

Хусерл, Фуко, Дерида

Майя Георгиева

По думите на Фуко, човекът навлиза във философията на 19 и началото на 20 век като емпирико – трансцендентален дублет. Проблемът, който Хусерл поставя и се опитва да разреши, вече е далеч от класическата “безразличност” към конкретното “място”, в което се разиграва драмата на трансценденталната субективност, това е “човекът”. За Хусерл именно в “заинтересоваността” на човека като удържащо себе си в себе си крайно същество е коренът на поставянето на човека на себе си в “свят”. А “поставянето” на себе си в “света” означава насочване на цялостната синтеза от удържани от миналото и насочвани към бъдещето актове в едно настояще, в едно присъствие. Трансценденталното Его и човешкото Аз схванато като душевен живот се различават по това, че трансценденталното его е “универсалната форма на струене, в която се вписват всички единичности струящи в нея.”/1, с.213/ и то може да бъде представено като формална закономерност на универсалния генезис на конструиране на цялото – като минало, настояще и бъдеще./1, с.213/ Азът “за себе си” се конструира като една история, която е обвързана с предметни съдържания, които са свързани със социалните форми на природата, културата и света на хората и са готови всеки момент да се задействат като някакъв опит. Би било, обаче, грешка да се спре пред този конструиран за Аза свят във формата на определени предметни съдържания, защото преди всичко трябва да се разбере как емпиричният Аз придава валидност на тези конструирани в неговото съзнание предметности. Това е възможно доколкото Азът конструира в своето съзнание и другото, обективното, както и всичко, което има в Аза битийната валидност на не – Аз. Фактичното Его трябва да се мисли като такова конструиране, което разгръща в себе си един свят, който му се представя като трансцендентен /външен/ доколкото притежава универсалните структури на ейдетичното / аподиктичното съзерцание на някакъв смисъл/.

Възможността да се разгърнат интенционалните хоризонти винаги е дадена в прафеноменалното настояще – т.е. настоящето, което стои “зад” интенционалността, то не е интендирано като предмет. Това настояще е присъствието – точката, от която тръгват лъчите на насочеността и създават различните интенционални хоризонти. “Живото настояще” за разлика от настоящето, което може да бъде реконструирано като такова в самоотчуждаването на Аза е същевременно гарант за тарнсценденталността – за възможността идеалните форми на съзнанието да се възпроизвеждат, да съществуват винаги “преди” фактичността, за да могат да стават част от Егологичния живот на съзнанието. Тази трудност на Хусерловия метод не е

подмината от множество коментатори, като интерпретациите се движат от пълното психологизиране на феноменологичния метод, до редуцирането на неговата неklasичност и по същество отстраняването на проблема за живота, за присъствието като нередуцируем до абстрактни, “отвъдконкретни” същности феномен.

Парадоксът е в това, че тъкмо присъствието може да гарантира идеалностите, ейдосите като непрекъснато възпроизвеждащо се “едно и също”, защото самото присъствие е възможно като “същото”. Тази скрита Хусерлова презумпция е проанализирана от Дерида в “Гласът и феномена”. Според Дерида, Идеалността е спасението или господството на присъствието в повторението./4, с.15/ В съзнанието, според Хусерл, непрекъснато протича един паралелен процес на даденост на нещо в настоящето, и самото “живо настояще” като възможност за присъствието на това дадено настояще. Само живото настояще дава формата на интуицията за актуална даденост на обекта. ”Всеки път когато тази стойност на присъствие бъде застрашена, Хусерл ще я пробужда, ще я припомня, ще я връща към самата нея във формата на телоса: тоест на Идеята в Кантовия смисъл. Няма идеалност, без някоя идея в Кантовия смисъл да заработи, откривайки възможността за едно безкрайно, безкрайност на един предписан прогрес или безкрайност на позволени повторения. Тази идеалност е самата форма, в която присъствието на един обект изобщо може безкрайно да бъде повтаряно като същото.”/4, с.14-15/ Тъкмо не-реалността на идеалния обект поражда увереността, че той може да бъде възпроизвеждан до безкрайност в съзнанието като едно и също и по този начин да осигурява присъствието.

Единството на съзнанието като съзнание за “свят” и трансцендентална идеалност е възможно като “живот”, а това според Дерида, е метафората за паралелността на чисто психичното, “световото” съзнание и чистия трансцендентален живот на ейдосите, които едновременно взаимно се покриват, но винаги остава една коренна разлика, една разлика, която позволява да съществува самият трансцендентален въпрос. Вътрешноприсъщите на съзнанието интенционалности предполагат света като една среда, която деформира идеалностите, но същевременно без този психичен живот или световост на съзнанието няма от какво да бъде захранена трансценденталността. Трансценденталността и световостта равняват обхвата си в някаква цялостна адекватност, при това без никога да се смесват./4, с.19/ Само че, при Хусерл, тази трансценденталност не е нещо, което може да бъде субстанционализирано, макар и под формата на някакъв паралелен на емпиричността свят. Трансценденталното съзнание не е нищо повече и нищо друго освен психологическо съзнание, но то е самата дистанция към това съзнание. ”Душата, която е в света има нужда от това допълнително нищо каквото е трансценденталното и, без което никой свят не би се явил.”/4.20/

В крайна сметка това е “живеенето”, което е нередуцируемо, т.е. предхожда всяко редуциране или най-малкото съпровожда всякакви редуцирани светови съдържания на съзнанието.

Хусерловото понятие за живот, според Дерида не трябва да се смесва с езика на пред-трансценденталната наивност на биологията, например. Това е по-скоро ултра-трансцендентално понятие за живот, един пред-изразен безмълвен пласт на преживяването, който откроява като фон езика, удържането на разликата между съзнанието и езика като негово овъншностяване, между себе си и обекта, който е даден в повторението на езика, но същевременно е признак за удържането на себе си пред съзнанието. ”Феноменологичният глас би могъл да бъде тази духовна плът, която продължава да говори и да бъде присъстваща пред себе си – да се чува – в отсъствието на света.”/4, с.23/.

Феноменологичният глас е отстраняването на света за да се чуе самото “искане да се каже”. Трябва да бъде спряно самото изразяване, като екстериоризация на някакъв смисъл за да бъде схванат идеалният смисъл като идеален обект, като чиста интенционалност, която още не е натоварена с нищо съществуващо в “света”. Изразяването трябва да бъде спряно там където то вече става указване на нещо, посочване на “предмет” за да се види самата воля, която одушевява това “искане да се каже”. Трябва да се снесе целият пласт на емпиричната ефективност на езика, защото той принадлежи към това указване. Интенционалното преживяване не трябва да бъде изоставяно в света на дискурсивните събития, защото там то може да получи повече или по-малко неволен характер. Според Дерида, интенционалното съзнание и волевото съзнание до голяма степен са синоними в очите на Хусерл, което би могло да доведе до тълкуването на понятието интенционалност в традицията на една волунтаристична метафизика или както бихме казали след Хайдегер, просто в традициите на метафизиката./34, с.48/ От израза трябва да бъде изключен всеки намек за телесност, за светово вписване, защото “видимостта, пространствеността като такива биха могли само да погубят присъствието пред себе си на волята и на духовното одушевяване, което поставя началото на дискурса. За тях те са в буквален смисъл смърт.”/4, с.49/

Всичко, което принадлежи на проявленията на психичните преживявания, като естественост, емпиричност, асоциации се открива като едно неприсъствие, като смърт на непосредственото присъствие пред себе си на живото настояще. Присъствието не трябва да бъде свързано с нищо физическо и сетивно, защото като такова никога не излиза “навън” в “света”. В природата, в пространството е налице единствено указването, което е смърт за присъствието, защото интересът се насочва изключително към сетивното и така “се забравя” първоизточника на всяка интенционалност като смисъл, който идва от нашето насочване към нещо, от нашето “искане”.

Когато живеем в разбирането на думата, тя изразява едно и също нещо

независимо от това дали е отправено към някого или не. Смиълът не може да съвпада с проявленческата дейност на думата в указването, според Хусерл. Вътрешното съществуване на смисъла не се нуждае от означаване. То е непосредствено присъстващо пред себе си. То е живото съзнание./4,с.60/ Във вътрешния монолог, в "самотния живот на душата" ние само си въобразяваме думата, но това не е перцепцията на думата в света. Това е област коренно различна от феноменалността на образа, който създава думата. Като интенционален смисъл или ноема, макар че принадлежи към сферата на съществуване и на абсолютна сигурност на съзнанието, образът не е реалност дублиращ друга реалност. Не можем да си представяме съдържанията на съзнанието в материални критерии и да ги разглеждаме като "миниатюрни неща". Феноменологичната оригиналност на Хусерл, според Дерида, е тъкмо в това, че той полага абсолютната разнородност между презентацията или изначалната перцепция и ре-презентацията - възпроизвеждането в съзнанието на определени съдържания. Споменът, както и знакът в този смисъл са ре-презентации. Но Хусерл всъщност не стига до признаването на тази разнородност: "последната конституира цялата възможност на феноменологията, която има смисъл само ако една чиста първоначална презентация е възможна и оригинална."/4, с.64/

Проблемът, който Дерида дискутира е какво всъщност означава тази чиста изначална перцепция, доколкото тя е фактически е синоним на присъствието и действително ли тя е някаква аподиктична зададеност, която няма никакъв вътрешен скрит антропологичен смисъл, който Хусерл всячески се старее да отбегне. Според него, въпросът не е в това да се връщаме към някакъв емпиризм, който отново ще върне съдържанията на съзнанието като някакви отпечатащи на външни неща или към критика на претенцията на Кант за изначална интуиция, а да се проблематизира самата очевидност на присъствието. Според Хусерл, казва Дерида, структурата на дискурса може да бъде описана единствено като идеалност: идеалност на сетивната форма на означаващото /думата/, идеалност на означаването или на визирания смисъл, който не се смесва нито с акта на визирането, нито с обекта идеалност и на самия обект, както е в точните науки, където идеалната прозрачност осигурява абсолютната еднозначност на езика. Тази идеалност не съществува в света и не идва от друг свят. Тя изцяло зависи от възможността за актове на повторение и е конституирана от нея. Абсолютната идеалност е корелатът на възможността за безкрайно повторение./4, с.72 -73/

Тъкмо това определяне на битието като идеалност при Хусерл по парадоксален начин се смесва с битието като присъствие./4, с.73 -74/ Но какво означава стойността на изначално присъствие? Това означава, че мисля присъствието като трансцендентален живот и по този начин престъпвам емпиричното съществуване, фактичността, световото и преди всичко моето.

Това означава, увереност, че в мое отсъствие настоящето е. Зад тази увереност в това, че настоящето винаги ще бъде, всъщност се крие отношението към моята смърт /към моето изчезване/. ”Тъй като аз съм не се преживява другояче освен като едно аз съм присъстващ, само по себе си то предполага отношението към присъствието изобщо, към битието като присъствие. Появяването на аз пред самия него в аз съм е следователно изначално отношение към възможното му собствено изчезване. Тоест Аз съм иска да каже изначално аз съм смъртен...Процесът, който води от Аз съм до определянето на моето битие като *res cogitans* /следователно като безсмъртие/, е процес, чрез който произходът на присъствието и на идеалността се прикрива в присъствието и в идеалността, които прави възможни.” /4, с.75/.

Когато субектът се намира в модуса на чистото присъствие той няма нужда от указващ дискурс, който да презентира нещо пред него. Появата на себе си пред себе си чрез упълномощаването или репрезентацията на един признак е невъзможна за Хусерл, защото е излишна. Безсмислеността на вътрешната комуникация утвърждава не-другостта, не-разликата в идентичността на присъствието като присъствие пред себе си./4, с.80/ Това присъствие пред себе си на съзнанието, пунктуалното “сега”, както Хусерл много пъти подчертава, е “праформата” на съзнанието. Съзнанието необходимо е съм-съзнателен. Парадоксалното е, обаче, че тази чиста форма на съзнанието може да се прояви само на фона на една ре-презентация. Хусерл, според Дерида, държи коренната разлика да минава между перцепцията и възпроизвеждането ѝ. Той би желал разликата между първичния спомен /ретенцията/ и вторичния спомен /репрезентацията/ да бъде коренна, но при всички случаи тя разделя само два начина на отнасяне към нередучируемото не-присъствие, на едно друго сега. ”Това отношение към не-присъствието не идва, за да хване, да обкръжи, дори да прикрие присъствието на първоначалното впечатление, напротив – то му позволява вечно възраждащо се възникване и девство. Но то унищожава всяка възможност за самоидентичност в простотата.”/4, с.89/ Така присъствието пред себе си, което конституира не – присъствието на всяка ре-презентация и всеки знак, по този начин ги измества от областта на праформите на съзнанието, обаче, доколкото зависи от формите на едно неактуално минало и бъдеще прави подвъпросен самият този опит на идентичността на присъствието.

При положение, пише Дерида, че източникът на сигурност е изначалността на живото сега, ретенцията трябва да се поддържа в сферата на изначалната сигурност и да се премести границата между изначалността и неизначалността, като тя се прокара не между чистото настояще и не-настоящото, между актуалността и не-актуалността на едно живо сега, а между две форми на за-връщане или на въз-становяване на настоящето, ретенцията и ре-презентацията./4, с.90/. Това, според Дерида доказва, че без

да се отрича дълбоката пропаст, която дели ретенцията от репрезентацията, трябва да се отбележи, че техният общ корен е възможността за повторение на “живота” в ставането съзнателен. Тази следа е по -изначална от самата феноменологическа изначалност, защото чистата актуалност на “сега” се конституира чрез самото движение на различаване, което въвежда.

За Хусерл е важно да запази на присъствието близостта със себе си, макар че смисълът е конституиран едновременно и като нещо биващо пред погледа – т.е. противопоставено на насочеността към себе си. Иначе не би била запазена възможността за повторение, за съществуване на идеалното изобщо. Това предполага съществуването на една самоафекция, която не зависи от никакви емпирични условия за да може винаги да запазва интуицията на присъствието.

Самоафекцията е запазване идеалността на обекта посредством заличаване на сетивното тяло и неговата външност за да може съзнанието да притежава непосредственото присъствие. Това става в гласа като акт, като не дава на словото да бъде изоставено в света в едно видимо пространство. В самата структура на словото е включена възможността на говорещия да се чува. ”Операцията на “чувам –се – да говоря” е самоафекция от абсолютно уникален тип. От една страна тя действа посредством всеобщността: означаваните, които се явяват в нея трябва да бъдат идеалности, които трябва да се идеалностират, за да могат да се повтарят или да се предават безкрайно като същите. От друга страна, субектът може да се чува или да си говори, да позволи да бъде засегнат от означаващото, което той произвежда чрез инстанцията на външността или на не-собственото изобщо”. /4, с.107/

Единствено гласът е форма на самоафекция, която може да бъде неемпирична.

Всички други форми, които се отнасят до допир, до повърхността на тялото, имат отношение към външността, биват замъглявани от емпиричността. Само гласът може да се освободи от тази екстериорност в интериорността, казва Дериде. Този тип самоафекция не изисква никаква пространственост и в тази чистота тя става годна за всеобщността и дава възможност за това, което наричат субективност или за – себе си./4, с.108/. Така означаващото и означаващото са в абсолютна близост, защото гласа предполага единството на звука, който е в света и самоафекцията, която го произвежда. Тъкмо това подхранва основната мисъл на метафизиката за въплъщаването на духа, за одушевяването на пространствеността. Означаващите, които въплъщават духа се възправят срещу него, но от друга страна, те поддържат духа жив в неговата съпротива към неприсъствието като отделяне на обективациите му от самия него. Тъкмо тази “работа” на различаването поддържа възможността за присъствие пред себе си, а не някаква изначална трансценденталност. /4, с.112/ За да го има същото като следа сред неидентичното в тази темпорализация на отношението към себе си трябва да бъде включен “света”.

Живото настояще избликва от своята неидентичност със себе си и от възможността за ретенционна следа. Според Дерида, трябва да се мисли за изначалното битие от следата насетне, а не обратно. Както Хусерл признава смисълът е с темпорална природа, той никога не е просто присъстващ, той винаги е вече излязъл от себе си в пласта преживяното. ”Тъй като следата е отношение на интимност на живото настояще към неговото вън, отворът към външността изобщо, към не-собственото, т.н, темпорализацията на смисъла е поначало “промеждутък”. Щом приемем промеждутъка едновременно като “интервал” или разлика и като отвор към вън, вече няма абсолютна интериорност, “вън” се е промъкнало незабелязано в движението, чрез което вътре на не-пространството – това, което носи името “време” – се явява, се конституира, се “представя”. Пространството е “във” времето, то е чистият излаз извън себе си на времето, то е извън-себе си като отношение на времето към себе си. Екстериорността на пространството, екстериорността като пространство, не злоупотребява с времето, тя се открива като чисто “вън” в движението на темпорализация.”/4, с.115/

Темпорализацията действително осъществява възможността за това преобръщане на “вън” във “вътре”, на съществуването конституиращо и конституирано като рефлексивност и самата възможност за нея в “подаването на пунктуалното “сега”, така тя се мисли като границата на феноменологичната редукция. Но всъщност “чувам – се – да говоря” не е интериорността на едно затворено в себе си вътре, то е незаличимият отвор във вътре-то, омото и света в словото. Феноменологичната редукция е сцена.”/4, с-116/ Това непрекъснато разграничаване на “вън” и “вътре”, което е самата темпорализация и прави присъствието възможно, същевременно е и самото Идеално като безкрайно различаване от тук и сега на емпиричното “вън”/4, с.139/

Когато казвам “Аз съм” това изказване трябва да има интелегибилна същност и според феноменологичната редукция то не зависи от обекта, в случая от самия мен. Тъкмо така във философската традиция се въвежда *ergo sum* и става възможен трансценденталния дискурс върху Егото. Трансценденталната традиция всъщност показва, че означаващата стойност на Аз не зависи от живота на говорещия субект. Всъщност смъртта е структурно необходима за произнасянето на Аз, защото то има завещателна стойност. Аз трябва да има смисъл и когато съм мъртъв. Когато думата Аз се явява, идеалността на нейното значение, доколкото е различна от своя собствен обект прави възможно разбирането и то не само когато нейният автор е непознат, но и когато е фиктивен или мъртъв./4, с.131/ За Дерида това означава, че дали перцепцията съпровожда или не перцептивното изказване, дали животът като присъствие пред себе си съпровожда или не изказването на Аз – това е свършено безразлично за искането – да – се каже. Като всяка идеална

идентичност и тази на Аза не може да бъде накърнена от емпиричния факт на живота. Така изводът от феноменологичната редукция може да бъде съвсем различен от този на Хусерл – указването не подрива и не изкривява израза, то го диктува. Самостоятелността на искането – да – се каже има своята норма не в словото като одушевено от гласа, а в писмото и отношението към смъртта./4, с.132/ Така вече не присъствието прави възможно разгръщането на дискурса като указване, а самото указване, наличието на дискурс произвежда функционалното място на Аза в него като този отвор в интериорността, който е самото насочване, самата интенционалност.

Според Дериде онова, което винаги се е представяло като допълнително към присъствието, знака, писмото, следата, трябва да бъде проблематизирано в един нов смисъл, като а-исторично, като това което е по-старо от самата история. Това “нещо”, това различаване трябва да е по-старо от сетивата и смисъла, от изначално предоставената интуиция, от актуалната перцепция, която вече е изпълнена “с нещо”. Ситуацията на различаването, силата на репрезентацията, силата на повторение на живота настояще черпи своя източник от случайността, от видоизменението. Може би трябва да се мисли за нормално и пред начално това, което Хусерл вярва, че може да отдели като частен, зависим и вторичен опит./4, с.140 –141/ “Никога не е имало перцепция, а “презентацията” е репрезентация на репрезентацията, която тук се представя като нейно раждане и смърт.”/4, с.141/.

Така е подложена на съмнение и друга теза на модерната философия и логика за абсолютната пърформативност на случващото се или, както казва Дериде, събитийността на събитието като абсолютно неповторяемо възникване сега. Пърформативното изказване не може да бъде противопоставено на констативното изказване. Първото просто не е възможно, ако не съдържа някаква итеративност, която досега винаги е била отнасяна само до констативните изказвания. Не може да се пусне кораб, да се открие заседание или да се обяви бракосъчетание, ако тези действия не подлежат на идентифициране като съответстващи на итеративен модел. Значи специфичността на пърформативните изказвания не се изправя срещу цитатността или итеративността, а срещу други видове итеративност, във вътрешността на една обща итеративност, която извършва насилие над привидно строгата чистота на всяко дискурсивно събитие. Вместо противопоставянето на цитата или на итеративността срещу не-итеративността на събитието, по-добре е да се състави диференциална типология на итеративните форми... Категорията “интенция” няма да изчезне в тази типология; тя ще има своето място, но от него тя няма да владее цялата сцена и цялата система на изказването.”/5, с.144/ Проблемът се свежда отново до източника на едно събитие, източникът, който е субект на изказването, продуцира събитието, според Остин, например, но също така, той е гарант за интенционалността, за прозрачността на

присъствието и като такъв е детерминиращият център на контекста.

Според Деридата, и понятието “аз контекст”, което би трябвало да задава абсолютната уникалност на случващото се, е заредено с телеологичност, която идва от увереността, че съществуването на лицето, което прави изказването е източникът на перформативността на това изказване. Същият е случаят и в писмените изказвания чрез поставянето на авторския подпис. За да се осъществи тази телеологичност или свързаност със източника, би трябвало да се задържи абсолютната неповторимост на събитието, а това, парадоксално е чистата възпроизводимост на едно чисто събитие. ”За да функционира, за да бъде четлив, подписът трябва да има повторима, итеративна, подлежаща на подправяне форма; той трябва да се откъсне от настоящата интенция на поставянето си. Неговата същност, която внася другост в идентичността и неповторимостта му, раздвоява поставения върху него печат.”/5, с.147/

Тези забележки Деридата прави не за да ни върне към някаква прозрачност на обществените отношения или предопределеност на смисъла от обективни обществени формации, а опитвайки се да разклати логоцентризма, предзададеността на смисъла като присъствие, като телеологично зададена истина на словото. Трябва да се преосмисли това раздвояване на човешкия смисъл като емпиричен и трансцендентален, на телоса /целта/ на човешкото съществуване като антропологична граница и от друга страна, безкрайността на абсолютните цели. Това, което се проблематизира е самата крайност на човека, създаваща антропологичния дискурс, на непрекъснатото сдвояване на трансценденталното и емпиричното битие, на “трансценденталното прочистване” на емпиричността, която цели да бъде удържана логоцентричността и с това идентичността на присъствието в неговата неидентичност.

Обратно на Хусерловата монологичност на присъствието на субекта, постструктуралистката вълна във философията иска да разбере процеса на ставането на тази монологичност в една или друга дискурсивна практика, да преоткрие диалектичното създаване на субекта като отношение към Другото и обекта, като разгледа самото *cogito* като част от практиките на “икономия” на субекта, установяващи едни или други формализми, идеални цялости, системи на означаване. За Юлия Кръстева означаването е процес, а не система /формална мрежа, модел на значението, обща формула на означаването/, обработващ субекта. Произведената система на значението е зависима от процес – генератор, който е пробив, следа, топология./78, с.147/ Тези операции трябва да възстановят функционирането на субекта в процеса на изказването, преди той да бъде въввлечен в процеса на разбирането. Субектът на изказването не може да бъде прозрачният и идентичен на себе си картезиански субект, защото той е структуриран в отблъскванията си от безсъзнателното. Означаването е практика, която свързва безсъзнателното с артикулацията на знаци за субекта, но и област на субективната практика лице в лице с Другото и Обекта. Тази субективна практика са импулсите, които

накъсват линейността на знаковата верига и заедно с нея на еднозначността на смисъла. Субектът се създава и разрушава в тази практика на сблъсък на импулсите и непрекъснатостта на означаването. ”В този случай субектът е в специфична икономия, която ние описахме като икономия на саморазрушаването /Фройд говори за “инстинкт на смъртта”/, предхождащо сублимацията, която ръководи създаването на ново единство – не това на Аза”/разкъсания/, а на процеса на означаване. Това е противоречиво единство, защото се проявява като неустойчивост, като практика, като поддържано противоречие. Това противоречие е не само логическо, а и хетерогенно, тъй като действа между материалния /импулсивния/ ред и символния ред /езика/.”

Така при Ю.Кръстева, Азът не потъва в идентичността на мълчаливото си присъствие, а възниква във всеки момент като сблъсък на хетерогенни сили, които процеса на означаване хомологизира в определена плоскост на дискурсивното поле. Въпросът е, че този тип предпонятийна зададеност вече не препраща към някаква идеалност, положена от някакъв първичен жест на установяване на смисъл. Или както казва Фуко, това “не е някакво неизчерпаемо а priori на пределите на историята, едновременно отдръпнато назад, тъй като би убягвало на всяко начало, от всяко генетично възстановяване, и отдалечено напред, понеже никога не би могло да бъде съвременно на самото себе си в една постоянна тоталност”./3, с.73/.

Така дискурсивните правилности вече могат да не се разглеждат като прост превод на идеалната понятийност в изречими и по този начин “повредени” от емпиричността дискурсивни форми, а се установява обратна последователност – възприемането на непротиворечивостта на идеалността, преддискурсивното интенционално присъствие се отнася към правилата, които характеризират определена дискурсивна практика. То вече не характеризира някакъв хоризонт идващ от дъното на историята и запазващ се в хода ѝ. В предлагания от Фуко анализ правилата за образуване на идеалните единства, абстракциите съществуват не в “мисловността” или в съзнанието на индивидите, а в самия дискурс. Така за да се анализират обектите, които се появяват в дискурсивното поле, не трябва да се търсят корените им нито в нещата, нито да ги отнасяме към областта на думите. Това е една анонимна област на налагане на правила, всеки път много специфични и ограничени в действието си. По същия начин, за да се анализират понятията, не трябва да ги отнасяме нито към хоризонта на идеалното, нито към емпиричния ход на идеите./3, с.74/

Както за Дерида, така и за Фуко е важна инстанцията на различаване, която в изказното ниво отпраща в различни посоки индивидите и нещата, състоянията на нещата и отношенията въвеждани от смисъла като определени изречения, полето на възникването на истинността на пропозицията. Изказът

поддържа някакво отношение със субекта, по простата причина, че всяко раздвижване на някакъв тип означавания би трябвало да има свой енергетичен източник, но Фуко се разграничава от най – често употребимата формула, че субектът е този, който произвежда различните елементи на изказа с намерение за означаване. Субектът е по – скоро функция на изказа, която не е еднаква за всички типове изкази – изказите не предполагат едно и също отношение на изказващия субект и онова, с чието изказване той е зает. За разлика от Хусерл, Фуко определя субекта на изказа като функция от предварително произведени операции, които може би не са извършени от един и същи индивид /говорещия понастоящем/, но той може да ги възстанови в първоначалната им сила и така той се представя като ансамбъл от възможности и необходими за боравене с някакви места на изказа. Той не е феноменологичния субект предаден на властта на хоризонта от своите ансамбли от интенционалности, живеещ във време, лишено от забравяне и прекъсване. Субектът на дискурса е едно определено и празно място, което може да бъде заемано от различни индивиди.

