
ХАЙДЕГЕРИАНСКИ МЕДИТАЦИИ

ЯСЕН АНДРЕЕВ*

***DIE SEINSFRAGE* СЪГЛАСНО НЕГОВОТО МАТЕРИАЛНО И
ФОРМАЛНО ЗНАЧЕНИЕ. ПРЕДИСЛОВИЕ КЪМ ПРЕВОДА
НА СТУДИЯТА НА ДОРОТЕА ФРЕДЕ
ВЪПРОСЪТ ЗА БИТИЕТО: ХАЙДЕГЕРОВИЯТ ПРОЕКТ**

Abstract: There are quite a number of controversially discussed difficulties that any interpretation of Heidegger's phenomenological philosophy faces. Prof. Frede's study on Heidegger and the question of Being provides a clarification of the sense(s) in which the Seinsfrage came to vex the young Heidegger, in his early writings and in *Being and Time*. The present preface to the translation of her study is limited in its aims to an outline of the very positions he occupies with respect to two of the notorious interpretative issues concerning Heidegger's project of fundamental ontology: (1) The problem of how to specify the very complex meaning (not of the Being per se, but) of the enigmatic Seinsfrage itself, since we must, to be sure, have some answer to the preliminary question "What exactly does Heidegger's problem of Being consist in?" in order to raise anew the question "What is the meaning of Being?". It just cannot possibly be known "What is the sense of Being?", without having recourse to the meaning of the Seinsfrage itself. However, as Heidegger's thinking evolved, the meaning of the question changed. (2) The problem of the different interpretative approaches (life-philosophical, existentialist, anthropological, metaphysical, scholastic, phenomenological, transcendental, hermeneutic-historical, deconstructivist, pragmatist) to the main exposition of the Being-question in Heidegger's magnum opus and their critical evaluation.

Keywords: difficulties of Heidegger's phenomenological philosophy, meaning and intelligibility, die Seinsfrage in terms of both its formal sense and its thematical content, the changing meaning of the problem of Being, Da-sein, phenomenology and language.

Преведената тук студия на проф. Фреде е публикувана за първи път като откриваща глава на сборника *The Cambridge Companion to Heidegger* (1993, второто издание е от 2006). Тя предлага рафинирано и увлекателно встъпление в питането, основополагащо за цялата философска работа на Мартин Хайдегер – питане, което може да бъде резюмирано с помощта на лаконично звучащата фраза „*Какъв е смисълът на битието?*“. Говоренето за „лаконичност“ във връзка с въпроса за битие може обаче много лесно да подведе и заблуди. Ако все пак изобщо има нещо лаконично (ще рече, кратко и ясно) по отношение на този въпрос, то определено това е единствено неговото звучене. Хайдегеровият подарък към философията изглежда да е питане за една удивителна корелация – тази между битие и конституиращия се само в човешкото интенционално разбиране негов смисъл.

* Гл. ас. д-р в ИФС, БАН.Email: jassen.andreev@alumni.uni-duisburg-essen.de

Ала в действителност *die Seinsfrage* се оказва крайно странен и отчайващо заплетен. Замисълът му сякаш неизменно ни се изплъзва, като това в крайна сметка прави от него въпрос (почти) невъзможен за разбиране. Самото негово питане, както изрично потвърждава и ретроспективният последен коментар на Хайдегер за цялостното негово философско дело, се променя значително. В резултат на това издирването на отговор си остава сведено до опит за изясняване само и само на самичкия въпрос. Но как въобще да търсим решение на проблем, същината на който се оказва неразгадаема. И как да открием решение на проблем, подходът към който непрестанно се мени? Нашето човешко *Dasein* се явява уникално насред всичко съществуващо. То има отнапред, макар едва смътна и до-понятйна, близост със „смисъл на битие“. *Dasein* е „биващото-в-познатост-с-битие“. Изхождайки тъкмо от тази, то може нарочно да попита относно своето собствено съществуване. На нас ни е отредена необяснимата възможност „за разкриване на екзистенциалността на екзистенцията“ (Existenzialität der Existenz). Довеждайки своето латентно познание с битие „до понятие“, *Dasein* може да проблематизира дори и *битие като битие*. Но струва ли си да се занимаваме с проблем, който просто няма как да намери решение? А и защо питане, невъзможно за проумяване, а с това също и за отговаряне, да съставлява средищната, а и въобще най-единствената тема и кауза на нашето човешко *Dasein*? (Преводи на „*Dasein*“ като „битие(то)-тук“, „биване(то)-тук“, „тук-бъдене(то)“, „бъдене(то)-ето-на“ изглеждат съвсем непригодни още само заради самия факт, че те не могат адекватно да предадат специфичното двойно значение, което Хайдегер придава на своя основен термин. Докато „*Dasein*“ като „*Da-seiende*“ се отнася (изобщо или конкретно) до онтологично конституираното посредством *Da-sein* *биващо-в-близост-до-битие*, то „*Da-sein*“ функционира също и като „чисто битиен израз“ (reiner Seinsausdruck) и следователно има предвид самата битийна конституция *на* всяко едно *Da-seiende*.

(Заб. *Dasein* отдавна е станало пословично освен всичко друго и като тежък преводачески проблем. Относно предаването му на български език, широко възприето се оказва едно преводаческо предложение на Д. Зашев. Според него немското „*da*“-„там“, „тук“, трябва да бъде схващано не просто и само съответно основната му лексикална употреба като пространствен индикатор. Същевременно с това то следва да се вземе и като наречие за време. Така в „*da*“ („тук“) наведнъж би се държало сметка и за (предполагаемия му) „времеви смисъл“. И то не би било изцяло топос, а представлява вече „хроно-топос“ (виж: Зашев, Д. в: Хайдегер 2005: 333). То е не просто „тук“, а вече „тук-и-сега“ (виж: Бояджиев, Ц. в: Хайдегер 2020: 21: „Тук“ в „човешкото-битие-тук“, „разбира се, се мисли хронотопно, като „тук-и-сега““). Апропо, въпреки твърдението си, че „хроно-топос“ било тъкмо съответстващия (български?) „превод“ на немското понятие *Dasein*, в последна сметка Зашев превежда другояче. Не с „битие(то)-тук“, „биване(то)-тук“ или „тук-бъдене(то)“, а като „бъдене(то)-ето-на“ както и с „ето-на-бъдене(то)“. Тъй като въпросната преводаческа теза за „хроно-топното“ значение на „*da*“ като „тук-и-сега“ е несъстоятелна във всяко едно отношение, то тук могат да бъдат единствено загатнати само четири такива.

По отношение на нейното смътно *съдържание* навярно си струва да се отбележи аспект на отношението между „тук“ и „хроно-топос“. Думата „хроно-топ(ос)“ функционира терминологично като релационно означение. Следователно на каквото и евентуално тя да дава израз като тъкмо такова означение, то няма нищо общо нито с показателните наречия за близки местонахождения „тук“ и „там“ нито с „тук-и-сега“. А и какво по-конкретно следва да се разбира под предполагаемия „времеви смисъл“ на „da“ („тук“). По отношение на нейната *област на приложение* редно е да се попита, до собствено кой от всички така различни езикови облици и производни на наречието „da“ („тук“) се отнася постановката за „da“ като „хроно-топно тук-и-сега“? Тъй като речникът на Хайдегеровата философия, вероятно не и без все някаква причина, е удивително диференциран в този аспект. Той терминологично въвежда, ортографски маркира и следователно и експлицитно разграничава семантично крайно разнородни „da“-варианти. Без претенции за изчерпателност могат да се изброят: простото наречие за казано фиксиране на пространствено близки местоположения (и за време?), „da“ – „тук“, „там“, „наоколо“, „тъдява“, „насам“, „ето“. „Da“ в хомогенното „Dasein“. „Da“ в двусъставното със свързващо тире „Da-sein“. Просто само „Dasein“. Превърнатото от адвербиален израз в странно съществително име „Da“ („Насам“) или „das Da“ („Насам-но(то)“). То е обаче вече терминологично фиксирано и бива използвано самостоятелно – със и без определителен член. „Das Da“ („Тук-„ът““, „Насам-„ното““) като „das Da“ в състава на „das Da-sein“. То обичайно бива използвано с прибавен определителен член, със или без кавички, както и с различни видове кавички. То е и издигнато до позиция на основен екзистенциал и като такъв очевидно е загубило всяка връзка с привичното адвербиално „da“ („тук“). *Da-sein na света* (das Da-sein von Welt). До кое от всичко това се отнася преводаческата постановка за представляващото „хроно-топ“ „da“ („тук-и-сега“)? Или, може би, някак си дори до всичко изброено едновременно?

