

БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ LICHTUNG, EREIGNIS, И ЗАПАДНАТА (ПОСТ)ИСТОРИЯ

ПРИ ХАЙДЕГЕР СЛЕД ОБРАТА

АЛЕКС КОСТОВА

1. Хайдегер през 30-те: обратът (die Kehre) и промяната в мисленето (die Wendung im Denken)

През 1929 г., когато популярността на Хайдегер привлича многобройни слушатели на лекциите му, а издадената преди две години *Битие и Време* се чете и дискутира на семинарите в Хайделберг, започва т. нар. „поврат“ в мисленето му. В писмо до Ясперс от 24.9.1928 пише, че повече не споделя доскорозните си възгледи¹, а в писмо до Е. Блохман от 12.9.1929 г., негова студентка, с която го свързва приятелство още от времето, когато е асистент на Хусерл, казва, че лекциите му от предстоящия зимен семестър² ясно ще покажат настъпилата промяна във вижданията му³. С книгата си върху Кант от същата година Хайдегер категорично е сложил край на очакванията проектът на *Битие и Време* да бъде продължен.

По това време, Хайдегер се отказва от идеята да докаже, че философията е наука, а диалектичността на онтологичната разлика (die ontologische Differenz) вече служи за демаркацията на двете. Първата е разбрана като трансценденция (Transzendenz, *Übersteigen*), която обаче не търси друг свят „отвъд“, а представлява специфично преобръщане на всекидневното мислене: ако по Хегел, философията е „обърнатият наопаки свят“⁴, то светът, който е на-лице,

¹ Martin Heidegger and Karl Jaspers 1920-1963, *Briefwechsel (Correspondence)*, ed. Walter Biemel and Hans Saner. Frankfurt and Munich. 1990, p.103

² Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, in: Gesamtausgabe 29/30, Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1983

³ Martin Heidegger and Elisabeth Blochmann 1918-1969 *Briefwechsel (Correspondence)*, ed. Joachim W. Storck. Marbach, 1989, p. 32

⁴ Цитатът е изваден от въведението, което Хегел пише в изданието, на което той и Шелинг са редактори, *Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (1802). Споменава се в популярната му лекция от март, 1929 г. *Що е метафизика*, вж. *Същности*, стр. 9-26, прев. Д. Денков, изд. Гал-Ико, 1999. Тук, Хегеловото мислене е преодоляно, тъй като абсолютна гледна точка, дори от бъдещето, няма, освен смъртността, за която обаче липсва опит.

т.е. не-обърнатият, всекидневният, е лишен от проективност, понеже тя е заменена от онова, което „се“ прави. При истинското мислене това е „на-опак“, екзистенцията е забягване напред, в смисъл на напускане на тукашно място към бъдещо. Философското мислене не е всекидневно, макар това на науката и религията в известен смисъл също да не са. Те представляват различни начини на запазване чрез проектиране, дори когато аз вече не съм „тук-и-сега“. Така, Dasein се изтегля от сегашното във време, от което гледа насам в положението си, а бъдещето пред-стои, но е и вече зад гърба. Проблемът тук е ясно описан в *Приноси към философията*. Там Хайдегер различава четири типа трансценденция: (1) Онтична, каквато е например Бог в християнството, който е „извън“ сътвореното; (2) Онтологична, или онази, която е изследвана от Платон, Аристотел и последователите им, но които не са пояснили разликата между битие и биващо; свързана е с гръцката дума *κοινόν*; (3) Фундаментално-онтологична, която е същностна черта на Dasein, индикираща разбирането му на битието; (4) епистемологическа, или „картезианска“, за която се твърди, че е невъзможна⁵. Тук, поставяйки и проектът *Битие и Време* в традицията на трансцендентализма, Хайдегер твърди, че понятието във всичките си смисли трябва да изчезне⁶, тъй като е разбирано като възможност или действие на Dasein, което би го извело към свободната откритост на истината. Всъщност, самото Dasein е тази свободна откритост.

