

ВЛАДИМИР РАДЕНКОВ*
МОЖЕ ЛИ СВЕТЪТ ДА БЪДЕ СПОДЕЛЕН?
ХАЙДЕГЕРОВОТО РАЗБИРАНЕ ЗА СВЕТА И РАЗЛИЧНИТЕ
НАЧИНИ НА НЕГОВОТО „ОБИТАВАНЕ“ И СПОДЕЛЯНЕ
В АВТЕНТИЧНАТА И НЕАВТЕНТИЧНАТА ЕКЗИСТЕНЦИЯ

Abstract: The study focuses, first, on Heidegger's understanding of the world as a closed interconnection of "relationally" defined elements and as a horizon of ecstatic situatedness, and second, on the different ways of "inhabiting" and sharing the world in both the authentic and the inauthentic existence. It is divided into four parts. In the first part basic concepts of *Being and Time* are expounded that are essential for performing the research and for the clarity of its exposition. The second part is a detailed interpretation of Heidegger's analysis of the surrounding world. The third part thematizes some concepts crucial to differentiate between authentic and inauthentic way of being-in-the-world. In the fourth and main part, an attempt is made to show that, first, the surrounding world, which is shared with others in its "meaningful" explication, is an "organically" articulated horizon of a "typical" and enduring ecstatic situatedness, and second, that both the authentic and the inauthentic existence are simultaneously different modes of the complete structure of existence and moments of this structure which belong to each other and "invert" one another.

Keywords: ontic-ontological difference; authentic/inauthentic existence; *Dasein*; understanding; potentiality-for-being; being-in-the-world; surrounding world; ready-to-hand; present-at-hand; reference-wholeness; horizon; circum-spection; interpretation; speech/language; meaning; signification; Oneself; idle talk; falling; situation.

1. Някои базисни понятия в „Битие и време“

Понятието „онтико-онтологична разлика“ означава най-общо разликата между битие (*Sein*) и биващо (*Seiendes*). Философията от Платон и Аристотел до Хегел и Ницше приема битието за нещо самопонятно, не поставя въпроса какво означава, че нещо *е*. Тя разбира битието на биващото като различния и безразличен спрямо неговата определеност (*essentia*) гол факт, че то *е* (*existentia*), противопоставен на това то повече да не *е*. Хайдегер нарича тази философия метафизика на присъствието, настоящето (*Anwesenheit, Präsenz*), защото за нея битието е това изтрайващо присъствие на биващото в постоянстващото „сега“, което немският философ назовава с термина наличие (*Vorhandenheit*). При Хегел, наистина, идеята (всеобщата и същностна взаимовръзка на нещата, от която те получават своето съществуване и определение) не е тъждествена на природата (непосредствено дадените определености, безразлично различни една спрямо друга), но остава на едно равнище с биващото, разбирано в случая като налично, бидейки подлежаща на обхващане, логическа и безвремева (в смисъла на неслучваща се в една откритост,

* Гл. ас. д-р в Университет по архитектура, строителство и геодезия, София. Email: vladimir@abv.bg

непредопределеност) взаимовръзка¹. От друга страна, подобно на Хегеловото всеобщо, Хайдегеровото битие не е само Че-битие (*Daßsein, existentia*), т.е. излизането най-вече на нещо, но и Що-битие (*Wassein, essentia*), т.е. определеността на нещото. Разликата при Хайдегеровото битие е тази, че иманентното саморазличаване, само-о-пределяне, представляващо определяне и явяване на биващите, не е логическо движение, а случване, събитие. Изпреварващо казано, за Хайдегер битието е една самочленища се съчлененост от вза-

¹ Нека да припомним, че за Хегел духът е самосъзнание, самоотношение. Той обаче не се отнася към себе си от само себе си, непосредствено, а единствено с посредничеството на нещо друго, знае себе си като друг по отношение на другото. Макар че това друго в същността си е инобитието, „инкогнитото“ на духа, макар че в него той се самоопосредява, то не е положено от едно съществуващо в началото абсолютно Себе-си, тъй като подобно Себе-си все още не е самоотношение, т.е. Себе-си. В същността си самоотношението е резултат, осъществява се едва като разпознаване в другото на нещо за себе си, на *собственото* друго. Тъй като духът е всеобщото, онова, извън което няма нищо, неговото друго представлява вътрешното му ограничаване, различаване – то е о-пределеното, о(бо)собеното. Множествеността на определеното е същностна, защото като самоотношение всеобщото не е нещо, тетично положено в началото, което се самоограничава, саморазличава в една-единствена определеност, а е резултат, т.е. самата взаимовръзка на множество определености. Духът е просто, но учленено „единство на аперцепцията“, самоотношение на една взаимовръзка, чиито елементи са определени от мястото им в нея, на една органична цялост от съпринадлежности. Неговото инобитие – природата – представлява редоположеността на иманентните му о-пределености, членения като безразлично различни, неопосредени в единна взаимовръзка. Духът не предхожда природата в хронологичното време, но е неин произход в качеството си на телос, на цел и бъдеще, с оглед на които нея изобщо я има. Посредством мисленето на причастния към него индивидуален дух (съзнание и самосъзнание), играещ ролята на негова субективна страна, той разпознава в природните определености собственото си друго, т.е. свои иманентни определения, предметяващи различни аспекти на неговото Себе-си. Това разпознаване се състои в тоталното опосредяване на въпросните определености чрез включването им в една всеобща логическа взаимовръзка, където те си съпринадлежат същностно именно в различието помежду им, защото в нея всичките им същностни аспекти са определени не позитивно, като във вакуум, а негативно, от взаимните им „релации“, „диспозиции“. Хегел изразява двойното движение на описаното саморазличаващо самоопосредяване, чрез което духът се осъществява, с термините „Ent-äußerung“ и „Er-innerung“, означаващи в този контекст съответно „овъншняване, самоотчуждаване, самозабрава“, и „овътрешностяване (завръщане в себе си), реституиране, припомняне“. Снемането на една непосредствена, природна определеност, т.е. нейното преодоляване, запазващо я като подчинен момент в съдържателно учлененото единство на духа, е реституирането ѝ, припомнянето ѝ като вътрешно ограничаване, членение на духа, в което той се е овъншил, самоотчуждил, самозабравил. Външното е привидно външно за духа или е самата привидност, тъй като няма нищо извън всеобщото, и представлява определеното, о(бо)собеното, което като такова е явяващо се, материално (материята е явеността на определеното). Хегел формулира двойното движение на духа и като „отрицание на отрицанието“ или „определено отрицание“ – духът е „другото на другото като собственото му друго“, т.е. той не е непосредствено, а едва посредством отрицанието на нещо, което той не е (едно множествено друго), като нещо само по себе си (субстанциално), разкриването на предела в другото, външното като негово собствено, вътрешно о-пределяне (ограничаване).

имно преpraщащи (същностно съ-о-пределящи се, съпринадлежащи си) и нямащи характер на наличие биващи, представляваща хоризонт, в който човекът е ситуиран екзистенциално, който не може да бъде предметен (схванат) и който се конституира по начина на екстатичната времевост (случва се). Тук ще бъде изложено разбирането, че то може да бъде разглеждано като „екзистенциалистка“ версия на Хегеловото всеобщо, т.е. на една органична, затворена (макар и вътрешно безкрайна) и самоотнасяща се тоталност.

Двата термина, участващи в израза „онтико-онтологична разлика“, имат приблизително следното значение: онтологическо е „познанието“, теоретичното изследване, което се отнася до битието и до структурите в плана на битието, представляващи условие за възможността на явяващото се в плана на биващото, а онтическо е „познанието“, теоретичното изследване, което се отнася до биващото. Тук може да бъде съзряна аналогия с Кантовата опозиция между трансцендентално и емпирично, доколкото първият термин назовава „критико-философска рефлексия върху възможността на априорните структури на нашето познание“ (Стоев 2010: 34–40), т.е. върху онова устройство на човешката познавателна способност, което от своя страна прави възможен опита за биващото. Но при Хайдегер тези структури не са притежавани в една способност, не са нещо „субективно“, било то и универсално, а принадлежат на битието. Както споменахме, битието не е нещо налично, както субстанцията, духа и пр., а случване, събитие. В този смисъл онтологичните структури имат характера на начини на случване. Човекът ги „притежава“, доколкото участва в това случване, доколкото си ги присвоява от него. А както ще стане дума след малко, той има „право“ на това присвояване, защото е единственото биващо, което има битието като свое. Вижда се, че в този аспект Хайдегер стои по-близо до Хегел – за последния човекът е дух, т.е. съзнание и самосъзнание, доколкото е причастен към всеобщото в качеството си на негова субективна страна. Но при все че за немския идеалист абсолютното е субект-обект, в крайна сметка то се оказва пунктообразен („точковиден“, тетично самоположен), макар и абсолютен субект, който сменя, преодолява всичко обективно. За Хайдегер битието не е нито „субективно“, нито „обективно“, защото не е нещо налично, изтрайващо в настоящето, а е случващото се различаване между едното и другото. Но различените не си противостоят, така че едното да схваща, овладява другото като свой пред-мет – това именно е Хегеловият вариант, – с други думи, човекът не е субект, отнасящ се към биващото като към обект. Човекът се отнася към биващото, отивайки отвъд (трансцендирайки) наличното в едно отнасяне към битието. Въпросното двойно отнасяне не е съзерцателен, предметяващ „акт“, при който двете страни биха останали в наличното, а екзистенциален. То няма характера на излъчваща се от някакъв пунктообразен субект познавателна интенция, а представлява едно екзистенциално отправяне във възможности, които, бидейки неизходили от теб, те „обземат“, „засмукват“ (в този смисъл ти не се отправяш, „запътваш“, а винаги вече си „на път“ – *unterwegs* – в тях) и отвеждат към някакво биващо. Това биващо не ти противостои като предмет на съзерцателно отношение, който подвеждаш под някакъв понятиен смисъл, а е

нещо, с което се срещаш в едно екзистенциално отношение и чиято „каквина“ разбираш в едно „практическо“ вземане-даване с него². Накратко, отнасянето на човека към битието, овъзможняващо отнасянето му към биващото, не е „съзерцателно-теоретическо“, а „екзистенциално-практическо“, но въпреки това е разбиращо. Тъй като то е същностно за човека, това означава, че той изначално (в априорен смисъл) не е наличен, а ек-статичен, пребиваващ извън себе си като постоянно стоящ в настоящето.

Хайдегер назовава описания начин на битие на човека екзистенция, търсейки да изрази в това понятие същностните моменти, които откриохме – екстатичността и събитийността. В „Битие и време“ той не си служи с термина „човек“, а нарича биващото, което сме самите ние, *Dasein*. Всеизвестно е, че немският мислител не употребява думата в традиционното ѝ философско значение, а влага в нея приблизително следното значение.

Човекът е едно биващо, което се отличава онтически от останалите биващи по това, че в битието си се отнася разбиращо към самото това битие. В този смисъл неговото „онтично отличие... е в това, че то е онтологически“ (Heidegger 1957: 12)³. Хайдегер уточнява, че „ако резервираме названието „онтология“ за експлицитното теоретично питане..., тогава следва иманото предвид бъдеще-онтологически на *Dasein* да се означава като пред-онтологическо“ (Heidegger 1957: 12). Но нали заявихме, че като екзистенция човекът разбира някакво биващо, а не самото битие? Това е въпрос, на който ще се върнем по-нататък, сега ще кажем само, че ако битието е случващо се различаване, т.е. събитийна взаимовръзка, чиито елементи са начините на вземане-даване с биващите, и всеки един от тези елементи е определен от мястото си в нея, т.е. по отношение на останалите, разбирането на някакво биващо предполага едно пред-разбиране на цялата взаимовръзка, т.е. на самото битие. Подобно на разбирането на отделното биващо, това пред-разбиране на битието няма характера на опредмеляващо съзерцание, но разликата е тази, че докато първото е от вида на имането на работа с нещо *като* това, което е (предназначено) за едно или друго, второто е от вида на ориентацията в някакъв контекст, който не може да бъде тематично обхванат и въпреки това стои във взора, има се предвид.

Но не казахме ли също така, че онова, което се различава в случването на битието, са човекът, от една страна, и биващото, от друга, а сега говорим за това, че битието се учленява в множество биващи? Всъщност, в изначален смисъл различаването е между битие и биващо (тъждествено е на случването на онтологичната разлика) и представлява саморазличаване на битието, точно както при Хегел всеобщото не е нещо о(бо)собено, о-пределено, стоящо от едната страна на различаването, а се саморазличава в о(бо)собеното, о-пределеното. Другите два, „производни“ смисъла на различаването, произлизат от това, че: първо, отново по аналогия с Хегеловото всеобщо, Хайдегеровото битие не е нещо, тетично положено в началото, било то и безкрайно, което се

² За това ще стане дума подробно в следващата част.

³ Цитатите от „Битие и време“ следват с малки отклонения българския превод на книгата, осъществен от Димитър Зашев.

саморазличава, само-о-пределя в едно-единствено биващо, а е самата взаимовръзка, съчлененост на множество биващи (тяхната множественост е същностна, или както казва Хегел, особеното не може да бъде само едно); и второ, самоконституирането на тази взаимовръзка, която не предхожда хронологически своите части, макар и те да са определени от мястото си в нея, се случва, разиграва в едно отношение между човека и биващото изобщо, подобно на това, как при Хегел взаимовръзката на идеята „е“ едва с реституирането, припомнянето на природните определености като нейно инобитие посредством при-част-ния, принадлежащия към нея индивидуален дух. Както ще стане въпрос по-долу, при все че самоконституирането на събитийната констелация на битието винаги бива „задействано“ от някаква човешка „цел“, представляваща неин „фокус“, в качеството си на разбиращ някакво биващо човекът също е определен откъм у-частието си, разположението си в нея.

Да се върнем на значението, което трябва да изрази терминът *Dasein*. Както е известно, коренът на този термин е самата немска дума за битие (*Sein*), която също така е инфинитив на глагола „съм“, а представката има множество значения, с част от които играе Хайдегер. Често критикувано е предаването на *Dasein* с „тук-битие“, защото в него се съдържа възможността битието да бъде изтъкувано като трансцендентното в смисъла на отвъдно измерение или интелегибилен свят, паралелни на наличното, но също налични, а биващото, което сме – като негов представител в света на явленията, причастен към него по неведом начин. Но в този превод се съдържа една продуктивна възможност за разбиране на вложеното в Хайдегеровия термин значение. Това „тук“⁴, „светът на явленията“, където човекът „представява“ („замества“) битието, не е „от тук“, не е някакво налично, а напротив, едно екстатично „място“, което първа прави възможно всяко „тук“ и всяко „явление“. Както споменахме, същностната причастност на човека към битието, изразявана от корена на термина „*Dasein*“, е трансцендентност в смисъла на трансцендиране, надхвърляне на наличното чрез участие в случването на битието. Именно из тази своя трансцендентна същност той разкрива едно открито „място“, едно „наяве“, една „просветленост“⁵, където се срещат, явяват биващите. Но това разкриване не става понякога, от време на време, а е самият начин на битие на човека като *Dasein*. Той е като самата разкритост, самото „наяве“ или „ето-на“ на битието, където то се случва като определяне и явяване на биващите. (Димитър Зашев

⁴ Употребяваме думата не в пространствен смисъл, а в този на „тукашното“, „от-самното“, т.е. на „света на явленията“.

⁵ Хайдегер употребява думите „*Lichtung*“ и „*Gelichtetheit*“. И двете думи произхождат от глагола „*lichten*“, който означава „разредяване (на гора)“ и „разсейване (на мрак) или проясняване (на небе)“, т.е. „просветляване“. В качеството си на термини те изразяват двата момента на разкритостта и осветеността, т.е. това, че *Dasein* е битието на едно разкрито, „разчистено“ (освободено) „място“, където биващите излизат „на светло“, „наяве“ (вж. Heidegger 1957: 350). Като се вземе предвид, че „*Lichtung*“ означава „просека“, преводът на тези термини, който, изглежда, държи сметка и за двата момента, е „просветленост“ или „просвет“.

превежда Dasein като „бъдене-ето-на“, за да изрази разбирането, че той е битието на едно открито „място“, където биващите се „изтъпанват“ в своето „ей-ме-на“, т.е. „заявяват“, „оповестяват“ че и как са. Що се отнася до предаването на корена на термина с „бъдене“, то има своето граматическо основание в това, че Sein (битие) е същевременно инфинитив на глагола „съм“, и своето философско основание в това, че възможността в смисъла на „можене-да-се-бъде“ и бъдещето в смисъла на „извършвано действие“ (екстатично движение) са онова, което „задейства“ случването на структурната цялост на екзистенцията.)

Хайдегер определя по-нататък Dasein като битие накъм възможности. Той разграничава понятието си за възможност от едноименната логическа категория за модалност. Последната спада към едно разбиране за битието като наличие и означава „*все още* недействителното и *не винаги* необходимото“, т.е. има онтологически по-нисък ранг от действителността и необходимостта (Heidegger 1957: 143). Като такава категория възможността е предопределена от представящия⁶ и може да остане само гола представа, т.е. да не се осъществи. За Хайдегер истинската възможност не е перспектива, с която разполагаш и играеш в представата, без тя да те ангажира, досяга в това, което си, и без тя

⁶ За Хайдегер (вж. Heidegger 1986) картезианското ego cogito, представляващо едно самоотношение (самосъзнание), което може да бъде абстрахирано от съдържанието на „акта“, се основава онтологически върху представянето (Vor-stellen) като начин на битие. Нещо е представено (отпред-поставено) за човека, явява се като пред-мет тогава, когато се представя, явява в аспектите, които той му е пред-поставил, пред-явил, препращайки по този начин към неговото изтрайващо присъствие като онзи, пред и за когото се представя, явява то. Именно в смисъла на „подставил“, „подпхнал“ себе си под представящото се, явяващото се в качеството си на негова конституция, човекът е sub-jectum, лежащото в основата (под-лежащото). Тук е важно да се отбележат три неща. Първо, това, че битието се разбира като представеност, т.е. че нещо го има до-толкова, доколкото се явява в пред-явения му аспект, в никакъв случай не означава, че биващото е гола представа, нещо, което съществува единствено в главата на човека – напротив, представеността е изцяло фактично, „реално“. То обаче не се показва така, както е само по себе си, а е „виртуално“ обработено, натъкмено, представлява „материализацията“ на една изфабрикувана „форма“. Второ, представянето не следва да се разбира в тесния смисъл на въобразяване, изграждане на образ. Нещо повече – в същността си то изобщо не е това, а чисто с-хващане, овладяване на пред-мета, т.е. онова, което обичайно наричаме мисъл, понятие (да припомним, че немската дума за понятие – Begriff – идва от глагола „begreifen“, означаващ „схващам, обхващам“). С други думи, то е мислещото самото себе си мислене, свеждащо всички съдържания на опита до положени от него определености, в които то се самореферира. Трето, трябва да се уточни кое е онова Себе-си, което се самоотнася в представянето. Във всяко казване на „аз“ се крие едно двусмислие: от една страна, то има предвид Себе-си-то, самоотношението, което е присъщо на всички, а от друга страна, имплицира уединения човек в неговата обособеност като точно този и никой друг. Декартовото положение касае първия Аз, Себе-си-то като основано в същността на представянето, или, изказано кан-тиански, „трансценденталния“, а не „емпиричния“ Аз, макар че в хайдегерианска пер-спектива, където всяко Себе-си е фактично, „емпирично“, именно транситуативният Аз на трансценденталната аперцепция, изтрайващ като спонтанно самоотношение, ко-ето е лишено от страдателността на една ситуираност, се оказва тъждествен на капсу-лирания в себе си, заинтересания в своеобразието си Аз.