По отношение на нейните *интерпретативни следствия* очевидно стоят въпроси, подобни на следните. Какво изобщо ни казва кардиналното за осмислянето на „das Da-sein“ изказване (Heidegger 1927: 133), че човешкото биване-в-света „е само своето „тук“ („das Da“)“ ако действително приемем, че „тук“ означавало „тук-и-сега“. И като „тук-и-сега“ то следва казано да индикира нищо по различно от, било то, (едно?) пространствено местонахождение, било то, (една?) времева локация, било то, (един?) хроно-топ? Какво съдържание обаче би могло да ни съобщава стриктно екзистенциално-онтологичното положение, че човешкото биване-в-света „е само идентично със“ дадена своя пространствена и времева локализация – така, както тази е релативно фиксирана от използваното съобразно съответния практически контекст на *Dasein* „тук“ или „там“? Как изобщо *Dasein* може да бъде „битие на „тук“ („das Da“)“ (Heidegger 1927: 133) ако вземем „тук“ в „хроно-топното“ му значение на „тук-и-сега“? Как изобщо *Dasein* може да представлява „битие на“ индикираните от контекстуалното „там“ съответни хроно-топи? Преводаческата постановка за „хроно-топно“ мисленото като „тук-и-сега“ „човешко-битие-тук“, *Da-sein*, е просто безмерно чужда и на духа, и на буквата на Хайдегеровата философия. Що касае дори само простото адвербиално „da“-„там“, „тук“, то Хайдегер следва изключително неговата основна немска лексикална употреба на пространствен (но не и времеви) указател. Сложното отноше-

ние между семантиката на „обичайно-адвербиалното“ и противостоящото му „чрезвычайно-екзистенциално“ нееднократно е предмет на експлицитна рефлексия при Хайдегер. Нито показателното наречие „da“-„там“, нито неестествената му комбинация с „времеви смисъл“ могат да имат нещо общо, какво остава за обяснителен потенциал, що касае категориалното „das Da“ в състава на „das Da-sein“. Тъкмо установеното и привично локативно (и темпорално) значение на „da“-„там“ е това, от което Хайдегер многократно и безусловно отграничава своята собствена, а именно, екзистенциално регламентирана „das Da“ и „Da-sein“-употреба. Не пространствено и времево близки местонахождения, а пред-онтологичната близост на човешкото-биване-в-света до самото себе си, както и сближеността между човек и битие е интендираното от „das Da“ в състава на „das Da-sein“ значение. Das Da-seiende е *биващото-досами-битие*. То екзистира като своето *das Da* тъкмо и само в пред-онтологичното разбиране на *себе си* като разкрито (Erschlossen-heit). Заемането и пребиваването на пространствено близки месторазположения при Dasein е отнапред определено от неговата „екзистенциална пространственост“. На свой ред тези локации могат, но само като вече пред-определени по-такъв начин, да бъдат и езиково фиксирани като конкретните референции на обичайно използваните адвербиални локативи.

Характерен за Хайдегеровата философия в цяло е нейният неизтощим понятиен маниеризъм. Прословутият термин *menschliches Da-sein* е не на последно място продукт и на този маниеризъм. Дали и доколко в необикновеното *das Da-sein* има заложена някаква философски значима концепция или пък то просто не изразява никаква идея изобщо? Това е предмет на непрестанни начетени полемики и до днес все така си остава оспоримо и не напълно несъмнено. Неоспоримото и напълно несъмненото обаче е това, че „мисленото хроно-топно“ като „тук-и-сега“ *das Da-sein* не само не отразява същинската идея на Хайдегер, но и не дава израз въобще на негова идея, а и надали отразява каквато и да било идея изобщо.)

В студията си Фреде реконструира търсенето на решение на онтологичния проблем като търсене на еднозначно смислено *понятие* за битието на всяко съществуващо. Понятие, не само демаркиращо сферата на биващото като такова, но и лежащо в основата на всяка наша среща с реалността. Понятие, което Хайдегер прививда като винаги търсеното от метафизичното мислене, макар същевременно и винаги неправилно разбраното от него. Фреде изхожда от интересна плуралистична постановка, според която на различните фази на развитие на мисленето на Хайдегер съответно кореспондират и специфични значения на *die Seinsfrage*. Така тя проследява преди всичко онези значения, които въпросът придобива в неговите ранни работи – дисертацията *Учението за съждението в психологизма* (1913) и хабилизацията *Учението за категориите и значението на Дънс Скот* (1915) – и в неговия *magnum opus*. Тя изяснява още и някои от основанията, поради които неговата забравя (die Seinsvergessenheit) е провъзгласена за най-значимия и съдбоносен пропуск в цялата история на западната философия.

Настоящото предисловие към превода на студията на проф. Фреде се ограничава в своите цели до кратък коментар на особените позиции, която тя заема спрямо два обширни проблема. Касае се за два от контроверсно обсъжданите и неизменно стоящи пред всеки опит за солидна интерпретация на

философията на Хайдегер: (1) този за фиксирането на комплексния смисъл – но не на битието *per se*, а – на самия енигматичен *Seinsfrage*, тъй като е невъзможно да подходим към материалния онтологичен въпрос („Какъв е смисълът на битието?“, „Какво е битието?“) изолирано от предварителния въпрос „Какви действително са самите замисъл и същина на питането относно битие?“. И (2) този за различните интерпретативни подходи към главното изложение на *die Seinsfrage* в *Битие и Време* и тяхната критична оценка. Наклонността към двете защитавани от Фреде позиции е едно от нещата, което подтикна към реализирането на настоящия превод. Колкото до детайлни дискусии върху различни аспекти на феноменологичната философия, заинтригуваният читател е упътен и към следните други работи на авторката¹.

Питането за битие като съдържателен въпрос за „смисъла на битието“, но и като питане относно своето собствено значение изобщо

„В действителност никой не ще и да бъде в състояние да твърди, че той е разбрал осмислено какво е битието, тази мистерия, за която говори Хайдегер“ (Löwith 1965: 20).

Че според безусловното и неуморно повтаряно убеждение на Хайдегер битието и въпросът относно него съставлява фундаменталната, а дори и нещо много повече, само едничката „тема и кауза“ (*die Sache selbst*) на философията изобщо, е напълно сигурно и безспорно². Че битието и питането за него представляват същинската, а и единствена тема и кауза, що се отнася тъкмо до Хайдегеровата *собствена* философия, отново е напълно, или поне, *почти* напълно³ сигурно и безспорно.

Това, което по отношение на тази философия обаче досега си остава изцяло спорно и напълно несигурно, а според далновидната прогноза, дадена от Карл Льовит, неизменно и занапред ще си остане такова, е *какъв* изобщо е и

¹ Виж: Frede 1986, Frede 1988, Frede 1999, Frede 2013.

² Това, което тук при все това не е никак толкова сигурно и безспорно, сякаш е много повече от едно: Притежава ли философията в действителност само една-единствена тема? Наистина ли тъкмо битието – каквото и изобщо да би могла и да бъде тази загадка – е това, което изчерпва изцяло и докрай тази (предполагаемо) единствена философска тема? Ако онтологичната проблематика представлява единствената за философията, то притежава ли тя познавателен монопол по отношение на нея? Ако философията е безостатъчно сводима до онтология, то следва ли тя да приема едно определено – например тъкмо Хайдегеровото собствено – схващане за битие за своя тематичен лайтмотив? Може ли изобщо понятието *битие* – поради неговата систематична *многозначност* – да послужи за фиксиране на само една-едничка (и еднозначна) проблематика? Очертава ли това понятие – предвид неговата най-голяма всеобхватност в екстензионално отношение – изобщо определена и конкретна тематика? Трасира ли понятието – предвид най-голямата празнота на неговото съдържание – изобщо „реална“ проблематика?

³ В крайна сметка, Хайдегер заявява, че битието вече не съставлява същинската тема на мисленето – „Битието повече не [sic] е това, което следва да бъде собственият предмет на мисленето“ (Heidegger 2007: 50).

