

## **Късният Хайдегер и новото начало на философията: феноменологичният път (Цееринген, 1973 г.)**

АЛЕКС КОСТОВА (София)

**Абстракт:** Текстът анализира отношението между феноменологията и проекта на Хайдегер, ранен и късен. Първо се реконструира начинът, по който Хайдегер (1) интерпретира и развива Хусерловата феноменология и (2) подлага на критика ранните си възгледи. В този контекст се дискутира как трансформацията на феноменологията се направлява от метафилософските възгледи на Хайдегер. Тази тенденция продължава и в късния проект на Хайдегер, в който феноменологията работи за освобождаването на мисленето от захвата на метафизиката. Така постепенно тя се превръща в своеобразна „феноменология на скритото“. Студията приключва с дискусия на метафизическите предпоставки, на които почиват метафилософските възгледи на Хайдегер, както и очертава някои аспекти на начина, по който Хайдегеровата късна феноменология има потенциала да противостои на съвременните форми на догматизъм.

**Ключови думи:** Хайдегер, Хусерл, феноменология, реализъм, антиреализъм, мислене, феноменология на скритото, *Gelassenheit*

***The Later Heidegger and the New Beginning of Philosophy: The Phenomenological Path (Zähringen, 1973)***

*Alex Kostowa*

**Abstract:** This paper analyses the relationship between phenomenology and Heidegger's early and late thought. Here is proposed a reconstruction of the way Heidegger (1) interprets and develops Husserl's phenomenology, and (2) undertakes a self-critique of his own early project. In this context is being discussed how the transformation of phenomenology is guided by Heidegger's metaphilosophical views. This tendency continues in his later project, where phenomenology makes enables thinking to go

beyond metaphysics. Gradually, phenomenology gets transformed into a peculiar “phenomenology of concealment”. The paper concludes with an elaboration of some metaphysical premises of Heidegger’s metaphilosophical views and outlines some aspects of the way in which Heidegger’s late phenomenology has the potential to resist contemporary forms of dogmatism.

**Keywords:** Heidegger, Husserl, phenomenology, realism, anti-realism, thinking, phenomenology of concealment, Gelassenheit

*Ha T.,*

*Με ἀγάπη*

В началото на XX век, феноменологията е най-перспективното теоретично начинание в континенталната традиция, доколкото, заставяйки философията да се върне към самите неща, изглежда, че има потенциала да се окаже нейно ново начало след метафизичния ѝ край. Но възможно ли е последното, ако се достига до самите неща, без да се достига до битието им? Чрез този въпрос се артикулира връзката между феноменология, онтология и философия, разбиранията за която отдалечават младия Хайдегер от Хусерл. Радикалната позиция от периода на *Битие и време* е известна: философията е универсална феноменологична онтология и като такава, тя може да бъде наука. Затова, когато се появява проектът на късния Хайдегер за мисленето на битието, според който проект философията неизбежно достига до своя край в епохата на техническото овладяване на света, съвсем закономерно се появява въпросът дали постфилософското мислене на Хайдегер продължава да е феноменологично. Самият той многократно е отговарял положително на него, както и многократно е настоявал на привилегированата роля на *Логически изследвания*<sup>16</sup> на Хусерл за артикулирането на въпроса за смисъла на битието. Последният семинар в

---

<sup>16</sup> Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Meiner Verlag, Hamburg, 2009

дългата кариера на Хайдегер, който той дава към края на живота си в Цееринген, протича в изясняването именно на тази роля<sup>17</sup>. Макар да я смята за недостатъчно радикална, Хайдегер открива в дотрансценденталната феноменология на Хусерл възможност за критика на дотогавашната философска традиция и за окончателно обосноваване на научния статут на философията. Скоро обаче се оказва, че новият проект за научна философия, самоопределил се като фундаментална онтология, всъщност прегражда пътя към същинското поставяне на въпроса за смисъла на битието. На последния се основава и преформулирането на задачата на феноменологията от даваща гарант за автономията на философията като наука, в подчинена на концепцията за историята на битието, в която концепция неин изначален смисъл е не друго, а тавтологичното мислене<sup>18</sup>. Задачата на това ново мислене престава да е целенасочена и осъзната, както ранната деструкция (*Destruktion*), а се превръща в събитие на битието. И щом това, което повелява, вече е самото битие, а тавтологичното мислене е единственото, способно да мисли „за“ него, то феноменологията, обвързвайки се със себескриването на това, което дава откритостта, неизбежно започва да бъде определяна като „феноменология на скритото (*Unscheinbaren*)“<sup>19</sup>. Тук обаче съвсем не става дума за формулирането на някакъв нов философски метод, понеже по същество, методът е част от инструментариума на научния дискурс, формиран от историята на забравата на битието. Феноменологията е път, но такъв, който не може да бъде извървян по собствено желание, а по който човек може да бъде единствено призван да поеме. От тази перспектива трябва вече да е станало ясно, че фундаменталният въпрос за смисъла на битието създава изходна база за радикална цел: феноменологията да проясни не друго, а новото начало на философията.

Настоящият текст е ангажиран със задачата да реконструира отношението между Хусерловата феноменология и мисленето на Хайдегер, ранен и късен.

---

<sup>17</sup> Heidegger, M., *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 307-339. „Както през 1968 г. и 1969 г. беше изпробван достъп до въпроса за битието на основата на Хегел, а после на Кант, така този път достъпът ще се търси като се тръгне от Хусерл“, *Ibid.*, p. 309, прев. от френски мой – А. К. До края на текста, приведените цитати от семинара в Цееринген са в мой превод, А. К. Семинарите в Ле Тор и Цееринген са издадени за пръв път на френски език, като немското им издание е превод на оригиналния френския текст.

<sup>18</sup> „Мисленето, за което се пита сега, наричам тавтологично мислене. Това [тавтологично мислене] е изначалният смисъл на феноменологията“, *Ibid.*, p. 338; Срв. също „*La tautologie, ajoute-t-il, est le seul moyen de penser ce que la dialectique ne peut que voiler*“, *Ibid.*, p. 339.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 338

Отправната точка на тази реконструкция е предложената на семинара в Цееринген ревизия на „ранните“ му възгледи от хоризонта на неговата собствена „късна“<sup>20</sup> визия за философската традиция, като позоваването и на други текстове на Хайдегер ще е необходимо с оглед на обосноваването и проследимостта на предложената тук аргументация<sup>21</sup>. Ангажирането с подобна задача обаче не е самоцелно, а представлява начин да бъде анализирано какво оправдава претенцията, че мисленето за битието е преодолело философската традиция. Ако, разбира се, тя изобщо може да бъде оправдана. Това може да се провери като се отговори на въпросите (1) защо в историческото бъдеще на философията да трябва да има второ начало и (2) дали „задачата“, зададена на „мисленето“ след „новото начало“, е постметафизическа. Изводът от отговорите им би трябвало да е не по-малко богат на следствия за разбирането на бъдещата участ на философията от следствията за разбирането на миналото ѝ, доколкото проектът за историята на битието е в същността си проект именно за осмислянето на процеса на формирането и развитието на философията.

### **1. Обратно към „трите открития“ от *Логически изследвания*: феноменологичен път към края на метафизиката**

Едно нещо е несъмнено за читателите на Хайдегер, независимо от липсата на съгласие по отношение на това доколко и по какъв начин феноменологията е обвързана с възможността да се постави въпросът за битието и с възможността да му се отговори – а именно, че такава обвързаност съществува. Дали в късния период са радикализирани или, напротив, са дискредитирани революционните тези на *Битие и време*? На семинара в Цееринген едновременно са потвърдени дефицитите на анализите от 20-те години и е утвърдена легитимността на основните теоретични ходове по преодоляването на ограниченията на

---

<sup>20</sup> Тук кавичките обозначават условността, с която можем да говорим за ранен (среден) и късен Хайдегер. По-нататък те няма да бъдат използвани, но тази условност трябва да се има предвид.

<sup>21</sup> Днес се намираме в благоприятната ситуация повечето от текстове на Хайдегер да са издадени, включително неговите т.нар. *Черни тетрадки*. Те предизвикват сериозни полемики в хайдегерианските общности и няма изгледи това скоро да се промени. Вж. Heidegger, M., *Überlegungen II-VI (Schwarzen Hefen 1931-1938)*, Gesamtausgabe (GA) 94-96, ed. P. Trawny, 2014.