да се намира в необходима връзка с нещо „отвън“, а такава, в която си въввлечен екзистенциално и тепърва ставаш един или друг, и в която срещаш някакво биващо такова, каквото е то само по себе си (като феномен). Като такава екзистенциално „обземаща“ те перспектива на една отпавеност, по-точно „напътност“, в която тепърва ставаш един или друг, възможността е „можене-да-се-бъде“ (Seinkönnen). Това можене не принадлежи като добавка към така или иначе наличното битие на Dasein, а е самият му начин на битие. Немският философ изтъква, че възможността като екзистенциал, т.е. като категория, описваща битието на онова биващо, което има характера на екзистенция, е „изначалната и последна позитивна онтологическа определеност на Dasein“, и в този смисъл настоява по стъпките на Киркегор, че онтологически тя стои по-високо от действителността и необходимостта (Heidegger 1957: 144). Вижда се, че като „можене-да-се-бъде“, битие-във-въз-можност, в което си отвъд самия себе си в качеството си на наличен и можещ това или онова, екзистенциалът „възможност“ фиксира онтологически тъкмо същностната за начина на битие на Dasein – екзистенцията – ек-статичност. „Профанната“ формула на екзистенциализма, гласяща, че при човека „екзистенцията предхожда есенцията“, крие в себе си опасността да бъдат разделени „че-, и „що-битието“, вследствие на това самото битие да бъде изтълкувано като наличие и така Dasein да се окаже нещо налично, което в хронологическото си начало е лишено от определености, но си ги набавя чрез съзнателни или несъзнателни избори на също така налични, разполагаеми възможности. Но тя има като свое истинно съдържание това, че Dasein винаги вече е въввлечен, „на път“, извън себе си (като наличен) в някакви неразполагаеми за него възможности да бъде, из които тепърва добива една или друга определеност („същност“).

Разбиращото отнасяне на Dasein към биващото в „контекста“ на битието, в което той не изхожда от себе си като наличен и не предметява биващото, представлява именно описаната въввлеченост, „отнесеност“ („зараяност“) в екстатични възможности. Dasein разбира обаче не само биващото, а и самия себе си. Подобно на разбирането на биващото, това себеразбиране няма характера на съзерцателно схващане на предмет и има като свое „априорно условие“ разбирането на битието, но за разлика от разбирането на биващото то не е разбиране на някакво „какво“, доколкото Dasein е „тук“-битие, „образ и подобие“ на битието, т.е. не е нещо о-пределено, а нещо, което по аналогия с Хегеловия дух се самоотнася, самоопосредявайки се в множество определености. Но докато Хегеловият дух се оказва в крайна сметка стоящ в суперпозиция абсолютен субект, овладял чрез опредметяването ѝ цялата взаимовръзка от определености, интегрирал като една монада на монадите частичните аспекти, в които те отразяват неговата всеобщност, Dasein е краен, т.е. той „свои“ битието, опосредяващата определеностите взаимовръзка, единствено като неопредметимия хоризонт на една екстатична ситуираност, който се разкрива винаги като фокусиран в някаква открояваща се спрямо него определеност, като „отразен“ в особената позиция на някаква отделна „мо-

нада“. Следователно себеразбирането не е съзряване и схващане на качества, притежавани от едно пунктообразно, тетично самоположено, трансситуативно Себе-си, а разкритостта на това, как стоят нещата с едно Себе-си, което е въввлечено извън себе си като налично в „практически“ отношения с нямащи битие на наличие биващи. Dasein разбира себе си като „може-да-бъде“ в един втори, но основаващ се върху първия, смисъл на този термин: като битие-умение, като умеещ да бъде по един или друг начин, като присвояващ в опитването ѝ някаква неизходила от него екстатична възможност (Heidegger 1957: 143). Казано на популярен език, той „познава“ себе си по своите „дела“, но не като ги преценява „отстрани“ и си приписва определени качества въз основа на успеха им, а „вътре“ в самите тях, в това, как се „справя“. Себеразбирането на Dasein не се нуждае от „теоретичната прозрачност на онтологичната структура на екзистенцията“, т.е. на „онова, което конституира екзистенцията“, и в този смисъл представлява „онтична „работа“ („бизнес“) на Dasein“ (Heidegger 1957: 12). Хайдегер го назовава екзистентно (existenziell, букв. екзистенциелно), за да го разграничи от аналитиката на конститутивните за екзистенцията онтологични структури (чиято взаимовръзка означава като „екзистенциалност“), явяваща се едно екзистенциално (existenzial) разбиране. Както личи, тази понятийна опозиция е производна на онази между онтично и онтологично.

Хайдегер подчертава, че битието на Dasein е „дело“, предоставено на самия него, че той, както гласи другата парола на екзистенциализма, е „свой собствен проект“ (ето още един смислов ракурс към твърдението, че Dasein има битието си като свое, който си съпринадлежи с гореизложения, доколкото разбиращото отнасяне на „тук“-битието към неговото битие не е съзрятелно тематизиране, а „практическо“ „влагане“ на себе си в определено може-да-се-бъде). Както при Киркегор, това, какъв ще бъде той (или по-скоро: как ще бъде той, защото Хайдегеровата философия не е есенциалистка по замисъла си), се определя от избираните от него екзистентни възможности. Тъй като, както стана ясно, те не са разполагаеми за него, въпросният избор има характера на решителното им поемане, що се касае до възможностите на автентичната екзистенция, или на попадането в тях (по случайност или по рождение), що се отнася до възможностите на неавтентичната екзистенция⁷. Изхождайки от това, че възможностите, в които Dasein проектира своето битие (бъдене), не са стоящи му на разположение и неангажиращи го възможности на представата, а такива, в които той се заварва и е въввлечен екзистенциално, т.е. в които той е един вид захвърлен в смисъла на ситуиран в неизходила от него и неподвластна му перспектива, Хайдегер определя екзистенцията (начина на битие на Dasein) като хвърлен проект. Немският философ играе с общия корен на двете думи в немския език – Entwurf (проект, скица) означава буквално „нахвърляне“. Важно е да се обърне внимание, че възможностите, в които Dasein заварва себе си като „запратен“, винаги вече

⁷ Видовете екзистенция ще бъдат тематизирани в третата и четвъртата част.

„на път“, не го предхожат в хронологичното време, не са наследени от него в това време, а се разкриват едновременно с проекта на бъденето му⁸. „Нахвърлянето“ и захвърлеността са две страни на едно и също – проектът е възможен единствено и само като хвърлен, в противен случай той би представлявал просто планиране на предстоящото от позицията на постоянното устояване в настоящето, т.е. от позицията на наличното и представата. Екзистенцията е ек-статичност, бъдене-извън-себе-си (като наличен) именно като захвърленост, ситуираност.

Бидейки една неизходила от Dasein и владееща го перспектива на бъденето му, екзистентната възможност се конституира винаги в рамките на някакъв хоризонт от възможности, а, в противен случай, като изолирана (като във вакуум) тя би се явявала представна конструкция от позицията на наличното. В хайдегериянски смисъл хоризонтът е „зрителният кръг“, в който си ситуиран и който не просто ограничава, а тепърва о-пределя и разкрива онова, което можеш да „видиш“ – то не е нещо налично и само „чакащо“ да попадне в твоя „зрителен кръг“, а се конституира по отношение на един „фон“ от непопадащи във „фокуса“, но имани предвид, държани във зора неща, който „фон“ е именно хоризонтът. Екстатичната възможност е, както отбелязахме, същевременно собствената възможност на някакво биващо, перспективата, в която то се показва откъм самото него, тъкмо защото тази перспектива е определена от ситуираността в един разкрил се заедно с нея и конститутивен за биващото хоризонт от съпринадлежности. И точно както при едновременността на „нахвърлянето“ и захвърлеността, няма противоречие между твърденията, че, от една страна, екстатичната възможност тепърва разкрива хоризонта и, от друга страна, тя е определена от него – подобна възможност не изхожда от един наличен Аз, а само бива „задействана“ с това, че Dasein се „хвърля“ в нея. С други думи, отправяйки се в някаква неопределена от него перспектива⁹, Dasein попада в „жлеба“ на перспектива, определена от един хоризонт.

Както ще видим след малко, за Хайдегер светът не е съвкупността, всичкостта, изчерпателната „номенклатура“ на съществуващото, а именно един хоризонт в загатнатия смисъл. Екзистирането, бъденето-екстатичен е възможно само като бъдене-в-света (In-der-Welt-sein)¹⁰, т.е. като ситуираност, захвърленост в хоризонта на света. В този смисъл немският мислител изтъква, че към екзистенцията принадлежи по необходимост пред-хвърлянето (Vorwurf, пред-мятането) на един свят, т.е. това, че Dasein винаги „предпос-

⁸ Ограниченият обем на този текст не позволява да бъде засегната темата за времевостта.

⁹ В четвъртата част ще изясним в какъв смисъл следва да се разбира тази неопределеност.

¹⁰ Предложението от Димитър Зашев превод на термина „In-der-Welt-sein“, означаващ един конститутивен момент от начина на битие на Dasein, с „бъдене-в-света“, отчита, подобно на превода на Dasein с „бъдене-ето-на“, същностната бъдещност на екзистенцията.

тавя“ света като „рамка“, в която се заварва (намира). Въпросното „предпоставяне“ не е съзercателна констатация, отнасяща се до нещо, което предхожда Dasein в суксесивното време (във времето като едно-след-друго), а същностен момент от самия му начин на битие, т.е. Dasein сам „поставя“ екстатично света „преди“ себе си в качеството си на „съзнание“ и „самосъзнание“, като хоризонт на една предваряваща азовите му интенции ситуираност.

Но не казахме ли, че като случващо се саморазличаване именно битието е трансцендентният хоризонт на екстатичната ситуираност, представляващ една самочленища се цялост от съпринадлежащи си о-пределености? В лекциите „Основни понятия на метафизиката“ от непосредствено следващия излизането на книгата „метафизически период“ в мисленето на Хайдегер понятията „битие“ и „свят“ сякаш са отъждествени (Heidegger 1983: 504). А ако се приеме, че съществува някакъв континуитет в Хайдегеровото мислене преди и след так. нар. поврат в него, различаването на двете понятия може да бъде обосновано от разбирането за неопредметимостта на ситуативния хоризонт, респективно нередуцируемостта на материалното. В този случай светът е „идеалният“ аспект на битието, където то е взаимовръзка на елементи, определени от мястото си в нея, а земята е „материалният“ аспект на битието, т.е. аспектът на това, че то не само е учленена цялост, както Хегеловия дух (не само е съчленеността на своите иманентни ограничавания, които в качеството си на определени са явяващи се, материални¹¹), но и, за разлика от духа, не може да бъде опредметено, схванато като се отиде отвъд ситуираността в неговия хоризонт, съответно отвъд материалното, представляващо в този смисъл непреодолимата му скритост и трансцендентност. Двете употреби на термина „битие“ не си противоречат, тъй като битието е собствено светът, а биващите са негово иманентно различаване, о-пределяне, т.е. негово „инобитие“. Няма дуализъм на идеално и материално, свят и земя, но същевременно трябва да се държи сметка, че материалният момент на битието е неотстраним, същностен.

Подобно на срещашите се в хоризонта на света биващи, Dasein също се корени в битието, но е отличен с това, че го има като свое – проектира възможностите си да бъде и „вижда“ в биващото нещо *за* себе си, т.е. свое „инобитие“. Битието се нуждае (brauchen) от Dasein в двойния смисъл на необходимост и употреба. Макар да не е конструирана от Dasein, а, напротив, той да ѝ е подвластен, взаимовръзката от съпринадлежности се „изплита“ всеки път около някакъв негов проект. Освен това всяка иманентна за битието учлененост, определеност е нещо явяващо се, което се нуждае от едно „наяве“. Dasein е „наяве“-то на битието, където биващите се показват така, както са, т.е. в определеността си откъм самото битие, на мястото си в неговата взаимовръзка. Той е едно биващо, за което биващото изобщо е, което се отнася към биващото като такова. Dasein се отнася към себе си (има изобщо едно Себе-си, тъй като последното не е някаква азова вещь, притежаваща в добавка

¹¹ Разбираме думата в широк смисъл – като отнасяща се до всичко, което се явява, което може да бъде „предмет“ на опита, било то и „вътрешно“, „идеално“.

способността да се самоотнася, а самоотношението като такова), доколкото е „ето-на“-то на битието, т.е. доколкото е онзи, за когото се явява биващото, който се отнася към него. Може да се каже, че изначалното Себе-си е самото битие, което се самоотнася в отнасянето на Dasein към биващото, и че той го присвоява, бидейки причастен към битието (Sein) в качеството си на „тук“-битие (Da-Sein). Dasein е единственото биващо, което има битието като свое, като може да бъде, за разлика от „закрепостените“ във фиксирани схеми животни, именно защото е присвоен, употребен от битието като „наявето“ на иманентните му учленявания. По подобен начин при Хегел човекът е дух, субективност, доколкото е онази страна на абсолютния дух, посредством която той реституира себе си от самоотчуждението си в природата, т.е. разпознава особените, определени неща като инобитие на всеобщото, като негови вътрешни ограничавания. Както бе посочено, разликата е тази, че за Хегел абсолютният дух е една логическа, всеобща и вечна взаимовръзка, която може да опосреди, „вплете“ в себе си всички същностни определености и така да смене, превъзмогне явяващото се, материалното като такова. Напротив, за Хайдегер битието трансцендира (надхвърля) всеки проект на Dasein, бидейки същевременно негово трансцендентално условие за възможност в качеството си на екзистенциалния, „регионален“ и мигновен хоризонт на конкретната ситуация.

Не отъждествяваме ли обаче с тази интерпретация битието на Dasein с битието като такова, респективно с битието на биващото, което не е от вида на Dasein? Да, правим именно това, защото за немския философ има различни начини на битие, но битието е едно, както е още в мисленето на високо ценения от него Парменид. Известна неяснота произтича от факта, че той употребява като синоними изразите „битие“ и „начин на битие“, когато те означават „априорната“, „конститутивна“ структура на някакъв онтичен феномен, т.е. на някакво биващо – например нарича екзистенцията, начина на битие на Dasein, също така негово битие. Освен това трябва да се удържа разбирането, че Хайдегеровото битие не е субстанция, т.е. една всеобщност, която е сама по себе си в постоянстващото „сега“, а случване, което винаги е в някакъв модус („спецификация“), т.е. винаги е случването на нещо. Но не представлява ли отъждествяването на битието, което Dasein има като свое и разбира предонтологически, с битието изобщо едно антропологизиране или едно субективизиране на последното? Ако битието, подобно на света, неговия „идеален“ аспект, е нещо от вида на Dasein, можем ли да говорим за битие на материята и природата преди бъденето-ето-на, и не свеждаме ли „априорните“ спрямо онтичните феномени онтологични структури до субективните, били те и универсални, априорни структури на опита при Кант? Единственият изход от подобно затруднение е да се приеме, че, както при Хегел, Dasein е „субективната“ страна на битието („едното“), чрез която то се случва като самоотношение, опосредяващо изцяло едно множество от определености, чрез която то „овътрешностява“, „реституира“ тези определености

като свои иманентни ограничавания, учленявания, т.е. „овъншнявания“, „отчуждавания“ в нещо о-пределено, явяващо се, и че макар в качеството си на неопосредени, просто редоположени, т.е. на нежива и жива природа, въпросните определености да предхождат хронологически появата на Dasein, те „съществуват“ именно с оглед на нея, произхождат от осъществяващия се едва с нея телос на едно развитие, обединяващо еволюцията и еманацията.

2. Светът като хоризонт

В лекциите си „Основни проблеми на феноменологията“ Хайдегер заявява, че до този момент философията не е разпознала феномена на света и проясняването на този феномен е една от „най-централните“ ѝ задачи (Heidegger 1975). Както споменахме, за него бъденето-в-света е конститутивна структура на екзистенцията (начина на битие, битието на Dasein). Като момент от тази структура светът е един характер (не характеристика, тъй като не е определеност, предявявана и установявана от някаква предметяваща позиция, а такава, която е оставен да прояви самият феномен) на Dasein и следователно „е“ дотолкова, доколкото Dasein екзистира. Ето защо светът не е, както гласи обичайното му понятие, всичкостта на биващото или някакъв специфичен регион от него. С понятието си за свят Хайдегер има предвид онова, „в“ което е един фактичен Dasein и което може да има различен обхват – от споделения „публичен“ до собствения „частен“ свят (Heidegger 1957: 65). Бъденето-ето-на е фактично по същността си, тъй като не „съществува“ в транситуативен, квазибожествен „вакуум“, а винаги вече се заварва, намира като ситуирано, захвърлено в света. Но фактичността на бъденето-ето-на не се състои в никакви съзерцателно установявани обстоятелства, представляващи спадащата към едно разбиране за битието като наличие фактичност (Tatsächlichkeit), а в екзистенциално изпитвания факт, че с теб нещата стоят по един или друг начин, на който си подвластен, който те засяга „вътрешно“, в това, което си. За да различи двата вида фактичност, немският философ означава втория, явяващ се същностен характер на Dasein, с термина фактуалност (Faktizität). Той подчертава, че понятието му за свят фиксира онтологически света в неговото предонтологически-екзистентно значение, т.е. изразява един конститутивен момент от начина на битие на фактуалния Dasein, към което не спада по необходимост онтологически-екзистенциалното разбиране на самия този начин. Онтологически-екзистенциалното понятие, фиксиращо онази структура в плана на битието, която се явява априорно основание на света, е екзистенциалът „световост“. Световостта е екзистенциалното „априори“ на всички особени, конкретни светове, които представляват негови „модификации“ или „спецификации“. Това означава, че няма свят изобщо, а той винаги се случва по „специфичния“ начин и в „регионалния“ обхват на една или друга екстатична ситуираност.