Попадането в ситуация без бъдеще и проект, в която Dasein осъзнава своята крайност, е съпроводена с настроение (*Stimmung*)⁷ на страх. Тук

⁵ Изброени са в третата част от *Приноси към философията*, в секция озаглавена *Die Idee der Platonismus und der Idealismus* – логично, след като е разгледал последователно Платоновото разбиране на битието като *идея* и понятието за трансценденция; вж. Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65, p. 216

⁶ Ibid., p. 217

⁷ Идва от *Stimme*, глас (също и вот). От него пък идва *stimmen*, което носи значение на „да направя хармоничен“. Оригинално думата се използвала за човешкото съзнание, но днес се отнася до настройването на музикален инструмент. *Gestimmt/sein* означава да си „в (определено) настроение“, т.е. настроението не се гледа като психическо състояние, което се ражда „в“ субекта, а напротив, субектът попада „в“ настроението. Хайдегер различава *Leidenschaft*, страст, *Affekt*, емоция, *Gefühl*, чувство, и *Stimmung*, настроение. Отношението

настроението играе роля близка до Хусерловото *epoche*, доколкото измъква нещата от всекидневния им смисъл, с претенцията да им дава автентичен. Именно чрез интерпретациите на скуката и страха, с които „започва“ метафизиката, и които сочат полето на трансценденцията – нищото, разкриващо съществуващото в цялост, Хайдегер започва да развива и своята философия на събитието. Настроенията „на“ Хайдегер, в (и след) които е възможно специфичното преобръщане на всекидневното мислене обаче, трябва да се гледат през три различни призми. Първо, във философски смисъл, заставането лице в лице със собствената крайност, означава смяна на модуси на съществуване: на неавтентичен с автентичен, т.е. промяна на гледната точка, от която съществуващото се възприема. В социален смисъл, това представлява своего рода елитаристично отдръпване от обществото, в което отношенията с хора и вещи са предвидими (механизирани) и „под контрол“, към свободата⁸ да се появи друг тип отношение към съществуващото. В политически смисъл, в началото на трийсетте години на миналия век, когато Хитлер е избран за канцлер, това означава отхвърляне на комунизма, явяващ се символ на епохата на *Gestell*, и подкрепа на националсоциалистическата партия, чийто избор е избор на автентичния *Dasein* (*eigentliches Dasein*)⁹. По-късно, за цяла линия интерпретатори, Льовит – От – Федие – Стърн – Фариас – Жамбе и прочее, политическият акцент ще бъде централен, дори преекспониран.

помежду им е следното: афектът е сляп, страстта не е; да наречем последната „чувство“, означава да я отслабим.

⁸ Именно „свободата“. Западната култура е „силова“ и прогресистка, култура на *Machenschaft*; в зрелия си период Хайдегер говори за освобождаване (*Gelassenheit*) от волята за власт. В *Besinnung* от края на 30-те, както е известно, отвъд нея, но и отвъд безпомощността, е (съ)битието. Впрочем, терминът *Gelassenheit* „се движи“ от стоиците, през Майстер Екхарт до Хайдегер така: *apaceia* - *Impassibilitas* - *Gelicheit* - *Gelassenheit*.

⁹ За връзката комунизъм – техника, вж. напр. *Писмо за Хуманизма*, прев. Хр. Тодоров, в *Същности*, изд. Гал-Ико, 1999, стр. 153. Политическите речи на Хайдегер от Фрайбургския му период са публикувани в *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, ed. G. Schneeberger, Bern, 1962. Вж. дебат от средата на 60-те между критици на Хайдегер за политическото във философията му в Allemann, B., *Martin Heidegger und die Politik in Martin Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, ed. O. Poggeler, Cologne: Kiepenhauer & Witsch, 1969