традиционното философстване. И дефицитите, и предимствата на проекта за изграждането на фундаментална онтология обаче са обвързани с трудностите, с които феноменологията като метод на философския анализ се сблъсква. Как точно изглежда тази обвързаност обаче и откъде произтича? Двете отправни точки на семинара в Цееринген са именно такива, доколкото засягат съответно класическата формулировка на феноменологията при Хусерл и "откритието на младия Хайдегер"<sup>22</sup>, което е разкрило необходимостта от преосмислянето на тази класическа формулировка – битие-в-света:

- 1) До каква степен може да се твърди, че при Хусерл не се среща въпрос за битието?
- 2) В какъв смисъл Хайдегер веднъж може да определи анализа си на „околния свят“ като „съществено достижение“, а на друго място да твърди, че същият този анализ остава от „второстепенно значение“?<sup>23</sup>

Казаното тук е добре известно и от ранни изказвания на Хайдегер – че в историята на философията феноменологичният пробив е осигурил на Хусерл статута на последния съвременен философ, целящ да аргументира възможността за постигане на сигурно знание, привиждана от епистемологически центрираното философстване<sup>24</sup>. Но в същата тази история, първият, направил крачка отвъд последното, е самият Хайдегер – или поне според него – с проекта *Битие и време*. И то благодарение на (онтологическите импликации на) феноменологията. Тук достигаме до първия ни въпрос, а именно какво феноменологията, по същество предлагаща нов и надежден метод на традицията, успява да предложи на критичния към същата тази традиция проект на Хайдегер? И как по-конкретно тя е обвързана със силните му страни дотолкова, че дори изследването, подето в *Битие и време*, „не би било възможно“<sup>25</sup> без нея? Отговорът трябва да бъде търсен във важната шеста част на *Логически изследвания*<sup>26</sup>, където се намират трите

---

<sup>22</sup> Както Александър Кънев нарича феномена битие-в-света, вж. Кънев, А., *Хайдегер и философската традиция*, изд. Изток-Запад, 2011, стр. 82

<sup>23</sup> Heidegger, M., *Questions IV*, p. 310.

<sup>24</sup> „Pour Husserl, il n'y avait pas l'ombre d'une question possible, vu que pour lui va de soi qu'” être” veut dire: être-objet”, Ibid., p. 313

<sup>25</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit (SZ)*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 8. ed., 1957, p. 38

<sup>26</sup> Хайдегер често подканя Хусерл да преиздаде шестото изследване, като това се случва през 1922 г. Самият Хайдегер обаче експлицитно споменава тези открития рядко; рядко обсъжда по експлицитен начин и отношението си с Хусерл, като *Битие и време* не прави изключение. В нея, за приемствеността с

фундаментални открития на Хусерл: (1) интенционалността, (2) категориалният наглед и (3) същността на априорното познание. С посочването им още в лекциите си преди 1927 г.<sup>27</sup> Хайдегер по-малко изтъква оригиналността им в контекста на дотрансценденталната феноменология и повече очертава обсега и целите на собствения си проект. Затова и дълго след като дори Хусерл се отказва от редица идеи на *Логически изследвания*<sup>28</sup> – до самия семинар в Цееринген<sup>29</sup> – Хайдегер продължава да смята "откритията" за ключови. По-конкретно те биват интерпретирани и развити по следния начин. Критиката на западната метафизика започва с въпроса за това как биващото се разбира като разкрито в опита, но без да се свежда до друго биващо в своето произхождение (Herkunft). Такава постановка на въпроса налага преобразуване на „класическата“ феноменология, което да засяга самата ѝ онтология, с оглед на това традиционната онтология да бъде феноменологически реинтерпретирана. Първо, това, че с формулирането на понятието за категориален наглед от Хусерл битието започва да се разбира като даден феномен, а не като копула<sup>30</sup>, означава, че интенционалността би трябвало да представлява не друго, а разкриване на битието на биващото. Второ, щом това е така, феноменологията по същество представлява аналитична дескрипция на битието на интенционалността и доколкото е такава, би могла да доведе до отговор на въпроса за смисъла на битието. Така най-общо би могъл да се формулира начина, по който феноменологията прави възможни теоретичните ходове по преодоляването на метафизиката, доколкото спомага за (1) повдигането на въпроса за смисъла на битието, давайки го непосредствено в категориалния наглед, и за (2) отговарянето му, давайки на Хайдегер методологическа опора с изработения от нея описателен антинатуралистски метод за анализа на същността на интенционалността:

---

неговия учител се споменава накратко и в бележки под линия, докато дистанцията между двамата „е“ в самия текст и е доста по-изтъквана.

<sup>27</sup> Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 3rd edn. 1994, XII, p. 34-103

<sup>28</sup> Същност, известната изповед на Хусерл, че е „водач без последователи“ (als berufener Führer ohne Gefolge), трябва да се приема почти буквално – след трансценденталния обрат, не само Хайдегер, но и най-талантливите му ученици не го последват, вж. Husserl, E., *Briefwechsel II: Die Münchener Phänomenologen*, Springer, 1994, p. 182

<sup>29</sup> Макар в „строгия“ смисъл Хусерл да не поставя въпрос за битието, той „се докосва“ до него с понятието си за категориален наглед и изобщо, „[з]а да бъде поставен въпросът за смисъла на битието, е било необходимо битието да бъде дадено“; с понятието си за категориален наглед, Хусерл прави точно това, прави го дадено.

<sup>30</sup> Heidegger, M., *Questions IV*, p. 315; За размишленията по тази тема на присъствалия по време на семинара Бофре, вж. Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger*, Vol. 3, Paris, Minuit, 1974, p. 126

С анализите си на категорията на наглед Хусерл е освободил битието от пленничеството му на съждението. Правейки това, цялото поле на изследване добива нова ориентация. Ако аз поставя въпроса за смисъла на битието [...] трябва вече да съм отвъд разбирането на битието като битие на биващото.<sup>31</sup>

Проблематичните допускания, на които е основано специфичното разбиране на Хайдегер за метафизика, са най-видими именно като проблематични, когато се правят подобни на този опити да се прокара демаркационна линия между традиционното философстване и неговото собствено. Тази демаркационна линия бива провеждана на различни плоскости, но най-фундаменталната от тях, която би трябвало да легитимира и останалите, е тази на онтологическата разлика. Тук значи трябва да видим как е обвързана херменевтичната феноменология с онтологическата разлика и достатъчно солидна ли е обосновката на самата онтологическа разлика, за да може да прокара със себе си феноменологичен път към края на метафизиката.

Началото на разглеждането на този въпрос би трябвало да започне с началния проблем за Хайдегер, този за същността на метафизиката и възможността тя да се преодолее. Ако метафизиката по определение разбира битието като статично присъствие<sup>32</sup> и нагледът като такъв е възможен само доколкото е наглед за такова присъствие, то Хусерл няма как да я е преодолел, а дори напротив, той е изградил твърде успешна метафизика<sup>33</sup>, тъй като вече не само сетивното, но и категориалното – не само биващото, но и битието му – стават дадени. Той осигурява на старата програма нов, дори по-успешен метод. Това е така, защото Хусерловата феноменология бива изградена в слепота по отношение на онтологическите импликации на неговите открития:

---

<sup>31</sup>Heidegger, M., *Questions IV*, p. 313.

<sup>32</sup>Както е според Хайдегер; но той никъде не дефинира какво трябва да се разбира под „присъствие“, нито обяснява защо метафизиката да разбира битието като такова; това не се случва не само в този последен семинар, но и в цялата му кариера; вж. дискусиата за битието, разбрано като присъствие в Heidegger, M., *Questiones IV*, pp. 315-317.

<sup>33</sup>За интерпретация на отношението между „присъствие“, „даденост“, „феноменология“ и „метафизика“, вж. Marion, J. L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., 1989.

[...] Хусерл се докосва до въпроса за битието в шеста глава на шестото *логическо изследване* с понятието за „категориален наглед“.<sup>34</sup>

С понятието за категориален наглед, Хусерл достига до мисленето на категориалното като дадено.<sup>35</sup>

За да се постави въпросът за смисъла на битието е необходимо битието да бъде *дадено*, за да може да се попита за смисъла му. Хусерловият *tour de force* се състои тъкмо в това привеждане на битието в присъствие, доколкото то феноменално присъства в категорията.<sup>36</sup>

Тук ще трябва да обясним какво означава от гледна точка на Хайдегер битието да е дадено в категориалния наглед и респективно, къде се разделя пътят му с този на Хусерл. Категориалният наглед бива открит по пътя на аналогията<sup>37</sup> със сетивния, т.е. поради необходимостта да има нещо, което да надвишава сетивния наглед и благодарение на което да има разбиране за състоянието на нещата (*Sachverhalt*), отговарящо на това, че те са:

Обективността на обекта не би могла да бъде постигната сетивно. Накратко, фактът, че обектът е обект, не произтича от сетивния наглед.<sup>38</sup>

Тук се сблъскваме с Хусерлианската идея за *надвишаването* (*Überschuss*). [...] „е“-то не е добавено към сетивните впечатления; то е „видяно“ – макар и по различен начин от видимото. За да бъде „видяно“ обаче, то *трябва* да бъде *дадено*.<sup>39</sup>

Въпросът е: какъв е пътят, по който Хусерл достига до категориалния наглед? Отговорът е ясен: [...] по пътя на аналогията.<sup>40</sup>

---

<sup>34</sup> Heidegger, M., *Questiones IV*, p. 311.