формалният, и съдържателният замисъл на самия най-главен онтологичен въпрос. Въпрос, който Хайдегер провъзгласява за същинския и единствен не просто за неговата собствена, но също и за философията като философия, а в последна сметка и за нашия човешки *Dasein* изобщо. Ако при основният проблем, определил изцяло Хайдегерово мислене, се касае за битието и питането относно него, то следва ли от (безконечно предъвкваната констатация на) този факт изобщо нещо специфично и установено, що се касае обаче тъкмо до проблема на самия, определил цялото Хайдегерово мислене, *Seinsfrage*. Тоест собствено до проблема, определящ и владеещ самия *Seinsfrage*. Сякаш е естествено на свой ред да се попита също и в тази посока – дали обуславящият от начало до край Хайдегеровото философско дело прословут онтологичен въпрос сам артикулира един същински и понятен проблем. И ако отговорът гласи „да“, то в какво собствено се заключава той в последна сметка?

Фреде също открива своята дискусия с отрезвяваща констатация (Frede 1993: 42). Хайдегеровата неимоверна отдаденост на една-единствена „мисъл и кауза“ е дълбоко впечатляваща сама по себе си. Въпреки нея обаче, повнимателното вглеждане в прочутата фраза „смисълът на битието“ неизбежно разголя формулирания чрез нея „въпрос“ като и формално, и съдържателно заплетен и неопределен. Толкова неопределен и размит, че и нефилософи, и философи могат да правят просто само догадки – Какъв вид питане въобще е това? Какво изобщо е имал мислителят предвид и за какво собствено е питал с него? Какъв сорт информация следва да съдържа самият евентуален отговор на въпроса? Какво решение на проблема би могло да се разглежда като адекватно? В тази връзка Фреде посочва и една от симптоматичните трудности, трайно свързана с формалния и материалния обект на сложния *Seinsfrage*. Разплитането на тайната (на тайните) „Какъв е смисълът на битието?“ изглежда предполага артикулирането на еднозначно смислено понятие *bitie*. Тъкмо на онова всеобхващащо понятие, което лежи в самата основа на всяко човешко отнасяне към света. И което цялата предходна метафизика изначално преследва, но така и никога не достига. Понятийното измерение действително е изрично подчертано в самата дефиниция на онтологичния проект като феноменологичен: „феноменологично се нарича всичко, което спада към начина на показването и на експликацията и което съставлява изискваната при едно такова проучване понятийност“ (Heidegger 1927: 37). Но ако въпросът действително има *понятиен* характер, то в такъв случай следва ли да приемем, че предметът на Хайдегеровата онтология представлява – по отношение на своя обхват – *биващото в цяло*, и – съобразно своето съдържание – *биващото като биващо*? Занимава ли се херменевтичната онтология с всичко онова, за което можем просто да кажем че то *е*, от една страна, както и с най-универсалният негов *constituens*, от втора страна?

Хайдегер говори (спорадично) за това, че понятието *bitie* „именува“, а именно „всичко онова, което „е““ (Heidegger 1953: 155). И този толкова тривиално звучащ семантичен факт изглежда не може да остане без свой – обосноваващ го – онтологичен базис. Значението на израза „битие“ (понятието

bitie) дефинира биващото като свой референтен клас само и единствено дотолкова, доколкото то притежава причудливата характеристика, принадлежаща към значението на „битие“ (към понятието *bitie*). На всичко онова, което е биващо, му приляга и го определя най-генералното от всички свойства, а именно *bitie* (свойството „да е“, „да бъде“, „да съществува“). И тъкмо и само заради това, че то е носител на този отличителен признак, него го и наричаме „биващо“, „съществуващо“, „нещо“, „предмет“, „реално“ или „действително“. И всичко онова, което му прилежи и е охарактеризирано от най-общото и най-енигматичното от всички свойства, е („едно или друго“, „това или онова“, „така или инак устроено“) биващо. И тъкмо и само поради това ние прилагаме предиката „биващ“ спрямо него. Макар и да употребяват граматически различни производни форми на глагола, прословутите онтологични девизи „биващото *като биващо*“, „биващото, *доколкото то е*“ и „биващото *по отношение на неговото битие*“ си остават ориентирани към един съвсем необикновен атрибут на всички неща. Атрибут, сходящ безостатъчно на всяко реално, отличаващ и определящ го тъкмо *като такова*, придаващ му неговата „онтологична пълнота“ и даващ му дори и неговото име.

Но това ли казва Хайдегер, когато говори за това, че понятието *bitie* „именува“ (*nennen*), и то „всичко онова, което „е“? И защо *bitie* да може да именува всяко едно, което „го има“, щом „битие“ категорично не може да е *родово* понятие (*Gattungsbegriff*) за попадащите под него всички видове на биващото? А и защо понятието въобще да „именува всичко онова, което „е“, щом между битие и биващо, зее най-дълбоката от всички – онтологичната разлика? Хайдегер продължава да обозначава всичко това, което съществува, с помощта на израза „биващо“, и то в различен смисъл. Но че битието *не* притежава ни най-малко естеството на биващ отличителен признак, придаден на всяко нещо и споделян от всичко действително, е тъкмо това, което Хайдегер непоколебимо и неспирно ни уверява. Тъкмо това е, което следва да разкрие прословутата „онтологична разлика“, зееща между „битието и противостоящото му биващо“. Да мислим за битие като за нещо идентично с биващ – пък бил то и най-всеобщият и най-загадъчният от всички атрибут, е именно фаталната грешка, която той неуморно припомня и за която неотклонно предупреждава.

Битие, настоява Хайдегер, е дефинирано „винаги“ като „битие на едно биващо“ (Heidegger 1927: 6, 9), като битие винаги *на* притежаващото го съществуващо. Точно и именно както признакът *per definitionem* е винаги такъв *на* притежаващото го нещо. Но същевременно той настоява, че битие не може да се сведе до определящ признак. Битието е терминологично въведено „като това, което определя всяко биващо“. Точно и тъкмо както свойствата служат да характеризират отчетливо своите носители. Но същевременно Хайдегер уверява, че битие ни най-малко не може да бъде схващано като едно, било то и съвсем необикновено, свойство. Битие е дефинирано също и като това, което разграничава биващото от не-съществуващото. То отделя „не-нищото“ („das Nicht-Nichts“) и „нещото“ от „нищото“. Точно и именно както

атрибутите *per definitionem* отличават и отграничават тях притежаващите ги от тях нямащите ги предмети. Но същевременно Хайдегер подчертава, че битие ни най-малко не може да обладава характера на универсално отличаващ атрибут. И не защото категориите на биващото минават за най-последните родове, а защото към значението на понятието *битие* очевидно въобще не принадлежи определяща отлика, с помощта на която да е дефинируем най-последния *genus generalissimus*, то *битие* изобщо не представлява родово понятие (*Gattungsbegriff*). А така и неговата уникална универсалност оставя зад себе си всяка родова всеобщност и следва да се търси „по-високо“ от нея. Както в Аристотеловата традиция, така и тук самото единство на понятието за *битие* не се обяснява като родово.

Или пък тук по-скоро се предполага една (повече или по-малко) платонистка постановка на проблема. И следователно се пита относно нещо още по-мистериозно, още по-озадачаващо, а сякаш и още по-фиктивно. Нещо все някак „имащо го“ – но същевременно без то самото ни най-малко да представлява биващо (да „го има“). Нещо абстрактно – но без то да е сводимо до отличителен признак. Нещо единично, а именно „най-единственото“ (*das Einzigste*) – но същевременно без то да е конкретно. Нещо загадъчно (поне колкото Платоновата идея *битието*), именувано „битие-то“, „битие-то като такова“, „битие-то само по себе си“, „битие-то изобщо“ и „битието като *битие*“. Нещо, което – доколкото то прави реалното тъкмо *реално* – ни най-малко само не може да бъде реално, но при все това реално „го има“ в езика. Нещо именувано *от, чрез и в* езика, но същевременно такова, което го има не просто само в езика. Нещо, което (съгласно дълбокия наследен от Хусерл феноменологичен анти-номинализъм) ни най-малко не може да „го има“ просто *само в* хоризонта на езика.