Светът е от-крит освен поради способността на човек да разбира, и благодарение на настроението, което е модус, по който изобщо се влиза в отношение със заобикалящото и със самия себе си¹⁰. Интерпретацията на настроенията започва с това, че в скуката (Langeweile) двете метафизически линии – тази на съществуващото в цялост и на индивидуалният опит – се пресичат. Ако от отегчението, което е ежедневна случка, може да се избяга, понеже винаги е „от“ нещо¹¹, изтръгването от скуката не е възможно, тъй като в нея нещата не се отнасят до Dasein, с което „са прекъснали“ връзка. Страхът обаче е този, който оставя нещата „да се носят“ и така, разкрива нищото; той поставя Dasein лице в лице с неговата захвърленост (крайност) и с автентичността на битието му. Страхът не позволява паника, а налага спокойствие и така се противопоставя на безпокойството при уплахата. Доколкото той не позволява и определеност от какво или за какво е, дотолкова измества изцяло съществуващото, което и потиска, докато същевременно дава опора. В страха тази опора е отнета и в този смисъл Dasein е оставено „да витае“ насред нищото. Думите също биват заглушени, тъй като заглъхва всяко казване, че нещо „е“ – няма нищо, към което да се отнесем, за да кажем, че е.

Най-общо казано, за Хайдегер положението стои по следния начин: битието, разбирано от Античността до сега като присъствие, е определяно от науката (Wissenschaft)¹², но се е загубило нейното вкореняване в същностното ѝ

¹⁰ За настроенията се говори и в *Битие и Време*. Повече относно интерпретациите им и тези на т.нар. нищо, вж. *Що е метафизика?*

¹¹ Въпросите също отегчават. Често отегчителното е създадено именно за да гони скуката. Но което се опитва да я гони, вече е инфектирано от нея. Хайдегер дава за пример академичните разговори, вж. Safranski, *A Secret Principal Work: The Metaphysics Lectures of 1929-30*, в *Martin Heidegger, Between Good and Evil*, trans. E. Osers, Harvard University Press, 1998

¹² Wissenschaft е всяко систематично изследване на поле. Geisteswissenschaften са хуманитарните науки, в контраст с Naturwissenschaften. Самият термин Geisteswissenschaften се появява през 1849 г., когато J. Schiel така превежда т.нар. moral sciences в *Логика* на Дж. Стюарт Мил: именно тук ясно личи общата нагласа в немската традиция, че хуманитарното знание и методология ясно трябва да се различават от другите. През втората половина на ХХв. „науките за духа“ започват да се наричат „науки за човека“, тъй като след Втората световна война, философите всячески се стремят да се разграничат от Хегел; народопсихологията също бива избягвана, доколкото се оказва основа на расизма. Дилтай пръв е наложил и развил понятието в *Einleitung in die*

основание, доколкото „е забравила“, че ако преди нея Dasein като ек-зистиращо нямаше разбиране за битието, нямаше и да се отнася към нещата, а единствено да бъде афектирано от тях, като животните (всъщност, за пръв и последен път в кариерата си, в лекциите си за метафизиката от зимния семестър на 1929 г., Хайдегер изобщо отваря тема за животните и растенията). Науката приближава нещата, като еднозначно се произнася за тях, разкрива какво и как съществуващото е. Но нещата формират съществуващото в цялост или света, чиито области едва после биват поделени от науките и изследвани от тях. „Съществуващото в цялост“ не бива да се гледа като сума на „бъденета“; за да се покаже същинският му смисъл, Хайдегер използва глагол и казва, че „светът светува“, es weltet. Всичко е светово, доколкото подръчното е свето-съобразно и не е просто налично, а достъпно. Вече изглежда абсурдно твърдението че, както Хусерл казва, философията трябва да стане научна¹³. От друга страна обаче, философията никога не е питала за онова, което дава битието; това питане именно разграничава проекта за мисленето за битието от философията. Последната, постепенно губейки смислозадаващия си потенциал да определя културния код и ход на епохите, логично завършва в механизирането, по същността си зададен и подготвен от нея нейн собствен завършек. Опитите ѝ за теоретично изчистване на понятия са не само недостатъчни, но и прикриващи същинския проблем за смисъла на битието. Макар темата за езика да е обстойно разглеждана след войната, в написаното между 1934-35 г.есе *Началото на художествената творба*, поетичният език, за сметка на „философския“ (метафизичния), се оказва по-адекватен, що се отнася до питането за битието:

Римското мислене приема гръцките думи без съответния
изначален опит за това, което те казват, приема ги без гръцкия

Geisteswissenschaften (1883). В края на XIX и началото на XX в. представителите на Баденското неокантианство (В. Винделбанд, Х. Рикерт и пр.) разделят науките на **номот ет ични** и **идеографски** и формулират **разликит е в мет одит е им. Хайдегер намира т ези деления за т върде формални и ги задълбочава с онг ологичнат а разлика.**

¹³ Вж. Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. von Wilhelm Szilasi, Frankfurt am Main, 1996

λοῦόζ. С този превод започва безпочвеността на европейското мислене¹⁴.

