

ДОРОТЕА ФРЕДЕ*

ВЪПРОСЪТ ЗА БИТИЕТО: ХАЙДЕГЕРОВИЯТ ПРОЕКТ¹

Abstract: Prof. Frede's study aims to analyze Martin Heidegger's famous *Frage nach dem Sinn vom Sein* in relation to his severe criticism of, and hidden dependence on, the tradition of Western metaphysics. The study offers an interesting pluralistic approach, according to which specific meanings of *die Seinsfrage* correspond to the different phases of the development of Heidegger's thinking. It traces above all the formulations that this remarkable question received in his early works (*The Doctrine of Judgment in Psychologism: A Critical-Theoretical Contribution to Logic* and *Duns Scotus' Doctrine of Categories and Meaning*) and in his *magnum opus*. The study represents a big and complex philosophical domain not only through historical-philosophical investigations, but also as a result of a critical account of basic statements of Heidegger's thought. It also clarifies some of the reasons why the forgetfulness of Being (*die Seinsvergessenheit*) was proclaimed by Heidegger as the most significant omission in the entire history of Western philosophy. But is this fateful omission capable of rectification, and can it be taken for granted that it is in need of some rectification?

Keywords: Heidegger's famous *Frage nach dem Sinn vom Sein* and the tradition of Western metaphysics; specific meanings of *die Seinsfrage*; judgment and logical psychologism; categories and meaning; the forgetfulness of being as omission (un)capable of rectification.

*По пътя на променящото се питане на
многозначния въпрос за битието².*

Може би винаги ще си остане предмет на разискване доколко вярно е старото твърдение, че всеки значим мислител има по същество една основна идея. Когато става дума за известни философи, защитата на подобно твърдение би ни задължила да резюмираме „едната велика идея“ в толкова общи понятия, че да я направим почти безсмислена. Вероятно можем да твърдим с по-голямо основание, че за повечето велики умове има *един въпрос*, който е ръководел тяхното мислене или изследвания. Това със сигурност се отнася

* Проф. в Хамбургския Университет, редовен член на *Академията на науките на Гьотинген*, на *Американската академия на изкуствата и науките*, на *Wissenschaftskolleg zu Berlin*, пръв председател на *Обществото за антична философия* – Мюнхен. Email: dorothea.frede@uni-hamburg.de

¹ Преводът е направен от Стефан Димитров и Ясен Андреев по изданието: Frede, D. 1993. Heidegger and the Question of Being. // Guignon, Charles B. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge Companions to Philosophy Series. Cambridge: University Press, 42–70.

² Последният коментар на Хайдегер за цялостната му работа, намерен в незавършените бележки към предговора на изданието на събраните съчинения (*Gesamtausgabe letzter Hand*), написан малко преди смъртта му 1976 в *Frühe Schriften* (GA 1 437). Всички преводи или парафрази са мои.

до Мартин Хайдегер и въпросът, в чийто плен той е бил през целия си дълъг философски живот, може да бъде поставен просто: какъв е смисълът на битието? Онтологията, във възможно най-широк смисъл, е основен интерес през целия му живот. Това не означава, разбира се, че той винаги е търсил отговор на един и същи въпрос. С развитието на Хайдегеровото мислене се изменя и значението на въпроса, но той остава убеден докрай, че „въпросността“ [die Fragwürdigkeit] на *Seinsfrage* е основната движеща сила в цялата му работа (GA I 438).

Впечатляваща сама по себе си отдаденост на една тема, при внимателно разглеждане изразът „смисълът на битието“ изглежда толкова неясен, че и философи, и нефилософи могат да се чудят какъв е този въпрос. Смисълът на битието? Това до всички биващи ли се отнася, до всичко, за което можем да кажем, че е – камъни, дървета, облаци, цветове, звуци, сънища, ирационални числа? Или пък въпросът предполага някакво претенциозно метафизично понятие, подобно на Битието като такова, както изглежда показва използването на главна буква „В“ [Being] в английския превод? Хайдегер си поставя за задача да покаже, че съществува смислено понятие за битието на всички биващи, понятие, което лежи в основата на всяко наше разбиране на реалността. За него това понятие е било целта на метафизичното мислене изобщо, макар и невинаги правилно разбирано. Търсенето на отговор си остава търсене на изясняване на въпроса, както показва позоваването на „променящото се питане“ в епиграфа.

Не е възможно в едно кратко есе да се проследи значението на този въпрос през целия Хайдегеров живот – защо Хайдегер продължавал да мисли, че си струва да се пита и защо въпросът изглеждал толкова изплъзващ се. Тук ще се ограничим до това да изясним смисъла, в който „въпросът за битието“ вълнува младия Хайдегер и защо той разглежда неговото „забравяне“, след обещаващото му поставяне в ранната гръцка философия, като най-сериозния пропуск в историята на западната философия. Установяването на произхода на проблема в античната гръцка философия е нещо повече от почитта, оказвана на Гърция от образования германец на онова поколение. Разбирането на такова позоваване на традицията е необходимо, за да се схване правилно въпросът за смисъла на самото битие³. Както Хайдегер постоянно повтаря, проблемът за смисъла на битие, пътеводната светлина на неговата философска мисъл, започва да го занимава още като гимназист, когато един от неговите учители му дава книгата на Франц Brentano *За множеството значения на биващото у Аристотел*⁴.

³ Поради ограничения обем тук скицирам съвсем общо развитието на Хайдегер, без да навлизам в каквито и да било подробности относно формиращото влияние на предсократите, Платон, Аристотел, схоластиците, Декарт, Кант, Хусерл. Не се занимавам също така и с въпроса доколко коректен е неговият прочит на тези философи.

⁴ *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg: Herder, 1862), превод на английски Rolf George (*On the Several Senses of Being in Aristotle*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975). Книгата на Brentano

По-долу накратко ще представим обща картина на историята на Аристотеловата онтология и нейните традиционни разклонения, тъй като това е концепцията, срещу която застава Хайдегер с настояването да се обърнем отново към смисъла на въпроса за битие. Ето защо ще опитаме да покажем, в рамките на едно, в известен смисъл диалектично разглеждане, как Хайдегер свързва себе си с традицията.

Въпросът за битие в ранните работи на Хайдегер

Гръцкият език, поради някои свои особености, способства развитието на онтологията, „науката за битието“, както Аристотел нарича метафизиката. Дори и в пред-философския гръцки говоренето за „биващото“, за „това, което е“, е било обичайно, както в смисъла на „нещата“, така и в смисъла на това, което бихме нарекли „състояния на нещата“. Фактът, че съществува ясно езиково разграничение между „биващите“, *ta onta*, посочени от причастието с определителен член, глаголят „съм“, *einai*, и абстрактното съществително „битието“, *ousia* (природата на биващите), прави развитието на подобна философска дисциплина много по-естествено, отколкото нашите изкуствени преводи на английски (или немски) биха предложили за тази материя⁵. След като вече веднъж е достигнато определено ниво на абстракция и концептуална рефлексия, става естествен въпросът дали има единен смисъл на *битието*, който да приляга на всяко биващо (противно на „това, което не е“) или по-скоро *битието* неизбежно има много различни значения, които попадат в различни категории в зависимост от това какво точно се разглежда. Естествено е да се попита: има ли едно еднозначно смислено понятие, което демаркира сферата на биващото като такова.

Платон е първият, който повдига изрично този въпрос в *Софист*. Той нарича проблема за битието *гигантомахия*, „битка на гиганти“, която трябва да бъде решена, ако би имало някакъв шанс да се справим с проблемите относно значението на небитието. Дали схващането за битието като „това, което има способността да действа или нему да се въздейства“, предлагано като компромис в *Софист* (242c ff.), в действителност е отговорът на Платон, не е

остава класическа (той е първият модерен автор, който подчертава важноста на особеното отнасяне на „основното значение“ на биващото като центрирано около субстанциалността, виж. 56 ff.) и Хайдегер е бил напълно наясно с нейното значение. Той не би могъл да попадне на по-добро въведение в Аристотеловата метафизика. За Хайдегеровата оценка на признателност виж GA 1 56: „Въпросът за единството на множествеността в битието, повдигнат тогава неясно, несигурно, безпомощно, остана, през много обрати, лъкатушения и нерешителност, неизменният мотив за *Битие и време*, което излезе две десетилетия по-късно.“ Неговото ранно възхищение от работата на Brentano върху Аристотел не намалява с критичната му позиция спрямо по-късната Brentanova работа в традицията на психологизма (GA 1 155 ff.).

⁵ За цялостно обсъждане на различните значения на „битието“ и за смисъла на разграничаването между копулативния, екзистенциалния и истинния смисъл на „е“ за развитието на философията виж: С. Н. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek* (Dordrecht: Reidel, 1973).