<sup>35</sup> Ibid., p. 313

<sup>36</sup> Ibid., p. 315

<sup>37</sup> Ibid., p. 313

<sup>38</sup> Ibid., p. 312

<sup>39</sup> Ibid., p. 313

<sup>40</sup> Ibid., p. 313



Без подобно надвишаване не би било възможно разбиране, когато се казва, че нещо е<sup>41</sup> – обектът (Gegenstand) не е даден в ълѝ, макар да е възприет чрез нея. Тук е проиграна идеята на Кант, че битието не е реален предикат, че нещо е видно не означава, че се вижда и това, че то е<sup>42</sup>, т.е. не се вижда състоянието на нещата (Sachverhalt)<sup>43</sup>, понеже битието не е нито нещо външно, нито нещо вътрешно присъщо на биващото<sup>44</sup>. Битието се самодава в разбирането, доколкото в него състоянието на нещата е достъпно<sup>45</sup>, или иначе казано, в категориалния наглед<sup>46</sup>. Основната роля тук има най-вече надвишаването (l'excédent, Überschuss) над съдържанието на сетивния наглед (intuition sensible, sinnliche Anschauung). Защо в Цееринген Хайдегер поставя акцент върху това, че до категориалния наглед се е стигнало по пътя на аналогията? Отговорът на този въпрос ще ни покаже защо в неговите очи Хусерл остава в плен на традиционната метафизика. Това е така именно защото изводът, че има категориален наглед, е направен не непосредствено от наглед за битието, а защото по необходимост трябва да има нещо, което да надвишава границите на сетивния наглед. С други думи, категориалният наглед не дава битието, нито някак вижда битието, а напротив, битието се самодава в разбирането и така прави възможно съществуването на категориалния наглед. Победата, която Хусерл извоюва над традицията значи не е, в строгия смисъл на думата, достигането до битието, за което впоследствие трябва да се попита, а в достигането до идеята, че има даденост, която надвишава границите на сетивността, или идеята категориалното да се мисли като дадено (donné). Хусерл обаче не е попитал за смисъла на тази даденост, т.е. за онова, което я е дало. За него, категориалният наглед е наглед за универсалното, който може да бъде постигнат чрез метода на идеацията, докато за Хайдегер, той е наглед за нещо, което е вече обективно<sup>47</sup>. Като такъв, категориалният наглед позволява нещата да се видят такива, каквито са<sup>48</sup>, т.е. той ни разкрива самото

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 313

<sup>42</sup> Husserl, E., LI, p. 775. Подобно нещо казва и Хайдегер, вж. Heidegger, M., GA 20, p. 77, също и Heidegger, M., *Questiones IV*, p. 314

<sup>43</sup> Husserl, E., LI, p. 781

<sup>44</sup> Ibid., p. 780

<sup>45</sup> Ibid., p. 783

<sup>46</sup> Ibid., p. 786

<sup>47</sup> Heidegger, M., GA 20, p. 80

<sup>48</sup> Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer, 1969, p. 96

битие<sup>49</sup>. Крачката оттук до заключението, че същинският предмет на феноменологията е битието<sup>50</sup>, е малка.

Крачката е малка и благодарение на интенционалната революция на Хусерл, която задава посоката на трансформация на традиционния епистемологичен проблем за връзката между субект и обект или връзката между съзнание и свят. Тук ще обсъдим априорната структура битие-в-света, която играе водеща роля при опита за преодоляване на традицията на Хайдегер, като радикално изменя перспективата при разглеждането на въпроса за характера на познанието. Това се случва като интенционалността се премисли в границите на битието-в-света, т.е. като бива разгледана като „онтична трансценденция“, която е възможна само благодарение на „онтологичната“:

[И]ntenционалността е *ratio cognoscendi* на трансценденцията, а трансценденцията е *ratio essendi* на интенционалността<sup>51</sup>.

Онтологична характеристика на едно дори неавтентично *Dasein* е трансцендентността, или това неизбежно да се отнася до битието на биващото, неизбежно да търси смисъл на битието. И точно заради това интенционалността имплицира не просто съществуването на свят, а на битие-в-света. Въпросът за битието на интенционалността (*die Frage nach dem Sein des Intentionalen*) е чисто и просто въпрос за „същността“ на биващото, което единствено е интенционално, *Dasein*<sup>52</sup>. Смисълът на битието изглежда, че може да бъде търсен чрез аналитика на *Dasein*, именно защото докато се отнася към биващото, *Dasein* неизбежно има разбиране за битието. В последните рефлексии на Хайдегер върху философската традиция на семинара в Цееринген, той изтъква точно тази особеност на *Dasein* да има такива онтологически характеристики, които да могат да се изследват едва на основата на феномена битие-в-света. Затова екзистенциалната аналитика в *Битие и време* започва с разглеждането на този феномен, който хем се оказва от второстепенно значение, хем представлява съществено достижение във философията: то е по-първично спрямо отнасянето към съществуващото и го прави възможно. Именно „отнасянето“: терминът, който Хайдегер използва, за да

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 87

<sup>50</sup> Доколко феноменът е присъствие и как се дава той, вж. *Sein und Zeit*, §7

<sup>51</sup> Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1997, p. 91

<sup>52</sup> Heidegger, M., GA 20, pp. 140-142

обозначи интенционалността в Хусерлов смисъл, е *отнасяне* (Verhalten). След като разбирането на света е условие за възможността за практическо и теоретическо отнасяне към биващото, доколкото разбирането (Verstehen) е екзистенциал, обвързан с екзистенциала на възможността, дотолкова Dasein е способно на отнасяне (Verhalten) към възможностите си, осъществявайки разбирането си като проектиране<sup>53</sup>. Разглеждането на съзнанието като зов и грижа обаче може да бъде подвеждащо по отношение на статута на интенционалността при Хайдегер. За ранния Хайдегер, грижата<sup>54</sup> е основната структура на Dasein, която, бидейки усет за смисъла на и връзка с предмета, феноменологията погрешно „взима за интенционалност“<sup>55</sup>. Тя прави възможна интенционалността, или в случая, отнасянето<sup>56</sup>, а не просто идва на нейно място<sup>57</sup>. Без нея Dasein просто щеше да съзерцава феномените, вместо да бъде в-свят, щеше да описва и да теоретизира върху живота, но нямаше да може да го живее. Въпросът тук е каква е разликата между съзнанието (Bewusstseins) при Хусерл и Dasein от периода на *Битие и време* и каква е връзката между тях? Този въпрос касае отношението между разбирането и познанието в разработваната от Хайдегер *херменевтична* феноменология. Според Хайдегер, въпреки откритието на Хусерл, че съзнанието е интенционално, интендираният обект все пак остава в иманентността му и поради това обстоятелство, самият Хусерл все пак остава в традиционното схващане за субект-обектното отношение:

За каквото и да съм съзнателен, за мен то е присъстващо – което ще рече, че то е в субективността, в моето съзнание.

Ако [при това положение] прибавим интенционалност към съзнанието, мястото на интендирания обект все пак ще си остане в неговата иманентност.

---

<sup>53</sup> По-подробно за обвързването на екзистенциалите, вж. Кънев, Ал., *Хайдегер и...*, стр. 153

<sup>54</sup> Грижата Хайдегер обвързва с „гръцката“ видимост, εἶδέναι, която пък обвързва с εἶδος. Вж. Heidegger, M., SZ, § 36

<sup>55</sup> Heidegger, M., GA 20, p. 420

<sup>56</sup> През 1925 г. Хайдегер признава, че е достигнал до феномена на грижата малко преди началото на 20-те, с есето на Шелер *Liebe und Erkenntnis* върху антропологията на Августин, и че за разлика от Хусерловото описание на интенционалността като „когнитивна ноеза“, Шелер показва, че „[...] например, дори любовта и омразата фундират знанието“, цит. по van Buren, J., *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, p. 171

<sup>57</sup> Както погрешно се твърди понякога във вторичната литература. Някои от примерите са Rickey, C., *Revolutionary Saints: Heidegger, National Socialism, and Antinomian Politics*, Penn State University Press, 2004, p. 35, Ricci, G., *The Tempo of Modernity*, Transaction Publishers, 2012, p. 93 и пр.

Напротив, в *Бытие и време* „обектът“ вече не се намира в съзнанието, а в света (самият който не е иманентен на съзнанието).<sup>58</sup>

Dasein е винаги вече в-света, като световостта е трансцендентална по отношение на познанието. Разбирането е условие за практическото и теоретическо отнасяне към нещата, т.е. интенционалността е вторична на фактичността на живота. Точно затова, въпреки че действително грижата изразява приоритет на практическото над теоретичното поведение, не може с лекота да се каже, че Хайдегер дава приоритет на практическото над теоретическото<sup>59</sup>. Това се има предвид, когато се твърди, че екстатичният характер на крайното време на Dasein фундамира интенционалните актове. Това означава казаното в Цееринген, че съзнанието е вкоренено в Dasein, а не обратното<sup>60</sup>, и че интенционалността на Хайдегер, доколкото принадлежи на Dasein, а не на съзнанието (*Bewusstsein*), не просто излиза от, а унищожавя границите<sup>61</sup> на иманентността, които Хусерл ѝ е поставил. Интенционалността е така радикализирана, че прави Dasein самата свободна откритост, *die-Lichtung-sein*, прави го *das Da (Le Là)*, в която „светлината“ може да се появи. Що се отнася до „светлината“, тя се свързва с видимостта, *videre*, в знанието (*Wissen*) на Хусерловото съзнание (*Bewusstsein*), „осветено“ от *lumen naturale*:

Тук трябва да изследваме значението на *Bewusstsein*. В *Bewusstsein* се съдържа думата за знание, *Wissen*, която препраща към *videre*, в смисъла, че да знаеш, означава да си видял. Съзнанието оперира в измерението на видимостта, където то е осветено от *lumen naturale*. Какво „прави“ светлината? Тя осигурява яснота. И какво светлината овъзможнява? Преди всичко, това да мога да достигам до нещата.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Heidegger, M., *Questiones IV*, p. 320

<sup>59</sup> Подобна редуционистка интерпретация дават например авторитетните интерпретатори на Хусерл Окрент и Фолсдал, вж. Okrent, M., *Heidegger's Pragmatism Redux in The Cambridge Companion to Pragmatism*, ed. Alan R. Malachowski, Cambridge University Press, 2012, също и Follesdal, D., *Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World*, in *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, E. Saarinen et al, eds., D. Reidel, Dordrecht, Holland, 1979. И двамата са критикувани за тези си възгледи в много текстове на Драйфус. Драйфус обаче допуска редица фундаментални грешки в интерпретацията си на Хайдегер, като тази, че не отчита ролята, която играе темпоралността. Като прагматистка, но и като далеч по-сложна и многопластова, би могла да бъде определена и интерпретацията на Тугендхат, вж. Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

<sup>60</sup> Heidegger, M., *Questiones IV*, pp. 317-322

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 320

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 317

Върху какво е основано видяното от съзнанието? Върху радикалната възможност на човешкото битие да прекоси свободното пространство, за да достигне до нещата.<sup>63</sup>

[...] в Da-sein, „съм“ означава извън-битие [l'être-hors-de]... [...] Ето защо, модусът на битие на Da-sein в *Битие и време* е характеризирани чрез екстазата.<sup>64</sup>

Нека ситуираме критиката на интенционалността и формулирането на концепцията за „битие-в-света“ в един по-общ историко-философски контекст, за да покажем значимостта ѝ. Традиционната реалистка картина представя света като артикулиран сам по себе си спрямо познаващия субект, доколкото тази картина е следствие на възглед, който може да бъде определен като „наивна онтология на индивидуалните вещи“<sup>65</sup>. Но разглеждайки Dasein като битие-в-света, Хайдегер тръгва по път, поставящ под въпрос оправдаността на търсенето на обективни същности, които да трябва да бъдат отразени в нашите концептуални структури, и поставя под въпрос самата легитимност на опитите да се достигне до света сам по себе си. По думите на Хайдегер в Цееринген, „за пръв път в историята на философията“ битието-в-света се разкрива като „първичен и нередуцируем факт“<sup>66</sup>. Преди „обрата“ в мисленето си, Хайдегер успява да предизвика „обрат“ в мисленето на традиционния реализъм, тъй като твърденията за света вече започват да се гледат като направени от конкретна перспектива, която не може да има претенцията да е безалтернативна. Все пак, не трябва да забравяме, че от гледна точка на Хайдегер, реализмът и антиреализмът са обвързани с догматизма, доколкото търсят последните принципи на реалността<sup>67</sup>. Опитът за преодоляването им не сполучва в проекта *Битие и време*: той е феноменологически, т.е. търсец условията за възможността нещо да се

---

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., p. 321

<sup>65</sup> Gabriel, M., *Ist die Kehre ein realistischer Entwurf*, in: Espinet, D./Hildebrandt, T. (Hrsg.): *Suchen Entwerfen Stiften: Randgänge zu Heideggers Entwurfsdenken*. München: Wilhelm Fink Verlag 2014, pp. 87-106. Казаното до края на абзаца се основава на тази статия.

<sup>66</sup> Heidegger, M., *Questiones*, IV, p. 309

<sup>67</sup> Реалистият обрат в съвременната философия цели тъкмо преодоляването на догматизма, или търсенето на абсолютна гледна точка в рамките на традиционния реализъм и традиционния антиреализъм, но без да стига до релативизъм, както в постмодерния случай. За разработването на плуралистки реализъм и обещаващите перспективи, които разкрива пред съвременната реалистка ориентирана философия, вж. Kanev, A., *The Realist Turn and the Nature of Philosophical Development*, in *Methode: Analytic Perspectives*, <http://www.methode.unito.it/methOJS/index.php/meth/article/view/110/118>, посетен на 07.12.2015 г.

покаже. Щом онтологията се осъществява като феноменология, то смисълът на битието се разкрива само по отношение на Dasein, битие „има“ доколкото Dasein екзистира. Както много пъти е било отбелязвано в съвременната философия, феноменологията е „предразположена“ към антиреализъм<sup>68</sup>. Откривайки условията за възможността на показването на нещо като нещо в разбирането на Dasein, Хайдегер не успява в начинанието си тъкмо заради така съхранения антиреализъм.

Преформулирането на интенционалността у Хайдегер води до нови и богати въпроси за философията, чиито отговори биха могли да бъдат търсени чрез деструкцията на традиционни понятия и концепции. Работата е там, че извършването на подобна деструкция не е нещо безпредпоставъчно, а както по-рано споменахме, има своите основания в онтологическата разлика. Връзката е следната. Интенционалността очевидно се отнася не само до биващото, но и до битието, защото херменевтичната феноменология вече се отнася не само едното, но и другото – първо според фундаменталната онтология, а после според философията на събитието. Ролята на онтологическата разлика обаче е такава, че да позволи да се направи не просто (1) разграничението между битие и биващо, а и (2) разграничението между обвързаната с битието на биващото метафизика и обвързаната с въпроса за битието феноменология. Тъкмо прокарването на това разграничение би позволило съществуването на претенцията, че метафизиката може да бъде подложена на деструкция и изобщо тезата, че историята на философията е история на все по-пълна забравя на битието. Онтологическата разлика значи обяснява разграничението между феноменологическата мисъл на Хайдегер и метафизическата. Ако понятието за онтологическа разлика поддаде, следователно ще се сгромоляса и целият проект на Хайдегер за историята на битието. Това е така, защото доколкото онтологичната разлика направи възможен херменевтичния анализ на биващото с оглед на битието, дотолкова ще позволи провеждането на херменевтико-феноменологична деструкция на метафизиката. Само успешен феноменологически пробив би могъл да направи възможна деструкцията на историята на забравата на битието. Обратното обаче не е възможно. Затова и всяка грешка във формулирането на онтологическата

---

<sup>68</sup> Днес има опити феноменологията да се интерпретира реалистски, вж. напр. Figal, G., *Is There Really Something Outside? A Proposal for a Realist Phenomenology*, in *Method: Analytic Perspectives*, <http://www.methode.unito.it/methOJS/index.php/meth/article/view/149/124>, посетен на 08.12.2015 г.

разлика заплашва радикалния пробив, на който се крепи цялата критика на метафизиката на Хайдегер. Това е решаващата точка, която показва дали мисленето му представлява надмогване на философската традиция. Основанията за неуспеха на онтологичната разлика са много и сериозни. Настоящият текст няма за цел да ги разглежда<sup>69</sup>, но крахът на ранния опит на Хайдегер за преодоляването на традицията се дължи в най-голяма степен на липсата на ясни критерии за разграничаването между онтично и онтологично.

С помощта на последното, трето откритие, понятието за а priori, Хайдегер практически за пръв път формулира въпроса за обвързаността на понятието за темпоралност с това за битие в *Пролегомени към историята на понятието за време* и *Основни проблеми на феноменологията*. За Хайдегер, априорността не е нещо отвъд времето, тъй като щом улавяме априорните структури на интенционалността чрез категориалния наглед<sup>70</sup>, очевидно онтологическото понятие за а priori не е атемпорално, а историческо. Априорността бива отнесена към формалните структури, конституиращи Dasein и като такива предхождащи и правещи го възможно<sup>71</sup>; тя представлява наборът от условия за възможността му, който е „винаги вече“ (immer schon). Тези структури обаче, се разкриват чрез темпоралността. Казано по по-прост начин, хоризонтът, в който битието трябва да се разбира, е времето, т.е. смисълът на битието е времето. Нека приведем някои цитати от *Битие и време*:

[...] въпросът за битието има за цел едно априорно условие на възможността не само на науките [...], а условието на възможността на самите онтологии, лежащи преди онтичните науки и основаващи ги. *Всяка онтология [...] остава по същество сляпа [...], ако преди това не е изяснила задоволително смисъла на битие [...]*<sup>72</sup>

Онтически тривиалните приказки за „имане на околени свят“ онтологически са проблем. За да бъде той решен, не се изисква нищо друго освен преди това онтологически задоволително да се определи битието на Бъденето-ето-на.

