо от фактичната даденост на живота. Пълнотата и целостта на трансценденталната персона за Луфт се състои именно в тези потенциалности и актуалности. Следва логично въпросът, каква е разликата между персоната в света и тази в трансценденталната сфера? Ако първата е дадена в естествената нагласа или в обективиращата нагласа на науката, то втората е дадена в строго научната персонална перспектива на трансценденталната феноменология. Така Луфт извежда на преден план конкретиката на трансценденталната личност, която не е просто абстрактен теоретичен момент от човека, а преди всичко неговата пълна конкретност. Като ейдетична наука за трансценденталната субективност, феноменологията не може да се сведе до ментализъм в своите анализи на съзнанието като такова. Именно смисловата конституция във всичките ѝ регистри резултира в концептуалния преход на Хусерл от трансцендентално Его към трансцендентална персона. Личността с нейните хабитуалности, телесност, афективност и история илюстрира пълната конкретика на трансценденталната субективност. В заключение, Хусерл започва работа върху понятието за трансцендентална персона още в рамките на *Идеи II*, за да продължи работа върху него в контекста на критиките от страна на Хайдегер, адресирайки незадоволителността на понятието монада, което Хусерл използва от началото на 20-те години на миналия век.

В отклонение от аргументите на Луфт и с известно несъгласие с тезата му за ограничения потенциал на понятието монада, използваното от Хусерл понятие за „трансцендентална персона“ необходимо корелира комплексния контекст на развитие на монадичната индивидуалност в рамките на гене-

тично-феноменологичните анализи от 20-те години на XX век, в които тя преpraща към цялата проблематика на самоконституцията на монадата като конституция на единния поток на съзнанието в иманентната времевоcт. През 30-те години на XX век Хусерл разширява значително разбирането за времeнизирането на примордиалното струене като стоящо-струящ живот [*stehend-strömendes Leben*] на примордиално живата монада в рамките на ретенционализацията и на привеждащото до настояще спомняне до времeнизирането на „монадизацията“ чрез вчувстване като „себеизясняване на егото в монадичното множество“ (Hua XV, 589). Така в монадичната времeнизация се конституира обективният свят, в който монадите се себеобективират като светови монади-хора: „Монадизацията, монадичната конституция се състои по същество в това, че имплицира натурализирането на всяка монада, овременяването ѝ във време-пространството.“ (Hua XV, 639) А чрез раждането и смъртта монадите се присъединяват към общността на световата конституция и я напускат (Срв. Husserliana Materialien VIII, 171). Самата монада е конкретният Аз, който обема в себе си множеството от свои убеждения и хабитуалности като „единство на персоналното Аз и на неговите персонални свойства.“ (Хусерл, 1996: 128)

Развитата от Хусерл през 20-те години и 30-те години на XX век до неговата смърт феноменология в неизброимо многото ръкописи, които продължават да бъдат публикувани в поредицата на *Хусерлиана*, измества своя фокус от съзнанието и интенционалните актове към феноменологичното поле в неговата тоталност, в което се открива трансценденталната субективност и интересубективност, генеративността на света и опита, трансценденталната фактичност и историчност. Тези проблематики необходимо повдигат въпроса за връзката между факт и ейдос или за границите на ейдетиката в една феноменология, която изследва изконно антропологичните генеративни измерения на винаги вече въплътения човешки опит.

Това разширяване на феноменологичната проблематика отразява същевременно и корелацията между света и въплътената екзистенция на субекта, чрез която той е винаги вече свързан с един свят и неговите хоризонти и контексти. С въвеждането на „трансценденталната персoна“ като човека в цялата му конкретика Хусерл не само преосмисля въпроса за субективността в дистинкцията на трансценденталното Его като форма на абстрахираната от редуцирания субективност, но извежда тезата, че връзката с реалността не е първична. Реалността се учредява в процеса на феноменализация. С други думи, смисловата конституция ще бъде обърната към изследването на феноменализацията на реалността на човешкия опит в неговите най-първични начала и в примордиалната сфера на трансценденталното раждане на субективността, в пробуждането ѝ като учредяване на един Аз в неговия съзнателен живот.