За платонистка постановка на онтологичния проблем свидетелства като че ли не толкова превръщането на инфинитивната форма на глагола „(да) е“ (*sein*) в „отвореното“ „битие“ (*Sein*). А по-скоро субстантивирането на копулата до съществително *име* с определителен член и съответната общоприета употреба на сингуларното абстрактно означение. Битие е невъзможно *per definitionem* да бъде пред-поставено като нещо съществуващо. Но точно като битие-то то изгубва сякаш всеки предикативен и „понятиен“ смисъл. Точно като титуляра на титула „битие-то“ то изглежда асимилира статута именно на това, което по самата си дефиниция няма как да бъде – статута на нещо предметно и разполагаемо. Нещо все някак налично, *за и относно* което очевидно правим изказвания. Изказвания относно все пак *какво* са нескончаемо правените за „битие-то“ философски изказвания? И към какво реферира „битие-то“, при положение, че то функционира като обозначаващ израз. А точно като такъв вид израз смислената му употреба изисква еднозначно установяване на реферирания от него феномен.

За жалост, български преводи на Хайдегерови работи никак не рядко се случва да представят невярно подобни съществени езикови различия на своя

оригинал. Вследствие на това, волно или неволно, ни най-малко немаловажни нюанси на традиционния речник на онтологията биват напълно заличени. Такъв например е случаят в Хайдегер 2020 със смесването на субстантивизираното до понятиен израз „*Sein*“ („битие“) със сингуларизираното абстрактно име „*das Sein*“ („битието“). Очевидно различно номинализирания инфинитив *sein* бива преиначавашо предаван просто само с едната езикова форма. Към оригиналното „*Sein*“ тук систематично е добавян допълнително определителен член. Така то е превеждано невярно с „битието“, вместо да се предаде просто с неустановеното и семантично отворено „битие“ (виж например: Хайдегер 2020: 8 (два пъти), 11, 13 (два пъти), 15 и *passim*). Следвайки стриктно прословутото положение на Кантовата трансцендентална диалектика, Хайдегер отхвърля схващането, че „битие“ е „реален предикат“. И заедно с Хегел той отрича също така и възгледа, че „битие“ визира някакъв „реален субект“. Ала Кант ни най-малко не твърди, че „битие“ не е съвсем никакъв предикат. Твърдението гласи именно това, че то не спада към *позитивните* такива. Не битие съвсем никак не принадлежи към биващото като крайно, а битие не принадлежи към крайното биващо тъкмо като съставна част на неговата есенция. Както при Кант, така и при Хайдегер „битие“ в последна сметка притежава статута на *трансцендентална*, а не на реална категория. Ала в пълна противоположност на всичко това абстрактното *posse* „битие-то“ (*das Sein*) нито има значение по смисъла на позитивните значения, нито има значение по смисъла на трансценденталните предикати, нито въобще представлява предикативна величина.

За платонистка постановка на въпроса свидетелства също и безостатъчното свеждане на онто-семантичната тема за думата „битие“ и нейните толкова разнородни езикови значения (битие в *номинален* смисъл) до феноменологичната тема за смисъла на *един* (най-единствен и най-парадоксален) *феномен* (битие във *феноменален* смисъл). Не номиналното „битие“ и заплетеното множество на неговите лексикални смисли, а феноменологичното *битие изобщо* и неговият смисъл (същност) формират темата на *die Seinsfrage*. Не семантиката на титула „битие“, а загадката по разкриването на самия негов титуляр е пътеводната му светлина. Но как всичко това обаче може да бъде съвместено с множеството предупреждения на Хайдегер относно две така гибелни заблуди. От една страна, тази, в която „обаче ние изпадаме веднага, когато подведени от самото назоваване и формулиране на името *битието*“ се втурваме в преследване на едно „така наречено „самото битие““. И от втора страна, „илюзията, че в това, което е наречено в съществителното име „битие-то“, се прикрива още едно „главно нещо“, нещо собствено и своеобразно и особено дълбоко, където обаче именуването „битие-то“ си остава просто само празно име“ (Heidegger 1991: 34–35).

Предложението на Фреде, изглежда, естествено води до съображението – може ли питането за битие да бъде направено по-малко убягващо ни, ако то бъде интерпретирано на първо място в понятиен план? Възможно ли е то да

стане по-малко изплъзващо ни се, ако се вземе като питане относно концептуално адекватно схванатото битие и понятието *битие* в тесен смисъл? Понятийното измерение представлява изрична съставна част на самата дефиниция на онтологичния проект като феноменологичен (Heidegger 1927: 37). Съществената интерпретативна трудност тук лежи не на последно място отново в това да се вникне правилно в заплетеното екзистенциално понятие за *понятие*, както и в Хайдегеровото схващане за концептуално мислене (*begriffliches Denken*) изобщо. Макар и фундаменталният онтологичен въпрос по-някакъв начин да представлява със сигурност и понятиен въпрос, остава крайно съмнително дали Хайдегер не изхожда от някаква екзотична концепция за *понятие* и за понятийното мислене. Концепция подобна например на гротескното свеждане на понятието до „душата като основанието на обективното битие“ и „учението“ за „диалектическия процес на само-движението на понятията и на техните моменти“ при Хегел. Съмнение, подхранвано, да речем, от обичайното безрезервно третиране на предикатни-термини като субектни такива. Подхранвано също и от говоренето за понятия като говорене за „значения на свойствата и снаряжението на едно налично“ и разглеждането на понятийните значения на онтологичните термини като значения на самите отличителни признаци дефиниращи техните референтни класове и на самите характеристики, демаркиращи областите на тяхното приложение. (Heidegger 29/30: 248).

Казано и другояче: чрезмерната посветеност и съсредоточеност на цялата Хайдегерава философска работа върху проблема на *die Seinsfrage* стоят в обратнопорпорционално отношение спрямо яснотата и прегледността точно на неговото съдържание. Аристотеловата онтологична доктрина следва от удивителното откритие на още по-удивителната „естествената структура на реалността“. Тази естествена подредба се разглежда като нещо пред-зададено ни. Тя е базирана на онтологичното предимство на субстанциите – градивните елементи, съграждащи нашата човешка действителност. Както и на експланаторното предимство на конституиращите тези самостоятелни природни „вещи“ атрибути и способността им да влизат в каузални взаимодействия помежду си. Фреде скицира изкусно тази онтологична доктрина в началото на своята студия. И с право я спряга като противникът, срещу когото Хайдегер застава със своето настояване да се обърнем отново към *смисъла* на основния онтологичен въпрос. Но неуморната настоятелност контрастира с неустановеността, в която в последна сметка значението му остава при самия него. С тази неустановеност контрастира също и размера на приписваната на въпроса неимоверна значимост. Липсата на прозрачно и понятно значение на онтологичното *conceptus obscurus* на Хайдегер предопределя и все по-ширещата се интерпретативна несигурност относно дори само неговите формални аспекти. Несигурност, както актуалното *status quaestionis* разкрива, разпростираща се неизменно между полюсите на диаметрално противоположни позиции.

Смисъл и/или смисли на *die Seinsfrage* в развитието на Хайдегеровата философия?

Една от тези полюсни позиции относно естеството на *die Seinsfrage* може да бъде обобщена сравнително лесно. Според нея той притежава само *един*, и това означава, *един-единствен* смисъл, запазващ се константен от началото до самия край на продължителната философска работа на мислителя. Тази интерпретация на онтологичния проект на Хайдегер звучи монолитно, а същевременно и дълбоко тривиално. Тя сякаш не е нищо друго освен едно колкото вярно, толкова и прозаично преповтаряне на неговата собствена самоинтерпретация. Където се говори за битие неотлъчно като за „битие-*то*“, както и за „смисъл-ът на битие-*то*“, за „въпрос-ът за битие-*то*“ и за „смисъл-ът“ на този въпрос, там очевидно се говори стриктно за един *singulare tantum*. Където се проучва битие-*то* и смисъл-ът на битие-*то*, там вече е и пред-положено, че „битие“ функционира подобно на *poenitentia*, че битие-*то* е едно и смисъл-ът му – също един. А така и самичкото значение на въпроса относно него също е предпоставено като само *едно*. (А именно като това на въпрос-ът, било то за холистичната интелигибелност, корелираща с всекидневните социални практически дейности в хоризонта на жизнения свят, било то за това, какво означава за всичко реално да „съществува“, било то за онова крайно специфично мислене, в което битието изобщо може да стане достъпно за човека, било то за онзи аналогично унифициран смисъл на битие, който е инстанциран във всички случаи на битие на различните биващи, било то за лингвистичния и практическия смисъл като опосредстващ и правещ възможна всяка лингвистична и практическа референция, било то за херменевтичния смисъл като пред-структурата учредяваща езиковите значения и практическа пригодност, било то за холистичната значимост, като каквато всяко съществуващо е конституирано като свързано с нас, било то за смисловата опосредстваност на човешкото съществуване, било то за необходимата уникална взимообусловеност на самото битие и онтологичната устроеност на човека.)

