

СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ
Катедра „История и теория на културата“

**Смислово конституиране и жизнени светове.
Към възможността за феноменологична
антропология.**

АВТОРЕФЕРАТ

за придобиване на образователна и научна степен „доктор“ по направление
3.1. Социология, антропология и науки за културата;

от Паула Ангелова

Научни ръководители:
проф. д-р Димитри Гинев
доц. д-р Валентина Георгиева

София, 2020 г.

Дисертационният труд е обсъден и одобрен за насочване към защита на заседание на катедра „История и теория на културата“ към Философски факултет на Софийски университет „Св. Климент Охридски“, проведено на 16 декември 2020 г.

Защитата на дисертационния труд ще се проведе на в зала на Софийски университет „Св. Климент Охридски“ пред научно жури в състав:

Проф. д-р Александър Кънев, СУ „Св. Климент Охридски“

Доц. д-р Валентина Георгиева, СУ „Св. Климент Охридски“

Проф. д.с.н. Кольо Коев, ПУ „Паисий Хилендарски“

Доц. д-р Светлана Събева, ПУ „Паисий Хилендарски“

Доц. д-р Кристиан Енчев, ИИОЗ-БАН

Дисертационният труд е в обем 286 страници и се състои от: увод, четири глави, заключение и библиография. Библиографията съдържа 120 заглавия на български, немски, френски и английски език.

Съдържание на автореферата:

СЪДЪРЖАНИЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД / 4

I. КОНСПЕКТИВЕН ОБЗОР / 5

Въведение / 5

Първа глава: Феноменологичното движение: Между прогресивна и регресивна феноменология / 8

Втора глава: Инстинктивност и интерсубективност / 15

Трета глава: Фантазия и афективност / 20

Четвърта глава: Фигури от едно феноменологично множество от светове / 25

Заключение / 29

II. ПРИНОСНИ МОМЕНТИ В ДИСЕРТАЦИЯТА / 30

III. ПУБЛИКАЦИИ / 31

Въведение	4
Първа глава: Феноменологичното движение: Между прогресивна и регресивна феноменология	23
1. Феноменологичната регресия и прогресия.....	26
2. Смесовата конституция: Между полюсите на смислообразуването и смислоучредяването.....	34
3. Архитектоника и ейдетика.....	50
Втора глава: Инстинктивност и интересубективност	62
1. Инстинктивност и примордиалност.....	63
2. Индивидуация и интересубективност.....	84
Трета глава: Фантазия и афективност	104
1. Фантазия и въображение.....	104
2. Афективност.....	124
2.1. Ескиз на един фантазен модел на Аза.....	137
Четвърта глава: Фигури от едно феноменологично множество от светове	146
1. Светът на преди билото.....	147
2. Генеративност и трансцендентална фактичност.....	160
Заклучение	173
Библиография	178

I. КОНСПЕКТИВЕН ОБЗОР

Въведение

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 още от *Логически изследвания* (1900) на Хусерл? Това са основни въпроси на настоящето изследване, което има цел да набележи възможността и потенциала за развитието на една феноменологична антропология, останала в латентна форма в наследството на късния Хусерл. В търсене на допирните точки между късния Хусерл и френската пост-хусерлианска традиция по линиите на Левинас, Мерло-Понти, Малдине и Ришир разгръщането на тази феноменологична антропология се разкрива под знака на една продуктивна невярност към Хусерловия проект за феноменологията като *строга наука*.

Изследването се движи от двете страни на Рейн във феноменологичен зигзаг между Хусерловата късна феноменология от 20те и 30те години на миналия век през неговата колаборацията с Финк в контекст на *6-тата Картезианска медитация* от една страна и френската феноменологична традиция от друга страна. Уводът реконструира историческия контекст на френския дебат около възможността или отхвърлянето на подобен проект в края на 60-те години в светлината на „анти-хуманистичните“ настроения, които едва през последните 20-години отслабват във френското философско пространство. Ключови са фигурите на Фуко и Дерида за това течение. През 60-те години критиката на Фуко е прицелена на срещу хуманизма, екзистенциализма и метафизиката на субективността. Дерида продължава анти-хуманистичната критика, насочвайки я към сърцето на феноменологичното движение – Хусерл и Хайдегер. 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.

И все пак противоположно на съвместното обявяване от страна на Дерида и Фуко в края на 60-те за „близкия край“ на това „неотдавнашно изобретение“, което е човекът, антропологията и хуманитарните науки са все така изправени пред осмислянето на човешката екзистенция днес, а феноменологията остава актуална с анти-натурализма си,

който я прави силен опонент срещу парадигмата на невро-науките, редуциращи духа до невронни процеси.¹

Следвайки историческото развитие на феноменологичната антропология, тя трябва да разбира и като феноменологична психиатрия. Последната започва развитието си още през 20-те години на XX век, отхвърляйки картезианската разлика между *psyche* и *soma*.² Феноменологико-антропологичният подход е водещата линия в работите на Ервин Щраус, Виктор Емил фон Гебзател, Ойген Минковски и Лудвиг Бинсвангер. От друга страна, феноменологията остава мястото на раждане на немската философска антропология в първата половина на XX век. Шелер, Плеснер и Ландман се придържат към анти-натурализма като методологически императив на феноменологичната теоретизация в своето програмно изследване на „ситуацията на човека в света“. От онтологията на жизнения свят през генетичните анализи на интересубективността, телесността и възприятието до екзистенциалната аналитика на *Dasein*, Сартр, Мерло-Понти, Левинас и Блуменберг задълбочават анализите на тези проблематики, излизайки отвъд периметъра на основаването на феноменологията 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, който метод осцилира между регионална онтология, фокусирана върху антропологичното разнообразие и трансцендентално-генетичен анализ на генезата на човешкия въплътен опит в контакта със света и другия.

Историческата реконструкция на понятието и предмета на феноменологичната антропология отвежда към Хусерл в изясняването на измерението на неговата критика срещу антропологизма в светлината на неговия проект за феноменологията *като строга наука*. Тези анализи са преминават в тематичната перспектива на критиките на Хайдегер към Хусерл в контекста на съвместната им работа по статията „Феноменология“ за *Encyclopaedia Britannica* през 1927 г. Цялата дискусия между тях разкрива и сърцевината на редица въпроси около феноменологичната антропология, която поставя на преден план модуса на човешкото битие. Опирайки се на прочита на Себастиан Луфт се синтезира продуктивна реконструкция на концепциите на *Dasein* у Хайдегер и „трансцендентална

¹ Пример за това са работите на немския психиатър и феноменолог Томас Фухс и разработваната от него феноменологична антропология на въплътената екзистенция. Срв. Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Suhrkamp 2020.

² Joëlle Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Presses Universitaires de France, Paris 1994, стр. 643–664.

личност“ у Хусерл, набелязвайки основни проблеми в Хусерловата феноменология, които биха повдигнали възражения около феноменологична антропология в рамките на една класическа феноменология.³

Цялата линия на историческата и тематична проблематизация на феноменологичната антропология служи за онагледяване на невъзможността да се остане в рамките на класическата ранна Хусерлова феноменология и необходимостта от постметафизичен прочит на неговите късни ръкописи, опирайки се на френската традиция. Ако Хайдегер показва трансценденталния статут на смъртта в екзистенциалните си анализи, то настоящата дисертация изследва трансценденталното измерение на генезата на човешкия опит по линиите на учредяването или пробуждането на субекта в неговото раждане и детство. С това феноменологичната антропология е питане обърнато назад за начина на съществуване на човека в неговото въплътено битие и за трансценденталните условия на генезата на човешкия опит като контакт с другия и света. Инстинктивността, фантазията, афективността и телеността са основните оси, в които се разкрива архитектурата на *човешкия опит* в самите му архаични начала, с което тук развитата феноменологична антропология се отказва от всякакъв центризм в търсене на някаква нормализираща същност на субекта, оставайки чувствителна за крехкостта на човешкото същество пред възможността на лудостта и психичните разстройства.