---

<sup>69</sup> Най-пълният анализ на онтологическата разлика в литературата остава този на Александър Кънев, вж. Кънев, А., *Хайдегер и...*, стр. 147

<sup>70</sup> Heidegger, M., GA 20, p. 109

<sup>71</sup> Heidegger, M., GA 24, p. 461

<sup>72</sup> Хайдегер, М., *Битие и време*, изд. Марин Дринов, 2005, прев. Д. Зашев, § 11, стр. 17

[...] Едва из ориентацията към така понятизираната онтологична структура може по пътя на привацията априорно да се прокарат границите на битийната устроеност на „живота”.<sup>73</sup>

Това „априорно” оставяне-както-е е условието на възможността да се среща подръчно [...] <sup>74</sup>

Освобождаващото накъм сложеност-извърнатост Всеки-път-вече-оставеното-както-е е един априорен перфект, който характеризира начина на битие на самото Бъдене-ето-на.<sup>75</sup>

Като изначална структурна цялост грижата екзистенциално-априорно лежи „преди” всяко, което значи, винаги вече във всяко фактуално „отнасяне” и „положение” на Бъденето-ето-на. Ето защо феноменът в никакъв случай не изразява предимство на „практическото” отношение пред теоретическото.<sup>76</sup>

Връзката между битие и време повдига и важния въпрос за историчността. За Хайдегер, историчността на познанието се изразява по-скоро в зависимостта му от наследения понятиен апарат и жизнени ориентири, които играят роля при отнасянето ни към съществуването, но не противоречи на феноменологическата идея да се достига до самите неща, тъй като последното е възможно благодарение на играта на скриване и разкриване<sup>77</sup>.

Нека сега обобщим как се отнася трансформираната от Хайдегер феноменология спрямо Хусерловата. Феноменологичното измерение, което характеризира периода *Битие и време*, наследява немалко от, но и радикално се противопоставя на, Хусерловата феноменология. Ако стъпим на казаното до момента, бихме могли да синтезираме отношението между двата вида феноменология по следния начин. Хайдегер споделя с Хусерл (1) възгледът, че философията трябва да бъде феноменологическа, защото (2) само феноменологията има потенциала да изведе философията до сигурния път на науката, (3) доколкото се опитва да достига до

---

<sup>73</sup> Ibid., § 58, стр. 51-2

<sup>74</sup> Ibid., § 85, стр. 71

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid., § 193, стр. 152

<sup>77</sup> Повече относно това как познанието за битието може да е едновременно априорно и исторично, вж. Кънев, Ал., *Хайдегер и...*, стр. 179-182.



„самите неща” (4) от сходната перспектива, че опитът за живота има примат по отношение на теорията. Критиката на дескриптивната феноменология обаче показва, че съзнанието и принадлежащите към него феномени са вкоренени в нещо по-изначално, което „дава” техния „смисъл”, и в крайна сметка, това се оказва темпоралността. В *Битие и време*, въпросът за смисъла на битието подчинява феноменологията, правейки битието неин същински феномен<sup>78</sup>. Предварителното му разбиране е характеристика на Dasein и само то е условие за възможността нещо да се покаже като такова. В изследването на онтологичното трансцендиране на онтичното, видимо при въпросното предразбиране на Dasein, се крие верният път към теоретичното разкриване на истината за битието. По ирония, тези изводи постепенно довеждат Хайдегер до заключението, че битието е концептуално неуловимо и методологически недостъпно, като разликата му с биващото не би могла да бъде уловена от философията. Всеки опит битието да се превърне в предмет на метафизическо изследване би бил неуспешен. Следователно се появява необходимостта от нов, не-научен, но и не-философски, подход към проблема за битието. Този нов подход се нарича мислене за битието. Макар особено след появата на *Приноси към философията (За събитието)* [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*]<sup>79</sup> от 1936 г., феноменологичната терминология да престава да служи на философския метод на изследване на Хайдегер и да бива заменена с тази „на западната метафизика”<sup>80</sup>, Хайдегер твърди, че макар понятието за феноменология да е изчезнало, феноменологичното виждане, а с това и феноменологичният дух, са се запазили в късното му мислене<sup>81</sup>. Как обаче се запазват, щом мисленето за битието далеч не се занимава с разкриването на изначалния, но потънал в забравата предмет на философията?

## **2. Що е мислене? Феноменологичният път към новото начало на философията**

---

<sup>78</sup> Heidegger, M., SZ, § 7

<sup>79</sup> Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65, Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1994, XVI, 522.

<sup>80</sup> Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit* (UH), GA 9, p. 72; Heidegger, M., *Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson* (VW), *Identität und Differenz*, GA 11, p. 399

<sup>81</sup> Heidegger, M., UH, p. 110; Heidegger, M., VW, p. 399

След 60-те години на миналия век, Хайдегер прекъсва характерното си мълчание, което се отнася до отношението между неговата и тази на Хусерл философия<sup>82</sup>. Преди да продължим анализирането на това отношение обаче, изглежда неотложен въпросът дали ако кажем, че феноменологията се запазва и в късния проект на Хайдегер, не negliжираме същностно новото в него? Разбрано в широк смисъл, феноменологическото движение не може да се свежда само до Хусерл, или дори само до Хусерл и ранния Хайдегер, макар да съществува тенденция след *Битие и време* феноменологията да се разбира изключително в рамките на общия принос на двамата. По думите на Рикъор, историята на феноменологията представлява история на отклоненията от Хусерл<sup>83</sup>. Изобщо, трябва да имаме предвид, че възможността да се говори за феноменология при различни автори<sup>84</sup>, с различни нагласи по отношение на това какъв трябва да е „пътят“ на философията и към какво бъдеще трябва да я води той, с различни разбирания за същественото и анахроничното във феноменологическия метод и с различни визии за начина, по който се прилага той, съвсем не произтича от наличието на единен използван метод или общ за тези автори светоглед. Опитите на някои интерпретатори да открият такива са непрецизни по отношение на различията между тях. По думите на Хайдегер, няма „една“ феноменология (*die Phänomenologie gibt es nicht*)<sup>85</sup>. По замисъл, философията като феноменология не се формира като изследване на априорни структури, а е насочена „към самите неща“ – т.е. към това, което се явява както се явява – което ще рече, че тя би могла да се разгръща и променя във времето. Философските проблеми характерни за

---

<sup>82</sup> Освен семинарът в Цееринген, някои от тези обсъждащи феноменологията текстове са VW; Heidegger, M., *Mein Weg in die Phänomenologie, Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969; Heidegger, M., *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage*, Phänomenologie – lebendig oder tot?, ed. Hermann Gehrige, Karlsruhe: Badenia, 1969.

<sup>83</sup> Цит. по Moran, D., *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York, 2000, p. 3

<sup>84</sup> Като философско движение, феноменологията бива представена от много и твърде различни помежду си мислители, намиращи се в също толкова различни философски ситуации. Тук като пример можем да отбележим, разбира се, Франция със Сартр, Мерло-Понти, Рикъор. В съвременната вторична литература върху феноменологията се разглеждат както феноменологическите измерения във философията на вече изброените автори, така и тези у Хана Арендт, Левинас, Дерида, Шелер, Гадамер и т.н. Вж. напр. Moran, D., *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York, 2000, както и Glendinning, S., *In the Name of Phenomenology*, Routledge, London and New York, 2007, също *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, London and New York, 2012. Различията между авторите, за които бихме казали, че споделят феноменологически ангажимент, биха могли да изглеждат дори по-дълбоки, когато погледнем отвъд континенталната европейска традиция. Задачата на този текст не е да обосновава легитимността на този тип анализи, затова тук само ще кажем, че те имат сериозни основания.

<sup>85</sup> Heidegger, M., GA 24, p. 467. В този смисъл, вж. напр. Камбуров, И., *Класическата будистка философия. Пътят*, изд. Авангард Прима, 2011, стр. 370-375

феноменологията позволяват разглеждането на различни позиции като споделящи феноменологичен ангажимент, дори когато говорим за автори, които не свидетелстват експлицитно за такъв. Макар различните пътища на наследниците на феноменологията да водят в различни посоки, предлаганите от тях програми за бъдещето на философията споделят някои общи черти. Такива са например критиката на субстанциалната онтология и различните форми на догматизъм, отхвърлянето на натурализма, редуционизма и репрезентационизма, отказът от търсенето на априорни метафизически положения и призови към цялостно преосмисляне на мястото и ролята на философията. Въпросите за приликите и разликите, съизмеримостта и несъизмеримостта, континуитета и дисконтинуитета в понятията, идеите и концепциите на тези автори биха ни казали много за основанията на техните метафилософски схващания и импулсите между тези схващания. Всичко това е важно да се отбележи, когато предстои да се изведе и анализира феноменологическото измерение в мисленето на автор като късния Хайдегер, който неслучайно рядко разглежда експлицитно феноменологията и херменевтиката, и неслучайно рядко споменава тези понятия. Само по себе си, това е недвусмислен знак за критическа дистанция спрямо ранната му философия, а също и спрямо Хусерл. Но това е и съвсем съответстващо на визията на късния Хайдегер за границите, природата и задачите на феноменологията, изложена красноречиво в автобиографичното есе *Моят път към феноменологията*, написано през 1963 г. в чест на Макс Ниймайър:

Ала според своята най-собствена природа феноменологията не е направление. Тя е променящата се според времето и само чрез това оставаща възможност на мисленето да отговори [entspricht] на заговарянето [Anspruch] му от подлежащото на мислене. Ако така се възприема и съхранява феноменологията, тогава тя може изчезне като наименование, давайки така предимство на предмета на мисленето, чиято откритост остава тайна.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Heidegger, M., *Mein Weg in die Phanomenologie*, p. 90. Прев. от немски мой – А. К. В това есе Хайдегер посочва Brentano, Husserl, Bräuer, Lask и Aristoteles като философите, допринесли най-много за философското му развитие и по-конкретно за формирането на новаторската му концепция за феноменология.