„Обратът“ и в езика на Хайдегер става незидебен.

Ако в лекционния курс от 1935 г. *Въведение в метафизиката (Einführung in die Metaphysik)*, нито Kehre¹⁵, нито Ereignis¹⁶ все още не се споменават като понятия, това се случва следващата година с *Приноси към философията (За събитие)* [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*], което е и първият текст, който недвусмислено показва, че за Хайдегер е настъпил нов етап. Прословутият обрат (Kehre), обаче, не е период, който може да бъде датиран исторически като преходен към постфилософското мислене на Хайдегер, а е един от термините, който заедно с Ereignis, Lichtung, Seyn, Welt, Da и пр. стават ключови в късния му период. Обратът действително е специфичен тип промяна, но не е промяната в мисленето му (die Wendung im Denken) от десетилетието на 30-те; некоректно е

¹⁴ Вж. *Началото на художествената творба, в Същности*, прев. Д. Денков, изд. Гал-Ико, 1999, стр. 71. В есето може да се види отношението поет – философ, и как ποιησιζ е нескритостта, Ἀλήθεια, на битието. В *Einführung in die Metaphysik*, в интерпретациите на досократическата философия също може да се проследи разбирането на Хайдегер за връзката ποιησιζ (не в смисъла на μίμησιζ, а в един по-предишен смисъл) – νοεῖν. *Битие и Време* също се стреми да избяга от метафизичния език, макар по по-различен начин; за това каква е интерпретацията на ποιησιζ във фундаменталната онтология, вж. текста на J. Taminioux, *La réappropriation de l'Ethique à Nicomaque Poiesis et praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale*, в *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*, Grenoble Millon 1989.

¹⁵ Терминът се споменава за пръв път през 1928 г. в курса *Die metaphysische Anfangsgründe der Logic*, публикуван в *Gesamtausgabe* 26. Хайдегер използва думата за да обозначи прехода от *Битие и Време* към *Време и Битие*; също, за „обрати“ в значенията на думите, поставени в друг контекст, като „същността на истината“ и „истината на същността“, „любовта към изкуството“ и „изкуството на любовта“. Хайдегерианските диареизи се отнасят и до вещите – вестникът е за четене, когато ми се чете; различна е употребата му, когато има муха на масата; *das Sein west*, битието съществува, единствено в човешката дейност. Различният контекст изважда от теснотата на значението на думите, към широта на употребата им. После, става дума и за обрат от забравата към помненето на битието.

¹⁶ Самата дума Ereignis Хайдегер използва за да преведе κίνησιζ в свой семинар за Аристотеловото понятие за φύσιζ в неговата *Физика* през 1928 г., а после и през 1931 г., когато обсъжда понятието за δύναμιζ. Природното „се движи“ по посока на τέλοζ, стремейки се да достигне своя битиен максимум. Това би хвърлило светлина върху смисъла, в който се използва Ereignis, както ще се види по-нататък; иначе, за Ereignis Хайдегер говори и през целия си Марбургски период.