Немският мислител експлицира структурата на световостта чрез анализ на най-близкия свят за всекидневното битие-в-света (което „най-напред и

най-често¹² сме) – околния свят (Umwelt). Той изтъква, че моментът на „на-околното“ (das Umherum, околновръстното), обкръжението (die Umgebung), който е конститутивен за околния свят, няма изначално пространствен смисъл, а обратно, безспорно спадащата към този свят пространственост се корени в структурата на световостта (Heidegger 1957: 66)¹³. Всекидневното бъдене-в-света представлява едно вземане-даване, имане на работа (Umgang) със срещашото се в света биващо. Тук отваряме една скоба, за да отбележим, че биващото, включително и неговата всичкост, е нещо, срещашо се във света, вътресветово, а Хайдегеровата обосновка на това твърдение е именно занимаващият ни анализ на световостта. Най-близкият ни начин на вземане-даване с вътресветовото биващо е боравещото, употребяващо погрижване. Отново отваряме скоба, за да отбележим този път, че погрижването е всекидневният модус на грижата, която по-нататък ще тематизираме като пълната структурна цялост на екзистенцията. Хайдегер назовава биващото, срещашо се в боравещото погрижване, с термина „пособие“ (Zeug).

Сега идва решаващото твърдение: никога не „е“ само едно пособие, т.е. биващото от вида на пособието никога не е определено и явено само за себе си, като във вакуум. Отделното пособие се показва всеки път откъм една пособийна цялост или взаимовръзка, която винаги вече е разкрита преди него. По същността си (т.е. по начина си на битие, на случване) пособието е „нещо, за да...“. Тук няма да коментираме различните начини на това „За-да“, важното за нас е да изтъкнем, че то представлява препращане или отнасяне на нещо към нещо. Образуваната от препращанията взаимовръзка не е резултат, сума от връзките между съществуващи сами за себе си „неща“ (налични биващи), а обратно, тя е предварителна в априорен смисъл спрямо у-част-ващите в нея пособия и в този смисъл следва да се нарече, както Хайдегер прави това, взаимовръзка *на* препращането. Всяко от спо-делящите я пособия е определено „из съпринадлежността си с друго пособие“ (Heidegger 1957: 68) (о-пределено е негативно, по отношение на другото пособие) и се явява на „фона“ на останалите, т.е. получава своето „що-“, и „че-битие“ от мястото си в нея. Според нас това означава, че тази взаимовръзка има характера на затворена, органична цялост, чиито части представляват нейни иманентни о-пределяния, членения. Броят на елементите ѝ би следвало да бъде краен, защото в противен случай не би било възможно тяхното съ-о-пределяне. Иначе казано, при без-крайно (без-гранично) множество елементи не би била възможна о-пределящата ги иманентна граница. В тази посока са и изказванията на самия Хайдегер: той назовава взаимовръзката от пособия цяло или цялост и я определя изрично като единство и като затворена (Heidegger 1975).

¹² Значението на тази „крилата“ Хайдегерова фраза, изразяваща „изначалността“ и „фундаменталността“ на неавтентичния, делничен модус на екзистенцията в екзистентно-онтичен план, ще бъде изяснено в четвъртата част.

¹³ Тематизирането на начина, по който става това, надхвърля обхвата на настоящото изложение.

Вземане-даването с едно пособие не го схваща тематично като налична вещ, т.е. не се отнася към него теоретично, не „гледа“ съзерцателно към неговия „изглед“ (външен вид), не го „зяпа“, и въпреки това не е лишено от „поглед“ за него, а напротив, то му се показва такова, каквото е само по себе си, в неговото истинско битие. Тук си заслужава да бъде открито играта на думи, с която си служи немският философ: съзерцателното гледане-към (Hinsehen-auf) се отнася единствено до изгледа, външния вид (Aussehen) на нещо, което ще рече, че то вижда нещото повърхнинно и частично, извиква го пред себе си да се яви в един пред-явен му и закриващ го аспект (Hinsicht). В това твърдение и в начина, по който е изказано то, не е трудно да бъде разпозната Хайдегеровата критика на Хусерловото разбиране за интенционалността като о-пред-метяващо, пред-ставящо отношение и на стоящото в основата на метафизиката на наличието Платоновото разбиране за идея (ейдос). Боравещото вземане-даване има собствен поглед (Sicht, виждане, видимост, перспектива), който обаче не изхожда, не се излъчва от него, за да бъде пред-явен на пособието, а го води, насочва към срещата с пособието като такова, каквото то е само по себе си. Хайдегер назовава този поглед обглед (Umsicht, обзирание, букв. съобразяване), имайки предвид това, че вземане-даването с едно пособие се подчинява на (sich unterstellen, подставя под), нагажда към (sich fügen, подчинява на) конститутивната за това нещо взаимовръзка на „за-да“-препращанията. В този смисъл най-точният превод-тълкуване на Umsicht е „съобразяване“, но трябва да се държи сметка за Хайдегеровата критична употреба на тази дума (sich richten nach) в значението ѝ на „придържам се към, следвам някакъв образец“¹⁴. Следователно вземане-даването с едно пособие е нагледено (zugeschnitten, напаснато, скроено) към него като „ръка към ръкавица“¹⁵, т.е. „вижда“ го така, както то се показва откъм самото себе си, защото е ситуирано в конститутивния за това пособие „практически“ контекст (обкръжение), „вижда“ го в перспективата, зададена от тази ситуираност. И едно понятийно-терминологично уточнение: обгледът, съобразяването (Umsicht) е отнесен към вътресветово биващото модус на безазовата „интенционалност“, която представлява перспективата на една изпреварваща „съзнателните“ „интенции“ екстатична ситуираност и която немският философ назовава с термина „видимост“, „зрение“ (Sicht).

Този начин на битие на пособието, в който то се показва като такова, каквото е само по себе си, т.е. в контекста на определящата го взаимовръзка на препращането, Хайдегер назовава подръчност (Zuhandenheit). Както стана ясно, идеята на подобен терминологичен избор е, че биващото от вида на пособието се разкрива в своята истина не за едно теоретически противостоящо му, а за едно практически „сливащо“ се с него отношение, че истинското му разбиране не се отнася до никакви негови качества, установими в предопределена от позицията на наличното „оптика“, а до това, как „стои работата“

¹⁴ В контекста на Платоновото схващане за истината – вж. Heidegger 1976.

¹⁵ По сполучливия израз на Димитър Зашев.

с него. В този смисъл за немския философ подръчността не е само истинският начин на битие (битието) на биващото от вида на пособието, но и на всяко едно срещащо се в света биващо, което не е от вида на Dasein, т.е. той противопоставя глобално подръчността (Zuhandenheit) и наличността (Vorhandenheit) съответно като истинския и неистинския начин на битие на вътресветовото и различно от Dasein биващо: „Подръчност(та) е онтологически-категориалното определение на биващо(то), така, както то е „по себе си“.“ Същевременно Хайдегер завършва параграф 15 на „Битие и време“ с озадачаващото възражение, че „подръчно „има“ само въз основа на нещо налично“, и с въпроса дали оттук следва, че „подръчност(та) е фундирана (основана) онтологически в наличност(та)“ (Heidegger 1957: 71). Изпреварващо казано, според нас би трябвало отговорът на този въпрос да бъде отрицателен и да е вярно, че авторът на „Битие и време“ мисли точно обратното, а именно, че наличното се основава онтологически върху подръчното. Смисълът, в който подръчното се основава върху наличното, ще бъде потърсен в края на тази част от настоящото изследване.

От гореизложеното проличават основанията за избора на термина „Zeug“. Първо, едно от основните значения на думата е „вещ“, а глаголът „zeugen“ означава „свидетелствам“. В по-късния си текст за произведението на изкуството Хайдегер употребява етимологичната фигура „das Zeug zeugt“, която може да бъде предадена на български като „вещта е веща“ и указва на това, че пособието не е дадено само по себе си, като във вакуум, а „свидетелства“ за друго пособие, т.е. препраща към друго пособие, представляващо онова, за което то е „с-пособно“, „вещо“. Второ, друго значение на думата „Zeug“ е „принадлежност“, и то указва както на това, че пособието е нещо прилежащо, подръчно (приръчно), така и отново на това, че то е дадено изначално из принадлежността му към цялостта на околния свят, респективно из съпринадлежността му с друго пособие.

Едно пособие не само не е теоретически (съзерцателно) схващано, но и най-напред е незабележимо за самото „практическо“ обглеждане (съобразяване). Тук забелязването не е това, че едно интенционално насочено внимание попада като лъч на някакъв предмет, а застояване (задържане), пребиваване при нещо, което не стои в „полезрението“ като налично с такива и такива качества, а с което имаш вземане-даване по такъв и такъв начин (на случване, не „алгоритъм“). Онова, при което се спира „първено“¹⁶ погрижващото вземане-даване, е произвежданото изделие. Като За-какво-то (Wozu), до което отвеждат всички за-да-препращания, конституиращи елементите на една взаимовръзка на препращането, изделието е това, което носи тази взаимовръзка, около което се „изплита“ тя. От своя страна то също има начина

¹⁶ Димитър Зашев „изковава“ този превод на немското „primär“, предавано обичайно на български като „(първо)начален“, „първичен“, за да избегне съдържащата се в двете думи възможна препратка към вулгарно изтълкуваното, континуално време. Първното е първоначалното, първичното не в „хронологически“, а в „априорен“ план.

на битие на пособие, разкрива се в една „практическа“ ситуираност, т.е. откъм същата тази взаимовръзка. Тук отново се сблъскваме с разбирането, че проектът, „задействащ“ случването на една трансцендентна, непроегирана откъм наличното констелация на битието, същевременно е определен откъм самата нея. Хайдегер посочва по-нататък, че в произвежданото изделие са съсредоточени и препратките на „материалите“, т.е. на биващи, които също са подръчни, но за разлика от пособията (инструментите) не се нуждаят от произвеждане, извеждане наяве¹⁷. Така бива срещната веществеността като потенция, годност-за, винаги вече скроена за формата (не външния облик, а „конструкцията“) на изделието, т.е. бива открита природата (самопроизвелото се, самоизвелото се наяве) в светлината на естествените продукти. Впрочем, думата „Zeug“, която избрахме да превеждаме като „пособие“ и означава също така „вещ“, има и значението на „материя“, „материал“, т.е. „материалите“ са „вещества“, „вещи“, които са „вещи“ в гореописания смисъл.

В параграф 16 на „Битие и време“ става дума за това, че определени модуси на погрижващо вземане-даване оставят пособието да се среща (да засреща) така, че да се вестява светът, към който то принадлежи. Тук ще се спрем само на един от тези модуси – биенето на очи (Auffallen) –, при който пособието се показва като непригодно (неприложимо, неизползваемо). Това означава, че конститутивното за това пособие препращане на За-да-то към едно За-това (Dazu) е нарушено. „Издайки“, „откъсвайки“ се от определящата го и явяваща го взаимовръзка на препращанията, непригодното пособие „изплува в полезрението“, „застава отпред“ във „вакуума“ на представянето, т.е. превръща се от нещо подръчно в нещо налично (като-на-дланно¹⁸). Иначе казано, биенето на очи на неприложимото изважда наяве в него характера на наличност, защото то вече не се среща в „априорната“ взаимна напаснатост („предустановената хармония“) на едно „практическо“ вземане-даване, а стои насреща за едно „теоретическо“ отношение „по неволя“. От друга страна, то все още не е една изцяло налична, появяваща се във вакуума на представата вещь, която бива само съзерцавана, „зяпана“, а остава „вкоренено“ в битието си на пособие, т.е. в подръчността – именно с оглед на това разбиране Хайдегер говори за нарушаване (Störung, смущаване, разстройване), а не за прекъсване, заличаване на препращането, конститутивно за биещото на очи пособие. Същевременно в това „затормозяване“ на препращането изпъква, става изрично самото препращане, а с него и цялата взаимовръзка на препращанията. Тя не се явява все още обаче като онтологична структура, а само за екзистентното разбиране на обгледа. Обгледната ѝ „даденост“ означава, че за разлика от биещото на очи пособие тя изобщо не бива

¹⁷ По-късно Хайдегер интерпретира гръцкото понятие „poiesis“, което той превежда като про-из-веждане (Her-vor-bringen, Her-stellen), в смисъла на конститутивното за начина на битие на отличеното биващо извеждане наяве на вътресветово биващите. По този въпрос вж. например Heidegger 2000.

¹⁸ По израза на Димитър Зашев.

съзерцавана и схващана като предмет. Това не е и възможно, тъй като взаимовръзката на пособията представлява хоризонтът на едно „практическо“ разположение, който управлява перспективите на вземане-даването с отделните пособия. Тя „не проблясва като никога още невиждано, а като постоянно отнапред вече съглеждано (забелязвано) в обгледа цяло. С това цяло обаче се вестява светът“ (Heidegger 1957: 75). С други думи, вестяването на света се състои в „даването на сметка“, че разбирането на отделните пособия се случва в „контекста“ (хоризонта) на една пред-разбрана по начина на „практическата“ ориентация в нея пособийна цялост. Хайдегер обобщава, че „заедно с проблясването на света върви едно обезсветяване на подръчното“, и обратно, „*невестяването* на света е условието на възможността за неизливането на подръчното от неговата неочевидност (незабележимост)“ (Heidegger 1957: 75).

В параграф 18 подръчността като начин на битие (битие) на пособието е конкретизирана в понятието „*Bewandtnis*“, което е пренапрегнато отвъд обичайните за времето значения и употреби на съответната дума. Вече изложеното разбиране, че пособието, подръчно биващото бива открито накъм (в перспективата на) конститутивното за него за-да-препращане към друго подръчно биващо, е изказано по следния начин: работата (нещата) *с* първото биващо стои по начин, който се решава *при* (в отнасянето му към) второто биващо. Тук думата „*Bewandtnis*“ е употребена в речниковото ѝ значение на положение, състояние на нещата, но двата синонимни по отношение на нея предлога „*mit*“ (с) и „*bei*“ (при) са оразличени, за да изразят това, че ситуацията *с* едно подръчно се създава *при* друго подръчно, към което то препраща. Както се вижда, изборът на подобен термин не е случаен, тъй като той съответства на разбирането, че в истинското си битие – подръчността – вътрешното биващото не е нещо, чиито качества се съзерцават във вакуума на представата, а с което се има вземане-даване в някаква ситуация. Хайдегер употребява и идиоматичния израз, в който участва глаголът „*bewenden*“, чийто субстантив е „*Bewandtnis*“, като диференцира отново двата предлога. Този израз се превежда с „оставям нещо както си е“, а в разглеждания контекст означава, че оставянето на едно подръчно биващо да се разкрие така, както е, е позволяването то да се покаже в перспективата на конститутивната за него препратеност към друго подръчно биващо. Немският философ мобилизира освен това етимологичната връзка на „*bewenden*“ с глагола „обръщам (се)“ и с прилагателни като „сроден“, „близък“, „обвързан“. Когато се вземат предвид тези значения, въпросният израз може да бъде предаден по следния начин: подръчно биващото не се явява „отпред“ в една пред-явена му перспектива, потвърждавайки, „отразявайки“ наличието на положилия го, самоотнасящ се в него субект, а бива оставено да се яви откъм неговата извърнатост спрямо *Dasein*¹⁹, отнесеност към друго подръчно биващо, с което то същностно си съпринадлежи в хоризонта на една цялост от препращания.

¹⁹ В превода си Димитър Зашев акцентира именно върху тази извърнатост.

Последната е определена като цялост на „Bewandtnis“-ите, която по-нататък ще предаваме за улеснение като цялост на взаиморазположенията. В предложената формулировка се съдържа разбирането, че подръчно биващото е определено и явено от разположението си, мястото си в една взаимовръзка на препращанията и че доколкото участващите в тази взаимовръзка подръчно биващи са същностно съпринадлежащи си, т.е. „сродни“, тя представлява една констелация от предразположения, афинитети. „Това, какво е положението на нещата с едно подръчно, е предначертано всеки път из целостта на взаиморазположенията. Целостта на взаиморазположенията... е „по-рано“ от отделното пособие“ (Heidegger 1957: 84).

Подръчното, *при* което се решава как стои работата с едно подръчно, т.е. което е За-това-то на неговото за-да-препращане (например забиваните пирони, към които препраща конститутивното за чука „за да забия пироните“), на свой ред е възможно подръчно, положението на нещата с което се решава *при* друго подръчно (пироните препращат към дъската в едно „за да закова дъската“). В тази поредица от препращания (отнесености) се стига обаче до едно За-какво (Wozu), което не е повече едно За-това (Dazu), т.е. няма начина на битие на подръчно и вътресветово биващо (дъската препраща към сглобявания чин, който е изделието, около чието произвеждане е организирана и разкрита за обгледа цялата взаимовръзка на препращането и който на свой ред е пособие, препращащо обаче в едно „за да (имам върху какво да) пиша“ вече не към друго пособие, а към някаква „цел“ на Dasein). Това изначално (първено) За-какво, от което изхожда самата цялост на взаиморазположенията, е едно Заради-какво (Worum-willen), т.е. засяга битието на Dasein. Както видяхме, първо, Dasein не е вътресветово биващо, а такова, към чиято битийна конституция спада самата световост, и второ, в битието му същностно го касае (го е еня за²⁰) самото това битие, т.е. той всеки път е заради някакво свое може-не-да-бъде. Тъй като Dasein е „всеки път този“ (Heidegger 1957: 87), т.е. екзистенцията (начинът на битие на Dasein) е същностно фактуална, представлява екстатично стоене в света, захвърлен в света проект, всяко изрично или неизрично подето, автентично или неавтентично може-не-да-се-бъде, т.е. всеки проект за „самия себе си“ по необходимост препраща към някакво За-да, т.е. към някаква „практическа цел“. На свой ред това За-да предписва едно За-това, *при* което се решава как стои работата с нещо подръчно (писането като може-не-да-се-бъде, „цел“ на Dasein предписва чина като ейдос, конструкция, представляващ от своя страна За-това-то на дъската). Dasein не проектира във вакуум възможностите си да бъде, а винаги вече е ситуиран в света и позволява да се среща биващо в модуса на подръчното.

В разредка е написано: „В-какво-то на препращащото се разбиране като Накъм-какво на оставянето на биващо да се среща по начина на битие на Bewandtnis-a е феноменът на света“ (Heidegger 1957: 86). Да поясним еле-

²⁰ По сполучливия израз на Димитър Зашев.