Тъй като това специфично разбиране за същността на феноменологията у Хайдегер е пряко – и неизбежно – обвързано с неговите късни метафилософски възгледи, изследването му следва да започне с кратка реконструкция на новото и специфичното в тях. Без съмнение, текстовете след обрата в мисленето (die Wendung im Denken) лесно биха могли да се разглеждат като развиващи и радикализиращи идеите преди него, доколкото съхраняват основни положения от ранната му философия. Въпреки това, дисконтинуитет с ранните му виждания действително съществува.

Основите на този дисконтинуитет са (1) преходът от екзистенциалната аналитика на Dasein, имаща за цел да обоснове научността на философията, към въпроса за смисъла на битието, който не може и не бива да бъде нито научен, нито дори философски, и (2) възгледът за историчността на битието, интегрираща се и в мисленето. Следствието от тези положения е, че пред „философията“ всъщност трябва да бъдат поставени коренно различни проблеми от тези, с които досега се е занимавала. Тъкмо характеризирането ѝ като ненаука, както и обвързаността ѝ с историята на битието – две положения, които почиват върху положената в основата на метаисторията на философията онтологическа разлика – представляват необходимите черти на философското знание, чрез които трябва да се осъществи пробив в традицията и да се реши бъдещата участ на философията. Битието започва да се разбира като изначално спрямо времето и като даващо (овъзможняващо) екстатичното му единство; то открива биващото, но веднъж себескривайки се, и втори път криейки себескритостта си. Тъкмо поради играта на скриване и разкриване, битието не може да бъде понятийно артикулирано, достигнато методологически или по целенасочен път. Затова не може да бъде предмет на философско или научно изследване, а е задача на мисленето. Феноменологията, която винаги е била подчинена на изясняването на въпроса за смисъла на битието, в Цееринген бива описана като „феноменология на скритото“, което с други думи означава, че Хайдегер пита за непромислените условия за възможността на мисленето и биването на биващото. Претенцията на Хайдегер е, че разкрива нови възможности за развитието на традиционната философия като формулира позиция, която би трябвало да избягва слабостите и на реализма, и на антиреализма, т.е. разработвайки

феноменологичен път към такова събитие, което той нарича „ново начало“ на философията.

Но дали феноменологичният път действително избягва техните слабости? Какви по-точно са те? Тези въпроси по същество са такива за отношението между късната философия на Хайдегер и традиционната. То е сложно и нееднозначно. От една страна, Хайдегер отхвърля възможността битието на биващото да се разглежда като само по себе си<sup>87</sup>, а следва да се разглежда като винаги зависимо (*abhängig*)<sup>88</sup> спрямо разбирането му от страна на човек, между човек и битие има съпринадлежност (*Zusammengehören*)<sup>89</sup>. Причината да не е само по себе си е, че битието не е биващо и не може нито да бъде, нито да ни се показва по начина, по който ни се показва биващото. Именно заради това имплицитно съхраняване на онтологическата разлика, както след малко ще видим, феноменологията на Хайдегер е тъкмо феноменология на скритото. Условието за възможността на битието на биващото по определение не могат да се извлекат от самите неща, но ги овъзможняват<sup>90</sup>, правят възможно *явяването* им като такива. Централната роля, която тук продължава да играе понятието за условие за възможност<sup>91</sup>, запазва отношението на приемственост с традицията на трансцендентализма и прави и късния Хайдегер наследник на континенталния антиреализъм<sup>92</sup>. Тъкмо тук се корени и слабостта на целия проект на Хайдегер по преодоляването на метафизиката.

Въпреки това, късната философия на мислителя от Мескирх, много по-радикално и категорично от ранната, представлява момент на дисконтинуитет с традицията заради скъсването ѝ със субективисткото – в смисъла на трансценденталната философия – разбиране на битието. Този дисконтинуитет е свързан с концепцията за исторически вариращото себедаване на битието като такова (*Seyn*), която по-късно изиграва централна роля в постмодернисткия и

---

<sup>87</sup> Вж. напр. Heidegger, M., *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, San Francisco: Harper-San Francisco, 1993, p. 132. Вж. също „отвореното писмо“ до Юнгер, Heidegger, M., *Zur Seinsfrage*, GA 9, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, 1976, p. 408. В текстовете от късния период могат да се намерят множество подобни цитати.

<sup>88</sup> Вж. напр. Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, ed. F.-W. von Herrmann, 1997, pp. 139-142.

<sup>89</sup> Вж. напр. Heidegger, M., *Der Satz der Identität*, in *Identität und Differenz*, GA 11, p. 38-9, p. 40, p. 45 и т.н.

<sup>90</sup> Цит. по Braver, L., *A Thing of This World...*, p. 264

<sup>91</sup> Кънев, А., *Хайдегер и...*, стр. 310.

<sup>92</sup> Заимстваме израза от Брейвър, вж. Braver, L., *A Thing of This World...*, p. 264

постструктуралистски<sup>93</sup> обрат към арепрезентационизъм. Тази интерпретация на битието у Хайдегер води до разрыв с традиционния реализъм в разбирането на онтичното, характерен за *Битие и време*. Тъй като откритостта на биващото е исторична, няма привилегирован начин на мислене за реалността и липсва кумулативност в познанието ни за нея. В този смисъл, критиките на Хайдегер към науката трябва да се разбират като критики към съвременната сциентистка нагласа и изискването ѝ да бъде нормативна по отношение на разбирането ни за реалността. Последното може да е само „на“ конкретна историческа епоха, защото битието в нея определя начина, по който нещата ни *се явяват*. Начинът, по който се явяват нещата в определена епоха, е начинът, по който те действително са в дадена историческа ситуация. Така конститутивната за метафизиката дихотомия между реалност и явление изглежда заплашена от разбирането на откритостта на биващото като исторична и задаваща различни реалности, понеже изглежда това разбиране преодолява схващането, че има множество интерпретации, но на неща сами по себе си. Затова следствието от феноменологията – че щом биващото се показва по различни начини, то е по различни начини – действително в известна степен води до проблематизиране и на традиционния реализъм, и на традиционния антиреализъм.

Дотук разгледахме рамката на това как феноменологическото измерение в късното мислене на Хайдегер играе роля в задаването на посоката на отношението между неговата философия и традиционната и как е обвързано това измерение със силните страни и слабостите на опита по преодоляването на метафизиката. Тук е време да запълним тази рамка, като разгледаме по-подробно защо това се случва, а именно, като разгледаме от какво е предпоставено, как е конституирано и как работи новото разбиране за феноменологията в самата философия на Хайдегер.

Както в началото беше казано, у Хайдегер феноменологията е на „скритото“. Как обаче феноменологията обвързва себе си със скритостта? Не е ли това противоречиво? Нека започнем от малко по-далеч, а именно от Хусерл. Още при него дадеността е винаги съпроводена от някаква не-даденост. Въпросът е в това,

---

<sup>93</sup> Тук трябва да отбележим разкриването на обещаващ хоризонт, от който бихме могли да си осигурим възможността за съдържателно сравнение между концепцията на Хайдегер с концепциите на тези автори, вж. Динева, Г., *Метафизика на границата*, УИ „Св. Климент Охридски“, 2016 г., стр. 11-19

че наследниците на феноменологичното движение все повече започват да разчитат на структурите на не-даденото за разбирането на смисъла на дадеността, респективно за нейното конституиране.<sup>94</sup> Самият Хусерл не е останал сляп за радикалната възможност пътят на феноменологията от самото си начало закономерно да е бил насочен към скритото (*Unscheinbaren*) и със сигурност е разсъждавал над тази възможност в поредица от ръкописи<sup>95</sup>. Най-концентрирани тези разсъждения са може би в лекциите *Феноменология на вътрешното време-съзнание*<sup>96</sup>. У Хусерл, несъзнаваното като присъствие на не-присъстващото е въпрос на такъв вид интенционален акт, наречен презентификация (*Vergegenwärtigung*), който се отнася до актовете на въображението, спомените и емпатията<sup>97</sup>. Това, което е презентифицирано в тях, ноетически присъства, но номатически със сигурност отсъства. Възможността на тези актове е основана в темпоралната структура на вътрешното съзнание. Феноменологическото изследване на несъзнаваното започва тъкмо чрез анализ на вътрешното съзнание. Оттук, у Хусерл несъзнаваното не се разбира като отсъствие или като скритост: феноменологическото му появяване произхожда от възможността на друга форма на вътрешно време-съзнание, а именно репродуктивната<sup>98</sup>. Така че заключенията на Хусерл логично говорят за скептицизъм по отношение на възможността за съществуването на несъзавано съдържание на съзнанието:

Абсурдно е да се говори за „несъзнавано“ съдържание, което едва впоследствие да става съзнавано. *Съзнанието по необходимост е съзнание във всяка от фазите си* (курсив мой, А. К.).<sup>99</sup>

[Р]етенция на несъзнавано съдържание е невъзможна.<sup>100</sup>

---

<sup>94</sup> Кънев, А., *Типология на философските учения*, лекционен курс, летен семестър 2014-2015 г.