Методологията, на която се опира изследването остава строго феноменологична под формата на трансцендентални генетични анализи. Опирайки се на развитата от Хусерл и Финк конструктивна феноменология, тя се превръща в основния инструмент на изследването, доколкото тематизираните тук феномени са от такъв порядък, че не могат да бъдат удържани в присъствие [*Gegenwärtigung*] или пък да постигнат интуитивно удостоверяване. Те са фундаментално *отсъстващи*. В своята невидимост и отсъствие в едно трансцендентално минало, те могат да бъдат феноменологично удостоверени единствено във феноменологична конструкция, с което развитите тук анализи и тематизации се движат по границите на мислимостта на човешкия опит, като винаги вече отворен за света и другия.

³ Sebastian Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, 2011, стр. 126-158.

Първа глава: Феноменологичното движение: Между прогресивна и регресивна феноменология

В първа глава се обосновава методологията, чрез която феноменологичната антропология, базирана на късното Хусерлово наследство и пост-хусерлианската френска традиция по линиите на Мерло-Понти и Ришир, е възможно да бъде разгърната, доколкото неин предмет е трансценденталната фактичност. Три момента – отговарящи на трите подчасти на главата – разгръщат отправните точки на феноменологичното движение в зигзаг (в противовес на херменевтичната кръговост) и очертават ревизирания концептуален апарат, който е в състояние да изследва предметните ядра в една динамична цялост в настоящата дисертация, за да се разгърне в архитектурен подход потенциалът на тук очертаната феноменологична антропология като изследване на трансценденталната конкретика на феномени с конститутивна значение в критичното осмисляне на условията на възможност на човешкия опит в неговия архаичен регистър и в дълбините на неговата генеза.

Това феноменологично движение операционализира стратегия, която пуска в ход две степени на рефлексивност, а това е и самата същност на вече споменатия феноменологичен зигзаг. От една страна, това е феноменологичната генетична тематизация на конститутивните проблеми на инстинктивността, интересубективността, фантазията, въображението, афективността, телесността и смисловата конституция на свят. От друга страна, изследването винаги имплицира и една рефлексия от втора степен, преосмисляща феноменологичната методологията отвъд метафизичните тежнения на архе-телеологията у Хусерл, с което в крайна сметка възможността на феноменологичната антропология резонира необходимостта от повторно постметафизично обосноваване на Хусерловата феноменология.

Трите основни момента на първа глава могат да бъдат синтезирани в следните методологични проблематики, които прехождат една в друга, за да изведат ревизираната концептуална рамка на феноменологичната антропология: 1. Изследване на *регресивната* и *конструктивната феноменология* в архитектурна постановка в контекста на колаборацията между Хусерл и Финк и очертаване на предметните ядра и методологичните особености на двете допълващи се стратегии; 2. Тематизация на комплексното развитие на оперативното понятие *смислова конституция* у Хусерл с акцент върху осмислянето на двойката понятия *смислообразуване* и *смислоучредяване*; 3. Критично формулиране на проблемите на ейдетиката и нейната преработка от Финк, Мерло-Понти и Ришир, която

резонира разработката на феноменологичната архитектура на човешкия опит по линията на дистинкцията между символното и феноменологичното поле.

Продължаващото понастоящем публикуване на работните ръкописи на Хусерл и тяхната съвременна рецепция набелязва от една страна възможността за преосмисляне на залога и целостта на феноменологична методология отвъд ортодоксалните критики, редуциращи Хусерловия проект до просто повторение на епистемологичния проект на Модерността, затвърдили се в критическата литература от десетилетия насам, и от друга страна с това се легитимира не по-малко важноста за реконструирането чрез тези незавършени фрагменти не само на методологическия потенциал на конструктивната феноменология, но и на тематични ядра в рамката на феноменологично откритата трансцендентална фактичност, служещи за оси на тук развитата феноменологична антропология.

Разработката на специфична методологична рамка като отправна точка за разгръщането на тези антропологични оси в наследството на Хусерл, обединени във фокуса на трансценденталната фактичност се опира на прогресивната (конструктивна) и регресивната феноменология. В периметъра на тези паралелни и допълващи се стратегии могат да се изследват феномени от антропологичен порядък, които са лишени от директно нагледно основаване. Трансценденталните примордиални факти [Urtatsachen] в тяхната парадоксална особеност кристализират като проблеми свързани с най-дълбинните слоеве в смисловата конституция и фактическите основания на трансценденталната субективност, отвеждайки до конститутивната роля на инстинктивността, афективността, фантазията и телесността. Трансценденталната фактичност остава недостъпна за категориално обосноваване от страна на феноменологизиращия наблюдател. В нейните проблематики се налага именно използването на конструктивната феноменология, която трасира своя път през една сложна мрежа от теми, засягащи пред-конститутивните измерения на човешкия опит в една архаична примордиална сфера.

В контекста на публикуваните работни ръкописи на Хусерл от последните десетилетия,⁴ фрагментите на една феноменология на трансценденталната фактичност се осъществява необходимо в рамките на прогресивния метод, който е неизменно допълван от регресивна стратегия. С това залогът на настоящия труд като залог, прицелен в разкриването на възможността на една феноменологична антропология необходимо корелира винаги вече една граница, принадлежаща на конститутивната за човешкия опит фактичност. Следвайки границата, която поставят за регресивната феноменология, и с това извикват

⁴ Срв. Husserliana XLII, XXXIX, XXIII, XV, XIV.

трансценденталните въпроси за един конструктивно достъпен „генезис“, раждането и детството – централни проблеми за изследването – мислени трансцендентално се вписват в един ред от светови феномени от особен порядък. Ранното детско развитие, доколкото е свързано с едно време, лежашо отвъд всяка възможност за припомняне в диаметъра от съзнателни спомени, набелязва спомената граница за феноменологията. А пограничността на началата на човешкия опит като граница на феноменологията необходимо отвежда към конструктивната стратегия. Конструктивната феноменология не трябва обаче да се свежда до проблеми за тоталността на отделни сфери на човешкия опит, а по-скоро въвежда различни проблемни области, достигнати от регресивната феноменология, в стила на една прогресия, която добива своята разбираемост в контекста на респективната проблемна ситуация. Така „дадеността“ в нейната „не-даденост“, присъствието в неговото отсъствие, формулира темата на конструктивната феноменология в светлината на трансценденталната фактичност и смисловата генеза в нейното генеративно измерение на човешкия опит в тяхното феноменологично генетично разглеждане.

Синтетично изведено, конструктивната феноменология започва на границата на интуитивната удостоверяемост [Ausweisbarkeit], до където е успяла да достигне феноменологичната регресия. И тази граница извира от измерението на смисъла в неговата генеза, която разиграва самото условие на резултатите на регресивната феноменология. В късната Хусерлова терминология тези гранични смислови явления [Sinnvorkommnis], които добиват парадоксална видимост във феноменологичната конструкция, биха могли да се интерпретират като архаични структурирания, които необходимо трябва да се подведат под понятието за „скрит“ или „латентен“ разум в хоризонта на Хусерловата телеология.⁵ Недостъпността на тези феномени за хоризонтната интенционалност [Horizontintentionalität], която прави достъпна „самото нещо“ [die Sache selbst], очертава една бездна за каквато и да било интенционална итерация, с което се подчертава характера на тяхната неоткриваемост чрез интуитивно ръководство. Изплъзващи се от логиката на феноменологично разкриване, но разкриващи се като смислови събитийности в рамките на феноменологичната конструкция, именно тези феномени служат като тематични ядра с антропологичен хоризонт. Последният превишава обаче хоризонта на егологичните конститутивни постижения или сферата на трансценденталното Его като полюс на смисловото (при)даване в конституцията на света в

⁵ Срв. Ivan Galan Hompanera, „Generative Sinngenesi und konstruktive Phänomenologie“, в: Eikasia 03/2014, стр. 255.

едно питане за феноменологичните условия на индивидуацията и генезата на смисъла в човешкия опит в неговото отваряне към света.