ментите на това определение. Вътресветово биващото се показва в истинското си битие на подръчно тогава, когато Dasein го остави да се среща (или се остави да бъде засрещнат от него²¹) в перспектива, зададена от една взаимовръзка на препращанията или взаиморазположенията. Това означава, че самият той е ситуиран, разположен в тази взаимовръзка, че тя определя как стои работата с подръчно биващото, т.е. определя ситуацията, в която той се намира спрямо него. С други думи, въпросната взаимовръзка представлява един хоризонт, в който Dasein е ситуиран екстатично, който се разпорежда с неговите екзистентни перспективи и който същевременно, както показахме, винаги е „фокусиран“ в някоя от тях като „отвеждаща“ към срещата с някакво подръчно биващо, представлява *Накъм-какво-то* на оставянето на това биващо да се среща откъм конститутивната за него препратеност към друго подръчно биващо. Този хоризонт не е зрителният кръг, който прави видими, „осветява“ налични, но до този момент стояли извън него, „на тъмно“ биващи, а в „естеството“ си на случваща се и самочленяща се съчлененост първа конституира срещащото се в разкритите от него перспективи. Онова, върху което попада „интенционалният лъч“, насочван от това „саморазлъчващо“ се случване, не е определено „позитивно“, като във вакуум, а „негативно“, от разположението му в една цялост на взаиморазположенията. Така описаният хоризонт на екстатична ситуираност на Dasein и истинна разкритост на вътресветово биващото е отъждествен със света. По-нататък в същия параграф четем, че „определяме битието на подръчното (Bewandtnis) и дори самата световост като взаимовръзка на препращане“ (Heidegger 1957: 87). Това ще рече, че за Хайдегер световостта като „същност“ и „априори“ на света в качеството му на момент от структурата на винаги фактуалната екзистенция, и в качеството му на битие на вътресветово биващите, т.е. в качеството му на онова случващо се саморазличаване, което ги определя и разкрива, има структурата на описаната „система от релации“, представляваща хоризонт в изложения смисъл. Тук отъждествяваме „същност“ и „априори“, защото, както видяхме, за немския философ „същността“ не е теоретично схващана родова или видова категория, под която биват подвеждани проявяващи определен набор от качества биващи, а начин на битие, т.е. на случване, и доколкото битието е възможното изобщо, моженето на нещо да бъде, начинът, по който се случва нещо, е условието за възможността на това нещо.

Както видяхме, това каква е ситуацията с едно подръчно, се решава *при* друго подръчно, към което то препраща. Dasein го разбира в неговата истина, т.е. позволява му да се разкрие откъм самото него²² тогава, когато не му предявява ракурса (аспекта), в който то следва да се яви „отпред“, за да се отнесе

²¹ Хайдегер употребява глагола „begegnen“ (срещам), изразяващ именно непреднамерения и страдателен начин, по който Dasein среща вътресветово биващото, но същевременно и това, че двете страни на тази среща са „априорно“ напаснати една към друга.

²² Както е известно, въз основа на едно продуктивно усвояване на Хераклитовото понятие „aletheia“ Хайдегер разбира истината като встъпване в нескритост на биващото, т.е. като разкриването му откъм самото него.

той в него към себе си като постоянно настоящ (наличен), а го оставя да се покаже в неговата извърнатост, отнесеност към подръчното, о-пределящо го „негативно“ в рамките на една цялост на взаиморазположенията. Хайдегер нарича тази препратеност, отнесеност, в чиято перспектива Dasein разбира биващото така, както то е само по себе си, значене, означаване (Be-deuten). С отделянето на префикса чрез тире немският философ се опитва да изрази два момента. Първо, че това, какво е едно подръчно (по-скоро – как е то, как стоят нещата с него), се разбира от неговата препратеност към друго подръчно – в съчетание с предлозите „auf“ и „nach“ коренният глагол „deuten“ означава „посочвам“, „указвам на“. Освен това така се подчертава, че значенето, означаването се състои в препращане на нещо към нещо. Хайдегер определя априорната структура на света (световостта), представляваща взаимовръзка на препращането (отнасянето), като значност (Bedeutsamkeit). Както споменахме, Dasein има едно пред-разбиране на тази значност, явяващо се условие за възможността на това, да разбира биващото в истинското му битие на подръчно. При делничното бъдеще-в-света това пред-разбиране има характер, изразен с термина „Vertrautheit“, който означава „познаване отблизо“, „вникналост“, но същевременно съдържа отзвук от глагола „vertrauen“ – доверявам се, осланям се. Dasein е запознат „отвътре“ с взаимовръзката на препращане не защото я е схванал, овладял като предмет, а защото е ситуиран в тази взаимовръзка, т.е. защото не контролира перспективите, в които среща биващото, а се е оставил, доверил на зададените му от нея. Той „вижда“ биващото така, както то се показва откъм самото него именно поради това, че е предоставил „погледа“ си на „водачеството“ на определящия и явяващия това биващо светови хоризонт. По-нататък ще видим, че пред-разбирането от вида на делничното доверяване има и „негативната“ страна на конституиращо една неавтентична, „типична“ и „възпроизвеждаща“ се екстатична ситуираност. Вторият момент, изразяван чрез отделянето с тире на представката в термина „Bedeuten“ (коренният глагол „deuten“ има като основно значение „тълкувам“), е изказан в следното изречение: „Значността, с която Dasein всеки път е вече доверен (запознат), крие в себе си онтологичното условие на възможността, разбиращият Dasein да може като тълкуващ да разкрива нещо такова като „значения“, които от своя страна основават възможното битие на слово и език.“ (Heidegger 1957: 87) Ще тематизираме този момент в следващата част на настоящия текст.

Нека накрая се опитаме да проиграем по „наивен“ начин очертаната от Хайдегер структура на световостта. Ако се върнем към вече използвания пример, виждаме, че о-пределянето на участващите в една верига от препращания подръчно биващи не е еднопосочно, а че те се съ-о-пределят. Наистина, онова, от което изхожда определянето, е ейдосът на произвежданото изделие – формата, конструкцията на чина определя изграждащите го дървени елементи, те на свой ред – скрепяващите дървените елементи пирони, и те на свой ред – забиващия ги чук. Но определянето върви и в обратната посока – ако не е възможен чукут като „средство“ за забиване на пироните, не

са възможни и те като „средство“ за скрепяване на дървените елементи; ако няма с какво да бъдат скрепени, не са възможни на свой ред и дървените елементи като съставни части на чина; ако няма от какво да бъде изграден, не е възможен в крайна сметка и самият чин. При това, макар че е фокус, средоточие на препращанията, изделието не се намира на „мета-ниво“, а бидейки самото то пособие, „стои на равна нога“, споделя обща конститутивна взаимовръзка с участващите в произвеждането му пособия. В качеството си на пособие изделието е по-нататък „вратичката“ към друга взаимовръзка на препращането, където изделието е изписаният текст, а участващите пособия – самият чин, писалката и „медирацията“ ги лист. В обратна посока пособията, участващи в първата взаимовръзка на препращането – дъските, пироните и чукът – също са изделия, около чието произвеждане се „изплитат“ взаимовръзки на препращането, вложени като матрьошки в онази, която се „изплита“ около произвеждането на чина. Когато се върви „напред“, се достига до една „цел“, която вече няма характера на пособие – образованието, на което служи като пособие изписаният текст, т.е. водените записки. От тази „цел“ произхожда „първната“ цялост на препращането, чиито иманентни о-пределяния, учленявания са ейдосите, същностните определения на чина, листа и писалката. Когато се върви „назад“ във веригите от препращания, представляващи „апендикси“ към всяко от пособията в качеството му на „бивше“ изделие, би трябвало да се достигне до взаимовръзки, съпринадлежащите си в които пособия повече не са изделия, не крият в себе си като матрьошки нови взаимовръзки.

В „Основни проблеми на феноменологията“ се казва: „Първено“ дадено ни е единството на една пособийна цялост (а не отделното пособие – б.м.), което постоянно варира в обхвата си, разширява се или се стеснява и най-често стои за нас собствено само частично в погледа.“ (Heidegger 1975) Следва уточнение, че тук под поглед се разбира онова, което Хайдегер нарича обглед – практическото съобразяване на една взаимовръзка от пособия, която ни обгръща, в която сме ситуирани. Цитираното изказване означава следователно нещо отвъд това, че взаимовръзката на околния свят не е предмет на съзерцателно отношение, а хоризонт на практическа ситуираност: екстатично обзряна е цялата пособийна цялост, която постоянно варира в обхвата си (стая, жилище, поселение и т.н.), но винаги представлява единство, затворена, „органична“ взаимовръзка с краен брой „актуални“ елементи; изрично разбран (изтълкуван), т.е. превърнат в хоризонт на делничната познатост, на един „практически усет“, обаче е най-често само сегмент от нея. Ако се върнем към опита за проиграване на очертаната от Хайдегер структура на световостта, според нас това не ще рече, че съобразеният в обгледа фрагмент от една пособийна цялост, т.е. от един околнен свят, е взаимовръзката на препращане, в която сме ситуирани в дадено време, а останалата неартикулирана част от тази цялост се състои от взаимовръзките на препращане, криещи се като матрьошки в пособията като изделия, и евентуално от „по-висшите“ взаимовръзки, към които е „вратичка“ изделието като пособие и в които на свой

ред е вложена актуалната взаимовръзка на препращане. Онова, което най-често е обгледно съобразено (взето предвид) в един свой сегмент, но принципно може да бъде обгледно съобразено (взето предвид) в своята цялост, и което е тъждествено на околния свят, е самата актуална взаимовръзка от пособия. Възможността, пособийната взаимовръзка (околният свят) да бъде обгледно съобразена в своята цялост, не означава обаче, че с това тази взаимовръзка бива предметена, схваната тематично, тъй като обгледното ѝ съобразяване представлява само едно „практическо“ ориентиране в нея.

На подобно степенуване на взаимовръзките на препращане би могло да се възрази, че те винаги произхождат от едно Заради-какво, т.е. от една „цел“ на Dasein, и в този смисъл взаимовръзките на препращане, разкрити около произвеждането на пособията, са част от самата взаимовръзка на препращане, разкрита около произвеждането на изделието, „служещо“ на едно можене-да-се-бъде. Разбира се, тази взаимовръзка е „пръвна“ и съдържа в себе си взаимовръзките-матрьошки, иначе казано, определените откъм нея пособия би следвало да са възможни в качеството им на изделия. Произвеждането на всяко от тези пособия стои в хоризонта на „изначалното“ Заради-какво, т.е. всяко от пособията като фокус на една взаимовръзка на препращане препраща косвено, посредством изделието, към една „цел“, която вече няма характера на пособие. Но макар че взаимовръзките, „изплетени“ около произвеждането на пособията, са координирани във взаимовръзката, „изплетена“ около произвеждането на изделието, подобно на подсистемите в един организъм, според нас не е възможно екстатично обзираната цялост от съ-о-пределящи се пособия да ги включва в себе си, още повече, че в тях би могло да бъдат вложени дълги и разклоняващи се поредици от взаимовръзки. От друга страна обаче, изпробваната тук версия, според която „пръвната“ взаимовръзка и всяка от взаимовръзките, вложени в нея като „потенция“, се случват „поотделно“, но с необходима връзка помежду им, ги разполага във вулгарно изтълкуваното, континуално време, т.е. във времето на наличното, в което именно не е възможно тяхното случване²³. При все че произвеждането на едно пособие има същия телос като произвеждането на изделието, вече е напусната не само ситуацията, в която са се конституирали изделието и служещите за изготвянето му пособия, но и всяка ситуираност изобщо, защото наследяването на ейдоса на пособието от предходната ситуация и предпоставянето му като непосредствена цел на актуалната „ситуация“ означават стоене в транситуативната позиция на наличното, осъществяване на една „външна телеология“.

От гледна точка на достигнатите заключения единствената възможност да бъде удържано разбирането за „пръвността“ на околния свят като пособийна взаимовръзка спрямо отделните пособия е да се приеме, наглед парадоксално, че тези пособия са вече произведени, т.е. че те биват наследявани. В параграф 69 четем, че обгледното погрижване *заварва* биващо в различни

²³ Изясняването на това твърдение предполага едно засягане на темата за времевостта, надхвърлящо рамките на настоящото изложение.

модуси на непригодност, на което то не разчита (което то не включва в сметките си), но което „остава подръчно *именно в неговата непригодност*“ и „спада към всекидневния инвентар (Bestand, наличност) на фактуално разкрития околени свят“ (Heidegger 1957: 356). По аналогичен начин би трябвало и пригодното подръчно биващо да бъде заварвано като инвентар, наличност. От една страна, непригодните и пригодните пособия биват разкривани не като налични вещи, т.е. като стоящи във вакуум, изтръгнати от всяка взаимовръзка на препращането (непригодните пособия са такива именно в хоризонта на „актуалната“ взаимовръзка на препращането, включени са в нея като изключени от нея), а като подръчно биващи, т.е. като конституирани от (не)мястото им в подобна взаимовръзка. Тяхната непригодност или пригодност не се състои в неналичието или наличието на подходящите качества от гледна точка на една съзерцателна констатация, а в „непритежанието“ или „притежанието“ на своеобразна „вещина“, изпитвано в едно „практическо“ вземане-даване, имане на работа с тях. От друга страна обаче, това, че непригодните и пригодните пособия биват заварвани, означава, че те биват срещани като нещо, което не излиза тепърва наяве, а вече е присъствало преди това, което е постоянствало във вулгарно изтълкуваното, континуално време, т.е. което е било налично. С други думи, те биват срещани като подръчни, чиято подръчност е основана в тяхното наличие. Наследяването им в плана на наличното ги „транспортира“ от първопроизходната им към актуалната ситуация. Но макар че биват наследявани в плана на наличното, пригодните пособия, собствено интересуващи ни тук, не биват наследявани в някакви налични качества, в някаква инструментално разполагаема „функция“, а всяко от тях бива преучредено в едно за-да-препращане, зададено от целостта на препращанията, която се явява хоризонт на „актуалната“ ситуация. Погледнатото „отвън“, от гледна точка на наличното, това преучредяване изглежда като приспособяване, бриколаж, но погледнатото „отвътре“, от гледна точка на екстатичното, то представлява един вид овътрешностяване, реституиране от страна пособийната цялост на пособията като нейни иманентни о-пределяния, учленявания. Както казахме, пособията биват заварвани в едно „практическо“ вземане-даване, откриващо ги, натъквашо се на тях като годни да осъществят някакви „цели“, зададени от хоризонта на ситуацията. В този смисъл начинът на явяването им не се различава принципно от онзи на природните продукти, материите. Също така няма принципна разлика между „примитивната“ ситуация, където като пособия, като вещи (имащи вещина) за едно или друго се разкриват природни, самопроизвели се вещи (пръчка, камък и т.н.), и „цивилизованата“ ситуация, където пособията са нещо, произведено от Dasein, „бивши“ изделия. Взаимовръзките и на двете ситуации произлизат непосредствено от някаква „цел“ на Dasein, т.е. от някакво Заради-какво, и са без потенциално вложени в тях взаимовръзки-матрьошки, без две и повече „дъна“. Във втория аспект произведеността на пособията, които, външно погледнатото, биват употребени в един бриколаж, пригодени към новите „цели“, е обезпечена от наследяването им в плана на наличното, „транспортиращо“

ги от първопроизходната им към актуалната ситуация. Ако предложената тук интерпретация има право, това би следвало да бъде същностният смисъл на Хайдегеровото изказване, че подръчното се основава на наличното.

3. Език и тълкуване

Видяхме, че, от една страна, всяко разбиране се отнася до собственото можене-да-се-бъде и в този смисъл разбирането на света и срещащото се в него е в същността си себеразбиране, и от друга страна, разбирането на собственото битие е същевременно разбиране на света и срещащото се в него, тъй като това битие е в същността си битие-в-света. Но Dasein може да разбира себе си пръвнo откъм самия себе си или откъм света. В първия случай разбирането му е автентично (eigentlich), а във втория – неавтентично (uneigentlich). Предлагаме този превод на „eigentlich/uneigentlich“ по две причини. Първо, за разлика от получените гражданственост превод „истински/неистински“ той запазва значението на първата съставна част на думата, прилагателното „eigen“ (свой, собствен), доколкото гръцкото „autos“ има подобно значение. Това изглежда съществено в контекста на „Битие и време“, тъй като автентичното разбиране е именно изхождащото от *собственото* можене-да-се-бъде. Второ, чрез този превод посочената понятийна опозиция се оразличава терминологично спрямо една друга, обозначена с думи, които са почти синонимни както в немския, така и в българския език – опозицията между истинско (echt) и неистинско (unecht) разбиране. Както ще видим, двете опозиции влизат помежду си в някои проблематични пресичания.

Доколкото в разбирането (по-точно в качеството си на битие-разбиране, тъй като разбирането не е притурена към битието му способност или дейност, а самият му начин на битие) Dasein е отнесен, макар и нетематизиращо, към някакво биващо в неговата нескритост, той би следвало да има възможност да артикулира това биващо. Изключително важно е да уточним в какъв смисъл употребява Хайдегер термина „артикулиране“. Трябва да се абстрахираме от обичайните значения на думата като „изричам“ и „изразявам“ – в артикулирането разбраното не е изречено, а става изрично (ausdrücklich). Ако се вслушаме и в други значения на думата „ausdrücklich“ като „подчертан, определен“, узнаваме, че под „артикулиране“ немският философ има предвид открояването на едно подръчно биващо по отношение на конститутивната за него цялост на преpraщането, спрямо хоризонта на околния свят. Тъй като това открояване на подръчно биващото е неговото излизане наяве, изглежда много удачно, макар и необичайно, терминът „артикулиране“ да бъде предаден на български с „изкованата“ от Димитър Зашев дума „откроявяване“. Един втори мотив за избора на този термин може да бъде съзрян в това, че биващото изобщо не би се явило като такова или онакова, ако не е за „някаго“, ако „някой“ не се отнася към него. Откроявявайки го на „фона“ на околния свят, Dasein го определя, т.е. „белязва“ го, „щемпелува“ го като нещо за него, присвоява си отнасянето, „погледа“ към него. В този смисъл в прилагателното „ausdrücklich“, определящо същността на артикулирането,

следва да бъдат дочувани такива значения на глагола „ausdrücken“ като „пресувам, отпечатвам“. Не на последно място Хайдегер избира идващия от латински термин „артикулиране“ и заради етимологичното му значение на „учленяване“, употребявайки го в тясна взаимовръзка с немската дума, която има това значение (Gliederung). В това си значение терминът напуска, че артикулирането откроява един от елементите, едно от „члененията“ на вече учленената цялост на препращанията.