Въпросното схващане за *die Seinsfrage* като еднозначно дефиниран и непроменлив обаче не бива да ни подвежда. То не предполага (поне в своите рафинирани варианти) ни най-малко липса на разбиране или пък незачитане на сложното развитие на Хайдегеровото мислене. (Развитие, известно тъкмо с многобройните си дълбоки обрати.) Тук по-скоро се следва възгледът, че уникалното значение на въпроса остава незасегнато от въпросните обрати. И тъкмо и поради това то не може да бъде релативирано спрямо тях. *Die Seinsfrage* изразява „единствената мисъл“ на Хайдегер като тази една мисъл е самият константен център на цялата негова философия. Многобройните ѝ тематични и методологически метаморфози обаче не повлияват тази мисъл – тя е тъкмо това, което придава единството на всички тях. Едно-единствено се запазва не просто само питането (идеята и каузата – *die Sache selbst*), в чийто неизменен плен остава цялото философстване на Хайдегер. Едничък и едноз-

начно установен остава и самият смисъл, в който това питане винаги го е занимавало. За да бъдат проумени херменевтичната феноменология и единството скрито „зад“ многото ѝ обрати, е задължително да бъде разбран нейният централен проблем. А да бъде разбран този интегрален проблем означава да бъде схванато и осмислено еднозначното означение, дадено му от мислителя.

Доколкото постулира един *уникален* въпрос за битие, преминаващ без съществени смислови промени през всички многобройни фази на развитие на философията на Хайдегер, такава интерпретация може да бъде наречена *унифицираща*. В духа на тази унифицираща интерпретация обичайно се говори за това, че философът има и изминава *един* мисловен път – *ein Denkweg*. Самият Хайдегер настоява, че „константното в мисленето е пътят“ (Heidegger 1985: 94). А пътят, който той изминава в неговото поразително мислене, остава все един и същ, защото всеки път е определен от своята посока, а тази посока при него остава положително една и неизменна.

Диаметрално противоположна на унифициращата е интерпретацията, съгласно която кардиналният за Хайдегер въпрос се разгръща *плурално*. Обаче без това да означава, че различните му значения предполагат наличие на обединяваща всички тях „хомогенна“ проблематика. Парадоксално, тази плурална интерпретация на *die Seinsfrage* отново не е нищо друго освен едно вярно (и тривиално) възпроизвеждане на Хайдегеровото собствено себеразбиране. Той говори начесто за „простичкото“ наименование „битие“ като за едно в действителност много „общо наименование“. Както и като за название, отнасящо се не просто до разнородни проблеми, а до цели разнородни *групи* от проблеми. Битие е характеризирано като нещо, в което лежи заключено „едно цяло изобилие от структури и отношения“ (*dem ganzen Reichtum der im Sein beschlossenen Gliederungen und Bezüge*). В съответствие с тази постановка да се разгърне позитивно онтологичната проблематика има за свое необходимо условие тя да бъде ясно разчленена съобразно многообразните си съдържания.

Die Seinsfrage е занимаващият (навярно) неизменно Хайдегер, но очевидно не и в един-единствен смисъл. Той представлява дълбоко многозначен въпрос, повдиган, дефиниран и атакуван в продължение на дългата му философска работа по различни, а нерядко и по напълно несъвместими един с друг начини. Философското размишление на Хайдегер не може да бъде разбрано, без да бъде разгадана плуралността на *die Seinsfrage*. Да бъде разгадана тази негова плуралност, от своя страна, означава да бъде разбрано сложното множество на конституиращите общото наименование „смисъл на битие“ отделни мотиви. Тези Хайдегер обикновено дискутира просто под една (обобщаваща) езикова фраза, те обаче изобщо не са просто варианти, версии или вариации на един и същи идентичен проблем. Дълбоко многозначното онтологично питане следва да се анализира с оглед на неговите специфични съдържания и така съществените разлики помежду им. И без оглед на това дали тези отделни съдържания имплицират обединяваща всички тях взаи-

мовръзка. Защитата на схващането за *die Seinsfrage* като дефиниран еднозначно въпрос така или иначе просто не ни донася нищо. Тя неотклонно ни задължава да резюмираме „едната велика идея“, изразявана от него в толкова общи и затова и празни понятия, че тази идея в последна сметка бива лишена от всеки смисъл.

Доколкото се приемат разнородни, а често и напълно несводими една до друга постановки на питането за битие, то тук може да се говори за *плуралистична* интерпретация на неговия смисъл. В духа на тази интерпретация често се твърди, че през продължителния си философски живот Хайдегер поема и извървява много и разнопосочни мисловни пътища – *Denk-wege*. Както беше вече казано, Хайдегер настоява, че „константното в мисленето е пътят“. Но той също така говори за въпросния път и като за „множествен“ (*vielfältig*), за „градеж на пътища“, за „пътища на мисленето“. Пътят, който мислителят изминава, не остава един и същ, защото само посоката е това, което определя всеки един път, а тук тази посока явно се променя драстично.

В случая на Хайдегеровата философия основно затруднение пред всяка интерпретация произтича от неяснотата – Като какъв вид въпрос следва да бъде възприеман прочутият *Seinsfrage*. Предвид на това затруднение, Фреде заема позиция, която може да бъде видяна като опит умело да бъдат избегнати крайностите на двете дотук споменати диаметрално противоположни негови интерпретации. Загадката, в чиито едничък и неизменен плен остава цялото мислене на Хайдегер, се отнася до битието и въпроса за неговия така изплъзващ ни се смисъл. Но – както посочва Фреде – той нито поставя, нито пък търси решение на един и все еднакъв проблем по продължението на целия си шестдесетгодишен философски път. С развоя на мисленето на Хайдегер, се видоизменя и самичкото значение на въпроса, не обаче и неговата толкова необикновена „въпросност“ (*Fragwürdigkeit*). Питането за битието положително е единственото за него, но очевидно не и в единствен смисъл. То не остава статично, а се оказва едно – според собствената му красноречива последна равносметка за цялостната негова работа – „променящо се в себе си питане на многозначния въпрос относно битие“ (*sich wandelnde Fragen der mehrdeutigen Seinsfrage*).

За Фреде *die Seinsfrage* може да бъде адекватно оценен и направен по-малко убягващ ни само при положение, че той бъде схванат в неговата многостранност. А тази дълбока многостранност е възможно да бъде разбрана само при едно пространно *диахронно* разглеждане на цялата Хайдегерова философия, тъй като многото и различни негови значения са релативни спрямо отделните периоди на нейното развитие. Съобразно с динамичното развитие на Хайдегеровото мислене, въпросът се изменя в своето означение, но плуралното му разгръщане в различни посоки все пак не изключва наличието на определено единство. В случая на прословутия *die Seinsfrage* ние имаме работа с крайно многозначен въпрос. Ала промените в неговите значения, както впрочем и тези в самия концептуален подход към него, в последна сметка се осъществяват в хоризонта на една (повече или по-малко отчетлива)

обединяваща всички тях концепция. Подходът към питането се изменя и в резултат на това издирването на отговор си остава единствено търсене на изясняване на самичкия въпрос. „Константното в мисленето е пътят“ – а този на Хайдегер е път-уване в прохода на „изменящото се питане на многозначното питане относно битие“.

Не една конкретна измежду многото отделни формулировки на *die Seinsfrage*, а нещо различно – неговата „въпросност“ (*die Fragwürdigkeit*, понякога – *Fraglichkeit*) – е това, което Фреде, заедно с Хайдегер, определя като основният импулс, който движи от начало до край неговата философска одисея. Без обаче при това да уточни два немаловажни момента. Какво по-специално следва да се разбира под тази „въпросност“ и в какъв смисъл тя е нещо, което действително може да бъде отделено от многото версии на неговото съдържание.

Интерпретативни подходи към „конструктивния еkleктицизъм“ на Битие и Време

„Онтология е възможна единствено като феноменология“ (Heidegger 1927: 35).