Вторият момент отвежда към проследяване на развитието на смисловата конституция като основен контрапункт в разбирането на феноменологичната антропология. По тази линия се изследва разликата между значение и смисъл, смислообразуване и смислово учредяване в архитектурна перспектива, която резултира в едно критично разглеждане на ролята и границите на интенционалността в двойния въпрос за това, как светът се явява на съзнанието и как то се отваря за неговата даденост. Главата цел тук е изместване на епистемологична рамка на смисловата конституция в една антропологична ос, в чийто център лежи осветляването на корелацията между смисъл и опит и тяхната генеза. Феноменологичният смисъл отговаря на една *като-структура*, която е описана от Левинас като „това като онова“ [сесі en tant que cela]. Значението и означаването се отнасят тясно към сфера на езика и „изразяването“, придобивайки формата на „логическо“ или „изразяващо“ значение. Значението се вписва в ноематично-логическото измерение, докато възприятният смисъл от своя страна е отличен с хомогенна единност, която прониква цялата репрезентация и разширява изразното значение отвъд езиковата ноетична сфера, която го предшества. В насочеността си към даден обект, интенционалният акт като *съзнание-за* има винаги позиционален и обективиращ характер, а обектът се визира като смислова даденост. Следователно в това описание се дава самото стабилизиране на смисъла в идентифицираща адекватност и очевидност, произхождаща от първичната даденост в актовете на възприятието.

Търпяща редица промени в съдържанието и методологическите похвати, смисловата конституция засяга на един по-късен етап у Хусерл собствените си условия в измерението на интерсубективността, обусловеността ѝ от въплътената в света човешка екзистенция и мунданизацията на трансценденталния субект и т.н., с което необходимо се вписва в рамките на трансценденталната антропологичната проблематика, изследваща човешкия опит и неговата фактичност.

С развитието на генетичната феноменология през 20те години на XX век, Хусерл имплицитно разширява трансценденталната епистемологична рамка към въпроси, които имат антропологични импликации и стават основен тематичен извор на настоящето изследване, но в разминаване с Хусерловия проект за феноменологията като *строга наука*. Преходът от статична към генетична феноменология е ход от смисловите придавания [Sinngewebungen] в сферата на *doxa* към обусловеността им от пасивните синтези,

разгръщащи се в сферата на вътрешното време-съзнание, които правят възможна активната конституцията на предмета. Оставайки в тясна връзка с натрупаните резултати от статичната феноменология, генетичните изследвания се прицелват в питанията насочени назад, касаещи произхода на смисъла на даден феномен и неговата генеза, а тези въпроси остават обединени около сърцевината на смисловата конституция. Генетичната феноменология налага и самото преосмисляне на *феноменологичното несъзнавано* като поставя акцент върху пасивността и асоциативните синтези във вътрешното време-съзнание, генезата на интенционалността и пред-феноменалността като несъзнаван конститутивен светови пласт.⁶ Наред с това, генетичната перспектива изследва феномените като винаги вече принадлежащи на „историята“ на трансценденталната субективност, а въпросите на смисловата конституция, касаещи света, биват модифицирани по осите на историчната генеративност и интерсубективното и практическото измерение.

На базата на анализите в късния Хусерлов ръкопис „Произходът на геометрията“ е проследено движението на смисловата конституция като осцилация между полюсите на смислообразуването и смислоучредяването на геометрията. Така разгърнатата тематизацията отвежда непосредствено към възможността за преформулиране на понятието за феномен отвъд рамката на смислово придаване [Sinnggebung] чрез интенционалното съзнание. Разкриването на фундаменталната роля на неизменното преплитане [Verflechtung] между даденост [Gegebenheit] и не-даденост [Nicht-Gegebenheit], между присъствие и отсъствие е алтернативната линия, която очертава възможността не само за новото концептуализиране на феномена (отвъд метафизиката на присъствието), но едновременно задава и потенциала за една радикално нова постановка на архитектуриката на феноменологията в методологична перспектива, което респективно отвежда към един архитектуричен ракурс по отношение на човешкия опит в архаиката на неговата генеза.

Проведените от Хусерл анализи отвеждат към дълбинните проблеми за пра-началото на възникването на геометрията като смислово образуване [Sinngebilde], схванато в нейната континуалност като традиция налична за нас и разработвана непрестанно под формата на живо дело. Феноменологичната прогресия конструира своя ход, проследявайки документиранията верига на историческите обратни препращания и така стига до скритите измерения на лежащите в основите им пра-очевидности и до „пра-материалите на първото образуване на смисъл [Sinnbildung], към пра-предпоставките, така да се каже,

⁶ Сrv. Nompanera 2014: 61-79.

които лежат в пред-научния културен свят.“ (Хусерл, Дерида, под печат) Чрез тази методологическа стратегия Хусерл описва прехода между вкоренените в жизнения свят практически дейности и техните материали и теоретичните идеализиращи постижения и смисловото изграждане на културно-исторически свят чрез седиментация на смислови образувания от различен порядък. Всяко смислоучредяване [Sinnstiftung] на артефакт в своята идеалност – условие за неговото възпроизвеждане в различен времеви момент по идентичен начин – остава неизменно отворено към хоризонта на едно ново или последващо смислообразуване. Така всяко духовно образуване е в осцилация между полюсите на учредяващото фиксиране на неговия смисъл и последващо му (пре)образуване и градеж, между пра-учредяването и последващи отклонения на смисъла в неговата потенциалност. Именно заради тази специфика на смисъла и неговата жива процесуалност, геометрията остава „жива, продуктивно напредваща смислова формация [Sinnbildung], която винаги разполага с документираното [като] седимент от минало произвеждане [...]“ (Хусерл, Дерида, под печат).

В тези анализи се утвърждава и антропологичното разбиране за смисловата конституция разбрана като осцилацията между полюсите на учредяването и образуването на смисъла, която отвежда към живата подвижност на седиментираниите традиции в техния процес на разработка от една пораждаща нови смислови образувания и пренасяща ги нататък активност в отворения безкраен хоризонт на света. Тази активност принадлежи на цялото човечество или с други думи на една анонимна интерсубективност. В следствие на тази активност културата се разпростира трайно във времето в седиментациите на новите придобивки, превръщащи се отново в работен материал. Самата историята не е нищо друго освен живото движение на паралелното съществуване и взаимното проникване [des Miteinander und Ineinander] на примордиално изграждане и седиментирание на смисъл в разрояването на жизнени светове.

Третият момент на първа глава е центриран върху разработката на една трансцендентална ейдетика, която е несводима до класическата ейдетика и до Хусерловото понятие за същност. Въпросът е засегнат още през 1933 в една статия на Финк, публикувана в *Kantstudien*. Целта на Финк е освобождаване както от догматичната знание за ейдетичните състояния на нещата, така и от догматичното разбиране за априорната форма на света. Самата тази догматична нагласа е базирана на ейдетичната фиксация на същностите в естествено-световия опит като нетематизиращо пред-знание за тях в рамките на предадеността на света. С това Финк формулира един критичен анализ на трансценденталната конституция на ейдоса, освобождавайки феноменологията от трансценденталната илюзия,

че феноменът се смесва и изчезва в ейдетичното състояние на нещата. Въпросът за възможността на същностите на трансценденталното пред-битие [Vor-sein] като архитектурен проблем, който имплицира промяна на регистъра с осъществяването на феноменологичната редукция, отвежда към допускането, че тази възможност, която на по-късен етап ще е обхваната в ейдетична идеалност, е прото-категориална в същността си. Излизайки от рамките на архитектурната апория, до която Финк достига, този прото-категориален регистър би могъл да се свърже обаче в една радикализирана постановка с екзистенциално-онтологичната възможност в Хайдегеров смисъл, а „същността“ (добавяме кавички, които подчертават, че е извършена феноменологична редукция) става *Wesen*, което не е „битие“, нито „състояние на онтичните неща“, оставайки отдалечено както от онтичния факт като наличност [Vorhandenheit], така и от ейдетичната идеалност. *Wesen* не е фактуалност, а фактичност [Faktizität] отново в Хайдегеров смисъл. Така Хусерловото „Аз мога“, въплътено в тялото [Leib] като изживяно тяло, не е просто чиста интелектуална възможност, а онтологичното „Аз мога“ на съществуването и екзистирането-света [exister le monde] в нетранзитивен смисъл и неговата същност като *Wesen* е *ester* [естване]. Именно тези концептуални преходи, които очертават една ревизирана трансцендентална ейдетика, се осъществяват във *Видимото и невидимото* в крайно фрагментарен стил и са реконструирани от Ришир в текста му „Мерло-Понти и въпросът за феноменологичната архитектоника“.