”Ако някаква пропозиция, изречение, ансамбъл от знаци могат да бъдат наречени “изкази”, то следователно не е дотолкова, доколкото е имало някой, който да ги произнесе или да остави някъде нетрайната следа за тях, а дотолкова, доколкото може да бъде посочена позицията на субекта. Описанието на дадена формулировка като изказ не се състои в анализ на отношенията между автора и онова, което той е казал /или е искал да каже, или е казал, без да го иска/, а в определяне на позицията, която може и трябва да заеме всеки индивид, за да бъде неин субект.”/3, с.111/

За разлика от пропорцията и изречението, които дори изрязани от естествения си контекст запазват своята формална идентифицируемост, изказът въвежда в действие полета от обекти и субекти, заедно с едно странично за тях място, друг изказ. Психологическият ореол на дадена формулировка се управлява, според Фуко, чрез подреждането на изказното поле, в което изказите имат нееднороден характер, то има сложна тъкан. Затова изказът не е равен на контекста, а по – скоро прави възможно контекстуалното отношение между едно изречение и обкръжаващите го. Изказът по – скоро съживява едно ритуално игрово отношение на ансамбъл от формулировки и така той не може да бъде подреден в един линеен порядък. ”От самото начало, още в своя корен той се откроява в едно изказно поле, което притежава свое място и статут, което му разпорежда възможни отношения с миналото и му открива вероятно бъдеще. Така всеки изказ се оказва специфициран: съществува не изказ изобщо, свободен, неутрален, независим, а винаги изказ, представляващ част от някаква серия или ансамбъл, играещ някаква роля сред другите, опиращ се върху им и различен от тях.”/3, с.115/

Само че за разлика от повтарямата идеалност, която е условие за

присъствието у Хусерл, Фуко въвежда режим на повторяема материалност, за да характеризира устойчивостта на изказа в дискурсивното поле. За Фуко материалният режим, на който се подчиняват изказите е по-скоро от институционален порядък, отколкото от порядък на пространствено –времева локализация, както е при трансценденталната философия. Полето на стабилизиране на изказа, което обуславя възможността той да се възпроизвежда, не е някакъв акт на възпоминание, той не е някаква идеална форма, която винаги може да бъде актуализирана в някакво тяло. Той е прекалено свързан с това, което го заобикаля и поддържа, за да бъде толкова свободен, колкото е една чиста форма. На изказа е присъщо да бъде повтарян, но винаги при строго определени условия, това не е идеалното възобновяване на една логическа форма, а една относителна тежест в полето, където той е разположен./3, с.121 –122/

Изказът не е самата поредица от знакови форми или тяхното обособяване, а начинът по който са дадени тези поредици. ”Изказът притежава тази като че ли невидимост на “има”, която изчезва в самото това,за което може да се каже:”има такова и такова нещо”./3, с.128/ Само че това вече не е невидимостта на “гласа”, на интериорността на присъствието откъдето се “разпръсква” указването насочването като външния хоризонт на интенционалния опит. Въпросът за Фуко е да се спре момента на проблясането на смисъла, застиващ между означаваното и означаващото, не за да се търси някаква тайна в езика като представяне на непосредствения опит, като проециране на идеалното в “света”, нито пък “зад езика” като загадъчен и мълчалив остатък, който езикът не предава.

Трябва да се премине отвъд “зида на трансцендентализма” за да се види, че ансамблите от вербални пърформации, които са опорната точка на всички “трансцендентално –емпирични дублети” във философията ”не са свързани на нивото на изреченията чрез граматически връзки /синтактични или семантични/; не са свързани на нивото на пропозициите чрез логически връзки /на формална съгласуваност или на понятийно следване /; не са свързани и на нивото на формулиранията чрез психологически връзки /било по тъждественост на формите на съзнание, постоянство на типовете мисловност или повторение на някакъв замисъл/. Те са свързани на нивото на изказите. А това предполага, че може да се определи общият режим, на който се подчиняват техните обекти, типът разпръскване, който по правило разпределя това, за което те говорят, системата на техните съотносими. Това предполага, че се определя общият режим, на който се подчиняват различните видове изказвания, възможното разпределяне на субектните позиции и системата, която ги определя и предписва.”/3, с.13/