Рецепцията на изложената в *Битие и Време* фундаментална онтология приближава да навърши един век. Тя може – за целите на поне известна прегледност – да бъде сведена до историята на конкуриращите се помежду си отделни интерпретативни подходи към произведението. Като се вземе под внимание съответния специфичен тематичен акцент, могат – без тънкости и подробности – да бъдат разграничени жизнено-философска, екзистенциалистка, антропологична, метафизично-схоластична, феноменологично-трансценденталистка, трансцендентално-философска, херменевтико-историцистка, онто-семантична, деконструктивистка, прагматистка и историко-битийна линия на интерпретация на Хайдегеровия *Opus magnum*. Тези многобройни подходи обичайно привилегироваат съответна мисловна традиция като претендират, че именно тази е толкова определяща за произхода, формирането, замисъла и метода на *die Seinfrage*, че тя представлява и единственият ключ за адекватното им разбиране.

Наличието на такова многообразие от прочити на произведението и неговият главен въпрос без капка съмнение е предопределено от самия характер на развитата в него концепция. Несъмнено *Битие и Време* документираща една дълбоко полифонична философска доктрина. Нейните градивни елементи са не просто различни и традиционно чужди един спрямо друг. Те са в голяма степен противоречиви, не рядко дори и напълно несъвместими по между си. *Битие и Време* в своя предметен и методологически „конструктивен еkleктицизъм“ съединява феноменология и херменевтика, категориален анализ, описание и интерпретация, трансцендентална философия, онтология и метафизика, аристотелово-схоластичната традиция и „афективен“ екзистенциализъм, идеализъм, платонизъм и имплицитен прагматизъм, концептуализиран християнски религиозен опит и антиклерикален теологичен автономизъм, априоризъм и релативизъм, трансцендентализъм и историцизъм.

Фреде отхвърля исторически първата влиятелна линия на интерпретация на херменевтичната феноменология – *екзистенциалистката*. Безспорно очертаваните с изрази като „страх“, „грижа“, „смърт“, „свобода“, „решителност“, „историчност“, „вина“, „съвест“, „индивидуация“, „себе си“ сложни феномени съставляват изначалната проблематика на всяка философия на човешкото съществуване. Тъкмо фокусът на *Битие и Време* върху тези феномени се оказва определящ за етикетирането му като произведение на екзистенциализма. Така или иначе, това е етикет, който следва настойчиво да се отхвърли. Тук действителната и единствена задача е базираната върху търсене на ново разбиране на „смисъла на битие“ фундаментална онтология. Феноменологичният анализ на споменатите феномени нито съдържа, а още по-малко пък прокламира, един някак съдържателно определен екзистенциален идеал за човека. (Например така, както това прави Кант с неговия дълбоко религиозно конотиран идеал на „святостта“ (*die Heiligkeit*.) Този анализ е тъкмо феноменологичен и като такъв и изцяло подчинен на разкриване на априорните условия на всяка човешка екзистенция изобщо. „Стремешът“ към цялостен, изпълнен и отговарящ на собствената ни крайност начин на съществуване не е просто един невъзможно да бъде наложен „отвън“ на индивида идеал. Той не е съдържателно фиксиран идеал и никакъв идеал изобщо. *Битие и Време* не просто не е произведение на екзистенциализма. Нещо повече – самият Хайдегер обявява тъкмо избуяващата екзистенциална философия за съ-отговорна за продължаващото дълбоко неразбиране на поставения от него онтологичен въпрос.

Фреде отхвърля също така и *деконструктивистки* инспирираните интерпретативни подходи към философския проект на ранния Хайдегер. На основната задача, преследвана в *Битие и Време*, е дадено наименованието „*Онтологичната аналитика на Dasein като разкриване на хоризонта за интерпретация на смисъла на битие изобщо*“⁴. Тя се състои в сложна онтологична интерпретация на човешкото *биване-в-света*. Тази същевременно е стриктно ориентирана към подготвяне на изходните позиции, необходими за разгръщането на собствено „водещия въпрос“ (*die Leitfrage*), посветен на понятиено правилно схванатото в неговата истина битие. От това следва ясно, че макар и отличен като най-празен, *die Seinsfrage* в действителност бързо се оказва релативизиран „обратно до“ само едно измежду всички останали биващи. Най-универсалният въпрос бива сведен „обратно до“ съществуващо от съвсем определен вид. Не толкова ясно следва как въобще да се разбира самата водеща тук постановка за „възможното най-релефно оединичностяване на въпроса за смисъла на битие до съответното Dasein“ (Heidegger 1927: 39).

Така или иначе, от кардинално методологическо значение тук си остава заплетената кръгова констелация между три интенционални форми. Тя е основополагаща за цялостното разгръщане на *die Leitfrage nach dem Sein*, а с

⁴ Както и още по-обстоятелственото: „*Интерпретацията на Dasein с оглед на времевостта и изявяването на времето като трансцендентален хоризонт на въпроса за битието.*“

това и определяща за вярното разбиране на проекта за фундаментална онтология в цялост. Тези форми са най-непосредственото на *Dasein* онтично-екзистенциелно познание с всекидневно заобикалящият го свят, най-далечното на *Dasein* онтологично-екзистенциално терминологично проблематизиране на самото битие на биващото и *пред*-онтологичната (екзистенциелна и екзистенциална в едно) битие-познатост. Точно това смътно „долавяне на битие“ сложно опосредства между останалите два начина на разбиране като винаги вече съграждащо категориалната структура на човешкото *Dasein*. То е основано в *logos*-а на съществуващото, но отнасянето му към самото битие на това съществуващо фактически и най-често остава „без един *logos*“. Едно „пред-онтологично битие“ обаче е изконно принадлежащо към човешкото биване-в-света точно под формата на негова онтична устроеност.

Dasein е обявено за онова измежду всичко останало, което не просто въобще притежава „онтологичната възможност на питането“. То (по силата на уникални априорни предпоставки) може също и да подеме и постави още и странния въпрос относно битие, относно „екзистенциалността на екзистенцията.“ Същевременно то съставлява и инстанцията, *на* която този съдбовен въпрос следва да бъде поставен. А и тази, *от* която може да се очаква и евентуален отговор. Питащо и отговарящо, адресант и адресат в едно, то (единствено) е в състояние да отправи на себе си едно уникално питане, да го приеме и да издири негов отговор. Всичко това обаче изобщо е възможно именно и единствено поради един факт – *Dasein* в осъществяването на възможностите на собственото си съществуване винаги вече е загрижено и за това си собствено съществуване. *Dasein* е конституирано посредством такава автореференциална интенционалност. То е биващо-в-непосредственост-до-себе-си. И, както изглежда, като устроено онтологично по-тъкмо този начин – то в същината си носи тенденция към една, макар смътна и допонятийна, битие-познатост. Така интенционалната конституция на *Dasein* се явява екзистенциелно, екзистенциално, но и *пред*-онтологично (екзистенциелно-екзистенциално) отличена. Властващата тук кръгова динамика се запазва като основен елемент на метода на разработване на *die Seinsfrage*. Затова от вникването в тази заплетена констелация зависи и адекватното разбиране на целия ранен Хайдегеров философски проект.⁵

⁵ В Хайдеггер 2020 обаче тъкмо основна формулировка на положението, касаещо *пред*-онтологичната близост на *Dasein* до своето битие, е преведена смислово изцяло превратно. Вместо автентичния методологически принцип: „*Dasein* е на самото себе си онтично „най-близко“, онтологично най-далечно, но то все пак не е чуждо на себе си предонтологично“ (Heidegger 1927: 16), тук (Хайдеггер 2020: 30) това е предадено без остатък невярно: „Човешкото-битие-тук онтично е „най-близко“ до себе си, онтологично е най-далеч, но и предонтологично е чуждо.“ По-този начин казаното очевидно е изопачено до неговата пълна противоположност. Не *Dasein* може да я има или да я няма, а то *е* (съществува като) близост до своето битие. А тази същевременно с това е и приближеност *на* битие до *Dasein*. Човешкото биване-в-света е са-

Наименованието, дадено на втората основна задача, стояща пред *Битие и Време*, гласи: „Деструкция на историята на онтологията“⁶. Тя в голяма степен се заключава в критическо извеждане наяве на „традиционния смисъл на битие“. Хайдегер настоява, че този смисъл следва от безкритичното равнопоставяне на *битие* (на „да съществува“?) с индиферентно предметно пребиваване на пребиваващото. Тъй да се каже – безрезервното приемане, че за нещо „да е“, означава то „да е постоянно при-лежащо и настоящо“ (an-wesend und beständig). Този традиционен, опредметен и опредметяващ, смисъл на битие е обявеният от Хайдегер за неизменно господстващ в продължение на цялата история на западната метафизика. Втората, деструктивна част на проекта *Битие и Време* е запланувана от автора му под формата на критически коментар върху три от ключовите епизоди на онтологичната традиция – „Кантовото учение за схематизма и за времето като предварително стъпало към една проблематика за темпоралността“, „Онтологичното основание на Декартовото „*cogito sum*“ и приемането на средновековната онтология в проблематиката на „*res cogitans*““ и „Аристотеловото съчинение за времето като позволяващо да се открие феноменната основа и очертаят границите на античната онтология“. Но така или иначе този първоначално заявен замисъл остава нереализиран. Той остава съответно само едно обещание, тъй като въпросната втора част на *Битие и време* така и никога не се появява. Както, впрочем, никога не се появява и последният раздел на първата му част.