На базата на разликата между смисъл на опита и неговото „това като онова“ и смисъл под формата на *като*-структура на концептуалното значение, следвайки Хусерловото разграничение между живата процесуалността на смислообразуването и седиментиращите фиксации на смисловото учредяване, или в ехо на дистинкцията у Ришир между произвеждащия себе си смисъл и символната институция [sens se faisant; institution symbolique], през диференциациите между дивия действащ език като креативен израз на опита и езика като лингвистична идеална система у Мерло-Понти, то това ключово различие пронизва и целия човешки опит в неговите смислови образувания [Sinngelbilde] (респ. артефакти).

В осцилацията между тези две сфери, между диакретичната разлика на дивия смисъл и символното седиментирано значение в така преформулираната Хусерловата методология изследването е центрирано върху архитектурната на човешкия опит в неговите най-примордиални и архаични прото-онтологични страти на инстинктивността и афективността като отсенки на феноменологичното несъзнавано в тематизацията на

събуждането на субективността в интересубективността и нейното отваряне към феноменологичното множество от светове.

Втора глава: Инстинктивност и интересубективност

Втора глава на изследването се разгръща под формата на тематизация на проблематиката и ролята на инстинктивността у Хусерл на базата на конструктивната и регресивна феноменология. Хусерловата феноменология на инстинктивността очертава и най-архаичните нива на индивидуацията в пред-конституцията на човешкия опит. Анализите тук са мотивирани от аргументирането на трансценденталната роля на нагоните и инстинктите като основен пункт на феноменологичната антропология в осмислянето на пасивното и афективно измерение на човешката екзистенция.

Първата част на тази глава дава скица на феноменологията на инстинктивността в пред-егологичните и егологичните нива на конституцията у Хусерл, с което се синтезират и основните моменти в генезата на интенционалността. Втората част е концентрирана върху взаимодействието между инстинктивност, телеология и генеративност в развиване на феноменологичната антропологична проблематика по една алтернативна на Картезианския път линия на отваряне на субективния опит към сферата на интересубективността. Коя е матрицата на смисловата конституция в пред-интенционалната архаика на човешкия опит? Къде и как започва индивидуацията на субективността? Това са двата ключови въпроси на феноменологичните анализи в тази част, които търсят фазите на смисъла в неговото образуване, лежащи отвъд неговото антиципиране и апроприране в пред-дадени символни означавания или обективности. Асоциациите обработват примитивното хюле, довеждайки до консистентност техния материал и така подготвят основата на обективността, но те остават дълбоко свързани с инстинктивността, както показва Хусерл в тематизацията на ключовото понятие на нагонната интенционалност. Именно с нея се очертава ядрото на трансценденталната фактичност и се преминава към самите подстъпи на феноменологичната антропология.

В феноменологичен контекст нагонът резонира желанието [Begehren] като специфична насочена към обект интенционалност. Състоящ се в една непосредствена тенденция, извираща от вътрешността на самото съзнание, нагонът се появява в самия контакт със света, от сърцевината на неговата пред-предикативна даденост и пред-рефлексивна конституция. Схваната като „прото-част на генетичната феноменология“ от Нем-Ин Лий (1993: 88), феноменологията на инстинктите разкрива трансценденталната роля на нагона

като свързващо звено между различните измерения на Аз-а. В обосноваването на трансценденталния статут на примордиалния инстинкт кристализира и значението на трансценденталното детство заедно с фигурата на примордиалното дете [Urkind], схванато като функционално ядро в първичното отваряне на субективния опит към интерсубективно взаимодействие. За Хусерл, нагонът, даден винаги вече в неделимост с изживяното тяло [Leib], е трансцендентална структура и не по-малко трансцендентален факт, който по никакъв начин не може да бъде сведен единствено до натуралистка даденост в емпирията си. Бидейки трансцендентален факт, той има смислообразуваща функция, оперираща на нивото на конституцията в схващането на света и конститутивна роля в хода на индивидуализацията. Под „трансцендентален факт“ тук трябва да се разбират онези ядра на опита, които имат фундаментална роля в конститутивния процес и чието заскобяване от феноменологичното епoхé или „нулиране“ в хода на редукцията опира в една невъзможност. Тези феномени отвеждат към преосмислянето на матрицата (а не фундамента) на конституирането на самата субективност в рамките на генетичната феноменология.

Фундаменталната роля на инстинкта в рамките на неговото разкриване като многопластова универсална и всеобща структура в човешкия опит, която има конститутивна функция в архаичната трансцендентална пред-обективна и пред-еологична сфера на субективността и в самата сърцевина на смисловата конституция на света, легитимира изходната постановка на питането назад за инстинктивната сфера като вписана в самите дълбини на трансценденталната сфера. Това вписване и принадлежност се аргументират в двойната постановка на универсалното значение на трансценденталността на инстинктивността и в нейната конститутивна роля. Феноменологичното схващане за трансценденталността е тясно свързано за Хусерл с разкритото поле след трансценденталната редукция, където „се изключва“ и заскобява всяка битийната претенция [Existenzanspruch] или битийно полагане [Seinsetzung]. Това, което бива изследвано е опитът, неговите същностни структури и съдържание в добитата феноменологична нагласа с оглед на генезата на естествената вяра в действителността на света, или с други думи връзката между реалност и опит в перспективата на имащата съзнание субективност.

Тази трансцендентална сфера обхваща самото структуриране на смисловите постижения, които правят възможен достъпа ни до света. Този трансцендентализъм легитимира необходимата методологична дистанция от феноменалното поле, за да се отвори възможността за неговото систематично изясняване отвъд сетивната непосредственост на опита. Разкритата трансцендентална структура на опита, съдържаща различни нива на

синтез в себе си, оформя и самата светова пред-даденост и светово имане [Welthabe]. Трансцендентални са всички базисни постижения на субективността, които образуват смисъл, с което се учредяват и корелационните конститутивни връзки в интересубективното поле. Трансценденталното поле е поле на самата генеза на смисловата конституция, а трансценденталната структура на опита учредява единството на потока на преживяванията по един жив функционален начин.

Трансценденталността на инстинктивността се корени в нейната всеобща и универсална структура на единна телеологична тенденция, която пронизва съвкупността от интенционалностите на субективността и полага в конститутивно единство света и интересубективността. Границите на нашето въплътено-битие-в-света се очертават във възможностите за осъществяването на примордиалните нагони. В развитието на инстинктивния живот, субективността се намира в постоянен процес на взаимодействие, приспособяване и противодействие в и с околния свят, което отразява и нейното телеологично развитие. Въпреки че извира от една анонимна пасивност, нагонът провокира реакция, чрез която Азът се индивидуира и изразява. Това следване не е пасивно, а идва от свободата.⁷ Като „примордиална диспозиция“, която въплъщава първична структура на субективността и самия процес на индивидуация, инстинктивността прави възможен самия опит и преживяване, бидейки универсален хоризонт на практическата възможност. В системата на нагоните субективността се поляризира като „струяща форма“ (E III 9 (1931), Bl. 4b)⁸ в постоянния жизнен поток, в който Азът е афициран и търпи трансформации в самото случване на неговата фактичност. Тази динамична струяща и страдателна форма структурира неговото активно държане и оформяне в корелацията му с жизнения свят. Конституцията на базата на тази примордиална диспозиция се разгръща като примордиалното иманентно смислообразуване на първите смислови единства в траещото отношение на Аза към себе си и към света, с което нагонът полага траещата форма на примордиалната конституция в нейната телеологичност и целенасоченост.

Ако трансценденталното раждане отвежда към монадичното примордиално „пробуждане“ на субективността в примордиалното детство, то разбуждането на нагонната интенционалност играе важна роля в трансценденталното изясняване на интересубективността. Опирайки се на примера на връзката между майката и новороденото, Хусерл анализира отношението между нагон и телеология в една

⁷ Срв. Hua XLII, 109-111.