да се използва дори образно по отношение на прехода от ранната към късната му позиция, доколкото не може да се твърди, че това е обрат в обичайния смисъл на думата. Всъщност Хайдегер сам казва, че *Kehre* не е нещо, което „му се е случило“, нито пък е нещо, което се отнася до неговото мислене единствено; що се отнася до въпросите какво е довело до „обрата“ във вижданията му, отговорът е, че няма специално събитие, което да може да се свърже с него, че той се случва в битието като такова. *Die Kehre* има пряка връзка с *Ereignis*, събитието, като представлява сърцето, вътрешното движение в *Ereignis*, чрез което крайността дава проясняване за битието и в което биващото се раз-скрива като такова¹⁷. Общо казано, обратът е промяна в отношението между човека и битието като такова (*Seyn*), а не преходът от фундаментална онтология към история на битието. Така или иначе, *die Kehre* не е понятие, което е така подробно разглеждано както например *Ereignis* – нито в *Приносите*, нито в *Besinnung* ('38-'39 г.), нито в *Die Geschichte des Seins* ('38-'40 г.), т.е. през цялото десетилетие на 30-те. През 1949 г. в Бремен, лекцията *Die Kehre*, която изнася с други три – *Das Ding*, *Das Ge-stell* и *Die Gefahr*, задава следния въпрос: как е възможна смяната на историческите епохи и как е възможно ходът на историята да бъде променен. Обратът там е описан като преживяване на силна скръб. В индивидуален аспект, това е скръб в Киркегоров смисъл. Що се отнася до историята, процесът е аналогичен: осъзнаване на реалната ситуация в настоящето и преживяването ѝ, след което на изминалото се поглежда не само от друг ъгъл, а и с нови очи, като така се поема нов ход към нова историческа епоха.

В крайна сметка, „обратът“ след 1929 г. далеч не означава рязко противопоставяне на възгледите в *Битие* и *Време*, нито пък е нещо, осъществено

¹⁷ Цит. по Sheenan, T., *Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics* in *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* ed. by R. Polt and G. Fried, New Haven and London: Yale University Press, 2000, pp. 3-16 and 263-274: "Das 'Geschehen' der Kehre, wonach Sie fragen 'ist' das Seyn als solches", in *Vorwort*, xxi.17-18. Поставеният въпрос и отговорът са в *Ibid.*, xvii.9-11. Също „Die Kehre ist in erster Linie nicht ein Vorgang im fragenden Denken; sie gehört in den Titel 'Sein und Zeit', 'Zeit und Sein' genannten Sachverhalt selbst... Die Kehre spielt im Sachverhalt selbst. Sie ist weder von mir erfunden, noch betrifft sie nur mein Denken“, in *Ibid.*, xix.1-3/6-8. В статията си, Т. Шийнан разглежда понятието за събитие, което се появява в *Приноси...* от 1936-38 г.

отведнъж¹⁸. В появилите се през 90-те изследвания на Т. Кийзиъл и ван Бурен, „промяната“ след '29-та е разглеждана като връщане към започнатото в *Kriegsnotsemester* през 1919 г.¹⁹. Хайдегер никога няма да смени основния въпрос от ранната си философия (*die Sache des Denkens*), а именно, какъв е смисълът на битието, т.е. какво позволява битието (*Sein*) като присъствие (*Anwesen*) да бъде дадено. Разликата е в попитването: ако в единия случай то става през през „ранните“ фактичност²⁰, захвърленост-проектност и онтологична вина (*Schuldigsein*)²¹, то в другия е през „късните“ *Ereignis*, *Geschick* и историчност на *Dasein*.

2. Двете начала в история на философията. Просеки

В предвидените за по-късно публикуване *Приноси към философията*, написани между 1936-38 г., но в крайна сметка отпечатани едва през 1989 в *Gesamtausgabe* 65, вторият основен текст след *Битие и Време* (по думите на Херман), по-осезаемо е присъствието на Хьолдерлин, отколкото това на Ницше, за когото Хайдегер чете лекции по това време. В *Приносите*, езикът на Хайдегер действително е променен и метафоричен, макар това далеч да не означава, че припознаването му като „мистик“ е нещо повече именно от припознаване. В текста, осъществено поглеждане назад към Античността, когато досократиците вече веднъж са се доближили до (съ)битието (*Ereignis*), е движение от забравата към припомнянето на първото начало, гръцкото, когато Парменид назовава т.нар. „мистерия на битието“ Ἀλήθεια, Хераклит - φύσις, а Анаксимандър – λογός. Тук Ἀρχή трябва да се разбира в смисъл на *Anfang*, т.е. като първоизточник и оригинал, а не като започване (*Beginn*). Третата от общо

¹⁸ Както Ал. Кънев отбелязва, има разлика между Хайдегер от 30-те и този от 50-те и 60-те години. Вж. Кънев, Ал., *Хайдегер и философската традиция*, изд. Изток-Запад 2011