предмет на разглеждане тук⁶. Хайдегер добре осъзнава сблъсъка на Платон с този проблем, тъй като използва пасажа от *Софист* като своя отправна точка в *Битие и Време* (ВТ 19, 1, 9). Независимо от това обаче какво Платон е мислил за „единството на битието“, *Аристотеловото* учение за *множеството* значения на биващото доминира историята на западната метафизика. Именно доктрината на Аристотел за *категиорите* на биващото е това, към което Хайдегер се отнася, когато излага своето виждане за историческото развитие на Западната мисъл, развитие, завършващо в пълна „забрана на въпроса за битие“. За да се разбере реакцията на Хайдегер спрямо тази традиция, която превръща в свое средоточие концепцията за „субстанцията“, се налага по-близък поглед към теорията на Аристотел.

Аристотел разграничава толкова значения на „битието“, колкото са и категориите на нещата. Имаме основната категория на *субстанцията*, обозначаваща естествените „неща“, които съществуват сами по себе си⁷, докато всички други биващи са *атрибути на субстанции*, или свойствени за тях, или стоящи в друго отношение към тях (качество, количество, отношение, място, време, действие, претърпяване на действие, притежание, позиция). Макар и да не е напълно ясно как Аристотел достига до своя списък на категориите на всичко съществуващо, то е съвсем очевидно, че ползва езикови критерии като едно от ръководните си начала. Така, вземайки един естествено съществуващ независим предмет (например камък) и опитвайки се да определим кои предикати ние му приписваме, какви характеристики има той, получаваме различни отговори относно неговото естество във всичките му аспекти (количеството, качествата, мястото, времето и т.н.). Това, че начинът, по който говорим за нещата, дава насоките за тяхната класификация, не означава обаче, че Аристотел разглежда своята система на категориите просто като една създадена от човека концептуална схема. Той разглежда категориите като разграничения, съдържащи се в природата на самите неща. Те са разчетени по самата природа и не са схеми, влагани от нас в нея, не са ѝ наложени от нас.

Следователно Аристотел остава метафизичен реалист в своето „откритие“ на естествената структура на реалността. Тази структура е базирана на *предимството на субстанциите*, естествено съществуващи и *независими* неща, формиращи градивните елементи на Аристотеловия универсум. Субстанциите са единствените неща, които могат да съществуват сами по себе си, до-

⁶ Какво Платон има предвид с твърдението, че „битието „е“ родът, който обхваща всичко или се съчетава с всичко“ (*Софист*, особено 251d ff.), все още е спорно, така че трудно можем да кажем дали битието, което се съдържа във всичко, което е, има *едно-единствено* определено значение за Платон.

⁷ „Така че казваме, че не само животните и растенията и техните части са субстанции, но и естествените тела като огън, вода, земя и подобните на тях“ (*Метафизика Z 2*, 1028b9 ff.). Тук Аристотел няма предвид „материята“, а отделните „части“ като това, което всъщност съществува и разкрива своите характерни функции.

като всички останали са атрибути, които предполагат субстанциите като субстрата на своето съществуване. „Да е“ тогава означава или „да е“ субстанция, или „да е“ атрибут (един от деветте вида) на една субстанция. И тъй като битието на една субстанция, качеството, количеството или другите атрибути са *нередуцируемо различни*, няма единен смисъл на „битие“, който би могъл да се предицира за отделните неща във всички категории. Има единствено „аналогия на битието“, което през последните години беше наречено „централно значение“, за да се посочи средищното място на субстанцията, без обаче това да позволява еднозначна дефиниция на термина „битие“.

Понеже фокусирането на разбирането за битието върху *субстанциалността* определя бъдещото развитие на метафизиката не само през късната Античност, но и през Средновековието та чак до модерността, „субстанцията“ остава основното понятие на традиционната онтология и субстанциите или „вещите“ – природни биващи с атрибути и способности да взаимодействат каузално помежду си – остават градивните елементи, като се превръщат и в основно предизвикателство пред Хайдегер⁸.

Явното смущение на младия Хайдегер от „нестройността“ на този очевидно естествен ред на нещата с произтичащото от него празно понятие за самото битие нараства, когато той се потапя в средновековната философия. Той вижда колко силни са тежненията на християнската доктрина към Аристотеловата метафизика, каквито Неотомизмът има до ден днешен. Въпреки всички изменения в хода на адаптирането на гръцката философия към християнската теология, прислужницата упражнява решително влияние върху господарката: субстанциално ориентираната онтология на аристотелизма доминира средновековната дискусия и определя дори това какви решения на проблемите биха били разглеждани като действителни.

На Хайдегер му отнема известно време да намери собствен път и преодолее тази традиция, основана от Аристотел и продължена от аристотелианците, традиция, която упражнява своето влияние дори върху Кантовата и посткантианската философия. Ще трябва да проследим няколко следващи стъпки в неговото развитие, за да видим какво именно той намира за толкова пагубно в „онтологията на субстанцията“ и как достига до разрешение на съответните затруднения. Продължителните по собствените му признания затруднения относно въпроса за битие помагат да се разбере една иначе по-скоро изненадваща страна на неговата философска биография. Съвременниците на младия Хайдегер, които трябвало да оценят ранните му работи (преди *Битие и време*) дори не биха помислили, че той ще стане един от най-

⁸ Безкритичната идентификация на „битие“ с „вещност“ или „реалност“, идваща от латинската дума „res“ (същата етимология се отнася и за немския термин „Realität“), която обозначава „вещта“ като едно индиферентно явяващо се, независимо нещо или носител на атрибути, е основна точка в критиката на традиционната онтология в *Битие и време* (BT 245, passim). Единствено в този смисъл Хайдегер отказва да бъде назован „реалист“.

важните и влиятелни философи на двадесети век. Тези работи, ако не направо посредствени, са конвенционални и показват на пръв поглед, в най-добрия случай, исторически интерес. Нито докторската теза *Учението за съждението в психологизма* (1913), нито монографията *Учението за категориите и значението на Дънс Скот* (1915), изглежда, да предлагат особена оригиналност, да не говорим за революционно мислене. Ако Хайдегер не бе написал нищо друго, той с право би изчезнал без следа в архивите.

Но един по-близък поглед върху тези ранни работи (които можем само бегло да засегнем тук) би показал, че Хайдегер не е губил времето си. Още в докторската теза критиката на психологизма, по това време все още модно течение в немската философия на съзнанието, показва, че той е бил твърдо убеден, че емпиричното наблюдение на действителния психически процес, който съставлява нашето мислене, не може да бъде ключът към *смисъла*. Това убеждение представлява основата на по-късното му свързване с Хусерловата феноменология. Съждителният акт не бива да бъде смесван със смисъла на съждението (GA 1 110). Ако искаме да знаем *за* какво мисли нашето мислене (това, което философите след Brentano наричат „интенционалност“ на актовете на съзнанието), трябва да анализираме самото *съдържание на мисленето* като отделено от съответната психична действителност.

При всички случаи, от тази философска дискусия, която намира поначало за погрешна, Хайдегер достига до дълбоко разбиране на *Seinsfrage*. Разглеждането на обяснението, което психологистката философия дава на начина, по който психическите процеси конституират предметите на мисленето ни, го кара да се съсредоточи повече върху връзката между акта на мислене и противоположения му *смисъл* на мисленото, както и върху неговото отношение с *езика*, на който е изразявано. Предварителни резултати от тези разглеждания могат да бъдат намерени като различни бележки, показващи, че той се насочва към едно по-скоро различно от това на Аристотеловата натуралистична онтология охарактеризиране на „битие“.

Хайдегер вижда бъдещата задача на теория на познанието в това да „раздели цялата област на „битието“ на нейните различни *модуси на реалност* [*Wirklichkeitsweisen*]“ и разглежда епистемологията като решаваща за такова делене: „Характеристиките на различните форми на реалността трябва ясно да бъдат разграничени и определени, включително и съответния познавателен метод [*Art ihrer Erkenntnis*] и неговите ограничения“ (GA 1 186). Все пак „разделянето на битието“ на областите на физическото, психическото, метафизическото и логическото (GA 1 160)⁹ няма претенцията да бъде изчерпателно, то е по-скоро предварително и следва установени линии. Наистина

⁹ Под „логическо“ Хайдегер обикновено разбира *понятиен анализ*, в съгласие с немската традиция, която води началото си от схоластиците. Същото значение се среща у Кант и Хегел и все още се предполага от Хусерл. Формалната логика обикновено се нарича „логистика“, или „математическа логика“.

Хайдегер все още е далеч от намирането на какъвто и да е определен подход към разглеждането на възможността за един единен смисъл на битие. Но макар и да настоява на строгото разграничаване на областите на физическото и на логическата валидност, тук важен за него е въпросът как *значението* като цяло е вкоренено в действителния живот на този, който мисли. Разграничаването на различните „области“ не е безусловно, на което използваната терминология може да наведе.

Хайдегеровата втора монография, в която се обсъжда учението за категориите и значението у Дънс Скот, може да бъде видяна като голяма крачка напред в търсенето на по-ясно разбиране на различните смисли на битието. Това, което по-специално го занимава тук, е защо Скот разглежда Аристотеловата система на категориите просто като една от няколко подобни системи, подклас, който съответства на една специална част или *специфична област* на биващото, но не изчерпва реалността като такава. Нуждата от разширяване на онтологичните категории, изглежда, идва при Скот първоначално по теологични причини. Ако най-основните понятия изобщо се отнасят до Бог, това може да стане само в смисъл на аналогия. Бог не е субстанция като другите субстанции, нито пък понятията за единно, истинно и благо се отнасят до него в същия смисъл, в който се отнасят до другите неща (GA 1 260, 263). Но не само разширяването и диверсификацията отличават трактовката на Скот на проблема за категориите на битието от традиционното му разглеждане при аристотелианците. Съгласно Хайдегер, Скот не само приписва различни области на реалността като различни предметни полета на отделните дисциплини, а по-скоро вижда нуждата от ново разбиране на *реалността* като такава. Зад това преразглеждане на въпроса стои схващането, че ако различните дисциплини внасят различни категории (различни техни смисли), тогава категориите на реалното не могат просто да бъдат *прочетени* от природата, както е при Аристотел, а очевидно също са и *влагани* в природата или по-скоро в реалността като цяло. Така „въпросът за битие“ става въпрос за дадеността на обекта на субекта. Ето защо за Скот условията на *субективността* (как субектът схваща или тълкува обектите си) добиват особена важност. Ако всички „обекти“ зависят от значението, което им се придава от субекта, и ако те вече са част от по-широката мрежа на една референтна цялост, тогава следва да е задача на философа да реши в какъв смисъл има *структура на значението*, която е във връзка със или обуславя това, което може да бъде наречено *структурата на реалността*.

В същото време Скот смята, че всички значения намират израз в езикови знаци, което обяснява и важността за него на разглеждането на езика като ключа към разбирането на структурата на значенията. Това дали езикът, особено неговата граматическа структура, налага на нашето мислене определена анализируема *форма*, придобива особена важност, понеже Скот ясно си дава сметка, че езикът доставя основните понятия, които удържат заедно различните области на реалността, на всичко това, за което „можем да имаме опит

или да мислим¹⁰. Въпросът тогава е как значението на езиковите термини (*ratio significandi*) отразява и обуславя понятията на ума (*ratio intelligendi*) и как двете са основани на и същевременно конституират модуса на битие на актуално съществуващия предмет, който бива схващан (*ratio essendi*). Нека изразим това в не толкова абстрактни и схоластични термини: значението на името „Сократ“ и аспектът на Сократ, който говорещият има предвид, са взаимосвързани (например дали Сократ е разглеждан като живо същество, като историческа фигура или просто като някой, представляващ кой и да е човек, както често се е правело в средновековната философия). Примерът изяснява защо „битието“ на разглеждания предмет е във всеки случай определено от *модуса*, в които той е иман предвид в съждението: само цялото изказване определя в какъв смисъл и дали в действителност имаме предвид изобщо личността Сократ. Тогава „битие“ означава „предметна даденост“, аспектът, в който едно нещо е разбирано („Функцията на формата в комплекса на значението е да даде на предмета неговото битие“ [GA 1 325; 215, 266]). Значението на използваните понятия, формалната структура на съжденията като функционално цяло, разкрива дадеността на предметите.

Откриването на тази структура на значението също така кара Скот ясно да си даде сметка, съгласно Хайдегер, за това, че интендираната от субекта „логическа реалност“ не може да бъде идентична или изоморфна с *емпиричната* реалност на това, което лежи извън областта на значението. Ето защо Скот прави разлика между „*ens rationis*“ и „*ens naturae*“, битието на разума и битието на природата, и достига до убеждението, че не може да има някаква проста кореспондентна теория на истината в смисъл, че нашите мисли могат да бъдат огледало на реалността. Знаците „представят“ нещо, но нямат никаква прилика с това, което означават, точно както няма нужда знакът, който рекламира виното пред кръчмата, да прилича на самото вино (GA 1 264 ff., 271). Следвайки Скот, Хайдегер бързо отхвърля „отражателната теория“ на езика и истината. Категориите на „всичко, което е“, стават категориите на *нашето разбиране на битие*: категориите стават „елементите и средствата на интерпретацията на значението на това, което имаме като опит“ (GA 1 400). Отправено е предизвикателство към Аристотеловия метафизичен реализъм.

¹⁰ Самото това учение може да бъде наречено „Скотово“ само в определен смисъл, понеже Хайдегер (следващ изтъкнатия лингвист Н. Steintal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, виж GA 1 303-4) ползва като основен източник *Grammatica speculativa*, сега, съгласно общоприетото схващане, разглеждана като съчинение на Тома от Ерфурт, както и имащото също толкова мистифицирано авторство *De rerum principio*. Но Хайдегеровата работа се основава и на автентични съчинения на Дънс Скот: има обширни позовавания на *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis, Reportata* и *Ordinatio*. Хайдегер е наясно, че опитът му да демаркира реалността може да отиде отвъд пределите на това, което Скот ясно вижда и сам систематично разработва, но той настоява, че най-малкото следва Скотовите намерения (GA 1 211).

Изтънчеността на схоластичния философ Дънс Скот не е предмет на разглеждане тук. Ако следваме Хайдегеровата рецепция на Скотовото учение за категориите и значението, това е, защото Скот ясно осъзнава, че *обективната* реалност е определена от разбирането на мислещия *субект* (GA 1 318–19, 337). Че може да има „обективна субективност“ и че има общ порядък и структура, лежащи под всяка „предметна даденост“, е най-същественният принцип на структурния анализ на значението на отделните части на речта у Скот. Решаваща в *Битие и време*, взаимозависимостта между език, тълкуване и „външна реалност“ може би за първи път е направила впечатление на Хайдегер тук. Взаимовръзката между значение и интендиран предмет също така привлича вниманието му към въпроса какво прави да „съответстват едно на друго“ областта на значението и реалният предмет в света. Така тук намираме няколко указания за зачатъци на идеи, които ще придобият голяма важност в *Битие и време*, а именно, че *нашето* разбиране е това, което приписва „значимост“ на предмета и че предметът, на свой ред, трябва да има способността да носи такава значимост, значимост, определена от контекста на разбирането и дейността ни, независимо дали тя е от практическо или теоретическо естество¹¹.

Особено съществено е учението на Скот за *интенционалната* природа на всеки предмет – че всички неща трябва да бъдат разглеждани като интенционалните предмети на актове на разбиране и така зависят от общата структура на нашето разбиране (GA 1 281). Същевременно Хайдегер си дава сметка, че един опит да се „фиксира“ различните видове значения веднъж завинаги по чисто формален път ще остане стерилен, докато не включва „живия опит“ на говорещия, в чието разбиране трябва да бъде основана всяка интенционалност¹². Както той изтъква, всяко разбиране е същевременно исторически обусловено разбиране на живия дух (GA 1 405, 407). Най-важният критичен момент, при целия възторг на Хайдегер от усилията на Дънс Скот да преодолее „бедността на категориалните системи“ като такива, е осъзнаването, че средновековната мисъл, с нейната насоченост към трансцендентното битие на Бог и строгото разделяне на битието на двете фундаментални категории на „сътвореното битие“ и „несътвореното битие“, не е била достатъчно гъвкава, за да съвмести историческо и индивидуално обуславяне.

Макар и работата му върху Скот да представлява решителен напредък в посока на схващането, че смисълът на битие трябва да бъде потърсен в човешкото разбиране (т.е., че да бъде, означава „да бъде разбрано като нещо“), Хайдегер все още има да извърви дълъг път до разгръщането на собствената

¹¹ Тук вече намираме част от терминологията, която Хайдегер ползва по-късно в *Битие и време*, например „*Bewandtnis*“ за „значимост“ (GA 1 223, 346, 387).

¹² Той подчертава, че е нужно да имаме предвид „свойствената на значението подвижност, конституирана в живата реч и изказването“ – „*eine durch die lebendige Rede und Aussage gegebene eigentümliche Beweglichkeit der Bedeutung*“ (GA 1 336). Това настояване може още тогава да е направило Хайдегер скептичен спрямо по-скоро абстрактния феноменологичен подход на Хусерл.

си фундаментална онтология. Въпреки че осъзнава стерилността на абстрактното изследване на категориите на биващото, което не държи сметка за индивидуалния „жив опит“, в книгата си върху Скот Хайдегер охотно следва разделението на биващото на различни „области на биващо и реалност“ (*Seinsbereiche, Wirklichkeitbereiche* [GA 1 211]), които съществуват повече или по-малко спокойно редом една до друга, но ясно *отделени*. Всяка от областите на математическата, природната, метафизическата, логическата и психическата реалност има своя собствена структура и ред, които зависят от съответната специфична гледна точка (*Scotus*, I, II). Макар да разбира, че не може да има изолирана значимост на никой предмет, защото той винаги е част от една референтна цялост (GA 1 201, 202), Хайдегер не отива отвъд Скотовото обособяване на биващото в различни области, с техни отделни значения и организация.

Все още няма и следа от собствената обхватна концепция за човешкото съществуване като „Dasein“, т.е. като битие-в-света, или за „грижата“ като смисъла на нашата екзистенция, която обема и обединява в разбирането си всички различни схващания за това, което го има, да не говорим за темпоралността като трансценденталния хоризонт на цялостния смисъл на битие като такова. Ясно е обаче, че с изследването върху Дънс Скот не заглъхва старият Хайдегеров интерес към множеството значения на битие, а по-скоро се изостря осезанието му за трудностите, свързани с него. Самият факт, че той намира схематизацията и формалното структуриране на Скот неспособни да схванат живия опит в целостта му или да преодолеят това, което нарича „чувство за мъртвешка празнота на всички предходни категориални системи“ (GA 1 399, 408), показва, че е търсил как да отиде отвъд абстрактните схеми на класификация. Заключениеето му сочи, че вече е бил наясно с един съществен недостатък, лежащ в основата на всички чисто формални категоризации на биващото: а именно, че те разглеждат *теоретичния* подход като единственият, който обяснява реалността. Той определя това като съдбоносна грешка (GA 1 406). Отстраняването на тази грешка ще стане една от основните задачи на зрялата Хайдегера философия.

Въпросът за битието в *Битие и време*

В какво, собствено, е разликата? Какво довежда до „пробива“, даващ на Хайдегер указанието, съгласно което да подемем въпроса за смисъла на битието по нов начин? Впрочем, толкова нов, че той счита за необходимо да създаде оригинален философски език, за да предотврати всяко объркване на неговия подход с някоя от традиционните линии на мисълта. Често се твърди, че „новият Хайдегер“, който не е публикувал нищо в продължение на дванадесет години преди да създаде монументалното произведение *Битие и Време*, дължи стимула на собствената си философия на влиянието от страна на Едмунд Хусерл, с когото той се среща лично след завършването на ранните си работи. Но това е вярно само в много ограничен смисъл. На първо място феноменологията на Хусерл вече ясно (и съгласно признанието на самия Хайдегер) е формирала фона на Хайдегеровата критика на психологизма

и му предоставя необходимата концептуална рамка за обсъждането на теорията на езика и значението на Скот. Хайдегер в действителност споделя, че като студент е бил заинтригуван от *Логическите изследвания* на Хусерл, но по това време не можел да види как те биха му помогнали да реши своя проблем за *битието*. Едва когато влиза в личен контакт с Хусерл и с практиката на феноменологичния метод, той вижда по-ясно какво може да постигне феноменологията, както и, през годините, все повече и повече нейните недостатъци. Ще видим, че тъкмо тези недостатъци го ръководят по пътя към идеите, развити в *Битие и Време*.

Необходима е кратка характеристика на феноменологията на Хусерл, за да се изясни проблемът. Хусерл възприема концепцията на Brentano за интенционалността („насочеността към“) на всички ментални актове, за да даде цялостна картина на всички явления като *предмети на* или, по-точно, като съдържанията на различни видове актове на съзнанието. Всеки предмет трябва да се тълкува така, тъй както той се схваща от един акт на разбиране в съзнанието. Той е нещо, което се мисли, което се желае, нещо осъмнявано, въобразявано, виждано, чувано или познавано. Ако искаме да схванем природата на всички феномени, то трябва да си дадем сметка за точния начин, по който съзнанието интендира своите предмети.

Съгласно виждането на Хусерл, такова точно описание на живота на съзнанието трябва да ни достави правилно разбиране за всички *типове* или начини на интендиране на предметите на съзнанието¹³. Това се основава на познатата още от Декарт представа, че съдържанието на съзнанието е прозрачно и неоспоримо за чистото аз, или *ego*, което формира фундамента на съзнанието, докато фактите относно света са, в най-добрия случай, вероятни. За Хусерл точното изследване на интендираните предмети води до разбирането на тяхното битие или *същност*. Ако искаме да знаем какво са феномените наистина, трябва да се вгледаме в самото съзнание, а не толкова в резултатите на емпиричните науки. Ето защо той се опитва да установи философията като строга *его-центрирана* наука, която предоставя на всички останали дисциплини *априорните* условия на техните специфични форми на познание. Така Хусерл може да бъде характеризирани като „трансцендентален субективист“, т.е. той поддържа, че *субектът* задава условията на всички определения на *обектите* на опита и мисленето. Рефлексите относно актовете на съзнанието предполагат постигане на същността не само на самите действия на съз-

¹³ Тъй като Хусерл изработва и преработва своята концепция за феноменологията през целия си дълъг живот, то има и доста различни нейни изложения. За незапознатите, най-достъпното представяне е кратката статия, която се появява в *Енциклопедия Британика* през 1927 г. Хусерл е подготвил не по-малко от четири немски версии, три от които са препечатани, с поисканите от него Хайдегерови коментари, във *Phänomenologische Psychologie, Husserliana, Vol. 9, ed. W. Biemel (The Hague: Nijhoff, 1962), pp. 237–301.*

нанието, но също така и на неговите предмети, докато въпросите за действителните външни факти на опита трябва да бъдат оставени настрана. Значението на действителния свят, който надхвърля съзнанието, не е отричано от Хусерл, но за феноменологичните цели то е „заскобявано“ или държано извън периметъра на разглеждане. Единствено опитът на субекта и *съдържанието* на интенционалните актове на съзнанието следва да бъдат изучавани.

Хайдегер признава заедно с Хусерл, че „битието“ на всяко нещо лежи в смисъла, който постигаме за него в нашето разбиране. Това той споделя както с Хусерловия *трансцедентален субективизъм*, така и с модерния *антропоцентризъм*. Това, което Хайдегер вижда като ключови затруднения в подхода на Хусерл (освен факта, че Хусерловата феноменология оставя едно неанализирано множество от значения на битие), може да бъде обобщено в три взаимосвързани точки. (1) Той възразява срещу разглеждането на субекта, в чието разбиране всяка онтология трябва да има своя център, като едно безлично и *прозрачно ego*, което е непогрешимо в интуицията си за активността и съдържанието на своето съзнание. Че „аз-ът“, в известен смисъл, е най-близко до мен, ни най-малко не означава, че аз го разбирам. Ние може да сме много далеч от подобна самопрозрачност. Хайдегер полага големи усилия да покаже, че нашето саморазбиране всъщност обикновено изобщо не е автентично. (2) Хайдегер поставя под въпрос осъществимостта или целесъобразността на „заскобяването“ на *света*. Той смята, че „иманентизмът“ на Хусерл е погрешен, тъй като е опасно близко до превръщането на предметите на съзнанието изключително в предмети *вътре* в съзнанието, и принуждава Хусерл да се откаже от въпроса за връзките, съществуващи с действителния свят, който надхвърля съзнанието. (3) Независимо от опита на Хусерл да представи всички модуси на съзнанието, включително емоционалните нагласи, за Хайдегер самият факт, че предметите на съзнанието се приемат просто като дадени в потока на съзнанието и като достъпни в рамките на едно дистанцирано „вглеждане“ или „интуиция“, показва, че онтологията на Хусерл остава обвързана с традиционната теоретична нагласа и онтология на „наличното“. Тъй като всяка от тези три точки посочва важни за Хайдегер проблеми, те могат да бъдат използвани като ключ към разбирането на спецификата на Хайдегеровата онтология в *Битие и Време*.

(1) Схващането на Хайдегер, че картината, която създаваме за самите себе си, може да бъде повлияна (и дори изкривена) от личните ни интереси и склонности и че тя е обусловена от общата историческа ситуация, поставя под съмнение дали има такъв неутрален трансцедентален „аз“, който лежи в основата на всички действия на съзнанието. Затова и той възприема стратегия, която може да се нарече *систематично подозрение* (да се различава от картезианското систематично съмнение), която взема предвид, че ние може и да не сме прозрачни за себе си, че „аз-ът“ на интенционалната дейност може да бъде доста далеч от всяко правилно саморазбиране (относно критика на дадеността на „аз-а“, виж ВТ § 25, 150 ff.). Това, че за нас феномените може да са познати, но не и адекватно разбрани, води до специалния подход

на Хайдегер в *Битие и Време*, започващ с характеризиране на човека в неговото *ежедневие*. Такъв подход има двойно предимство. На първо място, той може да избегне „подминаването“ на особената природа на тези взаимовръзки със света, които биват загубени, когато заемем дистанцираната теоретична позиция на кабинетната философия. На второ място, той може да превърне изкривяванията, които сме склонни да внасяме в нашето „осреднено ежедневие“, в тема на феноменологично проучване.

Тъй като Хайдегер не е съгласен с предложението на Хусерл, че има едно безлично трансцендентално его, което ни предоставя неоспорими истини, той трябва да разкрие *кое* в крайна сметка е биващото, което по самата си природата се интересува от въпроса за битието. И защото не желае да натрапи със собствената си интерпретация още една изкуствена конструкция на това биващо, Хайдегер започва своето феноменологично изследване от феномена, който всички философи преди него „подминават“ като тривиален и незаслужаващ вниманието на теоретика, а именно ежедневното съществуване. Въведеният, за да характеризира различните черти на ежедневното съществуване и неговата структура, своеобразен речник има за цел да бъдат избегнати всякакви асоциации с обичайната философска терминология. Той обаче не е създаден, за да се превърне в тайна доктрина, достъпна само за посветените. Неговата терминология, макар често необичайна и на немски, е много по-лесно да бъде разбрана в оригинал, отколкото в английското ѝ съответствие, защото Хайдегер играе с лесно разбираеми етимологични фамилни сходства, които често дори не съществуват на английски.

Този метод на подозрението обяснява и специфичния методологичен обрват в Хайдегеровата феноменология. Макар и да отдава дължимото на Хусерл (изглежда внимателните анализи на учителя му силно изострят неговата чувствителност към значението на прецизността на феноменологичното описание), той не мисли, че явленията могат просто да бъдат разчетени от начина, по който са дадени в активността на съзнанието. По-скоро те следва да бъдат открити като онова, което може да се съдържа само имплицитно в нашето разбиране. Така Хайдегер търси феномените зад видимото на повърхността – лежащото, скрито зад това, което намираме познато и смятаме за естествено „на пръв поглед и в по-голямата си част“, както той се изразява. Този метод на подозрение обяснява склонността на Хайдегер към един археологически речник в излагането на феноменологичния метод: задачата на анализа му е да „разкрие“ явленията, които са били скрити, прикрити или незрими, така че те трябва да бъдат „освободени“ или „разбулени“. Същото схващане представлява и фонът на неговата известна теория за истината като „не-скритост“ и за разбирането като форма на „разкриване“ като цяло. Хайдегеровият метод на „разкриване“ процедира на две нива. Той прокарва разлика между (а) „онтичното“ ниво на фактуалното (за човешкото съществуване Хайдегер въвежда специалния термин „*existentiell*“ [екзистентен]), което е открито за наблюдение, нивото на регионални изследвания на феноме-

нолога и (b) „онтологичното“ ниво, феноменологичното описание на дълбоките структури, които лежат в основата на онтичното и го обясняват (за структурата на човешкото съществуване Хайдегер въвежда термина „*existentiale*“ [екзистенциален]). Макар и да дава само няколко примера на онтично или екзистентно ниво, той винаги подчертава, че всички онтологични твърдения трябва да намерят своето „онтично потвърждение“.

Въпреки склонността ни да „прикриваме“ феномените, Хайдегер смята, че е необходимо да започнем именно с анализ на човешката екзистенция, тъй като човешкото разбиране е единственият достъп и ключ към природата на битието. Защото ние винаги сме загрижени и за двете, за себе си и за нашето местопребиваване („света“), и винаги вече имаме, най-малкото имплицитно, разбиране за битието и на двете, на нас самите и на света. Поради това самосъзнание и съзнание за света той въвежда техническия термин „*Dasein*“ за човешкото същество. Въпреки че терминът „*Da-sein*“ е станал толкова обичаен на английски, че няма нужда от по-нататъшно разяснение, полезно е да имаме предвид буквалното значение на немското „тук-битието“, тъй като то иска да означава, че „откритостта“ на нашето местопребиваване – следователно и една естествена тенденция към формиране на (най-малкото) предонтологично разбиране – е най-важната характеристика на човека за Хайдегер.

Целта на Хайдегеровото феноменологично описание на нашето ежедневие е да се изяснят структурите, които стоят в основата на това предразбиране. Ако ключът към всяко разбиране на битие лежи в разкритостта на света за *Dasein*, тогава съответен анализ на *Dasein* трябва да предхожда една обща „фундаментална онтология“. Както посочва Хайдегер, неговият първоначален план за *Битие и Време* е да премине през „подготвителен фундаментален анализ“ на битието на *Dasein* към обяснение на това как времето задава „трансценденталния хоризонт“ за въпроса за битието като такова. Той никога не реализира тази задача (за първоначалния план виж ВТ 63-4). Тоест той, по причини, на които ще трябва да се върнем по-късно, никога не отива отвъд анализа на *Dasein*. Публикуването на *Битие и време*, с неговото фокусиране върху анализа на условията на човешката екзистенция, правят Хайдегер известен веднага след 1927 г. Този фокус оправдава в известна степен определянето му като *екзистенциален* философ, етикет, който той винаги е отхвърлял, считайки фундаменталната онтология за своя същинска задача.

(2) Ако чистият „Аз“ е абстракция, която не позволява да се разбере нито *Dasein*, нито вкоренеността на всяко значение и разбиране в ежедневието, ясно е и защо Хайдегер стига до извода, че всяко *заскобяване* на фактическия *свят* във феноменологията е основна грешка. За Хайдегер, който се отдава на задълбочен анализ на това как сме свързани със света и със себе си като същества със свят, всяко абстрахиране от начина, по който *Dasein* действително преживява света, унищожава феномена „имане на свят“. Защото светът е именно контекстът, в които срещаме биващите и *себе си*, и тъкмо тази среща е това, което определя какво те *са* за нашето разбиране.

Ето защо анализът на Хайдегер на априорната структура на нашето имане на свят се състои в показване на начина, по който действа в света, с нещата в него, така както ги срещаме в нашето действително съществуване. Съгласно Хайдегеровото виждане, ние не сме „мислещи вещи“, които могат при различни обстоятелства да влизат в различни отношения с други неща в различни интенционални актове. Вместо това, самото ни битие е определено от факта, че ние сме биващи-в-света. Този екзистенциален анализ се състои в двустранно проучване, което изяснява не само в какъв смисъл ние срещаме нещата в света и какво прави тези неща пригодни за такива срещи, но също и това какво *в нас* конституира подобни срещи, какво в нашето разбиране прави възможно да разкриваме съществуващото за нас по този начин. Анализът е трансцендентален в Кантовия смисъл, доколкото открива условията, които правят възможно да срещнем това, което срещаме, по такъв начин, че да дадем „смисъл“ на феномена, защото всички такива срещи са начини на определяне на битието на нещата в света. Няма друг „смисъл“ или „значение на битие“ освен онова, което даваме на нещата в нашето разбиране. Ето така Хайдегер многократно определя как той разбира „*значението* [или смисъла] на битие“: „Смисъл е това, в което се удържа разбираемостта на нещо“ (ВТ 193).

Това трансцендентално проучване няма за задача да ни предостави някакви нови познания за света, а да проследи и артикулира начина, по който ние „винаги вече“ разбираме това, с което се занимаваме. Ако „да е“ означава „да е вече разбирано като“, тогава е нужно задълбочено изследване на всички различни видове *разбиране*, лежащи в основата на нашето боравене със света. Това обяснява значението на *тълкуването* за Хайдегер, защото във всички тълкувания, които даваме в дейността ни, ние изхождаме от едно имплицитно разбиране на смисъла на нещата, без да сме напълно наясно за него. Феноменологът следва да проследи различните начини, по които боравим с „даденото“ и го артикулираме смислово. Така Хайдегер просто се опитва да осветли това, което винаги по някакъв начин знаем и „в мозъка на костите си“, както Райл се изразява в своята рецензия на *Битие и време*¹⁴.

(3) Тъй като имплицитното разбиране на битие е не само основата на собствената интерпретацията на Хайдегер, но, съгласно неговите виждания, и универсална характеристика на човешкия вид изобщо, то винаги е имало едно, най-малкото смътно, разбиране на „въпроса за битие“. Тук Хайдегер не претендира за оригиналност. Това, което има нужда от обяснение, е по-скоро защо едно такова смътно разбиране никога преди не е било напълно разгърнато, и голяма част от оригиналността на Хайдегер е в обяснението му на това, което нарича наша „забрана“ на битието.

¹⁴ „Review of *Sein und Zeit*“, *Mind* 38 (1929): 355–70. Също и в: G. Ryle, *Collected Papers* (New York: Hutchinson, 1971), Vol. I, pp. 197–214.

Забравата е двойна. Забравата на нашето ежедневно разбиране, което дори не се и опитва да достигне автентично разбиране, а възприема готовите интерпретации, които намира в собствената си среда, обясненията и оценките на собственото си общество и време. Най-често ние просто възприемаме нашия начин на живот и саморазбиране съобразно с общите стандарти: ние се държим, говорим и оценяваме както „се“ говори, държи и оценява. Хайдегеровото описание на всеобхватното влияние на анонимното публично „се“ (one – безличното местоимение, не числото) е една от най-колоритните части на *Битие и Време*. (Раздел I, глава 4). Английският превод на *das Man* като „те“ [the They] е подвеждащ, тъй като не показва, че обикновено няма никакво отдръпване от този основен начин на екзистенция, който е споделен от „всеки“. Необходими са специални усилия, за да се отхвърли властта на тази публична интерпретация, за да се достигне до едно автентично разбиране. За Хайдегер опитът ни с приемането на нашата крайност в *страха* от изправянето пред смъртта е решаващата ситуация, която ни принуждава да се откъснем от господството на анонимното публично разбиране (Част II, глава 1). Както той многократно заявява, няма начин да живеем трайно в автентичност, тъй като трябва да приемем ежедневния свят и неговата рутина като даденост във всички наши практически занимания.

Ако „забравата на битието“ в нашата ежедневна погълнатост от света изглежда естествена, то специфичната забрава, която Хайдегер приписва на философите, съвсем не изглежда такава, тъй като тяхна задача е именно експлицитната рефлексия върху този въпрос и те в действителност се занимават с него откакто гърците за пръв път попитали: Какво е битие? Ако философите до времето на Хайдегер пропускат най-същественния момент, то трябва да има определена причина за това монументално недоразумение. И Хайдегер наистина мисли, че може да посочи съдбоносната грешка: грешката се крие в *теоретичния* подход като такъв.

Както бе отбелязано по-рано, позицията, заемана при теоретизиране, позволява на мислещия да има отделена гледна точка. Мислещият може да се отнася към предметите на своето разглеждане като към „индиферентно налични [occurring]¹⁵ неща, съществуващи независимо от наблюдението, точно както наблюдателят може да спре вниманието си на кой да е предмет.

¹⁵ Предпочитам да превеждам „*Vorhandenheit*“ като „occurrence“, макар и „presence-at-hand“ (BT 67) да е станало обичайно и да запазва етимологичните конотации, както и паралела с „readiness-at-hand“ на инструмента. Но този паралел между „*Vorhandenheit*“ и „*Zuhandenheit*“, не може да бъде имитиран на английски. На немски „*Vorhandenheit*“ макар и първоначално означаващо да бъде „на ръка“, е загубило всяка конотация с близост (за коя да е отдалечена звезда в Млечния път може да се каже, че е „*vorhanden*“), затова аз предпочитам „occurrence“. Обратно, „*Zuhandenheit*“ означава подръчността на ползвания инструмент. В някои скорошни преводи (например *Basic Problems of Phenomenology*) „extant“ е заместило „present-at-hand“, но това може погрешно да внуши контраст с extinct.

Така наблюдател и наблюдавано, мислещ и предмет на мисленето се разглеждат като „индиферентно налични“ едно наред с друго. И тази теоретична позиция, съгласно Хайдегер, не е преодоляна в субектно центрираната онтология на Кантовата традиция. Тя не е преодоляна дори с настояването на Хусерл, че всички предмети следва да се разглеждат като интенционални предмети, т.е. като предмети, представени в съзнанието. Според Хайдегер при Хусерловия феноменологичен анализ предметът в съзнанието запазва статута си на чиста наличност, точно както и самото съзнание остава онтологично неинтерпретирано, защото той е разглеждан именно като нещо, което просто бива налично. Ето защо *битието* при Хусерл би трябвало да се определи като „наличния“ корелат на сериите от смисли, както те са определени поотделно с всеки акт на съзерцаване на откритата във феноменологичния анализ същност.

Хайдегер не отрича, че теоретичната позиция наистина е оправдана за самия теоретик. Това в действителност би било съвсем незначителен въпрос, ако учените, особено философите, я разпознаваха като такава: като *производен* модус на битие, конституиран от специфичния *поглед* към предметите на изследването им. Все пак, бъркайки я със *значимия* начин на битие, който лежи в основата на всички съществуващи неща, те стават причина да се потисне откриването на другите модуси на битие, върху които са съсредоточени толкова много от усилията на Хайдегеровата работа. Освен „чистата наличност“ (“presence-at-hand”) на теоретичното разбиране, имаме още и „подръчността“, обуславяща практическото разбиране при работата с инструменти, „битието-с“ други човешки същества и „битието-винаги-откъм-мене-си“¹⁶, отношението към и загрижеността ни за самите нас каквито сме и каквито трябва да бъдем.

За Хайдегер нашето ежедневие в голяма степен е определено от разбирането на всички неща от гледна точка на практическите ни грижи, цели и планове, като това включва както отнасянето към другите човешки същества, така и към самите нас. И сред четирите начина на битие теоретичната позиция се фокусира върху най-нехарактерния, който той определя като „основан“ или „произведен“, защото привлича вниманието само когато пренебрегнем това, което нарича „референтното цяло“ на тези практически и лични грижи, които изграждат света на ежедневието (ВТ § 13).

Начинът на битие, който приписваме на различни неща, невинаги е фиксиран, поне не на „онтично“ ниво. Едно и също „нещо“ може да бъде третирано като инструмент с практическо значение или като произведение на изкуството, или като предмет на научно изследване. Другите човешки същества могат да бъдат схващани като „предмети на науката“ (като статистически данни) или просто като инструменти (нещо подръчно) вместо като „съ-

¹⁶ В българския превод на *Битие и време* на Димитър Зашев „Jemeinigkeit“ е преведено с „всемоест“ – бел. прев.

Dasein-и“ [Dasein-withs]. Така контекстът определя тяхното „битие“. Дори може (онтично) да има известна неопределеност що се касае до това коя от онтологичните възможности ще бъде подета в такова отнасяне откъм един специфичен аспект. Това, което не можем да избираме в определен контекст, е предсъществуващата *структура* на различните възможности, защото тя формира онтологичната структура на самата ни природа.

Двойната задача на Хайдегер

Ако Хайдегер намира за важни допълнителните начини на битие, които определят нашето съществуване в света, можем да се зачудим защо разглежда старата обвързаност с онтологията на *Vorhandenheit* (occurrence) като толкова съдбоносна грешка, че да се връща отново и отново към нея. Ако неговите предшественици изпускат нещо важно, не е ли достатъчно просто да се добави пропуснатото, без да се повтаря постоянно за пропуската? Въпросът е обаче, че простото добавяне не върши работа. По-скоро има нужда от пълно преразглеждане в две отношения. Първото се отнася до интерпретацията на историята на философията, второто – до правилното понятийно схващане на самото „битие“, което собствено и предприема Хайдегер. Това е *двойната задача*, която той си поставя в *Битие и време*, задачата, която нарича „Онтологичната аналитика на Dasein като разкриване на хоризонта за интерпретация на смисъла на битие изобщо“ и задачата по „Деструкция на история на онтологията“ (ВТ 36–49).

Изясняването на тази двойна задача, макар и в най-общи линии, ще доведе до по-добро разбиране на Хайдегеровия проект като такъв. Нека започнем с втората – деструкцията на историята на онтологията. Хайдегер не иска да извършва някакво насилие над историята или постоянно да натяква слепотата на своите предшественици. Немската дума „*Destruction*“ не звучи така насилствено като английския си еквивалент. Такава „деструкция“ не е *деконструкция*, както сега някои биха искали, а анализ, имащ за цел да покаже къде при Кант, Декарт и Аристотел има критични отклонения. Хайдегер няма деконструкционистка откъснатост от традицията – той смята, че тя може да бъде овладяна и изправена, дори и след като веднъж сме разбрали, че „погрешните стъпки“ са били неизбежни. Неговото настояване на непрекъснатостта на историята на битието (през всички исторически превратности) също говори против това, да бъде причисляван към модерния сега „исторически“ лагер. Един възприел историцизма Хайдегер не би могъл да разглежда себе си като законен наследник на Парменид, откривателя на връзката между битие и мислене, не би могъл да търси никакви простиращи се през различните исторически периоди проблеми, а само да отбелязва любопитни доксографски съвпадения, които са толкова външни и случайни, колкото приликата между трицератопса и носорога.

Хайдегеровото внимание е насочено по-скоро към „разплитане“ на историята на онтологията, за да се покажат критичните отклонения, които водят до господството на онтологията на *Vorhandenheit* и до забравата на „битие“, т.е. до предразсъдъка, че битие няма конкретен смисъл, защото то е „най-

общата от всеобщностите“ (BT 29). Ако в миналото този предразсъдък по един или друг начин произлиза от онтологичния възглед на Аристотел, че *битието* надхвърля категориите и затова не може да има „реално“ съдържание, днес той е свързан с възгледа, че „битието“ се прилага безразлично към всичко, което може да бъде въведено с екзистенциален оператор или включено в нашия дискурсивен универсум.

Това, което Хайдегер намира за съдбоносно в развитието на Западната философия, нека повторим, е ориентацията към битието като „реалност“ или „вещност“ (BT 96), правейки така от света сума от *независимо* съществуващи неща, съществуващи за наблюдаващите субекти дотолкова, доколкото последните успяват да встъпят в контакт с тях. Той обвинява тази онтология за всички затруднения, които философите не са били способни да разрешат при многото обрати на философията още от самото ѝ начало при гърците, които не престават и когато философията става „субектно центрирана“ в Декартово-Кантовата традиция. Ако изобщо има две отделни реалности, субект и обект, налични една наред с друга, въпросът за това как е възможен контакт между мислещия субект и независимо съществуващите предмети остава неразрешим проблем, дори и ако се приеме, че субектът по някакъв начин дава „формата“ или „смисъла“ на предметите. Така въпросът остава: Как може да има истина, ако тя се разбира като *съответствието* между нашите мисли (или съдържанието на съзнанието ни) и външния свят? С други думи, какво гарантира обективността на нашите субективни впечатления? Дори критическият реализъм остава обременен с въпроса за това какво можем да знаем за света и най-вече с проблема за това как изобщо можем да сме сигурни, че съществува „свят извън нас“. Въпреки своя „коперникански поврат“ към субективността, Кант оставя основното в античната онтология незасегнато – централното място на субстанцията, *вещността* на вещта, остава непроблематизирано. Така да се каже, за Кант независимата субстанция, която постои във времето, си остава основният градивен елемент на всяка реалност. Независимата „вещ“, с която имаме работа, която бива категориално схващана в целия ни опит и определяна от научното мислене, остава в самото си *битието* отделена от субекта. В частност, опитът да се докаже съществуването на външния свят е разглеждан от Хайдегер като ясно указание, че Кант не поставя достатъчно решително под въпрос основата на традиционната онтология¹⁷.

Идеалистът, на свой ред, изглежда осъден на *иманентизъм* – проблемът да се обясни „трансцендентността“ на предметите по отношение на умовете ни дотолкова, че да има смисъл да се говори за естествен свят извън нас.

¹⁷ Относно по-обстоятелствен коментар по този проблем, виж моята статия *Хайдегер и скандалът на философията* – “Heidegger and the Scandal of Philosophy,” *Human Nature and Natural Knowledge*, ed. A. Donagan, A. Perovich, and M. Wedin (Dordrecht: Reidel, 1986), pp. 129–51.

Всички тези затруднения възникват, казва Хайдегер, само когато приемем един фундаментален *разрив* между изолирания субект или „съзнание“ и независимо съществуващата област на предметите. За него такъв разрив не е необходимо допускане, а е по-скоро резултатът от погрешната философска „теоретична позиция“ и води до, както го нарича, „разкъсване на феномените“ (BT 170). Няма начин да се отиде отвъд разрива между това, което е налично вътре в нас, и това, което е налично навън, докато тази „паралелна наличност“ е единствената достъпна онтологична категория.

Понеже в *theoria* просто се „вглеждаме“ в явяващото се като отделен предмет, ние сме склонни да приемем такава „реификация“ за естествения начин на битие на този „предмет“. Подобна дисоциирана перспектива е напълно оправдана за „теоретичния поглед“, докато не забравяме, че това е изкуствено отделяща перспектива, и ясно си даваме сметка, че не е нито единствената, нито дори способна вярно да покаже другите начини, по които нещата са ни „дадени“. Тъй като векове наред е смятано, че само теоретичната позиция съответства на философа-учен, други начини на разбиране, и същевременно, и именно поради това, други начини на *битие* на предметите никога не са били разглеждани. Ето защо Хайдегер не придава първостепенно значение на онтологията на „просто наличните неща“ и тя е сведена до специалната научна гледна точка, като „основен модус“ или производно разбиране на битието. Тази производна гледна точка, вземаща ни за поначало *безветови* субекти, които някак установяват познавателен контакт с отделени обекти, следва по-скоро да бъде разбрана като специален вариант на един поизначален начин на схващане на самите нас, а именно биващи *със свят*, който е характеризирани като „битие-всред“ или въввлеченост в света на подръчното.

Обещаната „деструкция“ на историята на онтологията, както първоначално е замислена от Хайдегер, никога не е извършена (BT 64). Втората част на *Битие и време*, която трябвало да съдържа коментар върху „Кантовото учение за схематизма и времето“, „онтологичното основание на Декартовото *cogito sum*“ и „Аристотеловото съчинение за времето, като позволяващо да се открие феноменната основа и очертаят границите на античната онтология“, никога не се появява и може, в най-добрия случай, само да бъде реконструирана по по-късни публикации. Ясно е, че самото историческо разглеждане не е било основният проблем. Хайдегер се оказва все повече в безизходица как да изпълни своята първа задача, „разкриването на хоризонта на интерпретация на смисъла на битие изобщо“, той така и не публикува липсващия трети раздел на първата част на *Битие и време*, раздела, за който твърди, че просто е „задържан“ (BT 17)¹⁸, когато бил принуден да предаде ръкописа по-рано от планираното. Този раздел трябвало да „обърне“ *Битие и време*, а именно на „Време и битие“. Вероятно никога няма да стане известно защо

¹⁸ Такова твърдение в действителност се намира в *За хуманизма*, Heidegger, Martin: *Wegmarken (1919–1961)*, Frankfurt am Main, 1976, s. 327, бел. прев.

Хайдегер е бил толкова неудовлетворен от тази последна част, понеже той не дава съгласието си тя да бъде включена в неговото посмъртно издание. Тук няма да навлизаме в спекулации по този въпрос, но ще опитаме да следваме Хайдегер в неговия първоначален проект дотам, докъдето той стига.

Най-тежката последица от липсата на правилно разбиране на „битието“ в онтологията на наличното е, че тя не позволява да бъде развито това, което може да бъде наречено по-скоро *динамична*, отколкото *статична*, онтология. Тя не може да доведе собствено до развиване на концепция за времето или темпоралността, каквато Хайдегер има предвид. Създаването на такава концепция е крайната задача на *Битие и време*, във вида, в който го познаваме. Казахме, че за Хайдегер човекът никога не е изолиран, безсветови субект, а същество, конституирано в самата си същност от своя *свят*. Нека видим какво се има предвид с това. Дотук начините на битие на наличното, на подръчното, на битие-със и битие-себе-си не изглежда да съставляват смислово цяло. Нито пък съставляват някакво единство, ако се разгледат съответните начини на разбиране, в които те са основани: теоретично разбиране, практическа загриженост, грижа, и многото различни начини на отнасяне към нечие себе си. Всички тези модуси на отнасяне са, както Хайдегер изяснява, различни „виждания“, различни „осветявания“ на света¹⁹. До този момент от неговия анализ те не образуват никакво единство, което би могло да представлява нещо като *смисъла* на битие. Ние, изглежда, като да имаме само различни начини на разбиране на *биващите*, точно както във феноменологичния анализ на Хусерл. Ако Хайдегер не бе продължил нататък, единствената разлика между него и Хусерл би била в това, че той по-скоро съсредоточава вниманието си върху различни „основни типове“ разбиране, подчертавайки нашата пряка въввлеченост в света, отколкото върху „съзercаването“ на същността на биващите в съзнанието.

Ала Хайдегер не оставя нещата дотук. Първо, той въвежда един обединяващ термин – „грижата“ – за да обозначи основната характерна черта, която определя цялата ни въввлеченост в света (ВТ, раздел I, глава б). Именно анализът на структурата на грижата му позволява да твърди, че нашето битие е същевременно „битие-в-света“ като едно органично цяло. Тази цялостна концепция за „грижата“ трябва да държи сметка за общия *смисъл*, който даваме на екзистенцията си като битие-в-света, по силата на който тя е интегрално

¹⁹ Не е възможно да се предадат на английски в пълното им съответствие всички термини, които Хайдегер извежда от немските корени „*Licht*“ и „*Sicht*“. Има „виждане“, чрез което се отнасяме към инструменталното (*Umsicht* = *circumspection* [оглеждане, внимаване, бел. прев.]) и „виждане“, чрез което се отнасяме с другите (*Rücksicht*), има я и перспективата на нашето проектиране в бъдещето – предвиждането (*Vorsicht*). Метафори на светлината се ползват когато *Dasein* е сравнявано с „просвет“ (*Lichtung*) или е „осветлено“ (*gelichtet*). Хайдегер вижда себе си като принадлежат към една дълга традиция, той говори за старата теория за *lumen naturale* като за предвестник на неговия собствен възглед за естествената ни откритост (ВТ 171).

цяло. Ключовата характеристика на отношението ни към света като такъв, който включва и самите нас, бивайки собствената си крайна референтна точка, е обусловена от грижата, позволяваща да разглеждаме всичко като част от нашия *проект* в най-широк смисъл на думата. Тази характеристика води до времевата интерпретация на структурата на битието-в-света. Ние проектираме себе си, цялата си екзистенция в света и разбираме себе си, както и всичко в света, с оглед на *възможностите* на плановете, или „проектирането“, които правим за себе си. (Понеже преводът на *Entwurf* като „проектиране“ [BT 184] може да наведе на погрешни асоциации с психологическото проектиране, „план“, в смисъла на чертежите на архитекта, е по-малко подвеждащ синоним.)

Всичко, с което имаме досег, намира своето значение в рамките на това проектиране и нещата имат значение само доколкото са част от него. В рамките на този „проект“ ние схващаме себе си, всичко има своето значение и, по такъв начин, своето *битие*. Плановете, както подсказва и думата, са насочени към бъдещето: проектираме себе си в едно предусетено бъдеще като крайната цел на нашите усилия. Но това не е единственото времево измерение, което действа в проектирането ни, защото то не е свободен избор на бъдеще. Съгласно Хайдегер, не можем да правим никакви подобни проекти без едно вече съществуващо разбиране за света и нас самите в него, разбиране, определено от миналото, което сме били и все още сме. Ето защо, не само че наистина носим миналото си с нас, както се носят тежки спомени, но винаги вече разбираме себе си и нашите проекти в светлината на своето миналото, откъм миналото си. И накрая, във всички наши начинания, каквито и да са те, ние сме свързани с настоящето, защо сме във и със света, който ни обзема и привързва към всекидневните ни усилия. Обзетостта от тук и сега представлява (в повечето случаи) неизбежната ни въввлеченост в неавтентичния, или „пропадналия“, начин на разбиране на света от гледна точка на се-то (BT §§27, 71).

Това, накратко, е структурата, която Хайдегер нарича нашата „темпоралност“. С темпоралност той няма предвид, че ние, както всички други неща, сме ограничени във времето, нито че имаме чувство за време, а по-скоро, че съществуваме като три времеви измерения едновременно: че биваме пред самите нас в бъдещето, че влечем миналото, докато сме заети с настоящето си, което съставлява нашето битие. Начинът, по който проектираме себе си в бъдещето (*пред себе си*), носейки със себе си своето минало (*вече бивайки във*), потопени в настоящето (*бивайки при себе си със*) е това, което Хайдегер означава като „екстазите“ на темпоралността. И тук няма нищо „екстатично“. Всичко, което то означава, е, че ние вече сме „протегнати“ навън във времеви измерения и така никога не сме удържани в „точката“ на тук и сега (BT 370 ff.).

Понеже не сме нито статични точки в предсъществуваща индиферентна вселена, нито ограничени сегменти от безкрайна стрела на времето, а сме съ-

щества, чието собствено разбиране създава времето измерение на екзистенцията ни, тази темпоралност е трансценденталното условие Dasein да има вселена от значещи биващи. По този начин „смисълът на битие“, така, както е конституиран от нашето разбиране, е основан във времевата структура, която лежи под това разбиране. В този смисъл за Хайдегер темпоралността следва да предостави фундамента за последващ анализ на „трансценденталния хоризонт“ на битие като такова, т.е., така да се каже, на битието отвъд самото Dasein. Dasein предоставя достъп до битие в разбирането, доколкото в разбирането разкриваме битие, но нашето разбиране нито е тъждествено с битие като такова, нито *създава* битие. Не е ясно как Хайдегер е възнамерявал да премине отгук към анализа на битие самo по себе си. Публикуваната част от *Битие и време* прекъсва след повторния анализ на ежедневноста в светлината на темпоралността, обяснението на връзката ни с историята и разглеждането на „историчността“ ни и ежедневното разбиране за време.

Би трябвало да се обърнем към късните работи на Хайдегер, поемайки в откритото море на спекулацията, за да разберем защо той не предприема последната стъпка, от темпоралността на Dasein към битието, когато пише *Битие и време*. На едно място отбелязва трудностите, пред които ни изправя езикът²⁰. Това трябва наистина да е било проблем, защото езикът и понятията, които описват „хоризонта на разбираемост“, по необходимост би трябвало да бъдат изведени от езика и понятията, които ползваме за описване на области на биващото, съдържащи се вътре в този хоризонт. Така би трябвало да опишем условията на всяко разбиране – на битие като такова – в термините на обусловеното от този хоризонт, т.е. основанията в термините на основаното върху тях. Съмнително е дали това може да бъде направено, освен метафорично.

В следващите години Хайдегер, изглежда, става все по-скептичен относно предприемането на една фундаментална онтология, която „излага“ структурите на битие като такова, защото сега това – проектът да се установи крайна основа на всички неща – прилича на „фундационалистско“ начинание, намирисващо на метафизика. Да направиш човешкото разбиране ключа към подобно трансцендентално проучване носи в себе си толкова опасности, то някак навежда на мисълта, че ние *владеем* „битието“ на всички биващи, ако смисълът на кое да е дадено зависи от разбирането ни.

Макар и да изглежда, че *Битие и време* развива известен трансцендентален *антропоцентризм*, както опитах да покажа, трябва да подчертаем, че за

²⁰ Преработената версия на лекциите от 1927, *Основни проблеми на феноменологията*, допълва *Битие и време*, но не довежда обещания „обрат“ или „поврат“ много по-нататък. Късните бележки на Хайдегер, *Върху Време и битие*, превод J. Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972), съдържат коментари на късния относно затрудненията на младия Хайдегер: „все още трябваше по някакъв начин да се говори езикът на метафизиката“.

самия Хайдегер това може да бъде само едната страна на нещата. Само в ограничен смисъл може да кажем, че *от нас зависи* как разбираме „битието“ на всички биващи. „Светлинните“ и „зрителни метафори“, които ползва Хайдегер, както и термини като „откритост“ и „нескритост“, показват, че ние не създаваме собствената си вселена, нито дори нейния смисъл. Разбираемостта е колкото в самите „неща“, толкова и в схващането ни, и тази „съответност“ съвсем не е наша заслуга. Просветляването е нещо, което просто ни се *случва* и в този смисъл „битие“ е напълно извън нашата власт. То е „отваряне“, „дар“, както по-късно обича да казва Хайдегер и всичко, което можем да направим, е да опитаме да „го усвоим“ в едно автентично разбиране. Хайдегер винаги е настоявал, че има „битие“ само доколкото има разбиране на битието в *Dasein*, но че самите неща не зависят от това разбиране (BT 269 ff.). Това, че ние сме пасивни получатели на „битие“, изглежда силен аргумент срещу опитите в последно време да се разглежда Хайдегер като предшественик на „новия прагматизъм“, който би направил от „битие“ въпрос на социално конструиране. Хайдегер би се съгласил, че *онтично* всяка епоха дава (конструира) свои собствени интерпретации, но това не може да е основание на една прагматистка концепция за самата *онтология*. В действителност той предупреждава за опасността от явната днес овладяност от духа на техниката. Какъв смисъл може да има такова предупреждение, както и тъжната констатация, че „само Бог може да ни спаси“, от устата на един прагматист?²¹

Защо сме просветлени същества, защо битието „ни говори“, остава забулено в тайна за Хайдегер, тайна, която той, в късните си години, иска да изрази с все по-тайнствени думи. Безспорно нарастващия му скептицизъм относно осъществимостта на трансценденталното изследване като такова, както и убеждението, че *Dasein* е ограничено до „пасивната страна“ на битието, представлява значително отместване в мисленето на Хайдегер след *Битие и време*. Все пак има сериозно основание да се съмняваме дали този „поврат“ е радикално отместване встрани от проекта на *Битие и време*. В предговора към изданието от 1953 г. Хайдегер отново настоява, че „поетият път остава дори днес необходим, ако въпросът за битието следва изобщо да движи нашия *Dasein*“ (BT 17). Кой би противоречал на това свидетелство?

Превод от английски: **Стефан Димитров и Ясен Андреев**

Името на Доротеа Фреде (1941) е добре познато както на изследователите на логиката и етиката на Античността, така и сред тези, които работят в традициите на феноменологията и екзистенциалната философия. Фреде е автор на многобройни изследователски приноси най-вече към античната (пред-сократици, Платон, Аристотел, елинизъм, късна античност) и феноменологичната философия. Те от дълго време насам са ѝ извоювали репутацията на международен авторитет и в двете области.

²¹ „Nur noch ein Gott kann uns retten.“ Интервю за *Der Spiegel* (май 1976): 193–219.

Фреде следва класическа филология, музика и философия в Университетите на Хамбург и Гьотинген, а академичният ѝ път започва в Гьотингенския университет. Там, през 1968 г., тя има шанса да защити дисертация върху Аристотел не при когото и да било, а при едно от големите имена на немската следвоенна философия – Гюнтер Патциг. Докторската работа „Аристотел и „морската битка“. Проблемът за *Contingentia Futura* в За интерпретацията 9“ е посветена на повдигнатия от Аристотел сложен въпрос за истината на изказванията за контингентни събития от бъдещето. Той касае отношението между онтологичната не-предопределеност на предстоящи събития и прогнозните изказвания относно такива *contingentia futura* – изказвания, които обаче следва да удовлетворяват бивалентния принцип²².

След промоцията проф. Фреде преподава две десетилетия в различни американски университети, сред които Университетите на Сан Франциско и Ню Джърси, Бъркли, Станфорд и Принстън. През 1991 г. тя приема поканата за професура от Хамбургския Университет и до нейната емеритизация през 2006 г. е ръководител на тамошната катедра по история на философията. Следващите години преподава отново в Америка – като *Mills Visiting Professor* в Университета на Калифорния, Бъркли.

Проф. Фреде е редовен член на Академията на науките на Гьотинген, на Американската академия на изкуствата и науките, на *Wissenschaftskolleg zu Berlin*, пръв председател на Обществото за антична философия – Мюнхен, бивш редактор на Архив за история на философията, както и на *Hypomnemata*, Изследвания върху Античността и нейния последващ живот. Последните години Фреде работи основно върху проблеми на етиката и политиката при Платон и Аристотел. През 2020 г. издателство *Walter de Gruyter* публикува нейния превод и коментар на „Никомахова етика“ в рамките на немското пълно издание на *Corpus Aristotelicum* – „Аристотел, Произведения в немски превод“.

Биографична бележка: **Ясен Андреев**

²² Frede, D. 1970. *Aristoteles und die „Seeschlacht“: Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione 9*. (Hypomnemata: Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, 27) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Относно по-сетнешна ревизия виж още: Frede, D. 1985. *The Sea-Battle Reconsidered*. // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, № 3, 31–87.