⁸ Цитирано в: Pugliese 2009: 153.

интерсубективна перспектива, която трасира един алтернативен на Картезианския път, водещ от трансценденталния солипсизъм към трансценденталната интерсубективност. Генеративността, която е водещ мотив на късната Хусерлова феноменология, се опира както на измерението на историчността на света, така и на сферата на природата. В този феноменологичен контекст, природата обаче не може да бъде сведена до *natura naturata* в разбирането ѝ като смислово учредено единство в рамките на точните науки. Естествената страна на генеративността, носеща конститутивните аспекти на филогенезата и онтогенезата, е тази, която обхваща нагоните и инстинктите и дава феноменологичната рамка на *natura naturans*. Пред-конституцията, осъществена от примордиалните инстинкти, разкрива своята генеративност в това, че образува фактичност, която не може да бъде схванат в орбитата на трансценденталната субективност или в нейните егологични категории, чието изясняване е цел на втората част от тази глава. Така Хусерловата феноменология на инстинктите резултира в един доста различен контекст от този на примордиалността, добита като абстракция в Картезианския път към трансценденталната редукция, а техният анализ довежда до видимост примордиалната територия на пасивната и активна интерсубективност, където инстинктите не обричат субективния живот на изолация, която трябва да бъде снета от съзнателната дейност на разума, защото инстинктивното ориентираната жизнена дейност създава винаги вече базата на интерсубективната съ-принадлежност.

Синтетично можем да изведем следните четири момента от примордиалното учредяване на субективността: 1. Трансценденталното раждане на пред-Аза с неговата афективна сфера; 2. Пробуждането на пред-Аза; 3. Стратификации и модификации на инстинктите; 4. Поява на доквичната и обективираща представна интенционалност [Vorstellungsententionalität].

Втора глава извежда следните основни моменти от развитието на Хусерловата феноменология на инстинктите, в които се срещат основните оси на телеологията, индивидуацията, генеративността и интерсубективността. В *5тата Картезианска медитация*, Другият добива своя смисъл чрез аналогизиращо смислов пренос на базата на собственото схващане. В рамките обаче на една генеративна перспектива, статутът на Другия става граничен проблем на феноменологията, който получава своето пълнокръвно разбиране чрез понятието „трансцендентална ко-екзистенция“ (Hua XIV, 360). Именно в рамките на феноменологията на инстинктите, където примордиалната инстинктивност разчупва статичните фундиращи отношения между монадичното смислово придаване и чуждия опит, структурирането на трансценденталната ко-екзистенция добива генеративното си и

конститутивно значение. Примордиалните нагони са в основата на установяването на интерсубективните връзки, с което предлагат една алтернатива на егологично центрирания момент на самонаблюдението като база на познаването на Другия чрез съчетаване или аперцептивен смислов пренос от едно Его към възприетото тяло. Интерсубективната сфера е първично съ-дадена в примордиалността на пред-егологичната нагонна интенционалност още в матрицата на отношението майка-дете. Нагонната интенционалност може да се схване като самото архаично и пред-афективно начало на индивидуацията, а трансценденталното раждане и примордиалното детство като най-първичните пред-егологични етапи на индивидуацията, чийто анализ е възможен чрез една феноменологична (ре)конструкция, доколкото тези гранични феномени лежат извън възможността за всякаква примордиална удостоверимост [Ausweisbarkeit]. Единствено чрез последваща разграждащите анализи реконструкция, както подчертава Хусерл на много места,⁹ „примордиална интенционалност“ се добива, но в нейното генеративно измерение като едно движение на смислообразуване. И тази реконструкция резултира в откриването на трансценденталната фактичност на интерсубективността в самата сърцевина на генеративната генеза на *ego cogito*. Историята на Аз-пробуждането се разгръща следователно като инстанция, която чрез едно непрекъснато целеобразуване пронизва фазите на развитие на отделната личност и на обществото. Пресичането между нагоните и социалността образува неизчерпаемо фактическо ядро, което се корени в самата динамика на опита и в практическите измерения на живота, отразявайки и самата генеративност на *natura naturans*. Между сферата на нагоните и тази на интерсубективното взаимодействие има двойна динамика. От една страна, в примордиалната почва на междутелесността новороденото постига своето инстинктивното телесно центриране, което е и условието на възможност на учредяването на разликата между собствения и чуждия Аз-полус и тяхното припокриване. От друга страна, телеологичната динамика между инстинктивността и интерсубективността открива самия хоризонт на конкретизациите на общности и социални институции от по-висока степен чрез претопяването на нуждите в съзвучие с практически цели, които са от значение за всички субекти в техния съвместен живот. Феноменологията на инстинктите играе медираща роля между статичните анализи от *Картезиански медитации* и генетичната феноменология на интерсубективността от 30те години. Феноменологията на инстинктите трасира един алтернативен път към разбирането на Другия и примордиалната генеза в нейните пра-афективни начала.

⁹ Срв. Hua XV, 595, 608-609; Hua Mat. VIII, 437.

Трета глава: Фантазия и афективност

В трета глава на дисертацията се радикализира постметафизичната постановка на проблематиката на генезата на човешкия опит в рамките на пост-хусерлианското френско наследство у Марк Ришир, Еманюел Левинас и Анри Малдине по линиите на ключовите понятия *фантазия*, *афективност* и *телесност*. В светлината на тематизацията на понятието *фантазия*, Ришир пряко наследява от Хусерл възможността, която отвежда не само към повторното основаване на феноменологията, но и към изследването на архитектурата на човешкия опит и неговата матрица. Ришир развива тезата, че спецификата и темпорализацията на *фантазията*, така както е представена от Хусерл в неговия лекционен курс от 1904/1905, крие особености, които позволяват тя да бъде мислена като „по-архаична“ от възприятието, а структурата на фантазните актове изпада от рамката на интенционалната предопределеност. Фантазията е обаче винаги вече натоварена с афективност, а афективността винаги вече е вплетена в изживяната телесност [Leiblichkeit] за Ришир. Отвеждащи отвъд полагащото и обективизиращо съзнание, тези три понятия са в сърцевината на една генетична феноменология, развита от френския феноменолог, която се разгръща *par excellence* като трансцендентална феноменологична антропология, в чийто фокус е развитието на един фантазен модел на учредяването на Аза (като имплицитна критика на огледалния модел на Лакан).

В първата част на тази глава анализите са насочени към основни моменти на феноменологичната теоретизация на въображение и фантазия у Хусерл и Ришир. Във втората част се развива една феноменология на афективността, освободена от илюзиите на солипсизма, в чийто перспектива акцент е генетичното разглеждане на въплъщаването на Аза, който обаче винаги вече носи в себе си другия. Индивидуацията тук е разгърната като трансценденталното пробуждане чрез фантазния модел на *телесната афективност*.

Ако втора глава очертава феноменологията на инстинктивността като опит да се добие най-архаичната сфера на човешкия опит на трансцендентално ниво в проследяването на индивидуацията в рамките на трансценденталното детство през призмата на

примордиалната инстинктивност у късния Хусерл, трета глава логично продължава тези проблематизации под формата на задълбочаване на разбирането за тези архаични примордиални пластове на феноменологичното поле на опита освободени от Хусерловата телеология и интенционална структурираност по линия на конститутивните функции на афективността във връзката ѝ с телесността и фантазията. През 1904/1905 Хусерл изнася лекционен курс в Гьотинген, в чийто фокус са фантазията и образното съзнание [Bildbewusstsein].¹⁰ Предмет на курса са нагледните репрезентации [anschaulicher Vergegenwärtigungen], които Хусерл различава от възприятието като презентация [Gegenwärtigung] и от многозначителния израз [Ausdruck] като не-нагледна (не-интуитивна) репрезентация. Хусерл извежда в този контекст основните разлики между фантазията, образното съзнание и спомена. От една страна, образното съзнание и фантазията се причисляват към нагледните довеждания до настояще. От друга страна, споменът се различава както от фантазията, така и от образното съзнание с това, че съдържа като свой обект част от реалността за разлика от първите две. Тази лекция може да се интерпретира като опит от страна на Хусерл да сведе фантазията до въображение [Imagination] или до образна представа [Bildlichkeitsvorstellung]. Този опит обаче се изправя пред оправданото съмнение в тази възможност, което Хусерл изразява експлицитно в лекцията, но не извежда тази интуиция до край, защото в противен случай фантазните актове, които нямат образен обект [Bildobjekt] за разлика от тези на образното съзнание, биха изгубили своя интенционален характер, а това резултира необходимо в радикална трансформация на феноменологията. Именно това положение е отправен пункт за Ричир в издания му през 2000 г. труд *Phénoménologie en esquisses*, в който той развива феноменологията на фантазията, която става „най-архаичния, или най-първичния, регистър на феноменологията“ (Richir 2000: 32).