<sup>95</sup> За тях имаме сведения от Р. Бернет. Става дума за ръкописи, експлицитно разглеждащи проблема за несъзнаваното у Хусерл, които той подробно обсъжда в статията си Bernet, R., *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, *Phänomenologische Forschungen*, 14, 1983, p. 16–57. Вж. също Bernet, R., *Unconscious Consciousness in Husserl and Freud*, in *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. Donn Welton, Indiana University Press, 2003.

<sup>96</sup> Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. R. Boehm, *Husserliana X*, The Hague: M. Nijhoff, 1966.

<sup>97</sup> Bernet, R., *Unconscious Consciousness in Husserl and Freud*, p. 202.

<sup>98</sup> Bernet, R., *Unconscious Consciousness in Husserl and Freud*, p. 202.

<sup>99</sup> Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Beilage IX, p. 119. Прев. от немски мой – А. К.

<sup>100</sup> Ibid.

Ако се каже: всяко съдържание се осъзнава само чрез насочен към него акт на схващане, то веднага се повдига въпросът за съзнанието, в което този схващащ акт, който самият е едно съдържание, се осъзнава и безкрайният регерес става непреодолим. Ако обаче всяко "съдържание" е в себе си и необходимо „прасъзнавано“<sup>101</sup>, то въпросът за едно по-нататъшно даващо съзнание става безсмислен.<sup>102</sup>

За Хусерл, обратното би имплицирало опит, успяващ да се изпълзне от интенционалния акт, а това противоречи на цялото му начинание. За Хайдегер обаче, подобна визия е неприемлива и противоречива на самия девиз на феноменологията, „към самите неща“. Тук е моментът да кажем, че макар вероятно изразът „феноменология на скритото“ да звучи необичайно и макар вероятно да е изкушаващо да бъде причислен към алегоричния език на късния Хайдегер – още повече, че той се споменава за пръв път тъкмо в *Цееринген*, тази концепция всъщност е предопределена още от *Битие и време*, където Хайдегер експлицитно обвързва феноменологията със скритото. Ако трябва да синтезираме в едно изречение в какво се състои дълбокият разрыв между ранния Хайдегер и Хусерл<sup>103</sup>, то той е именно по отношение на това какъв е предметът (Sache) на феноменологията и как трябва да се разбира призивът *zu den Sachen selbst*. Две са ключовите места от ранния период на мислителя от Мескирх, които експлицитно разясняват новаторското в концепцията му за феноменологията, и които като такива са основни за разбирането му. Става дума за §7 от *Битие и време* и §9 от *Пролегомени*. Тук ще бъдат приведени някои достатъчно красноречиви цитата от §7, „стъпващ“ върху §9:

Наука „за“ феномените ще рече: едно *такова* схващане на предметите ѝ, че всичко, което тя има да обсъжда, да трябва да бъде третирано в пряк показ и директно удостоверяване. Същият смисъл има тавтологичният в основата си израз „дескриптивна феноменология“.<sup>104</sup>

Какво е онуй, което трябва да бъде наречено „феномен“ в един отличителен смисъл? Какво по своята същност *необходимо* е тема на едно *изрично*

---

<sup>101</sup> „Изначално съзнавано“, бел. А. К.

<sup>102</sup> Husserl, E., *Zur Phänomenologie...*, Beilage IX, p. 119. Прев. от немски мой – А. К.

<sup>103</sup> По-подробно разгледахме това в първата част на текста.

<sup>104</sup> Хайдегер, М., *Битие и време*, §7



показване? Очевидно нещо такова, което най-напред и най-често тъкмо *не* се показва, което спрямо онуй, което се показва най-напред и най-често, е *скрито*, същевременно обаче е нещо, което съществено спада към най-напред и най-често показващото се, и то така, че съставлява смисъла и основанието му.<sup>105</sup>

Но онуй, което остава *на скрито* (...) е *битието* на биващото. То може да бъде дотам закрито, че да бъде забравено и да не се стигне до въпроса за него и за неговия смисъл. Феноменологията, тематично е взела „в ръце“ като предмет онова, което съответно, в един отличителен смисъл, откъм най-собственото си съдържание-по-същина, изисква да стане феномен.<sup>106</sup>

С феноменологичното понятие феномен се има предвид като показващо-се битието на биващото, неговият смисъл, неговите модификации и деривати. А се-показването не е произволно, дори не е нещо такова като явяване.<sup>107</sup>

По същество „зад“ феномените на феноменологията не стои нищо друго, но пък това, което ще трябва да стане феномен, може да бъде, не ще и питане, скрито. И тъкмо затова защото феномените *не* са дадени най-напред и най-често, е нужна феноменологията.<sup>108</sup>

Тук херменевтичната феноменология е организирана според фундаменталната онтология: тя се отнася до *как* на разглеждането на *каквото* на феноменологията, а то – битието – е скрито, макар и да принадлежи същностно на разкритото. Феноменологията е характеризирана с оглед на предмета ѝ, тя е „науката за битието на биващото – онтология“<sup>109</sup>, като тя, респективно фундаменталната онтология, започват с херменевтика на Dasein, разкриваща смисъла на битието и аисторичните структури на битието на Dasein. В този смисъл, обвързването на феноменологията и скритостта може да изглежда дори тривиално, тъй като е в голяма степен тривиално да се твърди, че феноменология е необходима там, където „има“ „нещо“ скрито, което да трябва да се разкрива. Нима късният Хайдегер има това предвид?

---

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid.

Изясняването на този въпрос започва с разбирането на едно просто положение: за Хайдегер, битието не е биващо и между тях двете съществува първична и нередуцируема разлика<sup>110</sup>. В строг смисъл, от двете само биващото е, т.е. само то има битие. И обратното, няма биващо без битие, но го няма не онтически, а като открито за някого. Ако ще говорим за скритост, значи, тя е такава само по отношение на въпросната откритост. Каква роля играе това схващане в късната концепция на Хайдегер за противопоставящата се на традицията феноменология на скритото? За нея, в Церинген се казва следното:

Тук сме във владението на скритото:

присъстващото: самото присъстване.

Названието на онова, за което говорим тук в това му състояние на нещата (der Sachverhalt), е τό ἔδν, което нито е биващото, нито битието, а е τό ἔδν:

присъстващото: самото присъстване (anwesend: anwesen selbst).

В това владение на скритостта обаче (както 2. и 3. стих от 8. фрагмент ни казват),

„по този път са разположени множество знаци...”

Знакът в този случай трябва да се разбира в гръцки смисъл, т.е. не като „знак”, препрощащ към нещо друго, а като онова, което се показва и се оставя да бъде видяно...<sup>111</sup>

[М]исленето, за което става дума тук, наричам тавтологично мислене. То е изначалният смисъл на феноменологията. Още повече, този тип мислене предхожда всяко възможно разграничаване между теория и практика. За да разберем това, трябва да се научим да разграничаваме *път* от *метод*. Във

---

<sup>110</sup> В „средния” си период обаче Хайдегер се колебае за отношението между битие и биващо и за известно време приема, че битието може да е само по себе си, т.е. „без” биващо. Вж. Кънев, А., *Хайдегер и...*, стр. 280-283

<sup>111</sup> Heidegger, M., *Questiones IV*, p. 336-7

философията няма друго, освен пътища; в науките, напротив, има само методи, т.е. начини на процедиране.

Разбрана по този начин, феноменологията представлява път, който води напред (ein Weg der hinführt vor...) и оставя онова, към което води, да се покаже (und sich zeigen lässt das wovor es geführt wird). Тази феноменология е феноменология на скритото. Тук става разбираемо защо за гърците не е имало понятия. Впрочем, в с-хващането има жест на притежание. Напротив, гръцкият ορισμός нежно огражда онова, което погледът улавя; той не с-хваща.<sup>112</sup>

Както вече беше казано, след обратата, отхвърлянето на привилегирования статут на субекта по отношение на разбирането и познанието е много по-радикално. След като вече разкриването на битието прави възможно времето, то и разбирането на битието от страна на Dasein зависи (се дава) от битието, а не обратното. Благодарение на себедаването на самото битие биващото бива, т.е. *се явява като такова пред някого*. Именно това е чудото на битието. Оттук можем да видим как различните начини на откритостта на биващото с необходимост имплицират въпросното себедаване. Но себедаването с необходимост ли имплицира откритост? Откриването на биващото като биващо се случва веднъж чрез себескриването на битието като такова като източник на откриването, и втори път, чрез криенето на собственото му себескриване. С други думи, самото появяване на явяващото се като такова не се появява. Тази скрита игра на себедаване и себескриване на самото битие, Хайдегер нарича събитие (Ereignis). Събитието очевидно не е и не може да бъде феномен; това, което то представлява, е тъкмо обратното, то е най-неявното на неявното, „das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren“<sup>113</sup>. Събитието назовава исторически реинтерпретираното битие (Sein), изпращащо ни коренно различни начини на разбиране на биващото, което нито е фундирано (в Dasein, например), нито самото то може да бъде фундамент. Затова Хайдегер понякога го нарича пропаст (Abgrund): то е необратимо, неповторимо, непредвидимо и недостъпно за представящо-пресмятащото мислене. Не можем да отхвърлим или приветстваме неговия дар. Така че феноменологията и нейните проблеми представляват

---

<sup>112</sup> Ibid., p. 338-9

<sup>113</sup> Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, GA 15, Frankfurt: Klostermann, 1985, p. 247.