¹⁹ Вж. Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993

²⁰ Относно това, че понятието за фактичност е адоптираното Скотово *haecceitas*, вж. *Heidegger's Lehrjahre*, in John Sallis, Giuseppina Moneta, and Jacques Taminaux, eds., *The Collegium Phaenomenologicum*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 77-137, също Tonner, P., *Haecceitas and the Question of Being: Heidegger and Duns Scotus in KRITIKE* Vol. II (Dec. 2008) 146-154, както и Kisiel, T., *Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask*, in *Emil Lask and the Search for Concreteness*, ed. Deborah G. Chaffin, Athens: Ohio University Press, 1993.

²¹ Вж. напр. *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe* 2, 1977, §58, §59

осемте части на *Приносите*, *Das Zuspiel* (Подаването), разиграва идеята за „подавания“ като на топка между двете начала, понеже изучаването на първото би било подготовка за предстоящото второ – необходим е „скок“ през Ab-/ Ur-/ Grund, която „е разположена“ между двете. Може да се каже, че фугата²² из пространството на подаванията е онова, за което Хайдегер винаги е питал. Част шеста, *Die Zu-künftigen* описва онези, които ще доведат това ново начало. Доколкото не става дума за историята като хронология, „бъдещите“ не са още неродени – такива са например Хьолдерлин и Тракл; погледнато от днес, Хайдегер също е „бъдещ“²³.

Един от начините да се проследи това, че с термините Ereignis, Lichtung, Da, Da-sein, Unverborgenheit, Seyn, Geschick²⁴, Хайдегер назовава едно и също нещо е, като се тръгне от това, че отрицателният афикс в гръцката дума за истина, Ἀλήθεια, позволява тя да бъде прочетена и като Ἄ-λήθεια, не-скритост²⁵. В *Битие* и *Време* Хайдегер разбира истината (Wahrheit)²⁶ като от-критост

²² Както Х. Руин отбелязва, макар етимологично да няма общо с немското Fuge, латинското fugare, „бягащото“ движение на мелодията (като във фугите на Бах), също илюстрира опита за бягство от систематичността и обяснява недовършените изречения и прочее стилови особености в *Приносите*. В този ред на мисли, Хайдегер дори превежда Хераклитовото armonia с Fügung.

²³ Напр. „Битието като съдба, която праща истина, остава скрито. Световната съдба обаче се известява в поезията, без още да се открива като история на битието. Световноисторическото мислене на Хьолдерлин (...) е значително по-изначално и поради това повече принадлежащо на бъдещето от голото гражданство на света на Гьоте.“, вж. *Писмо за Хуманизма*, стр. 152.

²⁴ Относно мотивацията за и различните нюанси на употребата им, вж. Кънев, Ал., *Хайдегер и философската традиция*.

²⁵ Относно възможните критики по отношение на това четене на Хайдегер, вж. тези на Фридландер в: Friedländer, P., *Aletheia: A Discussion with Martin Heidegger*, in *Plato. An introduction*, 2nd ed, trans. H. Meyerhoff, Princeton: Princeton University Press 1969, p. 221-229 Хайдегер отговаря на критиките, без обаче да цитира Фридландер, в *Крайт на философията и задачите на мисленето*, прев. Хр. Тодоров, вж. *Същности*, изд. Гал-Ико 1999, стр. 197-215

²⁶ След средата на 40-те Хайдегер да използва по-скоро „нескритост“, а не „истина“, но основното в разбирането му за „същността“ на термина остава непроменено. Това може да се проследи в текстовете му (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Vom Wesen Der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis and Theätet, Vom Wesen der Wahrheit*; истината е често тематизирана, без задължително да е спомената и в заглавията). След 40-те се набляга на връзката между не-скритост (a-lhqeia, Unverborgenheit) и прояснение (Lichtung).