Фантазията представя дивото [sauvage] пра-измерение на съзнателния живот. С нея се открива възможността не само за радикалното преобразуване на феноменологията, но и за преосмислянето на феноменологичната антропология в архитектурна постановка. Със своята пред-интенционална структурираност, фантазията предшества разликата между действителност и недействителност, с което отвежда към едно поле, което не е нито това на възприятието, нито това на спомена. Произходът на цялата интенционалност се корени в трансформацията на фантазията във въображение, а тази трансформация се разбира като „архитектонична транспозиция“ [transposition architectonique].¹¹ Транспозицията на

¹⁰ Срв. Hua XXIII.

¹¹ Срв. Richir 2000: 84.

фантазията във въображение е последвана от тази на въображението във възприятие в очертаната от Ришир феноменологична архитектоника на човешкия опит.¹² За Ришир присъщата на фантазията темпорализация се определя като *темпорализация в присъствие без определимо настояще* [temporalisation en présence sans présent assignable] в потока на чистите фантазии [phantasiai pures]. На това архитектурно ниво се осъществяват и техните актове. Резултатът от тези архаични актове е конкретната форма на *дивите същности* [Wesen sauvages], изведени от реформулираната Хусерлова трансцендентална ейдетика. Следователно дивите същности не са просто трансцендентални конструкции, а форми, които извираат от най-архаичния регистър на човешкия опит и които са афективно задвижени, ставайки фантазии.

Наред с фантазията, другото обширно поле, което е в центъра на последващите изследвания в рамките на трансценденталната генетична феноменология на Ришир, е *афективността*. В рамките на един по-късен текст, занимаващ се с нейните архаични корени,¹³ Ришир формулира тезата, че фантазията винаги е първично наситена от афективността. На нивото на *дивите същности* [Wesen sauvages] не е възможно да се положи разлика между *фантазия* и *афекция* и между *усещането* и *усещаното*. А в този контекст възплътеният опит на Аза е възможен чрез афективния контакт на самия себе си със себе си, чрез който пробуждащата се субективност усеща и се усеща усещача. Тук логично се повдига и въпросът за отношението между фантазията и афективността с оглед на опасността да се изпадне отново в последващ трансцендентален солипсизъм, в който афективността на самостта се затваря в собственото си въображаемо без *образен обект*. Последното би било един вид трансцендентален фантазъм на трансценденталната основа на субективността. На това примордиално ниво обаче енигматичната форма на архаичната субективност не би могла да се сведе до идентичността на *solus ipse*, доколкото в собственото си несъвпадение тя е винаги вече населена, дори и виртуално, от Другия – положение, показано и в Хусерловата феноменология на инстинктивността. В преплитането на полето на фантазията и това на субективността се открива и самият смисъл на дивото феноменологично поле, което обаче не изчерпва човешкия опит, доколкото последният винаги се нуждае от стабилизация и фиксиране чрез символно учредяване.

¹² Срв. Richir 2000: 185-244; 457-466.

¹³ Marc Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie* n°3 /2004, стр. 155-200.

Фантазията разкрива едно въображаемо измерение без *образен обект* или *образ-копие* отвъд всяка егологична или ейдетична фиксация в прочита на Ришир. В нейния архаичен регистър, феноменализацията не зависи от инстанция на трансценденталната субективност, преминавайки с това отвъд границите на интуитивното удостоверяване на самодадеността на феномена. Цялата тази трансформация води след себе си и не по-малко и необходимостта от ревизиране на Хусерловото понятие за субективност. Ришир се опира на *самостта* [ipséité]¹⁴ в нейната въплътеност в осмислянето на субективността. В екзистенцията на афективното въплътено битие се разкрива в нейната интериорност, която асистира на смисъла в неговото образуване в контакта на опита с другия и света. На базата на това положение, измерението на фантазията добива статута на материя на примордиалния опит, който е и въплътеният опит на феноменологичния субект.

Във втора част на главата феноменологията на фантазията е допълнена от една пролегомена към феноменология на афективността, чиято цел е пълното осмисляне на феноменологичната генеза на субективността във връзката ѝ с интерсубективността. Първичната пасивност, уловена във феноменологията на инстинктивността на Хусерл, тук се разработва по линията на нейния афективен характер. По този начин афективността с нейната конститутивната роля става и основен пункт в осмислянето на аперцепцията на въплътения Аз и в конституцията на въплътената субективност. Субективността никога не може да се схване като пълно съпадение със самата себе си. В Аза и съзнанието винаги присъства едно въведено от афективността отклонение, а то е следа на незапомнено минало. Минало, което никога не е било настояще и в което аз самият не съм присъствал. То отправя не по-малко към една феноменологична конструкция. В тази глава феноменологична антропология засяга феноменализацията на субективността като самост [ipséité] в нейното най-архаично измерение – в самата плетеница между примордиалната субективност и интерсубективност в зорите на пробуждането на Аза, с което необходимо се довежда до видимост феноменологичната генетична първичност на фантазията и афективната телесност. Именно по тази линия, следваща архаичните начала на опита, необходимо се налага извеждането на едно радикализирано схващане на *афективността* като винаги вече *въплътена*. Този залог обаче е несъвместим със свеждането на проблемите

¹⁴ Изборът на това понятие без съмнение е повлиян от Рикьор и проведената от него разлика между *idem* и *ipse*. Срв. Рикьор 2004. *Idem* като *себесност* представлява идентичността на субекта в неговата еднаквост и тъждественост, т.е. какво-то на Аз-а. *Ipsé* като *самост* е идентичността като вътрешната неизразимост и непредставимост, която е сърцевината на индивидуалността. На места френското *le soi* е обаче превеждано със *себе си*.

на афективността до този на *авто-афекцията*, схваната като *иманентност без дистанция в себе си* и в нейното полагане в рамките на символната тавтология.

Основните моменти във тази втора част се обобщават в следните тематични оси: 1. Синтезиране на една *феноменология на афективността* у Левинас, Малдине и Ришир; 2. Разглеждане на динамичните отношения между *афективността*, *фантазията* и *телесността* в примордиалната архаична сфера; 3. Феноменологичен анализ на *фантазияния модел* на пробуждане на субективността.

Афективността и сетивността на Аза, чиито архаични начала отвеждат към *Leibhaftigkeit* [афективна телесност], стоят отвъд всяка аперцепция, поставяща съзнанието в отношение с тялото. Следователно въплъщението не е просто някаква трансцендентална операция на един субект, който се разполага в света. То трябва да се мисли през *фантазията*, *афективността* и *телеността*. Опитът е винаги вече въплътен, а изживяното тяло [Leib] остава една *неизобразима* свобода, която носи потенциала да умножава центровете на своето въплъщаване. *Телесната афективност* на *фантазията* или *Leibhaftigkeit* на *фантазияното тяло* представя матрицата на въплъщението в една интрига, която е по-обхватна от аперцепцията на себе си. Интрига, в която аз съм свързан с *другите* преди да бъда свързан с моето тяло (като *Körper* [физическо тяло]), както пише Левинас (2004: 123). С други думи, за учредяването на *абсолютното тук* в моето Его е необходима *трансценденталната интерфактичност* като феноменологична основа, в която чрез фантазията на своето *фантазно тяло* [Phantasieleib] и чрез *Leibhaftigkeit* на своята афективност *абсолютното тук* среща *други абсолютни тук*.