мото „битие на *das Da*“. Тъкмо това уникално *сближение* – а въобще не близки пространствени и времеви местоположения – е терминологично конотираното от „*das Da*“ и „*Da-sein*“. То „е само своето „тук“ („*das Da*“)“, а именно, своето смътно, но изконно битие-съприкосновение.

Как е възможно до-понятийно уловения „смисъл на битие“ да е несвойствен и далечен на нашия *Dasein*, ако без тъкмо пред-онтологична *близост* на *Dasein* до собственото, а така също и до битие въобще, просто няма как да ги има нито екзистенциелното всекидневно *познание* със заобикалящото ни, нито екзистенциелно-терминологичното *познание* на биващото в цяло, нито екзистенциално-експлицитното понятийно *проблематизиране* (опредметяване) на „битие като битие“. Ако *Dasein* не е близко и не е „привично на себе си“ що се касае до собственото му битие, а си е „неприсъщо“ пред-онтологично, то експлицитната дефиниция на *die Seinsfrage* няма как да гласи, че той не е нищо друго освен онтологична рефлексия *върху* (и понятийно радикализиране *на*) конститутивното за нас смътно и предварително битие-познание. Ако *Dasein* е пред-онтологично чуждо на себе си, тоест ако във всяка негова практическа дейност и във всяко негово интенционално себеразбиране не е аргіо *пред-*поставено (и отнапред оперативно) пред-онтологично измерение на неговото битие-разбиране, то това би превърнало *die Seinsfrage* в един напълно *без-*почвен и *без-*предметен – в съвсем буквалния смисъл на думата – въпрос. Защото „екзистенциалното“ е основано върху „онтичното“ и „пред-онтологичното“, то също така и залегналото в основата на всяка онтологична интерпретация на човешкото *Dasein* схващане за неговата екзистенция има точно екзистенциелно-допонятиен характер.

⁶ И по-обстоятелственото: „Основни черти на една феноменологична деструкция на историята на онтологията по ръководната нишка на проблематиката темпоралност.“

Хайдегер неизменно представя *die Seinsfrage* като един дълбоко обвързан със западната философска традиция и нейните гръцки начала въпрос. Ала начинът, по-който той отнася своя собствен онтологичен проблем към тази традиция, действително е мъчен за разбиране. Както Фреде акцентира с добри основания, фактически предприетата от Хайдегер по отношение на категориалния апарат на западната метафизика деструкция не може да бъде сведена просто до деконструктивистко начинание. Нито пък централният философски проблем, стоящ пред него, може да бъде сведен просто до едно историко-философско разглеждане – независимо от това, колко оригинални, критични и fasciniращи в действителност са формите, които това историческо разглеждане приема при него. Всъщност позицията, която деконструирайки традицията на западната метафизика Хайдегер заема спрямо нея, не е тази на нейното диалектическо снемане (*dialektische Aufhebung*). Нито пък е тази на нейното критическо преодоляване (*kritische Überwindung*) в името на достигане и усвояване на един нов метафизичен (или дори на един *след-метафизичен*, „слаб“, „плурален“ или „анархистичен“) принцип. Подлагайки на деструкция цялата история на онтологията, Хайдегер, без съмнение, усърдно се дистанцира от нея. Но решаващият въпрос тук е този дали при това той възприема и характерното деконструкционистко отношение на окончателната раздяла и радикалното откъсване? Предриетата деструкция на западната метафизика не отвежда до нейното радикално изоставяне. Тук по-скоро се търси реконструктивно „разплитане“ на нейните ключови епизоди. Търси се *къде, как* и в последна сметка *защо* при Кант, Декарт и Аристотел (и още много други) са осъществени онези, както ги нарича Фреде, „критични отклонения“, които водят до господството на онтологията на индиферентната *Vorhandenheit*. Както и до забравата на „самото битие“, произтичаща от предразсъдъка за неговата „най-обща от всички всеобщности“.

Деструктивната критика на метафизичното мислене при Хайдегер не е ориентирана към нещо като „наваксване“ на неговите пропуски под формата на простото допълнително добавяне на пропуснатото от философската традиция. Преследваната под наименованието *Деструкция на историята на онтологията* цел не е сбогуване, напускане и наблюдение *отвън* на вече окончателно завършената постройка на традиционната метафизика. По-скоро целта е нейното овладяване, дори и „коригиране“. Последните две стават възможни обаче едва след като веднъж вече сме успели в мъчителното идентифициране на „погрешните стъпки“. Както и в това действително да проумеем тяхната историческа неизбежност и съдбовност.

В подкрепа на *прагматистката* линия на интерпретация на ранната Хайдегеровата философия сякаш говорят доводи, много по-солидни отколкото онези, приведжани в подкрепа на другите вече споменати подходи. Фокусът на *Битие и Време* върху комплексната практическа организация на различните интенционални форми на отнасяне към света е допълнен и от дълбок анти-интелектуализъм и анти-теоретицизъм. Тези закономерно довеждат до

виждането за Хайдегер като близък сродник или дори непосредствен предшественик на (различни форми на) философския прагматизъм. Нашето ежедневие биване-в-света се оказва недвусмислено фиксирано в холистичното разбиране на другите, нас самите и света от гледната точка тъкмо на практическите ни обстоятелства (стремления, грижи, кроежи, цели и планове, успехи и провали). Човешкото биване-в-света не е нищо друго освен загриженото биване-в-света *на* многообразните рутинни практики, съставляващи нашето ежедневие. Свят, а дори и битие, се таят в невидимата холистична интелигибилност, корелираща на всекидневните социално-привични дейности и единяща всички техни особени жизнени светове (the plurality of special worlds (Sonderwelten)). Но въпреки всичко това, както Фреде посочва с право, при Хайдегер „битие“ не може да се сведе до въпрос на социално конструиране. Дори и ако се приеме положението, че *онтично* всяка една отделна историческа епоха конструира свои собствени интерпретации, то този факт с нищо не говори в подкрепа на една прагматистка концепция за самата *онтология*. По отношение на късната Хайдегеровата философия, следва да се посочат дълбоко чуждата на всеки прагматизъм постановка, че ние сме просто пасивни получатели на „битие“, настойчивото предупреждение за опасността от явната днес овладяност на света от духа на техниката, както и тъжната констатация, че „само (един) Бог може да ни спаси“ (виж още и: Frede 1990).

Фреде поставя особен акцент върху метафизично-схоластичната и фаворизира *феноменологичната* линия на интерпретация на Хайдегеровата философия и нейния основен проблем, поне що се касае за периода до настъпването на прословутия „поврат“ (die Kehre) след 1930. Най-първите усилия на младия Хайдегер да навлезе в академичната философия преминават, редом до заниманията с Брентано (през Аристотел), под формата на опити да проникне в сложната проблематика на феноменологията от *Логически изследвания*. В тях Хусерл отхвърля скептицисткия релативизъм, прокарайки строгото методологическо разграничение между оказионалния психичен акт, от една страна, и отсъденото чрез него *транс*-оказионално съдържание („идеалния смисъл на съждението“), от друга. Именно това разграничение между контингентния съждителен процес и противостоящия му „валиден логически смисъл“ (der geltende Sinn und der logische Satz) ясно формира фона на Хайдегеровата критика на психологизма в теорията на съждението от дисертацията от 1913 г. Емпиричното наблюдение на действителния психичен процес, съзиждащ мислен-*ето*, не може да даде какъвто и да е подстъп към мислен-*ото* като логическото му съдържание. То не дава подстъп към него също и като притежаващо свой собствен модус на действителност. Още в тази философска дискусия на самото валидно съдържание на мисленето като отделено от съответната психична реалност Фреде открива първо дълбоко разбиране на *Seinsfrage*. Хусерловата феноменологична семантика предоставя необходимата концептуална рамка също и за реконструкцията на теорията на езика и значението на Скот от хабилитационния му труд от 1916 г.