Следователно разбирането не е само проектиране на моженето-да-се-бъде *накъм* един светови хоризонт, но и откроявяване *откъм* този хоризонт на конституираните от него вътресветови биващи, имплициращо присвояване на перспективите към тях. Този втори аспект на разбирането Хайдегер нарича изтълкуване (*Auslegung*). Изтълкуването е откриването на едно подръчно биващо от обгледа, с което то бива *изрично* разбрано, артикулирано. В предходната част споменахме, че конститутивното за едно посobie за-да-препращане, съответно това, че начинът, по който стоят нещата *с* него, се решава *при* друго посobie, представлява един вид подлежащо на тълкуване значене. Тук следва да се абстрахираме от обичайната представа, че значенето е присъщо на знаците, а не на самите неща, като същевременно запазим от нея формалната структура на препращането, реферирането. Изтълкуването на едно подръчно биващо като значещо това или онова е изявяване на това, *какво* е самото то, тъй като конститутивна за тази негова „каквина“ е именно препратеността му към друго подръчно биващо контекста на една цялост на препращането. В тази връзка Хайдегер пише: „Обгледно изтълкуващият отговор на обгледния въпрос, какво ще да е това подръчно, гласи: то е за...“ (Heidegger 1957: 149). Немският философ разкрива по-отблизо същността на изтълкуването, изтъквайки, че „*изрично* разбраното има структурата на *нещото като нещо*“ (Heidegger 1957: 149). Определянето на едно подръчно чрез неговото За-какво не е „абсолютно“, като във вакуум, а „релативно“, по отношение на друго подръчно в един контекст от препращания. Това ще рече, че изтълкуването не артикулира *какво е* нещо, а *като какво* то следва да бъде взето в дадения контекст. „Като“-то изгражда структурата на изричността на едно разбрано; то конституира изтълкуването.“ (Heidegger 1957: 149) Артикулирането на пред-разбраното биващо в изтълкуването му като такова или онакова е пред-предикативно, предхожда и основава в априорен смисъл всяко изказване (Aussage), което тематизира биващото като едно или друго, проявяващо едни или други качества²⁴.

²⁴ Според Кристиан Енчев (Енчев 2019: 99–100, 102) пред-предикативната като-структура на тълкуването е метафорична в един онтологичен смисъл. При нея имаме свързване, сближаване, „сродяване“ на две различни, несходни, разнородни „неща“. Това асоцииране не е произволно и „външно“, защото изобщо не се разиграва в плана на търсенето на прилика (подобие) – била тя и „изненадваща“, „неочаквана“ – между определени качества (свойства) на две налично биващи, в плана на схождането на тези качества (свойства) под обща родова категория, от която „изпадат“ други техни качества (свойства), а се състои в разкриването на две подръчно биващи като съпринадлежащи си в рамките на една изцяло опосредяваща всички аспекти на „каквините“ им

В изложеното можем да открием два мотива за избора на термина „Auslegung“. Първо, изтъкването на нещо като такова или онакова не лепва на едно налично биващо някакво блуждаещо „значение“, а само излага ((her)auslegen), изважда най-вече пред-разбраната „каквина“ на едно подръчно биващо, която се състои в начина на имане на работа с него. Второ, изтъкването, изрично разбраното подръчно бива артикулирано пред-предикативно не само по себе си, като във вакуум, а като онова, което е за..., т.е. като оразличено, взаимно извънпоставено (aus(einander)gelegt, разставено) по отношение на друго подръчно, към което то препраща, *при* което се определя как стоят нещата с него.

Хайдегер обръща внимание, че онова, което бива изрично разбрано в изтъкването, не е смисълът на едно вътресветово биващо, а самото то. Тук ще си позволим един по-дълъг цитат: „Смисъл е това, вътре в което се крепи разбираемостта на нещо, (...) артикулиранията в разбиращото разкриване (...) Понятието за смисъл обхваща формалното скеле на онова, което артикулира разбиращото изтъкване. Смисъл е... *Накъм-какво*[то] на проекта, *откъм* което нещо става разбираемо като нещо. (...) Смисъл е екзистенциал на Dasein (к.м.)“ (Heidegger 1957: 151). Какво означава, че смисълът е артикулиранията, а биващото – артикулираното? Както ще стане ясно при тематизирането на речта в качеството ѝ на третия екзистенциал, съконституиращ битието на разкритостта, по отношение на смисъла термина „артикуляция“ следва да се разбира като „учленяване“. Второто изречение ни казва, че смисълът е един вид „формата“, „идеята“, определяща едно биващо като такова или онакова. Но макар да е собствената о-пределеност на биващото, смисълът не го о-пределя „позитивно“ като нещо налично, съществуващо само за себе си, като във вакуум, а „негативно“ спрямо една взаимовръзка на препращането. С други думи, той е една „форма“, представляваща не някаква съзерцавана фигура или конструкция на биващото, а самата взаимовръзка на препращането в аспекта на това биващо, т.е. една формална „система от релации“, в която съдържанията са „ефект“ от местата им в нея. Биващото е

взаимовръзка на начините на имане-на-работа-с. Нека си припомним тук етимологичната връзка на глагола „bewenden“ с прилагателното „bewandt“, означаващо „сроден“, „близък“, „обвързан“. Позовавайки се на Рикьор, Енчев настоява по-нататък, че тогава, когато дадено подръчно биващо се тълкува в контекста на една „нова“ взаимовръзка на начините на имане-на-работа-с, метафоричната като-структура на тълкуването има аспектите на изобретяването (диафората) и откриването (епифората). Първият аспект означава, че то бива един вид насилно да влезе в „новата“ взаимовръзка, а вторият – че това е възможно само ако то бъде същевременно открито като податливо, годно да „служи“ на „целта“, „задействала“ случването на тази взаимовръзка. Подобно разбиране има допирни точки с изложеното от нас, според което, погледнато „отвън“, откъм наличното, „транспортиращо“ едно пособие до „актуалната“ ситуация, преучредяването на това пособие изглежда като пригаждане, бриколаж, но погледнато „отвътре“, откъм екстатичното, то представлява овътрешностяване, реституиране от страна пособийната цялост на въпросното пособие като нейно иманентно о-пределяне, учленяване.

като монада, съсредоточаваща около себе си цялата констелация на взаиморазположенията в специфичната перспектива на неговата „диспозиция“. Смиcълът не е схващано от съзнанието идеално съдържание, явяващо се означаемо на езика, а именно хоризонтът на въпросната перспектива, която не изхожда от един транситуативен, квазибожествен Аз, а от едно екстатично ситуирано Себе-си. Неслучайно както в немския, така и в българския език казваме „в този смисъл“. Онова, което бива изрично разбрано в изтълкуването, не е смисълът, а значението. В случая под „значение“ имаме предвид съставляващото „каквината“ на едно подръчно биващо за-да-препращане. Тъкмо значението е „означаемото“ на езика, „съдържанието“, „изразявано“ от него. Подобно на смисъла, значението не е нещо тематично, тъй като се състои в начина, по който Dasein си има работа с едно подръчно, но за разлика от смисъла значението е „нещо“, някакво съдържание. Следователно смисълът, в който бива разбрано определено биващо, е артикулирваемото, т.е. конституираното в едно иманентно учленяване на целостта на значността, а значението, „каквината“ на биващото, е „артикулираното на артикулирваемото“ (Heidegger 1957: 161), т.е. откроявеното в хоризонта на смисъла съдържание. Както личи, двете артикулации – учленяването на смисъла и откроявяването на значението – се случват в различни, макар и едновременни, „фази“ – съответно в априорната спрямо изтълкуването „фаза“ на пред-разбирането и във „фазата“ на самото изтълкуване.

Тъй като начинът на битие на Dasein се състои в това, да бъде ето-на-то, просветлението, където биващото излиза наяве, в нескритост, фундаменталният екзистенциал е разкритостта (Erschlossenheit). Този екзистенциал има три равнозначални и съпринадлежащи си момента, конституиращи начина да се бъде „наявето“ на битието – разбиране (Verstehen), разположение (Befindlichkeit) и реч (Rede). Трите екзистенциала формират своеобразно „триединство“, при което всяка от „хипостазите“ съдържа в себе си цялата разкритост, но не може да се отъждестви с нея, респективно с другите две, защото представлява само един от трите ѝ същностни аспекта. Поради ограниченото място, с което разполагаме, тук ще отбележим само, че екзистенциалите „разбиране“ и „разположение“ фиксират онтологически съответно същностните характери на екзистенциалността (екстатичността), имаща структурата на проективността (нахвърлеността), и фактуалността (ситуираността), имаща структурата на захвърлеността. Ще се спрем малко по-обстойно на третия екзистенциал от споменатото „триединство“ – речта.

Речта е артикулацията на цялото на значението (хоризонта на околния свят) в смисъла на неговото членение, учлененост (Gliederung). Учлененото в нея е смисълът, който, както видяхме, е хоризонтът на околния свят в перспективата на определено вътресветово биващо (фокусиран около това биващо), откъм който то е изтълкуваемо като такова или онакова. Тя е априорно основание на осъществяваната от изтълкуването артикулация, която не конституира, а само експлицира, откроявява биващото в неговия смисъл. Но както показахме, за да излезе наяве едно биващо, не е достатъчно само то да

бъде открито спрямо „фона“ на околния свят, а е необходимо и то да бъде за Dasein чрез „белязването“ му с „щемпела“ на последния в езика. Също така, въз основа на интерпретацията ни е ясно, че езиковото му белязване го разкрива за Dasein в неговата истина единствено тогава, когато го фиксира, закрепва в определеността му откъм цялото на значността. Това означава, че, първо, езикът е „априори“ на изтълкуването, и доколкото изтълкуването е част от екзистенциала „разбиране“, той принадлежи към „триединството“, конституиращо битието на разкритостта, и второ, в същността си езикът не е инструмент на Dasein, а проговаряне на собствените артикулации, учленявания на битието в „естеството“ му на случващо се саморазличаване, т.е. в същността си той е огласяването, изречеността на „речта“ на битието. От една страна, речта е „екзистенциално-онтологичният фундамент на езика“ (Heidegger 1957: 161), от друга страна обаче, тя се „въплъщава“ в езика „по необходимост“, има „двойна природа“. Речта-език (речта-изреченост) посреднички между „равнищата“ на онтологичното и онтичното, на битието и биващото, на световия хоризонт и срещащото се в него. Въпросното посредничество е същностно за самата „трансценденция“ като самочленяща се съчлененост, защото нейното „самоовъншняване“, „самоотчуждаване“ чрез иманентното ѝ различаване, определяне и нейното „самоовътрешностявяне“, „самореституиране“ от това ѝ „инобитие“ се случват, „разиграват“ като разбиращо отнасяне на Dasein към биващите. Нека припомним, че всъщност самото отличено биващо, имащо битието като свое, посреднички между онтологичното и онтичното, че речта-език е момент от собствения начин на битие на това биващо. Но тя е *онзи* момент, който „превключва“ от онтологичното равнище, от екстатичната ситуираност във вече смислово учленения хоризонт на света, към онтичното равнище на присвоената и открояваща перспектива към определени биващи. Езикът е „сетивната“, „отсамната“ страна в „двойната природа“ на този екзистенциал, тъй като в него нещо се *явява за Dasein*, среща се в света. Употребихме израза „в него“, а не „чрез него“, защото езикът не е средство, а – ако си послужим с едно продуктивно усвоено от Бенямин ранноромантическо понятие²⁵ – медиум. Медиумът не е едно „отсамно“, в което се явява едно „отвъдно“, а обратно, едно „отвъдно“, в което се явява едно „отсамно“. А както видяхме, „трансцендентното“, т.е. световият хоризонт, чието членение е аспектът на речта, е нещо, за което „иманентното“, т.е. вътресветовите биващи, чиито „каквини“ „изразява“ аспектът на езика, е нещо „вътрешно“, „ефект“ от саморазличаване. Същевременно, макар и „не от тук“, бидейки „тук“, аспектът на езика крие в себе си възможността на „грехопадението“, т.е. на откъсването на разбирането от битието, респективно от контекста на света.

Както ще видим в следващата част, тази възможност е заложена в това, че речта-изреченост, състояща се от съпринадлежащите си и едновременни аспекти на значещото учленяване на световия хоризонт в пред-разбирането и

²⁵ По този въпрос вж. Раденков 2010.

откроявяването на дадено биващо чрез присвояването на определената от този хоризонт перспектива към него в изтълкуването, има същевременно характера на споделяне (Mitteilung) в един екзистенциален смисъл, тъй като в същността си бъденето-в-света е бъдене-с (Mitsein). Този характер пронизва и двата ѝ аспекта – речта е членението на едно съ-разбиране и съ-разположение, а открояването чрез отбелязването му в езика биващо не е само *за* „мен“, но и *за* „другите“. „Споделяне(то) не е транспортиране на преживявания (...) от вътрешността на единия субект във вътрешността на другия“ (Heidegger 1957: 162), тъй като Dasein винаги вече е заедно с другите извън себе си (като наличен) в света. Съдържанието, което споделя, казва на другия езикът, се корени в едно споделено, дяляно с него (буквалното значение на глагола „mitteilen“) битие-в-света.

Както ще видим, при неавтентичното, погрижващо, делнично бъдене-ето-на, чиято екстатична ситуираност не е „уникална“, е споделена и речевата артикулация, т.е. членението на целостта на значността, и езиковата артикулация, т.е. огласената „каквина“ на едно или друго биващо. Как стоят нещата обаче при автентичното бъдене-ето-на, което по конституцията си също е бъдене-в-света и бъдене-с, но чиято екстатична ситуираност е „уникална“, „несподелима“? От една страна, „уникалността“, „несподелимостта“ на екстатичната ситуираност означава, че са „уникални“, „несподелими“ също така смисловото членение на нейния хоризонт и откроявените откъм този хоризонт значения. От друга страна обаче, това не означава, че Dasein „съществува“ солипсистично, тъй като в същността си той е бъдене-с. Солипсистично е транситуативното съществуване, при което Dasein „обитава“ един въображаем свят, чийто demiург е самият той. Единствената възможност да се разреши очертаното противоречие е да се допусне, че всеки един „обитава“ своята собствена „версия“, „спецификация“ на априорната структура на световостта (целостта на значността), но е открит към това, да я дели, оспорва с другите. Иначе казано, светът, който бива споделян при автентичното битие-в-света, не е една и съща за всички смислова учлененост, а различно „специфицираната“ за всеки един априорна структура на световостта, която обаче не бива абсолютизирана, а удържана като „конкурентна версия“.

Изглежда, че тук е мястото на един по необходимост съпринадлежащ си с момента на споделянето момент на речта-език – слушането (Hören). „Вслушването в... е екзистенциалното бъдене-открито за другия на бъденето-ето-на като бъдене-с“ (Heidegger 1957: 163). Това слушане не е акустично долавяне, а априорното му основание. То е откритостта на Dasein за другия, но не като някого, с когото се съобразява „външно“, изразът на чиято „вътрешност“, „субективност“ „свежда до дознание“, а като някого, с когото същностно споделя света в гореизложения смисъл. Хайдегер играе с етимологичната връзка между „слушам“ в значението на „чувам“ (hören) и „послушен съм, покорен съм“ (hörig sein), за да изтъкне, че слушането като откритост към другия се състои в „смиреното“ поемане на собствената ситуираност, захвърленост в света като хоризонт, в приемането, че не си пребиваващ в

транситуативен вакуум демиург на един свят, разбиран като „всичкостта“, „съвкупността“ на налични факти и обстоятелства. Наистина, при автентичното битие-в-света тази ситуираност е „уникална“, респективно световият хоризонт, в който си захвърлен, е само „твой“. Покорството, „смирението“ обаче не се състои само в приемането и поемането на собствената ситуираност в света като хоризонт, но и в това, че макар и абсолютен (всеобхватен, изключващ всички други), несподелим, всеки хоризонт на автентична ситуираност по същността си е само една „версия“ („спецификация“), споделяща в смисъла на поделяща, оспорваща с другите „универсалния“ хоризонт на световостта.

В интерпретирания тук параграф 35 четем също следното твърдение: „Слушането, като слушане на гласа на приятеля, конституира дори пръвната и истинска откритост на Dasein за най-собственото му може-да-бъде“ (Heidegger 1957: 163). Означава ли това, че именно срещата с другия в неговата другост е онова, което „опомня“ Dasein от неговата винаги вече състояла се себезабрава в делничното „съществуване“ за автентичното му, същностно „съществуване“? Категорично не, тъй като въпросната среща се случва в плана на онтичното, докато заслушаността е „априорна“, представлява конститутивен момент на собственото бъдеще-ето-на, т.е. не произлиза от някакъв опит за другостта. Както видяхме, тя се състои в покорството да приемеш онтологичния факт на собствената ти ситуираност в света, или, което е същото, да приемеш, че споделяш света (априорната структура на световостта) с другите. Изразът „да приемеш“ е подвеждащ, тъй като препраща към плана на екзистентните възможности, докато тук иде реч за едно приемане, което не е въпрос за решение, а е част от самия начин на битие на Dasein – доколкото *e*, Dasein *e* приемащ своята захвърленост в споделения с други свят. Отделен е въпросът, че в екзистентен план Dasein може да свърне от тази своя същност, да я осъществява в модифицирана форма, и такъв именно е случаят на неситуираното битие-в-света.

4. Какво означава светът да бъде споделен?

Тук ще се спрем по-обстойно на три взаимосвързани въпроса: първо, дали околният свят, светът на делничното бъдеще-в-света, който е споделен с другите не като една делена, оспорвана с тях априорна „форма“ на световостта, а в неговата „съдържателна“ изтълкуваност, представлява събитие и „органично“ учленен хоризонт на една „типична“ и устояваща екстатична ситуираност; второ, дали е възможно едно неавтентично, но истинско битие-разбиране, разкриващо вътресветово биващото в истинския му начин на битие на подръчно *и* в истинското му само-по-себе-си; и трето, дали ако подобно битие-разбиране не е възможно, но неавтентичното и неистинско, делнично битие-разбиране разкрива вътресветово биващото като подръчно, т.е. в хоризонта на околния свят, подръчното има своята конституция в автентичното и истинско или в неавтентичното и неистинско битие-разбиране.

Нека да започнем с едно понятийно разграничение. Бъденето-с (Mitsein) е екзистенциално-онтологично определение на бъденето-ето-на (Dasein), конститутивен момент на екзистенцията (начина на битие на Dasein). С други думи, то не е фактът, че освен мен има и други, а същностната за собственото ми битие откритост към съ-битието на другите. Тази откритост е априорното условие за възможността на това, другите да се срещат, да бъдат дадени за мен в света. Вътресветовата разкритост, онтичната даденост на другите като биващи, които обаче имат начина на битие не на вътресветови биващи, а на моето бъдене-ето-на, е обозначена в „Битие и време“ с термина „съ-бъдене-ето-на“ (Mitdasein). Онтологически изначално дадеността на другите няма характера на тематично констатирано съналичие, а на „практически“ изпитвано разположение, положение на нещата спрямо тях.