За Фуко е важно не проследяването на единната фигура на дискурса,

която носи значение за цели епохи и сближава практиките и институциите, не “единяващият текст”, който трябва да обясни какво са искали да кажат хората, а тъкмо обратното – зад вярата в този единяващ текст да се разкрие принципа, който го обрамчва не като изобилие от означаващи елементи, а като ограниченост на едно означавано, като принципа на появяване на означаващите смислови ансамбли. Затова изказите трябва да се изследват на границата на не казаното, да се намери инстанцията, която изключва всички останали възможности. Така се променя логиката на изследването на дискурсивността – вместо да се търсят цялостности, които се подреждат по някакъв строго определен начин, се търси източника, който изключва възможности на поява, търси се принципа на незапълване на полето от възможности. ”Следователно описанието се състои в това да се открие – по повод на някакъв изказ – не на какво не казано той заема мястото, нито как може да бъде сведен до единен и безмълвен текст, а напротив, какво особено местоположение притежава, какви разклонения в системата на образованията позволяват да се определи неговата локализация, как се отделя сред общата разпръснатост на изказите.”/3, с.139/.

Изказът може да бъде третиран като рядкост, като стойност, на която трябва да бъде определена “цената” и възможността за присвояване. Мястото на изказите характеризира тяхното движение и обмен в порядъка на ресурс за властта. В такъв смисъл ресурсът се разкрива като благо, което има своите правила за появяване, но също и своите условия за присвояване и използване./3, с.140/

Такъв тип изследване на изказите не се нуждае от препращането на тяхното появяване, към някаква по –скрита, по-вътрешна тайна, която се е вложила в тях и по някакъв начин се е издала. Това раздвояване на трансцендентално и емпирично, когато под една събитийна история се открива една по-сериозна, по-тайна, по-фундаментална, свързана с някакъв телос, за анализа на Фуко не е необходимо, защото полето на изказите не се описва като превод на операции и процеси, които се развиват на друго място /в мисленето, в безсъзнателното, в трансценденталното/, а като практическа област, която е самостоятелна и може да се описва на собственото ѝ ниво./3, с.141/.В тази логика няма място за трансценденталната субективност, а се описва едно анонимно поле, чиято подредба определя възможното място на говорещите субекти. ”Не трябва повече да ситуираме изказите по отношение на някаква суверенна субективност, а в различните форми на говорещата субективност да разпознаваме прояви, собствени за изказното поле.”/3, с.141 – 142/

Така формите на субективност стават функция на изказа, а не обратното. Не се търси някакво *coqito*, а се търси външната игра, която

създава особеното място на говорещия субект. Това, което създава привидната, психологическата цялостност на субекта, се дължи на постоянството на изказите, но не в смисъл на интериоризиране под формата на спомени или припомняне, а като практики, които произтичат от изказите и техники, които ги прилагат. Описанието на изказите и дискурсивните образувания трябва да се освободи от образа на връщането към някакъв основополагащ момент, когато словото още не е било вложено в някаква материалност.

Изказът сам изгражда своето минало като определя собствения си произход, той преразпределя собствените си предходни елементи в една посока на натрупване, а не в съотнасяне с нещо вътрешно – интенция или субект. Проблемът не е в това да се отстрани субекта, според Фуко, а да се види как той се появява като позиция и функция в различните дискурси. Да се види как не работи единообразния модел за придаване на времевост, присъщ на трансценденталното мислене, а да се изследват специфичните начини на включване в различни последователности, за които дава възможност концепта “изказ”. Под въпрос трябва да бъде поставено началото, телеологичния хоризонт, времевата непрекъснатост и да се остави историята да се развива като анонимност, върху която никакво трансцендентално конструиране не би наложило формата на субекта, тя да се разтвори към такъв тип време, което не би обещавало завръщането на никаква зора./3, с.229/ Целта, според Фуко, е не да се отрича човешката свобода, а да се” покаже, че да се говори, означава да се прави нещо – нещо различно от изразяване на онова, което мислим, от предаване на онова, което знаем, нещо различно и от задействане на структурите на даден език. Целта е да се покаже, че да се прибави един изказ към съществуващата преди него серия от изкази означава да се направи един сложен и скъпо струващ жест, който предполага условия /а не само ситуация, контекст, мотиви/ и съдържа правила /различни от логическите и лингвистическите правила за построяване/. Целта е да се покаже, че едно изменение в порядъка на дискурса не предполага “нови идеи”, малко новаторство и творчество, различна мисловност, а определени преобразувания в дадена практика, евентуално в тези, които я обграждат, и в тяхното общо съчленяване.”/3, с.236/

Литература:

1. Хусерл, Е. Увод във феноменологията, С.1996
2. Фуко, М. Думите и нещата, С.1992
3. Фуко, М. Археология на знанието, С.1996
4. Дерида, Ж. Гласът и феномена, С.1996

5. Дерида, Ж. Подпис, събитие, контекст Литературна мисъл
1993/5