централен ангажимент за концепцията на късния Хайдегер, понеже тя търси условията, при които съществуващото може да се яви. В крайна сметка, условията на откритостта на самите неща за хората са (1) в немалка степен независими от тях и (2) (най-често) недостъпни. На характерния за късния Хайдегер език,

[П]роизходът на принципите на мисленето [...] за нас остава в тъмнина. Тази тъмнина навярно винаги въздейства на всяко мислене. Човек не може да я избегне. По-скоро, хората трябва да се научат да разпознават тъмнината като неминуемото, и да държат на разстояние онези предразсъдъци, които рушат нейната извисена власт [...] Тъмнината по-скоро представлява тайната мистерия на светлото [...] Трудно е да съхраняваме тъмното чисто и ясно, да го пазим от примесването му със светлина, която не му принадлежи.<sup>114</sup>

След казаното дотук виждаме как феноменологията на скритото, респективно феноменологията на събитието, е опит за радикализиране на постигнато от концепцията за битие-в-света проблематизиране на субект-обектното отношение и изобщо на определящия метафизиката дуализъм между реалност и явление. Така разбраното отношение между човек и свят, в което човек има непосредствен достъп до света, изисква мислене, което да не е репрезентиращо.

Що се отнася до тавтологията, тя характеризира специфичната връзка между мисленето и определящото характера на биващото в конкретен исторически период битие. Разкриването на битието в събитието, което се случва по коренно различни начини, Хайдегер нарича обрат (*Kehre*), а мисленето, което го мисли, е историческо. Съпринадлежността на човек и битие не трябва да се разбира като някаква връзка между двете (*Beziehung*), понеже тя е много повече от връзка – тя е нуждата (*Brauch*) на едното от другото, битието „се нуждае от човека за своето откриване, съхранение и оформяне“<sup>115</sup>, двете са не просто свързани, едно без друго те не биха били<sup>116</sup>. Тази антиреалистка линия бива нарушена от това, че макар човек да е необходимо „място“ на разкриването, самият човек, респективно

---

<sup>114</sup> Цит. по Braver, L., *A Thing of This World...*, p. 287. Прев. от английски мой – А. К.

<sup>115</sup> Хайдегер, М., *Вече само един Бог може да ни спаси*, в „Същности“, изд. ГАЛ-ИКО, 1999 г., прев. Хр. Тодоров, стр. 295

<sup>116</sup> Това е и вече споменатата радикализация на разбирането за *битие-в-света* от ранния период.

мисленето, не го конституира или фунда, а отговаря (entspricht) на зова (Ruf)<sup>117</sup> на битието. Освен всичко друго, това ще рече, че човек, както всичко останало, се променя във времето, без да „крие“ перманентна и универсална същност. Оттук можем да видим по-ясно как феноменологията се запазва, а именно се запазва като възможността за мислене в рамките на историята на битието, доколкото чрез връзката (Verhältnis), която създава отговарянето и заговарянето, задава съпринадлежността на Dasein и битието, а тя се разбира като (съ)битие (Ereignis), т.е. феноменологията се запазва под формата на „мисленето“, което е способно да мисли разкриването на битието в (съ)битието, което същевременно остава скрито. Херменевтичността на феноменологията пък се запазва в събитието, доколкото то представлява разкриване на битието, което „е способно“ да заговаря на способното да му отговори. Мисленето се осъществява като вслушване за зова на битието, и в отговарянето на неговото заговаряне. Заговарянето би трябвало да дава истината на битието, а в отговарянето задачата на мисленето е феноменологично-херменевтическа, доколкото то трябва да остави битието да се разкрие, а после да попита за смисъла му. Битието като такова се разкрива като зов и се самодава на отговорилия; заговарянето и отговарянето всъщност представляват феномена на битието. По-кратко казано, макар събитието да не е феномен, то се явява в езиковото разбиране. Вече е обяснимо и защо Хайдегер не говори за метод – той подчинява и науките, и философията на себе си, понеже разкрива регионите на битието според своите инструкции и изисквания. Докато разкриването в историята на битието се случва докато вървиш по пътя, предопределен от битието. Етическият аспект на подобна визия се корени във вероятността за появата на алтернативни концепции за човека, чиято исторически променяща се същност му дава възможността да стане каквото не е (бил).

Преди да завършим този текст, остава да изясним един последен въпрос – този за следствията от забравата на въпроса за битието. Семинарът в Цееринген, казва Хайдегер<sup>118</sup>, със своите специализирани отправни точки, всъщност има за задача

---

<sup>117</sup> Нека отбележим нещо важно за зова, което е и във връзка с настоящия текст. В *Битие и време*, зовът (Ruf), който извиква (anrufen) и призовава (aufrufen) Dasein към действие, е съвестта, която макар да е глас (Stimme), остава неопределен (unbestimmt) глас, към който Dasein има склонност. В *Приноси* пък, зовът и захвърлеността са отъждествени, доколкото зовът (Ruf) идва като хвърлей (Wurf), от който захвърлеността (Geworfenheit) на Dasein произтича.

<sup>118</sup> Heidegger, M., *Questiones IV*, p. 328

да се противопостави на последните възможности, които реалността ни оставя и с които ни заставя да се примирим. Един от най-специфичните и значими приноси на феноменологическия подход на късния Хайдегер – макар да е съпътстван от редица проблеми, които за съжаление тук не можем да разгледаме – е неговата концепция за същността на техниката като условие за възможността на представящо-пресмятащото мислене, на чиято доминация дължим съществуването на всевъзможните съвременни машинации. Философията като такава, макар и заплашена от това мислене, не е способна да му противостои, тъй като тъкмо то е нейна кулминация и исторически закономерен завършек. В този смисъл, в Цееринген се представя не „политическа“, а „метафизическа“ интерпретация на марксизма<sup>119</sup>; той представлява най-екстремният модус на историята на метафизиката, тъй като с Маркс бива реализирана „позицията на най-екстремния нихилизъм“<sup>120</sup>, доколкото битието вече не представлява нищо (nihil) за човека, и вместо за него, онова, за което се пита (die Sache), е самият човек<sup>121</sup>. Съвременната реалност тогава закономерно е (пред)определена от императива на прогреса, който от своя страна изисква императив на производството, а той – на винаги новите необходимости. Понятието за императив (l'impératif, die Zwänge) обаче не е било определяно онтологически. Тази му определеност представлява „поставка“ (Gestell), или същността на технологията. Благодарение на нея се е осъществил преходът от епохата на обективността, в която субектът съзерцава и репрезентира обектите, в епохата на разположеността (disponibilité, die Bestellbarkeit), в която вече няма обекти, а само средства на разположение на желанията ни. Така същността на техниката, която собствено не е и не може да бъде нещо технологично, обвързва предразположената към антиреализъм феноменология с факта на ежедневието. Това, че мислим по едни, а не по други начини, се дължи на захвърлеността ни в епоха, в която разкриването на битието се случва по един, а не по друг начин. Епохата на Gestell ни „дава“ технологично разбиране на битието, според което имаме контрол и власт над биващото. Другояче казано, връхната точка на метафизиката и нихилизма съвпадат, щом човек смята, че владее биващото, без самият той да е подвластен (на съдбата). Затова, макар да е игра на скриване и

---

<sup>119</sup> Ibid., p. 332

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> Ibid.

разкриване, която колкото разкрива, толкова и скрива, в съвременната епоха битието като такова повече от всякога е скрило собственото си скриване като източник на разкритостта. Щом в действителност обаче сме подвластни на разбирането на битието, което ни е дадено от битието като такова, и щом следователно не можем сами да инициираме появата на ново разбиране, имаме ли как да се спасим от опасността на представящо-пресмятащото мислене? Не можем просто някак да държим под контрол заплахата от технологията, защото този – както и всеки друг – опит да се изплъзнем на представящо-пресмятащото мислене сякаш вече предполага наличието на такова. Тогава какво? Хайдегер предлага феноменологичен път към свободата от ограниченията на съвременната реалност: този на умиротвореността (*Gelassenheit*). Битието като такова е обвързано с *das Lassen*, „оставянето на биващото да бъде”<sup>122</sup>. Това феноменологично по същността си отношение към биващото – лишено от схеми, които му налагаме, на което е неприсъщо редуцирането на съществуващото до обект или средство, което е свободно от предразсъдъци и излизащо извън репрезентациите и то така, че да отхвърли всеки опит за теоретично или практическо овладяване на предметите – не слага край на метафизиката или на господството на представящо-пресмятащото мислене. Мисленето в умиротвореността обаче подготвя условията за този край и встъпването в новото начало на философията. В крайна сметка, спасението се крие там, където дебне най-голямата опасност, събитието може да (ни) разруши, но може и да (ни) промени из основи.

---

<sup>122</sup> Кънев, А., *Хайдегер и...*, стр. 418.