Последните са теми именно на трансценденталната феноменологична антропология на Хусерл, засегната в ръкописи публикувани в Хусерлиана XLII, XXXIX, XV, XIV, XIII.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бинсвангер, Л., Фуко, М. (2017) *Сън и екзистенция*. София: ИК „Критика и Хуманизъм“. [Binsvanged, L., Fuko, M. (2017) *San i ekzistencija*. Sofia: IK „Kritika i Humanizym“].
- Гинев, Д. (1998) Послеслов. В: Гинев, Д. (съст.). *Идеи в културологията*, т. 3. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 418–450. [Ginev, D. (1998) Posleslov. V: Ginev, D. (syst.). *Idei v kulturologiata*, t. 3. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“].
- Хусерл, Е. (2005) *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*. София: ИК „Критика и Хуманизъм“. [Huserl, E. (2005) *Krizata na evropeiskite nauki i transcendentalnata fenomenologia*. Sofia: IK „Kritika i Humanizym“].
- Хусерл, Е. (1996) *Увод във феноменологията. Картезиански медитации*, София: Евразия. [Huserl, E. (1996) *Uvod vav fenomenologiata. Kartezianski meditacii*. Sofia: Evrazia].
- Фуко, М. (2006) *Душевна болест и психология*. София: ИК „Критика и Хуманизъм“. [Fuko, M. (2006) *Dushevna bolest i psihologia*. Sofia: IK „Kritika i Humanizym“].
- Фуко, М. (1992) *Думите и нещата*. София: Наука и изкуство. [Fuko, M. (1992) *Dumite i neshтата*. Sofia: Nauka i izkustvo].
- Basso, E. (2016) “Between History and Eternity”: Michel Foucault’s Philosophical Choice in the 1950s. *Sociological Problems* 3–4, 263–278.
- Binswanger, L. (1947) *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Zur phänomenologischen Anthropologie*, Bd. 1. Bern.
- Dastur, F. (2015) Phénoménologie et anthropologie. *Alter* 23, 28–45.
- Derrida, J. (1972) *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1981) *Les fins de l’homme*, A partir du travail de Jacques Derrida, Colloque de Cerisy, 23 juillet–2 août 1980, Paris: Galilée.
- Ferry, L., Renault, A. (1988) *La pensée 68, Essai sur l’anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard.
- Forestier, F. (2015) *La phénoménologie génétique de Marc Richir*. Dodrecht: Springer Verlag.
- Fuchs, T. (2020) *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Suhrkamp.
- Gebattel, V. E. von (1954) *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze*. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer.
- Husserl, E. (1973) *Gesammelte Werke XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, hrsg. von I. Kern. Den Haag/Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1973) *Gesammelte Werke XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, hrsg. von I. Kern. Den Haag/Dordrecht: Springer.

- Husserl, E. (1973) *Gesammelte Werke XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. von I. Kern. Den Haag/Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1993) *Notes sur Heidegger*. Franck, D. (éd.). Paris: Minuit.
- Husserl, E. (2002) *Gesammelte Werke XXXIV: Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–35)*, hrsg. von S. Luft. Den Haag/Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2002) *Gesammelte Werke XXXV: Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, hrsg. von B. Goossens. Den Haag/Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2008) *Gesammelte Werke XXXIX: Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hrsg. von R. Sowa. New York: Springer.
- Husserl, E. (2014) *Gesammelte Werke XLII: Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908–1937*, hrsg. von R. Sowa und Th. Vongehr. New York: Springer.
- Luft, S. (2011) *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Mesnil, J. (1994) L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir. *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Paris: Presses Universitaires de France, 643–664.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Minkowski, E. (1926) *La Notion de perte contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie*. Paris: Jouve.
- Minkowski, E. (1933) *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologiques*. Paris: D'Artrey.
- Richir, M. (2000) Métaphysique et phénoménologie. Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique. In: Escoubas, E., Waldenfels, B. (éds.). *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*. Paris: L'Harmattan, 103–128.
- Sraus, E. (1956) *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer.