

Универзитет Св. "Кирил и Методиј" - Скопје

Филозофски факултет

Институт по филозофија

Докторска дисертација

**УЧЕЊЕТО ЗА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНОСТА - ОСНОВА НА
КАНТОВИОТ ГНОСЕОЛОШКИ КРИТИЦИЗАМ И
ХУСЕРЛОВАТА ФЕНОМЕНОЛОГИЈА**

Кандидат:

Трајче Серафимовски

Ментор:

Проф. Д-р. Мирко Ѓошевски

Скопје, 2009

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

СОДРЖИНА

СОДРЖИНА	2
----------------	---

ВОВЕД	5
-------------	---

Глава I. НАСТАНОКОТ И РАЗВОЈОТ НА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНАТА ФИЛОЗОФИЈА

1. Раѓањето на трансценденталната филозофија	8
2. Историски осврт за терминот „трансценденталност“	17
3. Кон основите на Декартовото учење за познанието	20
4. Фихтеовото втемелување на учењето за науката	27
5. Системот на трансценденталниот идеализам на Шелинг ..	32

Глава II. ОСНОВАТА НА КАНТОВАТА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА ЕСТЕТИКА

1. Филозофското предвечерје на <i>Кријшикајџа на чистийој ум</i>	37
2. Кантовиот проблем на трансценденталноста	51
3. Изворите на познанието	55
4. Апприорното во сферата на трансценденталната естетика	57

Глава III. ТЕМЕЛОТ НА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНАТА ЛОГИКА

1. Дефинирањето на трансценденталната логика	62
2. Природата на трансценденталната аналитика	66
3. Суштината на трансценденталната дијалектика	92
4. Кантовата трансцендентална теорија за методот	102

Глава IV. ХУСЕРЛОВАТА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА ФИЛОЗОФИЈА

1. Извориштето на Хусерловата филозофија	106
2. Трансценденталното поле на искуството	118
3. Развивањето на проблемот на конституцијата низ поимите на стварноста и вистинитоста	127
4. Конститутивното Его во трансценденталната филозофија	131

5. Основите на монадологиската интерсубјективност	138
---	-----

Глава V. ФИЛОЗОФСКИТЕ ПРОБЛЕМИ НА ХУСЕРЛОВАТА ФЕНОМЕНОЛОГИЈА 152

1. Хусерловата феноменолошка редукција 152

1. 1. За природата на феноменолошката редукција 152

1. 2. Поимот на објективноста во феноменологијата на Хусерл 153

1. 3. *Epoche* како врска помеѓу психологијата и феноменологијата 158

1. 4. Трансценденталната наивност и интерсубјективноста 161

1. 5. Заклучокот за редукцијата 162

2. *Свесќа* како прашање во феноменологијата 165

2. 1. Поимот на чистата свест и неговата врска со редукцијата 165

2. 2. Моделот на идеалната чистата свест и моделот на чистата свест како резултат 169

2. 3. Аспектуалниот и функционалниот модел на чистата свест 169

2. 4. Тешкотиите на патот на феноменолошкото истражување на чистата свест 173

3. Основите на учењето за дескриптивната феноменологија 176

3. 1. Стремежот на феноменологијата 176

3. 2. Аподиктичноста како критериум за вистината и основите на феноменолошкото искуство 178

3. 3. Значењето на феноменот 181

3. 4. Доменот на категоријалната интуиција 183

3. 5. Проблемот на очигледноста и нејзината контемпорализација 185

4. *Свесќа* и рефлексијата 187

4. 1. Врската на свеста и времето 187

4. 2. Феноменолошката редукција на темпоралните објекти 188

4. 3. Проблемот на индивидуацијата 191

4. 4. За значењето на рефлексијата

во феноменологијата	193
4. 5. Конституцијата на темпоралните објекти	196
<i>5. Природата на интенционалноста</i>	<i>199</i>
5. 1. Поимот на интенционалноста	199
5. 2. Прашањето за ноезата и ноемата	201
5. 3. Методи за анализа на интенционалните модуси	205
<i>6. Прилог за пасивната синтеза и генетичката</i> <i>феноменологија</i>	<i>209</i>
6. 1. За пасивната синтеза	209
6. 2. Насоките кон генетичката феноменологија	211
6. 3. Синтезата и априорноста како карактеристики на вистината	213
6. 4. Врската на логиката со пасивниот живот на свеста ...	215
6. 5. Основите на Хусерловото учење за асоцијативноста на свеста	217
6. 6. За индивидуалната и универзалната синтеза	218
<i>7. Основите на трансцендентално-</i> <i>феноменолошката конституција</i>	<i>222</i>
7. 1. Врската помеѓу интенционалноста и конституцијата	222
7. 2. Етапите на трансценденталната конституција	225
7. 3. Трансцендентално-феноменолошката конституција на стварта	228
7. 4. Шемата на феноменолошката филозофија	230
Глава VI. ОЦЕНКИТЕ И ВЛИЈАНИЕЈАТА НА КАНТОВАТА И ХУСЕРЛОВАТА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА ФИЛОЗОФИЈА	234
1. Хусерловото видување на Кантовата филозофија	234
2. Критиката за Кант и Хусерл	238
3. Рикеровата интерпретација на врската помеѓу Кант и Хусерл	246
ЗАКЛУЧОК	266
ЛИТЕРАТУРА	271

Вовед

Истражувањето на проблематиката на трансценденталноста во филозофијата на Имануел Кант и Едмунд Хусерл подразбира соочување со една од темелните придобивки на европски ориентираната филозофска традиција. Актуелноста на филозофските прашања поставени од страна на двајцата мислители, поврзани со проблематиката на трансценденталноста, не бледнее ниту денеска. Нема филозофска теорија, особено во сферата на теоријата на познанието, филозофијата на јазикот, логиката која непосредно или посредно не рефлектира, во помала или поголема мера, кон прашањата поставени од Кант и Хусерл.

Поблиското определување за истражувањето на проблематиката на трансценденталноста и нејзиното влијание врз групата на онтолошко-гносеолошките прашања произлезе од согледувањето на состојбите во кои се наоѓала теоријата на познанието, онтологијата или, генерално, прашањето за метафизиката во современата филозофија. Во констатацијата на актуелната борба за метафизиката, учењата на Кант и Хусерл се јавуваат како значаен придонес и основа за разбирањето на сегашните достигнувања во филозофијата кои се однесуваат на ова прашање. Дилемата во современата филозофија при изградбата на новата метафизика, дали да се тргне од Аристотеловата формула за суштеството како суштество, резултат до кој доаѓа Н. Хартман во изградбата на новата онтологија, или пак да се трага по одговорот на прашањето за смислата на битието во светлината на човековата конечност, како што тоа го согледа М. Хајдегер, мора да биде вратена кон подлабокиот извор од кој таа произлегува, а кој се наметнува токму низ прашањето на трансценденталноста развивано кај Кант и подоцна кај Хусерл. Посебно сакам да го потенцирам постигнатиот резултат на критичкиот реализам во сферата на поставените прашања - преку поставувањето на методот на феноменологијата на познанието и апоретиката на познанието, со кој се врши директна критика на Хусерловата феноменологија, а како една од појдовните точки на Хартмановиот критички реализам се наметнува токму Кантовата критичка филозофија - како темелен мотив за избор на поставената тема за истражување. Дотолку повеќе, како дополнителен

мотив се наметна и тоа што истражувањето на проблематиката на трансценденталноста, систематизирано и сконцентрирано во едно единствено дело, се разбира, посветено на Кант и Хусерл, не постои во рамките на македонското филозофско и културно подрачје, со што се направи напор да се даде еден мал и скроман придонес во пополнувањето на оваа празнина. Осврти за филозофската проблематика на Кант и Хусерл постојат во филозофските трудови на професорите Мухиќ, Јовановски и Ѓошевски, како и трудовите на колегите Ничевски и Џидров.

Значењето на истражуваната тема лежи во определувањето на проблемот на трансценденталноста како репрезентативен и перенијален проблем пред кој се исправа човечкото мислење како филозофска и цивилизациска придобивка. Понатаму, со освртот кон делата на Кант и Хусерл се придонесува кон претставувањето на еден од најзначајните мотиви на современата филозофија, а кој се рефлектира во човековото живеење денес. Дотолку повеќе, во трудот е забележливо едно квантитативно натежнување на страната на Хусерловата феноменологија кое може да се оцени дека доведува до извесна нерамнотежа во претставувањето на двајцата мислители, но, тоа е сторено, најмалку, од два разлога: а. малкуте осврти на Хусерловата феноменологија на македонски јазик и, б. актуелноста на Хусерловата феноменологија токму како точка во која се сумираат традициите на платонизмот и кантијанството, но, исто така, и како точка на која се прекршуваат многу современи филозофски концепции - критичкиот реализам, неосхоластиката, егзистенцијализмот, па, во извесна смисла, дури и современиот марксизам.

Истражувањето се реализира низ едно принципиелно утврдување на учењата на Кант и Хусерл, со извлекувањето на потпорните точки од нивната филозофија кои го чинат јадрото на учењето за трансценденталноста како основа на гносеолошкиот критицизам и феноменологијата. Понатаму, идејата на истражувањето е да се одредат точките на филозофирањето во кои Хусерл поаѓа од Кант во развивањето на феноменологијата, Кантовите идеи кои силно влијаеле врз Хусерловата филозофија, споредбата на позициите на Кант и Хусерл по низа прашања референтни за засновувањето на трансценденталната филозофија, како и еден обид за продлабочено скицирање на филозофската основа на

феноменологијата. Исто така, во истражувањето се застапени некои од основните критички белешки кои им се упатени на филозофските учења на двајцата мислители.

Целите и задачите на истражувањето се насочени кон следниве елементи во филозофиите на Кант и Хусерл:

а. Утврдување на влијанието на решенијата на Кант и Хусерл за потеклото на познанието врз трансценденталното разбирање на метафизиката, првата филозофија.

б. Посочување кон трансценденталното афирмирање на човековиот субјективитет како творечки и дејствувачки темел на филозофијата и науката.

в. Означување на поимот на времето како темелна категорија на трансценденталната филозофија.

г. Определување на односот на Кант и Хусерл, преку трансценденталната филозофија, кон концептот за науката и нејзиното значење за современото човеково живеење.

д. Потенцирање на значењето на критицизмот како смртен удар за стариот поим на метафизиката.

ѓ. Согледување на значењето на Хусерловиот феноменолошки метод и неговиот придонес кон современата филозофија.

е. Посочување кон *eidos ego* како излез од обвинувањето за пад во солипсизам на Хусерловото трансцендентално учење.

Низ поставените цели и задачи посредно ќе се даде и одговор на поставениот проблем за трансценденталното учење како основа на Кантовиот гносеолошки критицизам и Хусерловата феноменологија.

Глава I. Настанакот и развојот на трансценденталната филозофија

1. Раѓањето на трансценденталната филозофија

Разбирањето на филозофијата која кај Кант и Хусерл е дефинирана како трансцендентална филозофија, можно е единствено преку соочувањето со неколкуте основни претпоставки кои лежеа во основата на преткантовската филозофија. Овие претпоставки можат да се структурираат во два сегмента - на пр., онтолошки и гносеолошко-методолошки претпоставки. Во групата на **онтолошките предрасуди** влегуваат, пред сè, **а.** светот според својата природа е материјален; **б.** светот постои според закони кои не зависат од човечката свест. **Гносеолошко-методолошките предрасуди** пак ги сочинуваат: **а.** светот во својата суштина е познавлив; **б.** познавливоста на светот подразбира употреба на вистинки метод на истражување. Овие претпоставки се основниот предизвик за настанокот на теоријата на познанието како системски структурирана филозофска дисциплина.¹

Зошто овие претпоставки се наметнуваат како предизвик за настанувањето на теоријата на познанието? Одговорот на ова прашање е јасен: токму овие претпоставки се она што Џон Лок ќе го проблематизира во својот *Оглед за човечкиот разум* (1690), делото во кое се раѓа теоријата на познанието како филозофска дисциплина. Некој може да се запраша за тоа зошто, овде, каде што треба да се зборува за раѓањето на трансценденталната филозофија и тоа кај филозофи како Кант и Хусерл, акцентот се става врз Лок и неговото учење? Одговорот на ова прашање е јасен и дециден: Кантовата изградба на трансценденталната филозофија во многу му должи на Лок, а посредно со влијанието кое Кантовата критичка филозофија го извршила врз Хусерл, ова влијание посредно се пренесува и во современата филозофија. Не треба повеќе, доволно е

¹ За настанокот на теоријата на познанието и посочените претпоставки упатувам кон делото на Е. Касирер - Проблемот на познанието. Види: Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*, том II, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци/Нови Сад, 1999, 163 и понатаму.

човек да се потсети на зборовите на остроумниот Шопенхауер кој во својот додаток кон *Светиот како волја и ѝрејисџава* (1819), посветен на критичките забелешки кон Кант, тврди дека постојат три учења кои треба да се запознаат пред да се пристапи кон проучувањето на Кантовата филозофија:

Овде треба да се забележи дека Кантовата филозофија има трикратен однос кон филозофиите кои ѝ претходеа. Прво, *ѝој ја ѝоѝврдува и ѝроѝирува Локовата филозофија* (курзив мој - Т. С.); второ, тој има однос на исправање и користење кон Хјумовата филозофија, нешто што е најјасно изразено во предговорот за *Пролеѝомениѝе* ... ; трето, тој има решавачки полемичен и разочарувачки став кон филозофијата на Лајбниц и Волф.²

Што лежи во основата на Локовото учење за познанието? Во основата на Локовата филозофија лежи настојувањето да се разбере функционирањето на човековиот дух - од кои извори го црпи своето знаење, какви се знаењата кои ги има, до каде дофаќаат тие знаења, според кој критериум се определува нивната вредност, а исто така и да се разберат верувањето, мнението и согласноста кои го карактеризираат нашето знаење.³ Во разбирањето на функционирањето на човековиот дух, Лок гледа огромна придобивка за човекот - рационалната употреба на нашите познавателни способности значи свест за нивните граници, фокусирање на она што е познавливо наместо лунсањето по она што е принципиелно непознавливо; како и тоа дека со свеста за можностите на нашите познавателни способности можеме да му се спротивставиме на

² A. Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava I*, Matica Srpska, Beograd, 1990, 368. Интересен за студирање е ставот на Шопенхауер во кој дава оценка за заслугите на Кантовата филозофија. Меѓу другото, како една од општите придобивки на Кантовата филозофија се потенцира потполното уништување на схоластичката филозофија. Притоа, во анализата на овој став Шопенхауер оценува дека ниту еден филозоф пред Кант (исклучок се Бруно и Спиноза) не успеал да им избега на оковите на спекулативната теологија и рационалната психологија - при што, посебно се потенцира позицијата на Декарт, кој, обично, во традиционалното толкување на историјата на филозофијата, заедно со Ф. Бекон, се става на почетокот на нововековната филозофија. Сепак, се чини дека Шопенхауер го превидува значењето на Локовото втемелување на теоријата на познанието оценувајќи дека и во времето на Кант и по Кант, филозофијата создавана во Англија сè уште робува на некритичкото прифаќање на појавата како стварта самата по себеси. Без разлика на резултатот на Локовото испитување на познанието, систематското и концентрирано испитување на човечкиот разум кое го презема Лок е неизбежното скалило кое води кон Кант. Накратко, без Лок ќе го немаше и Кант.

³ „Следствено, мојата цел е да ги испитам потеклото, сигурноста и досегот на човековото знаење; заедно со основите и степените на верувањето, мнението и согласноста”. Џон Лок, *Озглед за човековиот разум*, АЗ-БУКИ, Скопје, 2004, 53.

секој скептицизам. Овие придобивки Лок ги гледа во името на нашите животни потреби и нашата моралност како реализирање на човековиот живот.

Развивањето на теоријата на познанието кај Лок започнува со неговата критика на учењето за вродените спекулативни и практични принципи. Во историјата на филозофијата се спори околу тоа дали оваа критика има историска подлога, односно, дали е насочена кон определен мислител, филозофска школа или филозофска традиција (при што експлицитно се споменуваат Декарт и картезијанците, платоничарите од Кембриџ итн.), или пак предвид се има една имагинарна полемика која треба на Лок да му го подготви теренот за развивањето на својата теорија на познанието - став кој го развива Е. Касирер.⁴ Независно од тоа како да се реши оваа дилема, она што е многу позначајно во Локовата критика на учењето за вродените спекулативни и практични принципи е тоа дека таа претставува сериозен обид за демистификацијата на верата во вроденото која ја крие опасноста на слободното научно испитување да му постави произволна граница, затоа што поставува евидентност и авторитет на последни недокажливи принципи, наместо нивно критичко втемелување. На овој начин, Лок истовремено ја создава основата за промовирањето на својот сопствен принцип на познанието - принципот на искуството. Ако предвид се има дека централната категорија на Локовото учење за познанието е поимот на идејата - „сето она што е предмет на разумот кога човекот мисли“, „она со што се бави човековиот дух додека мисли“, „сето она што духот го перцепира во себеси или што е непосредно предмет на перцепирање, мислење или разумот“, тогаш на прашањето од каде потекнуваат идеите во човечкиот дух одговорот ќе биде од искуството. Формулата на Локовиот *Оглед за човековиот разум* гласи: Сите идеи потекнуваат од искуството. Во развивањето на познавателната проблематика, Лок доаѓа до постоењето на едноставните и сложените идеи, до поделбата на искуството на надворешно и внатрешно искуство. Во анализата на едноставните идеи, Лок прави разлика помеѓу идеите кои

⁴ Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијеџ доба*, том II, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци/Нови Сад, 1999, 163-167. Интересно за ставот на Касирер е тоа дека во I книга на *Огледот* ... многу повеќе го гледа Лок воспитувачот отколку Лок теоретичарот на познанието.

разумот ги прима само со едно сетило или со помош на повеќе сетила, идеите кои ги прима со рефлексивната и идеите кои ги прима со рефлексивната и сензацијата. Во историјата на филозофијата, Локовото разликување помеѓу првите два вида на едноставни идеи ќе се покаже како нужна појдовна точка во една од централните придобивки на трансценденталната филозофија - нејзиното врзување за појавата, разликувањето на појавата и стварта самата по себеси кај Кант,⁵ а потоа и учењето за феномените кај Хусерл. Разликувањето помеѓу примарните и секундарните квалитети⁶ кај Лок ќе го отвори патот за достигнувањето на централната точка на трансценденталноста - учењето за свеста како темел на сите вредности на човековото знаење.

Локовото поставување на искуството како темел на познанието е истражувано од страна на Дејвид Хјум, човекот кој Кант во своите *Пролеѓомени за секоја идна метафизика* (1783) го посочува како најзаслужен за своето будење од догматскиот дремеж и човек кој им дал сосема нов правец на Кантовите истражувања во спекулативната филозофија.⁷ Истражувањата и споредбите помеѓу Локовото и Хјумовото учење за елементите на познанието резултираат со заклучокот дека Хјумовата теорија за познанието во принцип е во согласност со општиот дух на Локовото учење. И во двете теории е видлива тенденцијата спротивноста помеѓу сетилноста и рефлексивната да биде премостена, и тоа премостена на тој начин што рефлексивната ќе се изведе од сетилноста, при што, ако кај Лок се зборуваше за идеите како елементи на сето познание, кај Хјум се прави дистинкцијата помеѓу импресиите и идеите како чинители на познанието. Акцентот во Хјумовата филозофија е ставен врз каузалноста бидејќи токму каузалноста е онаа која овозможува да се

⁵ Разликувањето помеѓу појавата и стварта по себеси, Шопенхауер го третира како „најголемата Кантова заслуга“, Види, A. Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava* I, Matica Srpska, Beograd, 1990, 367.

⁶ Ова разликување може да се објасни на следниов начин: едноставните идеи кои ги стекнуваме преку повеќе сетила претставуваат слики на реалните својства на стварите, без оглед на тоа дали ние тие својства ги перцепираме или не. Нашите идеи за овие својства на стварите, идеи кои се слични на својствата, Лок ги нарекува *примарни квалитети*. За разлика од нив, идеите кои ги стекнуваме преку едно сетило, не се слики на објективните својства на стварите. Овие идеи Лок ги нарекува идеи за секундарните квалитети, при што, самите овие секундарни квалитети се одреден потенцијал кој под дејство на примарните квалитети во човечкиот субјект предизвикува осети. Овие секундарните квалитети не се во потполност субјективни, токму поради тоа што во својата основа ги претпоставуваат примарните квалитети.

⁷ И. Кант, *Пролеѓомени за секоја идна метафизика*, АЗ-БУКИ, Скопје, 2004. 16.

излезе надвор од границите на она што ни е дадено во сетилата и врз основа на егзистенцијата на еден предмет да заклучуваме за егзистенцијата на другиот - каузалноста е премин од една импресија на осетот или осетите кон идејата за една егзистенција која е причина или последица на објектот на импресијата.

За да се истражува идејата на каузалноста мора да се пронајде импресијата чија копија е таа идеја. Идејата на каузалноста, Хјум ја разгранува на три релации: **а.** временско-просторниот допир; **б.** временскиот след, претходењето на причината пред последицата; **в.** нужната поврзаност на причината и последицата. И Хјум ја проблематизира токму третата релација врз основа на аргументот дека за првите две релации имаме јасни импресии. Проследувајќи ги аргументите кои можат да одат во прилог на тоа каде да се бара изворот на оваа импресија - Хјум заклучува дека изворот на релацијата на нужната поврзаност на причината и последицата не може да се најде ниту во надворешното искуство ниту во внатрешното искуство, ниту пак тоа може да биде самиот Бог.

Оспорувајќи ја сигурноста на ставот за тоа дека „се што почнува да егзистира мора да има причина за егзистенцијата“, Хјум, истражувајќи ги првобитната импресија, преминот кон идејата со поврзаната причина или последица на неа, како и природата и својството на таа идеја, доаѓа до следните заклучоци: за импресиите кои потекнуваат од сетилата

нивната крајна причина е, според моето мислење, совршено необјаслива со помош на човечкиот разум и секогаш ќе биде неможно да се реши со сигурност, дали тие непосредно потекнуваат од објектот, или ги произведува творечката сила на духот, или ги предизвикува творецот на нашето суштество.⁸

Заклучувањето од импресијата на еден објект кон идејата на друг објект никогаш не оди без искуството, само со умувањето. Ова заклучување се врши врз основа на искуството, врз основа на тоа што сме ја констатирале постојаната споеност, но, оваа постојана споеност не е нужна поврзаност. Преминот од импресијата на еден објект кон идејата на друг објект се темели врз навиката - врз основа на што и Хјум поентира

⁸ D. Hume, *The Philosophical Works of D. Hume*, Vol I, Edimnburg, 1977, 385.

дека целиот проблем на каузалитетот, нужната поврзаност на причината и последицата, е само нешто што постои во нашиот дух, а не во самите предмети.

На овој начин, Хјум ја осведочува слабата втемеленост на нашето знаење, сериозно обезвреднувајќи ја основата на човековото знаење штом ова не е способно да ја препознае природата на каузалниот однос. Хјум му задава сериозен удар на величањето и моќта на нашиот разум.

Голем дел од финализацијата на рационалистичкото учење за познанието се врзува за името на Лајбниц. Притоа, основната тенденција на Лајбницовото учење е премостувањето на Декартовскиот дуализам, зафатот во Декартовата проблематика на *cogito*, зафат изразен, пред сè, во проблемот на односот на свеста и самосвеста, проблем кој ќе биде неизбежна основа за развој на германскиот класичен идеализам подоцна.

Основната слабост на Декартовата концепција, Лајбниц ја пронаоѓа во апсолутизирањето, супстанцијализирањето на разликата помеѓу свеста и самосвеста. Во што лежи ова супстанцијализирање на оваа разлика? Несомнена Декартова заслуга е, од една страна, утврдувањето на единството на субјективната свест, а од друга страна, констатирањето на разликата помеѓу свеста и содржината на свеста, рефлексивната за таа содржина. Притоа, Декарт оваа двојна димензија ја решава во прилог на самосвеста, решение кое завршува со поставување на самосвеста како апсолут, супстанција и тоа токму во име на јасноста и разделливоста. Содржината на свеста и целата сфера на сетилното, кај Декарт се запоставени како имагинација. Ова резултира со тоа што Декарт создава се поголем јаз помеѓу субјектот и објектот, објектот лебди некаде како конструкција која е безначајна за мислењето.

Дистинкцијата помеѓу свеста и самосвеста лежи и во основата на Лајбницовото учење за познанието. Но, Лајбниц предметот на мислењето, содржината на свеста не ја допушта како нешто супстанцијално различно од субјектот кој мисли. Познавателниот субјект кај Лајбниц е настанување, активност, самодејност, на кој, токму содржината на свеста, му станува предмет. Кај Лајбниц преку оваа содржина е самосвеста и единствено можна. Самосвеста не може да ја исклучи свеста, туку таа свест ја има како основа, претпоставка. Целата димензија на лајбницовата критика на Декартовото учење е во тоа што Лајбниц не прифаќа дека

духот е супстанција само според една точка на својата манифестација - степенот на рефлексijата. Спротивно, од актот на перцепирањето, преку тежнеењето, чувството, активноста веќе се гради свесноста, и тоа свесноста како супстанцијализиран дух, а не само на нивото на рефлексijата.

Во основата на Лајбницовото размислување лежи неговата филозофска концепција за монадата. Секоја перцепција, како монада, без оглед на степенот на јасност на претставувањето, е момент на битието, па со примената на учењето за континуитетот, лајбниц заклучува дека она што е во едни монади претставено, во други е дадено како содржина на претставувањето, а ова повторно на други во бесконечност, при што, она што е во еден момент свест, во друг е своја содржина - предмет на самосвеста, што значи дека самосвеста како субјект својата свесна содржина ја поставува како свој објект. На тој начин, супстанцијата кај Лајбниц е извлечена од позицијата на основа на случувањето во самото случување - монадата не е духовен дел туку целина, принцип на животот. Монадите се јавуваат како конституенти на разновидноста, мноштвеноста во битието. Монадите се творечки услови и сили. Монадата е единство кое е неделиво, индивидуално, самодејствено едно. И по оваа логика, Лајбниц не дозволува едноставното да има било какви просторни, телесни обележја.⁹

Спротивно, карактеристиката на монадата се тежнеењето и способноста за претставување. И монадите се разликуваат токму според моќта за претставување која ја гради пирамидата на суштествувањето, најслабата моќ за претставување е основата, а најсилната моќ за претставување е врвот на пирамидата, при што, корелацијата помеѓу свеста и самосвеста е јатката на секое ниво во пирамидата, Лајбницовото решение на односот помеѓу мислењето битието. Значи, за Лајбниц нема дух без материја, без сетилност, или позитивно формулирано, нејасните перцепции, ентелехиите се хармонијата на духот и телото, врската помеѓу сите монади. Додека монадите на понискиот степен на суштествување имаат само перцепции, монадите на повисокиот степен на суштествување се одликуваат и со самосвеста или аперцепцијата. На врвот на пирамидата

⁹ Поопширно за ова види во Лајбниц, *Монадологија*, Просвета, Београд, 1995.

е највисоката интелигенција која се јавува како гарант и прв апсолутен принцип на себеси и на сето останато.

На тој начин, во светлината на Лајбницовото учење сосема е оправдана неговата дистинкција помеѓу вистините на искуството и вистините на разумот.

Вистините на разумот се темелат на принципот на противречноста, тие го исклучуваат спротивното на себеси, што покажува дека се изведени *a priori*, дека се нужни и дека имаат логичко и метафизичко потекло, односно, водат потекло од божествениот разум и се основата за добивање на мислата за самиот себеси и главните објекти на нашето умување.

Вистините на разумот не ја исклучуваат својата спротивност, тие се случајни вистини, немаат логичко и метафизичко потекло, но, нивната втемеленост потекнува од принципот на доволниот разлог кој ја носи можноста за нивното постоење изведувајќи ја, во крајна линија, од Бог. Во истражувањето на Лајбницовата мисла со право може да се констатира дека:

На тој начин, познавателно теориската разлика помеѓу вистините на искуството и вистините на разумот во основа е онтолошка разлика помеѓу случајното и нужното, можното и реалното, па со тоа, според Лајбниц, одреден е и односот на *еџзистџенцијата* и *есенцијата* како еден од основните проблеми на новата филозофија ...¹⁰

Ваквото онтологизирање на гносеолошката проблематика кај Лајбниц се јавува и во обидот за решавање на проблемот на вродените идеи. Историјата на настанувањето на Лајбницовите *Нови огледи за човечкиот разум* (1704/1765) добро е позната, таа претставува одговор на Локовата негација на учењето за вродените спекулативни и практични принципи. Лајбниц ја потенцира својата согласност со Лок околу сетот на сетилноста кој е неизбежен за познавателниот субјект. Но, согледувајќи го фактот дека искуството не може да ја обезбеди сигурноста на априорната вистина, а тоа е задачата на разумот, Лајбниц и може да инсистира врз вродените идеи како самиот разум, неговата моќ за

¹⁰ Milan Kangrga, *Racionalistička filozofija*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1957, 136.

мислење, и тоа мислење не како проста можност, туку мислење како конститутивен ентитет, како основа.

Без разлика на позицијата за решавањето на поставеното прашање, она што е многу значајно во таа „дописка” е тоа дека на виделина излегува токму централното прашање на познавателната теорија - супстанцијализацијата на познавателниот субјект, неговото цврсто втемелување во основата на филозофијата. Емпиризмот проблемот го компонира како прашање за изворите, границите, познавателните можности на мисловниот субјект обидувајќи се да ја нападне метафизичката спекулација незабележувајќи дека со учењето за примарните и секундарните квалитети и учењето за рефлексивната нужно останува во сферата на таа метафизичка спекулација, па појавата на Хјумовиот скептицизам е единственото можно решение на проблематиката изведена врз поставените премиси. Рационализмот бара, од друга страна, онака како што тој е поставен кај Декарт, битието да се заснова врз духот, и тоа врз духот како супстанција. Целата борба за супстанцијализацијата на познавателниот субјект најдобро се олицетворува во ставот на Лајбниц: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*. Оваа филозофска епоха, во својата најдлабока основа, претставува борба за потврда на човечкиот интелект, неговата вредност и неодминливост во филозофизацијата на животот и постоењето.

2. Историски осврт за терминот „трансценденталност”

Во историјата на филозофијата, поимот на трансценденталноста не е директен производ на нововековната филозофија. Тој е резултат на долг процес на историски развој кој започнува уште од антиката и е посебно тематизиран во средновековната филозофија. Поимот *трансценденталност* во нововековната филозофија потекнува од поимот на трансценденталиите. Секако, не смее да се превиди и потцени новото значење кое терминот *трансценденталност* го добива почнувајќи со Декарт, па преку Кант и филозофите на класичната германската филозофија до современите филозофски учење на Хусерл, Шелер, Сартр, Мерло-Понти, Левинас. Сепак, поимот на трансценденталноста има своја историска тежина која директно произлегува од темелите на онтолошката проблематика развивана уште од почетокот на филозофијата.

Ако филозофот е исправен пред задачата да ја пишува историјата на онтологијата или теоријата на познанието, тогаш со сигурност ќе треба да се соочи со прашањето за **трансценденталиите**. Уште од времето на Платон, трансценденталиите се јавуваат како темели на онтолошкото мислење. Како трансценденталии во Платоновата филозофија се јавуваат *еднојџо, висјџинијџојџо, добројџо, убавојџо*. Но, пред сѐ, основната трансценденталија е предикатот “суштество”.

Историјата на онтологијата, првото експлицитно дефинирање на трансценденталиите го има во Аристотеловата концепција за категориите. Етимолошката анализа на терминот *категории* во македонскиот јазик покажува дека овој збор потекнува од грчкиот збор *kategoria*, што значи обвинение. Кај Аристотел, терминот *категорија* го носи значењето на исказна шема или исказна форма, при што, скриената претпоставка на Аристотеловото размислување е таа дека секогаш говориме за стварите. Оттука, неговото прашање за највисоките поимни родови кои се искажуваат за стварите е прашањето за категориите. Тие родови кај Аристотел се категориите. На тој начин, сето она што субјектот го искажува за стварите мора да и припаѓа на една од десетте категории кои

тој ги набројува.¹¹ Исто така, значајно е да се одбележи дека категориите не се само начини на исказите, туку и начини на битието. Ова означува дека сето она што некако е, според својот начин на битието е под некоја од категориите.

Трансценденталиите се јавуваат како предикати кои ги премостуваат, трансцендираат и категориите. Овие наткатегоријални предикати во историјата на филозофијата се наречени *трансценденталии*.¹² Она што е значајно да се потенцира е тоа дека помеѓу трансценденталиите и категориите постои значајна разлика. Суштината на оваа разлика лежи во фактот што категориите се искажуваат еднозначно за стварите, запоставувајќи ги разликите на она што го означуваат, своите десигнати. Масата, дрвото и моливот се супстанции. Во тоа се поистоветуваат. Она во што не се поистоветуваат се запоставува. Затоа и се изведува заклучокот дека категориите се *аистирактни*. Од своја страна пак, трансценденталиите не можат да ја запостават разликата на своите десигнати. Така, на пр., “суштество” не запоставува ништо, бидејќи е сè суштество. Поради тоа, трансценденталиите не се еднозначни, туку аналогни. Оваа аналогност, Аристотел ја објаснува во *Метафизика* на следниов начин:

Суштество се употребува многувидно, но, секогаш кон едно и кон некоја една природа, а не просто случајно еднаквоимено; а впрочем, бидејќи секое здраво се однесува на здравјето, со тоа, имено, што го чува или произведува или означува или е способно да го прими ... еднакво така и суштеството се искажува навистина многувидно, но, сето, сепак, кон еден принцип.¹³

Се разбира, овој Аристотелов принцип е супстанцијата.

Премостувајќи го секој род на предметноста, трансценденталиите се јавуваат како повеќезначни, бидејќи имаат онолку значења колку и категории. Во Аристотеловата перцепција, трансценденталиите имаат *системска смисла*. Оваа системска смисла се олицетворува во тоа што

¹¹ Аристотеловите *категории* се: супстанцијата, квантитетот, квалитетот, релацијата, Каде? Кога? положбата, имањето, дејствувањето, трпењето. Притоа, првата категорија е супстанцијата, додека сите останати категории се нејзини акциденци. Види, Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1970, str.7.

¹² Види, на пр., Arno Anzenbacher, *Filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1995, 69.

¹³ Aristotel, *Metafizika*, IV, 2, 1003a-b, Liber, Zagreb, 1973.

трансценденталиите ја означуваат супстанцијата, а посредно и самите акцидентални категории.

Она што треба да се потенцира за античката традиција во обработката на прашањето за трансценденталиите е тоа дека е нагласена нивната меѓусебна заменливост. Што значи оваа заменливост најдобро се отсликува во речениците формулирани во схоластиката: “Секое суштество е едно”, како и “Суштеството и едното се заменливи”. Проблемот на трансценденталиите во схоластиката посебно го обработува и Св. Тома Аквински во неговото дело *За вистината*, развивајќи специфична диференцијација на трансценденталиите. Во проблемот на трансценденталиите, филозофите ги отвараат прашањата на односот на мноштвото и едното, на посредуваноста или рефлектираноста на супстанцијата во самата себеси, на актуалноста и потенцијалноста, на откриеноста на битието за познавателниот субјект, степенот на совршеноста и целесообразноста итн. Нема потреба посебно да се нагласува дека сите овие проблеми се темелни преокупации на човековиот ум со сета вредност на филозофијата изградена во нивното промислување.

Врз оваа основа и никнува прашањето за трансценденталноста како едно незаобиколливо прашање при разбирањето на најзначајните мисловни текови на европската филозофија.

3. Кон основите на Декартовото учење за познанието

Ако човек треба да трага по почетоците на трансценденталната филозофија кај Декарт, тогаш, сигурно, историската анализа на Декартовиот филозофски развој ќе покаже дека новата филозофија се раѓа од соодветниот однос кој го има кон средновековниот поим на логиката, кон силогизмот како основно средство на познанието. Филозофското вртење од законите на поврзувањето на поимите кон внатрешното и надворешното искуство, навестува нова методика на истражувањето. Оваа нова методика ја навестува веќе Т. Кампанела, како продолжувач на учењето на Телесиј, со навестувањето на новата наука која повеќе не е фокусирана кон природата на стварите, туку кон видот на нашето познание: *“rerum naturas cognoscere difficile quidem est, at modum cognoscendi longe difficilius”*.¹⁴

Родоначалничката улога на Декарт се врзува со неговото отстапување од позициите на Ф. Бекон и Џ. Бруно. Кај Ф. Бекон и Џ. Бруно, методот не е основен принцип, туку егземплар кој го контролира стекнувањето на знаењето. Методот води кон изворите од кои ни се слева знаењето, но, тој самиот не е ниту праизвор ниту темел. Декарт не ја става на чело идејата на методот, туку тој во неа воведува нова задача. Таа нова задача е единството на сето човечко знаење. Разбирањето на ова единство е основата за разбирањето на Декартовата филозофија.

Декартовото учење за методот произлегува од поимот на природата и познанието на природата кој се развил кај Г. Галилеј. Галилеј следејќи го Де Винчи, владетелот на природата и нејзиниот чувар го наоѓа во *нужноста*, и тоа нужноста која е втемелена во универзалните правила на геометријата и учењето за броевите. Ако Галилеј застанал кон посочувањето на нужноста, Декарт бара таа суштински да се искуси и да се разбере откаде потекнува таа нужност. Самото по себеси е јасно дека во својата најдлабока основа нужноста мора да се врзе за познанијата на човекот и не за самите ствари. Додека линијата Галилеј-Декарт овој концепт го пренесуваат врз суштествувањето, имајќи ја како претпоставка хармонијата помеѓу мислењето и стварноста. Значи, прашањето е како да

¹⁴ Т. Campanella, *Metaphysik*, Pars I, 331.

се објасни овој премин и како тој да се оправда? Ова прашање е основата на сомнението и пред Декарт се исправа задачата од повторно воспоставување на споменатата хармонија по цврсто изграден и нерастреслив пат.

Првото обележје на Декартовата методика е во ставот дека сите науки се само една единствена мудрост која секогаш останува иста, без оглед врз колку објекти е применета. Но, објектите повеќе не се објекти на светот, туку објекти на светот на познанието. Станува збор за правилата по кои се гради науката. И во *Правилата* ... и во *Медиитацииите* ... Декарт тврди дека чистиот разум го чини *првиот* објект во низата на вистини. Но, и покрај ова прво обележје на Декартовата методика, еден од најзначајните истражувачи на теоријата на познанието Ернст Касирер, Декартовиот филозофски развој го следи низ две гранки - инсистирајќи на тезата дека ова раздвојување произлегува од самата природа на неговата филозофија - методскиот и метафизичкиот карактер на Декартовата филозофија: а. Единството на интелектот се развива од конкретните принципи од кои е изведена содржината на математичкото и природното познание; б. Вкупниот збир на знаењето мора да се втемели во едно највисоко метафизичко суштествување.¹⁵ Касирер инсистира на тезата дека Декартовиот систем на познанието е изграден од моментот на откривањето на првата методска идеја и пред еден единствен метафизички проблем да биде разгледуван. Со ова, Декартовата метафизика се јавува само како дополнување и потврдување на принципот на науката, а не и на неговото откривање. Ова дополнување и потврдување означуваат обезбедување на хармонијата помеѓу поимите на разумот и стварноста.

Разгледувањето на природата на познанието го води Декарт кон трите несоборливи точки на истражувањето, најмалку, кон оние три форми на знаење кои содржат дел од вистинското знаење - логиката, геометријата и алгебрата, каде што Декарт го открива значењето на математичката анализа како егземплар, идеал на филозофијата: познанието е едно самодоволно и во себеси затворено единство; дека за задачите кои себеси оправдано си ги поставува, во самото себеси носи општи и доволни претпоставки.

¹⁵ Ернст Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*, том I, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 321-323.

Сега науките носат маски - така запишал Декарт во својот *Дневник* - и допрва кога тие ќе се тргнат, науките пред нас ќе се појават во својата потполна убавина. Оној кој ќе го согледа *ланецот* на науките нема да има поголеми тешкотии сите заедно да ги совлада во духот, отколку да запомни низа од бројки.¹⁶

Декарт е посветен на оваа мисла. Маската која го покрива вистинското лице на науката е *йосебниот објект* на истражувањето на науките. Вештината на методот е да се тргне маската, да се открие заедничкиот карактер на знаењето. Оваа вештина се состои во тоа да се исправиме пред непрегледната обилност на искуството која мора да биде завладеана со еден цврст и претходно одреден план и скица на идејата.

Значи, Декарт се фокусира врз вредноста на искуството и врз тоа кои се неговите релации кон целината на методот.

Доаѓањето до вистинското знаење е можно само преку индукцијата и дедукцијата, при што, во своите истражувања Декарт открива дека искуството не може сосема да ја разјасни природата на комплексните случувања и одговорот кој ни го дава искуството мора да биде прочистен, дообјаснет од страна на чистиот поим. Спецификата на Декартовото разгледување на проблематиката лежи во тоа што на сетилното посматрање не се спротивставува априорното знаење како што тоа го правеа схоластичарите. Во Декартовото видно поле се инсистира само на толкувањето на феномените, одредување на вистината на појавата. Притоа, Декарт инсистира на тоа дека истражувањето мора да тече од причината кон последицата, а ова истражување не е ништо друго освен дедукција од еден универзален закон. Односот помеѓу искуството и мислењето се објаснува на тој начин што искуството се признава како контрола на секоја научна претпоставка, но, и како патоказ за активноста на духот каде што математичката анализа го води духот во истражувањето. Мисловната анализа решава за тоа на која точка на истражувањето експериментот може да биде воведен во игра, оправдано и сигурно. Ова не значи ништо друго освен тоа дека секоја вистинска научна индукција претпоставува *модел* - претходен мисловен експеримент - во

¹⁶ *Cartesii Cogitationes privatae*. Foucher de Careil, 4.

објаснувањето на феноменот. Конечно, Декартовата теорија на познанието се одликува со уште едно специфично согледување: ако посматрањето и мисловната анализа наидат на непремостливи пречки и согледаат дека понатаму не можат да продолжат во објаснувањето на феноменот, тогаш ова познание не е знак за немоќта на духот, туку знак за неговата изворна сила потполно разбирајќи ги пречките кои му стојат на патот на напредувањето, самиот на себеси поставувајќи си граница. На тој начин може да се заклучи дека свеста за ограниченоста на нашиот разум е еднакво познание како и познанието кое ни го открива позитивното суштествување на стварите.

Почетокот на истражувањето на познавателно-теориските прашања кај Декарт го следи добро познатиот став за улогата на математичката анализа: решавањето на еден проблем е можно само со точното расчленување на прашањето - задачата мора да се расчлени на нејзините услови. Разбирањето на еден проблем веќе означува и дадена насока за негово решавање. Општо познатото сомнение кај Декарт претставува доведување на самото познание од познанието под прашање, за да на тој начин познанието дојде до првата и неприкосновената вистина - извесноста за самото себеси. Мора да се биде внимателен со оценката на Декартовата филозофија на ова место: теоријата на познанието не смее да биде поведена во насока на докажување на една егзистенција, туку таа овде се насочува кон стекнувањето на критериумот на вистината.¹⁷ Умот мора да се испита самиот себеси пред да се зафати со било какво друго истражување. Знаеме од *Правилата* дека познанието на нашиот дух е поизворно и поизвесно од секое друго познание токму поради тоа што ниту еден предмет не можеме да поимаме без потврдувањето и посредното согледување на своето сопствено, мисловно суштество во него. На ова може да се надоврзе и учењето за сетилноста изложено во *Диоптријата*, во кое се застапува тезата за уништувањето на концепцијата дека познанието на надворешните ствари, на духот, му се пренесува со слики кои се, во сите свои делови, слични на оние објекти од кои потекнуваат. Во

¹⁷ Еве што пишува Декарт во *Медијациите*: "Ако на себеси си ја поставиме задачата да ги провериме сите вистини до чие познание досегнува човечкиот ум, нешто што еднаш мора да го направи секој кој сака да стекне вистински увид, ќе видиме дека не може да се осознае ништо пред да се осознае самиот разум, бидејќи од него зависи познанието на сето останато, а не спротивното".

срцевината на Декартовото учење лежи ставот дека не е потребно никакво материјално поистоветување на осетот и предметот. Она што треба да се обезбеди е функционалниот спој - на секоја промена на објективната содржина да ѝ одговара разлика во перцепирањето. Не одразување на стварите во нивната вкупна материјална содржина, туку аналогно изразување на тоталитетот на нивните односи.

Декарт се обидува да ја пресече традицијата на схоластичката теорија за перцепирањето чии траги се присутни и кај Гасенди: во оваа концепција со која Гасенди го критикува Декарт се тврди дека ние не можеме да имаме вистинско познание за сопственото суштествување токму поради тоа што условот за секое познание лежи во тоа една ствар однадвор да дејствува врз нашата духовна способност и во неа да остава одраз на самата себеси. Јасно е дека во ваквата критика на Гасенди се прави една невтемелена претпоставка - поставувањето на претпоставката за реалниот взамен однос помеѓу духот и стварите како основа за објаснување на актот на познанието. Осетот самиот по себеси, според учењето на Декарт, претставува само знак кој единствено со судот на разумот се преобликува и се толкува како објект. Сетилото како такво не содржи ниту позитивен ниту негативен исказ за стварноста - тоа не може ниту да се лаже ниту да исправа грешки бидејќи се одрекува од секое барање кое оди над впечатокот кој е непосреден и моментален. Сиот спектар на прашања за вистината и лагата се прашања кои се врзуваат за интелектот. Замислувањето на предметот, покрај осетите кои ги имаме, е можно само со идеите кои не потекнуваат од никаде освен од нашата способност за мислење. Ова се вродените идеи, вродени во смисла на нивната потенцијална содржаност во нас.

Смислата на Декартовата теорија на познанието лежи во сосема јасното отсекување на човековите логички моќи од обидот за сведување на нашето мислење до проста асоцијација на претставите на сетилноста. Оваа Декартова теорија се сумира во *Расправаа за методот* - судот на нашето мислење е оној кој ја гарантира предметната егзистенција на светот.

Одговорот на прашањето за врската на мислењето и битието Декарт го гради низ неговиот познат став - *Cogito ergo sum*. Во однос на феномените на свеста, овој став е самоевидентен во смисла на тоа дека

самиот прост акт на доживувањето не уверува во непосредно доживеаниот предмет и во неговата посебна реалност: во секој акт на свеста, Јас се знае самото себеси и интуитивно го дофаќа своето сопствено единство, но, истовремено се јавува и определен вид на извесност и во поглед на познанието на предметите, иако оваа извесност се јавува како секундарна. Имено, предметната врска се јавува како суштинска за мислењето, неодвоива од неа. Идејата за суштествувањето се јавува како вродена идеја на духот, која не може да се одвои од него без да се уништи неговиот сопствен поим.

Декартовата концепција за познанието се развива, оттука, кон прашањето за втемеленоста на доволноста на тоталитетот на искуството во самиот себеси, односно, постоењето на некое подлабоко суштествување чиј одраз е самиот тој тоталитет. На овој начин, ако може така да се каже, Декарт го отвара патот за врвната идеја помеѓу идеите, точката која го обезбедува единството на светот на свеста и која го гарантира апсолутното суштествување на неговите содржини - идејата за Бог. Од самата идеја за Бог се изведува неговото суштествување. Обидот за укинување на оваа теза претставува логичка противречност според Декартовата VI *Медијација*. Идејата за Бог кај Декарт се јавува како идеја која ја осигурува реалноста на искусствената целина. Критичарите на Декартовиот концепт за познанието му забележуваат дека тој со решението гаранцијата за познанието да ја бара надвор од самото познание запаѓа во маѓичниот круг. Но, основите на Декартовата методика покажаа дека со самото расчленување на проблемот и стекнувањето на јасен увид во неговата структура, веќе е поставена и основата за неговото решение. Ова ќе значи дека во секој проблем кој си го поставува познанието, веќе е вклучена извесноста на неговото решение. Врзувањето на поимот за Бог со познавателно-теориската проблематика, не може да значи наметнување на решение надвор од границите на самото познание, бидејќи Бог кај Декарт се јавува како безусловна вистинитост на највисоките принципи на познанието. Во оваа вистинитост,

научниот ум се прогласува за полнолетен и способен да ја опфати целината на битието. Вистинските нужни познанија чие важење може да се втемели за секое мислење и секое искуство се исти за

човековиот и божествениот разум. Овдека повеќе нема никаква преграда; последните вредности на мислењето имаат воедно највисака и најпотполна вредност за суштествувањето која било кога може да се замисли. Декартовиот доказ за постоењето на Бог треба да ја осигура таа врска.¹⁸

Оттука, Декарт го определува и односот помеѓу суштествувањето на Бог и суштествувањето на вечните вистини. Овие вечни вистини не се јавуваат како услови кои го ограничуваат поимот на секое, па и на она највисокото суштествување, туку тие се продукти на творечката дејност. На тој начин, конституцијата на нашиот разум е поредок кој Бог му го припишува на човекот, а да не заборавиме како започнува докажувањето во Декартовите *Медиџации*. Декарт поаѓа од претпоставката дека сè што поимаме јасно и разделно воедно поседува и *можна еџзистџенција*. Значи, сето она што се докажува во *Медиџации* поаѓа од претпоставката на ограничувањето на поимот на можноста. Ако сигурноста на идејата означуваше пат до видот на стварност, сега, ниту најевидентните заклучоци на математиката не се осигурани доколку не стекнеме потполна извесност за Бог како творец на нашата егзистенција.

¹⁸ Ернст Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијеџ доба*, том I, Издавачка књиџарница Зорана Стојановиџа, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998., 358.

4. Фихтеовото втемелување на учењето за науката

Значајно место во разгледувањето на проблематиката на трансценденталноста зазема и учењето на Готлоб Фихте. За значењето на Фихтеовата филозофија доволно сведочат зборовите на Хегел дека е таа „довршување на Кантовата филозофија”¹⁹ И да е само така, заслугата на Фихте би била огромна, но, сепак, мора да се има предвид дека Фихте се јавува како самостоен и оригинален филозоф кој развива сопствена визиура на трансценденталната филозофија.

Два извора лежат во основата на Фихтеовата филозофија - учењата на Мајмон и Кант. Токму критичкиот однос на Мајмон кон Кант е една од стожерните инспирации за Фихте. Мајмон бара ново трансцендентално сфаќање на предметноста - не да се негира Кантовата позиција, туку, спротивно, таа систематски, доследно и строго, да се спроведе. На тој начин, од самиот почеток бара да се отстрани прашањето за складот помеѓу претставите и „стварите по себеси”, а на сцената да стапи подлабокото прашање за односот на „формата” и „материјата” на самото познание.

Во основата на Фихтеовото учење лежи убеденоста дека “Јас” и “не-Јас” не се метафизички супстанции каде што едната ја произведува другата, туку дека станува збор за единствено методско барање со кое се бара свеста за формите *a priori* преку која треба да се објасни основата на теориската филозофија. Поставувањето на ова методско барање, претставува за фихте, само одново поставување на Мајмоното прашање: како може разумот чија функција се состои само во тоа да ги осознава општите форми и односи, со посредство токму на тие форми на посебен начин да промислува одредени објекти?²⁰

Во историјата на филозофијата, значењето на Фихтеовото учење се врзува за неговата критика на Кантовата „ствар по себеси” како краен резултат на Фихтеовата филозофија. Меѓутоа, она што треба да се нагласи е тоа дека Фихте оваа критика ја поставува како основа за развој на сопствената трансценденталност. Во критиката на поставената точка,

¹⁹ G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije*, Kultura, Beograd, 1970, III knj. 479.

²⁰ Види во: Maimon, *Die Kategorien des Aristoteles*, 229, Walter de Gruyter, Berlin, 1966.

како што оценува Касирер, се решава апсурдниот проблем за претопувањето на апсолутното суштествување во знаење, токму поради тоа што за трансценденталниот начин на филозофирање, само внатре знаењето постои појдовна точка од која може да се поставува филозофското прашање.²¹ На тој начин, она што е дадено како граѓа на познанието, заедно со чистите априорни форми, е токму едно и единствено подрачје подложено на една законитост. Внатре оваа законитост треба да се бара взаемното дејство на факторите на познанието - задача која Кант сосема прецизно ја поставил, но, според Фихте, не ја решил во еден систематична форма, не го изложил принципот на дедукцијата. А токму оваа позиција е онаа која ја напаѓа Мајмон, посочувајќи дека Кантовата трансцендентална дедукција на категориите се врти во еден незапирлив круг - имено, дека мора да се претпостави искуството како факт, за да може да се докаже објективното важење на категориите, нивната применливост врз предметите на емпириското перцепирање.

Поради тоа, на сомнението во постоењето на тој факт Кантовото учење не е дораснато. Фихте од почетокот отворено ѝ признава на таа скепса дека единството помеѓу „формата“ и „материјата“ на знаењето, барано во поимот на самото познание, сепак, за мислењето не е сосема воспоставливо ниту на една точка на неговиот пат. Во обидот материјата да ја проникне со односите на чистата форма и да ја расточи, рефлексивната е упатена на бесконечен процес кој никогаш не може да се заврши со средствата на чистото теориско познание. Според тоа, на овој пат никогаш не може да се премости јазот помеѓу општите закони на формата и посебната одреденост во која тие ни се претставуваат во предметите на искуството. Овде, секој добиен резултат не гони суштински нужно понатаму: и токму во таа постојана гонетсост се состои суштината и карактеристичната функција на мислењето. Така, скептикот останува во право кога нагласува дека во таа низа на мислењето нема апсолутен темел, ниту апсолутна точка на извесност: веќе идејата за таков темел би не довела пред противречноста за нешто совршено бесконечно.²²

²¹ Ернст Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*, том III, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 119.

²² Е. Касирер, *op. cit.*, 119-120.

Со ефектуирањето на овој релативизам, Фихте го пробива патот кон сопствената филозофија. Извесноста дека даденото и замисленото никогаш не можат целосно да се поистоветат, следена е од извесноста дека тоа усогласување мора постојано да се бара и воспоставува. Касирер вели: „Божезната теориска неможност на исполнувањето не ја поништува смислата на самото барање”.²³ А токму ова барање, оваа потрага е срцевината на умот и „Јас”: во него лежи формата на чистата самосвест која прави Јас да се разликува од стварите. Оваа форма на чистата самосвест, ова барање е она што сомнението не може да го собори. А овде доаѓа до израз токму учењето за практичната филозофија и Кантовата идеја за слободата се јавува како темел на Фихтеовата филозофија. На тој начин, Фихте го напушта теориското „Јас” на Мајмон, кое завршува со Лајбницовото учење за престабилираната хармонија, и на неговото место се гради Фихтеовото „Јас” на „категоричкиот императив”. Оваа идеја за слободата, што е посебно важно, меѓу другото, покрај моралната димензија на човековото суштествување, се јавува и како точка на највисоката логичка самосвест.

Оваа основа на Јас се разликува од сите содржини на свеста и сите објекти на природата, и токму таа ја обезбедува општоста и нужноста на знаењето, го обезбедува самото занење. Оваа основа Фихте ја одбележува како „изворната, непроменливата форма на нашето самство, а нејзината функција е насочена кон тоа одредените форми на искуството да ги доведе во склад со себеси, давајќи им го на тој начин потребниот идентитет. Имено, формата на умот, „чистото Јас”, себеси си го поставува барањето да ја исполни бесконечноста на сето дадено, и со себеси да ја опфати сета реалност. Ова исполнување на бесконечноста е најдлабоката и најчистата смисла на категоричкиот императив, смисла која мора одново да се потврдува и докажува во моралното дејствување. На тој начин, овдека се случува суштинското исчезнување на разликата помеѓу конечноста и бесконечноста: моралното тежнеење на Јас ги обединува во нераскинливо единство сите моменти, притоа, ако тежнеењето е кон одреден објект со исклучување на сите други, тогаш станува збор за тежнеење кое е

²³ Ернст Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијеј доба*, том III, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 120.

конечно, но, доколку, тежнеењето не е врзано за тој одреден објект, туку сè повеќе напредува понатаму преку самото себеси кон нови цели и задачи, тогаш таквото тежнеење е конечно. Идеалистичкото разбирање на слободата, на тој начин, повеќе не се бара во фактот што човекот е слободен, туку во тоа што тој нужно тежнее да биде слободен.

Со поставувањето на оваа теза може да се изведе заклучокот дека во Фихтеовата филозофија постојат два пола: едниот, позитивниот, е Кантовото учење за слободата, а другиот, негативниот, е Енесидемовата и Мајмоновата скепса. На тој начин, се поставува и генезата на учењето за науката:

Она што од позицијата на Рајнхолд и вкупната филозофија, ориентирана само кон Критиката на чистиот ум, нужно изгледало како нерешлива противречност, она што го загрозувало секој обид за изведување на трансценденталната филозофија од највисокиот теориски принцип, таа за Фихте станува посредна потврда на идејата за приматот на практичниот ум. Скептичките приговори кон критиката на умот не се всушност решавани на позицијата на чисто теориската рефлексија: бидејќи строго е докажливо дека, на таа позиција, материјата и формата на познанието, законот на априорниот ум и емпириската даденост, никогаш не влегуваат едно во друго, туку - доколку понатаму напредуваме - постојано повторно се раздвојуваат. Меѓутоа, заблудата на скепсата се состои во тоа што таа верува дека ја поништила смислаџа на барањето, покажувајќи дека не е исполнителна ниту на една точка на конечното теориско знаење. Иако јазолот кој го врзала скепсата, теориски не е решен, тој може и мора, сепак, да биде пресечен во практичната свест и врз основа на самостојноста на таа свест.²⁴

²⁴ G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, S. W. I, 144, преземно од Ернст Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијеј доба*, том III, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 123. Притоа, треба да се потенцира дека јазолот може да се пресече само ако предвид се има дека неможното во одреденото решение не значи и неможност во формата на задачата. Скепсата својата слабост ја покажува во тоа што, во мислите, на објективитетот на требањето му го подметнува објективитетот на суштествувањето, а кој тогаш залудно тежнее да го пронајде во сето подрачје на познанието. А друг пат за темелно искористување на сомнението не постои, освен со покажувањето дека сето она што го нарекуваме објективитет на суштествувањето се втемелува допрва од објективитетот на требањето - на ниту една точка не е спроведено подредувањето на материјалната содржина на даденото под законите на чистата форма, но, нужно е постојано да се поставува и признава како остварливо.

Воедно, разрешувањето на јазолот покажува зошто Фихте бара суштинското решение да се најде во филозофијата и тоа да се темели врз *изворното дејствие* кое се пројавува во делото, а не како досега во највисокиот и најопштиот *факт*.

5. Системот на трансценденталниот идеализам на Шелинг

Почетната и основната точка на Шелинговиот филозофски развој се врзува за Фихтеовото учење за науката. Шелинг стои на принципиелните позиции на Фихте во однос на поставената проблематика. Постепеното отстапување од Фихте кај Шелинг почнува да се манифестира со развивањето на концепцијата за објективното суштествување. Фихтеовата филозофија не дозволува поставување на самостојна филозофија на природата, токму поради тоа што самата природа е негативноста, границата на слободата. Имено, природата се јавува како граѓата врз која се-понатаму напредува и се остварува идејата за слободата. Ова преведено на планот на теориското разгледување, ќе значи, пред сè, дека осознавањето на природата е нејзината негација, нејзино укинување во единството на умот. Притоа, како содржини на нашето занење за природата се јавуваат единствено природните закони, а не конкретните ствари. Во аналитичкото сведување на општите закони се исцрпува секој идеалитет, сета духовност која во себеси ја носи природата.

Наспроти Фихтеовиот негативен став, Шелинг истапува со позитивно одредување на природата: филозофирањето за природата, според Шелинг, претставува создавање на природата. Ова создавање на природата во поимот е можно само доколку самата природа носи во себеси творечка сила слична на творечката сила на умот.

Ако човек фрли поглед врз Шелинговите *Филозофскиот исма за догматизмот и критицизмот*, тогаш непосредно погоре напишаните редови за творечката сила на природата ќе изгледаат како научна фантастика. Шелинг не дозволува никаков избор помеѓу природата и слободата, помеѓу апсолутното суштествување и апсолутното Јас: секое посредување е, како што вели тој, “софистикација на моралната мрзеливост”. Но, веќе во *Идеите за една филозофија на природата*, Шелинг се појавува како филозоф кој се обидува да го изврши посредувањето, но, овојпат наместо антитетиката “суштествување-слобода”, акцентот е ставен врз спротивноста “природа-дух”. Исклучувачката дисјункција сега се заменува со фактот што природата се сфаќа како степен во развојот на духот и неговата самореализација.

Шелинг израснува до свеста дека животот на природата е аналогон на животот на духот, со таа разлика што како живот кој не е свесен за самиот себеси, тој тоне во голото суштествување. Значи, кај Шелинг се јавува една промена во начинот на самото поставување на филозофскиот проблем и прашање.

Ако треба да се бара мотивот за оваа преформулација на филозофската проблематика, тогаш е најдобро да се следат упатствата на самиот Шелинг од неговото дело *За Јас како принцип на филозофијата*, каде што недвосмислено укажува на влијанието на *Критиката на моќта на судењето* врз неговата мисла и каде што тој бара Кантовата дедукција на категориите и критиката на телеолошката моќ на судењето да се согледаат во нивната меѓусебна поврзаност.

Значи, веќе овде се непосредно поврзани двата краја на Кантовата филозофија. Логичкото втемелување на критицизмот се појавува како момент на подготовка за критичкиот систем на телеологијата - за анализата на целесообразната идеја и проблемот на организмот. А со тоа оној апстрактен принцип на слободата кој е почитуван како вистинска основа и водечка идеја, всушност, веќе е доведен во врска со новата конкретна *области на примена*.²⁵

Ако Кант во *Критиката на чистото ум* натсетилното го определуваше нагативно како “ствар по себеси”, а во *Критиката на практичниот ум* позитивно како идејата за слободното самозаконодавство на вољата, тогаш Шелинг ги пронаоѓа двата момента во уметноста и органскиот живот за кои е токму карактеристично тоа што се јавуваат и како слободни и како нужни - дејствуваат согласно на правилата кои самите на себеси си ги дале.

Токму оваа точка на филозофскиот развој на Шелинг го покажува постепеното отстапување од Фихтеовата филозофија. Наспроти идејата на

²⁵ Ернст Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијез доба*, том III, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 203. Притоа, Шелинг во *Allgemeine Übersicht der philosophischen Literatur* пишува: „повеќе пати е поставено прашањето како се поврзани теориската и практичната филозофија; дури се сомневало во тоа дека тие се воопшто поврзани во *неговиот* систем. А да се држело до идејата за *автoнoмијата* која тој самиот ја поставил како принцип на својата практична филозофија, лесно било да се најде дека таа идеја во неговиот систем е онаа точка со која се поврзани теориската и практичната филозофија, и дека во неа, всушност, веќе е изразена онаа изворна синтеза на теориската и практичната филозофија“. - S. W. I, 396 f.

Фихте за Јас кое самото себеси непосредно се перцепира во своето производство, при што, токму во тоа производство и ја добива сликата за средената емпириска стварност, кај Шелинг се јавува идејата дека предметот кој истапува пред познавателниот субјект не може да се одреди поинаку освен преку продуктивната сила. Природата во која Јас станува обејктивно за себеси, замислива е единствено како природа која самата себеси се организира. Касирер ја изнесува оценката дека Шелинговата нова форма на спекулативниот идеализам својата основа ја има во промената која се случува во самото сфаќање на идејата.²⁶ Во Шелинговото следење на Фихте, идејата беше разбиграна само како творба на требањето, само како задача и барање, а сега таа се поставува како творечка сила, како принцип на обликот и обликувањето. Токму во ова творење, се чини, Шелинг ја наоѓа вистинската смисла на синтезата помеѓу “Јас” и “не Јас”. Наспроти хетерогеноста на Јас и предметот како ствар од една страна и безусловноста од друга страна, кои секогаш остануваат надвор од било какво единство кое може да се поими, во непосредното перцепирање Шелинг го наоѓа тоа единство во органскиот развој. Така, во *Првиот нацрт за системот на филозофијата на природата*, како и во *Воведот за нацртот на системот на филозофијата на природата*, Шелинг недвосмислено тврди дека стварноста не се состои од суштествувањето на единечните ствари со нивните суштински карактеристики за нивното разликување, туку дека таа е постојан процес на развигот благодарение на кој за непосредното перцепирање допрва настануваат и постојат и самите ствари. Овој процес на развигот е разбирлив само ако во природата се гледа, не производ, туку слободна продуктивност. Заокружувајќи ја проблематиката на познанието на природата, Шелинг нужно доаѓа до свеста дека филозофијата се јавува како познание на изворот на стварите во природата, нивното создавање. Филозофијата за природата е создавање на природата.

Ако кај Фихте субјективноста беше субјективност на слободата и етичкото самоодредување, потоа субјективноста беше израз на природата

²⁶ За ова посебно види - Ернст Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*, том III, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 205 и понатаму.

како бесконечен процес кој се рефлектира преку апстрактниот поим, сега кај Шелинг субјективната е просто субјект на животот:

Не дека ние ја познаваме природата, туку природата е *a priori*, т.е., сето единечно во неа однапред е одредено со целината или идејата на некоја природа воопшто.²⁷

Во филозофијата на Фихте, задачата на спекулацијата и задачата на моралната волја се состоеа во тоа “не-Јас” да се укине во “Јас”. Притоа, “не-Јас” се јавува како материја и во смисла на практичната појдовна точка за дејноста на индивидуата, и во смисла на дадената одреденост и конкретизирањето на содржината на претставата. Кај Шелинг се јавува спротивноста помеѓу идејата и фактичкото:

Индивидуалната органска “форма” истрајува во менувањето на сите материјални облици како чисто духовно и дотолку идејно единство: но, тој идеалитет воедно го изразува објективниот закон на самото органско случување. Тој важи не само од позицијата на туѓиот посматрач и гледач, туку и од позицијата на самата природа.²⁸

Познанието на природата, како познание на нејзините закони и степенувањето на нејзините форми, на тој начин, можно е само благодарение на тоа што таа е пред сите делови, нејзината бесконечна продуктивност е пред сите нејзини производи.

Синтезата на двата стадиума на филозофијата, трансценденталната филозофија и филозофијата на природата Шелинг ја изложува во *Системот на трансценденталниот идеализам*. Заклучокот до кој Шелинг стигнува се однесува на тоа дека и двата стадиума ја имаат за предмет истата целина на познанието, но, ја согледуваат и мерат од различни страни.

Токму таа разлика во правецот овозможува јасно да се пројави фундаменталното единство на содржините: бидејќи, разгледувањето кое се одвива од „објектот” кон „субјектот”, од природата кон самосвеста, во новата врска повторно ги наоѓа само истите одредувања

²⁷ W. Schelling, *Einl. zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, § 4, S. W., III, 279. Cotta'sche Ausgabe, Stuttgart und Augsburg, 1923.

²⁸ Ернст Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијеџ доба*, том III, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 209.

кои трансценденталната анализа ги развива од основниот акт, во кој Јас се поставува себеси самото и себеси си спротивставува едно не-Јас. Допрва овде паѓа полната светлост на онаа хармонија на субјективното и објективното која ја барала сета досегашна филозофија, но, ниту една незнаела да ја втемели и оствари во поплн обем... Поимот на животот и поимот на знаењето можат ... да се изразат и развиваат само заеднички, само едниот со другиот и едниот со посредство на другиот. Значи, овде повеќе не е збор за тоа еденен момент некако да се внесе во другиот, „животот“ да се одрази во „знаењето“. Што-повеќе, тоа едното од почетокот е осознаено како она другото, а она другото како тоа едно: знаењето е живот кој стигнал до јасност и увид, како што животот е само прикриено знаење кое сè уште не стиганло до свеста за самото себеси.²⁹

Притоа, според Шелинг, не е потребно да се поставува прашањето за доаѓањето на идејата до стварноста, бидејќи токму идејата ја носи стварноста во себеси онаква каква што таа е. Така, напредувањето на Јас од изворниот осет преку продуктивното непосредно перцепирање и рефлексивната до актот на апсолутната волја, истовремено означува дека во себеси ја содржи шемата за поредокот и обликувањето на објективно-предметната природа.³⁰

Ова е основата на филозофијата на идентитетот карактеристична за Шелинговата трансценденталност. Суштинската точка на Шелинговиот идентитет лежи во поставувањето на апсолутната стварност како потполно индиферентна кон одредбите како „објективна“, „субјективна“, „свесна“, „несвесна“, „реална“, „идеална“. Ваква стварност се појавува, според Шелинг, во уметничката продуктивност како највисок степен на развојот на духот.

²⁹ Ернст Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијеџ доба*, том III, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 214.

³⁰ Конечното разликување помеѓу Фихте и Шелинг се манифестира во следново: Шелинговото поаѓање од самосвеста повеќе не е барање на безусловната објективно-логичка нужност, како што е тоа случај кај Фихте, туку тоа е позиција на слободата која може повторно да се апстрахира во поинаков начин на разгледување, иако самата трансцендентална филозофија не може да биде нешто поинакво од наука за знаењето, но, ова е едно оѓраничување кое себеси си го наметнува, при што, границата не смее да биде пречекорена, трансценденталната филозофија не смее да внесува туѓи елементи во својата методика, значи, мора да биде свесна за границата.

Глава II: Основата на Кантовата трансцендентална естетика

1. Филозофското предвечерје на *Критиката на чистото ум*

Развивањето на проблематиката на теоријата на познанието е незамисливо без *Критиката на чистото ум*. Ако човек треба да ја вреднува *Критиката на чистото ум*, тогаш не може да биде далеку од оценката која ја изнесува Касирер, а која може да се сумира како во однос на историскиот развој, така и во однос на самиот кант. Имено, Касирер оценува дека *Критиката на чистото ум* е една самовтемелувачка затворена целина која, од една страна, раскинува со целото филозофско минато, додека, од друга страна, се јавува како комплетна новост во однос на она што обично се нарекува преткритички период.

Отварајќи го прашањето за Кантовата филозофија, треба да се нагласи дека оваа филозофија почнува да се гради во еден Њутновски дух како спротивставување на Волфовата концепција по однос на прашањето за спротивноста на онтологијата и емпиријата, а во состав на темелниот Кантов интерес за разграничување помеѓу математиката и метафизиката. Овој Њутновски дух го разгорува германскиот филозоф Крусиус чии идеи се извонредно значајни за Кант: наместо да се акцентира силогизмот кој поаѓа од општите поимни одредувања, при изведувањето на конкретното, посебното, сега се бара да се појде од конкретниот поим во откривањето на принципите, при што, овие принципи мора да се потврдат во истражувањето на феномените. Суштинската работа е во фактот, а не во дефиницијата како појдовна точка на научното истражување. Овој заклучок на Крусиус, Кант го определува како аналитички тип на размислување - методот на филозофијата, наспроти математичкиот метод.

Не можеме да почнуваме со објаснување и утврдување на простите поими, туку со расчленување на една дадена фактичка состојба допрва мораме да ги обелодениме и да ги откриеме пред да

ги споиме во нови врски. Поради тоа, *јасноста* својствена за онтолошките поими е јасност по пат на *ајстирација*; ние можеме, не расчленувајќи ја понатаму и не објаснувајќи ја со мноштвото обележја, само да укажеме дека се тие составни делови на комплексните факти и да го наведеме начинот на кој постепено стигнуваме до нивно изолирање и свесно одвојување.³¹

Наспроти математиката која дедуктивно напредува од произволни поими во светот на апстракцијата независно од егзистенцијата, суштествувањето е врзано за самиот поим, филозофијата мора да води сметка за егзистенцијата. Задачата на метафизиката е во расветлувањето на стварноста која му се појавува на нашето внатрешно искуство како најпрво дадена. Така, Кант заклучува дека филозофската задача лежи во тоа суштествувачкото да се сведе до поими кои ќе овозможат разбирање на конкретното во тоа суштествувачко, а не стварноста да се плете од поими.

Паралелно со разликата за односот помеѓу филозофијата и математиката, уште една тема се развива во Кантовото гносеолошко размислување - критиката на спекулативните докази за постоењето на Бог. И овде Кант е на курсот на Крусиус, но, проблемот кој Кант го открива е далеку подлабок: ако искуството е единствениот критериум на егзистенцијата, тогаш нашето знаење за стварноста може да го води само сетилното набљудување, а со тоа едно бесконечно битие кое нужно би лежело вон секоја подложност на искуството, би било *contradictio in adjectio*. Патот кој овде се отвара е патот на априорниот доказ. Предвид се има тоа дека и мислењето, и стварноста, претпоставуваат суштествување, и од ова суштествување се изведува нужното суштествување. На Кант овде му се забележува дека во целата концепција не се докажува дека егзистенцијата е предикат на Бог, туку дека божественото е предикат на егзистенцијата.

Значајна тема во Кантовата филозофија е и прашањето за негативните величини. Оваа тема е значајна за согледување на односот помеѓу логиката и природонаучниот светоглед - материјата е резултат на разновидните динамички дејства кои се одржуваат во рамнотежа.

³¹ Ернст Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијеџ доба*, том II, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 413.

Спротивноста на поимите во логиката значи ништост, непостоење, додека во физичката монадологија од дејството и спротивното дејство се гради реалитет. Волфовиот метод, сите одредувања на суштествувањето ги изведува од ставот за противречноста. Кант се спротивставува со поимот на негативните величини - предметни релации кои имаат самостојна и специфична содржина која не е дофатлива со принципот на идентитетот, туку е законот на одржувањето. Образложувањето на нашите каузални заклучоци е несоодветно од ставот за противречноста токму поради тоа што последицата е различна од причината.

Целото Кантово истражување е водено во насока на тоа да се покаже дека мора да се раздвои царството на поимот од царството на суштествувањето. Ставот на противречноста мора да се фрли на колена. Не може да се дозволи поистоветување на карактеристиките на стварноста со карактеристиките на логичката вистина. Во вкупната сфера на логиката нема средство со кое ќе се изрази искуствениот спој на објектите. Судот претставува расчленување на даден поим, и, притоа, судот никогаш не може да го има суштествувањето како предикат. Волфовата онтологија јадрото на реалитетот го согледуваше во општата поврзаност на елементите, секој иден е потполно втемелен во претходниот и може да се изведе од него. Филозофијата мора да се соочи со промислувањето на сопствениот темел, таа не смее да гради од произволно утврдени поими - таа отворено мора да се соочи со логичките докази. Но, постои уште една линија на размислување која сериозно влијаела врз фундаирањето на филозофските темели. Несомненоста на логичкото била надополнета со моќта на етичкото која произлегувала од светот на оностраното. Кај Кант созрева свеста дека моралниот закон својата сила мора да ја бара единствено во самиот себеси, во самиот човек. Наспроти метафизичкото царство, Кант сега го поставува царството на целите - разбирањето на себеси и другите во заедницата на умните суштества. Кантовото сомнение во метафизиката сега добива и една нагласена етичка димензија.

Во овој период, Кантовото определување на метафизиката е многу попрецизно - таа се согледува како учење за границите на човековиот ум, во фонот на размислувањето се повеќе се кристализира свеста за потребата од критичко испитување на нашата познавателна моќ.

Човечкото знаење се ограничува во сферата на искуството. Но, Кант е далеку од тоа да остане на нивото на асоцијацијата и навиката како основа на сето човеково знаење. Кант трага по логичките принципи кои ќе ја обезбедат постојаноста и извесноста на искуството. Во оваа потрага, Кант се повеќе расте до откритието дека постојат различни видови на судови во зависност од тоа дали обележјето кое веќе било содржано во субјектот само посебно го истакнуваат или кон содржината на поимот на субјектот додаваат сосема ново одредување. Основата на тоа проширување лежи во искуството, па сите синтетички судови се јавуваат како емпириски. Како синтетички се јавува и математичкиот суд. Ако досега посматрањето и геометријата беа меѓусебно спротивставени, спротивно, сега тие се јавуваат како извори на синтетичко познание и имат еден заеднички корен. Прашањето кое сега се исправа пред Кант се однесува на тоа дали постои покрај синтетичките искази кои искажуваат само еден единечен факт, и исказ со општо и нужно важење? Потврдниот одговор на ова прашање води до Кантовата критичка филозофија - нужноста која не се обезбедува само од формалната логика.

Кант во своите *Рефлексии* 292³² тврди дека „можноста на поимите почива само врз ставот на противречноста, а можноста на синтезата само врз искуството“. На тој начин, се јавува непремостлив јаз помеѓу синтетичките и аналитичките судови, помеѓу искуството и мислењето. Синтетичките судови се строго емпириски, а аналитичките судови се рационални. Како да се премости овој јаз?

Најдобрата насока кон одговорот на ова прашање ја дава еден Кантов осврт кон Хјумовото поставување на прашањето за односот на математиката и синтетичките принципи: Како што тој изложува, Хјумовата основна заблуда е во тоа што тој

невнимателно од тоа одвоил цела една, и тоа најзначајната област на априорното познание, имено, чистата математика, вообразувајќи дека нејзината природа и, така да се каже, нејзиното убедување почиваат на сосема други принципи, имено, само на ставот на противречноста .. Во тоа, тој многу се лажел, а таа заблуда имала пресудно штетни последици на неговиот вкупен поим... тоа да не го правел, своето прашање за потеклото на нашите синтетички судови би го проширил далеку преку

³² I. Kant, *Reflexionen*, Walter de Gruyter, Berlin, 292.

границите на својот метафизички поим на каузалитетот, растегнувајќи го и врз можноста на математиката а приори, бидејќи оваа морал исто така да ја претпостави како синтетичка ... Доброто друштво во какво тогаш би западнала метафизиката, би ја обезбедило од опасноста на срамното обесчестување, бидејќи ударите насочени кон оваа вторава, нужно би ја погодувале и онаа првата, а тоа не е ниту можело да биде негово мислење.³³

Веќе овде е решено прашањето. Иако најпрво се тврдело дека општоважечки искази можат да бидат само рационалните искази, но, не и синтетичките, веднаш се согледало дека на тој начин под прашалник се доведува математичкото знаење, неговата сигурност, а тоа не можело да биде дозволено. Така, мора да се дојде до принципот за можноста на синтезата *a priori*. А ова доаѓање означува на ставот на идентитетот и противречноста да се спротивстават формалните принципи на искуството и математичкото познание.

Кант се издигнал до учењето за синтетичката димензија на формата на познанието.

Следното прашање кое му се наметнува на Кантовото филозофирање се однесува на односот на нематеријалните супстанции кон просторот. Прашањето се поставува во формата на познанието на супстанциите и неговиот однос кон просторното познание. Значи, во фокусот на Кантовото истражување се наметнува прашањето за просторот.

Првичните Кантови испитување се во насока на Њутновско-Ојлеровската теза за несомнениот реалитет на апсолутниот простор. Законите на движењето, составот на материјата се изведуваат, во споменатата концепција, од апсолутниот простор. Централната тешкотија со која Кант се соочува во оваа концепција се однесува на тоа дека апсолутниот простор не е дофатлив со искуството, не може да биде предмет на надворешното сетило, на осетот, што, истовремено значи дека овој поим на апсолутниот простор им бега на емпириските науки бидејќи не може да биде предмет на средствата на познанието на емпириските науки. Значи, условот на сето наше познание во својата најдлабока суштина е непознавлив.

³³ Kant, *Prolegomena*, Paderborn, 4.

Потоа, споменатата концепција за апсолутниот реалитет на просторот е оптоварена и со прашањето за тоа: ако просторот и времето суштествуваат независно од стварите, тогаш како објектите во нив се дадени и распоредени? А ова прашање води кон срцевината на спорот назад помеѓу Лајбниц и Њутн - проблемот на создавањето кој води кон антиномии за просторот и времето.

Кантовиот излез од споменатата ситуација лежи во учењето за идеалитетот на просторот. Просторот и времето повеќе не се дадени надворешни објекти, туку се поимаат како чисти форми и средства на познанието кои ја средуваат разноличноста на осетите во еден единствен систем. Сега, просторот и времето стануваат поими на чистиот разум:

Некои поими се апстрахирани од осетите, а други само од законите на разумот да се споредуваат, поврзуваат или раздвојуваат тие апстрахирани поими. Оној последниот извор е во разумот: а првиот е во сетилата. Сите поими од тој вид се викаат поими на чистиот разум: *conceptus intellectus puri*. Навистина, можеме само при сетилните осети да ги придвижиме тие дејности на разумот, па да стекнеме свест за извесни поими за општите односи на апстрахираните идеи според законите на разумот, и така, и овде важи Локовото правило дека без сетилен пат во нас не настанува јасноста на ниту една идеја; но, *notiones rationales*, секако, настануваат со посредство на осетот и можат да се замислат само во примената на идеите кои се апстрахирани од нив; но, тие не лежат во нив и не се од нив апстрахирани; како што ниту во геометријата идејата за просторот не ја земаме од осетот на протежните суштества, иако тој поим можеме да го направиме јасен само при осетот на телесните ствари. Поради тоа, идејата на просторот е *notio intellectus puri* која може да се примени врз апстрахираната идеја на ридот и бурињата.³⁴

Концепцијата за просторот и времето како *notio intellectus puri* е плод на Лајбницовите *Нови огледи за човечкиот разум*. Кант, како и Лајбниц,

³⁴ *Ref.* 513. Мигот на настанокот на оваа и следните рефлексии може сигурно да се одреди. Просторот и времето во нив повеќе не важат - како што тоа било случај веќе во списокот *За првиот разлог на разликата помеѓу пределиите во просторот* - како апсолутни реалитети, туку како поими на разумот; а од друга страна, во системот на основните поими сè уште не е спроведено разликувањето помеѓу *сетилниите* и *интелектуалните* елементарни поими, какво што е веќе најстрого остварено во дисертацијата. Соодветните рефлексии спаѓаат во кратко раздобје кое ги раздвојува тие два списка, значи, во годините од 1768 до 1770 - Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијед доба*, том I, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 436-437.

доаѓа до согледувањето на метафизиката како рационална наука чија основна задача лежи во издвојувањето на синтетичките форми на нашето познание и нивно систематизирање во единствен поредок.

Филозофијата за поимите *intellectus puri* е метафизиката; таа се однесува кон останатата филозофија како *mathesis pura* кон *mathesis applicata*. Поимите на суштествувањето (реалитетот), можноста, нужноста, разлогот, единството и мноштвото, деловите, се, ништо, составеното и едноставното, просторот, времето, промената, движењето, супстанциите и акциденциите, силите и дејствијата, и сето она што спаѓа во вистинската онтологија и се во однос на останатата метафизика како општа аритметика во *mathesis pura*.³⁵

Со ваквата Кантовска концепција радикално се менува перцепцијата на проблемот. Ако се тргна од односот на просторот и времето кон стварите, сегашната проблемска позиција се однесува на логичкото место на просторот и времето во системот на условите на познанието. Ако се следи Кантовата поделба на чистите поими во *Рефлексиите*³⁶ просторот и времето стануваат објективни принципи на синтезата кои се разликуваат од останатите чисти поими по тоа што се однесуваат единствено на спојот на она што е заедно и она што е последователно, додека останатите чисти поими се однесуваат на квалитетот на одреденоста, зависноста на појавите. Просторот и времето се јавуваат како синтетички принципи, чисти поими на разумот. Оттука, патот на просторот и времето може да се изрази како - објективни

³⁵ Kant, *Refl.* 513. поради тоа, каде и да се испитува *Кантовиот однос кон Лајбниц* и евентуалното Лајбницово влијание врз него, не смее да се поаѓа од дисертацијата од 1770, туку е нужно за основа да се земе посредната фаза на Кантовото мислење каква што ни се открива во рефлексиите од 1768/69. Овде Кант *сè уште сосема се согласува со Лајбниц дури и во учењето за просторот*: и за Лајбниц е просторот идеја на чистиот разум кој потекнува од самиот дух, а за која ние стануваме свесни само при сетилните осети - спротивно - Adickes, *Kant-Studien*, S. 160 f; поподробно за Лајбницовиот систем, 267 ff. - Се разбира, и во овој случај не се зборува за позајмување на Лајбницовите идеи, туку за самостојно, објективно поистоветување со него, што ја докажува околноста дека Кант воопшто не е свесен за тоа свое согласување со првата и оригинална форма на Лајбницовото учење за просторот, туку тоа учење повторно го сфаќа во смислата на Волф, соодветно на тоа, и него го критикува - *Dis. Sect.* III, 15 D. Повторно, цитирано според Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијет доба*, том I, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 438.

³⁶ Во *Refl.* 514 се разликуваат: 1. ставот на идентитетот и противречноста; 2. објективните принципи на синтезата: *просторот и времето*; 3. објективните принципи на онаа *synthesis qualitativa*; 4 и 5 материјалните ставови.

принципи на синтезата, па потоа поими на непосредната перцепција, за да, конечно, просторот и времето се дефинираат како форми на сетилноста. Оваа линија на изведување на просторот и времето како форми на сетилноста, во историјата на филозофијата е искористена за издвојување на најзначајниот дел на Кантовата *Критика на чистото ум*. На традицијата која го следи Шопенхауер во *Свештото како волја и претстава* и ставот дека *Трансценденталната естетика* е најзначајниот дел на Кантовото учење, и се спротивставува учењето на Коен во *Кантовата теорија за искуството* кој тврди дека најзначајниот дел на Кантовото трансцендентално учење лежи во системот на синтетичките принципи. Тој смета дека од синтетичките принципи се стигнува до просторот и времето:

„Бидејќи кон што и откаде Кант тргнал, тоа било прашањето: како се можни синтетичките ставови *a priori*? Оваа можност почива врз синтетичкото единство кое ние од себеси го внесуваме во стварите. Тоа синтетичко единство е категоријата. Поради тоа, изгледа, дека допрва од таа категорија трансценденталниот карактер на она *a priori* преминува на просторот и времето”.³⁷

Како се реализира преминот од принципи на синтезата кон форми на непосредното перцепирање?

Одговорот на ова прашање лежи во Кантовото согледување дека просторот и времето не можат да бидат нивелирани во едно и идентично ниво со поимите на нужното и можното, токму поради тоа што просторот и времето се користат за класифицирање на конкретните емпириски предмети, додека нужното и можното искажуваат единствено логички однос кон субјектот кој суди. На општите поими на умот им претходат единечните поими (*conceptus singulares*). Спецификата на просторот и времето како единечни поими лежи во тоа што тие претставуваат целина која го опфаќа, во себеси, ограниченото протегање и конечното траење, па токму поради тоа и се одредуваат како непосредни перцепции, како нешто различно од општите, родовите поими на умот. Притоа, посебно треба да се потенцира дека содржината во просторот и времето нема решавачко влијание врз карактеристиката на она што тие го означуваат како вид на познание. Од останатите поими на разумот, просторот и

³⁷ H. Koen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2 Aufl. 261.

времето се разликуваат според својот предмет, а не според посебното начело на извесноста. Токму поради ова Кант ги дефинира просторот и времето како чисти поими на непосредните перцепции. Во основата на ваквото Кантово определување лежи тенденцијата која потполно се разликува од тенденцијата на *Крийџикајџа на чистџиоџџ ум* - имено, интуитивното и интелектуалното не се спротивставени туку, спротивно, тие се многу блиски, интуитивното е поблиско одредување на интелектуалното:

Сите човечки познанија можат да се поделат на два главни рода:

1. оние кои произлегуваат од сетилноста и се нарекуваат емпириски, 2. оние кои не се стекнуваат со сетилата, туку разлогот им е во постојаната природа на мисловната сила на душата, па, можат да се наречат чисти претстави ... Формата на појавите почива само врз просторот и времето, и тие поими не потекнуваат од сетилата и осетите, туку почиваат врз природата на душата, според која, различните осети можат да се претстават под такви релации. Поради тоа, кога ќе се стави настрана секој осет на сетилата, тогаш осетот на просторот и времето е чист поим на непосредното познание, а поради тоа што во него лежи се што разумот може да познае во искуството, тогаш тој поим е поим на разумот; и иако појавите се емпириски, сепак, тој е интелектуален. Исто така, осетите и појавите кои станале општи, не се чисти поими на умот, туку се емпириски поими на умот. А ако се запостави секое дејство на сетилата, тогаш поимите се чисти поими на умот, како: можно, супстанција итн. Поради тоа, сите се чисти поими, интелектуални и интуитивни, или рационални и рефлексивни поими. Понатаму, сите познанија се или дадени или измислени. Материјата на познанието не може да се измисли, значи, може само формата и во формата самото повторување. Значи, сето измислување на умот е усмерено кон математиката, а формата која е дадена во геометријата е просторот.³⁸

Слободна синтетичка постапка се развива само во аритметиката, додека во геометријата непосредната перцепција се јавува и како спонтано исцртување на простите творби, но, и како она “даденото” што стои наспроти духот.

Веќе во *Дисертацијата* од 1770, Кантовата позиција е дефинирана на начин кој подразбира спречување на принципите на двете сфери на

³⁸ Kant, *Refl.* 278, Walter de Gruyter, Berlin.

знаењето меѓусебно да се мешаат. Идејата на ова раздвојување е јасна - природната наука да се заштити од секое мешање на метафизиката, но, и моралната вера на умот да се спречи да се претопи во спиритуалистичката метафизика. Накратко, поимите на чистиот ум не смеат да се претставуваат со сликите на непосредната перцепција. По ова принципиелно раздвојување на двете сфери на знаењето, Кант се исправа пред опасноста просторот и времето повторно да се вратат на Волфовата позиција, чистиот простор и чистото време да се јават како имагинарни суштини, измами на вообразбата - со нивното одвојување од стварно исполнетото време и простор. Во испитувањето на просторот и времето, Кант е упатен на задачата да го осигури математичкото познание: поимот кој математичките ставови ќе ги упати кон емпириските објекти како цел на познанието, но, и строго да ги разликува од емпириските познанија. Со чистата сетилност се гарантира апсолутната извесност на математиката, но, не врз апсолутното битие.

Оваа позиција на Кант му ја нуди можноста да реши за метафизичкото познание: метафизиката се губи во антиномиските тврдења токму поради мешавината на интуитивните и интелектуалните одредувања, додека успех на познанието е можен само во точно дефинираните граници на двете сфери. На тој начин, во филозофијата на Кант се наметнува проблемот на стварта по себеси.

Стварта по себеси не значи никакво битие кое би било вон секоја врска со познанието; веќе тоа означува предмет на посебен, специфично одреден и усмерен вид на познание. Апстракцијата која води кон неа воопшто не ги остава на страна условите на знаењето туку таа само ги разделува чистите форми на мислењето од формите на непосредното познание и им припишува посебна и независна извесност. Поимот *ствар по себе* добива смисла единствено благодарение на корелациите со поимите на чистиот разум: веќе овде граничната линија не минува помеѓу апсолутните објекти од една страна и вкупното подрачје на знаењето од друга страна, туку тоа подрачје го расчленува на две неистоветни области кои подлежат на различните услови на познанието.³⁹

³⁹ Е. Касирер, *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*, том I, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 1998, 445.

Пречекорувањето на сетилните услови е оправдано во сферата на моралот. Моралниот закон е безусловно барање на суштествувањето на човекот. Идејата за слободата се јавува како спонтаност на духот, неговата творечка димензија, неговото законодавство врз природата. Сега се наметнува прашањето за тоа како оваа самодејност се однесува во сферата на разумот, наспроти сферата на волјата. Извонреден показател кон одговорот на ова прашање е писмото кое Кант му го упатува на Маркус Херц - 1772:

Во разликувањето на сетилното од интелектуалното во моралот - се вели овде - и во принципите кои оттаму произлегуваат, веќе порано соодветно напреднав. Принципите на чувствата, вкусот и моќта за судење, со нивните дејства, пријатното, убавото и доброто, исто така, одамна ги скицирав и нагласено сум задоволен од тоа, а тогаш го направив планот за делото кое би можело да го има насловот: *границии на сетилноста и умоот*. Овде замислив два дела, еден теориски и еден практичен. Поради тоа што теорискиот дел во целиот негов обем и со сите взаемни врски на сите делови сум го промислил, напоменавам дека ми недостасува уште нешто суштинско кое во своите долги метафизички испитувања, како и другите, сум го изгубил од вид, а кое, всушност, претставува клуч за целата тајна на метафизиката, дотогаш сè уште скриена самата на себеси.⁴⁰ Имено, се запрашав на каква основа се темели односот на она што во нас се нарекува претстава кон предметот?⁴¹

Кант овде ја достигнува целата спротивност помеѓу поимот на битието и поимот на познанието, а тоа најдобро се отсликува со една од

⁴⁰ Од овој увод во проблемот произлегува дека Кант е свесен за тоа дека овде покренал сосема ново основно прашање за сета филозофија. Всушност, тоа прашање претставува пресвртна точка на која тој најјасно се раздвојува од вкупната филозофија на минатото. Поради тоа, ми се чини дека е исклучено - како што тоа го претставува, на пр., Ердман - дека Хјум на *иста* точка *позитивно* влијае врз Кант. Токму овде Кант е веќе во најостра спротивност со Хјум; поттикот кој тој првобитно го добил од Хјум, продолжил да дејствува во текот на долгогодишниот развој се до точката на која тој конечно се одвоил од него. Додека Хјум смета дека реалитетот на една претстава е втемелен во *живоста* со која таа се наметнува на сетилата или вообразбата, дотогаш Кант согледува дека тој реалитет не е даден воопшто ниту во едно психолошко обележје на самата претстава, туку дека претпоставува еден самостоен пат на *судењето*. Кант смета дека треба да се осигура априорниот *дигнитет* на тој акт на донесувањето на судот, *дигнитет* кој Хјум го негира. Хјум, според Кант, пропуштил да согледа - априорноста на основните научни судови, бидејќи прашањето за односот на претставата кон нејзиниот предмет не го поставил логички прецизно, туку од него тргнал во сосема поинаков правец: *кон емпириското изведување* на чистите поими. Ако проблемот на *предметот* на познанието решително го опфатил, врз основа на тој проблем би го нашол важењето токму на оние општи и нужни категории чија оправданост ја оспорува.

⁴¹ Kant, X. 124.

Кантовите рефлексии која се однесува на прашањето за создавањето на познанија за предмети кои сè уште не ни се претставени.

Поради тоа што објектите не се усмеруваат според нашите познанија, туку овие мораат да се усмеруваат според објектите; изгледа дека мораат да ни бидат дадени барем нивните главни делови, пред да можеме да ги замислуваме, значи, можноста на секое познание априори кое е за себеси постојано, а да не е исцрпено од предметот, е нашето вистинско и најважно прашање; такво прашање чие макар покренување и исправно разбирање веќе е заслужено по себеси, имено, воеден дел на филозофијата кој ниту за што не мора да му заблагодари на искуството и сетилата.⁴²

Овде Кант ја прекршува филозофската традиција - со традиционалниот поим на објектот како туѓ и надворешен на мислењето се уништува објективитетот на знаењето, а Кант сега се прашува за токму претпоставеното - кај Кант сега „предмет“ значи постојаност на законите на познанието, а постојаноста е пропишаното на законите на познанието. На овој начин, Кант се исправа пред предизвикот на критичката филозофија.

Така, ако треба да се сумира оваа подготовка на теренот за критичката филозофија тогаш станува јасно дека во почетокот на развојот на Кантовата филозофија се појде од спротивставувањето помеѓу логичките и реалните разлози, при што, во однос на реалните разлози се барала методска основа која ја ориентира логиката не само кон спојувањето на поимите туку и кон познанието на предметите. Во тоа познание на предметите, се утврдува појавата како предмет на сетилното познание условено од просторот и времето, и стварта која се дофаќа независно од ограничувањата на формите на непосредното перцепирање. Понатаму, прашањето се фокусира врз постоењето, во рамките на условите на непосредното перцепирање, на нужните и нераскинливи врски. На тој начин, проблематиката на предметот е сведена до проблемот на нужноста на спојувањето. За разрешување на овој проблем од пресудно значење е Кантовото определување на врската во низата на времето. Тој тргнува од согледувањето дека последицата во единечното перцепирање не носи гаранција за општа повторливост и, оттука, за

⁴² Kant, *Refl.* 282.

нужност. За да се премости условеноста на следот од индивидуалните околности на перцепирањето, мораме да бидеме убедени дека следот е втемелен во самата ствар, во него мора да се открие една законска одреденост врз која постои функционално условување на единечните членови наместо нивно меѓусебно надворешно нижење. На тој начин, се формираат две низи: првата е онаа на непосредното перцепирање, додека втората се однесува на општоважечкиот критериум на спојување на појавите. Функцијата на оваа втора низа е спојување на појавите и поимно изразување на нивниот взаемен однос. Заклучокот до кој доаѓа Кант се однесува на поимот како нужна врска на појавите, поимот се дефинира како основен услов на објективитетот на предметот на искуството.

Синтезата го содржи односот на појавите во поимот, а не во перцепирањето ... Синтетички (и) објективно важечко не може да биде ништо освен она со што тоа е како објект дадено или (дотолку повеќе освен она) со што нешто што е дадено се промислува како објект. А (еден) објект се промислува само доколку тој подлежи на едно правило на појавата, а правилото е тоа што таа појава ја чини објективна ... само она што е способно за постојани принципи во душата, го нарекуваме објект.⁴³

Значи, се премостува поставувањето на прашањето за тоа како нашите чисти поими соодветствуваат на непосредното сетилно перцепирање и им се сообразни на предметите на тоа непосредно перцепирање, а ова премостување е можно само затоа што врз основа на чистиот поим единствено и може да постои објективниот поредок, предметноста под формите на просторот и времето. Дотолку-повеќе, поимот е постојаност на самата појава. Овде Кант и пресудува на трансцендентноста во име на условувањето и конституирањето на предметот на искуството.

Во 1775г., во која се испишани речениците од цитатот, на Кант сè уште му недостасува една цврста точка на расветлување на формата на времето и нејзиното објективизирање, но, Кант е свесен за насоката кон функциите на поимот како носечки во изградбата на емпириското познание. Така, тој се издигнува до трите категории на супстанцијата, разлогот и целината преку кои ги изразува поимите на траењето, промената и истовременоста. Овие три категории ги означува како единствени услови на објективниот временски поредок.

⁴³ Kant, *Lose Blätter*, Springer, Berlin, 1976. 42.

Во овој период од Кантовото творештво е видлива уште една точка во која се навестува решението на *Критиката на чистиот ум*. Ако во *Дисертацијата* се говореше за засебни предмети на сетилното и интелектуалното познание, при што, вредноста на објективитетот се врзува за предметот на познанието на чистиот разум, сега се докажува дека поимите на разумот се врзани за условеноста од просторот и времето. Поимите на разумот функционираат само врз материјалот на непосредното перцептирање, што пак значи дека сите синтетички судови меѓусебно се истовидни во смисла на тоа дека ја поседуваат вредноста на вистинитоста само во корелацијата на сетилното и интелектуалното. Консеквенците од ваквиот став се видливи во тоа што условите на разумот се внесуваат во самиот субјективитет, токму поради тоа што го губат предметот од онаа страна на искуството, а се вгнездуваат во единството на аперцепцијата или самоперцепирањето, единство кое нужно значи поврзаност и со единството на времето и просторот, со што се обезбедува реалитетот на претставата на појавите во просторот и времето. Кант, на тој начин, објективното го дефинира како субјективно. Ноуменот од *Дисертацијата* сега станува - од оностран разлог на појавата станува нишка на единство на разноликоста на појавите која ја обезбедува систематичноста и нужноста на врска. Така во *Lose Blätter*, Кант пишува, "Noiuenon, значи, всушност, секаде едно: имено, трансцендентален објект на сетилното непосредно перцепирање. Но, овој не е некаков реален објект или дадена ствар, туку, поим, во врска со кој појавите имаат единство".⁴⁴ со ова Кант го отвара патот кон ставовите на *Критиката на чистиот ум*.

⁴⁴ Kant, *Lose Blätter*, Springer, Berlin, 1976, 162.

2. Кантовиот проблем на трансценденталноста

Втемелувањето на проблемот на трансценденталноста кај Имануел Кант е поврзано со прашањето за можноста на синтетичкото познание а priori, прашање кое е судбинско за метафизиката - јадрото на филозофијата. А на прашањето за можноста на синтетичкото познание а priori, Кант ја посветува својата *Критика на чистиот ум*. Само по себеси се наметнува прашањето за тоа што Кант подразбира под овие неколку синтагми: “трансцендентална филозофија”, “синтетичко познание а priori” и “критика на чистиот ум”.

За да се одговори на ова прашање треба да се проследат ставовите на самиот Кант, но, претходно, пригодно е да се одбележи дека Кантовата филозофска позиција е градена со оглед на едно потполно втемелување на метафизиката, при што, под втемелување на метафизиката се подразбира - или нашиот ум со сигурност да се проширува (со што суштински би се определил предметот на метафизиката) или да му се постават одредени граници (со што ќе се утврди моќта или немоќта на умот да суди за предметот на метафизиката).⁴⁵ Во основата на оваа Кантова филозофска позиција лежи неговиот судир, од една страна, со тенденцијата во метафизиката именувана како догматизам (забраната за какво и да е прашање за втемеленоста на метафизиката) и, од друга страна, тенденцијата во метафизиката именувана како скептицизам (одбивањето да се прифати каква и да е втемеленост на метафизиката). Премостувањето на овој судир е можно, според Кант, само во критиката на умот.

Од сето ова произлегува идејата за една посебна наука која може да се вика *Критика на чистиот ум*. Бидејќи, умот е онаа моќ која ги дава *принципите* на познанието а priori. Оттука, чистиот ум е оној ум кој ги содржи принципите врз основа на кои нешто може да се познае потполно а priori. Еден органон на чистиот ум би бил спој на оние принципи според кои сите чисти познанија а priori можат да се стекнат и навистина да се произведат. Исцрпната примена на еден таков органон би произвела еден

⁴⁵ Кантовото разбирање на метафизиката, во принцип, е детерминирано од неговиот став дека метафизиката потекнува од самата природа на човековиот ум со сите консеквенци кои произлегуваат од овој став, а кои ќе бидат предмет на истражување во овој труд.

систем на чистиот ум ... науката за простото оценување на чистиот ум, неговите извори и граници можеме да ја сметаме како *пропедевтиката* за системот на чистиот ум. Една таква пропедевтика би морала да се нарекува не доктрина, туку само критика на чистиот ум, а нејзината корист, во поглед на спекулацијата, навистина би била само негативна, би му служела не на проширувањето, туку само на просветувањето на нашиот ум, па би го штитела од заблуди, со што веќе е добиено многу. Јас го нарекувам *трансцендентално* секое познание кое не се бави со предметите, туку со нашето познание на предметите, доколку тоа треба да е можно *a priori*.⁴⁶ Системот од такви поими би се викал *трансцендентална филозофија* ... Трансценденталната филозофија е идеја за една наука за која *Критиката на чистиот ум*, целиот план треба да го изработи архитектонски, т.е., врз основа на принципот, со потполна гаранција за потполноста и сигурноста на сите делови од кои оваа градба се состои. Таа претставува систем на сите принципи на чистиот ум. Зошто веќе самата оваа критика не се вика трансцендентална филозофија, ова доаѓа само оттаму што за да таа чини еден потполн систем би морала да содржи исцрпна анализа на сето човечко познание *a priori* ... Според тоа, на *Критиката на чистиот ум* ѝ припаѓа сето она што ја сочинува трансценденталната филозофија и таа претставува потполна идеја на трансценденталната филозофија...⁴⁷

Со овој подолг Кантов цитат утврдени се две од трите споменати синтагми: “трансценденталната филозофија” како систем од сите принципи на чистиот ум; “критиката на чистиот ум” како идеја на трансценденталната филозофија која ја презема задачата за оценување на умот, неговите извори и граници, токму врз основа на принципите на познанието *a priori*.

Но, што е со третата синтагма “синтетичкото познание *a priori*”? Како Кант доаѓа до оваа синтагма? Што се подразбира под априорно познание? Објаснувањето на овие прашања мора да започне со славната Кантова дистинкција помеѓу започнувањето на познанието и потеклото на познанието.⁴⁸ Суштинскиот момент во оваа дистинкција е потенцирањето дека познавателната моќ самата по себеси раѓа познание, покрај сетилните впечатоци кои учествуваат во него: познанието кое е независно

⁴⁶ Оваа определба во првото издание на *Критиката* ... гласи: Јас го нарекувам трансцендентално секое познание кое не се бави со предметите, туку со нашите поими *a priori* за предметите”.

⁴⁷ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 102 – 105.

⁴⁸ Ова е почетокот на “Уводот” кон *Критиката на чистиот ум*.

од искуството и од сите сетилни впечатоци се нарекува познание *a priori*, а познанието кое својот извор го има во искуството се нарекува познание *a posteriori*. Исто така, општо е познато дека целокупното испитување на познанието кај Кант оди преку разликата помеѓу аналитичките и синтетичките судови, при што, аналитички е оној суд во кој односот субјект-предикат е таков што предикатот е веќе замислен во субјектот, се содржи во него, додека синтетички суд е оној суд во кој односот субјект-предикат е таков што предикатот му доаѓа како нешто непознато на субјектот, нему туѓо. При судовите на искуството нема никаков проблем, искуството е основата за синтезата на субјектот и предикатот. Но, она што создава проблем е прашањето за тоа врз што се темели разумот при синтезата на субјектот и предикатот во судовите *a priori*. Оттука, Кант е во состојба и да го дефинира општиот проблем на чистиот ум - "*Како се можни синтетичките судови a priori?*"⁴⁹ Или пак, пренесен на нивото на метафизиката - "*како е можна метафизиката како наука*"⁵⁰, обидот на нашиот ум да го прошири своето познание преку границите на можното искуство.

Со ова, всушност, се затвара и прашањето за врската помеѓу трите посочени синтагми, преку едно попрецизно дефинирање на *Критиката на чистиот ум* како критика на умот во неговиот зафат со познанијата кои се независни од секое искуство, или пак, значи, "на можноста или неможноста на метафизиката со одредување на нејзиниот, извор, обем и граници".⁵¹ Оттука, се разбира, Кант го изведува и своето дефинирање на филозофијата воопшто. Така, Кант филозофијата ја дефинира како преиспитување на умот во однос на самиот себеси и ослободување од привидното познание. Тоа преиспитување на умот го означува токму втемелувањето на *Критиката на чистиот ум*.

Конечно, можеме да си го поставиме прашањето за тоа што Кант подразбира под втемелувањето на метафизиката на патот на една сигурна наука. Накратко, на ова прашање би можело да се одговори на следниов начин: прво, промена во начинот на мислењето која ќе значи управување на искуството според поимите, а не на поимите според предметите и

⁴⁹ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 99.

⁵⁰ I. Kant, op.cit. 101.

⁵¹ I. Kant, op.cit., 55.

искуството и, второ, човечкото познание никогаш не може надвор од границите на можното искуство. Априорно познание надвор од границите на умот има само во практичната сфера на умот, во моралот.

3. Изворите на познанието

Целото Кантово учење за познанието започнува со дефинирањето на двата извора на познанието - сетилноста и разумот. Сетилноста, Кант ја дефинира како способност со која предметите ни стануваат дадени, при што, овде како градбен елемент на познанието се јавуваат перцепциите, а разумот како способност со која предметите се замислуваат, способност која оперира со поимите.⁵² Истражувањето на трансценденталното поле на познанието го подразбира истражувањето и на сетилноста и на разумот.

Редовно кога се пишува за Кант се поставува ставот за радикалната разлика помеѓу Кант од преткритичкиот период и Кант од критичкиот период. Ваквиот радикализам е неодржлив токму поради фактот што една од централните тези⁵³ на Кантовото учење за познанието - принципиелното разликување на функциите и значењето на двата извора на познанието за метафизиката - се јасно дефинирани во Кантовата инаугурална дисертација *За формата и принципите на сетилниот и интелигибилниот свет*.⁵⁴ Накратко, Кант открива дека само со принципиелно разграничување на задачата на сетилноста и задачата на разумот е можна и одржлива метафизиката. Во овој свој спис, Кант ја гради метафизиката само со скротувањето на принципите на сетилноста. Принципите на сетилното познание не смеат да пречекорат во дворот на интелигибилното познание. Доколку тоа се случи се јавува она што Кант го нарекува метафизичка грешка на субрепцијата - губење на извесноста на метафизичкото познание врз основа на поткраднувањето на сетилното во мислењето.

Значи, веќе во тој момент Кант ја имал јасната свест за значењето на ова принципиелно разликување кое ќе се покаже како темелно при изградбата на трансценденталната филозофија.

Несомнено, ова принципиелно разграничување помеѓу сетилноста и разумот не значи и пресекување на секоја врска помеѓу двата извора на

⁵² Види I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 106.

⁵³ Во однос на самата изграденост на Кантовата терминологија од тој период - 1769/70, не треба посебно да се потенцира - во списокот веќе се појавуваат термини, меѓу другите, како "материја" и "форма" на познанието, а уште повеќе веќе тука е развиена концепцијата за просторот и времето како поими на сетилноста, концепција која ќе еволуира до соодветното дефинирање на просторот и времето во трансценденталната естетика.

⁵⁴ Се разбира, овој став нема за цел обезбедување на сето значење и оригиналност на *Критиката на чистиот ум* за теоријата на познанието.

човековото познание. Оваа врска и не може да биде прекината без да се уништи познанието: "... ниту поимите можат да дадат познание без перцепцијата која на некој начин им соодветствува, ниту перцепцијата без поимите".⁵⁵ Или, "мислите без содржина се празни, а перцепциите без поими се слепи".⁵⁶ Накратко, ниту еден од изворите на познанието не може да ја преземе функцијата на другиот, не може да се претпостави за другиот извор на познанието: ниту со сетилата се замислува предметот ниту со разумот се перцепира предметот. Познанието е нивна синтеза, но, синтеза со јасно дефинирана улога и цел на секој од овие два извора на познанието во познавателниот процес. Пристапуваме сега кон поблиско определување на суштинските моменти и на двата познавателни извора.

⁵⁵ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 136.

⁵⁶ I. Kant, op. cit., 137.

4. Априорното во сферата на трансцендентална естетика

Трансценденталната филозофија, според Кант, треба да се гради низ два дела: трансценденталната теорија за елементите и трансценденталната теорија за методот. Во основата на првиот дел пак - при трансценденталната теорија за елементите - Кант, врз основа на двата извора на познанието, ја поставува поделбата помеѓу трансценденталната естетика и трансценденталната логика.

Што е трансценденталната естетика?

За да се одговори на ова прашање предвид мора да се имаат неколку значајни одредби кои Кант ги поставува, а кои се јадрото на она што се нарекува сетилно познание: Во одговорот на поставеното прашање може да се појде од дефинирањето на перцепцијата како средство кое се користи од страна на нашето мислење за познание на предметите кои ја афицираат човечката сетилност. притоа, покрај првичното определување на сетилноста може да се потенцира дека Кант поблиску ја определува како рецептивната способност со која ги примаме претставите според тоа како предметите не афицираат. Во градењето на сликата за сетилноста може да се утврди и осетот кој кај Кант е определен како дејствување на предметот кој ја афицира човечката познавателна моќ врз способноста за претставување. Оттука, користејќи ја определбата на осетот, Кант и ја изведува својата дефиниција на емпириската перцепција како перцепција која се однесува на предметот преку осетот, а со утврдувањето на емпириската перцепција се пристапува кон појавата како неодреден предмет на емпириска перцепција. Со дефинирањето на појавата, Кант е во состојба да го воведо своето познато разликување помеѓу материјата на појавата и формата на појавата. Материјата на појавата е секогаш дадена а *posteriori* и тоа е она што соодветствува на осетот во појавата, додека формата на појавата е секогаш дадена а *priori* и таа е она што го уредува разновидното во појавата во одредени односи. Ова Кантово разликување помеѓу формата и материјата на појавата му овозможува на Кант да ги одреди и трансценденталните моменти како чистите претстави и чистата перцепција, моменти кои се потполно ослободени од осетот, и во кои

акцентот е ставен врз чистата форма на сетилноста, априорниот момент во човечката душа кој го обезбедува перцепирањето на разновидностите на појавите во односи кои се точно одредени.

Конечно, врз основа на поставената основа може да се дефинира трансценденталната естетика и на тој начин да се одговори на поставеното прашање: “наука за сите сетилни принципи а priori”.⁵⁷

Одеднаш пред нас се наметнуваат прашањата: Што бараат просторот и времето во едно испитување на сетилноста? Каква е нивната улога? Дали просторот и времето се сетилните принципи а priori кои ги бара Кант како основа на трансценденталната естетика?

На оваа точка на истражувањето Кант го прави првиот радикален потег - на просторот и времето им одзема било какво суштествување по себеси и ги врзува за човековата субјективност како чисти форми на сетилноста.

Како Кант доаѓа до овој пресврт?

Одговорот на ова прашање го дава Кантовото испитување на просторот и времето како:

Метафизичко испитување кое значи испитување на она што го содржи претставата и го покажува поимот како а priori даден.

Трансцендентално испитување кое значи “објаснување на поимот како принцип врз основа на кој може да се увиди можноста на другите синтетички познанија а priori”.⁵⁸ Заклучоците до кои доаѓа Кант при овие два вида на испитување на просторот и времето се:

Во однос на просторот, Кант утврдува:

а. Просторот не е емпириски поим апстрахиран од надворешните искуства. Тој е претстава која лежи во основата на надворешното искуство, а не производ на искуството на односите на надворешната појава.

б. Просторот е една нужна претстава а priori која ја чини основата на сите надворешни перцепции.

в. Просторот е услов за можноста на надворешните појави.

г. Просторот не е дискурзивен или општ поим за односите на стварите воопшто, туку една чиста перцепција.

⁵⁷ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 110.

⁵⁸ I. Kant, op.cit., 114.

д. Просторот се претставува како една дадена бесконечна величина.

ѓ. Елементарната претстава за просторот е перцепција а priori, а не поим. Оваа елементарна претстава е основата на геометријата.

Во однос на времето, Кант утврдува:

а. Времето не е емпириски поим апстрахиран од кое и да е искуство.

б. Времето е нужна претстава која ја чини основата на сите перцепции.

в. Времето се јавува како општ услов на можноста на појавите.

г. Времето е дадено а priori.

д. Времето не е дискурзивен поим, општ поим, туку една чиста форма на сетилното перцепирање.

ѓ. Елементарната претстава за времето е перцепцијата а priori, а не поимот. Оваа елементарна претстава е основата на динамиката.⁵⁹

Сосема е јасно дека Кант ги поставува просторот и времето како субјективни услови на сетилноста. Сега, што значи ова поставување на просторот и времето како субјективни услови на сетилноста?

Одговорот на ова прашање е јасен и недвосмислен: нашата перцепција е само претстава за појавата. Секое апстрахирање од субјективните услови на нашата сетилност значи и уништување на познанието, немање претстава за предметот. Просторот и времето им се припишуваат на стварите само доколку тие се јавуваат во појавата, т.е., доколку се предмети на сетилноста. Значи, просторот и времето не се услови на можноста на стварите, туку само услови на нивните појави. Оттука, се втемелува соодветно и познатото Кантово разликување помеѓу емпирискиот реалитет и трансценденталниот идеалитет на просторот и на времето.

Емпирискиот реалитет е тезата за објективното важење на просторот и времето во поглед на секое можно надворешно и внатрешно искуство, сфатено како појава, како се она што може да им биде дадено на нашите сетила.

Трансценденталниот идеалитет е тезата за уништувањето на просторот и времето штом се апстрахира од условите на можноста на сето искуство, штом се посматраат како нешто што лежи во основата на стварта по себеси.

⁵⁹ Види повеќе за ова I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 111-126.

Ова е суштинската точка на критиката во трансценденталната естетика - ништо од она што го перцепираме не е ствар по себеси,

самите предмети по себеси не ни се познати, па се што нарекуваме надворешни предмети се само претстави на нашата сетилност чија форма е просторот, но, чиј вистински корелат, т.е., стварта по себеси, со него не се познава, ниту може да се познае, но, за која, во нашето искуство никогаш и не се прашува.⁶⁰⁾

Истото важи и за времето, но, со акцентирањето дека кога се зборува за времето како субјективен услов на сетилноста предвид мора да се имаат и внатрешните перцепции. Кант ја открива и спецификата на времето. Просторот како формален услов е ограничен само на надворешната појава, додека "времето е формален услов а priori на сите појави воопшто",⁶¹ вклучително, индиректно, и на надворешните појави. Претставите како структурни елементи на свеста потпаѓаат под внатрешното перцепирање, а тоа значи под времето како формален услов на внатрешното перцепирање. Во крајна линија, времето како субјективен услов е носителот на човечката сетилност.⁶²

Кант е категоричен во однос на тоа дека и за просторот и за времето има аподиктички синтетички ставови а priori. Овие аподиктички синтетички ставови а priori се темелат врз перцепциите а priori - просторот и времето.

Што значи сега оваа втемеленост? Одговорот на ова прашање лежи во Кантовиот заклучок за трансценденталната естетика: чистите

⁶⁰ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 117-118.

⁶¹ I. Kant, op.cit., 121.

⁶² Интересно е да се одбележи Кантовото видување на проблемот на внатрешното сетило или, попорезишно, на себе-перцепирањето на свеста. Станува збор за афицирањето на свеста од своето сопствено дејствување, при што, се поставува прашањето за тоа дали свеста, кога се перцепира самата себеси, се перцепира по себеси или како појава. Кантовиот одговор е: "Свеста за самиот себеси (аперцепцијата) е проста претстава за Јас и кога само со тоа спонтано би била дадена сета разновидност во искуството, тогаш внатрешното перцепирање би било интелектуално. Оваа свест, во човекот, бара внатрешно перцепирање на разновидноста која е претходно дадена во субјектот, по начинот на кој таа станува дадена во субјектот без спонтанитет, поради оваа разлика, мора да се вика сетилност. Ако способноста да станеме свесни за самите себеси треба да го најде (апрехехдира) она што се наоѓа во свеста, тогаш таа мора да ја афицира и само на тој начин може да произведе за нас самите едно перцепирање, но, чија форма, која веќе пред тоа се наоѓа во основата на свеста, бидејќи свеста себеси се перцепира не онака како што таа себеси би се претставила непосредно во својот спонтанитет, туку според начинот на кој таа станува одвнатре афицирана и, значи, каква што си е самата на себеси дадена, а не каква е". I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 132.

перцепции а priori - просторот и времето го даваат она што не може да се открие во поимот, кога се сака во судот а priori да се излезе од дадениот поим - перцепцијата која му одговара на тој поим и која може синтетички да се спои со него. Оттука, судот е ограничен само на сетилните предмети и објектите на можното искуство.

Глава III. Темелот на трансценденталната логика

1. Дефинирањето на трансценденталната логика

Ако трансценденталната естетика ја започнавме со дефинирање на некои основни поими, истото можеме да го направиме и во потрагата по трансценденталната логика.

На тој начин, разумот можеме да го дефинираме како способност на нашиот дух да произведува претстави или, како што тоа Кант би го нарекол, спонтаноста на познанието - способноста еден предмет на сетилното перцепирање да се замисли. Ако основниот познавателен елемент на трансценденталната естетика беше перцепцијата, тогаш познавателниот елемент на логиката ќе биде поимот. Како и перцепцијата, и поимот може да биде или емпириски или чист:

Емпириски поим - поимот во кој е присутен осетот,

Чист поим - кога поимот е слободен од секакво присуство на осетот односно претставата не е измешана со осетот.

Кој е Кантовиот став во однос на логиката?

Ако предвид се имаат апсолутно нужните правила за употреба на разумот, тогаш таа логика Кант ја дефинира како “логика на општата употреба на разумот”. А ако пак логиката се дефинира од аспект на посебните правила под кои треба да се мислат одреден вид на предмети, тогаш таквата логика е “логика на специјалната употреба на разумот”. Оваа разлика се поставува како разлика на елементарната логика (логиката на општата употреба) и логиката која е органон на соодветна наука (логиката на специјалната употреба).

Сега, во зависност од апстрахирањето односно неапстрахирањето од емпиriskите услови на дејствувањето на умот, општата логика, соодветно, Кант ја дели на чиста или применета логика.

Значи, една *општа* но *чиста* *логика* се бави само со принципите а priori и е *канон на разумот* и умот, но, само во поглед на она што е формално во неговата употреба, а содржината може да биде каква што се сака (емпириска или трансцендентална). *Општата* *логика* пак се вика *применета* тогаш кога се бави со правилата на употребата на разумот под субјективните емпириски услови на кои не учи психологијата ... при што, таа не е ниту канон на разумот воопшто ниту органон на специјални науки, туку единствено катартикон на обичниот разум.⁶³

Својот интерес, на тој начин, Кант го насочува кон чистата *логика* - општата *логика* која се бави со формата на мислењето (односот на претставите едни кон други при нивната употреба од страна на разумот според определени правила) апстрахирајќи од содржините на познанието на разумот, логиката на потполната априорна извесност.

Со ова е создадена основата за пристапувањето кон определбата на трансценденталната *логика*. Таа одредба Кант ја прави на следниов начин:

... во очекувањето дека можеби постојат поими кои би можеле а priori да се однесуваат на предметите, не како чисти или сетилни перцепции, туку само како дејства на чистото мислење, кои се, значи, поими, но, ниту од емпириско ниту од естетичко потекло, ние однапред си создаваме идеја за една наука за чистиот разум и рационалното познание во кое предметите ги замислуваме потполно а priori. Таквата една наука која би го одредувала потеклото, обемот и објективната вредност на таквите познанија би морала да се вика *трансцендентална* *логика*, бидејќи таа се бави само со законите на разумот и умот, но, само доколку тие се однесуваат на предметите а priori, а не како општата *логика* која се бави како со емпиriskите така и со чистите познанија на умот, без оглед на нивната разлика.⁶⁴

Разликата која е потенцирана во последниот ред од цитатот помеѓу општата *логика* и трансценденталната *логика* во својата основа ја крие разликата помеѓу емпиriskото и трансценденталното.

⁶³ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 138. Покрај наведениот цитат овде е пригодно место да се поентира за тоа дека токму со овие редови на Кант е отворен фронтот кој ќе биде така нагласен во современата филозофија, фронтот за ослободување на логиката од влијанието на психологијата - "Како чиста *логика* таа нема никакви емпиriskи принципи па не зема ништо (како што некогаш се мислело) од психологијата која, според тоа, нема никакво влијание на канонот на разумот". I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 138.

⁶⁴ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 140.

Трансценденталното припаѓа само на познанието, а не и на односот на ова познание кон предметите. Секое познание а priori не е трансцендентално, туку само она познание со кое се открива на кој начин а и дека претставите, без оглед дали станува збор за перцепции или поими, единствено се применуваат а priori. Кант го дава примерот со просторот и неговите одредби: ниту просторот ниту која и да е негова геометриска одредба а priori не се трансцендентални претстави. Само познанието дека тие претстави не се од емпириско потекло, како и можноста тие да можат а priori да се однесуваат на предметите на искуството се трансцендентални.

Трансценденталната логика, Кант ја дели на трансцендентална аналитика и трансцендентална дијалектика.⁶⁵

Оној дел на трансценденталната логика ... кој ги изложува елементите на чистото познание на разумот и принципите без кои никаде не може да се замисли никаков предмет е трансцендентална аналитика и во исто време логика на вистината.⁶⁶

Природата на трансценденталната логика да се испитува делот на мислењето кој има свое потекло само во разумот го подразбира условот - дадените предмети во перцепирањето, единствените предмети врз кои може да се употреби овој дел - што ја прави трансценденталната аналитика канон за оценување на емпириската употреба. Ако се пречекорат овие поставени граници, ако трансценденталната аналитика се престори во органон за неограничената употреба на разумот, тогаш оваа употреба е дијалектичка. Оттука, овој дел на трансценденталната логика би се нарекол трансцендентална дијалектика како критика на дијалектичкиот привид. Трансценденталната дијалектика е

... критика на разумот и умот во поглед на нивната хиперфизичка употреба, за да би се открил лажниот сјај на нивните незасновани претерани барања и за да нивното полагање право врз пронаоѓањето и проширувањето кое мислат да го остварат со помош на

⁶⁵ На аналитика и дијалектика Кант ја дели и општата логика, при што, под аналитика ја подразбира обработката на елементите на формалното дејствување на разумот и умот, обработка која ги поставува како принципи на сето логичко оценување на нашето познание, додека под дијалектика се подразбира органонот за создавање на објективните искази за стварноста, органон кој секогаш се јавува како привид.

⁶⁶ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 144.

трансценденталните принципи се ограничи на простото оценување на чистиот разум и неговата заштита од софистичките измами.⁶⁷

Значи, со ова се поставени основите за поблиско определување на трансценденталната аналитика како канон за оценување на емпириската употреба на чистото познание на разумот и трансценденталната дијалектика како критика на дијалектичкиот привид.

Пристапуваме кон тоа определување.

⁶⁷ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 144.

2. Природата на трансценденталната аналитика

Веќе ја дефиниравме трансценденталната аналитика како расчленување на априорното познание до елементите на чистото познание на разумот. Ова расчленување се јавува како истражување на основните поими од една страна и како истражување на основните ставови на чистиот разум од друга страна. Во отварањето на овие истражувања, Кант акцентира четири моменти:

а. поимите се чисти, а не емпириски;

б. поимите не му припаѓаат на перцепирањето или сетилноста, туку на мислењето и разумот;

в. поимите се основни и се различни од поимите кои се изведени од нив или од оние кои се составени од нив;

г. поимите го покриваат целото поле на чистиот разум.

Од овие четири моменти можат да се прочитаат две суштински работи: прво, дека чистиот разум е потполно ослободен од емпириско и сетилноста, и, второ, дека тој се јавува како нераскинливо единство втемелено во себеси.

Сега, да пристапиме кон аналитиката на поимите.

Аналитиката на поимите ја претставува потрагата по поимите а priori, при што, се анализира нивната чиста употреба. Оваа потрага Кант ја дефинира како “специјална задача на една трансцендентална филозофија”.⁶⁸

При воведот кон главата за трансценденталната логика ја пренесовме Кантовата дефиниција на поимот. Сега, штом станува збор за аналитиката на поимите се наметнува прашањето за тоа врз што се темели поимот. Кантовиот одговор би бил врз функцијата. Функцијата треба да биде нешто аналогно на афекцијата при сетилноста - имаме перцепција само при афекција од предметите. На тој начин, под функција се подразбира “единството на дејството кое разните претстави ги одредува под една заедничка претстава”.⁶⁹ Со функцијата се обезбедува спонтанитетот на мислењето. Исто така, Кант ја дефинира и логичката

⁶⁸ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 146.

⁶⁹ I. Kant, op. cit., 147.

употреба на разумот, со што се открива еден многу значаен сегмент на Кантовата теорија на познанието. Разумот ги користи поимите само за судење - ова е значи природата на логичката употреба на разумот. Оттука, следи дека непосреден однос кон предметите има само перцепцијата, додека поимот може да се однесува само кон други претстави (перцепции или поими) за предметите, но, не и кон самиот предмет директно. Ова е еден од значајните моменти на Кантовото учење за познанието.

Не е тешко, врз основа на дадените премиси, да се изведе и дефиниција за судот како посредно познание на некој предмет - судот е претстава за претставата на предметот, а оттука и да се утврди дека судот е секогаш функција на единството на нашите претстави, она врз што се темели нашето разумско познание.

Оттука, во аналитиката на поимите, Кант ја изведува и дефиницијата на разумот како "моќ на судењето"⁷⁰, бидејќи сето наше мислењето е познание со поимите.

Сега, врз основа на дефинирањето на разумот како нераскинливо единство со самиот себеси, се наметнува прашањето за тоа дали е можно комплетно претставување на функциите на единството во судот, со што посредно би се добило и сите функции на разумот. Кантовиот одговор на ова прашање е потврден. Сите функции на мислењето, Кант ги подведува под четирите услови од кои секој опфаќа по три моменти во себеси:

а. Квантитет на судот

Општи

Посебни

Единечни

б. Квалитет на судот

Потврдни

Одречни

Бесконечни

в. Релации на судот

Категорички

Хипотетски

Дисјунктивни

г. Модалитет на судот

Проблематски

Асерторички

Аподиктички

⁷⁰ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 148.

Со ова, Кант ја поставува основата за определување на категоријата како темелен поим на трансценденталната логика.

Прашањето за категоријата и нејзината улога во трансценденталната логика тесно е поврзано со прашањето за тоа што го обезбедува обединувањето на разновидноста на претставите во еден поим. Општата логика ова обединување го обезбедува преку анализата. Трансценденталната логика, условена од просторот и времето како форми на чистото перцепирање а priori - разновидноста на чистото перцепирање која му се доставува на спонтанитетот на мислењето - претставите за предметите ги обединува со синтезата. Синтезата е

акт со кој разните претстави се додаваат една на друга и со кој оваа нивна разновидност се сфаќа во едно познание. Една таква синтеза е чиста, ако таа разновидност не е дадена емпириски туку а priori (како разновидност во просторот и времето).⁷¹

Дејството на синтезата во човечката душа е вообразбата, за која Кант тврди дека доколку ја нема воопшто не би имале познание, "а за која сме, меѓутоа, многу ретко свесни".⁷² Разумот ја има задачата за сведување на оваа синтеза до поими - сведување со кое допрва се обезбедува познанието.

Чистата *синтеза*, претставена на еден *општ начин*, го дава чистиот поим на разумот. Но, јас под чиста синтеза ја разбираам онаа синтеза која се темели врз некој принцип на синтетичкото единство а priori....⁷³

Оттука, трансценденталната логика својата задача ја реализира не како сведување на претставите до поими, туку како сведување на нивната чиста синтеза до поими.

Дотука се поставени основите на априорното познание на еден предмет. Ако треба да се сумира, ова сумирање би изгледало на следниов начин:

а. разновидност на чистото перцепирање;

⁷¹ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 154.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

б. синтезата на оваа разновидност, синтеза која е дејство на вообразбата;

в. претставата на нужното синтетичко единство т.е. поимите кои го даваат единството на чистата синтеза.

Истата функција која им го дава единството на разните претстави *во еден суд*, таа и го дава на простата синтеза на разните претстави *во една перцепција*, единството, кое, општо изразено, се вика чист поим на разумот. Значи, истиот разум и тоа со помош на оние исти дејства со помош на кои, служејќи се со аналитичкото единство, ја произведува во поимите логичката форма на еден суд, исто така, со посредство на синтетичкото единство на разновидноста во перцепирањето воопшто, внесува во своите претстави една трансцендентална содржина, поради што, тие се нарекуваат чисти поими на разумот кои *a priori* се однесуваат на објектите, нешто што општата логика не може да го направи.⁷⁴

А штом станува збор за истата функција, сосема е јасно дека бројот на чисти поими на разумот ќе биде еднаков со бројот на логичките функции во судовите.

На ова место Кант присвојува еден од темелните поими на филозофијата, поимот на категоријата, како име за чистите поими на разумот. Ова е сега таблата со категориите која Кант ја гради врз основа на посочената функција:

а. Квантитет

Единица

Множина

Севкупност

б. Квалитет

Реалитет

Негација

Огранижување

в. Релации на судот

Инхеренција и субзистенција

Каузалитет и депенденција

Заедница

⁷⁴ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 155.

г. Модалитет на судот
Можност-неможност
Суштество-несуштество
Нужност-случајност

Овие чисти поими на разумот ја претставуваат потполната форма на судењето - моќта во разновидноста на перцепирањето да се замисли објект. Кант ги дели класите на чистите поими на разумот како: а. математички ("Квантитетот" и "Квалитетот") и б. динамички ("Релацијата" и "Модалитетот"). Оваа поделба е извршена врз основа на фактот што математичките категории се однесуваат на предметите на перцепирањето, без разлика дали станува збор за емпириското или чистото перцепирање, додека динамичките категории се однесуваат на егзистенцијата на овие предмети и тоа како во односот на предметите едни кон други така и во нивниот однос кон разумот. Исто така, значајно е да се одбележи и тоа дека во секоја класа на категории, третата категорија е спој на првите две, спој за кој Кант тврди дека се темели на сосема друг акт отколку што е тоа актот со кој се изведуваат првата и втората категорија во самата класа. Од категориите, исто така, можат да се изведуваат чисти поими кои Кант ги нарекува предикабилии.

На овој начин дојдовме до точката на која ја дефиниравме категоријата, но, притоа, ни се отвара прашањето за спроведувањето на употребата на чистите поими на разумот, значи, за употребата независна од искуството, чистата употреба.

Кант ова прашање го решава со помош на она што го нарекува "дедукција". Објаснувањето на тоа како поимите а priori можат да се однесуваат на предметите, Кант го нарекува трансцендентална дедукција. Дедукцијата пак, која го покажува начинот на кој се добива еден поим од искуството се нарекува емпириска дедукција. Разликата помеѓу двата вида на дедукција се објаснува со помош на следново тврдење: трансценденталната дедукција се однесува на оправданоста на поимот, додека емпириската дедукција се однесува на фактот врз основа на кој се доаѓа до поимот.

Продолжувајќи да го разгледува проблемот на поимот, Кант ја поставува разликата помеѓу двата вида на поими - единственото заедничко

што овие два вида на поими го имаат се однесува на целосно априорниот однос кој го имаат кон предметите - од една страна, просторот и времето како форми на сетилноста и, од друга страна, поимите на разумот - категориите. Јасно е за овие поими дека штом се однесуваат целосно а priori на предметите, нивната употреба може да биде само трансцендентална, односно, таа е резултат на трансценденталната дедукција.⁷⁵

Разликата помеѓу просторот и времето како поими а priori и категориите како поими а priori се состои во следново: просторот и времето како чисти перцепции а priori го содржат условот за можноста на предметот како појава, а оттука, синтезата која се изведува во нив е објективна. Доколку ова не би било така воопшто не би имале предмети. Категориите пак, како чисти поими на разумот не се услови под кои предметите ни се јавуваат во перцепирањето, а тие предмети, сепак, можат да ни бидат дадени без да ја имаат обврската да се однесуваат на функциите на мислењето, поради што, се наметнува прашањето кое не се јавува во сферата на сетилноста:

како можат *субјективните услови на мислењето* да имаат *објективна вредност*, т.е., да претставуваат услови на можноста на сето попознание на предметите, бидејќи, секако, појавите можат да бидат дадени во перцепирањето без функциите на разумот.⁷⁶

Значи, Кант се исправа пред проблемот за тоа дали еден потполно априорен поим не е празен, без содржина и без значење, односно, дали таков еден поим меѓу појавите има некој предмет кој му соодветствува.

Со други зборови искажано, Кант се интересира за трансценденталната дедукција на категориите.

Врската помеѓу синтетичките претстави и предметите е можна на два начина: а. ако предметот ја прави претставата можна; б. ако претставата го прави предметот можен. Првиот случај е поврзан со сето она што во претставите му припаѓа на осетот, па, оттука, овој однос има емпириски карактер. Вториот однос е од априорен карактер. Особено е

⁷⁵ Сепак, треба да се нагласи дека чистото перцепирање и чистото мислење допрва по повод материјата на искуството почнуваат да произведуваат поими.

⁷⁶ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 166.

значајно овде да се потенцира дека Кант не тврди онтолошко втемелување на предметот на познанието од страна на претставата, претставата не ја одредува егзистенцијата на предметот, туку единствено се тврди дека само врз основа на неа нешто може да се познае како предмет. Сега, познанието на предметот, како што е веќе покажано, условено е од два услова: а. перцепцијата со која предметот е даден, предметот како појава; б. поимот со кој соодветствувачкиот предмет на перцепцијата се замислува. Исто така, веќе видовме дека просторот и времето а priori се наоѓаат во духот како основа на објектите, а и дека се постави прашањето за тоа дали и поимите на разумот а priori не претходат како услови под кои единствено, ако нешто и не се перцепира, сепак, како предмет воопшто може да се замисли.

Одговорот на ова прашање го дава самата конструкција на искуството: искуството се состои од сетилна перцепција која ја обезбедува даденоста и еден поим за предметот кој е даден во перцепцијата. На тој начин, поимите за предметите се јавуваат во основата на сето искуствено познание како услови а priori. Оттука, Кант доаѓа до централниот заклучок за категориите: категориите како априорни поими својата објективна вредност ја темелат врз тоа што искуството е можно само врз основа на нив, само со посредување на категориите е можно замислувањето на кој и да е предмет. Или, поинаку кажано, категориите “се поими за некој предмет воопшто со помош на кои перцепцијата на тој предмет се смета како *одредена* во однос на една од *логичките функции* на судењето”.⁷⁷ Значи, Кантовата трансцендентална дедукција на категориите, категориите ги промовира како носители на можноста на искуството, како априорни услови на можноста на искуството. Овој условувачки карактер на категориите им ја дава нивната нужност.

Поставувањето на чистите поими како основа на можноста на искуството подразбира и едно друго прашање, прашањето за тоа што го чини единството на овие поими. Потрагата по ова единство Кант ја поставува како потрага по “основата на можноста на разумот во неговата логичка употреба”.⁷⁸ Ова единство Кант го замислува како врска која во својот поим ги опфаќа - поимот на разновидноста, поимот на синтезата на

⁷⁷ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 170.

⁷⁸ I. Kant, op. cit., 172.

разновидноста и поимот на единството на оваа разновидност. Како се доаѓа до трите овие компоненти?

Разновидноста на претставите може да биде дадена во едно перцепирање кое е сетилно, кое е само рецептивитет, додека формата на ова перцепирање може да лежи а priori во нашата моќ за претставување, а сепак, да не изразува нешто друго освен начинот на кој субјектот станува афициран. Но, *врската (conjunctio)* на една разновидност воопшто, никогаш не може да дојде во нас преку сетилата и, значи, не може да се наоѓа ниту во чистата форма на сетилното перцепирање, бидејќи врската е еден *actus* на спонтанитетот на моќта за претставување, а поради тоа што оваа моќ, за разлика од сетилноста, мора да се нарече разум, секоја врска - било да сме свесни за неа или не, било да се однесува на врската на разновидноста на перцепциите или на разните поими, и, кога се во прашање перцепции, било да се тие сетилни или не - е едно дејствие на разумот на кое ќе му го дадеме општото име *синтеза*⁷⁹

Само по себеси е јасно дека оваа врска е дело на субјектот или, како што тоа го вели Кант, “еден *actus* на неговото самодејствување”.⁸⁰

Значи,

врската е претстава за *синтетичкото* единство на разновидноста ... претставата на ова единство не може да настане од врската; таа, спротивно, го чини поимот на врската допрва можен на тој начин што придоаѓа со претставата за разновидноста.⁸¹

Со ова се дефинира и односот помеѓу оваа врска и категориите: ако категориите се темелат врз функциите во судовите, а судот е единство на дадени поими, тогаш јасно следи дека категоријата мора да ја претпоставува оваа врска.

Која е оваа врска?

Оваа врска Кант ја определува како синтетичко единство на аперцепцијата. Што е аперцепцијата? Природата на нашиот разум е таква

⁷⁹ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 171.

⁸⁰ I. Kant, op. cit., 172.

⁸¹ Ibid.

што тој мора да ги следи сите свои претстави. Ова следење на сите претстави, Кант го изразува со ставот “Јас мислам”. “Јас мислам” се однесува на сета разновидност на перцепирањето во субјектот. Ова “Јас мислам” е акт на познавателниот спонтанитет кој Кант го нарекува аперцепција. Се разбира, и во однос на аперцепцијата, Кант ја поставува разликата помеѓу емпииската и чистата аперцепција. Чистата или праосновната аперцепција ја

претставува онаа самосвест, која, поради тоа што ја произведува претставата *јас мислам* која мора да може да ги следи сите останати претстави, а и поради тоа што е една и иста во секоја свест, понатаму не може да се изведе ниту од една претстава. Јас, исто така, нејзиното единство го нарекувам *трансцендентално единство* на самосвеста, за да би ја означил можноста за познание *a priori* од неа.⁸²

Овде се кристализираат два момента: првиот е тој дека аперцепцијата на разновидноста мора да содржи една синтеза на претставите, а пак самата оваа аперцепција е можна единствено врз основа на свеста за оваа синтеза, свест која го чини вториот момент. Со овие два момента се објаснува идентитетот на субјектот кој не се конституира само со свеста за претставите, туку се конституира допрва со свеста за синтезата на претставите, нивното додавање една на друга.⁸³ Оттука, сега, Кант и го потенцира значењето на синтетичкото единство на аперцепцијата:

синтетичкото единство на аперцепцијата е највисоката точка во врска со која треба да се доведе целокупната употреба на разумот, дури и целата логика, а со неа и трансценденталната филозофија; оваа моќ е токму самиот разум.⁸⁴

Потенцирањето на ова значење е во тоа што самиот разум се изедначува со аперцепцијата - синтетичкото единство на разновидноста на

⁸² I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 173.

⁸³ Кант го изразува ова на следниов начин: “само по тоа што *во една свест* можам да спојам една разновидност на дадените претстави, можно е на себеси да си го претставам *идентитетот на свеста во самите тие претстави ...*” - *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 173.

⁸⁴ I. Kant, *op. cit.*, 174.

перцепциите е, како а priori дадено, основата на идентитетот на самата аперцепција. Разумот е моќ и акт на априорно обединување и сведување на разновидните дадени претстави под единството на аперцепцијата.

Ова дефинирање на разумот преку трансценденталната аперцепција Кант го нарекува “највисок основен став во целокупното човеково познание”.

Но, согласно на различните познавателни функции на двата извора на познанието, Кант ја поставува разликата помеѓу највисокиот основен став на можноста на секое перцепирање и највисокиот основен став на мислењето, при што, под највисокиот основен став на перцепирањето се подразбира обединетоста на сета разновидност на сетилното под формалните услови на просторот и времето, а под највисокиот основен став на мислењето, мислење кое се однесува на тоа перцепирање, се подразбира поставеноста на сета разновидност на перцепирањето под условот на праосновното ситетичко единство на аперцепцијата. Се разбира, врз основа на дефинирањето на перцепцијата и поимот може да се изведе заклучокот дека под највисокиот основен став на перцепирањето стојат претставите на перцепциите кои ни се дадени, а под највисокиот основен став на мислењето стојат претставите кои се спојуваат во една свест.

*Разумот е, општо зборувајќи, моќ на познанието. Познанијата се состојат во одредениот однос на дадените претстави кон еден објект. Објектот пак е она во чиј поим е обединета разновидноста на една дадена перцепција. Меѓутоа, секое обединување на претставите бара единство на свеста во нивната синтеза. Според тоа, единството на свеста е она што само и единствено го сочинува односот на претставата кон еден предмет, т.е. нивното објективно важење; тоа, значи, претставите ги прави познанија; врз ова се темели и самата можност на разумот.*⁸⁵

Со ова Кант несомнено ја зацврстува својата позиција во однос на чистото познание: она што прво го обезбедува единството на свеста е

⁸⁵ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 176.

основниот став на праосновното синтетичко единство на аперцепцијата.⁸⁶ Ова праосновно синтетичко единство на аперцепцијата е првото чисто познание, а воедно и објективниот услов на сето познание, бидејќи секоја перцепција мора да стои под овој услов за да таа може да стане објект за субјектот. Без синтезата нема обединување на разновидноста, а без тоа нема познание.

Но, оттука следи и уште еден многу значаен момент - само трансценденталното единство на аперцепцијата важи објективно.

*Трансценденталното единство на аперцепцијата е единството кое сета разновидност која е дадена во една перцепција ја обединува во еден поим за објектот.*⁸⁷

Со други зборови, перцепцијата воопшто која содржи една дадена разновидност, само со нужниот однос на разновидноста на перцепирањето кон “Јас мислам” може да стои под праосновното синтетичко единство на свеста. Поради тоа што дејствието на разумот кое доведува разновидноста на дадените претстави да стои под една аперцепција е логичката функција на судот, а бидејќи логичките функции на судот се категориите, следува дека и сетилните перцепции се условени од категориите.

Врз основа на сето она што е искажано за категориите како чисти поими на разумот, може да се определи и нивната улога во однос на познанието на стварите. Таа улога лежи во фактот што замислувањето на предметот со помош на чистиот поим на разумот станува познание само под условот овој чист поим да се примени врз предметите на сетилата. Категоријата има потреба од перцепцијата.

Сетилната перцепција е или чиста (просторот и времето) или емпириска перцепција на она што непосредно се претставува со помош на осетите како стварно во просторот и времето. Со одредбата на чистите перцепции можеме да стекнеме познанија а priori за предметите (во

⁸⁶ Врз ова праосновно синтетичко единство на аперцепцијата се темели сета останата употреба на разумот, Кант го дава примерот за просторот: просторот како форма на надворешното сетилно перцепирање не е познание, тој само ја дава разновидноста на перцепирањето а priori за едно можно познание. За да има познание мора синтетички да се произведе врската на дадената разновидност, така што единството на ова дејство е и единство на свеста. А допрва со ова се има познание на објектот.

⁸⁷ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 177.

математиката), но, само во поглед на нивната форма како појава ... *стварите во просторот и времето* се дадени само доколку се перцепции (т.е., претстави следени со осетот), па, значи, само во емпириската претстава. Според тоа, чистите поими на разумот, дури и кога ќе се применат врз перцепциите *a priori* (како во математиката), обезбедуваат само дотолку познание доколку се чисти перцепции, па, преку нив, значи, и чистите поими на разумот можат да се применат врз емпириските перцепции. Значи, категориите со посредство на перцепирањето ни пружаат познанија за стварите само доколку можат да се применат врз *емпириската перцепција*, т.е., тие и служат само на можноста на *емпириското познание*. Ова познание пак се вика *искуство*. Значи, категориите немаат никаква друга употреба за познанието на стварите освен само доколку овие ствари се сметаат како предмети на можното искуство.⁸⁸

Со ова Кант добива втора значајна граница при објаснувањето на познанието.

Ако при трансценденталната естетика се одредија границите на употребата на чистите форми на сетилното перцепирање - просторот и времето важат само за предметите кои можат да ни бидат дадени, за предметите на искуството, тогаш во однос на употребата на чистите поими на разумот се поставува нова граница. Таа граница ја чини сетилното перцепирање. Надвор од предметите на сетилното перцепирање, категориите се празни мисловни форми кои немаат перцепција која ќе им го обезбеди објективниот реалитет.

Зборувајќи за примената на категориите врз предметите на сетилата воопшто, Кант ја поставува разликата помеѓу фигуративната синтеза (*synthesis speciosa*) и интелектуалната синтеза (*synthesis intellectualis*). Оваа разлика потекнува од третманот на прашањето како категориите како прости мисловни форми го добиваат објективниот реалитет. Веќе е утврдено дека чистите поими на разумот, преку тој ист разум, се однесуваат на предметите на перцепирањето, а поради тоа што тие се прости мисловни форми, со нив сè уште не се познава никаков предмет. Синтезата на разновидноста во поимите го тангира само единството на аперцепцијата и со тоа го чини темелот на можноста на познанијата *a priori*, при што, оваа синтеза доколку се темели врз разумот

⁸⁸ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 182.

не е само трансцендентална туку и интелектуална. Но, благодарение на тоа што во нас лежи, како основа, а *priori* формата на сетилното перцепирање втемелена врз рецептивитетот на моќта за претставување, разумот како спонтанитет има можност да го одреди внатрешното сетило врз разновидноста на дадените претстави, согласно на синтетичкото единство на аперцепцијата,

и така да го замисли синтетичкото единство на аперцепцијата на разновидноста во сетилното перцепирање а *priori* како услов под кој, на нужен начин, мораат да стојат сите предмети на нашето (човечкото) перцепирање.⁸⁹

На овој начин категориите како мисловни форми го добиваат објективниот реалитет - тие се применуваат врз предметите кои ни се дадени во перцепирањето, предметите како појави, бидејќи само на тој начин сме способни за перцепција а *priori*.

Оттука, *фигуративната синтеза* е синтезата која е можна и нужна а *priori*, синтезата на разновидноста на сетилното перцепирање, додека *интелектуалната синтеза* е синтезата која се замислува во самата категорија во однос на разновидноста на некоја перцепција воопшто. Во однос на двете синтези, Кант тврди дека се трансцендентални, прво, затоа што и во двете се постапува а *priori* и, второ, затоа што во нив се темели можноста на другите познанија а *priori*. Но, само *фигуративната синтеза* Кант ја нарекува трансцендентална синтеза на вообразбата. Ова е така поради тоа што само во *фигуративната синтеза*, синтезата се однесува единствено на *праосновното синтетичко единство на аперцепцијата*, т.е., синтезата на трансценденталното единство кое се замислува во категориите.

Вообразбата е способност еден предмет да се претстави и *без неговото присуство* во перцепирањето. А поради тоа што сето наше перцепирање е сетилно, *вообразбата*, поради субјективниот услов под кој таа единствено може на поимите на разумот да им даде некоја соодветна перцепција, и припаѓа на *сетилноста*; но доколку, сепак, нејзината синтеза е функција на спонтанитетот кој одредува, а не е

⁸⁹ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 184.

само, како сетило, предмет на одредувањето, па, значи, може а priori да го одреди сетилото во неговата форма согласно на единството на аперцепцијата, дотолку е вообразбата една моќ која ја одредува сетилноста а priori, па нејзината синтеза на перцепциите *согласно на категориите* мора да биде трансцендентална синтеза на *вообразбата*. Оваа синтеза претставува едно дејство на разумот врз сетилноста и негова прва примена (примена која е во исто време основа на сите останати негови примени) врз предметите на перцепирањето кое е за нас можно.⁹⁰

Станува јасно дека разликата помеѓу двата вида на синтеза (и двата вида на синтеза се продукт на разумот) се должи на фактот што во фигуративната синтеза учествува вообразбата, а во интелектуалната не.

Конечно, во постигнатите резултати на истражувањето на проблематиката на аналитиката на основните поими на разумот кај Кант се издвојуваат двете дедукции: метафизичката и трансценденталната дедукција.

Во *метафизичката дедукција* беше воопшто докажано потеклото на категориите а priori врз основа на нивното потполно поистоветување со општите логички функции на мислењето, а во *трансценденталната дедукција* беше претставена можноста на категориите како познанија а priori за предметите на некое перцепирање воопшто. Сега треба да се објасни како можеме *со помош на категориите а priori* да ги познаеме предметите кои воопшто *можат да им бидат дадени на нашите сетила*, и тоа да ги познаеме не според формата на нивното перцепирање, туку според законите на нивното врзување, значи, како можеме, така да се каже, на природата да и пропишуваме закон и, што-повеќе, да ја правиме можна.⁹¹

Во реализацијата на поставената задача, Кант воведува нов термин *синтеза на апрехензијата* под која го разбира "составувањето на разновидноста во едно емпириско перцепирање со кое се овозможува перцепцијата, т.е., емпиriskата свест за него (како појава)".⁹² Кантовото одредување во реализацијата на оваа задача е тоа дека просторот и

⁹⁰ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 185.

⁹¹ I. Kant, op. cit., 190.

⁹² Ibid.

времето не се само чисти форми на сетилното перцепирање (со условот синтезата на апрехензијата на разновидноста на појавата да им одговара тим, бидејќи таа е единствено изводлива според оваа форма), туку тие истовремено а priori се претставуваат и како самите овие перцепции со одредување на единството на разновидноста во нив. Оттука, на Кант не му е тешко да го изведе заклучокот дека со ова единство на синтезата мора да се претпостави и врската која автореферентно наложува се да е во склад со неа самата доколку тоа треба да се претстави како одредено во просторот и времето, потенцирајќи ги како даден а priori услов на синтезата на секоја апрехензија истовремено со овие перцепирања. Се разбира, ваквото синтетичко единство е синтетичкото единство на перцепирањето воопшто во праосновната свест изведена според категориите и применета само врз сетилното перцепирање. Ова не значи ништо друго освен втемелување на секоја синтеза, како основа на секое перцепирање, под категориите, а бидејќи искуството е синтеза на перцепции - следи дека категориите се услови на можноста на искуството.

Поради тоа, Кант може да истакне дека категориите важат а priori за сите предмети на искуството, дека а priori им ги пропишуваат законите на појавите. Или, со други зборови искажано, “за нас не е можно никакво познание а priori освен самото познание за предметите на можното искуство”.⁹³

Ова е основата на Кантовата аналитика на основните поими, а со тоа и аналитиката на човековиот разум.

Отварајќи го прашањето за аналитиката на основните ставови, Кант во преден план ја истакнува следната познавателна моќ на човекот - моќта на судењето. Она што досега го дефиниравме е тоа дека во трансценденталната логика, и разумот и моќта на судењето, имаат свој канон за објективно важечка употреба, па, оттука, тие спаѓаат во аналитиката. Наспроти нив, трансценденталната употреба на умот има само субјективно важење, а поради тоа што како логика на привидот не спаѓа во аналитиката, таа се определува како една логика на дијалектичкиот привид, како трансцендентална дијалектика. Ова не значи ништо друго туку тоа дека умот при секој обид да стигне до нешто а priori

⁹³ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 193-194.

за предметите, да го прошири познанието надвор од можните граници на искуството нема ништо сигурно кое е во склад со канонот на аналитиката.

Во однос на трансценденталната моќ на судењето воопшто, Кант се изразува како за способност која ја носи одлуката за тоа дали нешто стои под правилата при чистата употреба на разумот. Трансценденталната моќ на судењето треба а priori да го покаже случајот врз кој чистите поими на разумот можат да се применат. Притоа,

*трансценденталната доктрина на моќта на судењето ... се состои од два главни дела: првиот главен дел се бави со сетилниот услов под кој единствено можат да се употребат чистите поими на разумот, т.е., шематизмот на чистиот разум; вториот пак главен дел се бави со оние синтетички судови кои под овие услови произлегуваат а priori од чистите поими на разумот и лежат во основата на сето останато познание а priori, т.е, на основните ставови на чистиот разум.*⁹⁴

Да ги видиме основите на овие два дела за кои зборува Кант.

Ако поставувањето на претставата за предметот под емпирискиот поим се темели врз сличноста, поимот мора да го содржи она што се претставува од предметот кој се поставува под него, тогаш врз што се темели супсумацијата под чистите поими на разумот, т.е., примената на категориите врз појавите. Кант ова прашање го решава со поставувањето на нешто трето, некоја претстава која мора да биде слична и со категоријата и со појавата, а истовремено овозможувајќи ја споменатата примена. Оваа претстава Кант ја нарекува трансцендентална шема, при што, оваа шема мора да биде чиста, како и истовремено и сетилна и интелектуална.

Поимот на разумот го содржи чистото синтетичко единство на разновидноста воопшто. Времето како формален услов на разновидноста на внатрешното сетило, т.е., како формален услов на спојувањето на сите претстави содржи една разновидност а priori во чистото перцепирање. Една трансцендентална временска одредба дотолку е слична со категоријата (која го сочинува нејзиното единство) доколку е општа и доколку се темели врз едно правило а priori. но, од друга страна, таа е и со појавата дотолку слична доколку времето се

⁹⁴ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 199.

наоѓа во секоја емпириска претстава на разновидното. Оттука, примената на категоријата врз појавите ќе биде можна со посредство на трансценденталната временска одредба, која, како шема на поимите на разумот, со своето посредување ја овозможува субсумацијата под категоријата.⁹⁵

На овој начин, Кант ја определува темелната теза за поставениот проблем - предметите ни стануваат дадени само преку нашата сетилност, при што, значи, чистите поими на разумот а priori мораат покрај функциите на разумот да ги содржат уште и формалните услови на сетилноста а priori - каде што се наоѓа формалниот и чистиот услов на примената на категориите врз предметите. Овој услов на сетилноста кон кој поимот на разумот во својата употреба е ограничен е шемата на тој поим на разумот, а самото постапување на разумот со овие шеми е шематизам на чистиот разум.

Шемата е продукт на вообразбата. Всушност, шемата се покажува како правило за синтезата на вообразбата. Ова значи дека шемата е изведена според правилото кое го дава категоријата, а кое е правило на единството кон поимите воопшто,

и таа е трансцендентален продукт на вообразбата кој се однесува кон одредбата на внатрешното сетило воопшто кон условите на неговата форма (времето) во поглед на сите претстави, доколку тие би требале да стојат согласно на единството на аперцепцијата а priori во еден поим во взаемната врска.⁹⁶

Оттука е јасно дека шемата одразува само една временска одредба, и тоа одредба а priori според категориите.

Со изведувањето на шематите од трансценденталната синтеза на вообразбата - единството на сета разновидност на перцепирањето во внатрешното сетило, со што се поставува и врската, единството на аперцепцијата како функција која му одговара на внатрешното сетило (на рецептивитетот на тоа сетило) - се објаснува примената на категоријата врз објектите.

⁹⁵ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 200/201.

⁹⁶ I. Kant, op. cit., 203.

Значи, шематите на чистите поими на разумот се вистинските и единствените услови под кои на тие поими им се обезбедува однос кон објектите, т.е., *значење*, и категориите, според тоа, на крајот на краиштата, имаат, само и единствено, некоја можна емпириска примена, поради тоа што му служат единствено на тоа врз основа на еден принцип а *prigot* на нужното единство (заради нужното обединување на сета свест во една првобитна аперцепција) да ги подложат појавите под општите правила на синтезата и, на тој начин, да ги направат погодни за формирање на една општа врска во едно искуство. Но, во целокупноста на сето можно искуство лежат сите наши познанија, а во општиот однос кон можното искуство се состои трансценденталната вистина која и претходи на секоја емпириска вистина и ја прави можна.⁹⁷

Овде, односот помеѓу шематите и категориите е од двојна природа: шематите ги реализираат категориите - ја овозможуваат нивната примена, но, истовремено и ги ограничуваат - ги упатуваат кон сетилноста. Токму поради тоа Кант и тврди дека шематите се само феномени или сетилни поими за предметите доколку се совпаѓаат со категориите. Без ова ограничување категориите го задржуваат своето логичко значење - значењето на просто единство на претставите на кои не им е даден никаков предмет или, со други зборови искажано, значењето кое не може да претставува некој поим за објектот. Благодарение на шематите, категориите ни ги покажуваат стварите како што ни се покажуваат, а без нив категориите би требало да важат за стварите онакви какви што тие се.

На тој начин, Кант го изведува заклучокот за односот на категориите и шематите - категориите, без шематите, се само функции на разумот за поимите, но, без моќта да претставуваат предмети. Категоријата претставува некој предмет благодарение само на шемата како сетилен услов кој ја ограничува категоријата, самиот разум.

Во продолжение на проблематиката на аналитиката на основните ставови, Кант се фокусира врз највисокиот основен став на сите аналитички и на сите синтетички судови.

Како највисок основен став на аналитичките судови, Кант го прогласува ставот на противречноста - она што во познанието на објектот

⁹⁷ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 205/206.

се замислува и е веќе поим во него, во еден аналитичен суд, спротивниот став нужно мора да се порекне, а поимот ќе мора на нужен начин да се тврди за објектот, бидејќи, ако не е така, неговата спротивност би му противречела на објектот.

Но, кој е највисокиот основен став на синтетичките судови?

Потрагата по синтетичките судови е задача единствено на трансценденталната логика. Кант прецизира дека утврдувањето на можноста на синтетичките судови а priori, нивниот обем и важење е суштинската задача на трансценденталната логика, а со реализацијата на оваа задача, оваа логика ќе ги утврди и границите на чистиот разум. Јасно е дека да се утврди највисокиот основен став на сите синтетички судови предвид мора да се има самата природа на синтезата, односно, дека мора да постои нешто трето како синтеза на двата поими, а ова трето, како што веќе знаеме, е токму внатрешното сетило и неговата априорна форма - времето, т.е., она што го чини единството на сите наши претстави. Синтезата на сите наши претстави ја дава вообразбата, а синтетичкото единството на претставите се темели врз единството на аперцепцијата. Кант е дециден во однос на тоа дека ако треба да се оствари познание за предметите, познание кое се темели единствено врз синтезата на претставите, тие предмети некако мораат да бидат дадени. Предметите се дадени само на еден начин - преку можноста на самото искуство, односно

можноста на искуството е она што на сите наши познанија а priori им дава објективен реалитет. Искуството пак се темели врз синтетичкото единство на појавите, т.е., врз една синтеза изведена според поимите за предметот на појавите воопшто, синтеза без која искуството не би било познание ... Искуството, значи, има принципи кои лежат а priori во основата на неговата форма, имено, општите правила на единството во синтезата на појавите; објективниот реалитет на овие правила како нужни услови може да се покаже секогаш во искуството, што-повеќе, во неговата можност. Меѓутоа, надвор од овој однос синтетичките ставови а priori се потполно неможни, бидејќи немаат ништо трето, имено, никаков предмет врз кој синтетичкото единство на нивните поими би можело да покаже објективен реалитет.⁹⁸

⁹⁸ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 212.

Поставувајќи ги овие тврдења, Кант го дефинира искуството како носител на секоја друга синтеза, бидејќи искуството како емпириска синтеза е познание кое и го дава реалитетот на секоја друга синтеза.

Оттука, значи, синтезата како априорно познание е вистинита само благодарение на тоа што го содржи она што е нужно за синтетичкото единство на искуството воопшто. Ова и му овозможува на Кант како највисок став на сите синтетички судови да го прогласи - “секој предмет стои под нужните услови на синтетичкото единство на разновидноста на перцепирањето во едно можно искуство”.⁹⁹ Поставувањето на трите компоненти кон можното искуство - формалните услови на перцепирањето а priori, синтезата на вообразбата, нужното единство во трансценденталната аперцепција - ги прави синтетичките судови а priori можни: “условите на *можноста на искуството* воопшто се во исто време и услови на *можноста на предметот на искуството*, и, поради тоа, имаат објективно важење во еден синтетички суд а priori”. Следејќи ја таблата на категориите, Кант го дава системот на основни ставови на чистиот разум:

1.

Аксиомите на дадноста
во перцепирањето

2.

Антиципации на перцепциите

3.

Аналогии на искуството

4.

Постулати на
емпириското мислење воопшто

Искуството е синтеза на перцепциите (познание кое одредува некој објект со помош на перцепцијата) која го содржи синтетичкото единство на разновидноста во една свест. Од самите перцепции не може да се види нужноста на самата нивна врска - апребензијата е само редување на појавите една покрај друга во разновидноста на емпириската даденост, но, таа нема претстава за нужноста на егзистенцијата на поврзаните појави во

⁹⁹ I. Kant, op. cit., 213.

просторот и времето.¹⁰⁰ Одредбата на егзистенцијата на објектите во времето е можна само врз основа на поимите а priori, поимите кои во себеси ја носат нужноста - нивната врска во времето. На тој начин, Кант заклучува дека искуството е можно само врз основа на една претстава за нужната врска на перцепциите - времето. А бидејќи времето има три модуса - траење, следување и едновременост, според Кант, постојат и три правила на временските односи меѓу појавите, правила кои ја одредуваат егзистенцијата на секоја појава во поглед на единството на времето. Во основата на овие три правила лежи нивната априорна основа - нужното единство на трансценденталната аперцепција во односот кон секоја можна емпириска свест. Ова значи дека сите три правила се темелат врз синтетичкото единство на сите појави кон нивниот однос во времето. Трансценденталната аперцепција, нејзиното единство, значи обединување на сета оваа разновидност според своите временски одредби, а под ова единство стои сето она што му припаѓа на познанието, што станува предмет на познанието. На тој начин, синтетичкото единство во временскиот однос на перцепциите кое е а priori одредено се јавува како закон - “сите емпириски временски одредби мораат да стојат под правилата на општата временска одредба...”¹⁰¹

Во истражувањето на системот на основните ставови на чистиот разум, Кант утврдува дека постојат три закони на кои се потчинети сите појави кои нашиот разум ги замислува во природата - “законот за одржување на супстанцијата”, “законот за каузалитетот” и “взаемното дејство”. Овие закони, значи, ја прават природата допрва можна и го даваат нејзиното единство, а ова пак не значи ништо друго освен тоа дека овие закони се законите кои допрва го овозможуваат самото искуство и познанието на предметите во тоа искуство.

Како постулати на емпириското мислење воопшто, Кант ги поставува: а. “можното” - она што се согласува со формалните услови на искуството, како во поглед на перцепирањето така и во поглед на поимите; б. “стварното” - она што стои во врска со материјалните услови на искуството, односно, со осетот; в. “нужното” - она чија врска со

¹⁰⁰ Види поопширно во делот на *Критиката на чистиот ум* посветен на аналогиите на искуството.

¹⁰¹ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 229.

стварното е одредена според општите услови на искуството. Кант нагласува дека со категориите на модалитетот не се замислуваат одредби на објектите, туку се прашува само за односот на објектот кон разумот и неговата емпириска употреба, кон емпиriskата моќ на судењето и кон примената на умот врз искуството. Оттука се определува и улогата на емпиriskите постулати - објаснување на поимите на можното, стварното и нужното, а со тоа истовремено и се ограничуваат категориите само врз емпиriskата употреба.¹⁰²

Како досегашен заклучок од аналитиката на основните ставови се наметнува тврдењето дека објективниот реалитет на категоријата, а ова би значело и можноста на некоја ствар, секогаш е условена од присуството на некоја перцепција. Оттука, следи дека категориите по себеси не се никакви познанија, туку само форми на мислењето кои допрва преку дадени перцепции се во состојба да произведат познание. Кант поради тоа и потенцира дека од самите категории не може да се создаде синтетички став. Улогата на перцепцијата во создавањето на синтетичкиот став и открива дека

сите основни ставови на чистиот разум не се ништо друго освен принципи а priori на можноста на искуството и сите синтетички ставови а priori само на искуството се однесуваат, и, што-повеќе, самата нивна можност потполно се темели врз овој однос.¹⁰³

Со изведувањето на овој заклучок, Кант ја создава основата за втемелувањето на разликата помеѓу феноменот и ноуменот.

Втемелувањето на оваа разлика значи решение за можната употреба на поимите на разумот: а. емпиriskата употреба - неговата ограниченост врз појавата; б. трансценденталната употреба - употреба и врз стварите самите по себеси. Нема сомнение, за Кант поимот, а преку

¹⁰² Во развојот на оваа проблематика, Кант се осврнува и на проблемот на втемеленоста на сопствената егзистенција, при што, Кантовиот став се развива врз основа на тезата дека одредбата на сопствената егзистенција во времето е можна само преку егзистенцијата на реалните ствари кои се перцепираат надвор од себеси. "Но, свеста за мојата егзистенција во времето нужно е врзана со свеста за условот на *можноста* на оваа временска одредба: значи, таа е нужно врзана и со свеста за егзистенцијата на стварите надвор од мене како услов на временската одредба; т.е., свеста за мојата сопствена егзистенција е во исто време непосредна свест за егзистенцијата на другите ствари надвор од мене". – *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 265.

¹⁰³ I. Kant, op. cit., 276.

него и сите основни ставови на разумот, може да има само емпириска употреба. Постојат два условия за поимот: логичката форма на мислењето и можноста да му биде даден предмет на кој ќе се однесува. Предметот врз кој еден поим ќе се однесува може да биде даден само преку перцепирањето - даденоста на можното искуство. Ова означува токму правење на поимот - сетилен, т.е., обезбедување на неговата смисла. На тој начин,

поимот останува секогаш а priori произведен, заедно со синтетичките основни ставови или формули од таквите поими; но, нивната употреба и нивната примена врз предметите не може да се бара никаде освен во искуството чија можност (според формата) а priori ја содржат.¹⁰⁴

Условот на сетилноста се наметнува како услов кој го обезбедува објективното втемелување на категоријата - категоријата мора да се ограничи на формата на појавата. Основните ставови на чистиот разум се применуваат врз предметите на сетилноста само кон условите на можното искуство, а не и кон стварите генерално.

Резултатот на трансценденталната аналитика, Кант го определува на следниов начин:

дека разумот никогаш не може да направи нешто повеќе освен да ја антиципира формата на некое можно искуство воопшто, а бидејќи она што не е појава не може да биде предмет на искуството, тој никогаш не може да ги пречекори границите на сетилноста, во кои, предметите единствено ни стануваат дадени. Основните ставови на разумот се само принципи на експозицијата на појавата, па злогното име на една онтологија која се нафаќа во една систематска доктрина да ги даде синтетичките познанија а priori (на пр., основниот став на каузалитетот) за стварите воопшто, мора да му отстапи место на поскромното име на една проста аналитика на чистиот разум.¹⁰⁵

¹⁰⁴ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 279.

¹⁰⁵ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 283.

Кант се осврнува и врз прашањето за можната трансцендентална употреба на категориите, односно, на прашањето за можноста на употребата на категориите без формата на сетилноста.

Почнувајќи со дефинирањето на мислењето како дејство со помош на кое дадената перцепција се поставува во однос кон некој предмет, Кант нагласува дека ако формата на ова перцепирање не е дадена, таквиот предмет е трансцендентален, а единствената употреба на поимот на разумот е само како единство на мислењето на некоја разновидност - трансценденталната употреба. Само со чистата категорија не се одредува објект, туку се замислува некој објект, при што, за да се примени поимот, потребна е функцијата на моќта на судењето - за да може да се оствари подредувањето на еден предмет под поимот - формалниот услов под кој нешто може да биде дадено во перцепирањето, т.е., шемата. Без шемата нема што да се подреди под поимот. Значи, трансценденталната употреба на категориите не е познавателна употреба, нема предмет кој би можел да се одреди. Заклучокот кој оттука му се наметнува на Кант е тој дека чистата категорија не е способна за априорен синтетички основен став, односно, дека чистите основни ставови на разумот можат да се употребуваат само емпириски. Конечно, дека надвор од полето на можното искуство воопшто нема синтетички основни ставови а priori.

Кантовото учење за сетилноста истовремено се јавува и како учење за ноуменот во негативната смисла.¹⁰⁶ Под ноуменон во негативната смисла се подразбира стварта доколку не е објект на човечкото сетилното перцепирање - под претпоставката на апстракцијата од нашиот начин на нејзиното перцепирање. Додека под ноуменон во позитивната смисла би се подразбирал објект на несетилно перцепирање - при што се претпоставува некој посебен вид на перцепирање кое не е човечко.

¹⁰⁶ Под феномен, Кант го подразбира начинот на перцепирање на предметите како појави, разликувајќи ги од нивното својство по себеси. Наспроти ова, под ноумен би се подразбирале самите овие предмети во нивното својство по себеси, предмети кои воопшто не ги перцепираме, кои само со разумот се замислуваат. Разумот ја има таа склоност - дефинирајќи нешто како феномен истовремено да создава претстава и за некој предмет по себеси, па тогаш вообразува дека може и за тој предмет да создаде поими. На тој начин, поради тоа што разумот ги дава категориите, предметот би се замислил. Тука разумот се мами себеси поради тоа што неодредениот поим за некое суштество на разумот го смета за одреден поим на некое суштество кое на некој начин е познавливо со разумот.

Што значи сега ова изедначување на учењето за сетилноста со учењето за ноуменот во негативната смисла - стварите кои разумот мора да ги замисли без односот кон нашето перцепирање?

Разумот увидува дека, запоставувајќи го човечкото перцепирање, не може да ги примени категориите врз стварите по себеси, поради тоа што категориите имаат значење само во односот кон единството на перцепциите во формалните услови на перцепирањето. А ова единство не може да се одреди кај ноуменоните, поради што, овде и престанува секое значење на категориите, секоја нивна употреба.

Ако од некое емпириско познание го отстранам сето мислење (со помош на категориите), тогаш не преостанува апсолутно никакво познание на кој и да е предмет; бидејќи, со помош на простото перцепирање ништо не се замислува, а тоа што оваа афекција на сетилноста е во мене, не сочинува никаков однос на таквата претстава кон некој објект. Ако пак го отстранам секое перцепирање, тогаш сепак останува уште формата на мислењето, т.е., начинот на кој за разновидноста на едно можно перцепирање се одредува предметот. Оттука, категориите дотолку подалеку се протегнуваат на сетилното перцепирање, бидејќи тие ги замислуваат објектите воопшто, сè уште не гледајќи на посебниот начин (сетилноста) на која објектите можат да бидат дадени¹⁰⁷

На овој начин, Кант го подготви теренот за носечкиот поим на аналитиката на чистиот разум - проблематичниот поим. Овој поим има две карактеристики: а. не содржи никаква противречност; б. стои во врска со други познанија, и притоа нивниот објективен реалитет не може да се познае, како ограничување.

Проблематичен поим е поимот на ноуменот.

Поимот на ноуменот не е противречен - сетилноста не е единствениот можен вид на перцепирање воопшто. Исто така, поимот на ноуменот е нужен - со него се спречува проширувањето на сетилното перцепирање врз стварите самите по себеси - што пак значи дека сетилното познание не го покрива сето она што разумот може да го замисли.

¹⁰⁷ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 289.

Значи, поимот на ноуменот е само еден *граничен поим*, за да со него се ограничат претераните барања на сетилноста, па е, значи, само од негативна употреба. Но тој, сепак, не е произволно измислен, туку стои во врска со ограничувањето на сетилноста, а сепак не е во состојба да постави нешто позитивно надвор од обемот на сетилноста.¹⁰⁸

Од наведеното може да се заклучи дека поимот на ноуменот служи и како граница за сетилноста во нејзиното проширување, а и како граница за самиот разум - ноуменот не може да се познае со категории освен само да се замисли како нешто непознато.

Кога, според тоа, велиме: сетилата ни ги претставуваат предметите онака *како што тие се јавуваат*, а разумот онакви *какви што тие се*, тогаш ова последново не треба да се земе во трансценденталната, туку само во емпириската смисла, имено, како што тие мораат да се претстават како предмети на искуството во општата поврзаност на појавите, а не според тоа што тие можат да бидат надвор од врската со можното искуство и оттука надвор од врската со сетилата воопшто, т.е., како предмети на чистиот разум. Бидејќи ова ќе ни остане секогаш непознато; што-повеќе, непознато ќе ни остане и тоа дали е воопшто можно некое такво трансцендентално (вонредно) познание, најмалку, како едно такво познание кое стои под нашите обични категории. *Разумот и сетилата* кај нас можат да ги одредат предметите само во заедница. Ако ги одвоиме, тогаш имаме перцепции без поими или поими без перцепции; во двата случаја пак имаме претстави кои не можеме да ги примениме ниту на еден одреден предмет.¹⁰⁹

Познанието на предметот ја подразбира врската помеѓу сетилата и разумот.¹¹⁰

¹⁰⁸ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 290.

¹⁰⁹ I. Kant, op. cit., 292.

¹¹⁰ Во однос на оваа врска помеѓу сетилата и разумот вреди да се одбележи уште Кантовото учење за трансценденталната рефлексивност - свеста за односот на дадените претстави кон нашите извори на познанието, свест која треба да ја одигра улогата на основа за одредување на меѓусебниот однос на претставите, дали станува збор за претстави кои му припаѓаат на чистиот разум или претстави кои му припаѓаат на сетилното перцепирање. Како односи во кои поимите можат да припаѓаат едни на други, Кант ги вбројува - истоветност и разлика, согласност и спротивност, внатрешно и надворешно, она што може да се одреди и одредбата (материјата и формата). Согласно на ова, Кант зборува и за трансценденталното место како место во кое се одредува

3. Суштината на трансценденталната дијалектика

Кога говориме за поделбата на трансценденталната логика на трансцендентална аналитика и трансцендентална дијалектика кажавме дека трансценденталната дијалектиката е логика на привидот. Привидот нужно мора да биде врзан за суд или, попрецизно, тој се јавува при неидентификуваното влијанието на сетилата врз разумот - кога субјективните услови на судот се преплетуваат со неговите објективни услови и прават овие објективни услови на судот да не ја реализираат својата намена.

Во однос на трансценденталниот привид треба да се истакне дека станува збор за примената на основните ставови, при што, категориите ги пречекоруваат емпириските граници во има на проширувањето на чистиот разум. На тој начин,

оние основни ставови чија примена потполно се држи во границите на можното искуство ќе ги наречеме *иманентни*, а оние основни ставови кои треба да излезат од овие граници ќе ги наречеме *трансцендентални* ... Оттука, *трансцендентално* и *трансцендентно* не се едно и исто. Оние основни ставови на чистиот разум ... треба да се

положбата на поимот - како поим на сетилноста или како поим на разумот. Кога би го имале системот на сите поими би ја имале и трансценденталната топка - оценувањето на положбата која му припаѓа на секој поим според неговата употреба и упатството за одредувањето на положбата за сите поими.

Трансценденталната рефлексija значи избегнување на употребата на споменатите четири поими - поими кои се разликуваат од категориите - која води кон божезните синтетички ставови кои не можат да бидат признаени, божезни поради тоа што се темелат врз мешањето на објектот на чистиот разум со појавата. Користа од критиката на заклучоците добиени од чистите дејства на рефлексijата е што јасно ја докажува ништожноста на сите заклучоци за предметите кои меѓусебно се споредуваат само во разумот. Само каде што на поимот му соодветствува перцепирање, само таму имаме познание. А поради тоа што категориите се единствените поими кои се однесуваат на предметите, прашањето за тоа дали некој предмет е нешто или ништо, Кант го решава врз следнава табла:

Ништо

како

1. Празен поим без предмет (*ens rationis*)

2. Празен предмет на некој поим предмет

(*nihil privativum*)

3. Празно перцепирање без

(*ens imaginarium*)

4. Празен предмет без поим
(*nihil negativum*)

употребат само емпириски, а не трансцендентално, т.е., надвор од границите на искуството. Но, еден основен став кој овие граници ги отфрла и дури наложува тие да се пречекорат се вика *трансцендентен*. Ако нашата критика може да успее во тоа да го открие привидот на овие ... основни ставови, тогаш, наспроти нив, оние основни ставови на простата емпириска употреба ќе можат да се викаат *иманентни* основни ставови на чистиот разум.¹¹¹

Со втемелувањето на разликата помеѓу иманентното - трансценденталното - трансцендентното, Кант ја почнува потрагата по неизбежната илузија, илузија предизвикана од тоа што правилата и максимите на употребата на умот изгледаат како објективни основни ставови предизвикувајќи врската на поимите барана од страна на разумот, да се востолочи како објективна одредба на стварта самата по себеси. Но, оваа потрага е залудна. Ова е така поради тоа што трансценденталната дијалектика може само да го констатира, но не и да го укине трансценденталниот привид. Но сепак, и покрај тоа, оваа дијалектика е постојано предупредување до умот.

Констатирајќи го постоењето на трансценденталниот привид во умот, Кант се фокусира врз прашањето за тоа да се одреди природата на самиот ум.

По сетилата и разумот, умот се јавува како последно скалило во човековото познание. Како и кај разумот, и кај умот Кант разликува една логичка и една трансцендентална употреба, при што, акцентот се става врз трансценденталната употреба која се однесува на поимите и основните ставови кои произлегуваат од природата на самиот ум. Кантовата темелната определба на умот е таа дека умот претставува моќ на принципите за разлика од разумот кој беше дефиниран како моќ на правилата. Разликата помеѓу разумот и умот се состои во тоа што разумот никако не може само врз основа на поимите да произведе синтетички познанија, секогаш му е потребна чистата перцепција. А токму синтетичките познанија Кант ги определува како принципи.

Ако разумот е моќ која ги обединува појавите со посредство на правила, тогаш умот е моќ која им дава единство на правилата на разумот

¹¹¹ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 316/317.

со посредство на принципот. Според тоа, умот никогаш не може непосредно да се однесува на искуството или на кој и да е предмет, туку на разумот, за да на неговите разновидни познанија им даде, врз основа на поимите, единство а priori, кое може да се нарекува единство на умот и кое потполно се разликува од она единство кое разумот може да го произведе.¹¹²

Ова е Кантовата одредба на умот, при што, Кант расправата ја насочува кон употребата на умот. Логичката употреба на умот е врзана за заклучувањето - настојувањето големата разновидност на познанијата на разумот да се сведе на најмал број принципи со што ќе се оствари највисокото единство - за условеното познание на разумот да се најде она неусловеното со кое се завршува неговото единство. Ова е логичката максима на умот.

Како стојат работите со трансценденталната употреба на умот? Односно, прашањето кое се поставува гласи: Дали умот по себеси, т.е., чистиот ум а priori содржи синтетички принципи и правила, како и во што можат да се состојат овие принципи? Веќе видовме дека разликата помеѓу разумот и умот се конституира врз основа на различните единства кои ги имаат, при што, единството на умот не е единство на некое можно искуство и дека суштински се разликува од таквото искуство. Веќе спомената логичка максима станува **принцип на чистиот ум** така што се претпоставува: дека со даденото условено, дадена е (Кант вели "се наоѓа во предметот и неговата врска") и целата низа на услови кои се меѓусебно подредени, при што, самата таа низа е неусловена. Оваа врска помеѓу условеното и неусловеното е доказот за синтетичката природа на основниот став на чистиот ум, бидејќи аналитичкиот став може да воспостави врска само помеѓу условеното, но, не и помеѓу условеното и неусловеното. Од овој основен синтетички став на чистиот ум - принципот - произлегуваат различни синтетички ставови со кои нешиот разум нема никаква врска, бидејќи тој секогаш има работа само со она што е условено. Оттука, Кант и вели дека синтетичките основни ставови на чистиот ум во однос на сите појави ќе бидат трансцендентни, т.е.,

¹¹² I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 321.

од овој принцип никогаш нема да може да се направи некоја емпириска употреба која му е нему адекватна. Тој, значи, потполно ќе се разликува од сите основни ставови на разумот (чија употреба е потполно *иманентна*, поради тоа што тие ја имаат за своја задача само можноста на искуството).¹¹³

Значи, овој основен став на чистиот ум е предметот на истражување на трансценденталната дијалектика кое се реализира низ два дела: истражувањето на трансцендентните поими на чистиот ум и истражувањето на трансцендентните и дијалектички посредни заклучоци.

Отварајќи ја проблематиката на поимите на чистиот ум, Кант истакнува дека овие поими не се рефлектирани, туку дека се изведени. Поимот на разумот а priori се замислува пред искуството и го содржи единството на рефлексивната за појавите како припадни на една можна емпириска свест. Со поимот на разумот се обезбедува познание и одредување на предметот. На тој начин, примената на поимот на разумот, како интелектуална форма на искуството, секогаш се покажува во искуството. За разлика од поимот на разумот, поимот на умот не се ограничува на искуството - искуството се јавува само како дел на познанието кон кое се стреми поимот на умот. Поимот на умот го содржи она што е неусловено, тој се однесува на она што го опфаќа во себеси искуството, а кое самото никогаш не може да биде предмет на искуството. Кант ова го потенцира со искажувањето дека "поимите на умот му служат на *сфаќањето*, како што поимите на разумот му служат на *разбирањето* (на перцепциите)".¹¹⁴ И покрај тоа што поимот на умот не се однесува на искуството, ако тој има објективна вредност, Кант тврди дека неговото име ќе биде правилно изведен поим - *conceptus ratiocinati*, а ако нема таква вредност, ако се поткраднал при заклучувањето врз основа на некој привид, тогаш поимот на умот ќе се нарече софистички заклучок - *conceptus ratiocinates*. Како што и чистите поими на разумот имаат свое специфично име - категории, така и помите на умот имаат свое сопствено име - трансцендентални идеи.

¹¹³ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 325.

¹¹⁴ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 326.

Од сето изречено досега е јасно дека трансценденталните идеи се идеите кои според принципите ја одредуваат употребата на разумот во целината на искуството.

Функцијата на умот во неговите заклучоци се состоела во општоста на познанието согласно на поимите, а самиот заклучок на умот е еден суд кој е одреден а priori во целиот обем на својот услов ... во конклузијата на еден посреден заклучок ограничуваме еден предикат на еден извесен предмет, откако претходно сме го замислиле во горната премиса, под извесен услов, во неговиот цел обем. Оваа потполна величина на обемот во однос на еден таков услов се вика *општост* (*universalitas*). На оваа општост во синтезата на перцепциите и одговара *целокупноста* (*universitas*) или тоталитетот на условите. Значи, трансценденталниот поим на умот не е ништо друго освен поим за *тоталитетот на условите* за нешто што е дадено како условено. Поради тоа што, сега, само она што е *неусловено* го овозможува тоталитетот на условите и поради тоа што, спротивно, самиот тоталитет на условите е секогаш неусловен: еден чист поим на умот воопшто може да се дефинира со помош на поимот за неусловеното доколку тој во себеси содржи една основа на синтезата на она што е условено.¹¹⁵

Во овој подолг цитат од Кантовата *Критика на чистиот ум* се изведува дефиницијата на трансценденталните идеи и се поставува основата за развивањето на целата трансцендентална дијалектика.

Бројот на чистите поими на умот е идентичен на бројот на односи кои разумот себеси си ги претставува со помош на категориите. Поради тоа Кант и нагласува дека ќе мора да се бара најнапред неусловеното за категоричката синтеза во еден субјект, потоа, за хипотетичката синтеза на членовите на една низа, и, конечно, за дисјунктивната синтеза на деловите во еден систем. Така, Кант констатира: има

толку толку видови на посредни заклучоци, од кои секој води, со помош на просилогизмот, кон она што е неусловено: еден кон субјектот кој самиот повеќе не е предикат, вториот кон претпоставката која ништо повеќе не претпоставува и третиот кон еден агрегат на членовите на поделбата покрај кои не е потребно ништо повеќе за да поделбата на еден поим се заврши. Оттука, чистите поими на умот за

¹¹⁵ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 333-334.

тоталитетот на условите во синтезата, нужни се барем како задачи во кои се бара единството на разумот да се продолжи, по можност, до она што е неусловено, па, имаат основа во природата на човековиот ум; впрочем, на овие трансцендентални поими може и да им недостасува in concreto некоја употреба која одговара на нивната природа, и, според тоа, од нив и да нема никаква друга корист освен таа што тие му го одредуваат на разумот оној правец во кој неговата употреба, проширена до крајни можни граници, останува во исто време во потполна согласност со самата себеси.¹¹⁶

На овој начин се определува и задачата на трансценденталните идеи - проширувањето на разумот и неговото сигурно водење внатре дозволените граници.

Врз основа на дефинирањето на трансценденталните идеи и определувањето на нивната задача, Кант разликува два карактеристични вида на единство изразени од две различни основи: рационалното единство на појавите - предвид се има тоталитетот во синтезата на условите кој завршува при неусловеното, како и интелектуалното единство - единството изразено од категоријата.

Разумот се однесува на предметите на перцепирањето или на нивната синтезата, а умот е фокусиран само врз тоталитетот на употребата на поимите на разумот - врз барањето синтетичкото единство кое е замислено во категоријата да се води кон она неусловеното. Затоа се вели дека умот единствено се однесува на разумот, но, не како основа на можноста на искуството - тоталитетот на условите не е употреблив во ограниченото искуство, туку кон тоа сите познавателни дејства на разумот да се обединат во една целина, целина за која самиот разум не може да има никаков поим. Поради ова и се вели дека чистите поими на умот, во нивната употреба или со оглед на можното искуство, се трансцендентни поими наспроти чистите поими на разумот кои се иманентни.

Што е употребата на умот? Умот е моќ на посредното заклучување. За ова Кант би кажал - супсумацијата на условите на еден можен суд под условот на еден даден суд.

¹¹⁶ I. Kant, op. cit., 334.

Дадениот суд е општо правило (горната премиса, *maior*). Супсумацијата на условите на еден друг можен суд под условот на правилото е втора премиса (*minor*). Оној реален суд кој ја изразува асерцијата на правилото во *супсумираниот случај* е конклузија (*Conclusio*). Правилото, имено, кажува нешто општо под извесен услов. И сега во еден даден случај се наоѓа условот на правилото. Според тоа, она што под оној услов важело воопшто, се смета дека важи и во дадениот случај (кој во себеси го содржи овој услов).¹¹⁷

Кант недвосмислено покажува дека познанието на умот се темели врз низата на услови која ја сочинува разумската употреба. Употребата на умот е низа на заклучоци (*ratio cinatio polysyllogistica*) која може да се продолжува на страната на условите (*per prosyllogismos*), но, и на страната на она што е условено (*per episyllogismos*). Двете можни низи немаат еднаков однос кон моќта на умот. Во низата кон условите, познанието или конклузијата е дадена само како условено, умот до неа доаѓа само под претпоставката дека сите членови на низата на страната на условите се дадени, дека низата е завршена (сите премиси мораат да бидат дадени). Во спротивната насока, во насоката на она што е условено, низата се замислува само како низа во настанување, потенцијална отвореност на познанието како услов за други познанија. Ова Кант го изразува на следниов начин:

ако некое познание се смета како условено, тогаш умот е принуден да ја смета низата од услови во линијата која се искачува како завршена и како дадена во својот тоталитет. Но, ако ова исто познание истовремено се смета како услов за други познанија кои меѓусебно сочинуваат една низа на заклучоци во линијата која се спушта, тогаш на умот може да му биде сосема сеедно до каде се простира оваа прогресија *a parte posteriori* и дали воопшто е можен тоталитетот на оваа низа, бидејќи на умот не му е потребна некоја таква низа за конклузијата која е пред него; поради тоа што таа е веќе доволно одредена и осигурана врз основа на своите разлози *a parte priori*. Сега, дали низата на премиси на страната на условот има некој почеток како највисок услов или не, па, значи, да е *a parte priori* без граници, сепак, таа мора да го содржи тоталитетот на условите, дури и да претпоставиме дека никогаш не би можеле да ја сфатиме, целата низа мора да биде безусловно вистинита,

¹¹⁷ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 334.

ако она условеното кое се смета како заклучок кој оттука произлегува треба да важи како вистинито. Ова е едно барање на умот кој го огласува своето познание за а priori одредено и за нужно: или дека е тоа по себеси такво, случај во кој нему не му се потребни никакви разлози, или, ако е изведено, дека е такво како еден член во некоја низа на разлози која е самата безусловно вистинита.¹¹⁸

Со овој цитат се заокружува една значајна димензија во разгледувањето на трансценденталните идеи и примената на умот.

Врз основа на бројот на идеите на чистиот ум, Кант разликува три вида на дијалектички заклучоци: првиот вид на заклучоци е *трансценденталниот парасилогизам* (се заклучува од трансценденталниот поим за субјектот кој не содржи никаква разновидност за апсолутното единство на истиот субјект - за кој не се добива никаков поим), вториот вид на заклучок е *антиномијата на умот* (се заклучува од трансценденталниот поим за неусловениот тоталитет на низата на услови за една дадена појава воопшто, при што, поради тоа што секогаш се има противречен поим за апсолутното синтетичкото единство на низата на една страна се изведува точноста на нему спротивното единство за кое, сепак, се нема никаков поим) и, конечно, третиот вид на дијалектички заклучок е *идеалот на чистиот ум* (се заклучува од стварите кои според нивниот трансцендентален поим не се познаваат кон врховното суштество, суштеството на суштествата, за чија неповредлива нужност уште помалку може да се има некаков поим). Трите вида на дијалектички закони лежат во основата на *psychologia rationalis*, *cosmologia rationalis* и *Theologia transcendentalis* соодветно. Ангажманот на умот во овие три науки е субјективната дедукција - и таа се состои во апсолутниот тоталитет на синтезата на страната на условите. На тој начин, се дефинираат и трите предмета на метафизичкото испитување - Бог, слободата и бесмртноста.

Со испитувањето на трите вида на дијалектички заклучоци, Кант доаѓа до конечниот резултат на трансценденталната дијалектика - трансценденталните идеи никогаш не се конститутивни т.е., никогаш не даваат поими за предметите, туку само регулативни, т.е., го упатуваат разумот кон една одредена цел кон која се слеваат сите негови правила со

¹¹⁸ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 339-340.

цел да се обезбеди што е можно поголемо единство при најголемата проширеност на поимите на разумот, на овој начин, се обезбедува систематичноста на дејствата на разумот.

Значи, предметот на разумот се сетилата, а предметот на умот е разумот. Задачата на разумот беше користејќи ги поимите, да ги спојува разновидните појави со нивно подведување под емпириски закони, додека задачата на умот е обезбедување на систематското единство на сите можни дејства на разумот. Шематите на сетилноста беа оние кои ги одредуваа дејствата на разумот, додека одреденоста на единството на умот зависи од аналогот на шематот на сетилноста, бидејќи самата шема не може да биде дадена во умот. Тој аналогон е идејата на умот. Идејата на умот, во однос на шемата на сетилноста, се разликува според тоа што примената на поимите на разумот врз идејата како шема на умот не е некое познание на предметот (како што е тоа случај со примената на категориите врз шематите на сетилноста), туку е принцип на систематското единство на секоја употреба на разумот. Оттука, основните ставови на чистиот ум ќе имаат објективен реалитет и во однос на предметот на искуството, но, притоа, не како одредување на нешто, туку само како насочувачи кон методот на емпиriskата употреба на разумот според кој се согледува потполната согласност на таа употреба со самата себеси, со нејзиното што е можно поголемо приближување кон принципот на апсолутното единство, единство од кое и таа треба да се изведе. Овие субјективни основни ставови на чистиот ум, Кант ги нарекува **максими на умот**. Максимата на умот е интересот на умот со оглед на можната совршеност на човечкото познание.

Чистиот ум, всушност, има работа единствено со самиот себеси и не може да се бави со ништо друго, бидејќи нему не му се дадени предметите заради нивното единство во поимот на искуството, туку знаењата на разумот му стануваат дадени заради нивното единство во поимот на умот, т.е., заради поврзаноста во еден принцип. Единството на умот е единство на системот и ова системско единство не му служи на умот како некој објективен основен став, со кој, тој ова единство би го проширувал на понатамошното, туку како субјективна максима за да би го проширувал на секое можно емпиriskо познание на предметите. Сепак, она систематско единство кое умот може да и го даде на емпиriskата употреба на разумот не го унапредува само нејзиното проширување, туку воедно ја гарантира и нејзината исправност; и

принципот на ваквото едно систематско единство има, исто така, објективна вредност, но, само во неодреден облик (*principium vagum*): не како конститутивен принцип за да би одредувал нешто во поглед на својот непосреден предмет, туку како чисто регулативен основен став и максима за да би ја унапредувал и осигурал до бесконечност емпириската употреба на умот, отворајќи нови патишта кои му се непознати на разумот, а притоа никаде да не дојде ниту во најмал судир со законите на емпириската употреба. Меѓутоа, умот не може ова систематско единство да го замисли поинаку освен така што во исто време ќе и даде на својата идеја некој предмет, но, предмет кој не може да биде даден во ниту едно искуство; бидејќи, искуството никогаш не дава некој пример за потполно систематско единство. Ова суштество на умот (*ens rationis ratiocinatae*) е, навистина, само некоја чиста идеја, па не се зема апсолутно и *самото по себеси* како нешто реално, туку само проблематски се зема за основа (поради тоа што до него не можеме да стигнеме со никакви поими на разумот), за да секоја врска на стварите во сетилниот свет би можеле да ја посматраме така *како да* тие имаат своја основа во ова суштество на умот; но, ние ова го правиме единствено со таа цел за да врз него го засноваме систематското единство кое е неопходно за умот, а кое во секој поглед го унапредува емпириското познание на разумот и никогаш не може да го попречи.¹¹⁹

Трансценденталниот предмет на умот е само идејата која го регулира простирањето на систематското единство врз искуството. Ова се Кантовите зборови со кои ја затвара трансценденталната дијалектика и целиот дел на трансценденталното учење за елементите.

¹¹⁹ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 551-552.

4. Кантовата трансцендентална теорија за методот

Учењето за методот кај Кант се дефинира како одредба на целокупен систем од формални услови на чистиот ум. Овој систем ги подразбира - дисциплината, канонот, архитектониката и историјата на чистиот ум.

Дисциплината на чистиот ум се врзува за трансценденталната употреба на умот каде што поимите ја манифестираат склоноста да ги прошируваат границите на можното искуство. Дисциплината на чистиот ум, Кант ја дефинира како “принуда со која постојаната склоност кон отстапување од извесни правила се ограничува и конечно се искоренува се вика дисциплина”.¹²⁰ Прашањето кое Кант си го поставува со оглед на дисциплината на чистиот ум се однесува на тоа дали математичкиот метод со кој се доаѓа до аподиктичка извесност е истоветен со методот со кој се бара таквата извесност во филозофијата. Ваквата употреба на умот Кант ја нарекува догматска употреба на умот.

При отварањето на расправата за догматската употреба на умот се поставува разликата помеѓу математичкото познание на умот и филозофското познание на умот. Математичкото познание се дефинира како познание со помош на конструкцијата на поимите, а филозофското познание е познание врз основа на поимите. Ова значи дека постојат два вида на употреба на умот - и покрај тоа што нивното познание е општо и а priori според своето потекло - втемелени врз двата различни дела кои постојат во појавата (преку појавата се дадени сите предмети на познанието): а. просторот и времето или формата на перцепирањето која е потполно а priori дофатлива; б. материјата или содржината на појавата која му припаѓа на осетот, значи, егзистентно е одредена.

Што се однесува до содржината која може да биде дадена на одреден начин само и единствено емпириски, за неа а priori можеме да имаме само неодредени поими на синтезата на можните осети доколку тие му припаѓаат на единството на аперцепцијата (во едно можно искуство). Што се однесува до формата на перцепирањето, нашите поими за неа а priori можеме да ги одредиме во перцепирањето на тој начин што

¹²⁰ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 571.

себеси си ги создаваме самите предмети со помош на еднообразната синтеза во просторот и времето, посматрајќи ги само како *quanta*. Онаа прва употреба на умот се вика употреба на умот во поимите; во неа можеме да го правиме само и единствено тоа појавите да ги подведуваме под поимите, според нивната реална содржина, по што тие можат да бидат одредени само емпириски, т.е., а *posteriori* (но, согласно на оние поими како правила на една емпириска синтеза). Оваа втората употреба на умот се состои во конструирањето на поимите; во неа, поимите, поради тоа што веќе се однесуваат на едно перцепирање а *priori*, токму поради тоа можат да бидат дадени во чистото перцепирање како а *priori* одредени и без какви и да е искусствени дадености.¹²¹

Од Кантовиот цитат е јасно дека првата употреба на умот е филозофското познание, додека втората употреба на умот е математичкото познание. Со разликувањето на двете вида на познание се доаѓа до заклучокот дека не е можно да се примени математичкиот метод во филозофијата, дека догматската употреба на умот е неодржлива - ниту еден синтетички суд кој е добиен само од чистите поими не може да се содржи во чистиот спекулативен ум.

Покрај догматската употреба на умот, во дисциплината на чистиот ум спаѓа и полемичката употреба на умот. Во полемичката употреба на умот, акцентот е ставен врз одбраната на неговите ставови од нивното догматско порекнување. Ова порекнување означува укинување на можноста воопшто да се постави спротивно тврдење со аподиктичка извесност, а не за тоа дали тврдењата на умот не би можеле да бидат лажни.

Дисциплината на чистиот ум се разгледува и во односот кон можните хипотези, како и кон неговите сопствени докази. Интересни се трите правила за доказите на умот: а. Трансценденталниот доказ е можен само со јасната свест за тоа откаде се земаат основните ставови врз кои се темелат доказите. Ако тие основни ставови се земаат од разумот, тогаш воопшто не е можен пристап до идеите на умот. Ако пак тоа се основни ставови на чистиот ум, тогаш тие имаат дијалектички карактер и имаат значење единствено како регулативни, а не како конститутивни елементи при примената во искуството. Не е можна нивна објективна дедукција. б.

¹²¹ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 579-580.

Не е можен повеќе од еден единствен трансцендентален доказ за трансценденталните ставови. в. Сите докази мораат да бидат само остензивни или непосредни.

Разгледувањето на проблематиката на канонот е поврзана со темелната цел на *Критиката на чистиот ум* - филозофијата на чистиот ум значи одредување на границите на умот, спречување на наметнувањето на заблудите во нашето познание. Вака завршува патот на спекулативниот ум. Кант го отвара прашањето и за патот на практичниот ум. Под канон, Кант го подразбира збирот на основните ставови а priori кои ја определуваат правилната примена на моќите на познанието. Поради тоа што само разумот е способен за синтетички познанија а priori, трансценденталната аналитика се јавува како канон на чистиот разум. Поради тоа што синтетички познанија а priori на умот во неговата спекулативна употреба не се можни, не постои канон на спекулативниот чист ум. Поради својот дијалектички карактер, трансценденталната логика останува само дисциплина.

Постои ли канон на практичната употреба на умот?

Со оглед на фактот што трите става на чистиот ум - за слободата на волјата, за бесмртноста на душата и егзистенцијата на Бог - не се потребни за познанието, нивното значење, Кант, го врзува за практичната сфера на умот, за моралот. Практичната сфера на животот е сферата на слободата.

... чистите практични закони чија цел умот ја поставува потполно а priori и кои не се емпириски условени, туку кои апсолутно наложуваат, таквите закони би биле производ на чистиот ум. Такви се пак *моралните* закони и, значи, само тие се однесуваат на практичната употреба на чистиот ум, и за нив е можен некој канон.¹²²

Практичните закони на Кант се законите на слободата. Значи, целото Кантово истражување на проблемот на познанието доведува до прашањето за моралноста, до прашањето за блаженството како највисоката точка на моралноста.

Ова се гледа и од филозофските прашања кои си ги поставува самиот Кант: Што можам да знам? Што треба да правам? На што може да

¹²² I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 630.

се надевам? Трите посочени става, според Кант, имаат за цел да одредат што треба да се прави во животот, да се дефинира највисоката цел на човековото однесување во животот. На тој начин, преку испитувањето на трите прашања, преку утврдувањето на вредностите на морално-трансценденталната теологија со поставувањето на единственото, најсовршеното и умно прасушество како нужна волја, Кант доаѓа до заклучокот на *Критиката на чистиот ум*, заклучок кој се рефлектира и врз неговото учење за трансценденталноста: “трансценденталното проширување на познанието на нашиот ум не е причина, туку последица на практичната целесобразност која ни ја наметнува чистиот ум”.¹²³ Ова не значи издигнување на умот над сета своја емпириска употреба и познание на нешто ново од чиј поим би се изведувале моралните закони. Спротивно, нашата внатрешна практична нужност, нужноста на овие закони е патот да се претпостави мудрата причина. Токму поради ова и треба да се разбере дека моралната теологија е само од иманентна примена, примена која значи исполнување на нашето определување во овој свет - моралноста. Наспроти лажливиот сјај на трансценденталното проширување на нашето умно знаење стои моралната вера на добриот живот.

Конечно, Кант се посветува и на архитектониката на познанието подразбирајќи го под тоа систематското единство на познанието кое треба да се изгради во наука. Човечкото умствено познание е систем потчинет на идеја - идеја која Кант ја дефинира како поим за формата на една целина, при што, со тој поим а priori се одредува како обемот на разновидноста на таа целина, така и меѓусебната положба на деловите кои ја сочинуваат таа целина. Определувањето на овој обем на разновидноста и внатрешниот поредок на таа разновидност го подразбира постоењето на шемата на оваа идеја, шема преку која оваа идеја се реализира. Следејќи го разгранувањето на филозофијата на чистиот ум, Кант зборува за постоењето на метафизиката (која во себеси ја опфаќа и критиката) и нејзиното расчленување на четири главни дела: онтологија, рационална физиологија, рационална космологија и рационална теологија.

Ова се основите на Кантовото учење за трансценденталниот метод, но, и за трансценденталноста воопшто.

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

¹²³ I. Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 641.

Глава IV. Хусерловата трансцендентална филозофија

1. Извориштето на Хусерловата филозофија

Несомнен е фактот дека феноменолошкото учење на Хусерл се определува како трансцендентална феноменологија. Хусерлова феноменологија не е плод на едно единствено дело во кое се поставени основите на тој и таков карактеристичен светоглед. Спротивно, таа се развива со сè подлабокото засновување на проблематиката врз која работел самиот Хусерл, со откривањето на аспекти на проблемите кои значеле се понагласено проширување на филозофскиот светоглед, но, притоа, еден единствен мотив е доминантен во овој развој: *ego cogito* како основа за превреднувањето на улогата, смислата и значењето на самата филозофија. Токму овој мотив Хусерл ќе го пронајде во своите истражувања како мотив на трансценденталноста.¹²⁴ А преку овој мотив ќе го гради и својот феноменолошки став.

Во проучувањето на Хусерловата филозофија, нужно треба да се потенцира фактот дека дел од Хусерловите истражувања се посветени на

¹²⁴ Постојат отворени тенденции во проучувањето на феноменологијата, таа да се дефинира само и единствено како учење за методот. Притоа, терминот *метод* се толкува во две насоки: 1. Насоки од практичен карактер кои треба да ги подготват условите за реализација на феноменолошкото познание. 2. Сет од дискурзивно-рационални постапки со кои се шири човековото знаење. Како вовед кон поставениот проблем се земаат зборовите на Хусерл од неговата статија “Феноменологија” во *Енциклопедија Британика* каде што се вели: “Феноменологијата е нов дескриптивен метод кој ... 1. засновува една априорна психолошка дисциплина способна да ја обезбеди единствено сигурната основа врз која може да биде изградена строгата емпириска психологија, и 2. една универзална филозофија која е во состојба да го достави органонот за методска ревизија на сите науки”.* (Husserl, E.: “Phenomenology”, in: *Encyclopaedia Britannica*, vol. 17, 699.). Консеквенците кои произлегуваат од ваквото видување на феноменологијата се неодржливи токму поради превидувањето на мотивот на трансценденталноста во Хусерловото учење. Овој превид се состои во фактот кој во себеси го подразбира бришењето на постапките на вживувањето во потокот на свеста, опишувањето на суштините, интенционалната анализа и селекцијата на структурираните првични дадености. Исто така, се отвара простор конкретните методски на трансценденталната феноменологија - импликациите на интенционалноста, конституцијата и хоризонтното структурирање на регионалните онтологиски области - да се самореализираат како нефеноменологиски. Конечно, се утврдува резултатот од изедначувањето на феноменологијата со методот: феноменологискиот метод е исто што и конкретните техники на феноменологиската редукција.* (Aguirre, A.: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag, Nijhof, 1970, 197). Се разбира дека овој став е неодржлив. А во ова ќе не убедат редовите кои следат.

проблемот на методот, но, сржта на Хусерловата феноменологија ја означува истражувањето на свеста и нејзините структури, а на тој начин, тежиштето на феноменологијата од методологија преминува кон метафилософија на чистата рефлексивност.

Во своето дело *Картезијански медитации*, Хусерл го открива своето видување за вредноста на филозофијата - филозофијата мора да биде животна активна, плодотворна, а за остварувањето на таа цел мора да биде апсолутно заснована. Идејата за темелната заснованост на филозофијата како апсолутна наука е резултатот на Декартовата филозофија кој ќе го гради патот на сето модерно суштествување на човекот. Притоа, Декартовиот пресврт е во она што Хусерл ќе го нарече “субјективно ориентирана филозофија”.¹²⁵ Овој Декартовски пресврт, Хусерл го оценува во две нивоа: а. Вртењето на филозофот кон самиот себеси со цел повторна изградба на науките со една втемелена проценка за нивното досегашно важење, значи, важењето кое го имале пред овој пресврт, пред вртењето кон себеси. Притоа, во основата на пресвртот лежи отвореноста на познавателното поле или како што тоа Хусерл го нарекува “принципот на апсолутната познавателна беда”. б. Овој принцип може да се реализира само под водството на методот на апсолутното сомнение. Сето искуство на нашиот природен живот, самото битие на светот мора да стане неважечко. Единственото важечко е филозофското Јас:

Оној што медитира се разгледува како апсолутно и несомнено суштествувачки единствено себеси, себеси како чисто Его на своите когитации, нешто што не подлежи на исчезнување дури и ако овој свет не суштествуваше. На овој начин редуцираното Его, сега, остварува еден вид на солипсистичко филозофирање. Тоа бара аподиктично сигурни патишта низ кои, поаѓајќи од својата чиста иманентност, би можело да ја изведе објективната трансцендентност.¹²⁶

Што значат овие две нивоа за самиот Хусерл?

¹²⁵ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезијански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 144.

¹²⁶ Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 145.

Накусо, значењето на овие две нивоа за Хусерл се отсликува во формулата “пресврт од наивниот објективизам кон трансценденталниот субјективизам”. Овој пресврт никако не е нешто завршено и конечно. Спротивно, Хусерл оценува дека овој пресврт кој воопшто ја обележува човековата култура е во сериозна криза, криза која е видлива низ два значајни негови медиуми: а. Губењето на единството на позитивните науки - единство кое треба да биде изразено преку поставувањето на заеднички цели, проблематика и методи - токму поради тоа што отсуствува јасноста во нивните основи, запоставено е барањето за апсолутна рационална заснованост на самите науки. б. Самата филозофија е во потрага по својата завршна форма низ бескрајни и незадоволителни искуства преку кои не може да одговори на доверената задача да го води човештвото кон автономната култура на научното откритие како спротивставена на културата која ја градеше религиозната вера.

Зошто Хусерл истапува со ваква оценка за улогата и значењето на филозофијата? А што друго и можел да констатира филозофот за својата современост - наместо една единствена и животворна филозофија, ние имаме море од неповрзана филозофска литература.

Наместо сериозен конфликт на спротивставените теории кои во спорот ја демонстрираат својата внатрешна идентичност, општост на основните убедувања и нерастрелива вера во вистинската филозофија, присутно е едно привидно реферирање и привидна критика, чиста привидност на сериозно измешаното и изолираното филозофирање.

Недостасува

свесно взаемно изучување во духот на сериозната заедничка дејност и со оглед на објективно важечките резултати. За објективно важечки се сметаат оние резултати кои се разјаснети во одот на взаемната критика и ја издржуваат секоја критика. Но, како може да има вистинско изучување и стварна соработка таму каде што филозофиите се речиси толку колку и филозофите? ... Филозофиите се

лишени од единството на духовниот простор во кој можат да дејствуваат една за друга и една со друга.¹²⁷

Што е излезот, решението од ваквата жалосна состојба во филозофијата? Одговорот на Хусерл би бил - радикализмот на одговорноста и критичката претпазливост на патот кон трансценденталната феноменологија.¹²⁸

Првиот чекор на овој радикализам е исклучувањето на сите убедувања и науки кои важеле до тој момент, а целта на овој радикализам е идејата за универзалната наука. Хусерл се прашува за тоа, како и се друго, дали не подлежи на сомнение и идејата за оваа универзална наука. Декартовиот идеал во однос на ова прашање е јасен - идеалната наука е геометријата.

Декарт го сметал за саморазбирливо тоа дека универзалната наука треба да има форма на дедуктивен систем, при што, целата конструкција треба да се држи врз фундамент кој ја засновува дедукцијата. За Декарт пригодна, како на геометриските аксиоми во геометријата, е улогата на апсолутната самопотврденост на Егото во однос на универзалната наука, заедно со вродените аксиоматски принципи на ова Его - со таа разлика што овој аксиоматски фундамент лежи многу подлабоко од фундаментот на геометријата и е повикан да соработува за нејзиното крајно засновување.¹²⁹

Со овие зборови на Хусерл се отвара срцевината на Декартовата филозофија олицетворена во практичната реализација на геометрскиот идеал во Декартовското изучување на трансценденталноста. Хусерл бара во радикализмот да се одбие признавање на било каква нормативна наука. Спротивно, нормативната наука треба да биде изградена преку

¹²⁷ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 146-147.

¹²⁸ Овој радикализам во историјата на филозофијата се оценува со ставот дека *Картезијанските медитации* стојат на позицијата во која се тврди дека филозофијата има смисла само под претпоставката дека таа ита кон поништувањето на сопствената историја со цел да се оствари еден вистински филозофски почеток. Види, Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 163-164.

¹²⁹ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 149-150.

критичкото истражување кое во ниту еден момент пак не смее да се откаже од идејата за апсолутната заснованост на науката.¹³⁰

Првото прашање кое Хусерл си го поставува при реализацијата на оваа цел се однесува на разјаснувањето на идејата за апсолутната заснованост на науката. Притоа, веднаш нагласува дека при потрагата по оваа наука не станува збор за искористување на фактичките науки за да од нив се апстрахира поимот на науката. Вистинската наука, според Хусерл, се раѓа во претензијата за премостување на фактичноста на науките. Значи, треба да се ослободиме од научното важење како фактичност,

а да се *вживееме* во нивните научни стремежи и стварност, штом на тој начин јасно и разделно ќе ја посочиме нивната ориентација. Ако го направиме ова, со прогресивното задлабочување во интенцијата на научниот стремеж пред нас ќе се откријат конституирачките моменти на општата целева идеја на вистинската наука, најмалку, во една прва диференцијација.¹³¹

Во оваа прва диференцијација за која зборува Хусерл се отвара актот на судењето и самите судови со нивната поделба на посредни и непосредни, при што, целта на Хусерл е да стигне до идејата за очигледноста.¹³² Определбата на заснованоста на судот како правилен го подразбира согласувањето на судот со неговата содржина. На тој начин, Хусерл судот го дефинира како мнение и визирање на нешто (предмет,

¹³⁰ Хусерловата оценка во однос на Декарт е таа дека Декартовата филозофија се наоѓала пред прагот на големото откритие на трансценденталната субјективност, но дека не успеала да го пречекори тој праг. Покрај веќе изнесената теза за невтемеленото поставување на геометрискиот идеал на науката, Хусерл му забележува на Декарт и за престорувањето на Јас во *substantia cogitans*, во посебен човечки ум или дух (*mens sive animus*) или, како што вели Хусерл “со пресвртот благодарение на кој станува татко на апсурдниот трансцендентален реализам”. Види, Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 164.

¹³¹ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 151.

¹³² Хусерловата поделба на судовите како посредни и непосредни е онаа која го води до идејата за очигледноста. Посредните судови се посредни токму поради присуството на една врска на смисловност кон други судови, што пак значи дека верата која произлегува од посредните судови веќе претпоставува вера која е плод на други такви судови. Или како што би се изразил Хусерл - “ние веруваме според смислата на она во кое веќе сме поверувале”. Оттука, сега, се објаснува стремежот по засновани судови соодветно на актот на засновувањето со кој се определува вистинитосната вредност на судот. Разбирливо е дека вистинитосната вредност на посредуваниот суд се темели врз непосредните судови, конкретно, преку разбирањето на нивната сопствена заснованост. Притоа, секогаш ни останува слободата да се враќаме кон веќе извршеното засновување, т.е., изведената вистина во него. На овој начин се гради самото познание.

соодветно значење). Наспроти мнението на судењето стои совршеното судово осознавање на предметот како таков или очигледноста. Притоа, Хусерл оди дотаму што вели дека во очигледноста е присутна и самата предметна содржина, а “и оној кој суди по себеси”. Клучниот чинител во овој процес, процесот на префрлање од визираното судење кон очигледноста, процесот на судовото пробивање кон самите нешта и значења, е синтетизирачката адекватност или

исполнувањето на простото мнение како синтеза на согласувачкото покритие ... таа е очигледната иманентна правилност на претходно одалеченото мнение од предметот.¹³³

Ова не значи ништо друго освен барање како научно познание да се дефинира само судот кој е совршено заснован и кој може целосно да се оправда со слободно обраќање кон повторното засновување.

Ова ја чини суштината на претензијата кон вистинската наука. Идејата за науката е идеја за крајната заснованост и оправданоста на науката, а оправданоста Хусерл ја дефинира како “познание на егзистенцијалното и есенцијалното, и тоа токму како непосредно духовно согледување”.¹³⁴ Ова непосредно духовно согледување му припаѓа на нашиот стремеж кон познанието, на нашиот стремеж кон вистини потврдени како еднаш-засекогаш важечки. Очигледноста почива врз “познавателниот ред од по себеси пораните кон по себеси подоцнежните познанија”.¹³⁵ Овој ред е редот кој ја карактеризира соодветната наука во затворената проблемска област или пак филозофијата во претпоставеното единство на битието. Врз основа на овој ред Хусерл го формулира и својот прв методски принцип - принцип посветен на одмерувањето на оваа очигледност, нејзиниот обем, одмерување со јасната свест за тоа дали нејзината идеалност е даденост на самите нешта.

Очигледно е дека во својот квалитет на филозоф-почетник кој постепено се стреми кон претпоставената цел на вистинската наука, не можам да си дозволам да искажам судови или да го утврдам важењето

¹³³ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 152.

¹³⁴ Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 153.

¹³⁵ Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 154.

на нешто што самиот не сум го исцрпил во модусот на очигледноста, т.е., од своето сопствено искуство во кое присуствуваат *самите* нешта и односи.¹³⁶

Овој прв методски принцип мора да послужи како основа за поставување на стварниот принцип - можноста на самата вистинска наука - прашањето за првите познанија по себеси од кои ќе се гради сето универзално познание.

Во понатамошното разјаснување на очигледноста, Хусерл се фокусира врз диференцијацијата на “идеално бараното совршенство” во самата очигледност. Оваа диференцијација се јавува како диференцијација на безгрижното пред-научно искуство и очигледноста, при што, оваа диференцијација го подразбира соодветниот нивен степен на оствареност, степен на оствареност во однос на совршенството. Притоа, овој соодветен степен на оствареност се толкува како релативна нејасност во начинот на даденоста на нештата и односите самите по себеси, односно, присуство на предрасуди и конвенции во нашето познание. Овде, како идеја за совршеноста, Хусерл ја поставува “*адекватната очигледност*” - синтетичкиот прогрес на согласните познанија. Сепак, вистинската научна очигледност е токму аподиктичноста.

Овде станува збор за апсолутната несомненост во наполно определена и своевидна смисла, несомненост која научникот им ја припишува на сите *принципи* и чија повисока вредност се пројавува во неговиот стремеж одново да ги засновува, на повисок степен, во себеси и по себеси веќе очигледните основи преку вртењето кон принципите, бидејќи со тоа им го придава и повисокото достоинство на аподиктичноста.¹³⁷

Значи, кое е диференцирачкото својство на аподиктичноста? Хусерл издвојува две карактеристики на ова својство: а. аподиктичноста е

¹³⁶ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 154-155.

¹³⁷ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 156. Во продолжение на цитатот Хусерл одново ја дефинира очигледноста како саморазбирливост на егзистенцијално и есенцијално суштествувачкото во модусот на автентичноста или полната сигурност на ова битие која го исклучува секое сомнение. Може да се случи, ова очигледно, подоцна, сепак да стане сомнително, битието да се престори во привид, и тоа благодарение на критичката рефлексивност.

радикална немисливост на небитието на стварите и односите кои се дадени како очигледни; б. аподиктичноста претходно го исклучува секое сомнение како беспредметно.

Со објаснувањето на диференцирачкото својство на аподиктичноста, Хусерл доаѓа во ситуација да го постави прашањето за полагањето на стварниот почетокот на вистинската наука преку следењето на поставениот методски принцип на истражувањето: дали може да се посочат очигледности кои аподиктички увидуваат дека имаат квалитет на првичност по себеси, т.е., дека им претходат на сите можни очигледности? Обидот како таква прва очигледност да се постави суштествувањето на светот, според Хусерл, е неодржлив. Зошто Хусерл го тврди ова? Очигледноста на универзалното сетилно искуство во која светот ни е постојано претходно даден не може да претендира на аподиктичка очигледност, т.е., на очигледноста која има моќ да го исклучи сомнението во суштествувањето на светот или, поинаку кажано, да го исклучи небитието на светот. И индивидуалното сетилно искуство, и целата согледлива врска на светското искуството може да се престорат во илузија, во привид. Овие укажувања за можните пресврти на очигледноста не значат докази на мисловната можност на небитието на светот и покрај искуство за постојаното битие кое го имаме за него. Единственото Хусерлово барање е поништување на саморазбирливоста на искуството кое го имаме за светот и нејзино престорување во еден важечки феномен. Значи, точката до која се доаѓа во истражувањето на Хусерловата филозофија е следна: и науките и светот мора да бидат ослободени од своето наивно важење. Наместо нивното важење во познавателната вера, сега тие се јавуваат само како претензии по битието. Покрај науките и светот, своето важење го губат и другите луѓе, сите социјални и културни форми.

Радикалната филозофија може да биде изградена само врз една единствена основа - *ego cogito*, основата со која се отвара патот кон трансценденталната субјективност. Веќе е констатирано дека животното искуство го губи карактерот на суштествувачко и се престорува само во еден феномен на битието. Но, веднаш се наметнува прашањето за стварноста на овој феномен. Притоа, Хусерловиот одговор е јасен:

колку и да се обидувам критички да решам дали станува збор за битие или привид, самиот тој, како мој феномен, во ниту еден случај не е ништо, туку токму она што го прави можно соодветното критичко решение, она што секогаш има дефинитивно определена или, претстоечка да се определи, смисла и значење, за мене како *ВИСТИНИТО* битие.¹³⁸

Овде се отвара внатрешната смисла на Хусерловата феноменологија, она што се провлекува низ сето досега напишано, а кое сега и отворено ќе се формулира: воздржувањето од секоја познавателна вера, отпишувањето на секое важење, го прави ова воздржување токму она што е, постојано присутното, во својата првична оригиналност како самото тоа, во моите актуални перцепции и познание воопшто. Рефлексијата е онаа која води кон овој првичен живот кој се открива во самото воздржување на Јас.

Она што се познава во овој рефлективен живот, на посреден начин за мене останува и понатаму, а заедно со него и содржината која му припаѓа, а која сум ја познал порано. Таа продолжува да се појавува, како и претходно, само што јас како филозофско-рефлектирачки повеќе не и придавам значење на природната битиева вера карактеристична за познанието кое се извршува, при што, и таа е присутна и се разбира од внимателниот поглед.¹³⁹

Значи, нема исчезнување на содржините на природното наивно познание, туку само нивно “обезвреднување на важењето” од нивото на суштествувачкото до нивото на феномен на битието. Чинот на лишувањето од важење, Хусерл го нарекува феноменологиско *epoché*, ставање во загради. Она што феноменологиското *epoché* треба да го открие е мојот чист живот со сите негови чисти доживувања и чисти интенционални предметности или, како што Хусерл би кажал, “вселената на феномените”.

Феноменологиското *epoché* е радикалниот универзален методот со кој се разбира непосредноста на сопствениот чист живот на свеста, при

¹³⁸ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 159-160.

¹³⁹ Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 160.

што, низ овој свесен живот, ова *erohe* овозможува објективниот свет да суштествува за мене и тоа токму така како што е токму за мене.

Ако се има предвид дека Декарт сите акти на свеста ги означил со името *cogito*, тогаш со позајмувањето на овој негов израз би можело да се каже дека светот важи, и сè светско во него, само во соодветното *cogito*. Затоа и Хусерл може да тврди дека целиот живот на човекот, како и секоја смисла на светот воопшто, се должат на нашите когитации.

Мојот живот, моето познание, мислење, оценување и дејствување не можат да се впишат во никаков друг свет, освен во оној кој ја црпи својата смисла и важење од мене. Кога јас се поставувам над целиот овој живот и се воздржувам од секоја вера во битието која просто го поставува *светот* како суштествувачки - ако го насочам својот поглед исклучиво кон овој живот како свест за светот, на тој начин, со чистиот поток на моите *когитации*, јас се достигнувам себеси како чисто Его.¹⁴⁰

Овој долг кон нашите когитации е долг кон она првичното, темелното, носителот на природната основа на битието - трансценденталното. Во однос на ова трансцендентално, природната основа на битието, она што се јавува како суштествувачко во нашата познавателна вера, се јавува како второстепена, изведена. Со сведувањето на природната познавателна вера до трансценденталното како темел, феноменологиското *erohe* го добива карактерот на фундаментален феноменологиски метод кој Хусерл го нарекува *трансцендентално-феноменологиска редукција*.¹⁴¹

Прашањето кое самото по себеси му се наметнува на Хусерл е тоа дали оваа редукција има моќ да обезбеди аподиктична очигледност на

¹⁴⁰ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, Софија, 1996, 161.

¹⁴¹ Феноменолошката редукција е Хусерловото средство за создавање на универзалната филозофија без претпоставки, а воедно и на темелот од кој ќе се тргне во ревизија на сите останати науки. Треба да се нагласи дека Хусерл во развојниот пат на феноменологијата разликува помеѓу феноменолошко-психологиска и споменатата трансцендентално-еидетска редукција. Феноменолошко-психологиската редукција се врзува за природниот став и проблемот на трансцендентното - битието кое суштествува независно од свеста на човекот. Оваа редукција како цел ја има сферата на внатрешното искуство - достигнувањето на иманентното. Трансцендентално-еидетската редукција како свој предмет го има иманентното или прво достигнатото ниво на редукцијата на емпириската свест, а како своја цел го поставува трансцендентното како објективна смисла и значење на реалното суштествувачко. Трансцендентално-еидетската редукција води кон светот на идеалните суштини - еидоси, при што, емпирискиот субјект преминува во трансцендентален.

битието на трансценденталната субјективност. Само во тој случај, ова битие може да послужи како основа за изградба на аподиктичка филозофија, филозофија втемелена врз првичните по себеси аподиктични судови. Прашањето за аподиктичноста на “Јас сум” може да биде решено само врз основа на решавањето на прашањето за обемот на аподиктичноста. Единствено во самопознанието, ова “Јас сум” е првично достапно. Притоа, Хусерл потенцира дека трансценденталното Его се открива во еден отворен хоризонт.

Во согласност со ова, стварното битие на првиот по себеси познавателен фундамент е апсолутно стабилно, за разлика од она што поточно го определува негово битие и кое не е дадено од живата очигледност на Јас сум, туку е само претпоставено. Оваа претпоставеност, имплицирана во аподиктичката очигледност лежи во основата на можноста за оставрување на критиката на нејзиниот обем кој подлежи на аподиктичко ограничување.¹⁴²

Хусерл ја оценува како многу опасна точка, опасна за трансценденталната филозофија, оваа отвореност на границите за простирањето на несомненото наспроти заблудата. Сепак, со ова прашање трансценденталната филозофија ќе мора да се соочи.

Конечно, во однос на извориштето на Хусерловата филозофија може да се каже дека е тоа она Јас кое се наоѓа и останува во *epoché*, кое се поставува себеси како основа на сето она што се определува како објективно важечко. Со спроведувањето на трансцендентално-феноменологиското *epoché*, од мене како трансцендентално Јас се гради сето објективно важење на битието. Ова не значи ништо друго освен инсистирање на тезата дека поимот на трансценденталното и трансцендентното се корелативни поими -

како што редуцираното Јас не е фрагмент од светот, така и, спротивно, светот и секој светски објект не се фрагмент од моето Јас, не се *реални* составни делови на мојот свесен живот кој можам да го откријам како реален комплекс од сетилни дадености и акти. Оваа *трансцендентност* ја чини вистинската смисла на сето светско, дури и

¹⁴² Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 163.

ако тоа ја добива и може да ја добие сета смисла која го определува, а заедно со неа и своето битиево важење, само од моето искуство, од моите разновидни претстави, мисли, оценки и дејствија, дури и смисла на очигледно важечко битие токму од моите сопствени очигледности, од моите засновувачки акти. Ако сопствената смисла на светот се заклучува во оваа трансцендентност на она што не е реално вклучено во мојот свесен живот, а во тој случај, самото Јас, кое ја носи во себеси неговата (на светот) важечка смисла и нужно се претпоставува од него, во феноменологиската смисла ќе се нарече *трансцендентално*. Филозофските проблеми кои никнуваат од оваа корелација, соодветно се одбележуваат како трансцендентално-феноменологиски.¹⁴³

Отварањето на полето на трансценденталноста истовремено значи и соочување со овие проблеми за кои зборува Хусерл.

Може да се започне со соочувањето.

¹⁴³ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 166. Особено треба да се нагласи дека во поставувањето на трансценденталниот извор на филозофијата, Хусерл се справува со барањата на психологијата за исклучива релевантност во решавањето на филозофските прашања преку рушењето на тезата за психо-физичкиот човек како излезна точка на филозофското познание, како и сведувањето на психологиското самопознание до трансценденталното самопознание, се разбира, во контекстот на севкупното лишување од важење на сето објективно кое не е засновано преку медитативното *epoché* на филозофското Јас.

2. Трансценденталното поле на искуството

Првата задача која Хусерл си ја поставува себеси се однесува на тоа да се утврди што може да се стори со трансценденталното Его. Притоа, ориентиорот кој Хусерл си го поставува е тој дека од познавателна гледна точка, битието на ова трансцендентално Его, за филозофски суштествувачкиот, мора секогаш да биде прво и да му претходи на секое објективно битие, а оттука, воедно и да ја претставува основата врз која се темели секое познание.

Што значи ова трансцендентално засновување на познанието кое го бара Хусерл?

Во трансценденталното засновување на познанието Хусерл бара една потполно нова сфера на битието, сферата на трансценденталното искуство. До оваа сфера се стигнува преку феноменологиското *epoché*, при што, следи потполно откажување од идејата да се оценува способноста на его *cogito* да се поставува како аподиктички очигледна претпоставка за заклучоци кои треба да не доведат до трансценденталната субјективност. Трансценденталното засновување на познанието е јасната свест за тоа дека сите дадености на стварното и можното самопознание се проникнати од една универзална аподиктичка познавателна структура на Јас.

Хусерл нагласува дека

научната работа која се темели врз целиот арсенал на трансценденталната феноменологија треба да се оствари во две етапи. Во првата етапа треба да ја пребродиме огромната империја на трансценденталното самопознание и тоа со чисто предавање на постоечката во него еднозначна очигледност, значи, оставајќи го во заднина прашањето за последната, насочената кон аподиктичките принципи на обемот, критика. На овој *сè уште неполн степен од филозофската гледна точка*, ние постапуваме соодветно на природо-истражувачот, со неговата вера во очигледноста на природното искуство, за кој, во неговиот квалитет на позитивно учен, прашањата за принципиелната критика на искуството остануваат нетематизирани. Втората етапа на феноменологиското истражување, во тој случај, ја

засега токму *критиката на трансценденталното искуство* и, пред сѐ, *на трансценденталното познание воопшто*. На овој начин, во нашето поле на гледање истапува една исклучителна своевидна наука, науката за конкретната трансцендентална субјективност која е дадена во стварното и можното трансцендентално искуство, која е *крајната спротивност на науките во досегашната смисла на зборот, т.е., на објективните науки*. Меѓу нив се наоѓа дури и една наука за субјективноста, но, за објективната, анималистичката, припадната на светот, субјективност.¹⁴⁴

Со овие две етапи Хусерл го отпочнува засновувањето на вистинската наука или, попрецизно кажано, вистински заснованата наука.

На патот кон оваа крајна заснованост на науката, почнувајќи од принципот на радикалната познавателна беда како радикално медитирачки филозоф-почетник, Хусерл започнува со апсолутно субјективната наука за чиј предмет е апсолутно безначајно прашањето за битието или небитието на светот. Ова е така, бидејќи нејзин единствен предмет може да биде само трансценденталното Его, самата смисла на трансценденталната редукција е Јас и она што е заклучено во него. Оттука, Хусерл го изведува заклучокот дека самата оваа наука мора да започне како чиста егологија и да заврши во една форма која личи на трансцендентален солипсизам. Тој тврди дека е реална можноста другите трансцендентални Ега да бидат положени како суштествувачки и изведени како тема на трансценденталната феноменологија, можност која го спасува од оспорувањето на резултатот на феноменолошката редукција - солипсизмот. Најмалку, во една ваква ситуација, Хусерл ја остава отворена можноста за трансценденталната интерсубјективност, а преку неа и до трансценденталната филозофија воопшто.

Во оваа наука, Хусерл смета дека го прави и радикалното отстапување од Декарт. Според него, Декарт не успеал да го согледа суштинскиот факт за способноста на Јас да се изложува самото себеси - отварањето на бескрајното поле на трансценденталното искуство.

Заедно со ова, пред нас се открива едно можно работно поле кое е наполно своевидно и посебно, доколку тоа се сооднесува со целиот свет и со сите објективни науки, а и покрај тоа не го

¹⁴⁴ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 169.

претпоставува нивното битиево важење штом на тој начин тоа е оделено од сите овие науки, но, и покрај тоа, на ниту еден начин не се граничи со нив.¹⁴⁵

На тој начин, Хусерл прави поместување на вниманието од *ego cogito* врз струечкиот поток на свесниот живот, потокот на когитациите - *cogitatum*. Истражувањето на ова поместување не води кон чистото внатрешно искуство, а оттука би можел да се изведе и заклучокот дека не води кон чисто описната психологија на свеста. Оваа чиста психологија на свеста не е едно и исто со трансценденталната феноменологија. Тие течат паралелно и воопшто не е одржлива било каква форма на трансцендентален психологизам, филозофијата ќе се одбрани само со верното придржување до трансценденталната редукција.¹⁴⁶ Но, од суштинско значење е да се разбере дека со извршувањето на трансценденталното *epoche* не се укинува светската содржина, содржината на когитацијата останува содржина на когитацијата.

На овој начин, Хусерл ја обезбедува основата за интенционалноста - еден од темелните поими на неговата феноменологија со кој се карактеризира “фундаменталното својство на свеста”. Свеста е секогаш свест за нешто без разлика на реалитетот на предметната содржина и нашето трансцендентално воздржување во однос на природното важење. Оттука, Хусерл ја гради формулата *ego cogito cogitatum* која е всушност проширување на *ego cogito*. Накратко, секое доживување на свеста има предвид нешто и во ова интендирање го носи во себеси. Свеста како *cogito* во себеси го носи своето *cogitatum*.

Рефлексијата со која се истражува искуство на животот на свеста, искуството на нејзините акти, може да биде природна и трансцендентална. Основната разлика помеѓу природната и трансценденталната рефлексија е во тоа што во природната рефлексија - која истовремено го вклучува и психологиското знаење - се стои на тезата за претходно дадениот суштествувачки свет, додека во трансценденталната рефлексија на сцена е лишувањето од оваа основа - суштествувањето на битието или небитието

¹⁴⁵ Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 171.

¹⁴⁶ Во случајот на психологиското истражување на свеста се оперира со душевните состојби на луѓето во претпоставениот суштествувачки свет, додека во трансцендентално-феноменологиското истражување на дужевниот живот светот е само феномен на стварноста, а не самата стварност.

на светот - преку феноменолошката редукција. Она што се добива како резултат на трансценденталната рефлексija е модификацијата на трансценденталното искуство - опишување на трансцендентално редуцираното *cogito*, но, без природното поставување на битието на светот како карактеристика на наивниот светоглед, туку со поставување кое го извршува директно вживувачкото Јас во светот.

На тој начин, на местото на првичните доживувања, според постоењето, никнува нешто различно; дотолку, значи, можеме да кажеме дека рефлексijата го менува првичното доживување.¹⁴⁷

Значи, рефлексijата го престорува во предмет она што претходно било доживување во наивната свест или, како што тоа Хусерл го изразува “феноменологиското Јас се востановува како незаинтересиран набљудувач на наивно заинтересираното Јас”.¹⁴⁸ Целта на трансценденталната рефлексija е постигнувањето на вселената на апослутната беспридрасудност, вселена која се постигнува со потиснувањето на предрасудата на светското искуство, доминантната црта на природните судови и верата во суштествувањето на светот. Единствено ваквата универзалност на трансценденталното искуство може да биде темел за радикалната филозофска критика. Во срцевината на критиката задолжително треба да лежат чистите дадености на трансценденталната рефлексija, и тоа земени во нивната чиста интуитивна даденост како просто очигледни.

Опстојувајќи на простата очигледност на даденостите на трансценденталната рефлексija, истовремено применета врз спротивноста *cogito - cogitatum*, Хусерл го води кон откривањето кон двете корелативни насоки на дескрипцијата на искуството.

Од една страна, ова се описите на интенционалниот предмет како таков, со оглед на нему пропишуваниите, на соодветен начин на осознавање, определувања и модуси кои му соприпаѓаат, кои се појавуваат во ориентацијата кон нив (такви се неговите битиеви модуси како сигурно суштествуваачки, можно или веројатно суштествуваачки итн.,

¹⁴⁷ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 174.

¹⁴⁸ Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 175.

или субјективно-временските модуси како сегашен, минат или иден). Оваа дескриптивна насока се нарекува *ноематска*. Спротивната на неа е *ноетичката*. Оваа ги засега модусите на самото *cogito*, модусите на свеста како, на пр., перцепцијата, сеќавањето, ретенцијата, заедно со карактеристичните за нив модални разлики како јасност и разделност.¹⁴⁹

Со двете споменати насоки на дескрипцијата, во феноменологиската редукција ноетски се отвара чистиот живот на свеста, а ноематски чистиот интендиран свет како таков.

Оттука, Хусерл ја гради целата своја филозофска позиција - феноменологиски медитирачкото Јас е “*неделив набљудувач*” на самиот себеси, но, и на секоја објективност заклучена за него, “која е за него и тоа како таква”. Всушност, Хусерл го изведува заклучокот дека природното Јас е истовремено и трансцендентално Јас, но, до знаењето за ова се доаѓа само по изведеното феноменологиско *epoché*.

Допрва преку овој нов став јас гледам дека вселената, а значи и секое природно суштествувачко, суштествува само за мене како важечко за мене со својата специфична смисла како *cogitatum* на моите когитации кои се менуваат и кои во оваа промена се поврзани една со друга, и дека само на тој начин вселената е важечка за мене.¹⁵⁰

Накратко, за трансценденталниот феноменолог, филозофската позиција на Хусерл, предметот во светот е интенционален корелат во соодветниот модус на свеста. Оттука, првата задача на трансценденталната филозофија, но, и на нејзината паралела - чистата внатрешна психологија, е следењето на *ego cogito* како принцип кој одбележува една отворена и бексрајна разновидност од одделни конкретни доживувања, како и нивните начини на поврзување во единството на самото конкретно Его. “Самото конкретно Его е универзалната тема на опишувањето”.¹⁵¹ Ова е задачата која Хусерл и ја поставува на феноменологијата.

¹⁴⁹ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 176.

¹⁵⁰ Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 177.

¹⁵¹ *Ibid.* Или, исто така, Јас, медитирачкиот филозоф, си ја поставувам универзалната задача за *откривање на самиот себеси* како трансцендентално Его во мојата *полна конкретност*, значи, со сите интенционални корелати заклучени во неа.

Поставувањето на корелативноста помеѓу ноетскиот и ноематскиот опис на искуството на свеста, изведувањето на тезата за интенционалноста на свеста, дефинирањето на фундаменталното својство на свеста како свест за нешто, подразбира постоење на синтетички акт кој го обезбедува единството на искуството на свеста. Благодарение на оваа синтеза и може да се зборува за постоење на ноетичко-ноематска градба, односно, за единството на чистиот живот на свеста и интендираниот свет. Задачата која сега се отвара пред Хусерл се однесува на разјаснувањето на оваа синтеза.

Поставувајќи го прашањето за синтезата, Хусерл разликува две основни форми под кои може да се разгледува проблематиката: формата на идентификацијата и формата на внатрешната свест за времето. Во однос на формата на идентификацијата, Хусерл истакнува дека е тоа една пасивно протекувачка синтеза, додека во однос на внатрешната свест за времето тврди дека станува збор не просто за когитации кои се непрекинато поврзани, туку за поврзаност во една свест во која се конституира единството на интенционалната предметност како единство на разновидни начини на појавување.

Суштествувањето на еден свет, како и на овој квадрат овде, благодарение на *epoché* е *заклучено во загради*, но, идентично појавувачкиот квадрат е непрекинато иманентен на тековната свест, дескриптивен во неа, како што е дескриптивна и неговата идентичност. Оваа иманентност во свеста е една напочно своевидна иманентност, и токму - не иманентност како реален составен дел, туку како интенционална, идеална иманентност која се пројавува, или, што е едно и исто, како нејзина иманентна *предметна смисла*. Во својата самоидентичност во текот на доживувањето, предметот на свеста не доаѓа однадвор, туку лежи како заклучена смисла во неа, т.е., како *интенционално достигнување* на синтезата на свеста.¹⁵²

Всушност, целото искуство на свеста е синтетичко единство на *cogito* кое ги опфаќа сите појавни одделни свесни доживувања со неговото универзално *cogitatum*, засновано врз различните степени и во разните делумни *cogitata*. Како што веќе беше поставено, втемелувачката форма

¹⁵² Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 181.

на оваа универзалната синтеза која лежи во основата на сите останати познавателни синтези е внатрешната временска свест. Корелатот на внатрешната временска свест е самата иманентна темпоралност која го одредува временското место на секое доживување во свеста.

Следното прашање на кое се осврнува Хусерл се однесува на актуалноста и потенцијалноста на интенционалниот живот. Актуалноста и потенцијалноста се карактеристики на *cogito* во внатрешната временска свест. Односот помеѓу актуалноста и потенцијалноста, Хусерл го објаснува на тој начин што тврди дека актуалноста на *cogito* ги претпоставува потенцијалностите како содржински и интенционално предопределени можности кои се остварливи со дејството на Јас. Оттука, Хусерл констатира и една нова карактеристика на интенционалноста - секое доживување носи, така да се каже, еден хоризонт од потенцијалности кои му припаѓаат на актуалното познавателно доживување. Хоризонтот дури и може да се дефинира како претходно обележани потенцијалности. Токму поради тоа и може да се тврди дека *cogitatum quia cogitatum* никогаш не е нешто завршно дадено, туку е секогаш отворен хоризонт на истражување и продлабочување на самиот тој хоризонт во нови хоризонти. “Самото одбележување на смислата е секогаш несовршено, но, во својата *неопределеност* добива една *структура на определеноста*”.¹⁵³ Секој предмет постојано се осознава во една смисла која е претходно интендира и упатена на остварување и постојано во свеста носи една ноетска интенционалност која може да се истражува.

Покрај споменатата функција на синтезата како конститутивен момент на свеста, своја функција во феноменологијата има и анализата. Хусерл зборува за посебна смисла на анализата како интенционална анализа. Задачата на интенционалната анализа е откривањето на имплицираниите потенцијалности во актуалностите на свеста, со што се остварува разјаснување на предметната смисла.

Интенционалната анализа се раководи од фундаменталното познание дека секое *cogito* како свест, дури и во најшироката смисла на зборот, е интендирање на она што се има предвид во него, и дека ова

¹⁵³ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 184.

интендирање е во секој момент нешто повеќе (интендирано во повеќе)
од она што експлицитно го имаме предвид во соодветниот момент.¹⁵⁴

На тој начин, се овозможува откривањето на сета разновидност на ноетичкото во свеста, како и откривање на синтетичкото единство на таа разновидност во свеста. А со откривањето на овие две работи, всушност, се откриваат основите на интенционалниот живот на свеста. Во основата на интенционалниот живот на свеста лежи и конститутивната улога на доживувањата кои ја чинат предметната смисла, при што, овде спаѓаат не само актуалните, туку и потенцијалните доживувања кои се имплицирани во соодветниот хоризонт.

Интенционалната анализа се наметнува како своевиден метод кој го создава ноетско-ноематското единство на предметната смисла, метод кој во Хераклитовскиот тек на свеста, каде што е безвредно да се трага по последни елементи од кои ќе се гради строгата определеност на научните поими и судови, изведува една типологија фиксирана во строги поими како чинител, во крајна линија, на предметната смисла.

Оваа типологија Хусерл ја обележува со веќе посочената шема *Ego-cogito-cogitatum*. Притоа, улогата на трансцендентална водечка нишка ја игра интенционалниот предмет кој стои на страната на *cogitatum*. Трансценденталната теорија има за задача опишување на типолошката структура на дадената предметна општост, при што, со придржување до дадената нишка на предметноста, таа може да израсне до теорија на трансценденталната конституција на предметот, и тоа на предметот во определена форма, во определена категорија или во определен регион.

Исцртувањето на трансценденталното поле на искуството преку описите на феноменологиската редукција се завршува со поставувањето на идејата за фундаменталното единство на ова поле. Според Хусерл, “секој предмет воопшто (исто така и секој иманентен) означува една структура од правила на трансценденталното Его”.¹⁵⁵ Врз основа на поставената типологија, со познанието на предметот од страна на трансценденталното Его, се обележува и универзалното правило за потенцијалните други познанија. Во основата на ова единство лежи

¹⁵⁴ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, Софија, 1996, 185.

¹⁵⁵ Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 192.

идејата за универзалната конститутивна синтеза која ги регулира сите подредени синтези и која наложува секое феноменологиско истражување да се спроведе како конститутивно - строго систематски изградени и меѓусебно поврзани истражувања.

3. Развивањето на проблемот на конституцијата низ поимите на стварноста и вистинитоста

Во одредувањето на трансценденталното поле на искуството конституцијата беше одредена како конституција на интенционалниот предмет внатре шемата *cogito-cogitatum*. Како прв чекор во диференцирањето на поимот “конституција”, Хусерл го поставува проблемот на разликата помеѓу “умот” и “не-умот”, односно, “битието” и “небитието”. Кон интендираното како чисто интендирано (*cogitatum* - предметната смисла) припаѓаат предикатите “битие” и “небитие”, додека кон чистото интендирање (*cogito*) спаѓаат предикатите “вистина” и “невистина”. Поимот за умот, Хусерл го дефинира како “универзална суштинска структурна форма на трансценденталната субјективност воопшто”.¹⁵⁶ Суштинскиот карактер на умот се состои во тоа што ја осигурува очигледноста, укажува на можноста нешто да биде направено очигледно и да се согледа како очигледно. Хусерл дури и го дефинира познанието како посебен тип на очигледност, а самата очигледност како познание во суштинска смисла на зборот.

Секоја свест воопшто е или самата таа со карактер на очигледност, т.е., која го дава само својот интенционален предмет, или според суштината е склона да го доведе до самодаденост, т.е. да го потврди преку синтези кои суштински и припаѓаат на областа на *Јас можам*.¹⁵⁷

На тој начин, Хусерл ја определува очигледноста како корелативен поим на поимите на битието и на небитието.

Во позадината на наведените ставови лежи втемелувањето на феноменологиското потекло на основните поими и принципи на формалната логика, а преку нив и утврдувањето на структурната

¹⁵⁶ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 195.

¹⁵⁷ Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 196. Овде спаѓа и Хусерловиот концепт за евиденцијализирањето - синтетичко изведување од нејасно мнение кон пред-интуитивно согледување, при што, постои можноста доколку ова согледување се престори во директно и самоподатливо, сигурно да се оствари интендирањето во соодветната битиева смисла.

законитост на животот на свеста. Хусерловиот став дека предметното суштествува за субјектот се темели врз ставот дека очигледната синтеза на идентичноста не смее да влезе во противречност со очигледното дадено. Сигурно познание на стварното битие имаме со синтезата на очигледното потврдување која дава правилна или вистинска стварност. А оваа синтеза потекнува од нашата трансцендентална субјективност.

Станува збор за една идеална иманентност која посочува кон взаемните врски на можни синтези. Кон оваа идеална иманентност припаѓаат идентичноста на интендираниот предмет како таков, идентичноста на вистинско суштествувачкиот предмет, но, и адекватацијата помеѓу интендираниот како таков и вистински суштествувачкиот предмет. Со ова Хусерл тврди дека наведените предметности и нивната адекватација не се реални моменти во потокот од доживувања за очигледноста и потврдувањето. Определението на идеалната иманентност, Хусерл ја изведува од тврдењето дека за познавателниот субјект, секоја очигледност втемелува едно „да-се-има“. Ова втемелување е поврзано со потенцијалностите, можностите на хоризонтот. Секоја можност никнува од очигледноста, од фактот дека познавателниот субјект или Јас може да ја оствари очигледноста и да ја повтори истата таа очигледност. На тој начин, за Јас извесната очигледност нема постојано, цврсто битие.

Секое суштествувачко е, во најшироката смисла на зборот, „по себеси“ и е спротивставено на случајното „за мене“ на одделниот акт, и секоја вистина во најшироката смисла на зборот е на истиот начин „вистина по себеси“. Оваа најширока смисла на „по себеси“ укажува, исто така, на една очигледност која е очигледност не како факт на доживувањето, туку како севкупност од определени потенцијалности кои се засновани во трансценденталното Јас и неговиот живот¹⁵⁸

Токму овие потенцијалности, интендирањето и потврдувањето во синтетичките односи, ја чинат основата на очигледноста во доживувањето на свеста.

Самите очигледности упатуваат кон она што Хусерл го нарекува „потполна очигледност“. Под *потполна очигледност* се подразбира

¹⁵⁸ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 199.

интуитивното присуство за нас на реалниот објективен свет. Во овој тип на очигледност припаѓа очигледноста на надворешното искуство, а како нејзина суштинска карактеристика Хусерл ја определува едностраноста. Под едностраноста во овој случај, тој подразбира хоризонт со неисполнети, но, исполними антиципации - содржини на интендирањето кои упатуваат кон потенцијалните очигледности. Притоа, едностраноста постои поради тоа што синтетичките премини од очигледност кон очигледност не резултираат со сведување на некоја од синтезите до адекватна очигледност, туку постојано има присуство на неисполнети интендирања - пред-интендирање и со-интендирања.

Заедно со ова секогаш останува отворената можност верата во битието на предметот која ја проникнува антиципацијата да се разлика, а појавното во модусот на "самото тоа" да не биде тоа или пак да биде нешто друго. На истиот начин, надворешното искуство, во суштина, е единствената потврдувачка сила, но, само додека пасивно или активно протекувачкото искуство ја има формата на синтеза во согласувањето.¹⁵⁹

Токму ова светско искуство каде што суштествувачкото ја добива својата смисла како интендирано во врската помеѓу свеста и интендирачкото единство, односно, каде што тоа суштествувачко е дадено во совршената очигледност, покажув дека светот, како и објектите во светот, се идеја која е во однос кон мноштвото познанија или искуства кои хармонично се обединуваат.

Значи, Хусерл го дефинира светот како идеја која е корелативна на идејата за совршената очигледност на искуството - потполната синтеза на можните искуства.

Расправата на феноменологиската проблематика, Хусерл ја продолжува во правец на дефинирањето на задачата на трансценденталната конституција. Притоа, како појдовна точка се зема дефинирањето на поимот "вистина" како структурно разделување на секој од интендираните предмети за трансценденталното Его, и подложните на интендирање, во обемот на разновидностите од стварни и можни

¹⁵⁹ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 200.

когитации кои се однесуваат кон трансценденталното Его и кон единството на синтезата на идентичното. Стварно суштествувачкиот предмет во рамките на оваа разновидност, Хусерл го дефинира како индекс за системот од очигледности кои се во меѓусебен однос на обединување во една тотална очигледност. Оваа тотална очигледност би требало да резултира со самиот предмет онаков каков што тој е. На тој начин, задачата на трансценденталната конституција не е создавањето на оваа очигледност за објективно-реалните предмети, туку разјаснувањето на суштинската структура на оваа очигледност, структура која се исцртува во синтезата на сите внатрешни структури.

Оваа задача на трансценденталната конституција се врзува за формално-онтологискиот поим за предметот, но, истовремено и го отвара патот кон истражувањата кои се определуваат како истражувања на регионите од предмети - природата, човекот, човековото општество, култура, односно, и кон една нова трансцендентална конститутивност. Но, не смее да се заборави дека и во оваа конститутивност станува збор за интенционалноста и систематското изложување на трансценденталните хоризонти. Притоа, треба посебно да се нагласи дека конститутивните очигледности на чисто субјективните предмети исто така се истражуваат во рамките на поставената конститутивна задача, но, во рамките на теоријата за првичната временска свест конституирана во временските дадености.

4. Конститутивното Его во трансценденталната филозофија

Врз основа на поставената теза за тоа дека предметите суштествуваат единствено за мене и тие се она што сè само за свеста, отварањето на конститутивната проблематика изразена преку грандиозните проблеми на штоството на ова битие-за-мене и неговиот есенцијален карактер, природата на свеста како актуална и потенцијална итн., се разбира, можно е само врз темелниот став на Хусерловата трансцендентална феноменологија - Јас е неделиво од своите доживувања. Со ова, *de facto*, Хусерл и го дефинира самото Его како она што тоа е само во својот однос кон интенционалните предметности. Притоа,

суштинската посебност на Јас, значи, е да има системи кои протекуваат во себеси, а се исто така и хармонични системи на интенционалноста, како и да може да ги открива како востановени потенцијалности преку трасирачките хоризонти.¹⁶⁰

Накратко, објектот на Јас е само индексирани корелат од тоа Јас.

Овде поставената теза, Хусерл ја надополнува со уште едно суштинско тврдење: "Самото Его суштествува по себеси во непрекинатата очигледност, значи, како *непрекинатото конституирачко по себеси како суштествувачко*".¹⁶¹ Со ова се отвара позицијата на Јас внатре релацијата *Ego-cogito-cogitatum*. Ова Јас не е само потокот на свеста, туку и доживување на овој поток, и тоа како поток во нераскинливо меѓусебно единство. Значи, досега во рамките на интенционалниот однос е објаснета синтезата на страната на предметите. Синтезата на страната на Јас е синтеза на когитациите, единечно и во целина, во идентичноста на ова Јас. Идентичноста на ова Јас потекнува од фактот што тоа живее во сите доживувања на свеста.

Во однос на идентичноста на ова Јас, Хусерл тврди дека под дејство на закономерноста на трансценденталната генеза, секој нов акт на предметната смисла кој потекнува од оваа свест, добива нова постојана

¹⁶⁰ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 203.

¹⁶¹ Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 204.

својственост. Временското траење на соодветните определености на Јас, како и нивното самооценување, не значи исполнување на иманентното време со доживувања, токму поради тоа што самото постојано Јас со своите постојани определености, и покрај тоа што е во суштински однос со потокот од доживувања, не е доживување. Јас е конституирање на идентичниот супстрат на постојаните својства на Јас од неговата сопствена активна генеза како *личносно Јас*. Од ова Јас, Хусерл го разликува она што го нарекува - Лајбницовски - *монада* или Егото во својата полна конкретност, што би значело, Егото во струечката разновидност на сопствениот интенционален живот со внатре него конституираните предмети. Поради тоа што монадата го опфаќа сиот актуален и потенцијален живот на свеста, проблемот на самоконституцијата на ова Его, на оваа монада, станува основата на целиот проблем на конституцијата и во себеси ги опфаќа сите конститутивни проблеми. Оттука, феноменологијата која ја проучува самоконституцијата се трансформира во феноменологија воопшто.

Со изведеното дефинирање на Јас и неговата нераскинлива поврзаност со своите доживувања, Хусерл го отвара и проблемот на феноменологиската генеза како интегрален дел на генетичката феноменологија. Со отварањето на прашањето за феноменологиската генеза, истовремено се пристапува и кон утврдувањето на феноменологискиот метод. Патот, условно кажано, на феноменологискиот метод тече во следниов правец: користејќи ја феноменологиската редукција, медитирачкото Јас го открива своето трансцендентално Его и неговата содржина. Во рамките на оваа содржина, преку интенционалноста, се откриваат дескриптивно разбирливите типови, за да конечно се стигне до суштинската точка на феноменологиското истражување, а тоа е момент кој означува дека еден поим е *a priori* определен од феноменологијата. Определеноста на еден поим *a priori* не означува нешто друго освен негова опишаност и објаснетост во ноези и ноemi.

Хусерл како пример за објаснување на *суштинската општост* го дава типот на перцепцијата како интенционално доживување. При перцепирањето на еден предмет, нашата познавателна моќ има способност да го варира предметот во перцепирањето преку варирањето на

идентичната перцептивна појава. Под “варирање”, Хусерл го подразбира пресвртување на фактот на една перцепција, при наша воздржаност од суд за неговото битиево важење, во една чиста можност внатре случајниот систем на чисти можности на перцепцијата. Определувањето на типот на перцепцијата како чиста можност значи раскинување на врската на таа перцепција со стварното фактичко Его и нејзино позиционирање во сферата на чистата мисловна можност како еидос. Еидос е соодветен тип на интенционално доживување, во овој случај, перцепција “чиј идеален обем е составен од сите идеално можни перцепции како чисти мисловни можности”.¹⁶² Оттука, сето она што важи за конкретните перцепции важи и за сите можни перцепции воопшто или, како што Хусерл се изјаснува, “во апсолутната *суштинска општост* и за секој сфатен единечен случај во *суштинска* нужност”. При дефинирањето на *суштинската општост*, условот е поставен врз варијацијата. Ако таа е очигледна, што пак значи дека во чистата интуиција ги дава можностите, како корелат на очигледната варијација се јавува интуитивната и аподиктичката свест за општоста. Еидос е чиста согледливост, неусловена од никаков факт сообразно на својата интуитивна смисла, која лежи пред сите поими. Со конституирањето на еидетски чист тип, фактичкото Его преминува во *Eidos Ego* или во едно еидетско Его кое е варијација на сопственото, фактичкото Его.

Оттука, ако феноменологијата се согледува како интуитивно-априорна наука изградена со еидетскиот метод, тогаш *суштинските истражувања* кои ги спроведува се откривања на универзалниот еидос на трансценденталното Его воопшто кое ја носи во себеси можноста на фактичкото Его. Врз основа на определувањето на феноменологијата, Хусерл го изведува следниов заклучок:

Значи, еидетската феноменологија го истражува универзалното *a priori* без кое Јас и трансценденталното Јас се *немисливи*, или, доколку секоја *суштинска универзалија* ја има вредноста на неразрушлива закономерност, таа (еидетската феноменологија) ги истражува универзалните *суштински закони* кои ја пропишуваат неговата можна

¹⁶² Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 208.

смисла (со нејзината спротивност - апсурдот) на секое фактичко истражување за трансценденталното.¹⁶³

А заклучокот кој оттука треба да се изведе во истражувањето на Хусерловите медитации е тој дека медитирачкото Јас, својата идеја за филозофијата како апсолутно заснована универзална наука, мора да ја пронајде во чистата еидетска феноменологија која Хусерл ја нарекува и “прва филозофија”.¹⁶⁴ На тој начин, еидетската филозофија е филозофската наука за чистите можности која го детерминира секое истражување на стварноста, ја втемелува секоја наука за стварноста. Суштинската форма која го проникнува трансценденталното Его е универзалното *a priori* - системот од форми на априорните типови од можни актуалности и потенцијалности на животот и предметите кои се конституираат како суштествувачки во него.

Со објаснувањето и на еидетското Его, Хусерл го обезбедува и вториот момент за конечно дефинирање на методот на трансценденталната феноменологија. Феноменологиската редукција и еидетската интуиција се елементарните форми на трансценденталниот метод. Конечно, овие две елементарни форми ја одредуваат и смислата на самата трансцендентална феноменологија. Самото трансцендентално Его и сите негови доживувања на овој начин се одредуваат како чисти можности.

Во обидот поблиску да се утврди природата на генезата, законот за суштествувањето или можноста на суштествувањето на доживувањата во трансценденталната сфера, Хусерл зборува за законот на каузалноста, но, сакајќи да ја избегне историската оптовареност на овој термин преминува кон терминот *мотивација* како израз на овој закон.

Вселената од доживувања кои ја чинат реалната битиева содржина на трансценденталното Его е спарлива (*композибилна*) само

¹⁶³ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, Софија, 1996, 210.

¹⁶⁴ Хусерл објаснува дека откривањето на фактичкото Его, со помош на редукцијата до чистото Его, можно е само со откривање на аподиктичките принципи на суштинските општи закономерности и нужности кои означуваат сциентизирање на фактот, негово сведување до чистата можност како негова рационална основа. Истовремено, врз основа на паралелата помеѓу трансценденталната филозофија и чистата внатрешна психологија, откривањето на еидетското Его значи откривање и на еидетската душа.

во универзално *единствената форма на струење* во која се впишуваат сите единечности како струечки во неа.¹⁶⁵

Оваа форма на струење е мотивацијата која се наметнува како формална закономерност на универзалната генеза. Општата форма на струењето е општ тек на мотивацијата од посебни мотивации и мотивациски системи кои го чинат единството на универзалната генеза на Јас според законот на генезата. Значи, Егото или монадата го обезбедува своето конкретно единство во рамките на универзалната генеза само како **форма на времето**.

Врз основа на принципите на конститутивната генеза, Хусерл ја оправдува разликата помеѓу пасивната и активната генеза. Во рамките на активната генеза, Јас се јавува како конститутивно, при што, секоја конституција од повисок тип претпоставува дадена пасивност. Пасивната синтеза во својот постојан тек се наметнува како доставувач на материјал за активностите на Јас, за активната генеза. Благодарение на пасивната генеза, Јас има познание за системот од аперцепции, облиците на даденото кои имаат моќ да се актуализираат и да го градат светот околу нас. Принципот кој ја проникнува пасивната генеза, Хусерл го дефинира како принцип на асоцијацијата, при што, овде станува збор за асоцијација на конституцијата на активните облици на претходно дадените последни предметности. Асоцијацијата е интенционалната законитост при конституцијата на самото Его или "*царството на вроденото a priori*". Асоцијацијата, всушност, се јавува како темел на самата темпоралност, бидејќи темпоралноста ја дефиниравме како носител на конкретното единство на Јас.

Со сведувањето на феноменологиската проблематика како проблематика на конституцијата на предметите на можната свест, врз основа на темелната теза за интенционалноста како фундаментално својство на свеста, Хусерл ја обележува феноменологијата како трансцендентална теорија на познанието. Темелниот проблем на трансценденталната теорија на познанието е проблемот на трансцендентноста - како познанието во иманенцијата на свеста може да

¹⁶⁵ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 213.

добие објективно значење? Ваквото поставување на проблемот, осврнувајќи се кон Декарт, Хусерл го одбележува како апсурдно, токму поради тоа што Декарт не успеал да ја открие вистинската смисла на трансценденталното *epoché* и редукцијата до чистото Его. Во поставувањето на прашањето без извршена феноменологиска редукцијата, важењето на светската аперцепција е воспоставено со самото поставување на прашањето како содржина во смислата на прашањето, а се работи за тоа допрва одговорот на ова прашање да го втемели важењето на светската аперцепција.

Наспроти природниот став, Хусерл потенцира дека во системската самосвест на субјектот кој се открива како чисто Его, сето суштествувачко се наметнува како конституирано во свеста на субјектот, како суштествувачко за него во свеста. Спецификата на ова самооткривање на Егото лежи во тоа што претставува априорна форма која фактите ги подредува во вселената на еидетските можности.

Значи, ова го засега моето фактичко Его само доколку е откривање на чистите можности кои можат да бидат достигнати - поаѓајќи од него - преку слободното промислување (имагинарно варирање) на самиот себеси. Со ова, тоа важи како еидетско самооткривање за вселената од овие мои можности како Его воопшто, за моите можности во некакво произволно друго-битие; но, значи, и за секоја можна интерсубјективност поврзана во корелативна варијација со овие мои можности, како и за светот кој треба да го мислам како одново конституиран во неа, овој пат интерсубјективно.¹⁶⁶

Со овие ставови, Хусерл го дефинира втемелувањето на феноменологиската теорија на познанието како трансцендентален идеализам. Трансцендентално-феноменологиската теорија на познанието е спротивставена и на обидот за некакво објективно изведување на трансцендентноста, но, и на обидот иманентноста да се прогласи како непознавлива ствар-по-себеси. Оваа теорија е самооткривање на Егото како субјект на секој можен поим во однос на секоја смисла на суштествувачкото, чин со што суштествувачкото ја добива својата смисла

¹⁶⁶ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 222.

за мене како Его. Ова самооткривање се одвива под системската
егологија.

5. Основите на монадологиската интерсубјективност

Прашањето со кое нужно се отвара проблематиката на трансценденталната интерсубјективност е прашањето за проблемот на солипсизмот: дали со феноменологиското редуцирање до апсолутното конкретно Его јас не станувам *solus ipse*? Последицата на ова би била трансформација на претензијата на феноменологијата од трансцендентална филозофија во трансцендентален солипсизам. Досега истражувањето на проблемот на трансценденталноста покажа дека потокот на чистите доживувања е неделив од конкретното Его, сочинувајќи ја неговата конкретност. Но, што е со туѓото Его, дотолку повеќе што туѓото Его не може да се сведе до претстава или претставеното во претставата, туку останува нешто сосема друго?

Излезната точка на проблематиката е јасна - патот води од иманентноста на сопственото Его кон трансценденталноста на другиот. Овој пат не смее да значи засновување на тезата дека природата и светот кои се иманентно конституирани во Јас ги претпоставуваат како основа по себеси суштествувачките природа и свет. Феноменологијата мора да бара друг пат. Тоа е патот на интенционалноста кој треба да води до мотивациите во кои смислата на другиот се оформува во моето Јас или, како што вели Хусерл под рубриката "согласно познание на другите" другото Его се докажува како суштествувачко и присутно. Прашањето за трансценденталното познание на другите, Хусерл го нарекува проблем на сочувствување. Појдовната точка на истражувањето на овој проблем лежи во фактот што туѓиот субјект ми е даден како ноематско-онтичка структура што значи дека тој ми се појавува како корелат на моето *cogito*.

Пристапот кон познанието на другиот започнува со едно трансцендентално *epoché* - се врши апстрахирање од секое достигнување на интенционалноста кон туѓата субјективност, а вниманието се фокусира врз самоконституцијата на Јас со конституцијата на неразделните од него синтетички единства. Што значи ова затварање на субјектот во самиот себеси?

Ако се апстрахирам од другите во обичната смисла, јас одново ќе останам *сам*. Но, ова апстрахирање не е радикално; соодветната самот не менува ништо во природната смисла на светот како

познавлив за секој кој држи до природно разбраното Јас и не може да биде загубен дури и ако некоја универзална чума ги покоси сите освен мене. Во трансценденталниот став и во одбележувањето на моето, пред-конститутивното апстрахирање - на медитирачкиот - Его, во неговата трансцендентална своевидност, не е редуцирано до прост корелативен феномен, обичното човечко Јас во рамките на општиот феномен "свет". Повеќе, овде станува збор за една *суштинска структура на универзалната конституција* во која трансценденталното Его конституира еден објективен свет.¹⁶⁷

Значи, со чинот на ова апстрахирање се отвара простор за определување на интенционалноста како, меѓу другото, и интенционалност која е насочена кон туѓиот. Во вака маркираната интенционалност своевидноста на сопствено конституираното Јас се трансформира, тоа повеќе не се јавува како Јас-самиот, туку како одразувачки на второ Его во моето сопствено Јас. Притоа, ова второ Его не е овде-дадено, туку се конституира како момент на *Alter Ego*, а не е ништо друго освен Јас-самиот во сопствената своевидност. Значи, другиот би укажувал на мене самиот. Во основата на проблемот лежи новиот вид на *epohe*.

Обидот на Хусерл најнапред е исцрпување на својственото во рамките на трансценденталниот познавателен хоризонт, со што истовремено би настапило и ослободување од сето туѓо. Ова се однесува на светот, сите културни форми и воопшто на сето духовно-туѓо. Суштинското при апстрахирањето е тоа дека сепак останува пласт на феноменалниот свет кој Хусерл го определува како трансцендентален корелат на светското искуство. Овој пласт, сега, се јавува како втемелувачки на сета смисла на објективниот свет, значи, и на нашето познание на туѓите. Сега, во каков однос стојат човечкото Јас кое е редуцирано до чисто сопствената своевидност и трансценденталното Его? Хусерл одговорот на ова прашање го бара во самоконституцијата на Егото која истовремено значи и конституција на феноменалниот суштествувачки свет за мене. Оваа конституција се потврдува како "мундијализирачка аперцепција" или аперцепција посветена на светот низ

¹⁶⁷ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, Софија, 1996, 231.

која трансценденталното се јавува како чинител на живот на нашето *psyche*.

Кога во својот квалитет на такво Его, јас го редуцирам мојот феномен на објективниот свет до мојата сопствена своевидност и го примам она што на еден или друг начин го наоѓам таму како мое сопствено (и кое по редукцијата не може повеќе да содржи ништо друго), целосната сопствена своевидност на моето Его може одново да се открие во редуцираниот светски феномен како своевидност на мојата душа, со таа разлика што како компонента на мојата светска аперцепција, тоа е веќе нешто трансцендентално второ.¹⁶⁸

Оваа второст се јавува како носител на делењето на тоталитетот на познавателното поле на сферата на неговата сопствена своевидност (во која спаѓа и пластот на светското искуство во кој сето туѓо е затемнато) и сферата на туѓото. Но, исто така, оваа второст ја вклучува и секоја свест за туѓото, секое негово појавување во првата сфера.¹⁶⁹ Ова другото се појавува како она врз што почива објаснувањето на поимот на сопствената своевидност, разјаснувањето на нејзината смисла.

Која е суштинската карактеристика на своевидноста на човечкото Его?

Во одговорот на ова прашање Хусерл поаѓа од искуственото познание на конкретен предмет, при што, при познанието предметот го менува својот “статус” од по себеси во неодреден предмет на емпириската индукција. Со понатамошно познавателно определување самиот предмет станува определувачки, а искуството за него експликација. Експликацијата понатаму преку низа од синтези се разгранува во систем од интуиции кои соодветствуваат на внатрешните определености на предметот. Овие определености најпрво се јавуваат како такви во кои идентичниот предмет е при самиот себеси и неговиот идентитет се

¹⁶⁸ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 237.

¹⁶⁹ Хусерл се изјаснува за оваа поделба на следниов начин: “Она што трансценденталното Его го конституира во оној прв пласт како не-туѓо, т.е., како сопствено, во стварноста му припаѓа како компонента на неговата сопствена суштина ... ова е неделиво од неговото конкретно битие. Во рамките на ова сопствено, а со помош на трансценденталното Его, го конституира објективниот свет како вселена на едно битие, туѓо за него, а на прво место, туѓо во модусот на *Alter Ego*”. Види повеќе за ова кај Хусерл, *op. cit.*, 237 и натаму.

појавува во сопствените своевидности. Експликацијата е она со што овие определености се осознаваат како суштинска содржина на сопственоста.

Подробното образложение на експликацијата се поврзува со рефлексивната перцепција. Под трансценденталната редукција, себе-рефлексијата го открива субјектот како трансцендентално Его токму низ рефлексивната перцепција. Низ оваа перцепција Јас добива хоризонт на отворената бескрајност од инхерентно припадни своевидности кои се осмислуваат токму низ оваа експликација. Овој хоризонт првенствено се открива во познавателно-експлицирачката ориентација кон самото Јас или, како што се изразува самиот Хусерл,

кон моето перцептивно и дури аподиктички дадено *Јас сум* и неговата кристализирачка, во единствената непрекината синтеза на првичното самопознание, идентичност со самото себеси. Суштински припадното на овој идентичен субјект на својствата се карактеризира како негов стварен и можен експликат, како она во кое јас само го разгранувам моето сопствено идентично битие како нешто идентично упосебнето по себеси.¹⁷⁰

Значи, изворното самопознание го разгранува самото познавано и го издигнува до самодаденост. Во самото појавување на самопознанието, се појавуваат само универзалните структурни форми во кои Јас единствено може да суштествува како Его, тоа е проникнато од аподиктичката очигледност на трансценденталното *Јас сум*.

Кон полната конкретност на сопственото Его спаѓа потокот од доживувања и сето она што и припаѓа на конституцијата. Ова значи не само конститутивното перцепирање, туку и перцепираното суштествувачко ѝ припаѓа на своевидноста на Јас: сетилните дадености кои се конституираат како иманентни темпоралности, трансценденталните предмети како сфера кон која припаѓа и редуцираниот од нас свет со исклучувањето на смисловните компоненти на туѓоста со што, *de facto*, тој се одредува како конкретна содржина на Јас.

¹⁷⁰ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 238.

Додека ги запоставуваме интенционалните достигнувања на *сочувствувањето* на познанието на другите (туѓите), ние имаме работа со таква природа и таква телесност, што и покрај тоа, се конституира како просторно предметно и како *трансцендентно*, во однос на потокот на доживувањата, *единство*, но, и како проста разновидност од предметностите на можното искуство, при што, ова искуство не е мојот припаден живот и осознавањето во него не е ништо повеќе од синтетичкото единство кое е неделиво од овој живот и неговите потенцијалности.¹⁷¹

Сферата на конкретното Его го вклучува, значи, и трансцендентниот свет кој никнува од интенционалниот феномен *објективен свет* редуциран до на мене, како Јас, припадното.

Ако првичното битие се конституира во спротивност на самооткривањето во сопствените своевидности, тогаш во моето Јас мора да има и други познанија, а ова го раѓа проблемот за тоа како Јас може да содржи во себеси нови соодветни интенционалности, односно, како Јас го трансцендира своето сопствено битие. Познанието на туѓото Јас, Хусерл го толкува како познание на објективниот свет, а при обработката на суштинско-своевидната редукција се откри дека објективниот свет се појавува како иманентно трансцендентен.

Дали овде се појавува противречност кај Хусерл?

Во редот за конституирање на еден туѓ и *надворешен* (но, во ниту еден случај надворешен во природно-просторната смисла на зборот) во однос на моето конкретно, припадно на мене, Јас, свет, ова е првата по себеси, примордијалната трансцендентност, која, апстрахирајќи се од нејзината идеалност како синтетичко единство на бескрајниот систем од мои потенцијалности, *освен тоа е и фрагмент од определувањето на моето сопствено конкретно битие како Его*.¹⁷²

Како одговор на поставеното прашање може да се каже дека воопшто не станува збор за противречност кај Хусерл. Познанието на туѓото Јас како познание на објективниот свет се јавува како конститутивно вторична објективна трансцендентност. За субјектот,

¹⁷¹ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 241.

¹⁷² Едмунд Хусерл, *op. cit.*, 242-243.

објективниот свет е постојано присутен, тој е по навика даден дури и откако повеќе не е предмет на познание. Хусерл го истражува самото ова искуство и интенционалното разјаснување на начинот на кој тоа се јавува како искуство, и тоа како искуство за постоењето на суштина која не е суштина на моето Јас, а сепак, својата смисла ја добива и се потврдува само од суштината на моето Јас.

Врз основа на досега искажаното може да се обележи патот на интенционалното познание на другиот. Најнапред, во конституирањето на битиевата смисла на објективниот свет како основа се јавува мојот примордијален свет. Внатре овој примордијален свет има неколку конститутивни степени. Првиот од нив е конститутивниот степен на другиот, оние субјекти кои се исклучени од мене како примордијално Его. Но, истовремено со ова се изведува, како што вели Хусерл, “и едно *општо надградување на мојот примордијален свет*” со што се добива основата на објективниот свет, при што, првото не-Јас е токму другото Јас, а оттука се отвара целата димензија на објективната природа и светот.

Особено треба да се потенцира дека ова другото Јас или туѓото Јас, за мене како субјект нема светска смисла, т.е., другите не се посебни и остануваат во мојата сопствена природна своевидност конституирајќи заедно со моето Јас една општост на Јас, меѓусебно суштествувачки Јаства, една општост од монади во еден и ист свет. Допрва во овој свет сите Јас се појавуваат како луѓе кои стекнуваат смисла преку објективирачката аперцепција. Всушност, ова е преминот од трансценденталната субјективност кон интерсубјективната сфера на суштествувањето на својата сопствена своевидност. Трансценденталната субјективност се јавува како онаа која ја конституира интерсубјективно-објективната сфера.

Јас станува ние, а ние станува субјективност за светот, а низ оваа субјективност јас се реализира објективно.

Хусерл продолжува со акцентирањето дека ако и овде се воведат разликата помеѓу сферата на субјективната своевидност и објективниот свет ќе се види дека

ова Јас, доколку во својот квалитет на Его се поставам врз основата на, конституираната од моите извори кои суштински ми

припаѓаат, интерсубјективноста, треба да признаам дека објективниот свет повеќе, во суштинска смисла, не ја *трансцендира* (т.е., не ја премостува својата сопствена интерсубјективна суштина), туку се впишува во неа како *иманентна трансцендентност*.¹⁷³

Значи, објективниот свет е идеја¹⁷⁴, тој е идеален корелат на интерсубјективното искуство кое непрекинато се остварува и потврдува, а самото ова искуство е конституирано во идеалноста на бескрајно отворениот хоризонт проникнат од хармонизирачките конститутивни системи на субјектите кои ја сочинуваат таа интерсубјективност.

Како последица на ова, *конституцијата на објективниот свет во суштина добива една хармонија на монадите* и тоа токму хармоничната единечна конституција на одделните монади, а во соодветствување со оваа, и хармонично протекувачката генеза во одделните монади.¹⁷⁵

Оваа хармонија на монадите не значи поставување на некаков метафизички супстрат, туку е само толкување на светот на нашето искуство преку толкувањето на интенционалните елементи кои лежат во неговата основа.

Првиот чекор на патот на конституцијата на објективниот свет, познанието на другиот, е оптоварен со тешкотии. Излезот од овие тешкотии, Хусерл го бара во интенционалната индиректност, интенционалност која произлегува од потслојот на примордијалниот свет кој ја дава претставата за едно со-присуство кое самото никогаш не станува само-присуство. Ова Хусерл го нарекува контемпорализирање - вид на апрезентација. Но, поставената апрезентација е функционална само под претпоставката за едно самопретставување, презентирање кое е реализирливо единствено од Јас. Примордијалната редукција открива во перцептивната област на мојата примордијална природа појавување на тело¹⁷⁶ (корпус) кое во својата примордијалност е само дел од мене - ова е резултат на иманентната трансцендентност. А поради тоа што во

¹⁷³ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 244.

¹⁷⁴ Идејата не значи фикција, туку е плод на конституцијата на секое објективно искуство.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Хусерл прави остра разлика помеѓу тело и корпус.

примордијалната природа на Јас, корпусот кој единственото може да биде конституиран како тело е корпусот на Јас, корпусот на другиот може да се сфати како тело само врз основа на аперцепцијата од телото на сопственото Јас.

Самата аперцепција, според Хусерл, не е акт на мислењето. Аперцепцијата е интенционално враќање кон прафундирањето во кое соодветната смисла на еден предмет се конституира за прв пат. Искуството ја има таа карактеристика што носи во себеси еден пренос кој дејствува по аналогича, пренос на фундирана предметна смисла врз нов случај кој се антиципира во соодветната смисла. Како суштински моменти на ова разбирање по аналогича се наметнуваат, прво, тоа дека изворното прафундирачко е живо присуствувачко сега и, второ, токму поради аналогизирањето, апрезентираното никогаш не може да се појави во својата изворност, не може да се наметне со своето стварно присуство, т.е., никогаш не е достапно во суштинската перцепција.

Од поставените тези е јасно е дека Его и *Alter Ego* се дадени секогаш како пар или во она што Хусерл го обележува како “спарување”. Во спарувањето Хусерл гледа праформа на пасивната синтеза на асоцијацијата која ја разликува од пасивната синтеза на идентификацијата.

Карактеристично за спарувачката асоцијација е тоа дека во најпримитивниот случај два факта се интуитивно дадени во единството на свеста како пројавувачки и врз основа на ова ... феноменологиски засновуваат едно единство по пригодност, значи, веќе се конституираат како двојка.¹⁷⁷

Значи, врз основа на оваа пригодност се врши преносот на смислата или аперцепцијата на едното сообразно на смислата на другото.

Прашањето кое Хусерл си го поставува во однос на аперцепцијата е тоа како таа аперцепција е можна, односно, како е можно, во туѓиот корпус, добивањето на смислата на битиевото важење како суштествувачка содржина на психички определувања, кои, во нашата примордијална сфера никако не можат да се покажат самите по себеси?

¹⁷⁷ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 249.

Она што веќе го знаеме е тоа дека апрезентацијата која го дава изворното недостапно во другиот секогаш е проследена со една изворна презентација и тоа како презентација на неговото физичко тело, корпусот, како дел од мојата дадена природа. Исто така, знаеме дека во оваа поврзаност туѓиот корпус и и туѓото Јас се дадени во единственото трансцендентирачко познание. Конечно, го знаеме и тоа дека секое познание е настроено кон понатамошни апрезентирачки хоризонти на потврдливи познанија со сиот капацитет на потенцијално потврдливите познанија на антиципацијата. А познанието на другиот, туѓото познание, го има својот потврдувачки прогрес само со помош на нови апрезентации од синтези, кои, од своја страна пак, се темелат врз врската со соодветните презентации.

Одговорот на поставеното прашање Хусерл го наоѓа во фактот на презентацијата:

Она што може да биде оригинално презентирање и покажано со самото јас, тоа ми припаѓа како нешто сопствено. Она што е познато во фундираниот модус на примордијално неисполнивото познание кое не е оригинално давачко, но, значи, го потврдува индексираниот, е *туѓото*. Значи, тоа е мисливо само како аналог на сопственото своевидно. Благодарение на својата смисловна конституција, тоа нужно се појавува како *интенционална модификација* на моето првично објективизирано Јас, на мојот *примордијален свет*: другиот како феноменологиска *модификација* на моето сопствено Јас (кое ја содржи, од своја страна, карактеристиката "мое" благодарение на нужното спарување кое се појавува и спротивставува).¹⁷⁸

Конституирањето на друга монада во мојата сопствена монада оди преку апрезентацијата на тоталитетот кој потпаѓа под конкретноста на Јас и тоа најпрво како примордијален свет, а потоа и како конкретно Его. Оваа монада која се јавува во мојата монада е само модификат на мојата монада.

Начинот на појавувањето на другиот при неговото спарување со начинот на појавување на сопственото Јас не оди преку директна асоцијација, туку е асоцијација на конститутивниот систем на сопственото Јас. Асоцијативно никнувачката аперцепција може да се опише на

¹⁷⁸ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 251.

следниов начин: кога втемелувачките дадености на аперцепцијата асоцијативно соодветствуваат, никнува една асоцијација од повисок вид, при што, она што е дадено, ако тоа е модус на појавување на интенционален предмет, прави другото дадено веднаш да се ограничи на појавата на аналогниот предмет.¹⁷⁹

Покрај познанието на другиот, Хусерл е заинтересиран и за прашањето како се доаѓа до социјализирањето на монадите. Она што како прво се конституира во фундаментот на интерсубјективните релации е општоста на природата надополнета со онаа туѓото тело и на туѓото психофизичко Јас, се разбира, во спарувањето со нашето сопствено психофизичко Јас. Досега се констатираше дека помеѓу двете примордијални сфери - сопствената, која е оригинална за мене како Его, и на туѓиот, која е апрезентирана за мене - постои бездна која не се поминува. Каде е решението на проблемот? Решението на проблемот Хусерл го бара во апрезентацијата, во фактот дека апрезентацијата секогаш бара презентација. Всушност, постои претопување на апрезентацијата и презентацијата во една функционална општост за перцепцијата која истовремено презентира и апрезентира во себеси, но, исто така, и ја раѓа свеста за сопственото битие. Нужно треба да се постави разлика помеѓу сопственото перцепирано на еден предмет, даден во презентирачко-апрезентативната перцепција, од она што не е суштински перцепирано во него. Таквата перцепција се јавува како

¹⁷⁹ Еве го начинот на кој Хусерл го објаснува психичкото доживување на туѓото Јас. "Ако се вратиме кон нашиот случај со аперцепцијата на *Alter Ego*, сега, ќе стане јасно дека ова што е овде апрезентирано од страна на оној *корпус* таму, во мојот примордијален околен свет, не е мое психичко доживување, ниту пак што и да било од сферата на мојата сопствена своевидност. Јас сум телесно овде, центар на еден ориентиран околу мене примордијален свет. Со ова, целата моја примордијална своевидност како монада ја има содржината на Овде, а не на некакво друго или она определено Таму кое варира во актуализирачките *Јас можам* и *Јас го правам*. Едното или другото се исклучува, тие не можат да бидат заедно. Кога пак туѓиот корпус таму влегува во спарувачка асоцијација со моето физичко тело овде, а бидејќи е перцептивно даден, станува јадро на апрезентацијата на познанието на едно соприсутно (*mitdaseienden*) Его, според целиот смисло-дарувачки од на асоцијацијата треба да биде нужно апрезентирано како сега соприсутно Его во модусот таму (*речиси јас сум таму*). Моето сопствено Его кое е дадено во постојана самоперцепција, сега пак е актуално со содржината на своето Тука. Значи, тоа е едно Его, апрезентирано како друго. Примордијално несовпадно во совпадното суштествување станува совпадно, бидејќи моето примордијално Его конституира едно друго во однос на него Его, преку апрезентативната аперцепција која во соодветствие со сопствената своевидност никогаш не бара и истовремено не дозволува потврдување преку презентација". - Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, Софија, 1996, 255.

трансцендирачко, во смисла на тоа дека таа поставува нешто повеќе од стварно претставеното во перцепцијата.

Корпусот од мојата примордијална сфера може да апрезентира само ако има соприпадност од другото Его.

Значи, не може да се каже дека *корпусот-таму* од мојата примордијална сфера останува разделен од физичкото тело на другиот, дека тој е нешто како сигнал за неговиот аналог (во една очигледно немислива мотивација) и дека потоа во распростирањето на асоцијацијата и апрезентацијата, мојата примордијална природа и апрезентираната природа на другиот остануваат разделени една од друга, како и моето конкретно Его од другото. Во многу поголем степен, припадниот кон мојата сфера *природен корпус таму* го апрезентира другото Јас во мојата, во примордијално конститутивната природа благодарение на спарувачката асоцијација со моето корпороеално тело и со психофизичкото господаречко во него Јас. Најмалку, тој го апрезентира неговото господарчење во овој корпус таму, а посредно и неговото господарчење во перцептивно пројавувачката за него *природа* - истата на која и припаѓа и овој корпус таму, која е мојата примордијална природа.¹⁸⁰

Значи, во суштината на социјализацијата на монадите лежи првичното самооткривање. Јас останува во својата примордијална сфера, тоа не може да има апрезентирана втора оригинална сфера со втора природа и втор телесен корпус. Преку апрезентацијата и категорички нужното за неа единство со презентацијата, се обезбедува идентичната смисла на мојата примордијална природа и на современите други. На овој начин се обезбедува истовременото суштествување на конкретните Ега, односно, се гради општата темпорална форма која се пројавува низ примордијалната темпоралност која добива карактер на индивидуално-субјективниот начин на појавување на објективната темпоралност.

Од истата оваа основа и се гради припадноста на човекот кон другите луѓе, се гради трансценденталната интерсубјективност - општоста од соприпадни монади. Таа се конституира во сопственото Его, извирајќи од интенционалноста, при што, во секој субјект се конституира низ

¹⁸⁰ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 259.

модификацијата туѓ, модификација која има две карактеристики: а. секогаш се конституира како истата, но, со други субјективни начини на појавување; б. како нужно носечка во себеси на истиот оној објективен свет.

Со достигнатата смисла на истражување на проблематиката, се создава основа за истражување на Јас-актите кои проникнуваат во другото Јас со посредство на апрезентацијата на туѓото познание, а од кои се отвараат портите на секоја човечка комуникација, се гради социјалноста и културата на човечкото суштество.

Достигнувајќи на оваа точка на истражувањето Хусерл си ја поставува задачата за априорната онтологија на светот која треба да ги посочи неговите априорни структури.

Поради тоа што еден соодветен вид на онтологиско *a priori* (како она на природата, анималноста, социјалноста или културата) на онтичкиот факт му придава, на фактичкиот свет во неговите *случајности*, една релативна разбирливост која се карактеризира со просирна нужност на есенцијалното битие, поаѓајќи од познанието на суштинските закони, но, не е филозофска, т.е., трансцендентална разбирливост. Филозофијата бара објаснување кое треба да поаѓа од последните и најконкретните суштински нужности, а тоа се оние нужности кои се доволни за суштинското вкоренување на секој објективен свет во трансценденталната субјективност, значи, го прават конкретно разбирлив, светот, како конституирана смисла. И допрва со ова се изведуваат *највисоките* и *последните* прашања кои можат да бидат поставени во однос на така разбраниот свет.¹⁸¹

Хусерловите истражувања покажаа дека вкоренувањето во трансценденталната субјективност како излезна точка мора да ја има во чистата интуиција која истовремено се јавува и како еидетска. Како прво поле на изградбата на онтологијата се покажа човековиот околен свет низ кој треба да дојдат до израз суштинските структури на човековото суштествување и светските пластови како подлежајќи на корелативно изведување од тоа суштествување. Суштинската точка на тоа суштествување е конститутивната моќ на нашата интуиција. Конституцијата

¹⁸¹ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, Софија, 1996, 273.

се јавува како точката на прекршување за онтологијата и таа се јавува како патоказ кон априорно принципиелната, основоположувачката сфера на вредностите кои се наметнуваат како трансцендентална раководна нишка кон полната конкретно конституивна дводимензионалност, изразена како ноетско-ноематската.

Со истражувањето на проблемот на конституцијата, Хусерл смета дека се изведува и едно ново втемелување на метафизиката наспроти сите “метафизички авантури” на спекулативното преувеличување. Почетната точка на новата метафизика е увидот во природата на моето конкретно Его и неговата аподиктичка даденост - светското Его (општоста од монади). Објаснувањето на природата на искуството го претпоставува самопројавувањето на другите монади како суштествувачки, но, истовремено мора да се има предвид и тоа дека секоја друга монада му е дадена на моето Его како социјализирана - што означува дека таа е монада само благодарение на тоа што конституира еден објективен свет кој својата основа ја наоѓа во формата на реалната темпоралност. Со ваквата појдовна точка треба да се пристапи кон развивањето на метафизиката што го подразбира и решавањето на проблемите кои се загатнати во досегашното истражување, а кои треба да ја чинат содржината на метафизиката.¹⁸²

Целото Хусерлово истражување пред себеси ја има задачата за критичко промислување на трансцендентално-феноменологиското познание. Само преку оваа критика е можно остварувањето на филозофијата како универзална наука со апсолутна основа. Кризата на современата наука лежи во наивноста на прифаќањето на нејзината

¹⁸² Големият комплекс од истражувања на проблематиката на примордијалниот свет, за кој Хусерл верува дека се спроведува, меѓу другото, и во чистата психологија, е именуван како трансцендентална естетика во пошироката смисла на зборот токму “поради тоа што аргументите за просторот и времето во критиката на умот, очигледно, дури и на еден извонредно ограничен и сè уште неразјаснет начин, се насочени кон ноематското а priori на сетилната интуиција, кое, проширено до конкретното а priori на чисто сетилно согледливата природа (и тоа примордијалната), го бара своето феноменологиско-трансцендентално дополнување преку привлекувањето на конститутивната проблематика”. Повисокиот кат на конститутивното а priori, самиот објективен свет и разновидностите кои го конституираат, актите на идеализацијата и теоретизацијата, Хусерл го именува како трансцендентална аналитика. Врската помеѓу естетиката и аналитиката лежи во проблемот на сочувствувањето - проблемот на туѓото познание. Веќе во текот на истражувањето беше потенцирано дека Хусерл воспоставува тесна врска помеѓу интенционалната психологија и трансценденталната феноменологија. Види, Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 277-283.

основа. Таа основа мора да биде интенционално-критички промислена. Само низ критиката може да се дојде до конкретното самопознание од кое треба да тргне филозофирањето за овој свет. Критиката е всушност методот на трансценденталната редукција со кој се открива трансценденталното Его и еидетиката на можностите која оттаму се развива со сето значење на априорното во субјективноста. Само по овој пат системски развиената феноменологија може да се конституира како онтологија и тоа како онтологија која ги опфаќа во себеси сите региони на можностите на битието.

На извориштето на оваа онтологија стои новото значење на зборовите од храмот во Делфи:

Втемелувачката наука е наука во еден свет кој се загубил себеси.

Човек прво треба да го загуби светот со помош на *epohe*, за да може одново да го најде во универзалното самопознание.¹⁸³

¹⁸³ Едмунд Хусерл, *Увод във феноменологијата, Картезиански медитации*, ЕВРАЗИЈА, София, 1996, 292.

Глава V. Филозофските проблеми на Хусерловата феноменологија

1. Хусерловата феноменолошка редукција

1. 1. За природата на феноменолошката редукција

Основната тенденција на изградбата на универзалната трансцендентална филозофија како феноменологија без претпоставки, во својата најдлабока основа, ја подразбира феноменолошката редукција. Феноменолошката редукција се јавува како дводимензионален акт на свеста: **а.** Рестриктивна редукција (воздржување) и **б.** Конститутивна редукција. Ваквото пошироко согледување на редукцијата подразбира дефинирање на две основни фази низ кои се спроведува редукција: феноменолошко-психолошката фаза на редукцијата и трансцендентално-еидетската фаза на редукцијата.

Првата фаза на редукцијата - феноменолошко-психолошката се врзува за проблемот на природниот став и неговата основа трансцендентното кое суштествува независно од човековата свест. Во суштината на феноменолошко-психолошката фаза на редукцијата лежи - систематското и радикалното *epoché*, како и разбирањето и описот на дадените смисловните предметни единства што е всушност моментот на конструкцијата во редукцијата. Овде, во основа станува збор за Хусерловото учење за ноезата и ноемата, при што, има простор да се говори и за две науки кои можат да носат феноменолошки печат - *феноменолошката ноетика* која ги проучува законитостите на актите на доживувањето како процес во сета повеќеслојност на свеста, како и феноменолошката ноематика која ги проучува описите на доживувањето како содржина на познавателниот облик. Резултатот на оваа прва, феноменолошко-психолошка фаза на редукцијата се јавува како зафаќање на текот на доживувања на чистото психолошко Јас, при тоа, при ова зафаќање се открива динамичката структура и феноменалната

содржина на свеста на чистото психолошко Јас како процесуалност која претставува праг на феноменолошкото искуство.

Втората фаза на редукцијата - трансцендентално-еидетската фаза е фокусирана врз иманентното кое се открива во првата фаза на феноменолошката редукција на емпириската свест, при што, предвид се има трансцендентното кое, сега, не е реалното суштествувачко - предметот на феноменолошката редукција, туку неговата објективна смисла - светот на идеалните суштини - еидосите, при што, субјектот на емпириското искуство се трансформира во трансцендентална субјективност олицетворението кое го актуализира објективното значење на суштините.

Основата на Хусерловата вера во филозофијата без претпоставки е врзана за трансцендентално-еидетската редукција. Основата на Хусерловата феноменологија, врз основа на анализата на феноменолошкото искуство, е потресена од два приговора: а. познавателното доживување е поставено како очигледна даденост и критериум за објективноста на формата на познанието; б. идентификувањето на апсолутното битие со апсолутното дадено, токму поради тоа што даденоста се поставува како битие.

1. 2. Поимот на објективноста во феноменологијата на Хусерл

Идеалот на универзалната филозофија која се гради преку трансцендентално-еидетската редукција лежи во објективноста на филозофското знаење. Оваа објективност Хусерл ја ја изведува од два извора: **а.** трансценденталноста како сфера на општоважечки суштини и значења потполно независна од човекот; **б.** конституираното иманентно во трансценденталната субјективност.¹⁸⁴ Суштинската вредност на овие два извора на објективноста лежи во фактот што Хусерл токму овде

¹⁸⁴ За овие два извора пишува Хусерл на следниов начин: “Извори во правата смисла се различните родови на засновувањето и принципите на објективно-логичкото поврзување. Извори во втората смисла се родовите ‘свест’ (менатлни есенции) и ним припадните суштински закони”. Edmund Husserl, *Erste philosophie*, 1923/1924, I Teil, Kritische ideengeschichte, Husserliana, Bd. 7, Haag, 1956, 382.

отстапува од Кантовата трансцендентална филозофија. Хусерл ги засновува трансцендентната и конститутивно-иманентната објективност за разлика од Кантовото нееднакво вреднување на трансцендентното и иманентното во познанието.

Од приоритетно значење е да се нагласи дека Хусерловото учење за редукцијата поврзано со проблематиката на природниот став, не цели во ставовите на природниот став туку, пред сè, во елементите кои се јавуваат како природни во филозофското осмислување на стварноста. На тој начин, Хусерл го редуцира не толку некритичкото поставување на реалитетот на трансцендентното во сферата на неговото важење, туку методолошкото отфрлање на секоја ориентација која не води до создавање на една универзална наука. Токму поради тоа, наместо картезијанското *cogito ergo sum* се бара како основа на трансценденталната филозофија да се постави ставот “Јас како филозоф-почетник”.

Овој став за феноменологијата ја има тежината на трансценденталната аперцепција кај Кант. Излезната точка на феноменологијата лежи во “методската аперцепција” која се изедначува со трансценденталниот субјект редуциран до својата чистост, додека кај Кант трансценденталната аперцепција се јавува како спроводник на актот на рефлексијата врз содржината на феноменот. Од оваа методска аперцепција се разгрануваат универзално-конститутивните функции на трансценденталната субјективност која покрај логичките, подразбира и одредени емоционално-волјеви структури. Значи, поаѓајќи од ставот “Јас како филозоф-почетник” со низа рефлексии, Хусерл доаѓа до основата на филозофијата - темелниот принцип на трансценденталната филозофија “Јас сум”. Овој принцип има системско-творечка активност единствено кон универзалната филозофија и ги редуцира од интересот на феноменологот онтологиите кои се јавуваат во различните сфери на реалитетот. “Јас сум” единствено ги гради формалните шеми на овие онтологии кои мораат да бидат трансцендентално засновани.

Она што се означува со овој став е преиспитувањето на ставот “Светот е”. Она што се појавува како опасност при ова преиспитување е изедначувањето на критиката на светското искуство со феноменолошко-психологиската редукција. Критиката на светското искуство како своја цел ја има гаранцијата на универзалното важење на ова искуство како

теориска конструкција, се бара преиспитување на аподиктичноста на елементите кои го чинат искуството, додека со феноменолошко-психологиската редукција се бара потиснување на трансцендентното. Хусерловата димензија на критиката на светското искуство претставува критиката на физикализмот - нужно мора да се покаже случајноста на ставот “Светот е”. На тој начин, Хусерл е изложен на следната критика:

На тој начин, принципот на истражувањето без претпоставки на првичните феноменолошки дадености е нарушен уште во претходечката фаза на трансцендентално-феноменолошката анализа. Она што треба да се докаже како закономерен, логички заснован резултат од независните проучувања, се претставува како догматско предубедување кое го одредува одот на понатамошната истражувачка работа.¹⁸⁵

Од овој критички став кон Хусерл се посочува и кон тоа дека феноменологијата не поседува орудие со која ќе го докаже плуралитетот на субјектите. Феноменологијата е осудена на тоа да биде конзистентна само во однос на монистички интерпретираната субјективност. Значи, се проблематизира интерсубјективната монадологија и таа се толкува како синтеза на барањата на емпиризмот врз постулатите на радикалниот трансцендентализам.

Инаку, како резултат од критиката на светското искуство се добива вживувањето во суштината на другото Јас, како и двата типа на субјектно битие кои никако не смеат да се измешаат за да не влета дел од емпириското познание во познанието на универзалната филозофија. Овие два типа на субјектно битие се, прво, сопственото човечко присуство со извлекување од натуралистички заснованото самопознание, за да потоа се признае нужноста на сопственото трансцендентално битие. Овие два вида на субјектно битие си имаат секој свој карактеристичен тип на аперцепција - егзистенцијалната и трансценденталната аперцепција.

Овие два типа на аперцепција се јавуваат кај Кант како објективно и субјективно единство на самосвеста. Нашето знаење за предметите на искуството и самите предмети на искуството, во однос на нивната објективност, се гарантирани од трансценденталниот субјект.

¹⁸⁵ П. И. Градинаров, *Феноменологическият метод*, Евразия, София, 1996, 28/29.

Објективното единство на самосвеста е нешто што не може да биде непосредно покажано, не носи печат на искусственото знаење, а наспроти тоа, го обезбедува објективитетот на предметното знаење. Суштината на трансценденталното единство на аперцепцијата, според Кант, лежи во синтезата. Синтетичкото единство на трансценденталната аперцепција е основниот принцип на секое познание. Субјективната самосвест е блесок на спонтаната дејност на трансценденталното Јас, резултат на идентитетот на Јас со самото себеси, идентитет кој се нарекува аналитичко единство на трансценденталната аперцепција.

Синтетичкото единство на трансценденталната аперцепција е откривање на апсолутната поврзаност и нужното следење на предметите и појавите во искуството, конституирање на нивната објективност како сетилни феномени. Аналитичкото единство се појавува како пречекорување на границите на критичката филозофија, како еден систем во кој единството и основите на познавателната дејност на субјектот се изложени надвор од него, како нешто самото по себеси. Значи, ако се има превид дека Хусерловото трансцендентално Јас останува во сферата на едно радикално трансформирано искуство, во однос, на пр., на Декартовото Јас, Кантовото трансцендентално Јас е синтетичко единство на трансценденталната аперцепција, додека како аналитичко Јас, теориски нереализирана супстанција е изведено надвор од искуството. Можноста за феноменолошко искуство е отфрлена, факт кој претставува опасност универзалната филозофија да ја промаши трансценденталната основа на познавателната дејност на субјектот.

Врз основа на овој историски фон, Хусерл мора да ја скрати врската помеѓу трансценденталната субјективност и универзалното емпириско познание, се разбира, во прилог на трансценденталната субјективност, со што ќе го отвори патот за нејзиното апсолутно познание, проширувајќи го обемот на искуството на познанието со сета негова феноменолошка втемеленост.

На овој пат како прва задача се наметнува откривањето на аксиомите на трансценденталната филозофија и колку е таа самата според својата природа аподиктичка, како и тоа да се избегне солипсизмот како горлив проблем за трансценденталното Јас. Заради тоа Хусерл се враќа кон аподиктичноста на универзалното емпириско познание, со што се

проблематизира ослободеноста од претпоставки на универзалната трансцендентална филозофија. Се нагризува убедувањето дека феноменологијата треба да започне со анализа на очигледностите на персоналното искуство и постепено се открива вртењето кон другото јас како постулат на феноменологијата. А ова не значи ништо друго освен тоа дека се нарушува апсолунтиот карактер на внатрешното искуство како темел на феноменологијата, и дека постепено се отвара простор за силата на надворешното искуство.

Хусерл во својата феноменологија истражувањето на објектот на познанието го втемелува врз поимите “медитација” и “методолошка рефлексивност”. Родното место на терминот “медитација” е филозофијата на интуитивното, при што, со овој термин се означува продорот во граѓата на априорното дадено и отварањето на рационалната структура на тоа априорно дадено. Натуралистички ориентираната филозофија, наместо терминот “медитација” го користи терминот “рефлексивност” со кој се претставува одразот на структурираноста на објектот.¹⁸⁶ Медитацијата е можна само во рамките на феноменолошкиот став, но, не и на пристапот кон тој став. Точката на која Хусерл не може да се потпре врз терминот на медитацијата е преминот од природното искуство кон феноменолошкиот став. Во оваа точка, терминот “медитација” не може да проникне во законитостите на структурата на објектот. Затоа, Хусерл овде е принуден да воведи постапка која ја нарекува “методолошка рефлексивност”. Со методолошката рефлексивност, Хусерл ги истражува нефеноменолошките патишта врз основа на кои егзистенцијалното битие - првиот тип на субјектно битие, себеси се осмислува како трансцендентално.

Самата рефлексивност, во Хусерловата феноменологија, се појавува како основното орудие за стигнување до позитивната содржина на феноменолошкиот остаток кој се редуцира, и таа рефлексивност се престорува во основата за изведување на аподиктички заклучок за предметот на истражувањето. Поинаку немаме како да го означиме крајот на процесот на редукцијата. Во суштината на феноменолошката редукција, како самоактивирачка процедура, лежи моментот на

¹⁸⁶ Градинаров во своето дело *Феноменолошкиот метод* инсистира на позајмување на терминот на рефлексивност од теоријата на одразот, а нагласува дека и одредени моменти во теоријата на интенционалноста произлегуваат од споменатата теорија на одразот. П. И. Градинаров, *Феноменолошкиот метод*, Евразия, София, 1996, 37-39.

понатамошното редуцирање - егзистенцијалните факти на природниот став кои се редуцираат, со секој достигнат резултат можат и понатаму да се редуцираат. Значи, рефлексивната се јавува како основата со која феноменолошката редукција се спасува од бесконечниот регрес.

Проблемот на рефлексивната кај Хусерл е обработен во сферата на емоционално-волјевите структури. Хусерл зборува за репродуктивната фантазија како творечка димензија на реконструирање и комбинирање на добро засновани очигледности со цел да се изведе ново значење. Оваа фантазија се јавува како функција на трансценденталното Јас со која се олеснува преминот од природниот став кон феноменолошкиот став.

Фантазијата ја изразува вообразбата како познавателна функција на човекот. Терминот „фантазија“ во филозофијата на Хусерл поминува низ следниве трансформации на својата смисла: репродуктивна фантазија, творечка фантазија и фикција. Со дефинирањето на фантазијата како фикција, Хусерл го обезбедува конститутивниот карактер на редукцијата, ја збогатува самата природа на редукцијата. Фантазијата како фикција¹⁸⁷ претставува предметно-конститутивна функција на трансценденталната субјективност. Главната задача на фикцијата лежи во обезбедувањето на конкретната феноменолошка содржина, феноменолошкото дадено. Преку фантазијата како фикција, редукцијата го трасира патот за разгранување на конститутивните функции на трансценденталната субјективност.

1. 3. *Ероһе* како врска помеѓу психологијата и феноменологијата

Една од централните категории на феноменологијата, *ероһе*, на почетокот на Хусерловата филозофска изградба на феноменологијата се поврзува со неговото учење за „патот на психологот“. Токму поради ова многу често се изнесува оценката дека

¹⁸⁷ Хусерл, феноменолошката фантазија ја изразува и со терминот „животен елемент“, со што се приближува кон сферата на егзистенцијалното искуство. Ова може да насочува кон тоа дека фантазијата се јавува како алка на поврзување помеѓу егзистенцијалната и трансценденталната аперцепција.

Директното *epoché* на наивната самосвест не е некаква радикална нова феноменолошка постапка со сопствена методолошка содржина, туку ја зазема својата формална шема од дискурзивната редукција на „светското искуство“ и во оваа смисла останува во рамките на психологизмот.¹⁸⁸

Ова е многу сериозно обвинување на сметка на Хусерловата методологија. Ако тоа се прифати, тогаш би се тврдело дека директното проникнување во суштинските структури на трансценденталната субјективност воопшто не може да претендира како основа на универзалната филозофија на Хусерл.

„Патот на психологот“ не е идентичен со првиот дел на редукцијата кој се именуваше како феноменолошко-психолошка. Овде станува збор за една директна психолошка редукција со која треба да се зафатат трансценденталните факти во сета нивна феноменолошка чистост. А оваа психолошка редукција треба да послужи како основа за изградба на емпириската психологија.

Феноменолошко-психолошката редукција беше насочена кон обликот на трансцендентното кој се јавува низ ставовите на природниот и научниот став. Во психолошката редукција - патот на психологот, воопшто не станува збор за судовите кои ја втемелуваат реалноста, туку, пред сè, за наивните карактеристики на егзистенцијалната аперцепција.¹⁸⁹ Самоутврдувањето на сопственото постоење на секој човек се јавува како закономерен патоказ кон трансценденталната феноменологија. Директната психолошка редукција се јавува како основа за откривање на трансценденталното Јас директно во егзистенцијалната аперцепција, а што означува дека постои извесно иманентно трансцендирање во рамките на искуството. Од ова би следувало дека трансценденталниот субјект ќе има две задачи: да ја зачува својата универзална трансценденталност, а истовремено да биде и со строг емпириски карактер, иако во ниту еден

¹⁸⁸ П. И. Градинаров, *Феноменологическиот метод*, Евразия, София, 1996, 48.

¹⁸⁹ На оваа точка Хусерл е напаѓан за тоа дека воспоставувањето на сигурноста во сопственото суштествување нужно мора да го претпостави востановувањето на суштествувањето на надворешниот свет и останатите луѓе, потоа, дека оваа социјална повеќеслојност на односот се превидува во „патот на психологот“, а и тоа дека не се согледуваат различните видови на знаење кои можат да се обезбедат од таа повеќеслојност.

случај емпириски натурализиран. Оваа строга емпириска природа на трансценденталниот субјект е основата на емпириската психологија.

Односот помеѓу директната психолошка редукција и феноменолошко-психолошката редукција значајно се разликува и според целите кои си ги поставуваат. „Патот на психологот“ е концентриран врз трансцендентното во иманентната смисла - идеалната ноематска предметност на апсолутните значења¹⁹⁰, додека феноменолошко-психолошката редукција се фокусира врз психолошко-иманентното, реалниот тек на внатрешните психички доживувања. Заклучокот од различната целева ориентираност на видовите на редукцијата, покажува дека Хусерл во своето истражување и придава на феноменолошката редукција една нишка на задржување на односот кон реалноста. Феноменолошката редукција не е тотален поништувач на логичкото важење на моментите на реалното суштествување, туку се исфрла само она што е случајно како неочигледно во искуството на егзистенцијалната аперцепција.

Ваквото решение кое се наметнува со директната психолошка редукција се јавува како промена на темелниот феноменолошки став. Се наметнува потребата од промена во продорот кон структурите на трансценденталната субјективност, ново осмислување на целите, но, сепак, темелното очекување останува исто - наивното самонабљудување мора да ги открие своите трансцендентални можности. Значи, во основата на феноменолошкото *epoché* лежи убедувањето дека од директната психолошка редукција, преку феноменолошко-психолошката редукција, па се до трансцендентално-еидетската редукција, *epoché* се разгранува во структурите на трансценденталната субјективност поаѓајќи од наивното егзистенцијално искуство.

¹⁹⁰ Ваквата поставеност на патот на психологот, според формата на целите, покажува дека тој не се разликува од целите на трансцендентално-еидетската редукција, додека содржински интерпретациите на феноменолошкиот остаток суштински се разликуваат. Еидетската редукција стартува од реалното иманентно за да стигне до неегзистенцијалното трансцендентно, чистиот ейдос - апсолутното важење за предметите во искуството. При оваа редукција, акцентот е ставен врз рационално-логичката форма на структурата на ейдосот. Патот на психологот е фокусиран врз комплексниот карактер на ейдосите, логичкото важење на апсолутните идеи и закономерности на трансценденталната субјективност, истовремено и да ја конституираат волјевата и емоционалната активност на субјектот, а се разбира и можноста за реализација на одредени егзистенцијално-емпириски елементи. .

1. 4. Трансценденталната наивност и интерсубјективноста

Врз основа на животни-наувните очигледности на индивидуалното искуство, конституирањето на трансценденталното Јас се покажува како интерсубјективно. Суштинската компонента на откривањето на *Alter Ego*, во феноменолошката филозофија на Хусерл се изведува врз основа на две нивоа: а. вживувањето во суштинската основа на *Alter Ego*, притоа, ова вживување го покажува *Alter Ego* како аподиктичка очигледност - битие на субјективните трансцендентални акти; б. Социјално-лингвистичките процедури кои како феноменолошки акти го откриваат односот кон јазикот и разновидноста на општествениот живот.

Како еден од темелните поими на Хусерловата филозофија во проблематиката на интерсубјективноста се јавува поимот на трансценденталната наивност. Егзистенцијално-наивната аперцепција во себеси опфаќа два слоја. Надворешниот слој на егзистенцијалното искуство кој во себеси содржи ставови кои некритички ја втемелуваат реалноста на сето суштествувачко - слојот на наивното. По остварувањето на директната психолошка редукција врз првичното самонабљудување на филозофот-почетник, се отстрануваат сите, недокажани по аподиктичен пат, судови кои се однесуваат на реалното суштествување и интелектуалната активност на другите субјекти. Трансценденталните структури кои се добиваат на овој начин треба да бидат апсолутно очигледни, аподиктични и ослободени од сето егзистенцијално во себеси. На оваа точка ќе треба да се започне со изградбата на трансценденталната феноменологија. Ова е точката на која Хусерл е најчесто напаѓан. Трансценденталната наивност како основа на феноменолошката аподиктичност се јавува во димензијата на сопственото Јас, па често се изведува тезата дека трансценденталната субјективност води во трансцендентален солипсизам. Но, предвид мора да се има Хусерловото учење за односот на аподиктичноста помеѓу двата слоја на трансценденталната наивност: егзистенцијално-наивната аперцепција каде што она што е фиксирано како наивно, во трансцендентално-наивната аперцепција е дадено како аподиктично, и спротивното. Во

трансцендентално-наивната аперцепција е присутна, не стварната, туку илузорната, привидната аподиктичност која треба да се отстрани по пат на плурализирањето на трансценденталната субјективност. На тој начин, се исцртува и можноста за трансцендентален пристап кон феноменолошката монадологија која беше заснована со сите достапни средства за феноменологијата - од природниот став до трансценденталното искуство, преку егзистенцијално-наивната аперцепција и научниот став.

1. 5. Заклучокот за редукцијата

Врз основа на сето она што е погоре искажано за редукцијата или прашања кои се блиски со проблематиката на редукцијата може да се изведе следниов заклучок: следењето на развојот на феноменологијата кај Хусерл покажува дека постојат неколку основни типа на методи на редукцијата кои се поврзани со разрешување на актуелни прашања на Хусерловскиот филозофски миг, но, сепак, сите во насока на потенцирањето на една или друга структура во изградбата на феноменолошкиот став како универзално методолошки активно учење за науката. Еве ги посочените методи:

а. **Метод на традиционално-феноменолошката редукција.** Со овој метод се проникнува во потокот од внатрешни доживувања на свеста користејќи се со чисто логички операции на воздржување од егзистенцијални судови кои ја втемелуваат реалноста. Со оваа редукција се стигнува до динамичкиот тоталитет на конкретното психичко доживување на дадената индивидуа и природата на зборот, кои, од своја страна, подлежат на понатамошна редукција: феноменолошко-психолошката концентрирана врз иманентното и трансцендентално-еидетската редукција која е фокусирана врз трансценденталното како предметност на смислата.

б. **Самиот картезијански метод на редукцијата.** Овој метод се темели врз аксиоматиката на *cogito ergo sum*, а неговата основна карактеристика лежи, покрај развојот на емпириското познание, и во самото разгранување на универзалните онтолошки претензии кои ги носи

ставот „Светот é”, со вклучувањето на гаранцијата за суштествувањето на субјектот кој мисли.

в. Феноменолошкиот метод на редуктивната критика на позитивните науки. Овој метод на редукцијата е модификација на картезијанскиот метод, при што, како појдовна точка не се зема универзалното емпириско знаење, туку само формата во која тоа се реализира.

г. Методот на редукцијата на природниот светоглед и научниот став. Овој метод се разликува од метод на традиционално-феноменолошката редукција, токму поради тоа што не е концентриран врз индивидуалната свест на феноменологот, туку врз актуалната природо-научна слика на светот со значајна рефлексija и врз природата на самиот познавателен субјект. Значењето на овој метод произлегува од фактот што објективноста за првпат се поставува како независна гносеолошка реалност со сопствени закономерности, „сопствени” овде означува различни од оние на чистата свест. Разликата лежи во егзистенцијално-наивниот карактер на ставовите кои бараат за себеси општовање во рамките на природниот светоглед и научниот став.

д. Патот на трансценденталната феноменологија како апсолутно и универзално учење за науката. Феноменолошката редукција ја реализира својата задача, на конкретниот пат, врз основа на широката анализа на трансценденталното јадро во ставот „Светот é”. Притоа, во преден план не е редукцијата на егзистенцијалните и научните ставови, туку редукцијата на тоталитетот на феноменолошките онтологии под капата на формалната онтологија на светот. Токму за овој метод на редукцијата се тврди дека е првиот некартезијански метод со кој се доаѓа до апсолутните структури на трансценденталната субјективност како психичко во неговата чиста самостојност. Зачетоците на овој метод се бараат во Хусерловата *Лоџика* од 1910-1911, а исто така, и воведните предавања за зимскиот семестар 1919-1920.

ѓ. Патот на универзалната феноменолошка психологија. Во овој метод, објектот на редукцијата се ставовите на егзистенцијално-наивната аперцепција кои се откриваат како трансцендентални токму благодарение на директното психологиско *epoché*. На структурите на трансценденталната субјективност, до кои води овој метод, се разликуваат двата слоја - слојот

на наивната трансценденталност и слојот на аподиктичката субјективност, притоа, феноменологијата овде зборува за познавателната природа, емоционално-волјевите капацитети на субјективноста, како и за димензии на социјалната проблематика, сите, се разбира, како конституција на трансценденталната субјективност.

е. **Патот кој води од анализата на предадениот *Lebenswelt*.** Овој метод се толкува како социолошка трансформација на универзалното психологиско *epoché*. Овој метод е присутен во Хусерловата *Кризата на европските науки и трансценденталната феноменологија*. Главната негова задача се состои во тоа да ја консолидира аподиктичката очигледност на трансценденталните структури на апсолутната субјективност штом посветува внимание на непосредната историска фактичност на субјективните методи и да го открие, од една страна, нивното потекло и темпорален карактер како крајни човечки суштества во нормалниот свет на природата и општеството, а од друга - нивната бесмртност како конкретни модификации на плурализираната субјективност.¹⁹¹

¹⁹¹ За подетална расправа за секој од наведените методи, со потенцирањето на нивните предности и недостатоци упатувам кон исцрпната анализа на Градинаров во *Феноменолошкиот метод*, Евразия, София, 1996, 65-70.

2. Свесќа како ирашање во феноменологијата

2. 1. Поимот на чистата свест и неговата врска со редукцијата

Критички ориентираните мислители кон Хусерловата феноменологија гледаат токму во поимот на чистата свест конечно распаѓање на Хусерловата илузија за создавањето на феноменологијата без претпоставки, за создавањето на строгата наука. Ова е така токму поради тоа што редуктивниот остаток кој лежи во основата на трансценденталната филозофија, во феноменологијата се нарекува “чиста свест”. Се тврди дека концепцијата за чистата свест секогаш стоела во основата на редукцијата како идеален праоблик на бараниот апсолутен феноменолошки остаток. Така, на пр., Мотрошилова го тврди следново:

Редукцијата и затоа и се остварува, бидејќи претходно се зададени определени претпоставки - цели кон кои се стреми феноменот: од самиот почеток во најопшти црти се формира модел на свеста без тој да е идентичен со реалната свест; токму таквата свест треба да ја добие и да ја истражува феноменологот како резултат на исполнувањето на негативните процедури на редукцијата.¹⁹²

Значи, она што критиката му го забележува на Хусерл е извесна телеологија во системот на феноменолошкото отсуство на претпоставки.

Врз основа на претходното истражување на редукцијата и нејзината природа, станува јасно дека феноменолошката редукција има во себеси една логика на трансформација, и тоа трансформација благодарение на која се појавува поле на взаемни зависности од чиста аподиктичка природа. Ова поле еднаш се толкува како поле на чисто логичките закономерности, а друг пат како сфера на сложената трансцендентална субјективност. И едниот и другиот случај претставуваат обид за претставување на чистата свест како очигледна. Токму споменатите трансформации на феноменолошката редукција покажуваат

¹⁹² Н. В. Мотрошилова, *Специфика феноменологическогo метода*, Рига, 1981, 35.

дека не можеме да се согласиме со тврдењето на Мотрошилова¹⁹³ дека Хусерл прави претпоставка, завршен модел од апстрактно-идеална природа кон кој и според кој треба да се изведува феноменолошката редукција, модел прикажан како чистата свест.

Како став по однос на ова прашање на Хусерловата феноменологија се наметнува согледувањето дека чистата свест е положена на почетокот на феноменолошката редукција, при што, за разлика од горното екстремно тврдење на споменатата Мотрошилова, сега, се инсистира на тоа дека ова поставување е во функција на идеирачки коректив. Овој идеирачки коректив се толкува како тоталитет на идеални ориентации кои го насочуваат и коригираат движењето на гносеолошко-методолошкото дереализирање, феноменологизирање на предметната стварност.¹⁹⁴ Дотолку-повеќе, чистата свест се толкува како идеален аналог на свеста на феноменологот, обединувачката идеја на серијата на обиди за аподиктичко втемелување на феноменологот. Се разбира, сосема оправдано овде може да се постави прашањето за односот на чистата свест како идеал кон нејзините конкретни модификации, модификации во кои и лежи тајната на феноменолошкиот метод и неговата примена во аналитичкото опишување на феноменолошките содржини.

Помеѓу чистата свест и феноменолошката редукција се воспоставува однос на надреденост и подреденост, при што, чистата свест се јавува како надредена и редукцијата како подредена. Во таа своја надреденост, чистата свест се јавува како предмет на проучување во *Логичките истражувања* на Хусерл, предмет инспириран од рефлексивната врз претставите за природата, потоа, и од специфичноста на феноменолошката свест како извор на дескриптивната феноменологија, а секако, и од самата Хусерлова борба против психологизмот и логицизмот како доминантни ориентации во расветлувањето на гносеолошката проблематика. За самата феноменологија може да се изведат значајни

¹⁹³ Ставот на Мотрошилова ако се ограничи само на периодот на Логичките истражувања, тогаш тој и може да биде оправдан, дотолку-повеќе што во тој период "чистата свест" се јавува како независна конструкција со своја сопствена содржина.

¹⁹⁴ Овој став го застапува Градинаров во веќе споменатото дело за феноменолошкиот метод, а ставот не му е туѓ ниту на Моханти - види, *Феноменологијата помеѓу есенцијализмот и трансценденталната филозофија*, J. N. Mohanty, *Phenomenology between essentialism and transcendental philosophy*, Arno-Press, New York, 1996.

согледувања од освртот кон Хусерловата критика на психологизмот и логицизмот.

Во однос на психологизмот може да се каже дека методот на дескрипцијата е една од најзначајните теми на Хусерловата феноменологија. Преминот кон чистата свест за Хусерл претставува премин кон чистата описна феноменологија која останува тема за размислување на Хусерловата филозофија. Дури во средината на 20-те години, Хусерл го дополнува методот на дескрипцијата со методот на генезата и методот на објаснувањето. Овие методи треба да му обезбедат надградување на Хусерл на психолошката основа на феноменологијата - видлива од истражувањето на поими како будење, дразба, асоцијација, кинестазии, афинитет итн, а кои, истовремено, треба да обезбедат генетички карактер на феноменологијата, на самата чиста свест.

Од друга страна, критиката на логицизмот (Наторп) и трансцендентализмот (Кант), не претставува сериозно убедување во сопствените специфики и самостојни обележја на феноменологијата. Така, на пр., моделот на чистата свест разработен во *Логичкиот исцрпувач* е многу близок до апсолутното поставување на логички вистини кои имаат, пред сè, димензија на важење. Наторп, за овој Хусерлов модел се изразува во стилот на “логички континуум од кинетички еидоси” кои се постојано во процес на формирање и преформирање. Во однос на Кант, кај Хусерл може да се забележи феноменологијата како трансцендентален идеализам - доволно е да се одбележи дека проблемот на трансценденталната дедукција на поимите добива феноменолошка интерпретација.

Во врска со ова треба да се потцрта дека за Кант чистото мисловно поставување, “чистата свест” *ајсцрахира*, но, не е *ајсцрахирано од сеццилноц*, значи, прашањето за неговото изјавување бара воведување на нови методолошки постапки. И иако Кант не го користел методот на редукцијата за да стигне до чистата свест, во што се состои и главната разлика помеѓу двата типа на трансцендентален идеализам, овие негови мисли се директно укажување за можноста на соодветна методолошка операција која ги подготвува условите за соживување на еден посебен тип познавателен однос, означен уште од времето на Тома Аквински со терминот *intellectus principiorum*. Станува збор за главното оружје во феноменолошкиот арсенал од средства за

достигнување на аксиоматската база на познанието, и тоа токму -
иницијацијата на суштината.¹⁹⁵

Исто така, кога се зборува за трансценденталната феноменологија мора да се има предвид и Кантовиот поттик за Хусерловата чиста феноменолошка психологија со идејата за присуството на определени разлики помеѓу субјективната и објективната трансцендентална дедукција. Феноменолошкиот аналог на “субјективната” трансцендентална дедукција, разбрана како суштинско истражување на патиштата по кои “чистата свест” ги конституира за себеси во категоријална форма ноетските (процесуалните) аспекти на објективните предметности, има пак определени шанси за теориска реализација допрва откако феноменологот ќе го заврши своето редуктивно придвижување кон аподиктичките структури на трансценденталната субјективност. Во оваа смисла, трансцендентално-феноменолошкиот идеализам, од една страна, бара, а од друга - ја претпоставува редукцијата како нужна претходечка етапа. Истото важи и за односот “чистата свест” - редукција. Овој однос е претставлив единствено под формата на негативното детерминирање. Редукцијата бара точно да се определат карактеристиките на објектите кои треба да бидат ставени во заграда, а она што не може да се смести во тие загради на феноменолошката редукција се определува како содржина на чистата свест. Идентичен пристап постои и во доцнежната трансцендентална монадологија, примордијалната сфера на егологиската монада се одредува по отстранувањето на сето туѓо.

Конечно, како заклучок може да се изведе ставот дека чистата свест е и резултат, но, и појдовна точка на феноменолошката редукција, но, не како телелогиска цел која треба да се постигне со спроведувањето на редукцијата, туку, пред сè, како оној идеирачки коректив во работата на феноменологот.

¹⁹⁵ П. И. Градинаров, *Феноменолошкиот метод*, Евразия, София, 1996, 83/84.

2. 2. Моделот на идеалната чиста свест и моделот на чистата свест како резултат

Во Хусерловата феноменологија, односите помеѓу двата споменати модела на чистата свест, идеалниот и резултативниот се типологизираат низ следниве четири точки: 1. идеалниот модел на чистата свест служи како апстрактно-логички регулатор на резултативниот; оваа регулација пак, и покрај логичките моменти во неа, се извршува во повеќето случаи на нивото на синтетичката непосредност, разбрана како сфера на предикативно непознатите теориско-конструктивни зависности; 2. идеалниот модел ја задава празната шема на резултативната феноменолошка свест, тој ги одбележува само потпорните точки врз кои резултативниот модел ја гради и оформува целокупната претстава за конкретните функции и особености на феноменолошки модифицираната свест; 3. резултативниот модел на “чистата свест” ја исполнува улогата на содржински полнач по однос на идеалниот модел; оваа закономерност претставува спротивна страна на точка 2 и зборува за аферентниот карактер на врските помеѓу двата типа на конструкции - во силата на оваа зависност во структурите на идеалниот модел се вклучуваат елементи кои се првична припадност на резултативниот; 4. резултативниот модел на феноменолошката свест е областа во која се верифицираат методолошките структури на идеалниот модел, неговите суштински црти без кои “чистата свест” не би била феноменолошка.

Врз основа на овие четири точки на односи помеѓу моделите на чистата свест како идеал и како резултат, можат да се изградат два вида на модели на чистата свест - аспектвалниот модел (квалитативните страни на чистата свест) и функционалниот модел (насоките за функционирање) на чистата свест.

2. 3. Аспектвалниот и функционалниот модел на чистата свеста

Под аспектвалниот модел на чистата свест веќе споменавме дека се подразбираат карактеристиките на чистата свест. Како карактеристики на

чистата свест се изведуваат четири основни момента: интенционалноста, временитоста, синтезата и хоризонтната отвореност на свеста. Накратко, ќе ги проследиме основите на четирите споменати карактеристики.

Под интенционалноста на свеста се подразбира задолжителниот објектен однос на свеста, нејзината насоченост кон нешто. Индивидуализирањето на *ноезајџа* (интенционалниот акт) и ноемата (интенционалната содржина) се карактеристични како за чистата свест така и за секоја свест воопшто. Овде е интересно да се одбележи дека Хусерл во обидот да ја конкретизира и исполни апстрактната шема на идеалниот модел на чистата свест, во резултативниот модел на чистата свест го укинува строгото раздвојување помеѓу ноезата и ноемата, па зборува за неотички елементи во ноематиката.

Темпоралноста (временитоста) на чистата свест, како карактеристика на идеалниот модел на чистата свест, не се појавува во моделот разработен во *Лоџичкиџе исџражувања*. Овој факт на кој се осврнува и Наторп во неговите *Рецензии ...*, се објаснува со Хусерловото слабо познавање на Кантовата филозофија во времето на пишување на *Лоџичкиџе исџражувања*, а дури со подлабокото Хусерлово запознавање со Кантовата филозофија, тој доаѓа до идејата за чистата свест која под влијание на Кант, ја трансформира во трансцендентална, и тоа токму со активацијата на времето како филозофска содржина.

Синтезата како карактеристика на чистата свест, во Хусерловата филозофија се претставува како „праформа на свеста“. Предвид се има идејата за единството на состојбите на свеста, како во идеалниот, така и во резултативниот модел на чистата свест. Основната разлика помеѓу двата модела во однос на синтезата, се врзува за методите за анализа на пасивната синтеза кои Хусерл ги разработува на почетокот од 20-те години. Четвртата карактеристика на чистата свест се врзува за интенционалноста на свеста како потенцијалност - насоченоста кон објекти или карактеристики на објекти од кои делумно не се актуално дадени. Станува збор за положбата на познавателниот субјект, при што, под положба се подразбира неговата втемеленост во координиран систем од духовни, душевни, егзистенцијални односи, а односите кон објектот на познанието се фиксирани можности чие важење и содржина се менуваат во зависност од положбата на субјектот на познанието. Различните типови

на ставови кои се претставуваат како модификации на општата гносеолошка ориентација, се јавуваат како тоталитет на интенционални хоризонти на свеста кои се вкоренети во егзистенцијалната аперцепција на индивидуата. Доколку овие модификации се искристализираат во трансценденталната аперцепција, на феноменологот му се отвара можноста за создавање на регионална онтологија која треба да го одрази универзалниот логос на битието кое мисли. Интенционалната хоризонтност се јавува како конкретна типологизација и систематизација на интенционалниот однос, и токму поради оваа конкретност многу повеќе е карактеристична за резултативниот модел на свеста, отколку за идеалниот.

Функционалниот модел на чистата свест е фокусиран врз специфичноста и индивидуалната неповторливост, низ мноштвото насоки по кои се истражуваат структурите и функционирањето на оваа свест.

Така, на пр., Градинаров ги изведува следниве карактеристики:

1. Свеста се разгледува како непрекинат “Хераклитовски поток” чии единечни елементи се сврзани во една целосна структура од очигледни доживувања, а чие единство е синтетички гарантирано;

2. Во рамките на целосната структура се диференцираат релативно самостојни морфолошки суштини кои се потчинети на специфичните за нив закономерности. Тие се пластични и во извесна смисла синкретички тоталности чие основно својство Хусерл го одбележува со терминот *сраснување*. Вториот збор за овие морфолошки суштини е феномени;

3. Анализата на типовите предметност со кои свеста има работа, начините и механизмите по силата на кои тие и се откриваат не како процес, туку како идеален резултат или дури како претходно зададени телеоклитични (ориентирани кон одредена цел) модуси, се нарекува *анализа на ноематичкиите сѝрукѝури* на свеста;

4. Кога свеста ќе се земе во нејзината процесуалност, како севкупност од акти преку кои ноематичната предметност се конституира за свеста, анализата на модифицираните акти на сеќавањето, перцепцијата, претставувањето итн., се нарекува *анализа на ноеѝичкиите сѝрукѝури* на свеста;

5. Функционалната особеност на свеста, закономерно произлегувачка од нејзината интенционална природа, е нејзина активност на исполнување на смислата, нејзината способност да придава

смисла и значење, претсорувајќи се во основа за бескрајно разновидните процеси на симболизација.

6. Спротивната страна на овој процес на исполнување на смислата и симболизирањето, кој претставува само дел од мноштвото фундирачки функции на феноменолошката свест по однос на реалната можност за осознавање на просторните, темпоралните, каузалните и очекувачките односи, е исклучителна перцептивност, дури “чувствителност” на свеста кон смисловните предметности кои се самооткриваат во потокот од доживувања. Затоа интенционалните функции на свеста се не само такви кои задаваат смисла, туку и такви кои ја отриваат смислата, во смисла на една пасивна подготвеност за перцепција, резултат од самоактивниот карактер на феномените.

7. Особеностите на Хусерловата феноменолошка варијанта се состојат уште и во тоа дека таа го воведува разделувањето *ојшићо-единечно* во потокот на чистата свест и во строго соодветствие со неа разликува единечни или уникални самодадености, и универзални суштински структури кои според силата на својот аксиоматски статус аподиктично го засновуваат кругот на едно или друго можно феноменолошко искуство, а оттаму - единечните општествени или природни науки. Така, на пр., смета Хусерл, физиката го достигнала зашеметувачкиот успех во својот развој само поради тоа што поимот *ѝросѝор* уште од древноста станал предмет на таква суштинска анализа кон која сега апелира феноменологијата. Истото се однесува и на геометријата.

8. Пројавувањето на универзалните априорни суштини создава претпоставка за изградбата на една формална онтологија, додека суштините со понизок ранг на општост и, значи, таквите кои содржат повеќе елементи на материјална определеност во себеси, се основата за постројување на цел систем од материјални онтологии.

9. Важна особеност на свеста е нејзината способност да ги разгранува своите структури во еден специфичен темпорален поток кој нема ништо заедничко со објективно-реалното време во природата и другите “трансцендентни” реалности. Трансценденталната субјективност, изјавува Хусерл, е бесмртна;

10. Следната суштинска карактеристика на “чистата свест” ја фиксира можноста за “конституирање” на предметните и регионалните дадености. Трансцендентално-феноменолошката конституција е важен момент во феноменолошкиот метод преку кој на “универзалната” феноменолошка филозофија и се придава конечниот вид на орган за методолошка ревизија на единечните науки.

11. Како резултат на множеството феноменолошки редукции, “чистата свест” се почесто, особено во доцнежниот период од развојот

на феноменологијата започнува да се определува како првично ориентирана кон туѓата субјективност, како пол на трансценденталната интерсубјективност или монада.¹⁹⁶

Овој подолг цитат ја покажува својата бесценетост, бидејќи токму со набројувањето на функционалните карактеристики на чистата свест се откриваат можностите за историско-филозофско претставување на комплексната проблематика на трансценденталната феноменологија.

2. 4. Тешкотиите на патот на феноменолошкото истражување на чистата свест

Како најголема тешкотија за феноменологијата, при нејзиното истражување на проблемот на чистата свест, се наметнува судирот помеѓу барањето за беспретпоставеност на феноменологијата и феноменолошкото осознавање на нужноста од вртење и враќање кон реалноста. Цената на ова враќање, на овој пресврт во самата феноменологија е огромна, тој директно означува откажување од феноменолошкиот метод, од методот на редукцијата. Излезот Хусерл го бара во онтологизирањето на интуиционалните и конститутивните карактеристики на трансценденталната субјективност, а овој проблем мислителите како Хајдегер и Шелер го решавале во насока на изградбата на една егзистенцијално-антрополошката онтологија, што било предмет на критика од страна на самиот Хусерл, токму поради тоа што не смее да се дозволи престорување на онтологијата во апсолутно средство за трансцендентално истражување на стварноста. Самото Хусерлово онтологизирање на интуиционалните и конститутивните карактеристики на трансценденталната субјективност не значи создавање на онтологија во старата метафизичка смисла, туку, пред сè, онтологија како „прва филозофија” - плод на спроведената трансцендентална редукција, самата трансцендентална феноменологија.

Како посебна тешкотија на феноменолошкото учење се изведува континуираното темпорализирање на свеста и нејзиното престорување во засебен објект за истражување. На оваа точка може да се бара уште едно

¹⁹⁶ П. И. Градинаров, *Феноменолошкиот метод*, Евразия, София, 1996, 89/91.

влијание на Кант врз Хусерл, бидејќи и покрај сета редукција на конкретните просторно-временски карактеристики на објектите на искуството, самите простор и време остануваат како дел од редукцискиот остаток кој е понатаму нередуциралив, па затоа имаа извесна димензија слична на димензијата на просторот и времето како априорни форми на сетилноста кај Кант. Дотолку-повеќе што во подоцнежниот развој на феноменологијата, идентично како и кај Кант, самото време се позиционира како суштина на трансценденталната субјективност. На Хусерл му се забележува дека прави извесна просторизирање на времето, дека времето кај познавателниот субјект повеќе не е движење од минатото преку сегашноста кон иднината, туку рамнина во која минатото и иднината се изедначуваат.

Потоа, прстот се посочува во Хусерловиот обид за престорување на феноменологијата од опишувачка во објаснувачка, генетичка наука. Врз основа на објаснувањето на времето, генетичкиот пристап не е одржлив бидејќи феноменологијата не го признава каузалниот однос меѓу елементите. Се поставува прашањето како феноменологијата ќе истражува генеза, а не ѝ признава на трансценденталната субјективност ниту почеток ниту крај.

Како слабост на феноменологијата ѝ се припишува и отсуството на научно проверен систем од појдовни принципи и постулати, токму она што феноменолозите тврдат дека е основната доблест на самата феноменологија.

Принципот за отсуство на претпоставки во феноменолошката филозофија се покажува како принцип на беспринципиелноста. Феноменологијата е должна постојано да се одредкува од себеси за да ги обезбеди најдлабоките основи на чистата свест и ги открива во апсолутните принципи на самосвеста.¹⁹⁷

Како значаен удар против Хусерловата феноменологија и неговото учење за свеста се наметнува моментот на игнорирање на влијанието на праксата, дејствувањето во познавателната теорија. Хусерл во *Логичкиот истражувања* се обидува да ја сруши „митологијата на дејствувањето“ во

¹⁹⁷ П. И. Градинаров, *Феноменолошкиот метод*, Евразия, София, 1996, 94.

гносеологијата. Доследно на својата филозофска аргументација, Хусерл дури и во теоријата за конституцијата, самиот процес подразбира дејствување, проблемот е решен на тој начин што за продлабочена основа на свеста се поставуваат процесите на пасивната синтеза. Уште-повеќе, дури и во својата теорија за „животниот свет“, каде што може да се проследат анализите на активниот практичен став, овој став е подреден на структурите на „животниот свет“ кои се јавуваат како перманентни априорни ставови.

3. Основите на учењето за дескриптивната феноменологија

3.1. Стремежот на феноменологијата

Определувањето на природата на феноменологијата, се до почетокот на 30-те години, оди на следниов начин: феноменолошката филозофија како целина подразбира методолошки дел - феноменологија во потесната смисла на зборот, како и две меѓусебно поврзани дисциплини: феноменолошка психологија и трансцендентална феноменологија. Задачата на феноменолошката психологија се состои во создавањето на филозофската основа на темелната, според самиот Хусерл, општествена дисциплина - психологијата, додека трансценденталната феноменологија има за задача за синтетизирање на знаењата на единечните науки.

На почетокот на 30-те години на 20 век, Хусерл ги менува перспективите, па оттука, сега, трансценденталната феноменологија ја презема улогата на целина. Еве како Хусерл ја карактеризира самата трансцендентална феноменологија во овој период: трансценденталната феноменологија е врвот на филозофското мислење и се карактеризира како

априорна наука која ја пројавува нерастопливата суштинска структура на трансценденталната субјективност во квалитетот на своето *a priori*. Редукцијата до трансценденталното и до еидосите е нејзиниот работен метод, значи, изложувањето на науката треба да започне од редукцијата.¹⁹⁸

Во вака поставеното филозофско учење, трансценденталната феноменологија го потиснува во втор план учењето за методот, при што, самата феноменолошка филозофија се сфаќа како строго аподиктичка

¹⁹⁸ E. Husserl, *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Haag, Niemeyer Verlag, 1930, 553.

наука за структурите и законитостите на субјектот на познанието, исчистен од реалитетот, при што, ваквиот субјект на познанието се нарекува трансцендентална субјективност. Опасноста од опстојувањето на феноменологијата само како метод лежи во нејзиното претставување само како агрегат од негативни постапки со кои треба да се исчистат слоевите на знаење стекнати од психологизмот и натурализмот. За да се избегне Хусерловата “пустина” како краен резултат на редукцијата, тој во игра ја воведува “суштинската интуиција” како феноменолошкиот допир со самите ствари. Притоа, под “ствари” во феноменологијата се подразбираат чистите, лишените од егзистенцијална врзаност, суштини. Истражувањето на неегзистенцијалните суштини и структурни взаемни зависимости е главната задача на феноменолошката филозофија. Хусерловата феноменологија се јавува како спротивставување на психолошкиот емпиризам и на математичкиот рационализам со неговото учење за апстрактните шеми и хипостазирањето на поимите во еден свет за себеси.

Самите ствари се одбелжуваат, во Хусерловата феноменологија, како конкретни самоочигледни единства од предметни карактеристики кои имаат своевидна активност врз феномените, “покажувајќи се себеси во самите себеси”. Овие првични единства се главниот објект за истражување, материјално-априорниот контрапол на суштинското гледање.

Од оваа Хусерловска ориентација кон самите ствари произлегуваат следниве проблеми за филозофско решавање:

- а. прашањето за методот на феноменологијата како наука;
- б. прашањето за рационалистичките достигнувања на аподиктичката сугурност како фундамент на човечкото познание;
- в. прашањето за трансценденталната субјективност и можноста од создавање на непротивречна метафизика;
- г. прашањето за природата и улогата на познавателните доживувања;
- д. грешките и заблудите во познанието и патиштата за нивно отстранување;
- ѓ. врските и разликите помеѓу мислењето и реалноста, интенцијата и предметот;

е. улогата и местото на човекот во структурата на битието.

Со решавањето на овие проблеми Хусерл е убеден дека феноменолошката филозофија ќе дојде до реализирање на

првичната идеја за филозофијата која уште со своето прво формулирање од Платон е поставена во основата на нашата европска филозофија и наука како една неuniштлива задача. филозофијата важи за мене како универзална и, во една радикална смисла, строга наука. како таква таа е наука за конечното засновување.¹⁹⁹

Конечното засновување за кое зборува Хусерл се темели врз апсолутното искуство на трансценденталната субјективност кое оперира преку суштинската интуиција, а ова апсолутното искуство на трансценденталната субјективност се јавува како решение на реалното мислење на човекот, а преку ова мислење и на светот како конструкција на конститутивната моќ на познавателниот субјект. во апсолутноста на ова искуство, Хусерл ја гледа силата на феноменологијата да се издигне над судирот помеѓу реализмот и идеализмот.

3. 2. Аподиктичноста како критериум за вистината и основите на феноменолошкото искуство

Отварајќи го прашањето за феноменолошкиот критериум на вистината, Хусерл поаѓа од Декартовската позиција за јасна и разделна вистина, но, и значително ја зајакнува со барањето вистината да биде доживеана како очигледно нужна - аподиктична. Во основата на Хусерловото учење, очигледната нужност не се толкува како индивидуално-субјективна убеденост, туку таа се јавува како резултат, модална карактеристика на интелектуалниот став, еден повисок модел за верификација на човечкото познание, во кој психичките компоненти на реалниот човек се повлечени во позадина. Ова барање на Хусерл е изведено од структурата на *Логичкиот исцрпувач*, каде што вистината

¹⁹⁹ E. Husserl, *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Haale, Niemeyer Verlag, 1930, 550.

се дефинира како совпаѓање на смислата и интуицијата која ја покрива. Подоцна, во Хусерловата феноменологија се случува трансформацијатана концепцијата за вистина, при што, вистината повеќе не е цел самата на себеси, туку се јавува како инструмент во животот на конкретната индивидуа и родот човечки, па вистината се дели на теориска, аксиолошка, практична, заедничка и индивидуална. Задачата на феноменологијата се состои во разјаснувањето и подготвувањето на условите за остварување на максимална адекватност на знаењата за предметот.

Максималното адекватно познание, феноменологијата може да го оствари само преку определувањето на границите на познавателното искуство. До познавателното искуство, најнапред се доаѓа по дејствувањето на феноменолошко-психолошката редукција која ја условува појавата на нов тип на познание, спротивставено како на природното така и на научното познание. Ваквото искуство Хусерл го нарекува феноменолошко искуство. Самото феноменолошко искуство се карактеризира со две основни црти: 1. асимболичкиот карактер на искуството - непсоредната даденост на материјалот во кој се присутни самите ствари, без нивно посредување од симболи, знаци, броеви. 2. чистата иманентност на искуството - до која се доаѓа со помош на трансцендентално-еидетската редукција, и претставува конституирање на иманентноста во очигледната самодаденост - нема премостување на смислата на дадената содржина во интуицијата.

Како појдовна позиција на Хусерл му се наметнува сведувањето на искуството до обемот на перцепцијата. Искуството на овој обем на перцепцијата понатаму се дели на надворешно (трансцендентно) и внатрешно (иманентно). Така, Хусерл овде зборува за акти на трансцендентно и иманентно перцепирање и ги дефинира иманентните акти како такви акти:

чий интенционални предмети, ако тие воопшто
суштествуват, спаѓаат кон истиот поток од доживувања како и самите
[акти, перцепции - додаток мој - Т. С.] ... трансцендентално насочени се
овие интенционални доживувања, за кои горното не важи, како, на пр.,
сите акти, насочени кон суштествата или кон интенционалните
доживувања на другите Јас со различни потоци од доживувања; а исто

така и во сите акти насочени кон стварите, кон реалностите
воопшто.²⁰⁰

Она што Хусерл го тврди во однос на иманентната перцепција се однесува на тоа дека перцепцираното и перцепцијата се во нераскинливо единство, т.н., конкретна когитација. Значи, содржината и актот се живото единство на интенционалното доживување. Ова единство, потокот од такви доживувања кој е автореферентно заснован, е предметот на проучување на феноменологијата, за разлика од претпоставеното единство на трансцендентните предмети како независни предмети. Прашањето кое овде и се наметнува на феноменологијата се однесува на тоа како да се стигне до предметите на надворешното искуство. Познанието на надворешниот предмет ќе значи негова перцепција, а за финализира како вистинито суштествуваачки, треба да се изврши синтеза со внатрешната перцепција. За да го избегне овој проблем, Хусерл тврди дека

перцепираната ствар може да суштествува без да биде перцепирана и без, исто така, да биде потенцијално познана; таа може да суштествува и без да се промени.²⁰¹

Процесот на воспоставувањето на комуникацијата помеѓу надворешната и внатрешната перцепција, Хусерл го означува како *синтеза на идентификацијата*. Перцепцијата на надворешниот предмет се претставува пред свеста како поток од аспекти кои се последователни, а нивната содржина се определува во зависност од точката на набљудување на набљудувачот. Симултана перцепција на сите аспекти на еден објект е невозможна. Објектот е варијабилан во надворешната перцепција, но, не и во реалноста. Но, кога еден објект е даден во внатрешната перцепција, неговите различни аспекти го губат својот карактер на темпорално различни единици на перцепцијата, а се групираат во една синтетичка целина, стануваат современици. Затоа Хусерл може да тврди дека битието на предметот се совпаѓа со неговата

²⁰⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, 68.

²⁰¹ E. Husserl, op. cit., 74.

перцепција, односно, темелната разлика за феноменологијата, “битието како свест” и “битието како реалност”. Битието како свест, иманентно и адекватно, е предметот на проучување на феноменологијата, и тоа токму врз основа на феноменолошката редукција на битието како реалност.

3. 3. Значењето на феноменот

Феноменологијата го добива своето име од терминот “феномен”. феноменот е закономерниот остаток од редукцијата, структурен елемент во потокот на чистата свест. Во феноменологијата, феноменот се јавува како очигледното дадено во своето нераскинливо единство, феноменот е битието како непоразлива адекватност. Во феноменологијата, феноменот е еден вид на гносеолошка *causa sui*. Низ историјата на феноменологијата, феноменот се дефинира како: чистото *Шйю*, менталната предметност на стварите, нивното значење и смисла, процесот на нивното доживување како вистини - *сушйинскојю гледање*. Феноменот секогаш се јавува во единство со јазижната обвивка и конкретното психичко доживување, но, овие два сегмента се од индивидуално-случаен карактер и поради тоа не се во фокусот на интересот на феноменологијата.

Основната тешкотија која се врзува за проблематиката на феноменот лежи во следново: ако феноменот се разгледа како составен елемент од Хераклитовскиот поток на свеста, неговото познание би било невозможно, најмалку, поради две причини,

1. свеста би се покажала во себеси на самата себеси како екстремна форма на самосогледливоста и феноменот би ја загубил својата објективност, 2. за да биде покажан како непрекинато единство од множество аспекти, феноменот треба да биде изделен од свеста, и, иако и во неа, да и биде претставен како нешто друго кое може да биде познано, т.е., да се престори во внатрешен предмет на свеста. А ова веќе е поврзано со релативното упосебнување на субјектот и објектот во иманентната сфера, нешто што не спаѓа кон суштината на феноменолошкиот метод.²⁰²

²⁰² П. И. Градинаров, *Феноменологическият метод*, Евразия, София, 1996, 111/112.

За феноменологијата, феноменот е или целосно даден или воопшто не е даден. Прашањето за начинот на кој феномените (суштините) се дадени како аподиктички очигледности е идентично со прашањето за *категоријалната* или *интелектуалната* интуиција, а ова уште се нарекува и суштинско гледање, еидетско согледување, идеирачка апстракција. Категоријалната или интелектуалната интуиција претставува обид за воспоставување на врска помеѓу сетилното и рационалното познание. Кант, на пр., оваа врска ја прогласи за можна единствено за надемпириска суштеството кое има моќ за интелектуално согледување, а такво суштество не е човекот. Во суштинското гледање, идеацијата, која се јавува како заклучна позитивна етапа од спроведувањето на трансцендентално-еидетската редукција, Хусерл го препознава актот на непосредното постигнување на општото во предметите, односно, акт со кој се појавуваат идеите - надвремените и вонпросторните суштини.

Критиката која му се упатува на Хусерл во однос на идеацијата се сведува на следново: ако феноменологијата доаѓа до суштините како апсолутни единства од предметни значења кои се дадени во актот на суштинската интуиција, тогаш каква е улогата на феноменолошкиот метод во процесот на нивното адекватно појавување? На Хусерл му се забележува за предизвикување на недоумие со воведувањето на степени на јасност во апсолутното дадено, при што, му се поставуваат следниве можности: апсолутното дадено не е дадено; во апсолутната даденост се појавува и некој дополнителен момент; суштинска интуиција е замаглена од страна на превидени моменти кои се останати во работното поле на феноменологот и покрај феноменолошката редукција. Посебно внимание ѝ се посветува на втората можност, бидејќи со неа се допира до прашањето за онтологијата во феноменологијата. Единечната наука има работа со фактите на искуството, конкретните индивидуални предмети. Суштината која се пројавува со помош на категоријалната интуиција е идеалното, надпросторното и надвременото. Но, и покрај тоа индивидуалниот предмет не е проста конкретна единечност на ова овде, туку содржи севкупност од нужни предикати кои се негова непроменлива основа во процесот на неговото егзистенцијално модифицирање. Постојаното и нужното во индивидуалниот предмет е неговата суштина. Таа може да припаѓа и на

други индивидуи, формирајќи на тој начин еден ограничен регион во кој таа суштина е дејствена. Регионалниот обем на суштината се фиксира со терминот “категорија”. Во рамките на еден регион, предметот може да варира до бескрајност, но, неговата суштина останува идентична. Сфаќањето на идентичното во разновидноста е разбирање на суштината. Спецификата на суштинските категории се заклучува во тоа дека суштината која им припаѓа може да биде дадена само еднострано или како низа од аспекти кои се сукцесивни, а никогаш симултани. поради тоа, Интуицијата кој го дава тој тип на суштина е неадекватна - токму поради тоа што во согледувањето суштествуваат различни степени на јасност.

3. 4. Доменот на категоријалната интуиција

Категоријалната или суштинската интуиција се дели на два вида: суштинска интуиција на реално суштествувачките предмети и појави и суштинската интуиција насочена кон ейдосите. Чистите суштини не содржат во себеси никакви укажувања за емпириските факти. Ейдосите се разбираат веднаш и комплетно, така како што иманентната перцепција го има предметот како завршена тоталност. Суштинската разлика лежи во тоа што

суштините можат да бидат интуитивно осознаени и на одреден начин сфатени, без да станат предмети.²⁰³

Значи, Хусерл го решава гносеолошкиот проблем врз основа на интуицијата - растопување на предметот во актот на суштинското гледање.

Во определувањето на доменот на категоријалната интуиција, Хусерл ја поставува и разликата помеѓу самостојните и несамостојните предмети, при што, самостојноста и несамостојноста на предметите како

²⁰³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, 13.

категоријални форми се определени во зависност од врзаноста или неврзаноста со некој супстрат.²⁰⁴

Како резиме на поставената проблематика се наметнува заклучокот дека Хусерл држи до чисто логичкото толкување на феноменолошките проблеми и затоа прашањето за суштинската интуиција се претставува како анализа на методолошките пристапи кон изградбата на целината од материјалните и формалните онтологии. Иако е отворено прашањето за тоа дали може прецизно да се дефинира обемот на суштинската интуиција, сепак, како основа на методите за анализа и дескрипција на свеста, таа ја задава општата насока во која треба овие методи да дејствуваат. А насоката се состои во следново: движење со потокот на свеста (внатрешната перцепција) за да феноменот се сфати како мирувачка идентичност, потоа се бара концентрирано загледување во темпоралните модификации на развојот на потокот што подразбира чистење од несуштинското и постепено приближување кон неповторливата идентичност на феноменот како индивидуален еидос.

Во процесот на оваа “апроксимативна” анализа се пројавува суштинската структура на објектот, неговиот однос кон конкретните, апстрактните или индивидуалните “предмети” (формално-логички или онтолошки категории), се истражуваат закономерностите на кои тој се потчинува, нивниот синтактичен, аналитички или синтетички карактер и, во крајна линија, ако ги издржи сите овие постапки, објектот се вклучува во структурата на априорното синтетичко познание.²⁰⁵

Според содржината и според метафизичкиот правец, суштинското гледање кај Хусерл се јавува како антикантовско, во суштина тоа сепак решава типично критички проблеми:

Под априорно-синтетички познанија треба да се разберат регионалните аксиоми и ние имаме толку нередуцирливи класи од

²⁰⁴ На оваа позиција можат да се одбележат и Хусерловите видувања за индивидуалното, апстрактното и конкретното. Апстрактното претставува несамостојна суштина, конкретното е самостојна суштина, а индивидуалното е ова овде, чиста, логичка, безформна индивидуална единечност која се конкретизира како суштина. На тој начин, индивидуата во феноменологијата е чисто логичкиот првичен предмет кој во својот квалитет на еидетска сингуларност се дели понатаму на апстрактни конкретни единечности.

²⁰⁵ П. И. Градинаров, *Феноменологическият метод*, Евразия, София, 1996, 118.

такви познанија колку што има и региони. Синтетичките основни поими или категориите се регионални основни поими (според суштината се однесуваат кон одредени регион и нивните синтетички закономерности) и ние имаме толку различни групи од категории колку што можат и региони да се разликуваат.²⁰⁶

Само како кратко дополнување, под “регионални аксиоми” Хусерл ја подразбира редуцираната севкупност од вистини на регионалните онтологии. Ширењето на Кантовиот категоријален систем се случува на сметка на т.н. „материјални” априорности кои припаѓаат на различните типови материјални онтологии. Токму нив ги пројавува феноменолошкиот метод на суштинското гледање. Нужниот карактер на вистината не произлегува од формалните механизми на мислењето (Кант), туку од нужните структури на предметите. Феноменологијата е значаен обид за помирување на рационализмот и емпиризмот преку концепцијата за суштинското гледање.

3. 5. Проблемот на очигледноста и нејзината контемпорализација

Она што се сака да се постигне при анализата на материјалот на суштинската интуиција е поголем степен на јасност на тој материјал. Ова се постигнува со поголемата точност на терминолошките изрази со кои се дофаќа даденото, феноменолошкото разјаснување се профилира во чисто формалистички операции. Во интуицијата, предметите се јавуваат со два суштински белега: блискоста на предметот и неговата одалеченост. Така, под апсолутна блискост на предметот се подразбира неговата непосредна, чиста самодаденост. Врз основа на разликата помеѓу блискоста и одлаченоста на предметот, Хусерл прави разлика помеѓу „јасната” и „нејасната” свест. Помеѓу овие два вида на свест, постои цела низа на посредувачки степени на даденост, прегледност и јасност. Степените на прегледноста, Хусерл ги дели на вистински и неvistински. Притоа, под вистински се подразбираат оние степени кои во границите на нејасната

²⁰⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, 31.

свест го фиксираат преминот од помалата кон поголемата јасност, додека неvistински се оние кои во границите на јасната свест ги шират сопствените граници на прегледност, но, не преминуваат еден во друг. Процесот на саморазјаснувањето се состои во взаемното дејство и паралелното течење на две взаемно поврзани постапки: прегледувањето и издигнувањето на јасноста на веќе набљудуваното.²⁰⁷

Како суштинска црта на методот на суштинското разјаснување се наметнува неговото осовременување, се повикува објект од минатото или пак од неопределеноста на иднината, и се проектира како сегашен.

Критериумот за вистинитоста на доживувањата, Хусерл го нарекува очигледност. При истражувањето на феноменолошките суштини, објектот е стварен, во неговата идеална смисла, токму поради присуството на аподиктичката очигледност. Самата очигледност претставува модус на рационалното поставување со кое се востановува вистинитоста на предметот и искажувањата за него. Хусерл разликува асреторичка (даденост на индивидуален предмет) и аподиктичка (интуиција на суштината и суштинските взаемни зависности) очигледност, а потоа во низа поделби и: чиста и нечиста, формална (аналитичка, логичка) и материјална (синтетичко-априорна), адекватна и неадекватна очигледност.

²⁰⁷ Види, Е. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, 128.

4. Свесѿа и рефлексијѿа

4. 1. Врската на свеста и времето

Отварајќи го прашањето за свеста во Хусерловата филозофија, веднаш треба да се нагласи дека свеста која ја проучува Хусерл не е свеста на индивидуалниот човек, ниту свеста на човекот воопшто. Оваа свест е свеста воопшто, трансценденталната субјективност во нејзината чиста актуалност. Основните карактеристики на чистата феноменолошка свест се карактеризираат низ пет главни рубрики: темпоралност, интенционалност, синтетичност, конститутивност и интерсубјективност.

Значењето од проучувањето на темпоралната свест е видливо од проблемот на интенционалноста и проблемите на трансцендентално-феноменолошката конституција, проблеми кои се јавуваат како функционални аспекти на првичната темпорална свест.

Хусерл поставува три барања според кои феноменологијата треба да го решава прашањето за времето. а. принципот за објаснување на времето не лежи во природонаучната слика за светот; б. принципот за објаснување на времето мора да биде априорен и да констатира априорни факти; в. принципот за интерпретација на субјективното време како единствена форма во која се организира строго филозофското познание на светот на чистите феномени, има задача да ги претстави начините по кои предметноста се конституира за субјектот. Трите посочени барања Хусерл ги наоѓа остварени во Кантовото учење за времето како априорна форма на сетилноста и како најдлабока суштина на трансценденталната субјективност. Како што е веќе познато, времето кај Кант има два основни модуси на суштествување - емпириската реалност и трансценденталната идеалност. Во двата случаја, одредувањето на времето е подредено на познавателната субјективност - во првиот случај како форма на сетилноста, а во вториот како форма на внатрешната интуиција. Она што го привлекува Хусерл кај Кант е токму времето во формата на внатрешната интуиција. Во оваа форма, времето може да биде специфицирано како начин на кој јас се престорувам себеси во објект на својата сопствена познавателна активност. Ова е така, бидејќи во

анализата на чистата свест Хусерл ја гледа главната филозофска задача, а во рамките на чистата свест, суштинскиот предмет за анализа е чистото, иманентното време на потокот на свеста.

4. 2. Феноменолошката редукција на темпоралните објекти

Феноменолошката редукција на субјективното време подразбира расчленување на времето до постапки кои се меѓусебно поврзани, а се предводени од постапката на опишување на присутната наивна и научна претстава за времето. Ова го означува токму анализирањето на значењата и содржините на темпоралните претстави и категоризацијата на овие значења во одредени основни типови кои можат да бидат поставени врз секој конкретен случај. По оваа постапка следи опишувањето на присутната реална содржина според нејзината поделба на сетилна и интуитивно-рационална содржина. Како трета постапка се наметнува засновувањето на специјалните случаи кога е присутна адекватната интуиција на времето, појавувањето на квазивременските феномени - продолжителност, последователност итн., првичниот материјал кој лежи во основата на толкувањето на времето.

Она што се добива по феноменолошката редукција на темпоралната свест, Хусерл го означува со терминот иманентна актуалност - севкупност од чисти процедурални шеми кои ги темпорализираат и конституираат феномените во структурата на субјективното време. Во анализата на времето кај Хусерл можат да се издвојат два суштински момента: откривањето на процесите на предметното конституирање на индивидуалните временски објекти, *ова-овде* на феноменологијата, а потоа и конституцијата на субјективното време на трансценденталниот субјект како апсолутно време на трансценденталниот субјект, тоталитетот на свеста со оглед на нејзините темпорални карактеристики. Носечкиот акцент на Хусерловото истражување на времето е стваен врз т.н. „темпорални објекти“-укажувањето на темпоралната протежност:

Под темпорални објекти во потесната смисла ги разбираме објектите кои не се просто единство во времето, туку ја содржат во себеси и темпоралната протежност.²⁰⁸

Во основата на темпоралната протежност лежи Хусерловото учење за ретенцијата (задржувањето) и протенцијата (очекувањето) на актите на доживувањето во свеста. Овде доаѓа до израз прашањето за дијаграмот на времето. Феномените кои се конституираат како темпорални објекти, во феноменологијата се нарекуваат феномени на протекувањето или поточно *модуси на темпоралната ориентација*. Секој феномен на протекувањето е единство од непрекинати трансформации, а самите овие трансформации го чинат принципот на суштествувањето на темпоралниот објект. Клучната точка на временските трансформации е *сега*, од која се гради континуумот на дијаграмот на субјективното време.

Првиот модус на темпоралната ориентација го чини *сега* - “првичната импресија” или “праформата на импресијата”. Објаснувањето на Хусерл за праформата на импресијата се концентрира врз оваа импресија како апсолутно оригиналната свест која присуствува во секој темпорален пункт како носител на сегашноста. За природата на праимпресијата, Хусерл се изразува на следниов начин:

Праимпресијата е апсолутно немодифициран, првиот извор на секоја понатамошна свест и битие. Праимпресијата го има за содржина ова што го докажува зборот *сега*, доколку таа се разгледува во строгата смисла. Секое ново *сега* е содржина на една нова импресија ... Она што ја разликува една праимпресија од друга е индивидуализирачкиот момент на првичната темпорално локализирана импресија која е нешто совршено различно од квалитетот и останатите материјални моменти на перцептивната содржина.²⁰⁹

Праимпресијата, апстрактно диференцираниот момент во потокот на свеста, момент кој е ослободен од било каква реална модификација, се јавува не само како последен извор не само на секоја свест, туку и на секое

²⁰⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, 23.

²⁰⁹ E. Husserl, op.cit., 67-68. На едно друго место од споменатото дело, Хусерл за праимпресијата се изразува на следниов начин: “Праимпресијата означува несамостојна фаза на оригиналноста (овде се мисли на потокот на чистата свест - Т. С.); просто, импресијата ја означува целата темпорално-конституирачка свест во која се конституира некаква иманентна сетилна содржина”. 326.

битие. Ако се има предвид дека импресијата е всушност, осетот, тогаш апсолутната, неиндивидуализираната форма на осетот, се јавува како извор на битието, а ова води кон *esse est percipii*. Но, Хусерл ја избегнува нотата на натурализам, на тој начин што праосетот го поставува како константен елемент во основата на осетот и не зависи од неговите непрекинати трансформации, тоа е постојаното во разновидното. Второ, самиот осет веќе не е чист психолошки поим, туку крајно феноменологизирана категорија која го изразува моментот на темпорално-локална индивидуација во потокот на чистата свест и е спротивставена како содржина на сетилните, т.е., на материјално-содржинските елементи на осетот. Оваа праимпресионална состојба на свеста се дофаќа со посебен интуитивен акт, акт кој во основа е неизразлив - за него може само да се каже дека е акт на феноменолошката саморефлексија и тој мора да зрачи со чиста и адекватна очигледност. Во однос на самиот акт, може да се изведе следниов заклучок:

Природата на внатрешното време како чиста актуалност на “феномените на протекувањето” ја престорува феноменолошката саморефлексија во идеален момент на неопредметивата анализа, идеален, бидејќи е поставен како недостижна граница за можностите на интуитивното познание.²¹⁰

Со ова се исцртува и самата граница до која доаѓа феноменологијата во истражувањето на својата проблемска содржина - единството на праимпресијата, ретенцијата и протенцијата се објаснувањата за способноста на свеста “да тоне” во минатото и “да го освремени”, благодарение на двата вида на иманентно време: а. подвижното и непресвртливото време на актуалната перцепција; б. Апсолутно неподвижното, идентичното, спротивното и објективното време на трансценденталната субјективност кое лежи во основата на секој темпорален процес.

Од оваа точка Хусерл ја изведува тезата за бесмртноста на трансценденталното Јас, теза која Хусерл ја изведува од вториот вид на

²¹⁰ П. И. Градинаров, *Феноменологическият метод*, Евразия, София, 1996, 148.

иманентното време - апсолутното неподвижното иманентно време кое се јавува како фундамент на секоја перцепција и секој познавателен акт воопшто. Секоја сегашност треба нужно да се разгледа како исполнета сегашност со појави, процеси, итн., ограничени во времето. Секој еден од нив, порано или подоцна, може да го прекине своето суштествување, но, самиот процес на траење никогаш не може да се прекине. “Траењето е бесмртно”.²¹¹ По битието, исчезнувањето на светот, останува по-битието. Но, она што е основата на бесмртноста на трансценденталното Јас лежи во фактот што Јас како трансцендентален субјект припаѓа кон сегашноста, но, оваа сегашност располага со бескрајните хоризонти на минатото и иднината, кои, ја условуваат вечноста на апсолутната субјективност.

4. 3. Проблемот на индивидуацијата

Со своето учење за бесмртноста на трансценденталното Јас, Хусерл треба да го поврзе смртното емпириско Јас, доколку сака да обезбеди едно нераскинливо единство на својствата на емпириското Јас и трансценденталното Јас. Хусерл гледа во просторот и времето индивидуализирачки принципи на конкретните предмети и појави во границите на “надворешната телесност”.

Каква содржина и смисла кријат феноменолошките термини “индивидуација” и “индивидуалност” воопшто? Овие термини се согледуваат низ призмата на учењето за феноменот, неговото истражување на интенционално-ноематско ниво, со фокусирање врз единечните карактеристики на предметот кои не можат да бидат повторени. Како такви карактеристики кои се јавуваат како индивидуализирачки се јавуваат временските точки на траењето како совршено уникатни и неповторливи моменти во битието на предметот. Времето е индивидуализирачки принцип не на стварите кои се истовремени, туку на просторно оформената содржина. Просторот е индивидуализирачки принцип кој му е потчинет на времето, но, сепак е принцип на индивидуализацијата од аспект на заедничкото суштествување

²¹¹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis 1918-1926*, Husserliana Bd. II, The Hague, 1966. 377.

на предметите. Времето како форма на внатрешното искуство, како битие на самосвеста се интерпретира како темелник за битието на сетилните ствари, а оттука и на светот како целина.

Времето е повисока форма, а просторот кој е конституиран како форма во смисла (според односот) на надворешната интуиција, е конституиран како темпорален полнеж, како содржина припадна кон траечкото. Уникатноста на секоја просторна точка е исто така уникатност во рамките на секоја можна фаза на траењето, уникатност на едновременото во однос на едновременото. Во секоја временска точка која можеме на некој начин да ја извлечеме, присутен е повеќекратен (со многи димензии) систем од апсолутни просторни точки, а на тој начин, така, просторот станува индивидуализирачка форма на коегзистенцијата (истовременото суштествување) и веќе го претпоставува времето.²¹²

Значи, конкретната темпорална позиција на дадениот предмет за познание е апсолутно уникатна, неповторливото во севкупноста од неговите онтолошки определувања. Притоа, оваа уникатност се појавува не преку самата себеси, не како чисто време, туку како сума од присутните просторни димензии и односи на предметот, кои, од своја страна пак, се израз на неговата квалитативна определеност. Времето е карактеристика на чистото самобитие на предметот во точката на неговата сега-актуалност, сфатена под рубриката *singularia tantum*. Овде на Хусерл му се забележува дека оваа точка се исклучува од обемот на феноменолошкото учење за времето, поради тоа што односите на времето можат да бидат плурализирани, а феноменот *време* треба да биде опишан како нешто совршено уникатно, апсолутно во својата единечност. Точката на феноменолошката сегашност мора да има траечка содржина која истовремено мора да се однесува кон суштествувачките предмети и појави. А односите на разликата веќе се просторни и образуваат еден систем од апсолутни просторни точки преку кои предметот на феноменолошката темпорална интуиција станува достапен за опишување. Токму во оваа смисла на рефлексивната достапност, во феноменологијата

²¹² E. Husserl, „: *Analysen zur passiven Synthesis*, 1918-1926. *Husserliana*, Bd. 11, The Hague, 1966, 303.

времето се разгледува како севкупност од просторно структурирани нунцијални моменти.

4. 4. За значењето на рефлексивната во феноменологијата

Потполната реализација на феноменолошкиот метод е можна само во актите на рефлексивната. Но, рефлексивната станува предмет на рефлексивната единствено во феноменолошката анализа на темпоралните структури на свеста.

Хусерл ја опишува рефлексивната на различни начини. Најопштата смисла на поимот „рефлексивна“ се покрива со значењето на доживувањето свртено кон самото себеси. Понатаму, Хусерл рефлексивната ја изедначува рефлексивната со различните модуси на чистата темпорална свест: иманентната перцепција, сеќавање и очекување. Секој од овие модуси на чистата свест се јавува како акт на рефлексивната врз соодветната очигледно дадена содржина. Рефлексивната е вистинската содржина на праимпресијата, ретенцијата и протенцијата. А од друга страна, рефлексивната се изедначува и со актот на осознаената самоперцепција - со аперцепцијата.

Рефлексивната во трансценденталната субјективност се извршува по три основни насоки: **а.** по линијата на ноематските структури на свеста кои се истражуваат како идеално-предметни единства на смисла и значења, кои го обезбедуваат објективното важење на аподиктичните ставови, **б.** по линијата на интенционалните акти или т.н. ноетички структури на свеста и **в.** по линијата на апсолутните трансцендентални доживувања кои во својата севкупност го претставуваат квазивременскиот до-или надобјективен поток на трансценденталната свест.

Крајот на феноменолошката рефлексивна е чистото феноменолно поле на трансценденталното Јас. Притоа, рефлексивната овде се јавува како неисцрпна, токму поради тоа што последниот кат на трансценденталната субјективност не може да биде престорен во објект, автоматски би престанал да биде последен, па Хусерл тврди:

Рефлексиите пак се доживувања и како такви можат да станат супстрати за нови рефлексии, и така до бескрајност.²¹³

Овие рефлексии се насочени кон разјаснувањето на битието на предметот како смисловно-просторна ствар, т.е., како објект на разгранета темпорално-феноменолошка анализа.

Значи, за остварувањето на рефлексивната како нужни се јавуваат два условия. Првиот услов се однесува на тоа објективирањето да се остварува во времето и да го зема својот материјал од темпоралните структури на свеста, со што пак, се гарантира вториот услов, адекватното конституирање на трансценденталните предметности и на апсолутниот поток од доживувања на трансценденталната субјективност.

За севкупниот заклучок кој се изведува во однос на значењето на рефлексивната за феноменологијата, најдобро зборуваат определбите на Хусерл во *Кризата на европските науки* ... каде што вели дека централниот елемент на феноменолошкиот метод се карактеризира како процес на темпорализација на суштините, во кој, апсолутните дадености на трансценденталната субјективност, се конституираат како временски единства.

За Хусерл од посебно значење, особено од периодот на *Кон феноменологијата на чистата временска свест*, се јавува врската помеѓу ретенцијата и рефлексивната.

Ретенцијата е посебен род на интенционалноста преку кој што-туку одминатото се задржува во перцепцијата, без да е веќе актуално перцепирано. Во таа смисла, ретенцијата, за разлика од рефлексивната, не е чист акт, туку моментална состојба на свеста и основа за осознавање на следните фази во темпоралниот поток.

Доколку секоја фаза ги означува ретенционално претходечките, таа вклучува во себеси цела редица од изминати ретенции во една верига од посредувани интенции: токму низ ова се конституираат траечките (темпоралните) единства кои одново се даваат низ вертикалната редица на временскиот дијаграм и кои претставуваат објекти на ретроспективни акти. Во овие акти е дадена и ... редица од конституирачките фази. Значи,

²¹³ E. Husserl.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Halle, 1913, 145.

ние и ја должиме на ретенцијата можноста да ја престориме свеста во објект.²¹⁴

Сферата на иманентна перцепција за Хусерл е идентична со сферата на рефлективното набљудување, а во оваа сфера ретенцијата се јавува како вистинска интенционалност. Ретенцијата во потокот на свеста има двонасочна интенционалност: Во првата интенционалност вниманието на феноменологот е насочено кон непрекинатиот поток на темпорални полиња кој се идентификува со ретенционалната ретроспекција, потокот²¹⁵ не се менува туку се фиксира како предмет на рефлексијата. Оваа интенционалност, ако се замисли дека потокот тече од горе-надолу, се нарекува вертикална ретенција за единството и формата на временскиот поток. Во втората интенционалност, вниманието е насочено кон сопствената содржина на секое темпорално поле или фаза и го претставува како интенционално единство со сопствени временско-просторни карактеристики, различни од оние на апсолутниот поток. Во секоја посебна фаза на темпоралниот поток се конституираат предметни единства од интенционални доживувања, во кои, конкретниот објект станува достапен за рефлексијата. Оваа интенционалност е хоризонтална ретенција за конкретното темпорално-феноменолошко единство. Објектите кои се откриваат во неа, претставуваат впишаност во априорните структури на првичниот тип на интенционалност.

Користејќи ги двата типа на ретенционална интенционалност, рефлексијата го сфаќа темпоралниот објект во неговото конкретно единство, но, исто така, и можноста да го проектира по вертикалната оска на предфеноменалната и предиманентната темпоралност, и тоа темпоралност која како апсолутен поток нема потреба од друг поток за да се појави, туку се конституира во самата себеси, односно, темпоралноста која е потокот на иманентната темпорално-конституирачка свест. Заклучокот кој оттука се изведува е еден - рефлексијата станува универзално средство за истражување на свеста, а самата ретенција претставува основен структурен и творечки елемент на рефлексијата која

²¹⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, 119/120.

²¹⁵ Терминот „поток“ во феноменологијата не означува реално движење и промена. Потокот го означува автентичниот премин на првичното поле на перцепцијата во една верига од ретенционални модификации, и така до бескрајност.

обезбедува интенционалноста да се обрати кон самата себеси, да стане саморефлектирачка.

4. 5. Конституцијата на темпоралните објекти

Темпоралната организација на предметните идентичности и на априорниот временски континуитет во кој тие се потопени има свои законитости. Хусерл зборува за степени на конституција на времето и временските објекти, а ги разликува следните предметно-конститутивни нивоа во спроведувањето на феноменолошката рефлексija: а. Стварите од искуството на објективното време; б. Конститутивната разнообразност од феномени на различен степен, иманентните единства во доемпириското време; в. Апсолутно темпорално-конституирачки поток на свеста.

Овие три степени овозможуваат поконкретно да се определи содржината на постапките за анализа на предметните единства во времето, а исто така и смислата на времето како субјективно-трансцендентална форма на внатрешните (иманентните) и надворешните (трансцендентните) објекти.

Феноменологијата поаѓа од разликата помеѓу конституираните и конституирачките единства.

Под конституираните единства се подразбираат индивидуални објекти кои можат да бидат иманентни и трансцендентни, траат во времето одржувајќи ја својата идентичност во процесот на непрекинатата промена. Нивната себе-идентичност е мислива како синтеза на два типа на единство - единството на процесот и единството на траењето во процесот. Секоја фаза на процесот може да биде спроведена во мир и да се рашири во мноштво насоки како фиксатори на можностите за интенционално-рефлексивната анализа. Фазите во процесот, мирувањето и движењето можат да ги менуваат своите места. Конечно, ова време се карактеризира како пресвртливост, непостојаност и внатрешна диференцираност.

За разлика од времето на конституираните единства, времето на конституирачките феномени го образува темпорално-конституирачкиот поток на апсолутната субјективност. И во ова време има фази, но, овие фази не се одделни временски конструкции, туку се сфаќаат како нијанси во непрекинатоста, значи, немаат меѓусебно преминување од движење во

мирување и спротивно. Темпорално-конститутивниот поток е последниот рефлексивен слој, границата за рефлексивно набљудување на иманентните објекти и покрај тоа што самиот не подлежи на објективирање, претставува трансцендентална основа за феноменолошки објективирачката рефлексija.

Последната етапа од истражувањето на рефлексijата се врзува за можноста од конституирање на субјективното време во рамките на апсолутната свест, лишена од време, свест која не може да се објектира. А сепак, Хусерл се обидува да ја дофати оваа свест со помош на два типа на рефлексивни акти: необјективирачка рефлексija или партиципација и тоталитетот на темпорално-објективирачки рефлексии кои се насочени кон иманентното време редуцирајќи го до бескрајната точка на хомогеното *сега* создавајќи на тој начин една веројатна претстава за природата на безвременската претстава за природата на свеста.

Целата идеја на Хусерл е да се афирмира ставот за тоа дека апсолутната субјективност го има целото време сега како последен став на феноменологијата.

Критичарите на Хусерловата филозофија, во рефлексijата гледаат средство со кое се откриваат важечките противречности на трансценденталната феноменологија чија главна задача е да ги поврзе објективното и субјективното и да покаже на кој начин објективното се осознава како гносеолошка категорија. Критичарите му забележуваат на Хусерл дека по редукцијата на објективното време и достигнувањето на иманентното време, увидувајќи ја недоволноста на иманентното време, со помош на рефлексijата се изведува цела низа на нови низи на редукции кои се разгрануваат во две основни насоки: првата насока е поврзана со екстензивното осмислување на иманентно-временските структури на свеста, а втората, преку упосебнувањето на последниот, нерелективниот слој на трансценденталната субјективност, со “квазиобјективното” време и доиманентното време, во кои,

феноменологијата ја наоѓа метафизичката основа за темпорално конституирање на субјективното во објективното. А поради тоа што врската помеѓу двете последни категории се фиксира со терминот интенционалност, апсолутниот поток на квазиобјективното и

доиманентното време се определува, освен тоа, и како доинтенционален.²¹⁶

На тој начин, се чини дека целиот товар во феноменологијата паѓа врз поимот на интенционалноста и интенционалната анализа на свеста.

²¹⁶ П. И. Градинаров, *Феноменологическият метод*, Евразия, София, 1996, стр. 172.

5. Природаџа на инџенционалноста

5. 1. Поимот на интенционалноста

Истражувањето на проблемот на интенционалноста може да се започне со темелниот став на Брентано за интенционалната природа на психичките феномени.

Секој психички феномен се карактеризира со она што схоластичарите од средниот век го нарекоа интенционална (а исто така и ментална) внатрешна присутност на еден предмет, а кој ние, иако и со не сосема недвосмислени изрази, би го нарекле однос кон некаква содржина, насоченост кон објектот (под кој не треба да се разбира реалност) или иманентна предметност.²¹⁷

Значењето на откривањето на интенционалноста за Хусерл се изедначува со коперниканскиот пресврт на Кант, бидејќи во интенционалноста Хусерл го гледа премостувањето на проблемот на трансценденцијата, преминот на свеста кон реалниот објект. Според својата најдлабока природа, свеста е објективна токму поради тоа што е интенционална. Свеста е интенционална токму поради тоа што во себеси ги раѓа општата структура на објектите.

Самиот Хусерл пак интенционалноста ја дефинира на следниов начин:

Секој феномен има своја сопствена интенционална структура која анализата ја покажува како постојано ширечки систем од индивидуално-интенционални и интенционално релативни компоненти. Перцепцијата на коцката, на пр., открива согласна и синтетизирана интенција, една непрекината разнообразност во појавувањето на коцката соодветно на разликите во точките на гледање ... и разликите во перспективата, како и соодветно на сите разлики помеѓу “предната страна”, актуално видената во моментот, и “задната страна”, која не се гледа и останува поради тоа релативно неопределена, но, се смета за еднакво суштествувачка. Набљудувањето на овој “поток” од “апекти на појавата” и на начинот на нивното синтетизирање покажува дека

²¹⁷ Fr. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Meiner, 1924, Bd I, 115.

секоја фаза и интервал се веќе во себеси “свест за” нешто. На тој начин, со постојаното навлегување на нови фази, тоталната свест не искусува во кој и да е момент недостаток на синтетичко единство и е фактички свест за еден и ист објект. Интенционалната структура на веригата од перцепции треба да се оформи во определен тип, штом некаков физички објект е перцепиран како “овде” дадено. И ако истиот објект биде виден на друг начин, ако тој биде претставен, се секаваме на него, или произведен, сите негови интенционални форми започнуваат, макар и различни според карактерот од она што биле во перцепцијата, да соодветствуваат на своите нови модуси.²¹⁸

Значи, интенционалноста може да се дефинира како движење кон предметната целост на перцепцираното, предизвикано од стварта која е присутна во сетилата или перцепцијата, или како дарување на смисла во рамките на трансценденталната свест.

Со поимот на интенционалноста кај Хусерл е тесно поврзан поимот на трансценденцијата. Хусерл разликува два типа на трансцендентност: а. Надворешноста, независноста на предметите и појавите во однос на свеста; б. Трансцендентноста на интенционалниот предмет - од-оваа-страна на предметот на интенционалниот однос, и тоа независен како од актот на познанието, така и од реалниот свет.

Како трансцендентен, интенционалниот предмет, во феноменологијата се проучува во втората смисла.²¹⁹

²¹⁸ E. Husserl: “Phenomenology”, In: *Encyclopedia Britannica*, vol. 17, 700.

²¹⁹ Феноменологијата насочена кон субјектот како главен инструмент за истражување ја има рефлексивната, со чија помош се стигнува до темпоралните структури на свеста и се откриваат внатрешните особености при функционирањето на свеста, независно од објектот даден за “познание”. Во свеста, рефлексивната открива цел слој од скриени интенционалности кои досега не се подложувале на анализа, бидејќи се покажувале исти на секое рефлексивно ниво и покажале нешто друго, различно од субјектот, но, суштинско за содржинско конституирање на смисловните предметности присутни во него. На овој начин, рефлексивната и интенционалноста се објавуваат за основни акти на свеста, штом низ рефлексивната свеста стигнува до своите сопствени структури и закономерности, а преку интенционалноста - до својата сопствена содржина и најдлабока природа.

5. 2. Прашањето за ноезата и ноемата

Анализата на свеста, кај Хусерл, се реализира на етапи. Притоа, во секоја следна етапа, феноменолошкото истражување добива на формалност а губи на материјалност во содржините до кои доаѓа. Во првата етап на феноменолошката анализа на свеста, интенционалноста се разгледува во рамките на психолошкото поле на истражувањето, и таа се дефинира како универзална средина која во себеси ги вклучува сите доживувања, дури и оние кои самите не се карактеризирани како интенционални. Во принцип, интенционалното доживување, интенционалноста, Хусерл ја дефинира на следниов начин:

Таа е суштинската особеност на сферата на доживувањето воопшто, доколку сите доживувања се на некој начин соприпадни кон интенционалноста, иако не за секое доживување може да се каже во една и иста смисла дека тоа има интенционалност, како што, на пр., можам да кажам дека рефлексивната, дури и како апстрактен момент од доживувањето, е нешто темпорално. Интенционалноста е она што ја карактеризира свеста во потесната смисла и што дозволува да се одбележи целиот поток од доживувања како поток на свеста и како единство на свеста.²²⁰

Уште од времето на *Логичките истражувања*, Хусерл разликува два типа на доживување: а. доживувањата - првични содржини; б. интенционалните доживувања. Специфичната карактеристика на првичните содржини лежи во тоа што претставуваат тоталитет на сетилни дадености и првични поттици (неинтенционални) како основа на интенционалноста. Феноменологијата на реалните психички доживувања се дели на хилетско-феноменолошка и ноетско-феноменолошка. Карактеристично е што во оваа димензија на разгледување на проблематиката, Хусерл го воведува еден од темелните поими на феноменологијата, поимот на ноезата кој го заменува изразот “интенционална форма”. Во суштината на ноезата лежи еидетската претпоставка на идејата за нормата и таа се јавува како основа од која се остварува интенционалното осмислување, придавањето на смислата.

²²⁰ E. Husserl.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Halle, 1913, 168.

Типот на ноеза го определува типот на насоченост на свеста, при што, насоченоста не е во обликот на субјектно-објектно однос, туку како начин на сооднос.²²¹ Ноетско-феноменолошкото учење го отвара патот кон специфичните проблеми на трансценденталната феноменологија.

Во следната етапа на феноменолошкото истражување, акцентот е ставен врз разликувањето на двата типа на компоненти во чистото интенционално доживување: а. стварни или реални компоненти на интенционалното доживување; б. интенционални или неегзистенцијални корелати кои можат да се означат како “смисла”, а во феноменологијата се нарекуваат “ноема”.

Во прашањето за интенционалната анализа ноематските структури на свеста, големо внимание феноменологијата посветува врз т.н. “единечни”, “неполни” и “полни” ноеми. Како појдовна точка на Хусерловата дистинкција се јавува сфаќањето дека “ноемата на свеста” и “предметот на свеста” не се едно и исто нешто. Различните ноетски акти имаат различни ноеми кои се обележани како единечни. Еден и ист предмет на свеста може да се јави во различни модуси на свеста и има цел слој на ноеми - “перцептивна смисла”, “фиктивна смисла”, “репродуктивна смисла”. Свкупноста од ноеми на која Хусерл и го дава името „полна ноема” има различни пласти кои се групирани околу едно централно јадро. Ова може да биде општо за сите ноеми и се изразува со различни поими: “предмет”, “ствар”, “фигура”. Ноетските модификации како “јасно дадено”, “дадено во перцепцијата”, “дадено во сеќавањето” и “дадено во фантазијата” го обележуваат само начинот на кој ноематското јадро, чистата предметна смисла се јавува како феномен на свеста. Тие се израз на немодифицираната објективност на ноемата. На тој начин, во анализата на ноемата се исцрпува еден подлабок слој со чија помош се јавува носителот на сите нужни предикати, непознатото *x*, кое Хусерл го нарекува “предметен пол на интенцијата”. Овој пол е неделив од своите предикати и останува непроменет, дури и ако предикатите се менуваат.

²²¹ Како ноетски модуси на интенционалната свест се јавуваат перцепцијата, сеќавањето, судењето, очекувањето итн. Треба да се нагласи дека секој од овие модуси, преку дополнителни истражувања, во себеси открива различни степени и нијанси на модификации на свеста - сеќавање, ретенција, репродукција, присетување, осовременување кои се разликуваат според конкретниот механизам на реализација на интенционалното доживување.

“Предметниот пол на интенцијата” се јавува како супстанција на предметот која на свеста ѝ се појавува во т.н. “тетична свест”.

Ноетските компоненти на интенционалното доживување имаат исто идентично јадро кое претставува концентрација на интенционалната насоченост како таква и го носи името “ноетско” или “атенционално јадро”. Преку ноетското јадро, интенционалноста се јавува како акт во различни атенционални модификации. Овие атенционални модификации се делат во две групи: групата на стварните модуси и групата на мртвата свест. Помеѓу секоја ноетско-атенционална модификација и определена ноема, постојано се создава природна врска, врска чиј резултат е непрекинатата верига од ноетски и ноематски корелативни модификации. Свкупноста од атенционални модификации го чини обемот на субјективноста.

Основните етапи во анализата на феноменолошката интенционалност дозволуваат да се говори за четири взаемно поврзани постапки кои ја чинат спецификата на феноменолошкиот метод за истражување на интенционалната природа на свеста: 1. опишувањето на моќите за “оживување” или, побрзо, интенционалното одушување на хилетските елементи во интенционалното доживување; 2. истражување на начините според кои се обединуваат првичните интенции (под кои треба да ги разбереме првичните интенционално натоварени доживувања) за да и дадат на свеста некој предмет како еден и идентичен; 3. анализа на ноетските акти и нивната корелативна врска со ноематските предметности во однос на кои свеста оставрува “тетички акти” на егзистенцијалното поставување и 4. оделување на актите кои го даваат предметот како чист привид или просто како нестварност, од актите кои предметот го положуваат како стварен, го поставуваат во позицијата на стварна реалност и затоа се наречени *позиционални*.

Значењето на ова етапно анализирање на свеста лежи во фактот што последниот степен на анализа го бара она што беше отсечено со редукцијата - предметите, регионалните онтологии, светот, кои сега се јавуваат во иманентната сфера на свеста каде што се истражуваат во квалитетот на номи.

Во основата на учењето за позиционалните акти лежи она што Хусерл го обележува со терминот *Sachverhalt*. Да го земеме судот:

“Телефонот е црн”. Овој суд има своја конкретна ноетска идентификација соодветно на каналот по кој свеста го насочува своето внимание во својот модус на судење (перцепирање на телефонот, сеќавање на телефонот итн.). Во секој единечен случај е присутна специфична ноеза која директно кореспондира со интенционално-корелативната ноема. Предметот на актот на судењето во оваа ноема, не е ниту субјектот ниту предикатот, туку предикативното битие на субјектот - *Sachverhalt*. Токму ова предметно значење е ноематското јадро на судењето.

При овие услови, вистинитоста на судот не е во строгото соодветствување со некакви синтетички закони на поврзувањето на субјектот и предикатот кои се продукт на разумот, туку во можноста *Sachverhalt* да биде непосредно видено, јасно и разделно претставено на свеста, така како што се претставуваат предметите во надворешната перцепција. Јасно е дека овде станува збор за суштинското гледање како главен критериум на вистината. Самото судење станува можно како акт на интенционалното постигнување на вистината под формата на идентичното предметно-смисловно јадро.²²²

Интенционалноста, разгледувана од позицијата на умот, се јавува како мисла која се трансцендира себеси. Задачата на феноменологијата лежи во разјаснување на смислата на ова трансцендирање. Тоа се решава во односот кон суштествувачкиот предмет како иманентен белег на самата интенционалност, ноематската предметност.

Истражувањето на модификациите на ноетските и ноематските моменти во интенционалноста не се исцрпува само со востановувањето на нивната порекнувачка или потврдувачка позиција. Ноетските акти на првичната вера го поставуваат интенционалниот предмет како нешто суштествувачко, “суштествувачки” во една идеална смисла и тоа токму како иманентна припадност. Свеста добива и еден досега неистражуван модус во кој верата е неутрализирана како втемелувачка инстанца, а заедно со неа и претставувањето, порекнувањето и утврдувањето. Неутрализираните модификации на ноетскиот акт не го поставуваат својот предмет, туку просто го мислат, без да го постават прашањето за

²²² П. И. Градинаров, *Феноменологическият метод*, Евразия, София, 1996, 190.

неговата стварност. Ова прашање е неутрализирано. Со ова, редукцијата се префрла во сферата на интенционалните доживувања и нејзината поставливост се шири до сферата на неутрализираната свест. Неутрализираната свест може да биде претставена како област на чистата саморефлексија која ја достигнала својата рефлексивна граница и не е во состојба да се само-опредмети во актот на рефлексивната која следи.

На овој начин, може да се заклучи дека во Хусерловото учење за интенционалноста, свеста добива два основни модуса на пројавување: позиционална и неутрална форма. Притоа, според својата најдлабока природа, интенционалното доживување се покажува како синтетичко. Оваа синтетичка природа на интенционалното доживување се појавува, од една страна, преку ноетските синтези, а од друга страна во обединувањето на различните родови на втемелувачки акти кои му придаваат нова смисла на предметниот пол на интенцијата, преминувајќи од чисто логичкото разгледување кон аксиолошките или практичните вредности.

5.3. Методи за анализа на интенционалните модуси

Како методи за интенционална анализа на свеста се појавуваат методот на суштинското гледање, методот на тетичкото поставување и опишувањето на темпорално-конститутивниот поток на свеста.

Интенционалните акти или ноезите, се јавуваат во различни модуси и со различни модификации, било да се тоа позиционирачки било да се тоа неутрализирачки. Покрај ваквото одредување на модификациите на модусите на интенционалните акти, овие акти можат да бидат одредени и според нивната интуитивна товареност. Во врска со ова треба да се истакне дека Хусерл уште од времето на *Логичките истражувања* разликува два основни вида на акти на свеста кои различно се однесуваат кон содржината на познанието. Првиот вид на акти на свеста се наречени сигнификативни акти кои го означуваат објектот, го обележуваат или просто го мислат без да го видат како непосредно даден за свеста. Во Хусерловото учење за интенционалноста, овој тип на акти на свеста се означени како празни интенции, неисполнети шеми на интенционалниот

однос. Вториот вид на акти на свеста се наречени интуитивни акти, и тоа се акти кои непосредно се однесуваат кон објектот даден за познание, јасно и разделно заверувајќи го во неговото самобитие. Главната разлика помеѓу двата вида на акти на свеста се сведува на тоа на кој начин е дадена чистата смисла, како исполнета или неисполнета.²²³

Чистата сигнификантна интенција може да има заеднички предмет со интуитивната интенција. Во ваквиот случај се јавува можноста за интуитивно исполнување на празната сигнификантна интенција, а со ова исполнување се доаѓа до т.н. “оригинална интенција”, интенција која во основа би можела да се разбере како претставување на предметот пред свеста како апстрактното во конкретното.

Разликата помеѓу сигнификантните и интуитивните акти може да се проследи и во феноменолошкото учење за двојната природа на интенционалната свест. Неутрализираната свест претставува севкупност од сигнификантни ноези и ним соодветните чисти номи - значења. Во оваа свест, феноменологот се дистанцира од прашањето за стварната смисла на означувачките акти и корелативните номи. Единственото што го окупира вниманието на феноменологот овде е чистата мисла, прашањето за реалноста на предметите се покажува како прашање за односот на свеста кон интенционалните предметности. Критериумот за интенционалното втемелување лежи во интуитивниот акт на суштинското гледање, сферата на позиционалната свест. Токму поради оваа позиционална свест, која се проучува со методот на тетичкото втемелување, учењето за овој метод станува едно од најзначајните методолошки учења на Хусерл, а неговото значење за феноменологијата огромно.

Секое интенционално доживување добива моќ да се однесува кон својот предмет со посредство на тези (ставови), кои, во извесна смисла, го конституираат како идеална предметност. Севкупноста од интенционалните тези пак не е произволна, таа може да се разгледува како неструктурирано сумативно цело без внатрешен ред и зависности помеѓу одделните елементи. Помеѓу нив е присутна една основна “теза” која ги проникнува останатите и ги обединува како врвен интенционален

²²³ Повеќе за оваа разлика може да се види во E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie* ..., 283.

“архонт”. И покрај тоа што ја обележавме како една, тезата “архонт” може да биде есенцијално и родово диференцирана како резултат на што се упосебнуваат три основни типа на интенционални акти: а. логички, кои се остваруваат врз базата на доксичната вера со нејзините разнообразни модуси и модификации, б. аксиолошки, кои имаат сопствени атенционални модификации и кои визираат различни степени на суштинската и интенционалната анализа на вредностите; аксиолошките модификации на ноетскиот акт можат да бидат престорени во објект на рефлексивно набљудување кое е специфицирано во посебните “модуси” на директното бележење, периферното бележење и незабележувањето; в. практичните акти на интенционалното доживување. Со повикувањето на овие акти, практичните, актите на моралната свест, Хусерл ја вреднува традицијата која поаѓа од Кантовата *Критика на практичниот ум*.

Методот на тетичното втемелување ја разделува свеста на две оперативни сфери: а. сферата на актуалната тетичка свест и, б. сферата на потенцијалната тетичка свест. Во сферата на актуалната тетичка свест се извршува стварното втемелување на интенционалниот предмет или пак се обележуваат премините кон неговото актуализирање, додека во втората сфера, интенционалниот предмет е проектиран како неутрализирана ноема. И во двата случаја, позиционалните (актуални и потенцијални) акти на свеста го имаат, за своја најдлабока основа, модусот на верата или т.н., “доксичните судови”.²²⁴

Овде може да се постави прашањето и за самиот поим на модалноста, и тоа токму во однос на неговиот обем и содржина. Хусерл поимот на модалноста го димензионира во еден функционално-оперативен карактер, исклучувајќи го од неговиот обем пластот на стварните суштини и фокусирајќи се врз истражувањето на чисто логичките зависности на мислењето и интенционалниот предмет. Оттука, можното, стварното и нужното, кои се јавуваат како основни носители на модалноста, кај Хусерл се логицирани, а на тој начин се засновува универзалното важење на логосот во сите сфери на познавателната активност. А ако се има предвид дека логиката за Хусерл има значење на формална онтологија, формално учење за битието, сите акти на свеста се

²²⁴ П. И. Градинаров, *Феноменологическият метод*, Евразия, София, 1996, 200.

јавуваат како објективирачки акти, како акти кои првично ги конституираат предметите. Заклучокот кој овде може да се изведе лежи во Хусерловите зборови за тоа дека овие акти се

изворите за различните региони на битието и на ним соодветствувачките онтологии.²²⁵

На овој начин се подготвува теренот за пристапување кон феноменолошките онтологии преку учењето за трансценденталната свест.

²²⁵ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Halle, 1913, 244.

6. Прилог за пасивната синтеза и генетичката феноменологија

6. 1. За пасивната синтеза

Во феноменологијата на Хусерл, учењето за пасивната синтеза се јавува како проучување на фундаментот на конститутивната проблематика.

Од аспект на теоријата на познанието, сетилноста добива трансцендентална интерпретација и се обележува како трансцендентална естетика, се разбира, со задолжителната редукција на познавателните содржини. Перцепцијата, во феноменолошката трансцендентална естетика, се јавува како единство на првичната импресија, сеќавањето и очекувањето. Она што е суштинско за Хусерловиот придонес кон трансценденталната естетика може да се сумира под можноста за изведување на пасивните интенции и формите на нивното потврдување, проблемите на перцептивната асоцијација и рецептивното будење во сферата на живата сегашност во ретенционалниот и протенционалниот процес. Ако во анализата на темпоралната свест доминираше ретенцијата, сега во анализите на пасивната синтеза доминира протенцијата.

Од аспект пак на логиката, преку учењето за пасивната синтеза се доаѓа до феноменолошко-трансценденталната логика. Оваа феноменолошко-трансцендентална логика внатре себеси ги познава овие предмети на проучување - општите расудувања за смислата на логиката како наука за логосот, потоа херменевтичката анализа на различните ситуациски употреби и значења на терминот “логос”, за да се стигне до определувањето на свеста како универзална замена за смислата. Поради тоа што свеста интенционално се однесува кон различните типови на предметности заклучени во неа, кон идентичното во динамизираната логос- смисла, задачата на трансценденталната логика е да го истражува карактерот и вистинитоста на овие односи. Оттука, трансценденталната логика може да се определи како општа наука за умот. До оваа општа наука за умот се доаѓа преку анализата на логичката смисла која лежи во постапките на пасивната синтеза.

Од позицијата на онтологијата, учењето за пасивната синтеза добива димензија на определување на трансценденталната логика како “светска онтологија” или “логика на светот”. Задачата на пасивната синтеза лежи во обединувањето на одделните светски исечоци во една бескрајна идеја поставена како хоризонт на потенцијалностите, односно, нашата актуална перцепција на светот. Интенционалното втемелување на предметот е полето во кое се реализира синтетизирањето на онтолошките хоризонти на перцепцијата. Во оваа насока, Хусерл ја определува синтетичката дејност на свеста како априорна:

Во добрата смисла на зборот под името ‘логика’ еднакво на онтологија, исто така, природно спаѓаат и сите засновувачки предметно-априорни дисциплини ... - дисциплините на светската онтологија. Од нашите истражувања веќе стана јасно дека таа го разгранува универзалното *a priori* на еден, во чистата смисла, можеен свет, кој, преку методот на еидетската варијација треба да произлезе како ейдос од дадениот фактички свет, во неговиот квалитет на насочувачки пример.²²⁶

Заклучокот до кој може да се издигне истражувањето на оваа точка на истражувањето се однесува на тоа дека трансцендентално-феноменолошката естетика, проучувајќи го вродениот карактер и структурите на универзалното *a priori*, го конституира како пасивно синтетичко единство единството на природата и светот.

Конечно, од методолошка гледна точка, учењето за пасивната синтеза се јавува како конкретно засновување на јадрото на феноменолошкиот метод - суштинската интуиција во нејзината присутност кон интенционалните структури и функционалните особености на редуцираната феноменолошка свест. Пасивната синтеза на смисловно-предметните структури на свеста е и метод на еидетски варијации со кој се разбира идентичното во појавата и се појавува неговата априорна конструкција. Потрагата по идентичното се определи како обележување на предметниот пол на интенционалното доживување. А со ова, методот на еидетските варијации постепено се поставува како метод на еидетско опишување на универзалното *a priori*. Ова опишување

²²⁶ E. Husserl, *Formale und Transcendentale Logik*, Halle, 1929, 256.

истовремено се јавува и како повторно синтетизирање на априорните структури во рефлексивната. А во основата на оваа рефлексивност лежи пасивното следење на процесите кои ја конституираат предметната смисла на априорните структури на свеста.

6. 2. Насоките кон генетичката феноменологија

Пасивната синтеза, во феноменологијата на Хусерл, се јавува како обид за преминување во нова димензија на феноменологијата - од описна во објаснувачка. При овој премин, во учењето за пасивната синтеза, посебно внимание е посветено на т.н. “чиста пасивност” - како целина од акти предизвикани од специфичните асоцијативни и афентивни процеси.

Како насоки за генетичка анализа во феноменологијата се наметнуваат:

1. Истражување на суштината, границите на распространетоста и потеклото на пасивноста, закономерностите на генетичките процеси во сферата на пасивната свест и посебните типови кои го градат обемот на општата идеја за пасивната генеза. Основната методолошка постапка на оваа прва фаза од развојот на анализата е методот на феноменолошката итерација (проследување) во спарувањето со методот на аперцептивните аналогии. Вториот метод бара проникнување во структурата на аперцепцијата и разјаснување на нејзините генетички претпоставки. Добиените резултати се приложуваат последователно кон пројавените генетички елементи во сферата на пасивната синтеза, при што, може да се оствари бескрајна редукција на претпоставките.

2. Врз база на аперцептивните аналогии се разјаснуваат различните видови на односи и припадност на Јас-субјектот кон процесите на пасивната синтеза, а исто така и карактерот на односите помеѓу сферата на активноста и сферата на пасивноста, взаемните премини помеѓу нив и условите за престорување на аперцептивните форми во пасивно-синтетички.

3. На следната етапа, истражувањето се диференцира сообразно на порано упосебаните сфери на пасивност и активност. Најнапред се анализираат врските, взаемните зависности и конструкции на “чистата активност”, врз чија основа се дава јасна претстава за суштината на генезата како “производство”, достигнување на идеалните предмети, а исто така и на нивните можни порекнувања. Сето ова е

претставено како сфера на првичната сетилност, првична, доколку е поврзана со можноста за практикување на чиста интуиција. За разлика од неа, секундарната сетилност е положена како сфера на законите за осознавање на првичното, доживеаното како конвенционална даденост, “хабитуалното”. Свкупноста од така разбраните “хабитуални” структури ја оформува сферата на чистата пасивност. Во нејзиниот состав се вклучуваат и овие “активни” моменти кои се преработени и трансформирани во хабитуални.

4. Откако ќе бидат изработени поимите за основните типови на генеза и законите на кои тие се потчинуваат, пред феноменологијата израснува задачата за индивидуализирање на можноста ова да биде приложено како објаснувачки принцип кон конкретната индивидуалност на познавателните “монади”. Се поставува прашањето за единството и закономерностите во развојот на познавателниот субјект, во неговиот квалитет на индивидуална монада за можните типови на монади и перспективите на нивното априорно конституирање.

5. Последната насока за истражување во рамките на генетичката феноменологија го засега преминот од индивидуално-монадологиската кон интермонадологиската анализа. Интерсубјективната монадологија го специфицира прашањето за единството на генезата, штом го приложува кон решавањето на проблемот за генетичкото поврзување на множеството од монади. Пасивната генеза е во однос кон проблемската сфера на антропологиската конституција на светот, а генезата, одбележана како активна - кон формите на мотивацијата во мислењето, оценката, желбата, волјата итн. Карактеристично за овој пристап е пресвртувањето на каузално-генетичките зависности помеѓу природата и познавателниот субјект.²²⁷

Поставено како програма, учењето за синтетичките функции и аспекти на феноменолошката свест, може да се конкретизира на следниов начин: а. универзална феноменологија на општите структури на свеста (интенционалноста, темпоралноста, редуктивната чистост, суштинската интуиција); б. конститутивна феноменологија (конституцијата на

²²⁷ П. И. Градинаров, *Феноменологическият метод*, Евразия, София, 1996, 210/211.

одделните предмети, регионалните општости од идеи, светот како бескрајна идеја, онтологиите); в. феноменологијата на генезата.²²⁸

На фонот на учењето за совпадноста на логичкото и историското во познанието, кај Хусерл може да се отвори прашањето за синтетичко-априорниот карактер на вистината.

6. 3. Синтезата и априорноста како карактеристики на вистината

Ако треба да се постават одредени основни сфаќања за Хусерловото учење на вистината, тогаш како неизбежни се наметнуваат следниве: **а.** во феноменологијата, вистината е поставена во актите на суштинската интуиција; **б.** вистината е полна очигледност во јасното и разделното сфаќање на феномените; **в.** вистината е завршно познание; **г.** вистината е адекватна предметна смисла, т.е., полна ноема, а достигнувањето на оваа полна ноема нужно поминува низ враќањето кон проблемите на учењето за интенционалната природа на свеста; **д.** познанието е постојано соодветствување помеѓу “согледувачките” и “несогледувачките” интенции кои се обединуваат во “конкретни синтези” - површински хомогени структури.²²⁹

²²⁸ “Една конститутивна феноменологија може да ги разгледа врските помеѓу аперцепциите во кои еидетски се конституира еден и ист предмет, се покажува како познат и познавлив во својата конституирана самобитност. Една втора вконститутивна феноменологија, онаа на генезата, ја следи историјата, нужната историја на ова објективизирање и заедно со ова, историјата на самиот објект како објект на можното познание. Праисторијата на објектот води спротивно кон хилетскиот објект и кон иманентниот (објект) воопшто, значи, кон генезата на истиот во првичната темпорална свест. Во универзалната генеза на една монада лежат заклучени историите на конституцијата на објектот кои се дадени за оваа монада, а во универзалната еидетска феноменологија на генезата, ова се постигнува за сите мисловни објекти кои се однесуваат кон мисловната монада; и спротивното, се достигнува хиерархијата од монади која одговара на објективната хиерархија (на монадите и нивните “објекти”). Е. Husserl, *Formale und Transcendentale Logik*, Halle, 1929, 345).

²²⁹ Помеѓу овие конкретни синтези постои извесна поврзаност: Сите одделни синтези преку кои ги осознаваме нештата во перцепцијата, сеќавањето итн., се оградени од една општа средина од постојано разбудени празни интенции и таму тие пливаат, но, не изолирано, туку синтетички испреплетени една со друга. На светот му одговара, според нас, универзалната синтеза на интенционалните синтези кои се согласуваат, кон кои припаѓа една универзална сигурност втемелена врз верата. Е. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 101. Се разбира, светот овде е идејата за полното и завршното познание како трансцендентална конструкција.

Сега, може да се постави прашањето за тоа како, со што е условено адекватното постигнување на вистината.

Одговорот на ова прашање може да се бара во насока на учењето за ноетичките аспекти на интенционалното доживување, кои, од своја страна се делат на такви кои се модифицирани, немодифицирани и неутрализирани. Актите на свеста кои целосно го постигнуваат предметот во модусот на непосредната сигурност се немодифицираните ноетски акти. Учењето за немодифицираната свест, кај Хусерл, се сретнува и во сферата на онтолошките определувања на трансценденталната субјективност како основата врз која се разгранува познавателната моќ на човекот. Втемелувајќи ја даденоста на светот за човекот како бескрајна разновидност проникната со закономерно единство, феноменологот се концентрира врз истражувањето на формите на разновидноста карактеризирани во неколку основни типа на онтички модалности. Задачата на феноменологијата лежи во подложување на анализа на онтичките (битиевите) модалности и начинот на нивната конституција. Треба да се нагласи дека под модалности на битието се подразбираат разгранувањата на перцептивната вера - сомнение, претставување, порекнување.

Во Хусерловото феноменолошко учење значаен обид претставува и засновувањето на трансценденталната сигурност како основа за објективно и адекватно познание. Во таа смисла, Хусерл говори за трансценденталната сигурност како за атрибутивна црта на свеста, незаобиколив момент на вистинските познавателни акти. Со ваквите ставови на Хусерл му се забележува тоа дека ако трансценденталната сигурност е атрибутивно својство на свеста, ќе треба логички нужно да се прифати и тоа дека сигурноста е атрибут на немодализираната првична свест. Но, во феноменологијата таа се издигнува во критериум на вистината за модализираните форми на свеста. Значи, му се забележува на Хусерл за противречност помеѓу атрибутивната природа и модалните функции на сигурноста. Исто така, на Хусерл му се забележува и за тоа дека сигурноста како критериум на вистината не е во состојба да се самозаснова, не е конечен. А според учењето за критериумот на вистината се инсистираше на тоа дека феноменологијата цели кон идентитетот на вистината и конечноста.

Може да се претпостави дека под тежината на ваквите противречности, Хусерл се обидува да ја модализира сигурноста, определувајќи ја како категорија која се развива. Така, Хусерл разликува два основни модуса на сигурноста - совршената или чистата сигурност и несовршеноста или неполната сигурност. Како пример за несовршеноста или неполната сигурност се јавуваат убедувањата кои се јавуваат во ситуацијата на две спротивставени можности со еднаква прететнзија на вистинитост. Ваквата сигурност Хусерл ја нарекува “примитивна, емпириска сигурност”, наспроти прозрачноста на чистата сигурност. На Хусерл може да му се забележи дека сигурноста не може да биде критериум на вистината токму поради тоа што во крајна линија е сведена на бројот од ситуации кон кои треба да биде придодадена, потоа, и поради тоа што се запаѓа во еден вид на релативизирање на вистината со нејзиното подредување на индивидуалната монада-субјект, без оглед на степенот на супстанцијалност на врската помеѓу персонализациите во трансценденталната субјективност. Затоа, можеби, Хусерл и го бара решавањето на прашањето за вистината во логичката сфера на апсолутните смисловни предметности на свеста, во сферата на самобитието на логосот.

6. 4. Врската на логиката со пасивниот живот на свеста

Истражувањето на интенционалната природа на свеста, покрај типовите на тетичкото поставување, Хусерл го спроведува и низ анализата на ноетските синтези. Под ноетски синтези, Хусерл подразбира форми на синтетичка свест во кои се остварува поврзување на интенционалните доживувања. Овие доживувања се дадени како расчленети структури во непрекинатиот поток на темпоралната свест. Токму поради тоа, ноетските синтези, Хусерл ги дели на два основни вида: непрекинати синтези во првичниот темпорален поток на свеста - *мономорфички синтези*; дискретни синтези во рамките на самото време кои ги исполнуваат конкретните потподелби на феноменолошкото време - *полиморфички синтези*. Покрај овие видови на ноетски синтези, Хусерл

зборува и за т.н. "формално-онтолошки форми", форми кои се одразуваат во доказните конструкции на формалната логика, а во себеси ги опфаќаат конјуктивните, дисјунктивните, објаснувачките, релациските форми кои се јавуваат како универзални. Секој ноетски акт на одреден начин кореспондира со ноематскиот предмет даден на свеста. Политетичките синтези се карактеризираат со тоа што го визираат синтетичко-ноематскиот предмет на свеста во многу насоки, за разлика од простото тетичко втемелување на предметот. Хусерл дозволува премин на политетичката синтеза во монотетичка - што практично би означувало засновување на нужноста од прераснување на феноменолошките синтези во форми на тетичко втемелување на предметот.

Значењето на оваа извонредно важна за феноменологијата особеност на синтетичката дејност на свеста се крие во засновувањето на можноста за категоријално-формални трансформации на идејата за предметноста воопшто, за излегувањето од сферата на чистите мисловни определувања на синтетичката свест и преминувањето кон нејзините функционално-онтолошки аспекти во нејзиниот квалитет на позиционална свест. Движењето е од формалната синтакса - преку формалната логика - кон формалната онтологија.²³⁰

Оттука, врз основа на сето она што е досега искажано за феноменологијата може да се направи следнава конструкција за движењето на феноменолошкиот метод при истражувањето на свеста: во феноменологијата, свеста се дели на два спротивставени, но, во исто време и во една фундаментална смисла взаемно-поткрепувачки системи од специфични познавателни односи: сферата на пасивното искуство и сферата на активното познание. Во првата од нив, сферата на пасивната примање, се врши обработка на појавата чија крајна цел е достигнување на позитивното спекулативно (во интуицијата) определување на појавата, сфаќањето на нејзината суштина во актот на адекватната категоријална интуиција. Основните етапи низ кои минува оваа обработка се следниве: 1. постигнувањето на појавата во непосредната стихија на разновидноста од нејзини модуси, на овој степен се можни многу отстапувања од полниот сооднос помеѓу интуицијата и предметната смисла, затоа прашањето за

²³⁰ П. И. Градинаров, *Феноменологическият метод*, Евразия, София, 1996, 222.

вистината е сè уште неактуално; 2. приведување на свеста во модусот на сомнението и редуктивно чистење на сите “невистинити” познавателни моменти во појавата; 3. отстранување на модализираното расцепување на свеста за појавата и достигнувањето до нејзиното порекнувачко единство; 4. врз основата на негативното единство на појавата се разгледуваат можностите за нејзино позитивно определување - последните два степенa се нарекуваат во феноменологијата модус на порекнување и модус на можноста; и 5. анализата на претпоставените можности прераснува во позитивна определеност на свеста во однос на појавата дадена за познание. Значи, може да се заклучи дека постои тријадично движење на свеста кон вистината за предметот: поставување - порекнување - позитивна синтеза. Не треба посебно да се потсетува дека законитостите во модализирањето на свеста се едновременно и закономерности во процесот на битиевото модализирање на предметот.

Ова движење може да биде илустрирано во синтетичкото формирање на перцептивниот лик, каде што сетилниот лик се соединува со општествено усвоеното значење, факт што резултира со исполнување на предметната смисла со конкретна содржина. Единството на ликот во перцепцијата е сложено единство на сетилните елементи: **а.** единство на темпоралната конструкција на ликот - последователност на етапите и синтеза на темпорално-дирекциските линии **б.** единство на смисловно-предметните аспекти на ликот - рецепторен, перцептивен и личносен **в.** единство на материјално-предметните аспекти на ликот - сетилна материја, перцептивно-исполнувачки и вредносно-додатен **г.** единство на стварносно-предметните аспекти на ликот итн.

6. 5. Основите на Хусерловото учење за асоцијативноста на свеста

Во Хусерловото учење за перцепцијата и прашањето за никнувањето на новите квалитети во перцептивниот лик, границите за можната когнитивна содржина ги определуваат празните интенции и празните хоризонти на свеста. Прашањето за реализацијата на новата когнитивна содржина е поврзано со синтетичкото исполнување, осмислувањето на појавата, нејзиното проникнување со предметна смисла.

Во основата на овие процеси лежи асоцијативниот живот на свеста. Во Хусерловата феноменологија, асоцијативноста се поврзува со “формата и закономерноста на иманентната генеза” - синтеза која е постојано присутна во свеста. Оваа иманентна генеза, асоцијативноста, нема ништо заедничко со каузалноста како супстанцијална причинска врска при обединувањето на редуцираните внатрешни феномени на свеста. Каузалноста кај Хусерл се јавува при јазичната конструкција - “каузалност на подперсоналната душевност”, со која се фиксираат причинските врски помеѓу перцепцијата, репродукцијата, сеќавањето, очекувањето. Овој термин подоцна Хусерл го трансформира во терминот “асоцијативна каузалност”:

асоцијативната каузалност господари во рамките на првичната темпорална свест, но, исто така, и на еден сигурен начин во рамките на конституираното иманентно време и темпорални предметности на подперсоналната внатрешност ... Обично, кога станува збор за “асоцијација” предвид се имаат веќе конституираните единства од различен степен. Сетилните дадености потсетуваат на други сетилни дадености, но, и предметите од внатрешното искуство потсетуваат на други предмети на искуството - еден однос кој не треба да се мисли и разбира како природен.²³¹

Учењето за асоцијативноста, Хусерл го засилува со учењето за сеќавањето или присетувањето. Учењето за пасивните асоцијации се јавува како учење за потеклото на репродукциите - резултатите од сеќавањето и нивната градба, за да потоа се покаже како откривање на потеклото на очекувањата и самото потекло на аперцепциите со своите различни хоризонти на стварни и можни очекувања.

6. 6. За индивидуалната и универзалната синтеза

Синтетичката дејност на феноменолошката свест се реализира во две можности: а. според индивидуалната синтеза на познавателниот лик, т.е., според синтетизирањето на идентичните предметности на свеста; б.

²³¹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 386.

според идеалната универзална синтеза со која се отвараат можностите за разгранување на системот од регионални, формални и трансцендентални онтологии.

Индивидуалната синтеза е проникната со дразнењето на различните сетилни полиња. Во оваа синтеза се анализираат процесите кои ги синтетизираат предметните аспекти на свеста во единствен перцептивен лик. Придонесот на овој тип на синтеза во конституирањето на перцептивниот лик е мал, бидејќи

сетилните дадености (и воопшто даденостите генерално) испраќаат афективни ... зраци кон Јас полот, но, поради својата слабост, тие не го достигнуваат и во стварноста не се престоруваат во една возбудувачка драба за него.²³²

Во принцип, дразнењето е функција на спротивноста и само при соодветен степен на спротивност ги буди пасивните асоцијации и допрва тогаш може да се зборува за реално дејствие на сетилните дадености врз субјектот. Ширењето на дразбата се потчинува на извесни закономерности кои ги подредуваат одделните форми на дразба во три основни типа на взаемна поврзаност и взаемно дејствие - последователност, истовремено суштествување и сраснување.

Универзалната синтеза од своја страна се однесува на темпорализирањето на иманентните објекти, а цели кон оформување на предметната содржина како тек, како развој во времето. Суштинското при овој вид на синтеза е тоа што не се откриваат само темпоралните карактеристики на индивидуалниот објект, туку и најопштите структури во кои генезата на субјективноста се пројавува како аподиктичка нужност. Во живата сегашност на бескрајниот првичен поток на свеста, во сноп, во едно се обединети трите димензии на времето, кои заради апсолутниот карактер на овој вид на синтеза, се претставуваат во модусот на сигурната даденост. Хусерл во однос на поставената проблематика го пишува следното:

²³² E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 149.

Од значење е да се одбележи дека како синтези кои го конституираат времето се разгледуваат не само припадните кон некој темпорален предмет по себеси и воопшто синтезите на неговите ретенции и протенции, туку, исто така, и конкретното, полно со сегашниот живот, единство, врз основа на проникнувачката [на овој живот] синтеза; понатаму, дека во преминот од животен момент кон животен момент се остварува една, и тоа на повисоко степен, синтеза. Она што универзално станува конституирано преку овие синтези, познато е под името коегзистенција и последователност на сите иманентни објекти во односот на едниот кон другиот. Во секој животен момент се конституирани некакви темпорални предметности, секоја има едно моментно сега во единство со моментниот хоризонт на ретенционално одминатото и со моменталниот протенционален хоризонт. Оваа моментна структура е постојано во тек и е синтетички единствена точно низ овој темпорален објект ... Но, во истата конкретизација на животот, дури и во истиот животен момент и во неговиот прогресивен тек можат да бидат конституирани и други предмети, секој низ паралелна конститутивна структура. Со ова нужно се конституира едновременоста, за секој факт се конституира таква темпоралност која е општа не само за него, туку и за секој друг [факт]. Се конституира едно сега кое ги идентификува во единство сегашниот момент на едниот и другиот факт. На истиот начин е [изградена] и целата формална структура на субјективните темпорални модели ... Има само едно време во кое протекуваат сите темпорални процеси на предметите.²³³

Значи, може да се утврди дека Хусерл во првичниот темпорален поток гледа извршување на тројна синтеза: **а.** универзална синтеза преку која се конституира конкретната сегашност која во себеси ги собрала сите можни продукти од синтетичката дејност по формирањето на идентичните иманентни предметности, **б.** универзалната синтеза на минатото преку која сите минати моменти се осознаваат како единство на подредувањето и последователноста и **в.** универзалната антиципациска синтеза која ги обединува сите иманентни објекти во модусот на иднината. Овие три типа “прасинтеза” (која лежи во основата на секоја синтетичка дејност на свеста) главно се карактеризираат со тоа дека ги обединуваат елементите дадени за синтеза врз основа на нивната хомогеност.

²³³ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 126-127.

Хомогената синтеза, во крајна линија, се покажува како водич до еднаквото во појавите, идеалниот еидос, трансцендентално-онтолошката структура на светот, а пасивната синтеза се појавува како нужна етапа во потврдувањето на апсолутната свест.

Со горе поставените ставови, Хусерл ја поставува и основата за изведувањето на учењето за конституцијата. Клучот за разбирање на проблематиката лежи во фактот што универзалната синтеза на минатото ја открива свеста, покрај тоа што ја открива како непрекинат поток од сегашни доживувања, и како сфера на вистинско битие. На тој начин, минатото доживување се јавува како нешто во свеста, а целината од минатите доживувања е, на тој начин, достапна во една потполност, апсолутност, формирајќи го на тој начин вистинитото по себеси апсолутно битие на свеста. А ова е основата, феноменологијата да дојде до “предметната вселена”. Првите катови на Јас-субјектот, во кои се извршуваат пасивните синтези на идентификувањето и универзализирањето, претставуваат сфера на апсолутното нужно битие по себеси, сфера на нерасклативата, вистинската предметност без која активната познавателна дејност на субјектот е немислива. Сето ова е претставено како своевиден процес на објективизирање, а објективизираната свест, на тој начин, како универзум, “предметна вселена”. Она што царува во предметната вселена е интенционалноста. Таа владее во две основни модификации - интенционалност која припаѓа кон иманентната конституција на објектите во субјективното време и интенционалност во која се конституираат индивидуалните предметности. Конституираните индивидуални предметности се содржат во иманентното време, формата на субјективноста која се објективизира себеси, но, исто така, се однесуваат и кон објективно просторно-временски свет. Со ова се покажува следството на учењето за конституцијата на светот во свеста од теоријата за пасивната феноменолошка синтеза.

7. Основите на трансцендентално-феноменолошката конституција

7. 1. Врската помеѓу интенционалноста и конституцијата

Кога треба да се зборува за врската помеѓу интенционалноста и конституцијата, треба да се нагласи дека, во принцип, проблемите на трансцендентално-субјективната конституција суштински не се разликуваат од проблемите на теоријата на интенционалноста и можат да се протолкуваат како нејзин предметно-функционален аспект. А сепак, треба да се проследат некои основни ставови на Хусерл во однос на оваа врска, кои, фрлаат поголема светлина врз природата на конституцијата.

Најнапред треба јасно да се разграничат учењето за интенционалноста и теоријата за конституцијата на трансценденталната свест. Интенционалноста, разбрана како основно и исцрпувачко својство на свеста, во феноменологијата се појавува како резултат на определени идеализации кои имат за цел да го фиксираат и опишат специфичниот начин на кој свеста е. Таа претставува обид за разјаснување на битиевата определност на свеста, вон и независно од секој практичен однос, во отстапувањето од позициите на природниот став и во спротивставеност на митско творечките обиди на практичната дејност. Во оваа смисла, интенционалноста е идеално актово битие на свеста, стварност без стварност, акт без резултат, оперативност без операции, празна динамичка шема. Но, истовремено, интенционалноста, посебно во раните етапи од развојот на феноменологијата, има и свои реални димензии, доколку се определи како основна карактеристика на психичките феномени.

Трансценденталната конституција станува можна допрва по конечното оформување на стадиумите низ кои минува феноменолошката редукција, т.е., по радикалното уништување на реалноста и достигнувањето на сферата на внатрешната очигледност.

Суштинската разлика помеѓу интенционалноста и конституцијата лежи во тоа што интенционалноста е движење на внатрешната

предметност, на структурите на свеста и психичките феномени воопшто, која, во крајна линија, е насочена кон реалното-трансцендентно, кон даденостите на надворешното искуство, додека конституцијата го означува движењето на идеалните структури на свеста, кон исполнетоста на трансцендентните смисловни предметности кои во онтолошката димензија немаат ништо заедничко со реалноста.

Пристапот кон феноменолошката конституција е можен и определувањето на нејзиното место и функции во рамките на општата методолошка шема на феноменолошката филозофија. Ако се следи оваа логика на одредување, тогаш нема сомнение во однос на завршната фаза на феноменолошкиот метод воопшто - фазата на трансценденталната конституција. Нејзиното основоположително значење за феноменологијата е очигледно, имајќи ја предвид втората сфера за приложување на феноменолошкиот метод - создавањето на универзална филозофија со јасно изразени методолошки функции во однос на севкупното научно знаење. Постигнувањето на идентичните смисловни предметности и исцртувањето на нивниот регионален обем и сеопшта хоризонтност е резултат од конститутивната дејност на трансценденталната субјективност. Врз оваа основа се гради еден разгранет систем од општи и регионални онтологии кои служат како конкретни модификации на универзалната филозофија и специфични пристапни точки за методолошка ревизија на единечните науки. Онтологијата за Хусерл не е ништо друго освен феноменолошка методологија која се растопува во единечните науки, приложена логика на трансценденталниот субјект.

Од огромно значење за проценката на Хусерловото учење за конституцијата е разбирањето на идејата која го води Хусерл во обработката на проблематиката. Таа идеја се покрива со кованицата “историско-познавателен телос”. Историскиот телос на познанието не смее да го губи контактот со битието. Целта на Хусерл е двонасочна, востановувањето на изворната телеономија на човечката познавателна дејност и зачувување на резултатите на практичната насоченост на современата наука.

Основниот разлог за губењето на единствениот телос на човековото познание, според Хусерл, во европската филозофија, лежат во

онтологото апсолутизирање на релацијата субјект-објект. Овде Хусерл и ја гледа вредноста на феноменологијата - теоретски ја засновува можноста за интелектуално согледување на очигледните и нужните вистини кои го формираат општиот корен на севкупното човечко познание на стварноста. Од оваа точка натаму феноменологијата престанува да биде редуktivна и се престорува во орган за трансцендентална конституција на општите битиеви шеми. Патот од реалноста кон трансценденталната субјективност треба да биде спротивно изоден.

За разбирањето на конституцијата, суштинско значење има и Хусерловото видување на т.н. „идеирачка апстракција“. Овој вид на апстракција се гради врз резултатите на феноменолошката редукција и премостувањето на случајното; таа се јавува како форма на чистата свест, инструмент за идентификација на негзистенцијалните морфолошки суштини во нивното битие на конкретни и уникални феномени. Во оваа смисла, идеирачката апстракција се совпаѓа, според содржината, со методот на суштинското гледање и зазема централно место во структурата на феноменолошкиот метод и филозофијата воопшто.

Идеирачката апстракција е од темелно значење кога станува збор за создавањето на онтологиите на можното искуство. Потоа, оваа идеирачка апстракција е ангажирана во подготовките и остварувањето на трансценденталната конституција на природата и субјектот.²³⁴

Врз основа на сето изречено досега за конституцијата можат да се сумираат задачите на трансцендентално-феноменолошката конституција: 1. по логички пат да го изведе своето сопствено важење, поаѓајќи од фазите кои му претходат на феноменолошкиот метод, 2. да се самозаснова и докаже како оперативна согледливост, 3. да создаде органи за методолошка ревизија на единечните науки, 4. да го востанови историскиот “телос” на познанието, 5. да ја покаже суштината на

²³⁴ Гносеолошкиот корен на феноменологијата треба да се бара во развојот на европската наука во Хусерловото современие. За потсетување, за време на Хусерловиот живот во науката почнува да се зборува и учи за идеалниот гас, апсолутната спроводливост, создавањето на регионалните онтологии како неевклидовските геометрии, теоријата на релативизмот. Очигледна е паралелата помеѓу идеализацијата и конституирањето на нови предметни вселени во науката и методот на идеирачката апстракција и конституција во феноменологијата. Потоа, во развојот на самата наука, согледувањето како метод (идеализацијата се јавува како повисоко гледање и вреднување на науката) се повеќе и повеќе се вреднува како основа на научната работа.

материјалноста и трансценденталната субјективност, и б. да го разјасни онтолошкиот приоритет на духовниот свет во однос на природата.²³⁵

7. 2. Етапите на трансценденталната конституција

Трансценденталната субјективност, како орудие на конституцијата, не создава ништо во светот, туку само го објаснува. Овој момент треба посебно да се потенцира бидејќи токму овде лежи суштинската разлика помеѓу трансценденталниот идеализам на Хусерл и системите на германската класична филозофија. Трансценденталната субјективност не може да се појави како нешто реално во процесот на конституирањето, поради тоа што работи строго со значењата на стварите кои претходно биле дереализирани. Задачата на трансценденталната субјективност не лежи во конституирањето на светот во искуството преку обезбедувањето на нужните претпоставки за неговата непрекината можност, туку само да го реконструира значењата на стварите врз основа на суштинските знаења фиксирани во интелектуалната интуиција.

Конститутивните функции на трансценденталната субјективност го прават можно, не искуството или секое можно искуство, како што е тоа кај Кант, туку само ограничената предметна идентичност на стварите постигнати во онтичкиот модус на очигледната сигурност. Разбрана како конституирање на ограничената предметна идентичност на стварите, феноменолошката конституција преминува преку две суштински поврзани етапи на развојот. Како прва етапа се наметнува интенционалното синтетизирање на индивидуалната идентичност на предметите каде што конституцијата на еден објект е идентична со обработката на интенционалните структури. Акцентот е ставен врз суштинските структури и зависностите кои се појавуваат во феноменолошкото искуство, а се главната содржина на материјалното онтичко *a priori*. Имајќи предвид дека интенционалната обработка на структурите секогаш се сложува во комплексниот ланец на интенционалните доживувања, конституираниот објект, соодветно, се обработува во контекстот на една

²³⁵ За поширока елаборација на проблематиката на конституцијата може да се консултираат авторите како Градинаров, Моханти, Сундаро итн.

поширока конститутивна дејност. Со оваа поширока конститутивна дејност се влегува во втората етапа од трансценденталната конституција, бидејќи објектот на конституцијата веќе е генерализиран до нивото на регионални и универзални структурни зависности, и тоа зависности кои се карактеризираат како априорни форми на трансценденталната субјективност - конститутивното *a priori*.

Ако може да се сумира на одреден начин, тогаш може да се каже дека феноменолошката конституција минува низ фазата на материјално-онтичкото *a priori* и фазата на конститутивното *a priori*.

Во *Картезијанскиот метод*, Хусерл зборува за феноменолошкото *a priori* на трансценденталната субјективност како вродено. Оваа вроденост треба да ја означат апсолутната смисла во која априорните форми и структури ѝ претходат на трансценденталната субјективност. На тој начин, Хусерл ги создава претпоставките за преминот кон истражувањето на структурите на “животниот свет” како пред-конститутивни во однос на конститутивната активност на трансценденталната субјективност. Но, токму концептот за вроденоста на априорните структури го води де Веленс кон категорично одрекување на апсолутниот карактер на трансценденталната субјективност.²³⁶

Како и да е, во рамките на потполната феноменолошка теорија за конститутивните функции на трансценденталната субјективност, терминот конституција е затворен во логички простор, ограничен од толкувања кои добиваат се повеќе онтолошко созвучје: откривање-на-смислата, образување-на-смислата, дарување-на-смислата и творење.

До откривањето-на-смислата стои Шелер, а Хусерл го отфрла ова значење на онтичкото *a priori* како случајно, држејќи се строго за интерпретацијата на конституцијата како образување-на-смислата. Онтологизацијата на конституцијата е видлива веќе со прифаќањето на дарувањето-на-смислата. За ова дарување, Хусерл се изјаснува на следниов начин:

Трансценденталното Јас го дава битието на светот, неговото онтичко значење. Светот е за мене она што е, само доколку ја добива

²³⁶ Така, де Веленс тврди дека „трансценденталната субјективност не е апсолутно Јас“. Види, во: A. de. Waelhens, “Husserl” – *Les Philosophes célèbres*. Paris: Mazenod, 1956, 328.

смислата и значењето од мојот чист живот. Јас, како оваа апсолутно поставена индивидуална суштина, како отворено поле на чистите феноменолошки дадености и нивното неделиво единство, сум 'трансцендентално Јас'.²³⁷

Онтологизацијата на феноменологијата се случува со толкувањето на конституцијата како творење:

Трансценденталното Јас е, како апсолутно по себеси и за себеси суштествувачко, пред секое светско битие, кое, допрва во него го добива своето значење на битие.²³⁸

На тој начин, апсолутното по себеси и за себеси суштествувачко трансцендентално Јас како конституент се јавува во улогата на Бог. Градинаров проблематиката за „конститутивно креативниот дух“ ја тематизира на следниов начин:

Учењето за трансцендентално-феноменолошката конституција завршува со засновувањето на онтолошкиот приоритет на духовниот свет во однос на природниот. Духот не е апстракција од интелектуалните функции на генерализираното Јас, туку полна севкупна личност, разбрана како универзален субјект на актите на умот, како апсолутно слободно Јас. За разлика од природните нешта кои не ја содржат во себеси својата суштинска индивидуалност - продукт на конституцијата, духот има своја сопствена смисловно каузална база, ја открива својата индивидуална мотивација во границите на своето сопствено битие и затоа стои повисоко во хиерархијата на онтолошките односи. Тој не може и не треба да се разгледува како единство од појави, какви што се стварите од природата. Неговата вистинска природа лежи во сеопфатното единство од апсолутни структури и взаемни зависности на свеста кои можат да се определат како супстанзирани Јас-карактеристики.²³⁹

На тој начин, се даоѓа до врвот на феноменолошкиот повик за рационалистичкото ревизионирање на европската култура и науки.

²³⁷ E. Husserl, *Nachwort zu meinen ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle: Niemeyer, 1930, 559.

²³⁸ E. Husserl, op. cit., 556.

²³⁹ П. И. Градинаров, *Феноменолошкиот метод*, Евразия, София, 1996, 256/257.

7. 3. Трансцендентално-феноменолошката конституција на стварта

Феноменологијата става знак на еднаквост помеѓу раѓањето на перцептивниот лик и конституирањето на стварта во трансцендентално-феноменолошката свест. Секоја регионална онтологија се јавува како единство на формално-логички, аксиолошки и практични аспекти. Регионалната онтологија која за раководна нишка ја има категоријата „ствар“, во себеси ги обединува сите индивидуални предмети кои можат да бидат наброени во оваа категорија.

Од трансцендентална гледна точка, „стварта“ се јавува како синтетичко единство на кореспондентните номи (предметната смисла) во различни степени на интуицијата и адекватноста. Од друга страна номинатското единство соодветствува на номинските акти кои паралелно се остваруваат, акти преку кои свеста ја полага стварта во различните степени на очигледност и сигурност. Оттука, регионалната суштина “ствар” се јавува како апсолутно поистоветување на интуицијата и предметната смисла која ѝ кореспондира. Ова апсолутно поистоветување е идеал на познанието кон кој стреми една несовершена интуиција. На тој начин, регионот “ствар” ги пропишува правилата за сите свои видови, подвидови и единечни случаи. Значи, познанието на стварта се јавува онаму каде што номинските и номинатските структури потполно се покриваат.

Како основни конститутивни форми на регионот “ствар” се јавуваат: времето, просторот и материјата. Притоа, просторот и времето се потчинети на материјалноста:

Најсеопфатниот суштински атрибут на материјалното битие не е протежноста, туку материјалноста, доколку таа бара во себеси просторна и временска протежност.²⁴⁰

Како дополнителни конституенти на материјалната ствар се јавуваат и подвижноста, променливоста и каузалноста.

²⁴⁰ E. Husserl, *Ideen Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. *Husserliana*, Bd. 4, Haag, 1952, 29.

За феноменологијата, категориите материја, простор, време, каузалност и джежење не се најопшти родови на битието, туку основни насоки и ориентации во ноемата (предметната смисла на перцепираното) кои треба да се следат за да се открие смислата и значењето на перцепираното. Покрај овие категории, конституцијата на предметот во трансценденталната свест поминува низ т.н. „сетилни шеми“. Шемата на стварта, според Хусерл, е просторниот лик исполнет со сетилни квалитети кој е земен во своето чисто просторно значење, без врска со категориите “супстанцијалност” и “каузалитет”. Сетилните шеми, од своја страна, имаат сопствени правила за конституција на сетилната ствар кои можат да бидат дефинирани како апстрактна шема на протежноста. Таа е непосредна основа врз која се разгранува реализацијата на постојано променливите сетилни шеми.

Целта на учењето за конституцијата е да осознае (во интуитивното интелектуално согледување) и да даде теоретски израз на закономерностите според кои предметот и се претставува на свеста. Оваа задача во себе крие две точки за решавање: а. опишувањето на она што се појавува во единството на неговите појави; б. опишување на бескрајната редица од појави која во својата целовитост ја дава идејата за стварта.

Регионот “материјална ствар” е синтетичко конститутивно единство кое се гради во постепеното движење на три основни конститутивни структури: категоријалните насоки или правила, апстрактната просторна шема и променливите сетилни шеми. Притоа, единството на предметот, неговата идентичност, не е просто продукт од категоријалната синтеза, туку резултат од една повисока синтетичка дејност на свеста која во себеси ги обединува категоријалната и естетичката синтеза, т.е., синтезата на едни сетилни сфери со други и соодветно едни осети со други.

Изградбата на целосниот просторен лик е идентична со конституирањето на неговата идеална смисла. Конституираниот акт не се разгледува како еднородно и еднократно придавање на смисла, туку како повеќеаплатно и строго хиерархизирано подведување на појавата кон нејзината смисла.

Во врска со ова Хусерл разликува неколку степени во трансценденталната конституција на стварта, од кои, секој е своевидно

единство во себеси и служи како посредувачки член во веригата на понатамошното конституирање на предметот. Првиот степен е ограничен до можните перцепции на еден единствен восприемачки субјект и ја има задачата да ја оформи стварта како проста сетилност. Во обичната перцепција она што се конституира врз основа на сетилниот материјал сè уште не е целосниот просторен предмет. Допрва преку синтетизирањето на различните аспекти или профили на предметот кои беа обележани како постојано променливи сетилни шеми, се изградува просторната ствар чие смисловно единство Хусерл го нарекува “ноема на стварта”.

Вториот степен во процесот на трансценденталната конституција на стварта ги премостува границите на модално синтетизираната сетилна ствар на перцепцијата и се формува како степен на “супстанцијално-каузалната” ствар. За разлика од чистата сетилна ствар, супстанцијално-каузалната ствар добива извесни елементи на реалност, иако и во многу специфична смисла. Карактеристично за трансценденталната конституција на оваа етапа е тоа дека конституираната ствар сè уште е егзистенцијално-релативна, и тоа во еден повисок степен, поради тоа што е поврзана со психофизичката организација на одделниот субјект.

Со третиот степен на трансцендентална конституција се премостува индивидуалната ограниченост карактеристична за првите два степена, и конституираната ствар се претставува како интерсубјективно идентична ствар, како конститутивно единство од повисок ред, резултат од взаемната согласност на познавателните субјекти.²⁴¹

На тој начин, Хусерл ја отвара проблематиката на интерсубјективноста задавајќи им удар на сите обвиненија упатени кон феноменологијата и запаѓањето во солипсизам.

7. 4. Шемата на феноменолошката филозофија

До шемата на феноменолошката филозофија се доаѓа со проследување на функциите и аспирациите на трансцендентално-феноменолошката конституција. Во оваа шема се исцртуваат три основни сфери кои се прелеваат една во друга и секоја од нив е истовремено темел за другата. Значи обемот на феноменолошката филозофија го чинат:

²⁴¹ П. И. Градинаров, *Феноменологическият метод*, Евразия, София, 1996, 273-275.

I. *Феноменологија*. Методот на феноменологијата во потесната смисла на зборот е редукцијата во двете нејзини фази - феноменолошко-психолошка и трансцендентално-еидетска. Централната област на феноменолошките проучувања е трансценденталната субјективност, нејзините доживувања, формите во кои се облекуваат овие доживувања, како и основните типови на познавателни ставови: природен, научен и феноменолошки. Нејзините главни дисциплини се:

1. Трансценденталната естетика (која го вклучува во себеси учењето за пасивната синтеза),

2. Трансцендентална ноетика

3. Трансцендентална ноематика (како интенционални дисциплини).

II. *Онтологија*. Методот на онтологијата е еидетската редукција во споредба со методот на категоријалната интуиција (гледањето на суштината). Онтологијата ги истражува родовите на битието, водечките регионални поими, категориите и суштинските взаемни зависности помеѓу нив. Феноменолошката онтологија како цело се распаѓа на две взаемно поврзани области - областа на формалната онтологија и областа на регионалните онтологии. Првата од нив го истражува прашањето за вистината на три нивоа: а. формална апофантика (или формалната логика на судовите) во која лежат априорните услови за можноста на доксичната сигурност на умот, б. синтетичките форми и услови за можноста на аксиолошките и в. практичните вистини. И така:

1. Формални онтологии:

а. Формална логика,

б. Формална аксиологија

в. Формална “практика”.

Во спротивност на првите, онтологиите од втората група се одбележани како “материјални” (содржински). Хусерл за поставената проблематика размислува во следната насока:

Секој предметен регион се конституира со оглед на свеста. Определениот, преку регионалниот род, предмет, ги има како таков, доколку тој е стварен, своите априорно исцртани можности да биде перцепиран, воопшто јасно или нејасно претставен, мислив, изјавлив итн. Ние, значи, одново се враќаме ... кон теориско-познавателната суштина; но, не кон чистите форми, туку - поради тоа што предвид ја

имаме материјалната општост на регионалните и категоријалните суштини - кон ставовите чија дефинитивна содржина е земена во неговата регионална определеност. овде, секој регион ја предлага водечката нишка за една сопствена, затворена група истражувања.²⁴²

Имајќи го предвид изреченото, се формираат следните типови

2. Регионални (материјални) онтологии:

А. Онтологија на природата

- а. Онтологија на материјалната (стваровитата) природа
 - априорна хронометрија
 - естетичка онтологија (во духот на трансценденталната естетика)
 - чиста геометрија
 - чиста физика на материјата
- б. Онтологија на животинската природа
 - онтологија на телото
 - рационална антропологија
 - психолошка онтологија
 - рационална зоологија.

Б. Онтологија на духот

- онтологија на личноста
- рационална социологија
- телеологија на историјата
- рационална етика
- рационална теологија
- рационална естетика, соодветно, аксиологија.

Третата сфера на феноменолошката филозофија која, всушност, излегува надвор од рамките на сопственото феноменолошко истражување е сферата на верифицирање на методолошката вредност на феноменологијата како средство за ревизија на единечните емпириски науки. Овде феноменологијата би требало со полна сила да ја пројави својата способност да биде евристичка дисциплина и универзална методолошка база за развојот на единечните науки. Во суштина пак, феноменолошката филозофија ги исцрпува своите методолошки функции

²⁴² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 309.

уште на ниво на формални и материјални онтологии, однесувајќи се кон единечните науки како феноменолошки нерелектиран објект за методолошка интервенција. Теориско-методолошкиот циклус се затвара пред и да се опфатени сите области на “гносеолошката реалност”. На тој начин, феноменологијата се осудува на самоизолација, престорувајќи се во автохтона филозофска дисциплина чиј принцип е редукцијата и согледувањето.

III. *Емпириската наука*. Методот на емпириската наука е “наивната пракса” која во себеси вклучува набљудување на светот и опишување на неговите структури. Нејзината област за истражување е реалниот свет даден во специфичниот став, а нејзините основни дисциплини се распаѓаат на две релативно независни групи:

1. Природни науки
2. Науки за духот

Од изложеното во третиот том на *Идеите за една чиста феноменологија* не станува доволно јасно што е токму улогата на феноменологијата за теоретското конституирање на овие науки. Хусерл се задоволува со општи расудувања за разликата помеѓу ноемата и суштината, од кои, првата е феноменолошка категорија, а втората - “светско-онтолошка”. Соодветно определување на суштината воопшто не следува од логиката на претходните филозофски трудови на Хусерл, каде што суштината најчесто се определува како неегзистенцијално единство од предметни значења и, значи, реално не може да биде вткаена во материјата на светот. Овие отстапувања од ортодоксалната субјективно-трансцендентна линија на феноменологијата се должат најмногу на неуспехот кој Хусерл го претрпува во областа на методолошката реорганизација на единечните науки. Филозофијата која свесно се изолира од познанието на единечните науки со бездната на радикалната редукција, тешко дека ќе може да допринесе кон развојот на овие науки. Најмногу за што е таа способна е сидувањето ветувачки методолошки лозинки:

Феноменологијата во нашата смисла е наука за потеклото,
за изворот на секое познание, таа е мајчинската основа на секој
филозофски метод.²⁴³

²⁴³ E. Husserl, *Die Phänomenologie und die fundamente der Wissenschaften*. Husserliana, Bd. 5, Haag, 1952, 80.

Глава VI. Оценките и влијанијата на Кантовата и Хусерловата трансцендентална филозофија

1. Хусерловото видување на Кантовата филозофија

Кога треба да се пишува за Хусерловата перцепција на Кант предвид треба да се има фактот дека овој однос воопшто не е еднозначен. Така, во средината на дваесетите години на 20 век, Хусерл гледа во Кантовото дело “монументална критика на умот”, а во самиот Кант “голем научен гениј”.²⁴⁴ Со идејата за остварувањето на коперниканскиот пресврт се вдахновени и есеите на Хусерл посветени на Кант од зимскиот семестер во Фрајбург 1923-1924 познати под насловот *Прва филозофија*. Целата идеја на Хусерл е во тоа да покаже дека неговата феноменологија е

единственото филозофско учење во чии рамки биле применети, зачувани и понатаму развиени самите подлабоките и “вечни” идеи на Кант, но, и кое во тоа време се покажува способно да ги премости, во име на живата и коренитата смисла на кантовската филозофија, нејзините “мртви”, надживеани, “ненаучни” елементи. Ако и постои, без оглед на сите коренити разлики и разновидности, колку-толку цврста линија на единечен развој на европската филозофија од Декарт - преку Кант - кон современоста, таа линија е задржана и сконцентрирана во единствениот јазол на феноменологијата ... Според тоа, најдоброто мерило за оценката на

²⁴⁴ Еве што пишува Хусерл по повод јубилејот од двесте години на Кантовото раѓање: “Времето кога си спомнуваме за големиот научен гениј, за денес живеечкото поколение на научници поврзани со него единствено со историската традиција, се јавува со поттик кон одговорна самоосмисленост. Најдостојната тема за научниот јубилеј, на тој начин, е претпоставена со самата негова смисла. Еве и Кантовиот јубилеј не поттикнува да го поставиме прашањето во што сме ние должни денеска, преку век и половина развој на сета наша филозофија во сите нејзини насоки, да го набљудуваме формирачкото дејствување на Кант? Се состои ли тоа во вечното значење на неговата монументална критика на умот, т.е., во тој фактор на понатамошното чисто оформување кое ни е доверено нам и на сето идно”? Husserl, E. *Gesammelte Werke, Husserliana 1966, Auf Grund des Nachlasses veröff.* In Gemeinschaft mit dem Husserl - Archiv an der Univ. Köln vom Husserl - Archiv (Louvain) unter Leit. Von H. L. Van Breda. Haag, Nijhoff, Bd. VII, 239.

историското значење на Кантовата филозофија била феноменологијата објавена од Хусерл....²⁴⁵

Ваквата оценка за Кантовата филозофија е различна од првичната оценка на Хусерл за Кант. Кога се потенцира првичната оценка предвид се има периодот на *Лоџичкиѝе исѝражувања* кои ги обележува едно потполно запоставување на Кантовата филозофија како “западнатост во психологизам”, факт кој не се вклопува во Хусерловата борба за логиката. Како реакција на Хусерловите *Лоџички исѝражувања* се јавува рецензијата на Наторп во која се посочува прстот кон Хусерл. Покрај забелешките на Наторп, самата внатрешна тензија на идеите развиени во *Лоџичкиѝе исѝражувања*, нивната недореченост, незаокруженост, навестувањата кои водат кон подоцнежната феноменологијата ќе го водат Хусерл кон продлабочено студирање на Кант во периодот по *Лоџичкиѝе исѝражувања*. Ова студирање ќе го доведе до таму отворено да го признае своето доховно сродство со Кант во почетокот на споменатите дваести години:

Исто така, сите ние во сите суштински резултати на нашата работа, систематски пристапуваме кон последниот извор на секое познание, во суштинско единство со Кант; ова значи дека ние му изразуваме чест како голем родоначалник на научната трансцендентална филозофија.²⁴⁶

Одавајќи му признанис на Кант за втемелената критика кон рационализмот поради тоа што овој никогаш не се запрашал за априорната познавливост на светот кој ни се појавува, Хусерл веднаш истапува со критика кон Кантовата филозофија. Хусерл го обвинува. Кант за тоа дека

“во своето филозофирање тој се потпира на неиспитани претпоставки, и дека несомнено големите откритија кои лежат во неговите теории, само на скриен начин лежат во нив, не се овде, значи,

²⁴⁵ *Философия Канѝа и современносѝѝ*, Издательство Мысль, Москва, 1974, 330.

²⁴⁶ Husserl, E. *Gesammelte Werke, Husserliana 1966, Auf Grund des Nachlasses veröff.* In Gemeinschaft mit dem Husserl - Archiv an der Univ. Köln vom Husserl - Archiv (Louvain) unter Leit. Von H. L. Van Breda. Haag, Nijhoff, Bd. VII, 234-235.

готови резултати, како што ниту самите теории не се довршени теории, немаат облик на дефинитивна научност. Она што тој го нуди бара нова работа, а пред сè критичка анализа. Пример за големо откритие - едно просто предоткритие - е, во поглед на природата, двократно фундирачкиот разум, кој, од една страна, по пат на експлицитна саморефлексија се изложува себеси во облик на нормативни закони и кој, од друга страна, скриено управува, имено, управува како разум кој е конститутивен за смисловната фигура 'перцептивниот околен свет' која непрекинато настанува и динамично трае. На начинот на Кантовата теорија, како резултат на неговиот прост регресивен метод, ова откритие во ниту еден случај неможело да биде стварно втемелено, па дури ниту сфатено докрај. Во 'трансценденталната дедукција' на првото издание на *Критиката на чистото ум*, Кант се впушта во обидот за директното втемелување, кое се спушта до примарните извори, но, само затоа набрзо повторно да ја прекине постапката, не доаѓајќи до стварните проблеми на втемелувањето, кое требало да се отвори поаѓајќи од таа божем психолошка страна".²⁴⁷

Јасно се гледа од овој цитат дека Хусерл ги проблематизира основите на Кантовата филозофија. Основната претпоставка која ја прави Кант е претпоставката на секојдневниот околен свет на животот како суштествувачки со сета негова искуствена извесност. Со тоа, Хусерл тврди за Кант дека го превидел проблемот на саморазбирливоста. Поаѓајќи од ова, Хусерл му забележува на Кант дека ја промашил вистинската сфера на субјективноста и покрај обидот на Кантовата филозофија да се врати на субјективните можности на објективно искусливиот и познавлив свет. Кант, според Хусерл, не успева да го види

царството на она сосема и потполно во себеси затворено субјективно кое суштествува на свој начин, кое фунгира во сето искуство, сето мислење, во сиот живот, кое е, значи, секогаш неразрешливо присутно а никогаш да не е видено, никогаш опфатено и сфатено.²⁴⁸

Консеквенцата која се повлекува е таа дека штом Кантовата филозофија не успева да го согледа царството на вистинското субјективно, тогаш сета нејзина претензија на апсолутна заснованост на филозофијата

²⁴⁷ E. Husserl, *Kriza evropskih nauka*, Dežje novine, Gornji Milanovac, 88

²⁴⁸ E. Husserl, op. cit., 95.

паѓа во вода. Хусерл ја зајакнува позицијата со тоа што инсистира на тезата дека Кантовиот метод е метод кој “митски конструктивно заклучува”,²⁴⁹ метод на кој му недостасува моќта прашалното на вистински начин да го предочи.

²⁴⁹ E. Huserl, *Kriza evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 98.

2. Критиката за Кант и Хусерл

Историјата на филозофијата познава многу критички пристапи кон Кант и Хусерл соодветно. Овие критики се правени со оглед на неколку различни критериуми: самите филозофски позиции од кои поаѓале критичарите, критикувани се одделни прашања од филозофскиот светоглед на Кант и Хусерл, доведување на делови од учењата на двата филозофа со различни прашања на научната мисла.

Еден од најзначајните критички пристапи кон Кантовата филозофија може да се најде во делото на Артур Шопенхауер - *Свeйшoиi како волја и прeйиспaвa*. Централната заслуга на Кантовата филозофија, Шопенхауер ја гледа во поставувањето на разликата помеѓу појавата и стварта по себеси.

Јасното познание на разликата помеѓу појавата и стварта по себеси ... е темелот на целата кантовска филозофија, нејзината душа. ... Кант покажал дека законите кои владеат со човековото искуство за битието, не можат да се користат за да се изведе и објасни и самото битие, дека, според тоа, важењето на тие закони е од релативна природа, т.е., дека тие почнуваат да важат допрва откако битието, светот на искуството воопшто, веќе е даден и поставен, што значи дека тие закони не можат да важат како наш водич за објаснување на постоењето на светот и постоењето на нас самите. Ова учење ја претставува основата на Кантовата филозофија во нејзината решителност дека самиот свет е условен од начинот на познанието на субјектот.²⁵⁰

Втората Кантова заслуга, Шопенхауер ја гледа во врзувањето на моралната човечка дејност за стварта по себеси, како нешто што сосема се разликува и што не зависи од законот на појавата, ниту согласно на нив може да се објасни.

Третата Кантова заслуга, Шопенхауер ја наоѓа во раскилот со схоластичката филозофија, задавањето смртоносен удар на спекулативната теологија како и на рационалната психологија.

²⁵⁰ A. Šopenhauer, Svet kao volja i pretstava I, Matica Srpska, Beograd, 369-371.

Својата критика на Кантовата филозофија, Шопенхауер ја насочува кон догматското изведување на поимот на метафизиката - мора да се признае дека првиот постулат врз кој тоа се потпира е еден *petitio principii*. Шопенхауер тврди дека без докажување се зело дека решението на загатката за светот не може да се добие од темелното разбирање на самиот свет, туку дека тоа мора да се бара во нешто што од светот сосема се разликува, а и дека од тоа решение мора да биде исклучено сето за што ние можеме да имаме непосредно познание, туку тоа решение треба да го бараме исклучиво во она до што можеме да стигнеме само посредно, имено, со помош на заклучоците од општите принципи *a priori*. Јасно е дека догматските обиди никако не успеале, па Кант можел да укаже на нужноста на тој нивен неуспех: однапред се земало дека метафизиката и познанието *a priori* се идентични ствари, а она што било потребно однапред да се докаже е тоа дека елементите на решението на загатката на светот никако не се составен дел на светот, туку дека треба да се бараат надвор од светот, во нешто до што може да се дојде само следејќи ги оние облици за кои ние сме свесни *a priori*. Шопенхауеровиот став во однос на Кант гласи:

Поради тоа што посебно го обработил просторот и времето, па потоа целиот тој свет на интуицијата кој ги исполнува просторот и времето, и во кој ние живееме и сме го испратиле со овие неколку збора кои ништо не значат: "емпириската содржина на интуицијата ни е дадена" - тој веднаш преминува, во еден скок, врз *логичката основа на целата своја филозофија*, врз *табелата со судови*. Од таа табела тој дедуцира едно купче категории, симетрично подредени под три етикети кои подоцна стануваат страшен Прокрустов кревет, во кој, на сила се туркани сите ствари на овој свет и сè што во човекот се случува, и тоа не осврнувајќи се на никакво насилство, не страмејќи се од никаков софизам, само за да би можел насекаде да ја повтори симетријата на онаа своја табела.²⁵¹

Втората ствар која Шопенхауер му ја забележува на Кант се однесува на немоќта да се направи јасна разлика помеѓу интуитивото и апстрактното познание, па, поради тоа, „се заплеткал во нерешливи противречности со самиот себеси“. Шопенхауер тврди дека Кантовиот

²⁵¹ A. Šopenhauer, Svet kao volja i pretstava I, Matica Srpska, Beograd, 378.

„објект на искуството“ е чиста бесмислица: Проблемот е во тоа што „објектот на искуството“ како предмет на неговите категории не се јавува ниту како интуитивна претстава ниту како апстрактен поим, туку е нешто што се разликува и од едната и од другата, а во ист миг е и едното и другото. Шопенхауер инсистира на вредностите на Трансценденталната естетика, наспроти промашувањата на Трансценденталната логика и учењето за категориите.

Еве неколку аспекти на критиката кон Кантовата филозофија.

а. Првата критичка рефлексива се врзува за Кантовата дистинкција помеѓу аналитичките и синтетичките судови.

Дел од критиката кон Кант бара изедначување на вредноста на аналитичките судови со вредноста која им се припишува на синтетичките судови. Аналитичките судови не можат да се земат во Кантовата смисла како судови каде што се врши расчленување на субјектот и изведување на неговите предикативни обележја врз основа на самата содржина на субјектот. Спротивно, со аналитичките судови е можно да се прошири нашето знаење за што доволно докази нудат природните и другите науки. Да претпоставиме дека сме дошле до нов резултат, до проширување на нашето знаење со синтезата на материјалот и искуството. Суштинското е притоа што можеме и понатаму оваа синтетички добиена содржина и понатаму да ја расчленуваме. Со оваа анализа се согледуваат нови релации кои при синтезата не се согледани. Значи, со анализата се доаѓа до ново знаење. Потоа, оваа теза се генерализира до дијалектичкото единство на анализата и синтезата како две различни методски форми на единственото човечко судење.

Во однос на Кантовото разликување помеѓу аналитичките и синтетичките судови, критиката тврди дека синтетичките судови *a priori* кај Кант се посебен вид на контрадикции, поради тоа што судот не може да биде истовремен и синтетички и априорен. Ако се тврди дека синтетичките судови се искуствени, овие судови ја губат својата аподиктичност и стануваат асерторички. Ако се тврди дека синтетичките судови се априорни, тогаш овие судови не можат да се разликуваат од аналитичките судови *a priori*, бидејќи во сферата на чистата априорност нема никакви конкретни содржини. Ако пак се оди на линијата на Кантовиот став, ако се тврди дека постојат и синтетички судови *a priori*,

како и синтетички судови *a posteriori*, тогаш нема критериум по кој би се вршело разликувањето поради што еден е апостериорен и друг априорен. “Како е можно да се замисли некој априорен суд без било какви примеси на емпиријата, бидејќи врз основа на што друго би бил синтетичен, ниту има синтетички судови *a posteriori* кои би можеле да се замислат независно од формалните особини на поимот. Сите овие околности не наведуваат на заклучокот дека сите синтетички судови се емпириски. Но, доколку сите синтетички судови се емпириски, каде да го најдеме критериумот на сигурноста, како може да се претпостави дека судовите кои се засновуваат на единечните предмети и неповрзаните факти на искуството можат да пружат било каков разлог за логичката нужност, односно, сигурност, без што вистинското научно познание не е можно. Значи, нужно е некаде да се бара мотивот на неговата сигурност. Кант тој мотив го нашол во априорноста на мисловните форми. А ние пак видовме дека чистата априорност ги лишила тие судови од секоја доказна сила, поради тоа што ништо ново не би можела да им додаде, па ниту самиот критериум на сигурноста, со оглед на сосема субјективната и иманентна природа на априорноста”.²⁵² Проблематизирањето на концептот за аподиктичката вредност на синтетичките судови не може да се спаси со повикувањето на објектите надвор од нас, бидејќи сите природни закони и факти Кант ги свел до предмет на искуството и така ја отстранил секоја можност, за објективно постоечките ствари надвор од искуството, да може да се зборува од позицијата на сигурноста и безусловното логичко важење. Затоа и се тврди дека синтетичките судови *a priori* се *contradiction in adjecto*, бидејќи, априорноста и аподиктичноста меѓусебно се исклучуваат.

Конечно, Кантовата разлика помеѓу аналитичките и синтетичките судови се напаѓа и од аспект на самата дефиниција на синтетичкиот суд - тоа дека Р лежи надвор од S и на ова му се припишува. Спојувањето на субјектот и предикатот не може да биде логичко без меѓусебната кореспонденција на тие поими во самата природа на содржината. Доколку е можно спротивното, можно е, се разбира, спојувањето на било кој субјект со било кој предикат. “Синтетичноста на еден суд не се состои во

²⁵² S. Tomović, *Kant*, NIO Univerzitetska riječ, Nikšić, 14.

самиот процес на предидирање, туку, спротивно, и предикатот и субјектот се внесуваат во нови релации”.²⁵³

б. Како предмет на критичко испитување се подложува и резултатот на Кантовата трансцендентална естетика.

Најнапред, кон Кант се поставува забелешката дека изворот на познанието го посматра од психолошко гледиште - тврди дека сетилната градба извира *a posteriori* и од друга страна смета дека просторот е априорен. “Значи, не го посматра просторот психолошки туку врз него го применува рационално-логичкиот метод. Но, поради тоа што е априорен, просторот може да се посматра исклучиво како логичка содржина на една помисла, а никако психолошки”.²⁵⁴ Она што се проблематизира е начинот на кој се воспоставува врската на просторот со апостериорниот материјал, доколку просторот е од логичка природа.

Априорноста на просторот Кант ја докажува со тоа дека на локализацијата на осетот во перцепирањето мора да и претходи перцептивната форма на просторот. “Меѓутоа, овде се работи за едно принципиелно тврдење дека просторот е логички промислен услов кој му служи на локализирањето на осетот. За да се докаже априорноста на просторот Кант би морал да покаже на кој начин се врши разместувањето на осетот во рамките на конкретното перцепирање од позицијата на непосредната психолошка врска помеѓу априорните и апостериорните извори на познанието. Таквата врска би морала да се покаже и евидентира на секој конкретен случај при лоцирањето на сетилната граѓа, нешто што Кант, секако, не може да го прифати”.²⁵⁵ Она на што критиката инсистира е тоа дека лоцирањето е психолошки процес кој е едно со просторното предочување, а што пак значи дека просторот не мора да и претходи на емпириската граѓа.

Се критикува и Кантовото тврдење дека просторот и времето се бесконечни величини и дека ти се добиваат со ограничувањето на една бесконечна претстава. “Бесконечноста на претставите на просторот и времето произлегува од работата на вообразбата која се надоврзува на апстрахираниот простор и време од единечните просторно-временски

²⁵³ S. Tomović, *Kant*, NIO Univerzitetska riječ, Nikšić, 14.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Ibid.

односи. Бесконечноста е особина на вообразбата, а не факт на реалитетот на субјективната перцептивна форма како што учел Кант”.²⁵⁶ Конечно, критиката на Кантовата трансцендентална естетика се заклучува со ставот дека нужното помислување на просторот и времето, проследено со ненужното помислување на сетилните предмети не ја докажува нивната априорност. Се тврди дека истовремено можеме нужно да ги помислуваме просторно-временските особини на предметите кои ги запознаваме и истовремено нивните останати својства да се случајни.²⁵⁷

в. Критички забелешки се насочени и кон Кантовата трансцендентална логика.

Изведувањето на Кантовата табла со категории е поврзано со поделбата на судовите на старата логика. Овие судови се добиени со индуктивното перцепирање, а не од еден априорен принцип. Исто така, се проблематизира и Кантовото диференцирање на категориите во две групи. Потоа, се посочува и кон повеќезначноста на Кантовите категории. Тие се определени како априорни моќи на разумот со кои тој ја спојува искусвената граѓа, но, и како облици на синтетичките функции на судот, а и како поими за формите на синтетичките функции. Категориите се јавуваат како нешто што стои пред, но, и по синтетичкото единство на свеста: категориите го даваат единството на чистата синтеза и се јавуваат како форми на активноста на синтетичкото единство.

Критичкиот пристап кон категориите се однесува и на прашањето за априорното потекло на поимите за предметите, не е јасно што “влијае врз тоа одредени искусвени содржини да можат да се поклопат со шемата токму на својата, а не на некоја друга категорија”.²⁵⁸

г. Конечно, разработката на критиката кон Кант го подразбира и проблематизирање на поимот на стварта самата по себе.

Реалното суштествување на стварите самите по себеси Кант го темели врз основа на постоењето на појавниот свет и содржините кои ги афицираат нашите сетила, а преку нив и нашата свест. Овие содржини мораат да имаат причина во нешто кое не е предмет на познанието. Оваа

²⁵⁶ S. Tomovič, *Kant*, NIO Univerzitetstva riječ, Nikšić, 19.

²⁵⁷ Види, пошироко за целокупната критика на Кантовата трансцендентална естетика, S. Tomovič, *Kant*, NIO Univerzitetstva riječ, Nikšić, 18-20.

²⁵⁸ S. Tomovič, *Kant*, NIO Univerzitetstva riječ, Nikšić, 33. Инаку, целокупното прашање за критиката на Кантовата трансцендентална логика е обработено од Томовиќ во наведеното дело на страниците 31-33.

причина, Кант го нарекува *сѿвар саматѿа по себеси*. Критиката кон Кант по однос на ова прашање започнува со оглед на тезата дека со помош на принципот на причиноста можат да се запознаат само предметите од феноменалниот свет, тогаш е јасно дека ставот на причиноста не се однесува на егзистенцијата на ноуменот. Поимот на стварта самата по себеси не дава гаранции за реалитетот на ноумените. Поимот се однесува само на она што го замислуваме во рамките на феномените. "... согласно на Кантовите принципи, умот не може да мисли ниту за суштествувањето на она за што не може ништо да се знае, односно, што не спаѓа во светот на феномените. Ноуменот е предмет на мислењето а не на перцепирањето, поради што тој е една фикција за која не можеме ништо сигурно да судиме, дури ниту толку дали е или не е".²⁵⁹ Кант дури и не ја прифаќа хипотезата за ноуменот како проблематска, туку го изведува аподиктичкиот став дека стварта самата по себеси постои.

Овие три нивоа на критика на Кант се доволен израз на позициите од кои се напаѓа неговата филозофија.

Како работите стојат со критиката на Хусерловата филозофија?

Еден експлицитен приказ на можните критички забелешки кон филозофијата на Хусерл дава Загорка Мичиќ во своето дело *Феноменологијата на Едмунд Хусерл*, сумирајќи го пристапот низ три суштински прашања поврзани со проблемот на редукцијата: "1. Можноста за исклучување на верата во светот при нашето трансцендентално посматрање на текот на свеста, токму на искуството. Дали е можна таква неутралност на посматрачот како што е тоа потребно за потполното трансцендентално држење и посматрање? Дали е можно она подвостепенување на нашето Јас и воопшто на свесниот тек, а во исто време да го избегнеме поимот "Јас" со товарот на нејасните метафизички сфаќања? Ова подвостепенување е во тоа што треба свесно да го следиме нашето искуство, а тоа значи предметот на нашето искуство, ив о исто време треба да го опфатиме со поглед самото искуство и неговиот предмет. Трансценденталниот став, всушност, не треба да менува ништо во природното искуство, но, мора во оваа ширина да го опфати и за своето посматрање сосема поинаку да ја толкува неговата содржина. 2. Вториот

²⁵⁹ S. Tomović, *Kant*, NIO Univerzitetska riječ, Nikšić, 42. Подетална разработка на критиката на стварта по себеси види кај истиот извор на стр. 42-43.

спорен момент при изведувањето на редукцијата е во тоа дали со трансценденталниот став и посматрање навистина е отворено ново поле на нашето трансцендентално искуство? 3. Конечно, уште еден тежок момент на феноменолошките испитувања е преминот од трансценденталната субјективност во трансценденталната интерсубјективност. Овде се сите проблеми на совживувањето и конституирањето на другото Јас”.²⁶⁰ Како и кај кант, и овие три нивоа на критика на Хусерл изразуваат значајни аспекти од критичкиот пристап кон филозофот и неговите размисли.

²⁶⁰ З. Миџић, *Феноменологија Едмунда Хусерла: студија из савремен филозофије*, Нови Сад, 1988, 147.

3. Рикеровата интерпретација на врската помеѓу Кант и Хусерл

Општата позиција на Рикер во однос на врската помеѓу Кант и Хусерл може да се сумира во ставот дека Хусерл ја создава феноменологијата која Кант претходно ја ограничил и засновал.

Славата на феноменологијата се состои во тоа што го издигна на ниво на наука, преку „редукцијата“, истражувањето на појавноста. Но, славата на кантизмот се состои во усогласувањето на истражувањето на појавноста со граничната функција на постоењето по себе и со практичната детерминација на постоењето по себе како слобода и како сето она што им е својствено на личностите.²⁶¹

Овој цитат доволно пластично го илустрира Рикеровото согледување на проблематиката. Сега, се поставува прашањето за тоа како Рикер доаѓа до овој став.

Во основата на Рикеровото појдовна позиција лежи убедувањето дека целата линија на неокантијанската критика на Хусерловата феноменологија градена во *Идеиите* ... ја промашува работата. Наторп, Рикерт, Криз и Цонер сметаа дека Хусерловото разбирање на Кант отстапува токму во интерпретација на самите феномени, на епистемологијата на кантизмот, додека Рикер инсистира на тоа дека спротивноста помеѓу Кант и Хусерл треба да се бара во оградувањата на Хусерл од Кантовата интерпретација на онтолошкиот статус на самите феномени.

1) Имајќи го Хусерл за водич, ние зад Кантовата епистемологија гледаме една имплицитна феноменологија, при што, делото на Хусерл ќе го искористиме како средство за нејзино разоткривање. Во таа смисла, Хусерл го продолжува процесот чија еволуција, во рамките на кантизмот е спречена и оставена во ембрионална форма, иако тоа е неопходно за неговата општа економија.

2) Од друга страна, ако го земеме Кант за водич, притоа, сфаќајќи го сериозно Кантовиот онтолошки проект, може да се запрашаме дали

²⁶¹ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 268.

феноменологијата на Хусерл не може истовремено да се разбере како развивање на една Кантова имплицитна феноменологија, и наедно како поништување на проблематиката на битието, а која се досега се изразува преку проблематиката на границата и темелот на стварта по себе. Можеме да се запрашаме дали заедничко за Хусерл и неокантовската критика, од почетокот на векот, е губењето на онтолошката мера на објектот како феномен; тоа е причината поради која тие мораа да ја поместат дебатата на еден друг терен.²⁶²

Она што себеси Рикер си го поставува како задача може да се дефинира како втемелување на поимот на границата, суштинскиот поим на Кантовата филозофија, како основа на Хусерловата феноменологија.²⁶³

а. Рикер ја отвара проблематиката на поставувањето на Хусерл како водич низ имплицитната феноменологија на кантизмот преку утврдувањето на неколку суштински точки на Хусерловата феноменологија. НепокOLEбливото разликување помеѓу методот и филозофското интерпретирање на тој метод онака како што е тоа спроведено во *Ideen I* и *Картезијанскиот медијацион* е точката од која Рикер не се откажува во интерпретацијата на Хусерл. Кога се застапува оваа позиција за непоколебливото разликување помеѓу методот и неговата интерпретација како момент на критика се поставува тезата дека на тој начин се девалвира улогата на редукцијата во феноменологијата на Хусерл. Рикер тврди дека таквата забелешка е неодржлива и дека тоа разделување е нужно бидејќи тука се случува “една методолошка конверзија и една метафизичка улога”.

Рикер аргументира во насока на тоа дека природниот став претставува една рестрикција и едно ограничување преку правењето на субјектот неспособен да се види себеси и да си верува себеси, поништувајќи се себеси во однос на оваа или онаа ствар. Наспроти тоа, редукцијата се покажува како повторно стекнување на *ego*-то во неговиот

²⁶² Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 235.

²⁶³ “Бидејќи процесот на деонтологизацијата на објектот го води Хусерл кон една криза на неговата сопствена филозофија во еден критичен момент, а кој тој самиот го нарекува трансцендентален солипсизам, ние се прашуваме дали е можно да се отстрани оваа пречка и да се стигне до интерсубјективноста без помошта која доаѓа од страна на практичната филозофија од кантовски тип. Тргувајќи од оваа незгодна ситуација во која запаѓа Хусерл кога треба да одговори на прашањето на востановувањето на *alter ego*-то, ние, за последен пат, ќе се вратиме на кантизмот со цел таму да ја пронајдеме етичката детерминираност на личноста”. - Пол Рикер, *op. cit.* 236.

однос кон светот или Хајдегеровски кажано “востановувањето на светот за и во искуството на свеста”. Оттука, Рикер заклучува дека самата редукција се јавува како патоказ за релативноста на она што ѝ се појавува на свеста, определувајќи ја таа релативност за суштинска црта на феноменот и дека сето постоење за феноменологијата ќе биде само смисла во рамките на свеста.

Прашањето кое Рикер овде си го поставува е следно: Дали на овој начин не се поништува сета проблематика на битието од страна на редукцијата? Ако на ова прашање се одговори потврдно, тогаш значи ли тоа дека сета проблематика на битието е содржана во природниот став? А ако пак на прашањето се одговори негативно, тогаш ќе значи ли ова дека тематизацијата на светот како феномен има сила да го исцрпи битието на она што се појавува? На овие прашања Рикер одговара на следниов начин:

Би додал и дека природниот став истовремено претставува *сокривање на појавноста за мене на светот и сокривање на битието на она што се појавува*. Ако природниот став прави јас да се загубам во светот, ме заслепува за видливиот, сетилниот свет, светот на дејствување, неговото постоење по себе е лжано постоење по себе, и кое, притоа, е едно постоење кое е без мене; тоа постоење по себе е само апсолутизирање на онтичкото, на “ова тука” на бидувањето; “природата е”, ете тоа е натуралистичката теза; ставајќи крај на тоа поништување на субјектот, откривајќи го постоењето за мене на светот, “редукцијата” ми ја отвори, а не ми ја затвори вистинската проблематика на битието; токму поради тоа, оваа проблематика го претпоставува стекнувањето на субјективноста; редукцијата го претпоставува повторното присвојување на субјектот, тоа битие кон кое се отвара севкупното битие.²⁶⁴

Констатирањето на субјектот преку редукцијата - откривањето на феноменот на светот како смисла на свеста, му овозможува на Хусерл да пристапи кон едно поизворно искуство, изворното искуство низ текот на свеста. Ова изворно искуство во *Картезијанскиот медијацион* се нарекува “трансцендентално искуство”, додека во *Ideen I* се нарекува “иманентна перцепција”. Ако перцепцијата на трансцендентната ствар е секогаш

²⁶⁴ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 238.

посредувана, перцепцијата на изворното искуство е апсолутно несомнена и аподиктичка - нејзиното искуство не може да не постои.

Ова акцентирање на искуството го води Рикер кон тоа да си го постави прашањето за тоа дали феноменологијата се јавува како нов емпиризам. Во потрагата по одговорот на ова прашање Рикер инсистира на тоа да не се заборави дека Хусерл никогаш не дозволува разделување на трансценденталната и еидетската редукција, редукцијата која проникнува во суштината на фактот. Оваа врска во *Картезијанскиот медиитацион* се објаснуваше на следниов начин: *ego*-то што *epoche*-то го открива како нешто на што му припаѓаат сите ствари не треба да биде опишано како една случајна партикуларност, туку како едно *eidos-ego*. Врз основа на *eidos-ego*, трансценденталното искуство се јавува како предмет на проучување на една наука со што Рикер посредно одговара на поставеното прашање.

На оваа точка Рикер тврди дека доаѓа до основата од која може да се бара водството на Хусерл низ делото на Кант: 1. редукцијата на она што е до феномен; 2. редукцијата до изворното искуство на свеста.²⁶⁵

Рикер гледа две суштински задачи во *Критиката на чистиот ум*: исцртувањето на границите на феноменот и разјаснување на неговата внатрешна структура. А во ова разјаснување на внатрешната структура на феноменот, Рикер ја гледа феноменолошката задача на Кант. Во реализирањето на овие две задачи, Рикер излегува со оценката дека самото прашање кое си го поставува Кант - како се можни синтетичките судови *a priori*? - не му дозволува вистински да го опише искуството.

Проблемот на правото кој излегува на прв план во *Трансценденталната дедукција*, ја поништува намерата за создавање на една вистинска физиологија на *Gemüt*-от. Помалку е важно да се опише како *осознава* умот отколку да се *оправда* универзалноста на знаењето преку функцијата на синтезата на категориите и конечно преку функцијата на единството на трансценденталната аперцепција. Трите корелативни поими природа, искуство и објективност го носат печатот на епистемолошкиот интерес; природата дефинирана (феноменолошки) како “свкупност на сите феномени” изразена преку

²⁶⁵ Рикер потсетува на писмото на Кант до Маркус Херц од 21. 02. 1772 година со најавувањето на делото *Граници на реалното и умното* кое треба да се состои од два дела: а. Општо за феноменологијата; б. Природата и методот на метафизиката.

епистемологијата станува “природа општо, сфатена во согласност со извесни законитости (*Gesetzmässigkeit*)”. И бидејќи природата е корелат на искуството, *Gesetzmässigkeit* -та на природата е идентична со условителите за можност на самото искуство; Критиката низ нејзината епистемолошка задача ќе се обидува да ги најде *a priori* концептите кои го овозможуваат “формалното единство на искуството”, односно, “формата на искуството општо”. Во оваа рамка се поставува проблемот на објективноста; таа ја претставува вредноста која му е доделена на емпириското познание, преку нејзината *Gesetzmässigkeit*, и што од него прави знаење.²⁶⁶

Рикер оценува дека *Критиката* не останува затворена само во рамките на епистемолошката определба на објективноста - востановеното знаење, при што, оценува дека во неа можат да се најдат знаци и на една феноменологија. Знаците на оваа феноменологија, Рикер ги гледа во Кантовата коперниканска револуција за која оценува дека е едно феноменолошко *epoche* кога ќе биде ослободена од товарот на епистемолошкото. Коперниканската револуција, според Рикер,

претпоставува една обемна редукција која што не се однесува само на востановените науки, на знаењето што тие го покриваат, и на условите за нивната *лежитимност*; таа се протега од целината на појавноста, па се до условите на *востановувањето*.²⁶⁷

Појавата на овој дескриптивен аспект на *Критиката* е забележлива секогаш кога Кант се откажува од тоа да се потпре врз некоја наука и директно да го дефинира она што тој го нарекува рецептивност, спонтаност, синтеза итн., и Рикер оценува дека овие дескрипции во зародиш се јавуваат како нужност за Кантовиот епистемолошки потфат:

тоа е поради тоа што *a priori* елементот кој ги востановува формалните детерминации на сето знаење самиот се вкоренува во дејствата, операциите, функциите и чија дескрипција значително ја надминува ограничената област на науките. Дали тогаш може да се каже дека *Критиката* опфаќа едно ‘трансцендентално искуство’?

²⁶⁶ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 240.

²⁶⁷ Пол Рикер, *op. cit.*, 241.

Поставувањето на ова прашање го открива теренот на кој дејствува неокантовската критика врз Хусерл. “Јас мислам” на изворната аперцепција кое се сведува на функцијата на единството на синтезата, не е идентичното јаство со јаството разбрано низ неговиот *eidōs*. Се поставува прашањето за тоа како трансценденталното искуство да ѝ се измолкне на оваа дилема: или јас имам “свест” за *Јас мислам*, но, тогаш не станува збор за едно познание, или пак, јас го осознавам јаството, но, тогаш станува збор за еден феномен на природата? Неокантовската критика врз Хусерл го потенцира токму фактот дека спојот помеѓу трансценденталната редукција и еидетската редукција, спојот помеѓу психологизмот (изворното искуство) и платонизмот (*eidōs ego*) е точката во која Хусерл значително се одалечува од Кант.

Треба да се признае дека *Критикајта* со напор си пробива еден пат надвор од оваа дилема која се случува исклучиво на епистемолошки план: “Јас мислам” и “јас како феномен” се дефинирани во термините на објективното знаење. Но, Кант всушност ѝ се измолкнува на оваа дилема секогаш кога се приклучува кон директното иследување на *Gemüt*-от. Самиот термин *Gemüt* што е толку многу енигматичен, од своја страна, го означува полето на “трансценденталното искуство” што Хусерл го тематизира; тука не станува збор за едно “Јас мислам”, за епистемолошкиот гарант на единството на искуството, туку она што Хусерл го нарекува *ego cogito cogitata*. Накусо, станува збор за самата тема на Кантовата феноменологија, темата што „Коперниковата револуција” ја прави видлива; кога таа не се сведува на едно *questio juris*, на аксиоматизацијата на Њутновата физика, оваа револуција не е ништо друго освен редукција на бидувањето на неговата појавност во *Gemüt*-от.²⁶⁸

Рикер со доаѓањето до проблематиката на *Gemüt*-от како водич на трансценденталното искуство смета дека може да се дојде до Кантовата феноменологија.

Феноменологијата на просторот, Рикер ја чувствува во придружувањето на просторот кон познавателниот субјект - опишувањето на просторот како начин според кој субјектот е подготвен да прими

²⁶⁸ Пол Рикер, *Во школатата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 241/242.

нешто, пред појавата на нешто друго.²⁶⁹ Рикер му забележува на Кант за статичкиот карактер на *Трансценденталната естетика* - просторот и времето се обработени како еден претходно определен, завршен и инертен слој. Епистемолошкото значење на просторот не се јавува како еден чекор во востановувањето на стварта, туку тоа значење на просторот се димензионира како чиста интуиција која треба да се затвори во самата себеси за да се обезбеди автономијата на математиката. Динамичноста во феноменолошката обработка на просторот е видлива во можноста просторот да трпи нечие дејство. Рикер предвид ја има условеноста на просторот од времето, поминувањето на просторот низ темпоралните моменти, неговото зачувување во една комплетна слика и неговата препознаеност како една идентична смисла. Токму во ова повторување на просторот преку времето се утврдува, според Рикер, триумфот на феноменологијата во однос на епистемологијата. Кант, оценува Рикер, го поистоветува просторот (формалното својство на можноста да се трпи дејство од страна на објектите или да се прими една моментална претстава за стварите) со самата инетнционалност на свеста. Тоа формално својство се јавува како самиот тек на свеста во однос на она што се јавува како можност за изложување, разграничување, плурализирање на импресијата.

Во однос на феноменологијата на *Аналитиката*, Рикер предлага еден многу интересен рецепт, *Критиката* да се чита од крајот кон почетокот, од *Аналитиката* на *принципиите* кон *Аналогиите на искусното*. На тој начин, резултатот на ова читање е дефинирањето на Кантовата феноменологија како феноменологија на судот. Целта на оваа феноменологија на судот е воведувањето во епистемологијата како докажување на проблематиката на *Критиката*....

Ако ѝ пристапиме на *Аналитиката* од крајот, ќе видиме дека во *Аналогиите на искусното* се развива една обемна анализа на судот како чин што им ги подредува перцепциите на интелектуалистичките законitosti. Кант, во својство на епистемолог, оваа операција ја смета за една обична „примена“ на правилата за меѓусебно разбирање кои се претходно воспоставени;

²⁶⁹ Рикер го толкува поставениот однос на следниов начин: можноста за една надворешна интуиција претставува една феноменолошка определба многу попространа од можноста за *a priori* синтетичките судови на геометријата. Можноста не му припаѓа на нивото на легитимација туку на востановувањето на *Beschaffenheit unseres Gemüts*.

но, тежината на дескрипцијата ја привлекува анализата во друга насока; подредувањето се чини дека претставува вистинско востановување на искуството како разбрано, просудено искуство и изразено на едно предикативно ниво.²⁷⁰

Рикер го потенцира видувањето на принципите. Од епистемолошка гледна точка овие принципи се јавуваат како аксиоми на една чиста физика - *a priori* синтетички судови на една природна наука, во феноменолошкото видување се јавуваат како дескрипција на востановувањето на стваровитоста - *Dinglichkeit*. Акцентот се става не врз принципите на постојаноста, продукцијата и реципрочноста, туку врз интелектуалноста на изворното искуство.

За восхит е тоа што пред Хусерл, Кант ги има поврзано структурите на *Dinglichkeit* со структурите на темпоралноста; различните начини на кои е „врзано“ искуството, претставуваат исто така и разновидни начини преку кои времето се структурира интелектуално. Втората аналогија, особено, оцртува една вистинска феноменологија на настанот која одговара на прашањето: што значи тоа „нешто да се случи“? Врз база на објектот во светот, феноменологијата го елаборира поимот на последователноста? Во Хусерловиот јазик би се рекло дека *Аналогиите на искуството* ја развиваат ноематската страна на изворното искуство во судот на искуството; тие го разгледуваат судот од гледна точка на „просуденото“ кое завршува во објектот. (Претходното поглавје за *Схематизмот*, спротивно на тоа, произлегува од ноематската анализа на настанот и размилсува за самата операција на врската како „синтетичка моќ за имажинација“).²⁷¹

Осврнувајќи се на доктрината на судот и *Аналогиите на искуството* кои ја покажуваат ноематската страна на судот за искуството, Рикер заклучува дека таквата ноематска анализа се завршува кај *Посиулатите на емпириската мисла воопшто*. Овие постулати не му придаваат ништо ново на објектот, туку само го дефинираат искуството за тој објект според модалитетите на можното, нужното и стварното. Вистинската улога на овие постулати лежи во темелната корелација меѓу

²⁷⁰ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 244/245.

²⁷¹ Пол Рикер, *op. cit.*, 245.

постоењето на стварите и нивната можност за перцепирање - секаде каде што се протега перцепцијата, таму се протега и нашето познание за постоењето на стварите. Значи, просторноста ни ја сервира интенционалноста како пристап кон појавното - интенционалноста е перцепирано присуство на стварта која се појавува.²⁷²

Ноетската страна на судот за постоењето се јавува во поглавјето за *Шематизмот*. Суштината на шематизмот лежи во тоа што во *Gemüt*-от го пронаоѓа она што беше посочено кај објектот. Рикер воспоставува врска помеѓу Кантовата теорија на шематизмот и Хусерловата концепција за самовостановувањето или востановувањето на субјектот, на самиот себеси низ темпоралноста. Оценката на Рикер е таа дека Кант ниту на една точка од своето филозофирање не бил поблиску до откривањето на изворното време на свеста од онаа страна на времето како претстава во *Трансценденталната естетика* и Кантовите епистемолошки преокупации, како што тоа бил во врска со времето на шематизмот. Во времето на шематизмот се јавува едно поврзување на рецептивноста и спонтаноста, разновидното и единственото. Времето на шематизмот е време на рационалноста на редот и ирационалноста на изворното искуство која постојано изникнува.²⁷³ Кулминацијата на ноетската анализа во *Критиката* треба да се бара во самоопределувањето на *Јас йосјојам*:

Сепак, за оваа тема ги наоѓаме само Кантовите раштркани белешки во *Критиката*: сета епистемолошка концепција на објективноста е насочена кон тоа од „Јас мислам“ да направи една функција на таа објективност и да ја наметне алтернативата што ја споменавме на почетокот: или јас сум „свесен“ за *Јас мислам*, но, него не го осознавам или јас го осознавам јаството, но, тогаш тоа е еден феномен на природата. Поради тоа, феноменолошката дескрипција се стреми кон откривањето на еден конкретен субјект за кој нема место во системот; сепак, Кант се доближува до него кога и да се доближи до изворното време што оперира во рамките на судот со посредство на

²⁷² Не е случајно тоа што Кант во второто издание го вметнува *Опфрлањето на идеализмот*, што претставува една дефиниција на интенционалноста пред таа и формално да се случи: „обичната, но, емпириски определена свест на моето сопствено постоење го потврдува постоењето на објектите во просторот надвор од мене“. Врската на *Јас сум* и на нешто е” е всушност самата интенционалност. - Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 246.

²⁷³ Рикер заклучува дека времето во шематизмот е насочено кон афекцијата во нејзиниот чист флуks и кон интелектуалноста, шемите ја претставуваат неговата можна структурираност во вид на “серија”, “содржина”, “ред”.

схематизмот; до него се доближува кога го определува постоењето на стварите како корелати на моето постоење. Притоа, тој изјавува: „Свесен сум за моето постоење определено во времето ... определбата на моето постоење во времето е можна само преку постоењето на реалните ствари што јас ги перцепирам надвор од мене“. Исто така, тој го изјавува тоа во забелешката кон *Предговорот на вториото издание*.²⁷⁴

Тежината на Кантовата задача, Рикер ја согледува во обидот да се тематизира една егзистенција која не се појавува во структурите на објективноста (феноменот што не постои). Кант си ја поставува задачата за разбирање на егзистенцијата во самиот чин на *Јас мислам* кој ја определува таа егзистенција. Значи, идејата е да се разбере егзистенцијата пред да се случи темпоралната интуиција на самиот мене и пред таа да се подигне на нивото на еден психолошки феномен. А треба да се има предвид дека *Јас мислам* е активно само кога постои разновидност која ја дава логичката определеност на *Јас мислам*. Рикер посочува и кон *Критиката на рационалната психологија* во која *Јас мислам* се јавува како емпириски исказ кој е последната точка на исказот *Јас постојам*.

Кант се обидува да го реши проблемот во рамките на неговата епистемологија поврзувајќи го постоењето со една „неопределена емпириска интуиција“, што му претходи на кое било организирано искуство; тоа нему му дозволува да каже: „егзистенцијата овде сè уште не е една категорија“.²⁷⁵

Ова постоење надвор од категоријата го претставува лицето на самата субјективност или, како што тоа го вели самиот Рикер, *Gemüt*-от кој се јавува како трансценденталното искуство на феноменолошката редукција, оној *Gemüt* кој не е ниту *Јас мислам* како принцип на можноста за постоењето на категориите ниту јас како феномен на психолошката наука.²⁷⁶

²⁷⁴ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 247/248.

²⁷⁵ Пол Рикер, *op. cit.*, 248.

²⁷⁶ До ваквиот резултат доаѓа Рикер со нагласувањето на поставената претпоставка за разликувањето помеѓу методот и интерпретацијата на методот кај Хусерл, нешто што кај самиот Хусерл е неприфатливо; само врз основа на оваа претпоставка може да се открие имплицитната феноменологија на *Критиката*....

Доаѓајќи на оваа точка на истражувањето, Рикер се врти кон Кантовото истражување на границите. Поставени една покрај друга, феноменологијата и критиката, ако се споредува нивната основна фокусираност, тогаш несомнено ќе се утврди разликата помеѓу овие две учења на најмалку две точки: а. Епистемолошката фокусираност на *Критициката* ... - испитувањето на знаењето; б. Онтолошкиот проект на испитувањето на границите на тоа знаење.²⁷⁷

Задачата која сега Рикер си ја поставува се однесува на утврдувањето на тоа дали Хусерловата дескриптивна феноменологија може да се испитува од аспект на Кантовата онтологија. Првиот чекор кој Рикер го презема се однесува на односот помеѓу постоењето по себеси во однос на феномените.

Рикер во определувањето на овој однос потенцира дека во овој однос не станува збор за знаењето за битието.

Но, таа неможност која што воведува еден вид на разочарување во срцето на кантизмот е суштинска за крајното значење на феноменот. Тоа е една неможност која во извесна смисла е активна и дури позитивна: низ таа неможност за знаењето на битието, *Denken* го поставува битието како нешто што ги ограничува претензиите на феноменот за востановување на крајната стварност: на тој начин, *Denken* на феноменологијата ѝ ја дава својата мера или нејзината онтолошка евалуација.²⁷⁸

Целта на Рикер е да ја следи врската помеѓу разочарувањето (во димензијата на знаењето) и позитивниот чин на границата.

Отварајќи го прашањето во Трансценденталната естетика и нејзината онтолошка намера, Рикер се концентрира врз спротивноста помеѓу интуицијата *a priori* и креативната интуиција која човекот не ја поседува: предвид ја има белешката од крајот на *Естетиката* за *intuitus originarius* - предметот се исправа пред мене како нешто што не е *Entstand*, она што произлегува од својата сопствена интуиција. Констатирајќи го

²⁷⁷ Рикер овој Кантов онтолошки проект го оценува на следниов начин: “Вкоренувањето на знаењето за феномените во мислата на битието кое не може да се преточи во знаење, на кантовата Критика ѝ дава една вистинска онтолошка димензија. Да се уништи тензијата меѓу познанието и мислата, меѓу феноменот и битието, значи да се уништи самиот кантизам”. - Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 249.

²⁷⁸ Ibid.

ова метафизичко разочарување, Рикер оценува дека ова разочарување е вградено во самата смисла просторот - предвид се има Кантовиот став: целата наша интуиција е само претстава за еден феномен; стварите за кои ние имаме интуиција самите по себеси не се онакви какви што ги разбираме преку нашата интуиција. Значи, феноменот носи еден недостаток на битие.

Утврдувајќи го овој недостаток, Рикер смета дека тој се јавува како опачина на позитивниот чин на *Denken*, чин кој се манифестира како претпоставка во *Трансценденталната Естетика*: уништување на нашата интуиција. Она што Рикер го има предвид е учењето за трансценденталниот идеалитет на просторот и времето каде што се застапува ставот дека просторот и времето се ништо надвор од условувањето од нашата субјективност.

Оваа фантастична имагинација го изразува позитивното кај негативното: нашиот недостаток за изворна интуиција. Позитивното е, всушност, *Denken* несводлив на нашето битие-на кое се дејствува, следствено, тоа е несведливо на зависноста на човекот во однос на неговото постоење и на неговата интуиција, на што се повикува крајот на *Естетиката*. *Denken* ја поставува границата. Познанието на феномените не ја ограничува употребата на категориите на искуството, туку тоа го прави позицијата на битието преку *Denken* ограничувајќи ја претензијата за апсолутното знаење; познанието, крајноста и смртта се исто така поврзани преку еден неразвоен пакт кој е препознаен преку самиот чин на *Denken* а кој се измолкнува од тој услов и на некој начин него го гледа однадвор.²⁷⁹

Оваа ништожност на човековото сетилно познание, Рикер ја поставува како основа за разбирање на тврдењето на Кант за трансценденталната филозофија која пресекува помеѓу двете лица на феноменот - по себе и за нас: бидејќи она што не наведува неизбежно да излеземе од границите на искуството и од границите на сите феномени, тоа е безусловното. Значи, ова безусловно се јавува како гарант кој ни овозможува да говориме за стварите за кои немаме знаење.

Рикер не пропушта прилика да посочи кон поглавјето од Кантовата *Критика на чистото ум* - „Дистинкцијата на сите објекти како феномени и ноумени“, каде што ограничувачката функција на постоењето по себеси

²⁷⁹ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 250/251.

го наоѓа својот израз - нужноста од оваа поставка на Кант е видлива од следниве негови ставови - “за да не ја прошириме интуицијата така што таа да ги опфати и стварите по себе”; “Концептот на ноуменот е само еден концепт на разграничување кој има за цел да ги ограничи претензиите на сетилноста”.²⁸⁰ Заклучокот кој го изведува Рикер се однесува на постоењето на т.н. *hybris* на сетилноста или, попрецизно, не на сетилноста како таква, туку на емпириската употреба на разбирањето. Акцентот е ставен врз поимот „употреба” и неговото разликување од самата смисла на категориите, бидејќи токму со овој поим на употребата се покажува она што Кант го подразбира под претпоставката на сетилноста - умот не е оној што нема моќ да се реализира себеси во *Трансценденталната дијалектика*, туку сетилноста е таа која нема моќ да се прошири врз стварите по себеси.

Следното кое Рикер бара да се преземе се однесува на Кантовото усогласување на ограничувачката функција со идеализмот на објективноста во учењето за трансценденталната дедукција.

Зар објективноста не се сведува на синтезата наметната врз разновидноста на сетилноста од страна на аперцепцијата и со посредство на категориите? Ако оваа концепција на објективноста како *операција* на трансценденталната субјективност е во центарот на преокупацијата на *Трансценденталната дедукција*, тогаш како таа може да го артикулира значењето на објектот како едно постоење по себе? Понекогаш се чини, всушност, дека зборот „објект” може да значи само „свкупност на претстави” и дека интелектуалната структура на искуството е доволна за одвојување на моите претстави од самиот мене, притоа, таа мене ми ги спротивставува како едно спротивставување (познат ни е примерот на куќата што е помината, разбрана и препознаена); во таа смисла, објектот е само „феномен разбран како спротивност на претставата на разбирањето”. Разликувајќи ја последователноста во објектот од последователноста на претставите, (поради постоењето на свеста за него), каузалноста го консолидира објектот на моите сопствени претстави како спротивен пол на свеста; и може да се зборува за вистината, односно, за усогласувањето на претставите со неговиот објект поради тоа што преку процесот на *објективација* на претставите постои објектот на разбирање кој е одделен од неговите претстави. Зар ова

²⁸⁰ Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, Kultura, Beograd, 1958, 276-294.

востановување на објектот во свеста, како спротивставување на свеста практично не го најавува Хусерл?²⁸¹

Она што Рикер сака да го покаже се однесува на реалистичката функција на интенционалноста - Кант не се сомнева во она што објектот го поставува од онаа страна, дека тоа е стварта по себеси, односно, насоченоста на феноменот од онаа страна на себеси е неемпирискиот објект, трансценденталното *X*. Токму трансценденталниот објект е она што на сите наши емпириски концепти им овозможува однос со еден објект. Се покажува постепеното проширување на реалистичката функција на интенционалноста (*X* како корелатив на единството на аперцепцијата) врз идеалистичката функција на објективацијата на моите претстави.

Рикер се прашува како е ова можно? Појдовната позиција за одговор на ова прашање, Рикер ја наоѓа во дистинкцијата која е темелна за Кант, а воопшто непостоечка кај Хусерл - дистинкцијата помеѓу интуицијата и интенцијата. За Кант е сосема различна работата односот со нешто од визијата за нешто. Трансценденталното *X* се јавува како една интенција без интуиција. Оваа дистинкција ја покажува дистинкцијата помеѓу мислењето и познанието.

Поаѓајќи од овој однос на трансценденталниот објект *X* како една интенција без интуиција, Кант ја определува објективноста како унификација на една разновидност, а објектот се јавува како нужно единство на свеста, па значи, синтеза на разновидното. На тој начин, објективноста која произлегува од објективацијата и објективноста која ѝ претходи на таа објективација се упатени една на друга, од што следи дека трансценденталната идеалност на објектот упатува кон реализмот на стварта по себеси, која пак е редуцирана до самата себеси. Заклучокот на Рикер во однос на проблематиката, оттука, е следниов:

Оваа структура на кантизмот нема свој одговор во рамките на Хусерловата феноменологија. Како и неокантовците, Хусерл ја изгубил онтолошката мера на феноменот и наедно ја пропиштил можноста за медитација врз границите и темелот на

²⁸¹ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 252/253.

феноменологијата. Поради тоа, феноменологијата не претставува една „Критика“, односно, едно истражување на границите на своето поле на искуството.²⁸²

Губењето на онтолошката мера може да се види во втората медитација на Хусерл во *Картезијанскије медитации* каде што наспроти воздржувањето од разбирањето на светот како апсолутен Хусерл го присвојува светот како феномен, што пак значи дека светот за мене е само она што постои и што важи за мојата свест во рамките на едно исто *cogito*. Но, истовремено Хусерл зазема еден догматски став во кој го присвојува светот - светот во мене ја наоѓа и од мене ја извлекува својата смисла и важење: „Својата целосна смисла, истовремено универзална и посебна, и своето онтолошко важење, светот исклучиво ги добива од своите *cogitationes*“. На овој начин, Хусерл донесува една метафизичка одлука антиципирајќи го резултатот од проблемот на востановувањето.

Резултатот од ваквиот Хусерлов став се покажува во последицата:

Хусерл ја меша проблематиката на битието со наивната позиција на „бидувачкото“ во природниот став; таа наивна позиција е само поништување на односот на бидувачкото со нас самите и произлегува од таа *Anmaßung* на сетилноста за која зборува Кант. Исто така, кај Хусерл не го наоѓаме тоа испреплетување на двете значења на објективноста што го наоѓаме кај Кант, притоа, мислејќи на објективноста *восстановена* „во“ нас и на *засновувачката* објективност „на“ феноменот. Поради тоа, светот кој постои „за“ мене во однос на неговата *Смисла* (и „во“ менс, во интенционалната смисла на „во“) е исто така и „од“ мене во однос на *Seinsgeltung*, на својата „онтолошка валидност“. Од тој момент натаму *epoche*-то ќе биде мера на битието и со ништо не може да биде измерено; тоа може само да се радикализира самото себеси; но, не може да биде предмет на ниедна апсолутна позиција која како позицијата на Доброто кај Платон би му *овозможила* на субјектот да гледа и би *овозможила* нешто апсолутно да се гледа.²⁸³

²⁸² Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 254.

²⁸³ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 255.

Рикер во четири точки го сумира постоењето на таа имплицитна метафизика на дескриптивната феноменологија како експлицитна неметафизика.

1. Првата Рикерова белешка се однесува на функцијата на умот кај Кант и Хусерл. Во Кантовата концепција, умот е самото *Denken* кое медитира врз категориите и нивната вонемпириска употреба, при што, рефлексивната се јавува како критика на трансценденталната илузија и оправдание на идеите на умот. Кај Хусерл пак, зборот "ум" е поврзан со зборовите "стварност", "вистина" во димензијата на претензијата на изворното искуство да означува нешто стварно. Оценката за важењето се состои во мерењето на секој тип на значење со изворното докажување на соодветниот тип. А ова покажува дека во Хусерловата феноменологија, умот не е насочен кон истражувањето на некоја интенција без интуиција, доколку би било така феноменот би придобил нешто надвор од него, туку, пред сè, умот има задача да ја испитува полноста на феноменот утврдувајќи ја неговата автентичност. Утврдувајќи ја полноста на феноменот како автентична, Хусерл ја развива феноменологијата на умот околу поимот на изворниот доказ, со што феноменологијата развива своја сопствена критика, спротивставувајќи ја на Кантовата - кај Кант интуицијата се враќа во *Denken* кое ја ограничува, додека кај Хусерл мислењето се враќа кон доказот кој го исплонува.

Проблемот на полнотијата (*Fülle*) го заменил проблемот на границата (*Grenze*). Дефинирајќи ја вистината преку доказот и стварноста преку изворното, Хусерл повеќе не се среќава со проблематиката на стварта по себеси. Кант се грижи да не се затвори во феноменот; Хусерл се труди да не биде злоупотребен од страна на нереализираните мисли. Неговиот проблем нема онтолошка основа, туку е поврзан со автентичноста на изворното искуство.²⁸⁴

2. Втората Рикерова белешка се однесува на деонтологизацијата на стварноста. Оваа деонтологизација започнува со опасноста која ја носи критиката на автентичноста - Хусерл оди од редукција кон редукција, инсистирањето на присуството на самата ствар од "крв и месо" значи

²⁸⁴ Пол Рикер, *op. cit.*, 257.

опасност од запаѓање на позицијата на наивниот реализам што пак резултира со тоа интуитивизмот постојано да се радикализира во својата идеалистичка интерпретација на учењето за востановувањето.

Излезот од оваа ситуација е баран во III Картезијанска медитација и цела низа на необјавени текстови каде се прави обид да се премости меѓучекорот помеѓу идеалистичкото барање на востановувањето - објектот овде секогаш се јавува како единство на чисто идеалната смисла, и интуитивното барање на разумот. А бидејќи Хусерловата тенденција е, пред сè, редукцијата на доказот, доказот се јавува како жива сегашност на свеста:

Овде повторно гледаме еден нов ефект на “метафизичката одлука” што пред малку ја увидовме кај Хусерловата редукција; сето присуство останува една енигма за дескрипција преку “вишокот” што таа го носи во однос на моето очекување и моите најточни антиципации. Разбивајќи го престижот на постоењето по себе што сè уште би можел да се вовлече во присуството, Хусерл одлучува дека присуството на самата ствар е всушност *мојата* присутност; радикалната другост што му е придружена на присуството се сведува на новоста на сегашното: присуството на другиот ја претставува сегашноста на самиот мене.²⁸⁵

Значи, Хусерл доаѓа до решението востановувањето на тоталитетот на стварта по себеси да го бара во темпоралноста: старите докази кои го поништуваат востановувачкото движење на нивното изворно раѓање, во феноменологијата на Хусерл се јавуваат како еден вид на трансценденција, во која, постоењето по себе го претставува минатото на доказот, со можност за негово повторно активирање во една нова сегашност. А прашањето за темпоралноста, од-онаа-страна-на времето како претстава, како што видовме, Хусерл го реши во учењето за изворното време - суштината на самата свест. Прашањето кое му се поставува на Хусерл, оттука, се однесува на тоа дали Хусерл некогаш ја стекнал свеста за проблемот на битието.

3. Третата белешка на Рикер се однесува на преминот од статичкото востановување кон генетичкото востановување со

²⁸⁵ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 257.

акцентирањето на улогата и значењето на темпоралноста во однос на проблематиката на потеклото и автентичноста. Ако се следи Хусерловото дело *Искусството и судот*, тогаш ќе се забележи дека генетичкото востановување се јавува како пасивна генеза.

Секоја позиција на смислата и присуството содржи една историја која се седиментирала, а потоа се поништила; тоа веќе го видовме во врска со доказот; но, оваа историја самата се востановува во “анонимните” слоеви на изворното искуство. Во времето на *Ideen*, Хусерл не го игнорира “пасивниот” елемент на свеста; но, тој по прво го смета за опачина на свеста (како *hylé* во однос на интенционалната форма); она што останува во прв план тоа е активната антиципација на смислата, на полнозначното единство (ствар, животно, личност, вредност, *Sachverhalt*); Хусерл, пред сè, не пропушта да потенцира дека свеста е една разновидност на која феноменологијата може да ѝ пристапи единствено преку “трансценденталното водство на објектот”.²⁸⁶

Кантовскиот момент кој овде може да се препознае се сведува на следново: ноематската анализа зачекорува кон рефлексивната на изворното искуство, искуство кое е ноетски обработено. Токму грижата за поистоветувањето на свеста со синтезата, под претпоставката на единството, го чини кантовскиот момент. Хусерловското во оваа насока лежи во поместувањето на фокусот на интересот - од единството на смислата кон потеклото на смислата, нејзиното вкоренување во очигледноста на изворното искуство. Во оваа ситуација се манифестира поместувањето од логичкиот кон перцептивниот ум, а од овој ум кон сетилниот впечаток - артикулациите на умот кои активно дејствуваа во логичкиот ум се преземаат од пасивно формираните структури формирани во претпредикативната сфера на перцепцијата, а потоа се пренесуваат кон мемориските ретенции и кинестезички протенции на сетилниот впечаток. Заклучокот до кој овде Рикер доаѓа се однесува на Хусерловото создавање на една нова *Трансцендентална естетика* која не се губи во една *Трансцендентална дедукција*.

²⁸⁶ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 258.

Според оваа нова Трансцендентална естетика перцепираниот објект кој што е перцепиран од страна на сите, “се повикува” на нешто што е пониско од интересубјективноста, на примордијанлиот свет таков каков што му се појавува на *solus ipse*; внатре, во таа примордијална сфера, со посредство на ретенциите и протенциите, “надворешниот” објект упатува на темпоралното востановување, на “иманентниот објект” - на *Urimpression*.

На тој начин, Хусерл преминува од генијот на Кант кон оној на Хјум. Кант го засновува впечатокот во *a priori* полето на сетилноста, а целиот перцепиран свет во интелектуалната објективност. Со помош на последниот, Хусерл гледа дека засновувањето не значи издигнување на тлото на примордијалното, на преддаденото. Токму генијот на Хјум на тој начин ги враќа знаците, симболите и сликите кон впечатоците.²⁸⁷

4. Последната белешка на Рикер може да се сумира во ставот дека Хусерл во феноменологијата гледа една егологија без онтологија. До оваа егологија без онтологија Хусерл израснува преку веќе споменатата патека на изедначувањето на умот со критиката на доказот и сведувањето на доказот на искусствената сегашност и ориентацијата кон впечатокот. Ако предвид се има II Картезијанска медитација, каде што се тврди дека сета стварност е еден корелат на *cogitatio*-то и секое *cogitatio* е еден начин на *cogito*-то, тогаш е јасно дека е одржлива Рикеровата теза за изедначувањето на феноменологијата со оваа егологија без онтологија, посебно ако се има предвид дека *cogito*-то од своја страна е објаснување на *ego*-то. Чистата егологија го раѓа трансценденталниот солипсизам кој Хусерл го прифаќа со високо крената глава, свесен за филозофските последици од прифаќањето на солипсизмот, но, потенцира дека овој солипсизам е само понизок филозофски степен кој се прифаќа единствено заради вистинското засновување на проблематиката на интересубјективноста.

Во IV Картезијанска медитација, самото *ego*, како едно *ego* на *ego cogito*-то, е тематизирано: „не престанува да се востановува во самото себе како нешто постоечко“. Од тој момент натаму Хусерл треба да ја надмине старата теза на *Ideen*, според која, *ego*-то е

²⁸⁷ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 259.

„идентичен пол на изворните искуства” - од тој момент *ego*-то е „*ego* земено во неговата целосна конкретизација, а што ние ќе го означиме со Лајбницовиот термин монада”. Што значи овој премин од картезијанскиот термин кон Лајбницовиот јазик? Тој го означува целосниот триумф на интериорноста во однос на екстериорноста, на трансценденталното во однос на трансцендентното: сето она што постои во мене се востановува во мене и тоа востановување е всушност конкретниот живот на јаството. Отсега натаму може да се каже дека сите проблеми на востановувањето се вклучени „во методолошкото разјаснување на тоа монадско *ego* (тоа е проблемот на неговото востановување на самото него) ... на крајот се чини дека феноменологијата на ова востановување на себеси за себеси се совпаѓа со самата феноменологија”.²⁸⁸

Феноменологијата во својата најдлабока основа се јавува како наука за самото *ego* за кое јас имам доказ. Кант никогаш не може да се соочи со овој проблем - во својата епистемолошка димензија, тој се соочува само со една општа свест, субјектот на вистинското знаење, а згора на тоа *Gemüt*-от на *Крийикаиџа* секогаш е опкружен со трансценденталниот објект - *X* кој му бега на феноменот и кој може да се јави како искуство на една друга личност. Оттука, објектот без онтологија на Хусерл истовремено се јавува и како деонтологизирање на телото на другиот што го прави излишен обидот за опишување на конкретниот субјект на познанието.

²⁸⁸ Пол Рикер, *Во школатџа на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 260/261.

Заклучок

Суштинската придобивка од трансценденталната филозофија е насочувањето на вниманието врз субјектот како носител на познавателниот процес. Она што Кант и го дава на филозофијата како општо филозофско добро е изразено во централната Кантова позиција во однос на проблематиката на субјектот и се врзува за највисокиот основен став на перцепирањето - обединувањето на разновидноста на сетилноста под формалните услови на просторот и времето, како и за највисокиот основен став на мислењето - поставеноста на тоталитетот на разновидноста на перцепирањето под условот на праосновното синтетичко единство на аперцепцијата. Од своја страна, Хусерловото општо филозофско добро од развивањето на трансценденталната феноменологија лежи во тезата за интенционалнсота на свеста - одредувањето на свеста како свест за нешто. Како големи придобивки од двете филозофии се наметнува учењето за самосвеста. Ова учење кај Кант се јавува како учење за трансценденталната и егзистенцијалната аперцепција кои соодветно се претставени како објективно и субјективно единство на самосвеста. Притоа, објективното единство на самосвеста се покажува како нешто што не може да биде непосредно покажано и за него не може да се обезбеди искуствено знаење. Тоа ја осигурува објективноста на предметното знаење, но не ги содржи основите на сопствената објективност, не може да се јави како апсолутно знаење.

Исто така, една од значајните придобивки поврзани со трансценденталната филозофија лежи во фактот на засновувањето и согледувањето на филозофијата како наука.

Кант зборува за идејата за една наука која произлегува од неговата борба за метафизиката - критиката на чистиот ум. Критиката на чистиот ум, кај Кант, се јавува како пропедевтика кон системот на чистиот ум, при што, оваа пропедевтика претставува **наука** за простото оценување на чистиот ум, неговите извори и граници. Или пак, самата трансцендентална филозофија Кант ја дефинира како идеја за една наука за која критиката на чистиот ум треба архитектонски да го разработи планот.

Хусерл пак, од своја страна, највисоките интереси на човечката култура ги врзува за изградбата на строго научната филозофија.²⁸⁹ Не случајно и цел еден негов спис го носи насловот *Филозофија како сѝроѓа наука*. Впрочем, целата идеја на *Картезијанскиѝе медиѝации* е проникната со обидот самата еидетска филозофија да се дефинира како филозофска **наука** за чистите можности, детерминирајќи го секое истражување на стварноста, втемелувајќи ја секоја наука за стварноста.

Значи, несомнено е тоа дека и кај двајцата мислители на трансцендентализмот постои таа силна мотивираност за дефинирање и разбирање на филозофијата како наука. Од каде потекнува оваа мотивираност? Кај Кант оваа мотивираност најнапред се јавува од неговата фасцинираност од развојниот пат на математиката како една наука, потоа од големите успеси на надоаѓачкиот научен ангажман на човекот, продорите во неколку значајни сфери на научното истражување - почнувајќи од математиката па преку хемијата па се до астрономијата и геологијата, и, конечно, од обидот на метафизиката да и се обезбеди еден сигурен темел за нејзиниот развој. Хусерловската мотивираност за дефинирањето на филозофијата како наука, за напуштањето на длабокоумноста како израз на мудроста во име на поимната јасност и разделност на строгата теорија произлегува, прво, од растечкиот уривачки импулс на скептицизмот кој е современик на раѓањето и обликувањето на Хусерловската филозофија; второ, од силниот удар на психологијата врз логичките и математичките принципи како основа на човековото знаење и цивилизација.

И кај Кант и кај Хусерл, промислувајќи го обидот за засновување на филозофијата како наука, се јавува видувањето на филозофијата како револуција во мислењето. Кај Кант тоа е коперниканската револуција во мислењето поврзана со особините на нашите претстави за просторот и времето, како и за елементарните поими на разумот. Кај Хусерл пак е

²⁸⁹ За волја на вистината мора да се обележи дека многу мислители (Штрекер, Шиласи, Берлингер, Клостерман, Бем - некои од нив пресвртот го толкуваат како сериозен раскин со претходното филозофско творештво, додека други инсистираат на тоа дека се работи само за незаснована резигнација) говорат за тоа дека Хусерл во доцнежните филозофски години особено со појавувањето на *Кризата на европскиѝе науки и ѝтрансценденталната филозофија* зазема поинакви позиции отколку во *Филозофијата како сѝроѓа наука*: "Сонот за филозофијата како наука, како сериозна, строга, дури аподиктички строга наука - овој сон е сонен". Несомнено е тоа дека во *Кризата ...* филозофијата повеќе не е водена од идеалот на науката, туку од чинот на конкретната историска егзистенција.

присутна свеста за потребата од радикалната реформа на филозофијата во име на рационалноста изразена во конститутивната свест, конститутивната иманенција на времето. Оваа реформа на филозофијата мора да резултира со филозофија која е животно активна и плодотворна, која, значи, придоеенсува кон човековото добро ослободувајќи го умот од привидното знаење, а истовремено и самото Кантово дефинирање на филозофијата оди кон тоа да покаже дека филозофијата е преиспитување на умот во односот кон самиот себеси, имајќи го предвид ослободувањето од привидното знаење.

Како втора значајна придобивка од филозофијата на трансцендентализмот се јавува дефинирањето на критиката. Ова дефинирање во филозофијата на Хусерл оди преку остварувањето на филозофијата како универзална наука со апсолутна основа, остварување кое го подразбира методот на трансценденталната редукција како новина во дотогашната методологија на филозофското истражување. Хусерловото трансцендентално-феноменолошко познание преку концептот за критиката, критичкото промислување на основата на човековото знаење, доаѓа до концептот на еидетиката на можноста развивајќи го сето значење на проблемот на априорното во субјективноста. А еидетски изградената феноменологија, Хусерл ја дефинира како онтологија која во себеси ги опфаќа сите региони на можностите на битието. Кант, од своја страна, критиката ја разбира како потполна идеја на трансценденталната филозофија, идеја која во себеси го опфаќа сето она што е дел од трансценденталната филозофија. Трансценденталната филозофија кај Кант е разбрана како систем од принципите на чистиот ум, а чистиот ум е умот на принципите преку кои се остварува потполното познание *a priori*. Хусерловото дефинирање на умот оди на линијата на согледувањето дека умот е универзална суштинска структурна форма на трансценденталната субјективност воопшто. Централната разлика помеѓу Кант и Хусерл во разбирањето на умот како основа околу која и за која се расправа во филозофијата на трансцендентализмот лежи во Хусерловото одбивање умот да се постави како аподиктички очигледна претпоставка за целиот ланец на заклучувањето кој треба да доведе до суштинските законитости на трансценденталната субјективност. Во дистинкцијата која ја прават двата

философа помеѓу трансценденталната естетика и трансценденталната логика, Хусерл го определува значењето на трансценденталната естетика како истражување на проблематиката на примордијалниот свет, имајќи ги предвид резултатите на Кантовата критичка аргументација за просторот и времето кои се насочени кон ноематското *a priori* на сетилноста, а кое, оценува Хусерл, за да се прошири до конкретното *a priori* на чисто сетилно сегледливата природа мора да биде феноменолошки-трансцендентално надополнето со проблематиката на конституцијата. Понатаму, ова конститутивно *a priori*, сега, Хусерл го надградува во трансценденталната логика со актите на идеализацијата и теоретизацијата како продолжување на сетилната априорност од трансценденталната естетика.

Трансценденталната филозофија своето финале го има во проблемот на вживувањето на другиот.

Хусерл не само што се нуди да опише како се појавува другиот, низ кои перцептивни, афективни, практични начини се востановува смислата “друг”, “*alter ego*”, тој се обидува и да го востанови неговото постоење “во” мене, а сепак да го востанови како ‘друг’.²⁹⁰

Значи, проблемот на вживувањето претставува востановување на туѓинецот како туѓинец во личната сфера на искуството? Притоа, се инсистира врз тоа дали овој другиот се појавува како битие по себеси. Овој проблем Рикер предлага да се решава преку Кантовата дефиниција на категоричкиот императив: третирањето на човештвото во сопствената личност идентично како и кај која и да е друга личност - секогаш како цел и никогаш како средство. Акцентот е ставен врз концептот на почитта како единственото одредување на постоењето на другиот. Резултатот до кој се доаѓа е тој дека другиот му се појавува на моето изворно искуство како нешто туѓо, но, не и како битие по себеси, туку како претензија која директно ја условува мојата сопствена личност.

Конечно, ако треба да се даде последниот суд за значењето на трансценденталноста кај Кант и Хусерл, тогаш останува една принципиелна разлика помеѓу двата мислители: во Кантовата трансцендентална филозофија скратеноста да ги осознаваме

²⁹⁰ Пол Рикер, *Во школата на феноменологијата*, Магор, Скопје, 2006, 262.

метафизичките суштини воедно значи пристап кон откривањето на условите за можноста на познанието на појавата - структуралната одреденост на нужните услови на познанието и судот за неможноста тие да бидат премостени, во Кантовата филозофија, се јавуваат како нераскинливо единство. Оттука, кај Кант трансценденталното создавање на условите за познание не е ништо друго освен токму признавање на границите на нашето познание. Нашето знаење секогаш стои од оваа страна на тие граници. Додека пак, во феноменологијата на Хусерл, трансценденталната филозофија се дефинира како познание на чистите суштини што пак токму значи премостување на границите на епистемологијата која инсистира на разликувањето помеѓу сетилното искуство и разумот.

Литература:

- Aguirre, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag: Nijhof, 1970.
- Альбрехт, Э., *Немецкая буржуазная философия после Великой Октябрьской социалистической революции*. Москва: Академия наук СССР, 1960.
- Anzenbacher, A. *Filozofija*. Zagreb: Školska knjiga, 1995.
- Apel, K. O., *Transformacija filozofije*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1980.
- Aristotel, *Metafizika*. Zagreb: Liber, 1985.
- . *Organon*. Beograd: Kultura, 1970.
- Асмус, Ф. В., *Декарт*. Москва: Государственное издательство Политической литературы, 1956.
- . *Иммануил Кант*. Москва: Наука, 1973.
- Ayer, A., *Filozofija u dvadesetom vijeku*. Sarajevo: Svjetlost, 1990.
- Bauer, A., *Opća metafizika ili Ontologija*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1918.
- Bazala, A., *Povijest filozofije I-III*. Zagreb: Globus, 1988.
- Beck, L. W., "Nicolai Hartmanns Criticism of Kant's Theory of Knowledge", во: *Nicolai Hartmann: 1882-1982*. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.
- Беркли, Д., *Расправа за принципите на човечкото познание*. Скопје: Зумпрес, 1997.
- Bloch, E., „O sadašnjem stanju filozofije”, во: *Čemu još filozofija*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1978.
- Brecht, J. F., *Bewusstsein und Existenz: Wesen und Weg der Phänomenologie*. Bremen: Johs. Storm Verlag, 1948.
- Broad, C. D., *Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Borovski, E. Ludvig, Rajnhold B. Jahman i Edvard A. K. Vazijanski. *Ko je bio Kant*. Beograd: Plato, 2003.
- Bošnjak, B., *Filozofija*. Zagreb: Naprijed, 1989.
- Brentano, Fr., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Meiner, 1924, Bd I.
- Бубнер, Р., *Савремена немачка филозофија*, Београд: Плато, 2001.
- Campanella, T., *Metaphysik*. Pars I. Berlin: Walter de Gruyter, 1933.
- Carr, D., *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. London: Penguin books, 1998.
- Cartesii, *Cogitationes privatae*. Paris: Foucher de Careil, 1880.

- Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Mohr-Siebeck Verlag, 1918.
- Copleston, F., *History of Philosophy*. Volume VI. (Wolf to Kant). London, Burns & Oates Ltd., 1961.
- Crowell, S. and Malpas J. *Transcendental Heidegger*. Indiana: Indiana University Press, 2003.
- Dal-Negro, Walter von., „Erkennen und Sein: Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Ontologie“, *Zschr. F. Ph. Forschung* 15/1961.
- Damjanović, M., *Fenomenologija*. Beograd: Nolit, 1975.
- . *Mesto 'Ideja fenomenologije' u razvoju Huserlovog mišljenja*. Beograd: BIGZ, 1975.
- Декарт, Р., *Метифизички медијации*. Скопје: Зумпрес, 1998.
- Ђурић, М., *Racionalizam u savremenoj Nemačkoj filozofiji*. Beograd: 1928.
- Ѓошевски М., „Феноменолошкиот метод“. *Филозофија*. бр. 9. Скопје: Аз-Буки, Март 2004.
- . „Како е можна метафизиката во современиот свет?“ *Филозофија*. бр. 20. Скопје: Аз-Буки, Декември 2006.
- Ѓошевски Мирко, и други. *Филозофија*. бр. 11. Скопје: Аз-Буки, Септември, 2004.
- Ejer, A., *Problem saznanja*. Beograd: Plato, 1998.
- Falkenstein, L., *Kant's Intuitionism: A Commentary of the Transcendental Aesthetic*. New York: Penguin Books, 2005.
- Fink, E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Martinus Nijhof, 1966.
- Фихте, Г., *Предназначението на човека*. София: Лик, 1998.
- . *Učenje o nauci*. Beograd: BIGZ, 1976.
- Filipović, V., *Osnovne tendencije u savremenoj filozofiji*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1935.
- . *Klasični njemački idealizam*. Zagreb: Matica Hrvatske, 1979.
- Forster, E., *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Francesco, B., *Nicolai Hartmann nella filosofia del novecento*. Torino: 1957.
- Galović, M., *Metafizika slobode*. Zagreb: Izvori i tokovi, 1986.
- Градинаров, И. П., *Феноменологическият метод*. София: Еурасия, 1996.
- Gretić, G., *Tradicija metafizike*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1989.
- Grier, M., *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. New York: Arno Press, 2007.
- Grote, G., *Aristotle*. New York: Arno Press, 1973.

- Hartmann, N., *Osnovne crte jedne metafizike spoznaje*. Zagreb: Naprijed, 1976.
- . *Novi putevi ontologije*. Beograd: Plato, 1998.
- . *Prilog zasnivanju ontologije*. Zagreb: Izvori i tokovi, 1976.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije*. I-III, Beograd: Kultura, 1970.
- Heidegger, M., *Kant i problem metafizike*. Beograd: Mladost, 1979.
- Höffe, O., *Immanuel Kant*. München: Mohr-Siebeck Verlag, 1992.
- Hume, D., *The Philosophical Works of D. Hume*. Vol I. Edimnburg: Fergusson Press, 1977.
- Хусерл, Е., *Увод във феноменологията. Картезиански медитации*. София: ЕВРАЗИЯ, 1996.
- . *Ideja fenomenologije*. Beograd: BIGZ, 1975.
- . *Filosofija kao stroga nauka*. Beograd: Kultura, 1967.
- . *Предавања о феноменологији унутрашње временске свијести*. Сремски Карловци-Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2004.
- . *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*. Gornji Milanovac: Dečje Novine, 1991.
- . *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haale: Niemeyer Verlag, 1930.
- . *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Haale: Niemeyer Verlag, 1930.
- . *Formale und Transcendentale Logik*. Halle: Niemeyer Verlag, 1929.
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. I-III. Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- . *Logische Untersuchungen Erster Band*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- . *Erste Philosophie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- . *Analysen zur passiven Synthesis 1918-1926*. Husserliana Bd. II. Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- Jacoby, G., *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*. Halle: Max Niemeyer, 1925.
- Jeremič, D., *Savremena filozofija zapada*. Beograd: Kultura, 1952.
- Jezič, M., *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1990.
- Јовановски, К. „Аксиологијата на Николај Хартман”, *Годишен зборник на филозофскиот факултет на универзитетот „Св. Кирил и Методиј“* - Скопје: Универзитет „Св Кирил и Методиј“, 1999.
- Jolanović, M., *Empirioracionalizam kao gnoseološka doktrina*. Beograd: Gece Kona, 1931.

- Kangrga, M., *Racionalistička filozofija*, Zagreb: Matica Hrvatska, 1957.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*. Beograd: Kultura, 1958.
- . *Reflexionen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.
- . *Lose Blätter*. Berlin: Springer, 1976.
- . „За формата и принципите на сетивния и интелигибилния свят“.
Избрани произведения 1755-1770. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1998.
- . *Пролегомени за секоја идна метафизика*. Скопје: Аз-Буки, 2004.
- Касирер, Е., *Проблем сазнања у филозофији и науци новијеј доба*. том I - IV. Сремски Карловци/Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1999.
- Kern, I., *Kant und Husserl*. Hamburg: Marion von Schröder Verlag, 1999.
- Kitcher, P., *Kant's Transcendental Psychology*. London: Allen and Unwin, 2006.
- Koen, H., *Kants Theorie der Erfahrung*. Tübingen: Mohr-Siebeck Verlag, 1934.
- Korač, V., „Kantova ‘Kritika čistoga uma’“, предговор кон книгата: I. Kant *Kritika čistoga uma*. Beograd: Kultura, 1958.
- Ländgrebe, L., *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg: Marion von Schröder Verlag, 1949.
- . *Suvremena filozofija*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1976.
- Lajbnic, G. W., *Monadologija*. Beograd: Prosveta, 1995.
- . *Novi ogledi o ljudskom razumu*. Beograd: BIGZ, 1991.
- Lok, Đ., *Ogled o ljudskom razumu*. Beograd: BIGZ, 1960.
- Liotar, Z. F., *Fenomenologija*. Beograd: BIGZ, 1980.
- Luckmann, Thomas. ed. *Phenomenology and Sociology*. New York: Penguin Books, 1978.
- Maimon., *Die kategorien dea Aristoteles*. Berlin: Walter de Gryter, 1966.
- Malpas, J., *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of Transcendental*. Indiana: Indiana University Press, 2006.
- Markusović, A., *Naturalizam i apriorna spoznaja*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1988.
- Мићић, З., *Феноменологија Едмунда Хусерла, Студија из савремене филозофије*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1988.
- Moyle, T., *Heideggers Transcendental Aesthetic: An interpretation of the Ereignis*. New York: Penguin Books, 2003.

Mohanty, J. N., *Phenomenology between essentialism and transcendental philosophy*. New York: Arno-Press, 1996.

Мотрошилова, Н. В., *Специфика феноменологического метода*, Рига: 1981.

Müller, F., „*Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik*“, Berlin: Kant-Studien, 1933.

Мушиќ Ф., „Онтолошки, гносеолошки и аксиолошки аспекти на поимот „ствар по себе“ во некои филозофски правци“ *Одделен описанок*, Годишен зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ - Скопје: Книга 26/1974.. Скопје.

Pavič, Z., *Zbiljnost i stvarnost*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1989.

Павлов, Т., *Теория на отъражениеию*. София: Универзитет, „Св. Климент Охридски“, 1955.

Pavlovič-Vuk, P., *Spoznaja i spoznajna teorija*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1926.

Панзова В., *Наукаиа како занаети*. Скопје: Филозофски факултет, 2003.

Pažanin, A., *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji E. Husserla*. Zagreb: Naprijed, 1968.

---. *Metafizika i praktična filozofija*. Zagreb: Školska knjiga, 1988.

Pejović, D., *Realni svijet, temelji ontologije N. Hartmanna*. Beograd: Nolit, 1960.

---. *Suvremena filozofija Zapada*. Zagreb: Matica Hrvatske, 1957.

Ponty-Merleau M., *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1990.

Petrovič, G., *Od Locke do Ayera*. Beograd: Kultura, 1962.

Петронијевић, Б., *Метифизичке расправе*. Сремски Карловци-Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1991.

Pichler, H., *Von Wesen der Erkenntnis*, Berlin: Kurt Stenger, 1926.

Potrč, M., *Intencionalnost i vanjski svijet*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1990.

Rickaby, J., *General Metaphysics*. London: Longmans, 1930.

Rickert, H., *Grundprobleme der Philosophie*. Tübingen: Mohr-Siebeck Verlag, 1934.

Рикер, П., *Во школати на феноменологијати*. Скопје: Магор, 2006.

Rodin, D., *Dijalektika i fenomenologija*. Beograd: Nolit, 1979.

Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1960.

Sartr, J. P., *Biće i ništavilo*. Beograd: Nolit, 1983.

Scheling, J. W., *Sistem transcendentalnog idealizma*. Zagreb: Naprijed, 1973.

- Schelling, J. W., *Sämtliche Werke*. Stuttgart und Augsburg: Cotta'sche Ausgabe, 1923.
- Spiegelberger, H., *Phenomenology*. New York: Arno Press, 1967.
- Stanisavac, M., *Kant i Hajdeger ili O konačnosti*. Beograd: Mladost, 1979.
- Stapleford, S., *Kant's Transcendental Arguments: Disciplining Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Stegmüller, W., *Glavne struje suvremene filozofije*. Beograd: Nolit, 1962.
- Suledar, N., *Čovek i transcendencija*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1990.
- Sundara, R., *Humanization of Transcendental Philosophy: Studies on Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty*. London: Allen and Unwin, 2001.
- Tomović, S., *Kant*. Nikšić: NIO Univerzitetska riječ, 1986.
- Veljak, L., *Horizont metafizike*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1991.
- Vranicki, P., *Filozofski portreti*. Zagreb: Liber-Naprijed, 1978.
- . *Filozofske studije i kritike*. Beograd: Kultura, 1957.
- Waelhens, A. de., "Husserl" – *Les Philosophes célèbres*. Paris: Mazenod, 1956.
- Warren, de de N., *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Wenzl, A., *Fundamentalontologie-Metaphysik oder Ende der Metaphysik*. Berlin: Bauer. Akad. Wissenschaft, H. 6., 1950.
- White, C. F., *Kant's First Critique and the Transcendental Deduction*. London: Longmans, 1999.
- Wirgman, T., *Principles of the Kantian or Transcendental Philosophy*. New York: Arno Press, 1967.
- Ušeničnik, A., *Ontologija*. Ljubljana: 1924.
- Zimmermann, S., *Opća noetika*. Zagreb: Zbor duhovne mladeži zagrebačke, 1918.
- Зотов, Н., *Современный объективный идеализм*. Москва: Академия наук СССР, 1963.
- Шелер, М., *Положба на човека во космосот*. Скопје: Аз-буки, 2004.
- Шинкарук, И. В., *Теория познания, логика и диалектика И. Канта*. Киев: Наукова думка, 1974.
- Šopenhauer, A., *Svet kao volja i predstava I-II*. Beograd: Matica Srpska, 1990.