Да припомним, че вземане-даването с вътресветово биващото е названо с термина „погрижване“ (Besorgen, правене на нужното, подсигуриране), препращащ към това, че то представлява отнасяния се към подръчното аспект на грижата като пълната структурна цялост на екзистенцията. По аналогичен начин имането на работа с другите, чиито различни модуси няма да коментираме, е названо с термина „обгрижване“ (Fürsorge, полагане на грижи, загриженост). „Така, както към погрижването като начин на откриването на подръчното спада обгледът (Umsicht, гледането наоколо, озъртането), обгрижването е ръководено от зачитането (Rücksicht, съобразяването, вземането предвид)“ (Heidegger 1957: 123). Иначе казано, разкриващото отнасяне към другите, подобно на това към пособията, е аспект на видимостта (Sicht, взора, погледа) като безазова и нетематизираща „интенционалност“, представляваща присвояваната перспектива на една екстатична ситуираност.

Бъденето-ето-на, което по същността си е бъдене-в-света, е същевременно по същността си и бъдене-с, което означава, че отнесеността към другите съконституира заедно с отнесеността към собственото може-да-се-бъде разбиращото разположение в хоризонта на света и значещо учленяване на този хоризонт (Heidegger 1957: 123). Но начинът, по който Dasein споделя света с другите, съответно начинът, по който откритостта към другите съконституира разбирането, разположението и речта, би трябвало да е различен за делничното и за автентичното бъдене-в-света.

При делничната погълнатост от (Aufgehen, разтваряне в) погрижването Dasein не е самият себе си, а се намира под властта на другите. Но „тези други не са *определени* други“, а „всеки друг може да ги представлява“, нещо повече, „човек сам спада към другите и укрепва тяхната власт“ (Heidegger 1957: 126). С други думи, всекидневното бъдене-в-света се случва по един „типичен“ начин и неговото Себе-си (неговият „Кой“) е Се-то (das Man, хората, човек). Хайдегер нарича делничното бъдене-един-с-другого, в което „всеки е другият и никой самият той“ (Heidegger 1957: 128), публичност и твърди, че тя „регулира най-напред всяко изтълкуване на света и бъденето-ето-на“, но „не въз основа на едно отличително и пръвено битийно отношение към „нещата“, ... а въз основа на ненавлизането“ в тях, че тя „затъмнява всичко и

представя така потуленото като известно и всекиму достъпно“ (Heidegger 1957: 127). Тук виждаме една „иронична“ игра на думи: коренът на немската дума „публичност“ (Öffentlichkeit) – думата „offen“ – означава „открит, явен“, а същевременно именно публичността, „мястото“ на откритото и явното, потулва и затъмнява биващото. Като подвластен на публичността Dasein не е „ето-на“-го, „наяве“-то, където се случва истината в смисъла на разкриване, явяване на биващото, или по-точно е „сцената“ на истината по начина на неистината. Предписаните от публичността възможности за изтълкуване на биващото и на разбраното откъм погрижването собствено може-нда-се-бъде, бидейки общосподелени, „типични“, са, първо, разкриващи биващото в един осреднен, нивелиран смисъл, и второ, взаимосвързано с първото, не изхождат от една собствена, автентична ситуираност спрямо биващото, при която биха го оставили да се среща така, както е само по себе си, а му пред-явяват смисъла, в който следва да се яви.

От една страна, както току-що видяхме, Се-то-себе-си (Man selbst) не е ситуирано автентично в хоризонта на света, т.е. разчитайки, осланяйки се на подсигурени, имащи характера на рецепти екзистентни възможности, то е разтоварено от страдателността, „риска“ на откритостта, „непредвидимостта“. Това означава, че в „субективен“ план то не се отправя към възможността на собствената си смърт като пред-явяващо на идното как следва да се яви, устоява едно и също, а в „обективен“ план закрива, вместо да разкрива биващото в неговото „самопосебие“. От друга страна обаче, Хайдегер изтъква, че макар и постоянстващо и предявяващо, Се-то-себе-си не е един изтрайващ в континуалното време (постоянно стоящ в настоящето) Аз, който се отнася представящо към биващото, т.е. че то не „съществува“ в модуса на едно (пред-онтологическо) разбиране за битието като наличие. Постоянстващото не е някакъв транситуативен азов полюс на съзерцателна, тематизираща интенционалност, пред-явяващ на биващите като *какво* следва да се явят „отпред“, а едно екстатично ситуирано Себе-си, което позволява на биващите да се явят откъм неподвластния му хоризонт на света, чиято екстатична ситуираност се случва по „типичен“ начин и което пред-явява на биващите нетематизиращо, неопредметяващо *как* да се явят те в едно екзистенциално, „практическо“ имане на работа с тях: всекидневното „постоянство“ (Ständigkeit) на бъденето-ето-на не се отнася до постоянното (изтрайващото по-нататък) бъдене-налично на нещо... Човек е по начина на несамостоятелността (Unselbständigkeit) и неавтентичността. Този начин да бъдеш ни най-малко не означава редуциране на фактуалността (Faktizität) на бъденето-ето на“ (Heidegger 1957: 128). От приведените думи излиза също така, че постоянството (Ständigkeit) на всекидневното бъдене-ето-на е на „цената“ на случването му по „типичен“ начин, на подчинеността му спрямо анонимния авторитет на Се-то, т.е. на неговата не-само-стоятелност (Unselbst-ständigkeit).

Следователно делничният, публичният свят представлява събитийния хоризонт на една „типична“ и „възпроизвеждаща“ се екстатична ситуираност, който е споделен с другите в своята „съдържателна“ учлененост: „Се-то-

себе-си, заради което бъденето-ето-на всекидневно е, артикулира взаимовръзката на преpraщането на значността“ (Heidegger 1957: 129).

В параграф 35 е показано, че битието на Се-то-себе-си се „корени“ в „двойната природа“ на третия екзистенциал от „триединството“, изграждащо фундаменталния екзистенциал на разкритостта. Там се казва, че речта, т.е. значещата учлененост на околно-световия хоризонт, винаги вече се е изречла, т.е. значенията винаги вече са били огласени в езика. Както видяхме, „въплътеността“ на речта в езика е същностна, принадлежи към самия екзистенциал „реч“, тъй като в „естеството“ си на белязване, правещо едно открито спрямо фона на околния свят биващо нещо *за Dasein*, езикът е априорно условие за възможността на изтълкуването на това биващо, т.е. за излизането му най-вече като едно или друго. Доколкото обаче всекидневното бъдене-в-света е онзи модус, в който *Dasein* се „появява на бял свят“ и от който той никога не може да се изтръгне, всяко (пред)разбиране и всяко тълкуване – както неистинското, така и истинското – се случва върху почвата на една заварена, „сидиментирала“ в езикови значения изтълкуваност на биващото.

Нека да се спрем най-напред на неистинското разбиране ((пред)разбиране „плюс“ тълкуване). Хайдегер пише, че „утаената“ в наследения език изтълкуваност предписва „възможностите на осредненото разбиране и съпринадлежащото си с него разположение“ (Heidegger 1957: 167). Трябва изрично да подчертаем, че тя не е разполагаме за един транситуативен Аз инвентар от несъпринадлежащи си възможности на представата, пред-явяващи на биващото като *какво* следва да се яви то, а предписанието, „алгоритъмът“ на една „типична“ и устояваща екстатична ситуираност, пред-явяваща на биващото единствено това, *как* да се среща то в едно нетематизиращо, „практическо“ имане на работа с него. В такъв смисъл Хайдегер пише, че предпоставяната от делничното (пред)разбиране и тълкуване изтълкуваност на света и срещащото се в него, „отложена“ в заварения език, ситуира екстатично в едно „цяло от взаимовръзки на значението“, което е „въплътено“ в този език (Heidegger 1957: 168).

За да изложим по какъв начин тя основава типичната, средновата разбираемост, ще си позволим един по-дълъг цитат: „споделената реч може да бъде разбрана в значителна степен, без слушащият да се постави в едно изначално разбиращо битие накъм За-какво-то на речта (...) слуша се вече само изреченото като такова (...) има се предвид *едно и също*, защото казаното се разбира в *една и също* средноватост (...) тъй като приказването е загубило, съответно никога не е добивало пръвното битийно отношение към биващото, за което иде реч, то не се споделя по начина на изконното усвояване на това биващо, а по пътя на по-нататък- и след-казването (Weiter- und Nachreden, препредаването и повтарянето на казаното, „слуха“ и „одумването“)“ (Heidegger 1957: 168). Както личи, осреднените смисли, които правят възможно споделянето на едно и също разбиращо разположение спрямо някакво биващо, респективно на едно и също изтълкуващо определяне на това би-

ващо, произлизат от замяната на онова, за което иде реч (Beredete), с изреченото (Geredete) като такова, т.е. от замяната на собствената екстатична ситуираност спрямо биващото, която е страдателно открита, оголена накъм засягането ѝ, „афицирането“ ѝ от неговата „даденост“ така, както е само по себе си, с една екстатична ситуираност спрямо него, която е себеподсигуряваща и пасивна в смисъла на инертна, и му пред-явява, макар и нетематично, как да се яви то. Изконното усвояване на пред-разбраното в разбиращото разположение биващо, за което иде реч, т.е. изконното му изтълкуване, не би артикулирало същото значение, т.е. не би откроявило същото по своята определеност биващо, но би изхождало от едно екзистенциално отношение към самото биващо. Накратко, споделянето на едно и също „означаемо“ от езика е на цената на напускането на несподелимата автентична ситуираност спрямо „референта“. Независимо дали езикът съдържа една „осреднена“ или една „уникална“ изтълкуваност на света, той споделя (съобщава) една „осреднена“ такава дотолкова, доколкото слушащият няма собствен „опит“ за онова, относно което иде реч, а „узнава“ за него „от втора ръка“, от „слуха“, т.е. под формата на разбрано в някакъв „нивелиран“ смисъл езиково значение, и го о-думва (об-говаря), т.е. закрива, пред-явявайки му това значение.

Хайдегер нарича тази изреченост на речта (Rede), която конституира начина на битие на делничното (пред)разбиране и тълкуване, „хорска приказка“ (Gerede, бърбрене, брътвеж, празнословие). В този си модус речта-изреченост е празнословие, защото, както видяхме, делничното (пред)разбиране и тълкуване е „безпочвено“ (Heidegger 1957: 169), „изкоренено“ (Ibid.: 170), т.е. не изхожда от една истинска екстатична ситуираност и поради това неговите езикови артикулации са „празни“, лишени от битийна „субстанция“. Именно върху хорската приказка се основава публичността като „поле“ на делничното бъдене-един-с-другого, в което Себе-си-то на Dasein е „погълнато“, „отчуждено“ в Се-то (хората), а биващите биват затъмнявани в тяхното истинско само-по-себе-си, т.е. в излизането им на „светло“ откъм самите тях. Както споменахме, публичността („пространството“ на откритото, явното) представя състояващото се в нея закриване като една разполагаема за всеки разкритост, която е принципно безгранична, защото е лишена от страдателността на истинската ситуираност, т.е. защото се случва в една ситуираност, при която Dasein не изпитва крайността на своето битие-разбиране, подвластността му спрямо един неподлежащ на тематично обхващане хоризонт от съпринадлежности: „Хорската приказка... не само освобождава от задачата да се разбира истински, но и изгражда една индиферентна разбираемост, за която нищо повече не е закрито“ (Ibid.: 169). Интерпретацията ни, че Се-то-себе-си е ситуирано като неситуирано, т.е. случващо се като хвърлен проект, а не изтрайващо като една азова вещ, но устояващо във фиксирания начин на това негово случване, и че то е непредставящо биващите от позицията на наличното, но предявяващо им как да се срещат в едно нетематизиращо имане на работа с тях, изглежда за нас като единствената възможност да „опосредим“ следното противоречие: от една страна, Хайдегер

настоява, че коренящото се в хорската приказка бъдене-в-света е екстатично ситуирано, било и по неавтентичен начин, и в този смисъл то разбира биващите в „контекста“ на една иманентно учленена цялост на значността (хоризонта на околния свят); от друга страна четем: „Речта, която спада към същностната устроеност на битието на Dasein и съизгражда неговата разкритост, има възможността да се превръща в хорска приказка и като такава *не толкова* (к.м.) да държи бъденето-в-света открито в едно учленено разбиране, а да го затваря и да закрива вътресветово биващото“ (Ibid.: 169). Всекидневното бъдене-в-света разбира вътресветово биващите в смислови перспективи, представляващи иманентни членения на световия хоризонт, но доколкото тези смислови перспективи са подсигурени, „инструментализирани“, то не е истински въввлечено в тях, а е „капсулирано“ в себе си. Споменатата в цитата възможност на речта-изреченост да се превръща в хорска приказка обаче не е такава, която може да се осъществи или да не се осъществи, а винаги вече се е осъществила и се осъществява непрекъснато, понеже Се-то, като което Dasein най-напред и най-често е, представлява екзистенциал, т.е. конститутивна определеност на екзистенцията.

Хайдегер твърди, че хорската приказка конституира не просто начина на битие на Се-то като същностен момент на екзистенцията, но и „начина на битие на самото бъдене-един-с-другого“ (Heidegger 1957: 179). Това означава, че за него светът се споделя единствено в публичността като „поле“ на делничното бъдене-един-с-другого, в една неавтентична, „типична“ екстатична ситуираност в неговия хоризонт, която разкрива вътресветово биващото в осреднени смисли, т.е. закрива вътресветово биващото в неговото само-по-себе-си. Споделяният в една автентична, „уникална“ екстатична ситуираност свят не е фактическият свят, а деленото, оспорвано между собствената и чуждите версии за света „априори“ на световостта. С други думи, автентичното бъдене-ето-на е непреодолимо, безизлазно „уединено“ в този смисъл, че обитава само собствената си версия за света и може да има за чуждите само нещо като превод. Автентичното бъдене-ето-на обаче в никакъв случай не е „солипсистично“ или „нарцистично“, напротив, именно то, за разлика от неавтентичното бъдене-ето-на, е истински открито за биващите и за другите, срещащи се в света, именно то „оставя съ-биващите други да „бъдат“ в собственото им можене-да-бъдат“ и поради това „най-първо“ от него „произтича истинското Един-с-другого“ (Ibid.: 298). Но, още веднъж, това истинско бъдене-един-с-другого не е бъдене-един-с-другого в един и същ фактически свят.

Хайдегер назовава „пропадане“ (Verfallen) същностно случващата се с бъденето-ето-на обзетост, погълнатост от „света“ (в кавички), т.е. от погрижваното вътресветово биващо и от „съ-бъденето-ето-на на другите в Се-то“ (Heidegger 1957: 176), в която то „най-напред и най-често“ е, т.е. в която то винаги вече се заварва и постоянно се завръща. Смисълът, в който следва да разбираме този термин, проличава най-ясно от следното изречение: „Бъденето-ето-на е най-напред винаги вече отпаднало (abgefallen) от самото него

като автентично можене-да-бъде и пропаднало накъм „света“ (verfallen, попаднало във властта на „света“, изпаднало в зависимост от „света“).“ (Ibid.: 175) При все че названието не изразява обичайното морално-религиозно значение, а „едно екзистенциално определение на Dasein“ (Ibid.: 176), то си служи „метафорично“ с първото – по своята конституция Dasein отпада от „истинската си същност“, „(грехо)пада“, попадайки във властта на (изпадайки в зависимост от) „света“ (публичността на Се-то). Немският философ изтъква, че пропадането е начинът на неавтентичното бъдене-ето-на, респективно бъдене-в-света.

Някой интерпретатори²⁶ се опитват да „спасят“ неавтентичното, но истинско битие-разбиране, различавайки между погълнатостта (обзетостта) от погрижваното изобщо, която би могла да го извежда най-е и така, както то е само по себе си, т.е. откъм хоризонта на една истинска екстатична ситуираност, и пропадането в публичната изтълкуваност на света, което извежда най-е погрижваното в осреднени и пред-явени му смисли, т.е. откъм хоризонта на една неистинска, „алгоритмизирана“ екстатична ситуираност. Те намират опора в пасажи от рода на: „Това разтваряне при... има *най-често* (к.м.) характера на бъдене-изгубен в публичността на Се-то.“ (Heidegger 1957: 175); „Пропадналостта накъм „света“ има предвид разтварянето в бъденето-един-с-другого, *доколкото* (к.м.) последното бива управлявано от хорската приказка“ (Ibid.: 175). Тъй като един текстуален анализ би надхвърлил задачата, която си поставя настоящото изследване, тук ще се задоволим само с това, да припишем подобни пасажи на донякъде хетерогенния произход на „Битие и време“. Основанието ни за подобно „отсъждане“ е, че неавтентичното битие-разбиране, което е себезабравено, изхождащо „пръвно“ от погрижваното вътресветово биващо, би следвало да бъде същевременно неистинско, управлявано от публичната изтълкуваност на света, защото в него екстатичната ситуираност в световия хоризонт не е собствено подета, и че именно доколкото бъденето-ето-на се „разтваря“ в бъденето-един-с-другого, то бива погълнато от Се-то-себе-си, коренящо се в хорската приказка, защото истинското бъдене-един-с-другого означава в същото време абсолютно „уединяване“, „обособяване“ в собствената „версия“ за света.

Друга непоследователност в „Битие и време“, на която се обръща внимание, е следната: както споменахме по-горе, терминът „пропадане“ обозначава неавтентичната екзистенция, при която Dasein разбира себе си „пръвно“ откъм делнично погрижваното вътресветово биващо и публичното бъдене-един-с-другого по начина на Се-то; същевременно обаче на някои места в книгата същият термин обозначава третия момент от „триединството“ на грижата, представляваща пълната структурна цялост на екзистенцията, която е формално-индиферентна относно автентичността или неавтентичността на последната – момента на бъденето-при (срещашото се в света биващо)²⁷.

²⁶ Вж. Watanabe 1986: 67, 72; Vetter 2005.

²⁷ Watanabe 1986: 71.

Нека преди да тематизираме тази „непоследователност“, да припомним съвсем общо, че „триединната“ структура на грижата е съставена от съпринадлежащите си моменти на бъденето-преди-себе-си (бъденето-във-възможност – екзистенциалността, т.е. екстатичността, случваща се по начина на проективността), бъденето-в-света (фактуалността, т.е. ситуираността, случваща се по начина на захвърлеността) и въпросното „бъдене-при“.