Още тук езиковата референция е експлицирана като неизменно опосредствено от едно значение отношение. Изглежда, тази интенционалистка теза отвежда и до схващането на късния Хайдегер, че именуването (*das Nennen*) с помощта на думите не е ограничено просто до обозначаваща релация между неща от света и езикови изрази, а упражнява самата светово-разкриваща функция (виж: Турлаков 2016: 376).

През 1916 г. младият Хайдегер влиза в личен контакт с Хусерл и (заедно с Оскар Бекер) става и негов асистент във фрайбургския университет. Така че към този момент не той осъществява първоначален контакт с философията на Хусерл, а неговите отдавна започнали сериозни занимания с нея навлизат в една нова и изключително продуктивна фаза. Фаза, ориентирана не повече, както това е било до този момент, към умела апликация на феноменологични концепции спрямо отделни логико-семантични проблеми, а към задълбочено критическо усвояване на Хусерловото трансцендентално философстване. От една страна, това продуктивно, но същевременно и много критично усвояване, разкрива все повече и повече дълбоките апории на специфичния Хусерлов трансцендентализъм. Той запазва тясна обвързаност с традиционната „теоретична нагласа“, с познавателно привилегироване на тази нагласа като единствената, обясняваща реалността, и с предметната онтологията на „настоящото“ и „постоянното“. Тъкмо тази негова обвързаност потвърждава необходимостта от едно пре-повтаряне (*Wiederholung*) на въпроса за битие. Интенционалните корелати на съзнанието, точно както и то самото, при Хусерл неизменно запазват статута си на чисто „настоящи“ вещи. В резултат на това те остават и изцяло неадекватно интерпретирани в онтологичен план.

Колкото и критично и недвусмислено обаче да е дистанцирането спрямо Хусерловата егология и натуралистски фундирана онтология, то не отвежда до сбогуване с феноменологията изобщо, а до опита за нейното херменевтично радикализиране. Философският проект на Хайдегер от това време има за своя експлицитна цел – не повече и не по-малко – от „повторното изграждане на феноменологията“ (*zweite Ausarbeitung der Phänomenologie*). Така, от втора страна, тъкмо анализите на смислово-конституиращата природа на интенционалността предоставят методически възможности въпросът за „смисъла на битие“ да бъде подет по един изцяло иновативен начин. Теорията за смисловата конституция постепенно бива трансформирана в една херменевтико-феноменологична фундаментална онтология. С това обаче от мистериата относно *битие* става една вече собствено феноменологична тема. В този пункт Хайдегер не оставя нищо за желаене относно яснотата на своята позиция – „*Онтологията е възможна единствено като феноменология*“ (Heidegger 1927: 35). Така той грижливо следва Хусерловия смислово-генетичен анализ в основния му принцип – битието на всяко съществуващо неизбежно се корени тъкмо в смисъла, който *Da-sein* постига („конституира“, казано на феноменологичен жаргон) за него в динамиката на своето интенционално разбиране. Това разбиране препраща обаче не към лишено от свят

трансцендентално съзнание, а към „херменевтичната тоталност“ на човешкия *Dasein qua* биване-в-света.

Той следва Хусерл също така и в семантичния постулат, че терминът *битие* има характера тъкмо на назоваващ израз. В Хусерловата феноменология всички езикови фрази – включително дори и самите логическите константи – се разглеждат като подлежащи на семантична интерпретация. Не случайно Хусерл класифицира също и съжденията, утвърждаващи (дадено) съществуване като в действителност прикрити предикативни изказвания. Че *битие* е смислен термин, означава, че *битие* функционира като означение, притежаващо собствено значение. И това значение, по всичко изглежда, не е нищо друго освен самият противостоящ именно като означен от означението *категориален* феномен. Противно на цялата масивна критика на Хусерловата феноменология, Хайдегер възприема негласно и безкритично нейната конфирмативна постановка – терминът *битие* спада не към логическите, а към дескриптивните изрази. Той е загадъчно *nomem proprium*, именуващо *един* (достъпен и подлежащ само на конститутивен анализ) още по-загадъчен *феномен*. Хайдегер формулира своя подарък към философията под формата на въпрос относно удивителната констелация между човешкото разбиране, битие (на биващото) и вкоренения в това интенционално разбиране негов смисъл. Битието на дадено биващо се разкрива на *Dasein* в конституирания за това биващо смисъл. Изначално този ноематичен смисъл не е основан нито в думите, нито дори в нещата, а се корени в самата уникална интенционална структура на човешкото (битие-)разбиране. Всичко това са понятия (най-малкото до началото на тридесетте години) изцяло опосредствани от феноменологичната конститутивна тематика. Същевременно те остават обременени и с нейни апории.

ЛИТЕРАТУРА

- Турлаков, Н. 2016. Защо не е възможна метафизика след философския обрат към езика. // *Назад към метафизиката*. (Съст. Г. Донев). Благоевград: УИ „Неофит Рилски“, 367–383.
- Хайдегер, М. 2005. *Битие и Време*. (превод Димитър Зашев). София: Академично издателство.
- Хайдегер, М. 2020. *Битие и Време*. (превод Цочо Бояджиев) София: Изток-Запад.
- Frede, D. 1986. Heidegger and the Scandal of Philosophy. // Donagan, A., N. Perovich, Wedin, M. V. (ed.) *Human Nature and Natural Knowledge*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science, Series Volume 89, Dordrecht/Boston: Springer, 129–151.
- Frede, D. 1987. Beyond Realism and Anti-Realism: Rorty on Heidegger and Davidson. // *Review of Metaphysics*, № 40, 733–757.
- Frede, D. 1988. The Moment of Vision and Bad Faith: The Problem of an Authentic Present in Martin Heidegger. // Claussen, R. (ed.) *Gedankenzeichen*. (Festschrift für Klaus Oehler), Tübingen: Stauffenburg, 57–63.
- Frede, D. 1990. Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics. // *Philosophy and Phenomenological Research*, № 50 (3), 619–624.

- Frede, D. 1993. The Question of Being: Heidegger's Project. // Guignon, Charles B. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge Companions to Philosophy Series. Cambridge: University Press, 42–70.
- Frede, D. 1999. Heideggers Tragödie – Bemerkungen zur Bedeutung seiner Philosophie. // *Sitzungsberichte der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften*. Hamburg № 17, 5–37.
- Frede, D. 2001. Heidegger und die Eigentlichkeit des Todes. // Dracklé, D. (ed.) *Bilder vom Tod*. Hamburg, 9–27.
- Frede, D. 2002. Die Einheit des Seins. Kritische Überlegungen zu Heidegger. // Kaegi, D., Rudolph, E. (ed.) *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*. Hamburg: Meiner, 156–182.
- Frede, D. 2013. Sein. Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen. // Thomä, D. (ed.) *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 279–285.
- Frede, D. 2013. Wahrheit. Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung. // Thomä, D. (ed.) *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 308–315.
- Heidegger, M. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. 1953. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. 1985. *Unterwegs zur Sprache*. GA: Band 12, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1991. *Grundbegriffe*. GA: Band 51, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2002. *Was heisst Denken*. GA: Band 8, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 2007. *Zur Sache des Denkens*. GA: Band 14, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Löwith, K. 1965. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. 3. Ausgabe, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

ТРАНСЛИТЕРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Turlakov, N. 2016. Zasho ne e vazmozhna metafizika sled filosofskia obrat kam ezika. // *Nazad kam metafizikata*. (Sast. G. Donev). Blagoevgrad: UI "Neofit Rilski", 367-383.
- Heidegger, M. 2005. *Bitie i Vreme*. (prevod Dimitar Zashev) Sofia: Akademichno izdatelstvo.
- Heidegger, M. 2020. *Bitie i Vreme*. (prevod Tsocho Boyadzhiev) Sofia: Iztok-Zapad.