Преплитането между *теленост*, *афективност* и *фантазия* у Ришир набелязва и един възможен диалог с психоанализата, в който се дава в конкретика антропологичният потенциал на така трансформираното наследство на Хусерл, което изследва раждането на човешкия опит във феноменологичната архитектоника. Както въплъщаването не е първичната даденост, така и физическото тяло не трябва да се разбира като „инсталация“, която въображението и езикът могат да разградят в последващ момент. Фантазията в нейната неотчлененост от афективността е тази, която придобива конститутивна роля в пробуждането на субективността, а в перспективата на *фантазияната телесност* [Phantasieleiblichkeit] може да се схване това, което е самата *изживяна телесност* [Leiblichkeit] в свързването на физическото тяло с архаичното поле на фантазията. За да не остане обаче *афективността* една отвлечена метафизична конструкция отново, тя трябва да се свърже с момента на трансценденталното раждане като пробуждане на субективността и като нейно

учредяване. Феноменологичното описание се опира в тази част на психоаналитичния материал, събран от английския педиатър Доналд Уиникът, за да се изведе пробуждането на субективността като *пра-преживяване*, което никога не е било изживяно в един модел на учредяване на Аза, който е алтернативен на солипсисткия *огледален стадий* [stade du miroir] на Лакан.¹⁵ В този феноменологичен модел, който Рипшир развива, от водещо значение са именно *фантазията* и *интерсубективността*, а контактът на себе се със самия себе си е мислим единствено в своята зависимост и отношение от една интересубективна структура.

IV. Фигури от едно феноменологично множество от светове

Четвърта глава на дисертацията продължава движението на феноменологията на *инстинктивността* от една страна и тази на *афективността* и *фантазията* от друга страна като центрира фокуса на дотук развитата феноменологична антропология във проблема за конституцията на свят. Как се случва генезата на обективния свят и реалността е основният за тази глава въпрос, чийто отговор ще бъде изведен отново в отклонение от класическата феноменологична стратегия, анализираща конститутивните постижения на субективността в постановката на трансценденталния идеализъм.

Още през 20те години на XX век, Хусерл достига до тезата, че статичното разяснение на световата аперцепция и смисловото придаване, осъществяващото се в нея, е възможно чрез генетично разглеждане на индивидуацията, с което се достига и едно абсолютно светово разглеждане.¹⁶ Анализите на отношението между индивидуация и световото имане [Welthabe] отразяват една динамична взаимовръзка, чрез която двете страни си влияят и се допълват. Осмислянето на индивидуацията довежда до схващането на света, който се явява и *абсолютен факт*. Наред с това обаче световото имане [Welthabe] в цялата си конкретика набавя онези елементи от своето генеративно измерение, които дават необходимата среда на индивидуацията. С други думи, в много отношения индивидуацията е вплетена в процеса на генеративната светова конституция и може да се осъществи само в конституцията на света като хоризонт и като почва (или основа) на опита. За късния Хусерл субектното битие означава от самото си начало пробуждане „за световото битие“ [zum Weltsein], а това светово битие трябва да се първо да се разбере като „дете-биващо-в-света“ [Kind-in-der-Welt-Sein].¹⁷ Генетично-генеративният анализ на индивидуацията довежда до разглеждането на света, в който той се явява *пред-интенционален примордиален факт*, от който следва и самата възможност на монадичната индивидуация. По-конкретно

¹⁵ Срв. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1993, стр. 93-98.

¹⁶ Срв. Hua XI, 343.

¹⁷ Срв. Husserliana Materialien, 242.

онтогенетичните и филогенетичните импликации, които са в основата на индивидуацията, водят необходимо до извода, че сферата на субектната иманентност би могла да се зароди от почвата на *света на преди билото*. В него монадите са трансцендентално-генеративно свързани една с друга. Именно този пред-свят ще е предмет на разглеждане в тази глава, защото той е генетично предшества света като „*хоризонт* на всички хоризонти“ и на всички обективни системи, бидейки корелат на трансценденталния субект в неговата мунданизация.

За конституцията на обективния свят е необходимо свързването на инстинкта за обективизиране [Instinkt der Objektivierung] с доксичните представи у Хусерл, като в момента на това свързване се осъществява преходът от сляпото инстинктивно действие към пробуждането на активността в конституцията на света като хоризонт на обекти, които се намират в него. Лий (1993: 175) нарича този момент разпукване [Aufbruch] на *доксичната представна интенция*. Чрез инкорпориранията в представната интенционалност *докса* дори без наличието на конкретни обекти води до виждането на представени неща вместо прости *фантоми*, както ги нарича Хусерл, които са реещи се явления без обективен характер и без понятие, но вече резултати на синтез.¹⁸ В примордиалната сфера, където тази обективизираща интенционалност се заражда, тя се намира все още по-близо до инстинкт, който няма каквато и да е била предхождаща представа за това, което визира. И именно заради това тя е по-скоро *инстинкт* отколкото *конституирана интенционалност*, който остава на този етап действащ в обективизиращата интенционалност. Заключение е, че светът на възприятието и обективизиращата интенционалност на възприятието са възможни чрез модулациите на инстинкта за обективизиране и доксичната представна интенционалност. Индивидуацията завършва с конституцията на света като универсален хоризонт на всяко външно възприятие и с появата на обективизиращата интенционалност, свързана с него. Ако класическата Хусерлова феноменология се удържа в примата на възприятието, то този примат се случва едва в дотук очертания комплексен момент на пробуждане, в който пред-конституцията преминава в конституция, която може да бъде обект на генетичната феноменология без нужда от феноменологична конструкция. Късните Хусерлови анализи на инстинктивността и на пред-Аза показват недвусмислено, че има един по-архаичен пласт на опита, където отсъства света като хоризонт, но има един афективен свят на „трансцендентален сън“, който е не-времеви и изцяло *хюлетичен*. Той е феноменологичната основа на трансценденталната генеза на индивидуацията на субективността като отваряне към света на бъдността.

¹⁸ Срв. Нua XVI, 343; Summa 2008: 140-145.

Другият контрапункт на тази глава разгръща постметафизичния потенциал на феноменологичната антропология по линията на Ришир и Уиникът. Конституцията на света като смислов хоризонт, в който културният опит се артикулира от историческата определеност на седиментации от учредени практики, традиции, знания и т.н., започва в *играта* като акт на първично творчество, което предпоставя разликата между въображаемо и реално. Играта отваря *междинното пространство* на *афективни перцептивни фантазии*, в които нито се репродуцира вече съществуваща реалност, нито се полага сферата на подръчното [Zuhanden]. Схематизмът на *перцептивните фантазии без понятие* веднъж вплетен в опознаването на символната институция на обществото довежда до отделянето на сферите на обективна реалност, корелативна на *доксичната обективизираща интенционалност* и на въображаемото. Връщайки назад до *пред-светът* на първичната афективност, той придобива в себе си космично измерение в поляризацията на двойката свят-субект от първичната им афективна слятост. Той принадлежи на едно трансцендентално минало, оставайки виртуален в своята невъзможност да достигне до настояще, влизайки обаче в *хюлетичната част* на темпорализацията на смисловото образуване. От този момент насетне започва и схематизмът на света в означавания, свързани с *доксите* и с обективизиращата представна интенционалност. Тези означавания набелязват едновременно линии на препращане към световите обекти и по този начин се конституират единства от всеобхващаща означаемост като хоризонт на цялата валидност на смисъла.

Междинното пространство, ключово понятие на Уиникът в *Игра и реалност* (1971), от своя страна е сферата, в която афективният свят и схематизмът, „скициращ“ феномените на света без да ги фиксира към един хоризонт, остават все още преплетени. Там все още не съществува разликата между обективизираща и не-обективизираща интенционалност, доколкото интенционалността все още не е генетично конституирана. Преходът от едната към другата се случва в свободната игра на *перцептивните фантазии*, предпоставяща разделението между реално и въображаемо, резултиращо в основаването на обективния свят и кореспондиращата реалност, довеждаща до атмосферичността на множеството светове във въображаемото.

В тази перспектива на анализите можем да приемем понятието *междинен свят*, който не е нито света на афективния сън без образи, нито този на хоризонта на всички смислови хоризонти. Той би се осъществявал в контакта между *афективността* и *фантазиите*, бидейки „мястото“ на тяхната среща, в което те са винаги вече в хода на разпукващи се феноменализации като движения на едно *неподвижно тяло*. В своята неотчлененост, подобна на тази на трансцендентална земя в смисъла на Хусерловата примордиално архе

[Ur-Ache], на примордиално тяло, този свят не разкира *неща* или техните образи, а „реалното“, в което все още сме направени от *плътта на света* в смисъла на Мерло-Понти и където светът е направен от нас, но не в контакта на себе си със себе си, а в контакта, извиращ от *априори корелацията* като афективен контакт между света и себе си.

Втора част на главата изследва проблемите на генеративността и трансценденталната фактичност у Хусерл. Генетично-генеративният анализ на индивидуацията довежда до видимост антропологичната роля в разглеждането на жизнения свят в неговото явяване като пред-интенционален *примордиален факт* [Urtatsache], от който следва и самата възможност на монадичната индивидуация. С други думи, онтогенетичните и филогенетичните импликации, които са в основата на индивидуацията, водят необходимо до извода, че сферата на субективната иманентност би могла да се зароди от почвата на света на преди билото, където монадите са трансцендентално-генеративно свързани една с друга. Насоченият назад поглед към трансценденталното минало на пробуждащата нагонна интенционалност осветлява интегрирането на монадата в нагонната общност и в генеративния свят на преди билото. Трансценденталната пред-даденост на интермонадичната общност корелира тази на света в примордиалната сфера, където се осъществява и пра-комуникацията на монадите. Тази нагонна генеративна и примордиална комуникация между монадите активира и самият процес на монадизацията.

Можем да очертаем у Хусерл следните четири групи¹⁹: 1. *Азът като* примордиален факт; 2. *Световото имане* като фактична структура на Аза; 3. Интерсубективността под формата на „интериорност на битието-един-за-друг като интенционално преплитане“ (Hua XV, 366); 4. *Историчността* и нейната телеология. Включването на интерсубективността (3) в трансценденталната фактичност води до Хусерловото скъсване с традиционната метафизика в нейната тройна структура в оста Аз-свят-Бог.

Под *генеративност* трябва да се разбира всичко онова, което излиза извън ейдетично положената феноменология. Чрез темите на генеративността кристализира и самото историческо измерение на трансценденталната феноменология.²⁰ Генеративната феноменология носи и критичния потенциал за едно питане насочено назад към произхода на свързаната с ейдетични структури феноменалност и предпоставките на регресивната конституция, с което тя разширява полето на трансценденталната парадигма в изследването на трансценденталните фактични структури на конституцията.

¹⁹ Срв. Tengelyi 2015: 184-187.

²⁰ Текстовете с генеративна проблематика могат да бъдат открити в Хусерлиана VIII, XV, XXIX, XXXIX, XLII и Husserliana Materialien VIII.

Генеративната конституция отива отвъд интенционалните оси, които откриват хоризонта на ейдетичните импликации.

Заклучение

1. Феноменологичната антропология се разгръща като генетично изследване на трансценденталните условия на генезата на човешкия опит във феноменологичното архаично поле. Тя е концентрирана върху разкриването на конститутивната роля на трансценденталната фактичност по линиите на раждането, институирането на субекта в Аз-полюс, началния период на човешкия опит във фазата на детството и смисловата конституция на света в тази фаза. Изхождайки от Финк, Мерло-Понти и Ришир тук развитата антропологична постановка се разгръща архитектурно както в тематично, така и в методологично отношение, което кристализира в двойната рефлексивност на феноменологичното движение в зигзаг.

2. В тематично отношение архитектуриката на човешкия опит отвежда към архаичното примордиално поле от една страна и символното поле от друга страна. В първото се осъществява и самото изследване на феноменологичната антропология. То е първично място на единство между инстинктивност, интересубективност и телесност у Хусерл, в което Азът се пробужда за съзнателен живот. Според Ришир, то е феноменологичното диво поле, което е поток на *фантазии-афекции* и *перцептивни афекции* в тяхната въплътеност в *Leibhaftigkeit* [афективна телесност]. В символното поле се осъществява целия съзнателен човешки опит като опит винаги вече ситуиран в смислови хоризонти на практики, традиции, истории и в най-широк смисъл опит, който винаги вече е културно и исторически опосредстван. Тази архитектурика се разбира в перспективата на разликата между смисъл и значение, смислообразуване и смислово учредяване или в перспективата на дистинкцията между действащия език като креативен израз на опита и езика като лингвистична идеална система. В методологично отношение, повторното обосноваване на феноменологията в изследването на човешката въплътена екзистенция довежда до освобождаване от Хусерловата *архе-телеология* и разкриване на потенциала на конструктивната феноменология.

3. Тук разгрънатата феноменологична антропология изследва индивидуацията на Аза в примордиалната пред-егологична и егологична сфера на базата на инстинктивността, телесността, интересубективността и генезата на обективен свят у късния Хусерл от една

страна и по линиите на функционалното архаично единство между афективност, фантазия и телесност като феноменологична матрица на опита у Ришир от друга страна. Следователно феноменологичното осмисляне на архаиката и примордиалността на човешкия опит в неговата генеза е в центъра на изследването като разпитване на условията на смисловата конституция на обективен свят.

II. ПРИНОСНИ МОМЕНТИ НА ДИСЕРТАЦИЯТА

1. Представяне в контекста на българската хуманитаристика на съвременни имена от френската феноменологична школа като Марк Ришир и Анри Малдине. Ревизирият феноменологичен метод и концептуален инструментариум от тях показва потенциала на феноменологичната антропология в изследването и критичното осмисляне на различни топки на човешкия опит. Акцентът пада върху творчеството на Марк Ришир, което е от изключително значение във френскоезичния свят за постметафизичната преработка на Хусерловото наследство. Малдине и Ришир са ключови фигури в осмислянето на потенциала на феноменологичната антропология като метод и практика в психиатрията.
2. Синтетичен подход към разработката на една постметафизична феноменологична методология на базата на конструктивната и генетичната феноменология в съпоставяне и критичен анализ между Хусерл, Финк, Мерло-Понти и Ришир.
3. Въвеждане на разнообразни феноменологични проблематики от късния Хусерл, Малдине и Ришир, които разкриват практическия потенциал на феноменологичната антропология в сферата на психологията и психопатологията. Инстинктивността, фантазията, афективността и телесността представят тези смислови ядра.
4. Центриране на феноменологичната антропология около темите за раждането като пробуждане на субекта, връзката майка-дете и дете-околен свят в генезата човешкия опит като винаги вече интерсубективен и светови дава самата конкретика на анализите.

III. ПУБЛИКАЦИИ

- На български език:

Афективност и травматичност. Феноменологичен ескиз на архаичната антропологична сцена, в: Шехада, И., Узунова, Д., Йорданова, Кр. (съст.). Травмата - литературоведски и философски контексти, С., УИ "Св. Климент Охридски", 2019 (приета за печат)

„По трансверсалите на съня. Към една феноменология на въображението (за Л. Бинсвангер, Р. Кун, А. Малдине, Сън и екзистенция, 2 том)“. В: Социологически проблеми, 2018, бр. 1, стр 280-290.

„В промеждутъците на една възможна онтология на настоящето: между Фуко и МерлоПонти (Вариации по книгата на Жюдит Ръвел, Фуко с Мерло-Понти: политическа онтология, презентизъм и история, 2016)“. В: Социологически проблеми 3- 4/2017, стр. 382-393.

- На френски език:

« Éditorial », in: Divinatio 48/2019, стр. 7-12.

L'aventure de sens se faisant, in: Carlson, Sacha, Umbelino, Luís. La phénoménologie de Marc Richir. Coimbra : Universidade de Coimbra (под печат).