От една страна, според нас Хайдегер различава съвсем ясно между бъденето-при (вътресветово биващото) в модуса на автентичната и бъденето-при (вътресветово биващото) в модуса на неавтентичната екзистенция. Той изтъква, че погрижващото битие при подръчното и обгрижващото битие със съ-бъденето-ето-на на другите спадат към структурата на автентичната екзистенция в качеството им на конститутивни моменти на екзистенцията изобщо: „всяко битие при погрижваното и всяко бъдене-с-други засича, когато се касае за най-собственото може-да-се-бъде. ... Засичането на погрижването и на обгрижването обаче в никакъв случай не означава отделяне на тези начини на бъденето-ето-на от автентичното бъдене-себе-си. Като същностни структури на конституцията на бъденето-ето-на те съпринадлежат към условието за възможността на всяка екзистенция изобщо. Бъденето-ето-на е истински самото то само доколкото *като* погрижващо битие при... и обгрижващо битие с... се проектира пръвено накъм най-собственото си може-да-бъде, но не накъм възможността на Се-то-себе-си“ (Heidegger 1957: 263). Всяко бъдене-ето-на е бъдене-при... и това, дали то ще бъде автентично или неавтентично, се определя от това, дали то проектира себе си накъм собствени екзистентни възможности или накъм такива на Се-то-себе-си. Няма как обаче възможностите, накъм които проектира себе си автентичното бъдене-ето-на, да са изфабрикувани във вакуума на представата, защото в такъв случай те не биха изхождали от една екстатична ситуираност и не биха отвеждали към нещо „истинско“, явяващо се така, както е само по себе си. Както споменахме, автентичното битие-разбиране винаги се случва върху „почвата“ на „седиментиралата“ в наследения език изтълкуваност на света и срещащото се в него. Това означава, че екзистентните възможности на автентичното Себе-си не могат да бъдат нищо друго освен екзистентни възможности Се-то-себе-си, поети и удържани именно като възможности, т.е. като неподсигуряващи възпроизвеждането на една типична екстатична ситуираност и не-пред-явяващи на вътресветово биващото и съ-бъденето-ето-на как да се срещат те, по какъв начин да стоят нещата с тях. Самата тази „съпротива“ срещу „инерцията“ на възможностите, имащи характера на „рецепти“, трансформира тези възможности – те вече не отвеждат до едно предопределено и типично „как“ на имането на работа с биващите, т.е. не отвеждат до същите, наследени в своята разкритост биващи. Тяхното подхващане в една собствена екстатична ситуираност трансформира и заварения общосподелен хоризонт на света в „естеството“ му на „контекст“, задаващ екзистентните възможности, но не просто правейки го друг, „нов“, а „задействайки“ случването му като несподелимия хоризонт на тази екстатична ситуираност. В

подкрепя на нашата интерпретация Хайдегер изтъква, че наследяваната в езика изтълкуваност съдържа в себе си „разполагаемите възможности и хоризонти за начеващо по новому тълкуване и понятийно артикулиране“ (168), и най-вече че „[a]втентичното бъдене-себе-си не почива върху едно откъснато от Се-то извънредно положение на субекта, а е екзистентна модификация на Се-то като същностен екзистенциал.“ (Heidegger 1957: 130)

Въпросното поемане и удържане на заварените и разполагаеми екзистентни възможности като въз-можности, т.е. като неподсигурени перспективи на бъденето отвъд едно устояващо Себе-си, било то и екстатично ситуирано, конституира т. нар. решителност (Entschlossenheit), представляваща автентичния модус на разкритостта (Erschlossenheit). Едва за решителността е разкрито онова, което Хайдегер нарича ситуация (Situation). С този термин немският философ означава едно положение на нещата, което не е „контекст“, съставен от налични, т.е. тематично схващани от една съзерцателна, транситуативна позиция и съществуващи сами за себе си, несъпринадлежащи си в същността им „обстоятелства и случаи“, а взаимовръзката на препращанията, целостта на взаиморазположенията, т.е. хоризонтът, светът на онова, което тук в името на една по-голяма достъпност на изложението наричаме автентична екстатична *ситуираност*. За Се-то „ситуацията е същностно закрыта“ (Heidegger 1957: 300), защото то, както видяхме, е ситуирано като неситуирано, т.е. не се намира в страдателна позиция, не изпитва своята захвърленост в един хоризонт от неразполагаеми за него и екстатично обземащи го перспективи на можето-да-бъде, а се доверява, осланя на един инвентар от подсигурени, имащи характера на рецепти екзистентни възможности. Тъкмо защото не поема решително своята пасивност в смисъла на захвърленост, Се-то е пасивно в смисъла на инертно, изгубващо себе си в „случайно натрапващите се възможности“ (Ibid.: 264), в „най-близките удобни случаи“ (Ibid.: 300). Въпреки че подобни места от „Битие и време“ пораядат известно двусмислие, въз основа на досегашната ни интерпретация смятаме, че въпросните възможности не би следвало да са случайни в смисъла на произволни и несъпринадлежащи си, а в този смисъл, че не са „избрани“, т.е. подхванати като собствени. Като перспективи на една несобствена, „типична“ екстатична ситуираност те би следвало да представляват иманентни учленявания на публично споделения околно-светови хоризонт и единствено да остават скрити в това свое „естество“ поради инструменталния си характер. Именно тази скритост прави Се-то „неспособно“, ненамиращо се в състояние да различава между „неслучайното случайно“, т.е. случващото се като определено откъм хоризонта на околния и публичен свят, и „случайното случайно“, т.е. срещаното като непринадлежащо към целостта на препращанията или взаиморазположенията, представляваща световостта на въпросния свят. За решителното поемане на собствената екстатична ситуираност „тепърва се разкрива съответният фактуален Bewandtnis-характер на обстоятелствата“ (Heidegger 1957: 300), т.е. това, че те не са съзерцателно констатираны налични факти, а неща, с които си имаш работа, и че начините на имане на работа с тях си съп-

ринадлежат, се съопределят. Ето защо „[с]амо на решителността може из околния и съ-свят да ѝ се случва (zu-fallen, да ѝ се пада, да я сполита) онова, което наричаме случаи (Zufälle, случаи в смисъла на случайност – Zufälligkeit, не на събитие – Ereignis, Geschehnis)“ (Heidegger 1957: 300). С други думи, само решителността е в състояние да различава между случващото се като част от целостта на начините на имане на работа с ... (от „саморазлъчването“ на битието-случване), срещаното в смисъла на среща, на „предустановената хармония“ на засрещането между „ръка“ и „ръкавица“, и случващото се по случайност, като непринадлежащо към тази цялост (непредставляващо нейно иманентно учленяване), срещаното в смисъла на попадане (натъкване) или сполитане, при което двете страни не са предварително „напаснати“ една към друга.

За да избегнем недоразумения, трябва да уточним, че „забелязването“ или „незабелязването“ на факта на своята – била тя и „типична“ – екстатична ситуираност в световия хоризонт не се състои в това, че тя бива или не бива екзистенциално-онтологически тематизирана, а в това, че тя бива или не бива изпитвана в неразполагаемостта и произволността на екзистентните възможности. Също така „незабелязването“ на света, за което става дума тук, е различно от невестяването му при „гладко протичащото“ вземане-даване с небиещото на очи, „незатормозено“ в конститутивната си препратка подръчно, а неговото „забелязване“ – от изпъкването му във възпряната конститутивна препратка на непригодното подръчно като цялост на препращането, имана предвид по начина на една „практическа“ ориентация: от една страна, в „непривативния“ си модус вземане-даването с пособията на автентичното бъдене-в-света би следвало да се случва в една „предустановена хармония“, т.е. без вестяване на света, и от друга страна, вестяването на света в нарушеното вземане-даване на неавтентичното бъдене-в-света с някакво „нефункционализиращо“ пособие не представлява преход към едно автентично бъдене-в-света, а „привативен“ модус на неавтентичното.

И нека след този не-обходим обход, да се върнем към онова, което го мотивира – засвидетелстването, че погрижващото битие при подръчното и обгрижващото битие със съ-бъденето-ето-на не само е конститутивен момент от структурата на автентичната екзистенция, но и че единствено като част от тази структура то оставя подръчно биващите да бъдат така, както са сами по себе, и „събиващите други да „бъдат“ в най-собственото им можене-да-бъдат“ (Heidegger 1957: 298), т.е. че бъденето-при... и с... на автентичната екзистенция, което има времевата конституция на мига, разкрива в неговата истина срещащото се в хоризонта на света, и поради това то е различно от бъденето-при... и с... на неавтентичната екзистенция, което Хайдегер нарича „про-падане“ и което закрива в неговата истина срещащото се в хоризонта на света. Мигът (Augenblick), автентичното и истинско настояще (eigentliche Gegenwart), т.е. настоящето, което е истинско, защото „в“ него „стои“ собственото, а не Се-то-себе-си, представлява „решителното, но удържано в решителността из-стъпление (Entrückung, унесеност, зарейване) на бъденето-ето-на накъм онова, което се среща в ситуацията като погрижими възможности, обстоятелства“ (Ibid.: 338). Иначе казано,

истинското настояще е стоеене насреща за и за среща със (немската дума за настояще – *Gegen-wart* – означава буквално „чакане насреща“) срещащото се в ситуацията, което е една безазова и несъзерцателна „интенция“, „априорно“ засрещната с нетематичния, имащ характера на вземане-даване начин, по който ѝ се дава нейният „предмет“, нейното „срещу-стоящо“ (немската дума за предмет – *Gegen-stand* – означава буквално „срещу-стоящо“). Неговият характер на изстъпление трябва да бъде разбран в смисъла на екстатичност, а не на „животинска“ обзетост, погълнатост, тъй като в отнасянето си, зарейването си накъм срещащото се в ситуацията *Dasein*, именно защото отива отвъд себе си като устояващо Се, изхожда от автентичното Себе-си, не губи, а тепърва реституира автентичното Себе-си. Думите, че изстъпването, откъсването от себе си е удържано, казват точно това, че то не е разтваряне в Се-то-себе-си, а обратно, „опомняне“, „откопчване“ на автентичното Себе-си от неговата „самозабравя“, изгубеност в Се-то. Що се касае до случващото се в автентичното бъдене-ето-на (в бъденето-ето-на като себе си) разбиране на съ-бъденето-ето-на в неговата истина, тъй като то не изхожда пръвво от погрижваното, както делничното разбиране, другите вече не се явяват за него откъм и като делата, които движат (*betreiben*). Хайдегер обаче не уточнява как се срещат другите в произхождащото от „истинското бъдене-себе-си на решителността“ „истинско бъдене-един-с-друго“ (Heidegger 1957: 298). Въз основа на осъществената от нас интерпретация би следвало за автентичното бъдене-в-света другите да бъдат дадени като „конкурентни“ версии за света, но не в полето на някаква „теоретична дискусия“, а в една „практическа“ ситуация, т.е. все пак по отношение, по повод на едно споделяно с тях в смисъла на оспорвано с тях дело.

От друга страна обаче, при все че различава автентичната и неавтентичната екзистенция като два модуса на грижата, представляваща формално-индиферентната структура на екзистенцията изобщо, Хайдегер същевременно ги обединява в същата тази структура, отъждествявайки нейния трети момент, бъденето-при..., с пропадането като начин на неавтентичната екзистенция: бъденето-ето-на „стои равнозначално в истината и в неистината. Това важи „собствено“ тъкмо за решителността като истинската истина. Тя *си присвоява* (к.м.) истински неистината. Бъденето-ето-на винаги вече е и може би скоро (след като не е било – б.м.) отново е в нерешителността. Това название изразява само феномена, който бе интерпретиран като бъдене-предаден на господстващата изгълкуваност на Се-то.“ (Heidegger 1957: 298-299) Според нас тук няма противоречие, защото Се-то е същностен момент от структурата на екзистенцията, т.е. автентичността на последната не се случва сама за себе си, а единствено като екзистентна модификация на нейната неавтентичност и постоянно пропада обратно в тази неавтентичност. Обединяването на автентичната и неавтентичната екзистенция в грижата не заличава разликата между тях, нито ги редуцира до определени „недиалектически“ моменти от нея, тъй като те са различни модуси на пълната ѝ структура – решителността, представляваща „самореституиране“, „самоопомняне“ на Себе-си-то от неговото „самоотчуждение“, „самозабравя“ в Се-то, включва

момента на бъденето-при (вътресветово биващото), а пропадането – моментите на разбирането (проективността) и разположението в света (захвърлеността). Двата различни модуса на грижата същевременно са обединени в нея „на принципа“ на взаимното им „преобръщане“, „превключване“.

Що се отнася до трансформирането, модифицирането на неавтентичния в автентичния модус на екзистенцията, за което стана дума по-горе, ще си позволим още един пространен цитат, засвидетелстващ нашата интерпретация: „[А]втентична[та] разкритост (на решителността – б.м.) модифицира... равнозначално основаната“ в Се-то „разкритост на „света“ и разкритостта на съ-бъденето-ето-на на другите. *Подръчният „свят“ не става „съдържателно“ друг, кръгът на другите не бива подменен* (к.м.), и все пак разбиращото погрижващо битие накъм подръчното и обгрижващото съ-битие с другите сега вече е определено из най-собственото му можене-да-бъде-себе-си. Като *истинско бъдене-себе-си* решителността не откъсва бъденето-ето-на от неговия свят, не го изолира в посоката на един свободно витаещ (реещ се) Аз. Та и как би могла да стори това – ако тя като истинска разкритост не е нищо друго освен *бъдене-в-света в собствен (истински) смисъл*. Решителността довежда Себе-си-то тъкмо в съответното погрижващо битие при подръчното и го тласва в обгрижващото съ-битие с другите.“ (Heidegger 1957: 297–298) От този цитат личи ясно, че екзистентните възможности, накъм които проектира себе си автентичното бъдене-ето-на, не са изфабрикувани от един транситуативен (отвъдсветови), реещ се във вакуума на представата Аз, а са екзистентни възможности на Се-то-себе-си, присвоени в поемането им като собствени. Те остават екзистентни перспективи, отвеждащи към същите срещащи се в света подръчни биващи и биващи от вида на Dasein, но с тази съществена разлика, че вече не им пред-явяват начина, по който да стоят нещата с тях. Присвоените от автентичното бъдене-себе-си екзистентни възможности на Се-то-себе-си са непредявяващи в гореспомнатия смисъл именно защото тяхното присвояване, поемане като собствени, се случва из една собствена и поради това истинска екстатична ситуираност, при която Dasein е страдателно изложен на онова, към което отвеждат те. На тълкуването ни, че възможностите на автентичната екзистенция не се нищо друго, освен модифицирани възможности на неавтентичната, изглежда противоречи следният пасаж: „Напълно погрешно разбиране на феномена на решителността би било да се смята, че той не е нищо повече от поемащо посягане към поднесени и препоръчани възможности. *Решението е тъкмо първа разкриващото проектиране и определяне на съответната фактическа възможност*. Към решителността необходимо принадлежи *неопределеността*, която характеризира всяко фактуално-хвърлено можене-да-се-бъде на бъденето-ето-на“ (Heidegger 1957: 298). Но според нас тези думи, напротив, засвидетелстват нашето тълкуване. Неопределеността на екзистентните възможности, накъм които проектира себе си автентичното бъдене-ето-на, не се състои в това, че те биват „сътворени от нищото“ като празни, оставени на

случайността перспективи на моженето-да-се-бъде, а в това, че те, като екзистентни възможности на една неавтентична, средновата екстатична ситуираност, биват удържани именно като възможности, като перспективи към същите вътрешетови биващи, които обаче вече не предопределят как да стои работата с тях. А тъй като тук не става въпрос за налични, тематично схващани биващи, непредопределеният от някакво устояващо Себе-си, определенният от хоризонта на една собствена (истинска) екстатична ситуираност „нов“ начин, по който се явяват те, не е „прикрепянето“ на нови определенности (качества) върху „поставките“ на някакви постоянстващи и съществуващи сами за себе си субстанции, а явяването им като други, „преучредяването“ им. Накратко, възможностите на автентичната екзистенция са неопределени именно като модифицирани възможности на неавтентичната екзистенция, защото не са тяхното инертно поемане, „грабването“ им като стоящи на разположение и себеподсигуряващи за едно устояващо Себе-си, а тяхното решително поемане като екстатични перспективи на една собствена (истинска) захвърленост в света²⁸.

²⁸ Кристиан Енчев (Енчев 2018) говори за това, че тогава, когато въображението на читателя, разбирано по стъпките на Хайдегеровото продуктивно усвояване на Кант като онтологичната структура на една екстатична ситуираност при ..., конституираща Себе-си-то, е в съответствие със същностната си слабост, т.е. когато читателят поеме своята екстатична ситуираност, излагайки се страдателно на някаква екзистентна възможност, която не подсигурява устояването на Се-то-себе-си и не пред-явява на онова, за което иде реч, как да стои работата с него, се „отключва“, „задейства“ (в нашите термини) своеобразно трансфигуриране или преמודелиране на „въплътения“, „оприсъствения“ в произведението на изкуството хоризонт на една екстатична ситуираност, представяващ нещо като екзистенциално-феноменологична версия на Кантовата естетическа идея – конфигурация от езикови единици, чиито „обичайни“ и „фиксиранни“ значения са „размити“ и метафорично изместени в потенциално неизчерпаемите „флуктуации“ на взаимните им препращания. Изглежда, че подобно на нас Енчев мисли световия хоризонт, т.е. „формалната“ мрежа от препращания между „съдържания“, определени „релационно“ от мястото си в нея, като тъждествен („вътрешния“, „идеалния“ аспект на) битието, т.е. като изначалното и непунктуално Себе-си, случващо се по начина на едно „саморазличаващо самоопосредяване“, защото определя „вложената“ в творбата фигура (модел) като самоотнасяща се и самоконституираща се, т.е. като взаимовръзка на препращането, чиято трансформация само бива „отключвана“ от „зарейването“ в една възможност за невъзможността на Себе-си като устояващо Се, която не предопределя как да стоят нещата с онова, за което иде реч. Енчев се отклонява от изтъкванията от нас Хайдегер в това, че за него „зарейването“ в подобна възможност не изхожда от решителното забягване на смъртта на устояващото Се-себе-си, модифициращо една „хабитуална“ в една истинска възможност, а от нахлуването в хоризонта на „типичната“ и „възпроизвеждаща“ се екстатична ситуираност на някакво „съдържание“, което се съпротивлява на „обичайната“ и „фиксирана“ „схема“ („рецепта“) за изтъкването му. Според нас обаче това „отклонение“ не отменя очертаната по-горе аналогия. Енчев посочва също така, че отиването отвъд устояващото и предявяващо Се-себе-си в една истинска възможност „благоприятства пренасочването на погледа от изолиран обект към мрежа от образни взаимодействия и препратки“ (Енчев 2018: 3). Това разбиране е в „съзвучие“ с нашия „извод“, съгласно който неавтентичното, делнично бъдене-в-света, е ситуирано като неситуирано, т.е. макар перспективата му към

Както споменахме, в обратната посока на взаимното преобръщане между автентичната и неавтентичната екзистенция в рамките на грижата като пълната структура на екзистенцията първата постоянно и „по необходимост“ пропада във втората. Тук „превключвателят“ на трансформацията, възможността на „(грехо)падението“ се намира в „отсания“, вътрешетови аспект на екзистенциала с „двойна природа“ – речта-изреченост. Видяхме, че изречеността на речта, т.е. езикът, огласяващ значещите учленявания на света като хоризонт на една – в случая автентична, несподелима – екстатична ситуираност, същностно се превръща в хорска приказка, празнословие. Това превръщане не е траещ „във времето“ процес – изречената реч *вече* е споделяне на онова, за което иде реч, подменящо, заместващо последното с едно изречено (езиково „означаемо“), разбирано в осреднен смисъл, като едно и също за всички в хоризонта на една неавтентична, „типична“ екстатична ситуираност. Хайдегер отъждествява най-често пропадането с третия момент от структурата на грижата именно поради това, че бъденето-при... *вече* е пропадане от гледна точка на автентичната екзистенция. Пропадането обаче е цялостен начин на бъдене-ето-на, конституиран от „триединството“ на екзистенциалите „разбиране“, „разположение“ и „реч-език“. Така, както присвояването на екзистентните възможности на Се-то-себе-си от страна на „опомнящото“ се от погълнатостта си в него автентично Себе-си не е някакво преходно звено между статично противопоставените неавтентична и автентична екзистенция, а самият начин, по който се случва последната, пропадането е самият начин на неавтентичното бъдене-ето-на.

Но ако разбирането на бъденето-ето-на, „задействащо“ случването на „триединната“ му структура, „най-напред и най-често“ изхожда от „сидиментиралата“ в хорската приказка делнична, средновата изтълкуваност на света, т.е. „най-напред и най-често“ не се състои в „нивелирането“ на огласените, респективно споделените смислови артикулации на някаква автентична, несподелима – собствена или чужда – екстатична ситуираност, пропадането не би могло да

онова, с което си има работа, да е зададена от хоризонта на една – била тя и „несобствена“, „типична“ – екстатична ситуираност, и в нея последното да е определено „негативно“, спрямо един „фон“ от „неша“, с които си съпринадлежи по същността си, поради „инструменталния“ характер на въпросната перспектива тази цялост от съпринадлежности, представляваща самия светови хоризонт, остава „незабелязана“, респективно конститутивната за обгледно изтълкуваното „серия“ от преpraщания „работи скришно“. Както уточнихме, тук не става дума за „незабелязването“ на световия хоризонт в смисъла на невестяването му при „гладко протичащото“ вземане-даване с небещото на очи, незатормозено в конститутивната си препратка подръчно, а в смисъла на това, че фактът на екстатичната ситуираност в него не бива изпитван в неразполагаемостта и непроизволността на екзистентните възможности. Всъщност от гледна точка на „Битие и време“ съпротивата на едно неподдаващо се на „стереотипно“ изтълкуване „съдържание“ в случая, когато то е езиково, не би следвало, разбира се, да е аналогична на непригодността на включеното в една взаимовръзка на преpraщането, но практически „нефункциониращо“ подръчно, но би следвало да е аналогична на непригодността на изключеното от една взаимовръзка на преpraщането, което не влиза в сметките, т.е. тази съпротива не би следвало да разкрива сама по себе си, без да бъде „подкрепена“ от една „имаща очи“ за нея решителност, някаква неподсигуряваща и непредаваща възможност, съответно да „отключва“ трансформирането на „въплътения“ в езиковата конфигурация на произведението на изкуството светови хоризонт.

претендира да бъде самия начин на неавтентично бъдене-ето-на. При все че обаче автентичната и неавтентичната екзистенция са еднакво същностни в качеството им на моменти от пълната структура на екзистенцията, в качеството им на модуси на екзистенцията автентичната е тъждествена със същността на екзистенцията, а неавтентичната представлява отпадане от нея. Тъй като тук става въпрос за една същност, която не е абстрактна родова или видова категория, а начин на битие, т.е. на случване, тъждествеността на автентичното бъдене-ето-на с нея е случването му по този начин, докато неавтентичното бъдене-ето-на се случва по начин, явяващ се негова модификация. В този смисъл, макар „най-напред и най-често“ неавтентичното бъдене-ето-на да не се случва като пропадане на автентичното, първото е изначално и постоянно отпадане от същността, осъществявана от второто, и попадане под властта на „света“.

Но ако неавтентичното бъдене-ето-на не се случва по необходимост като пропадане на автентичното, т.е. като „уравняване“ на огласените смислови артикулации на една собствена екстатична ситуираност, и, нещо повече, самото автентично бъдене-ето-на предпоставя неавтентичното, понеже е възможно само като негова екзистентна модификация, не означава ли това, че неавтентичното бъдене-ето-на си има собствен „източник“ в случването на структурата на грижата по неистински, модифициран начин, т.е. че то може да „мине“ без автентичното бъдене-ето-на и в такъв смисъл „съществуването“ по автентичен начин не е „задължителна опция“ за Dasein, а „екстра“, към която посягат настроените „поетично“? Отговорът на този въпрос би следвало да бъде отрицателен, защото същността на екзистенцията е такъв начин на случване, който не „е налице“ сам по себе си, „извън“ самото случване, а това ще рече, че тази същност „е“ като такава единствено модуса на автентичната екзистенция. Случването на структурата на грижата в неавтентичния ѝ модус не е нещо самостоятелно, „субстанциално“, а се основава, „паразитира“ върху нейното случване в автентичния ѝ модус. Тук нямаме предвид това, че за да бъде по неавтентичен начин, Dasein трябва да е бил „най-напред“ по автентичен начин, да е поел решително една непредопределена екзистентна възможност, и че бъденето му по автентичен начин не предхожда в хронологически план бъденето му неавтентичен начин, а е едновременно с него, винаги вече се е „преобърнало“ в него. Имаме предвид това, че в „сърцевината“ си бъденето-ето-на е едно постоянно битие на към смъртта си като подсигуриращо своето устояващо Себе-си и пред-явяващо на бивашото как да се яви то, стои постоянно в една автентична (собствена) и „течаща“ екстатична ситуираност, в която се „корени“ всяка разкритост на света и срещащото се в него, и която „най-напред и най-често“ е „изтласкана“ и „подменена“ от една „паразитираща“ върху нея неавтентична („типична“) и „възпроизвеждаща“ се екстатична ситуираност. Следователно така, както автентичното бъдене-ето-на не е възможно само по себе си, а единствено като екзистентна модификация на неавтентичното, т.е. нуждае се от ситуираността в хоризонта на онтологически „безпочвеното“ му разбиране, за да не се случва във вакуума на представата, неавтентичното бъдене-ето-на също не е възможно само по себе си, а единствено като екзистентна модификация

на автентичното, т.е. „корени“ се в истинската му екстатичност, която е „безпочвена“ от гледна точка на „седиментиралата“ в заварения език изтълкуваност на света. Хайдегер заявява изрично, че, от една страна, „автентичната екзистенция не е нещо, което се носи (витае, рее) над пропадащата делничност, а екзистенциално е само едно модифицирано (видоизменено) подхващане на същата“ (Heidegger 1957: 179), и че, от друга страна, Се-то-себе-си е „екзистентна модификация на автентичното Себе-си“ (Heidegger 1957: 317).

В заключение можем да отговорим на въпросите, които си поставихме, по следния начин:

1. Да, околният свят, светът на делничното бъдене-в-света, който е споделен с другите не като една делена, оспорвана с тях априорна „форма“ на световостта, а в неговата „съдържателна“ изтълкуваност, представлява събитие и „органично“ учленен хоризонт на една „типична“ и устояваща екстатична ситуираност. За всекидневното, обзето от Се-то Себе-си обаче екзистентните му възможности се явяват като стоящ на разположение инвентар от подсигуриращи устояването му „рецепти“ на моженето-да-се-бъде, тъй като то е ситуирано като неситуирано, т.е. не се намира в страдателността на една собствено поета ситуираност и поради това за него е скрит хоризонтният характер на екзистентните му перспективи – тяхната неразполагаемост и непроизволност. От друга страна, възможностите-рецепти не са разполагаеми в смисъла на възможностите-представи, които не изхождат от една екстатична ситуираност, биват „фабрикувани“ от един транситуативен, отвъдсветови Аз, а в смисъла на инертното разчитане, доверяване на тях, на квазиинстинктивната обзетост от тях.

2. Не е възможно едно неавтентично, но истинско битие-разбиране, разкриващо вътресветово биващото в истинския му начин на битие на подръчно и в истинското му само-по-себе-си, защото то изхожда пръвено от погрижваното вътресветово биващо и обгрижваното съ-бъдене-ето-на на другите, т.е. от „съдържателно“ споделения свят на делника и публичността. Бидейки „изкоренено“, водено от хоризонта на една несобствена (неистинска) и устояваща (възпроизвеждаща се) екстатична ситуираност, то, при все че извежда наяве вътресветово биващото в истинския му начин на битие на подръчно, предявява на подръчното как да стоят нещата с него и така го закрива в истинското му само-по-себе-си. От гледна точка на осъществената тук интерпретация неавтентичното бъдене-в-света в модуса на неговата истинскост, въз основа на което Хайдегер излага конституиращото разкритостта „триединство“ на екзистенциалите „разбиране“, „разположение“ и „реч-изреченост“, може да бъде само спадащото към едно автентично бъдене-в-света бъдене-при подръчно биващото и със съ-бъденето-ето-на на другите, при което, макар и разбирането на Dasein да изхожда пръвено от собственото му можене-да-бъде, той е един вид екстатично обзет от „не-собственото“²⁹. Именно тогава, когато се касае за собственото му можене-да-бъде, Dasein няма предвид някакъв устояващ неза-

²⁹ Watanabe 1986: 72.

висимо от „обстоятелствата“, транситуативен Аз, а се „самоозабравя“, „самоотчуждава“ изцяло в поеманите от него неразполагаеми екзистентни възможности, позволява им да го отведат до нещо друго, на което не е пред-явил като какво следва да се яви то „отпред“. Това „самозабравяне“, „самоотчуждаване“ не е поглъщането (обзemanето) на Себе-си-то от Се-то, попадането на Себе-си-то под властта на Се-то, а отиването (зарейването) на бъденето-ето-на отвъд устояващото Се-себе-си в поглъщането му (обзemanето му) от, подчиняването му на собствено поети екстатични възможности³⁰.

3. От друга страна обаче, изглежда, че за Хайдегер подръчното има своята конституция в неавтентичното и неистинско, всекидневно битие-разбиране. Нашето обяснение на този „ход“ е, че в качеството си на съдържание, споделяно като едно и също от различните „фази“ на Себе-си-то и от различните Себе-си-та, подръчно биващото е необходимият „корелат“ на едно устояващо Себе-си и на една делнична „интерсубективност“. Ето един цитат в подкрепа на подобна интерпретация: времевостта на неавтентичната екзистенция „конституира познатостта (Vertrautheit), съобразно която бъденето-ето-на като бъдене-един-с-друго се „оправя“ в публичния свят наоколо. (...) Подръчното пособие се среща, що се отнася до неговото „истинско само-по-себе-си“ (к.м.), не за едно тематично възприемане на вещи, а тъкмо в незабележимостта на „самопонятно“ „обективно“ заварването“ (Heidegger 1957: 354). Изразът „истинско само-по-себе-си“ е поставен в кавички, а за „истинско“ е употребено прилагателното „wahr“ вместо „echt“, защото вътресветово биващото се среща в неговото истинско (echt) – в онтологичен смисъл – само-по-себе-си единствено в модуса на автентичната екзистенция.

Но как да тълкуваме следното изказване на Хайдегер в лекциите му „Основни проблеми на феноменологията“: „Околният свят е по някакъв начин различен за всеки, и все пак ние се движим в един общ свят“ (Heidegger 1975)? Въз основа на „результатите“ от досегашната ни интерпретация, единствената ни интерпретативна възможност е следната:

Dasein е едновременно в истината и в неистината, в модуса на автентичната и в модуса на неавтентичната екзистенция, т.е. в една „незаместима“, „безподобна“, и в една „взаимозаменяема“, „типична“ екстатична ситуираност в хоризонта на околния свят. В първия аспект той споделя с другите априорната спрямо конкретните околни светове структура на световостта. Наистина, тя не просто е конститутивен момент на всяка една екзистенция, но и не е „субективна“, било то и универсална, каквито са априорните структури на опита при Кант, доколкото се „притежава“ чрез екстатично участие в битието-случване. Тя обаче не е сама по себе си, а, доколкото бъденето-в-света винаги е фактуално, само в някаква своя екзистентна „спецификация“,

³⁰ Това Хайдегерово разбиране напомня на Киркегоровите думи от „Страх и трепет“, че, външно погледнато, рицарят на вярата (автентичната екзистенция) не се отличава по нищо от еснафа (делнично доверяващия се на рецепти), доколкото и двамата съществуват себезабравено и „непроблематично“, в „хармония“ със „света“ – вж. Киркегор 1991: 398–400.

т.е. като „уникалния“ и несподелим хоризонт на една или друга собствена екстатична ситуираност. Следователно в този аспект околният свят, т.е. пред-разбиращо учленената цялост на значността, и изтълкуващо открояващите в нейния „контекст“ значения са различни за всеки. С други думи, в този аспект всеки обитава свой собствен свят. В аспекта на своята „взаимозаменяема“, „типична“ екстатична ситуираност Dasein споделя с другите не просто „формалното“ априори на световостта, но и един „съдържателно“ идентичен свят, т.е. едни и същи по своята „каквина“ неща, разкриващи се в един осреднен, уравнен хоризонт на смисъла. Ако приемем, че елементите на пособийната цялост имат своята конституция в битието си на „корелат“ на едно устояващо Себе-си и на една делнична „интерсубективност“, т.е. в направляваното от публичната изтълкуваност на света случване на екстатичната ситуираност на Dasein по „типичен“, „алгоритмичен“ начин, то „безподобната“ перспектива към тях, дължаща се на „незаместимостта“ в антиципирането на собствената смърт, не накърнява въпросната им конституция и се явява по отношение на нея само като „индивидуален“ „оттенък“, „нюанс“. Излъчващата се от собствената екстатична ситуираност „уникална“ перспектива към вътресветово биващото се „намесва“ в определянето на неговата „каквина“ единствено при един „поетичен“ модус на битие-в-света.

Не казахме ли обаче, че е възможно автентичното бъдене-ето-на да бъде изцяло „изтласкано“ и „подменено“ от неавтентичното, да бъде винаги вече и завинаги скритият, „запреният“ извор, върху който то „паразитира“? Бихме могли да потърсим „знаците“, в които се „репрезентира“ неговата „уникална“ ситуираност в хоризонта на света, респективно перспектива към вътресветово биващото, в настроението (Stimmung), онтичното „проявление“ на екзистенциала „разположение“ (Befindlichkeit), фиксиращ онтологически момента на ситуираността, захвърлеността. Но доколкото делничното бъдене-ето-на споделя със съ-бъденето-ето-на на другите една и съща, „типична“ екстатична ситуираност, би следвало, че то споделя с него едни и същи, „масови“ настроения. Нека вземем предвид обаче това, че във всекидневното „съществуване“ настроението разкрива ситуираността, захвърлеността на бъденето-ето-на („тук“-битието) по начина на отбягващото (свърващото) отвръщане от нея. Тук не става въпрос за общосподеленото, „типично“ разположение, представляващо „незабелязваната“ ситуираност на едно „наивно“ бъдене-в-света и намиращо „израз“ в „колективните“ настроения, а за „изтласканата“ от Се-то-себе-си автентична ситуираност в световия хоризонт на погълнатата от него собствено Себе-си. Следователно дори и тогава, когато бъденето-ето-на никога не е в модуса на автентичната екзистенция в онтичен план, т.е. никога не забягва решително накъм смъртта си като себеподсигуряващо и пред-явяващо, в настроенията му, които не са само „публични“, споделени, но и „индивидуални“, несподелими, се „проявяват“ „нюансите“ на неговата собствена, „уникална“ ситуираност в хоризонта на света, респективно перспектива към вътресветово биващото. Това „манифестиране“ на автентичното разположение в хоризонта на света в настроението на делничното бъдене-в-света не е „пряко“,

„буквално“, а „индиректно“, „иносказателно“ („алегорично“), защото става по начина на „изтласкването“, „отбягването“ на първото.

ЛИТЕРАТУРА

- Енчев, К. 2018. *Денаративизация и фигуративна потенциалност*. Опити върху Дарин Тенев. // *Пирон*. Академично електронно списание за култура и изкуства, бр. 15.
- Енчев, К. 2019. *От интенционалност към интензионалност*. Логическият път на виртуалисткия трансцендентализъм. София: SCRIBENS.
- Киркегор, С. 1991. Страх и трепет. // *Избрани произведения*. Т. 2. С. Народна култура.
- Раденков, В. 2010. *Есхатологията в мисленето на Карл Шмит и Валтер Бенямин*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Раденков, В. 2017. Екстатичната времевоост като общ корен на δύναμις и ἐνέργεια. // *Философски алтернативи*. София, бр. 2–3, 267–286.
- Стоев, Х. 2010. *Понятията в „Критика на чистия разум“*. София: Изток-Запад.
- Хайдегер, М. 2005. *Битие и време*. София: Академично издателство „Марин Дринов“.
- Hegel, G. 1986. *Werke*. Bd. 5, 6. Wissenschaft der Logik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. 1986. *Werke*. Bd. 18, 19, 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. 1957. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. 1975. *Gesamtausgabe*. Bd. 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1983. *Gesamtausgabe*. Bd. 29–30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1986. *Gesamtausgabe*. Bd. 48. Der europäische Nihilismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2000. Die Frage nach der Technik. // *Gesamtausgabe*. Bd. 7. Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1976. Platons Lehre von der Wahrheit. // *Gesamtausgabe*. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Vetter, H. (Hg.) 2005. *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Meiner.
- Watanabe, J. 1986. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bei Heidegger. // *Journal of the Faculty of Letters*. Tokyo, Vol 11, 61–75.

ТРАНСЛИТЕРИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Enchev, K. 2018. *Denarativizatsiya i figurativna potentsialnost*. Opiti varhu Darin Tenev. // *Piron*, br. 15.
- Enchev, K. 2019. *От интенционалност към интензионалност*. Logicheskiyat pat na virtualistkiya transsentsentalizam. Sofiya: SCRIBENS.
- Kirkegor, S. 1991. Strah i trepet. // *Izbrani proizvedeniya*. T. 2. Sofiya: Narodna kultura.
- Radenkov, V. 2010. *Eshatologiyata v misleneto na Karl Shmit i Valter Benyamin*. Sofiya: Universitetsko izdatelstvo “Sv. Kliment Ohridski”.
- Radenkov, V. 2017. Ekstatichnata vremeovost kato obsht koren na δύναμις и ἐνέργεια. // *Filosofski alternativni*. Sofiya, br. 2–3, 267–286.
- Stoev, H. 2010. *Ponyatiyata v “Kritika na chistiya razum”*. Sofiya: Iztok-Zapad.
- Haydeger, M. 2005. *Bitie i vreme*. Sofiya: Akademichno izdatelstvo “Marin Drinov”.