(Entdecktheit), или не-скритост (Unverborgenheit)²⁷; по-нататък, доколкото оригинално думата се отнася до природата, φύσις, и е нейна същностна черта, а не черта на човешкото мислене, Хайдегер залага на активната „страна“ на битието, отдалечавайки се още от философията на субекта. φύσις тук трябва да се разбира не единствено в традиционния си смисъл, като природа или битие, а и като просека, откритост за всяко бъдещо (само)отнасяне, като свободна откритост (Lichtung), където се полага нескритото. Интерпретациите на Ἀλήθεια като припокриване на λογός и πράγμα (ομοίωσις) или adaequatio, като резултат от кохерентно или кореспондентно отношение, са след-сократически (философски). В популярния пасаж от *Крайт на философията...*, Ἀλήθεια е използвана за да назове прояснението²⁸, т.е. Ἀ-λήθεια е онова, което дава истината в традиционния ѝ смисъл и феноменалността като опора за охарактеризиране изобщо. Скритостта и не-скритостта обаче, се гарантират и са възможни само една чрез друга, λήθη е „сърцето“ на Ἀ-λήθεια. λήθη е „скритост“ и в смисъл на приютяващо място: светлината, (про)блясъкът на съществуващото, има своето приютяващо място в тъмнината. Никоя от двете няма онтологически примат пред другата, а същностуването на битието е тяхната игра. Но самите гърци също не са разбирали битието по този начин, а като φαίνεσθαι. Че те са били по-близо до битието лежи на същия принцип, че както истината се дава от не-скритостта, то така и трябва да изглежда ходът на историята: движение от не-скритост (Ἀ-λήθεια, Ereignis) към истина (adaequatio, Wahrheit). Прочутият фрагмент В 123 на Хераклит, според който битието обича да се крие²⁹, е уловил „наличието“ на двете (λήθη и Ἀ-λήθεια), което прави възможно „подаването“, т.е. същностуването на битието като такова, разбира се, образно казано – такова има, когато участват най-малко „двама“. Двама, понеже ако владееше само едното, нямаше да има способност нито за различаване, нито за разбиране, нито за отнасяне към битието (Sein) дадено като присъствие (Anwesen). Тази игра или, както Хераклитово е наречена в *Началото на художествената творба, πόλεμος*, на битието, именно го прави исторично. Играта между скриване и разкриване, между двете начала, между битието като

²⁷ Вж. напр. *Sein und Zeit*, §44b219-220.

²⁸ *Крайт на философията и задачите на мисленето*, прев. Хр. Тодоров, в *Същности*, изд. Гал-Ико, 1999, стр. 212.

²⁹ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, срв. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker, Heraklit*, Fr. В 123.

такова и Dasein, между битие и време, идва да замени всяка статична връзка между две, каквато се получава при дефинирането на понятия; играта е динамично отношение, движение, промяна и концептуална неуловимост на историчната и случайна поява на смисъла на битието в ек-статичното игрово пространство (Spielraum). Тилих и неговият kairos, пробивът във времето, (про)блясъкът на вечността в крайността, прилича на руптурата в хронологичното, за която Хайдегер говори.

В семинарите за Хераклит, които Хайдегер води във Фрайбург по време на зимния семестър на 1966-67г. заедно с филолога Е. Финк, Финк асоциира λήθη с нощта, която редуцира или напълно пречи на възможността зрението да види и различи, а Da-sein – с „факел“, т.е. онова, което изобщо дава способността за различаване³⁰. Това напълно импонира на Хайдегеровото пояснение в *Приносителите*, че Da е първо просеката, Lichtung, на самото битие, първо свободна откритост и едва после пространствено локализируемото присъствие, онова, което е преводимо като „тук“ и „там“. Етимологията, а с това и смисълът на Lichtung, Хайдегер пояснява в *Крайт на философията...* :

Съществителното „Lichtung“ произхожда от глагола lichten (разредявам гора, но и облекчавам). Прилагателното licht е същата дума като leicht (лек). Да се облекчи нещо означава: да се направи нещо леко, свободно и открито (...). Така възникващото свободно място е просека (Lichtung). Лекото (Das Leichte) в смисъл на свободното и откритото няма нито езиково, нито фактически нещо общо с прилагателното licht, което означава „светло“. (...) Все пак съществува възможността за естествена връзка между двете. Светлината може да нахлуе в просеката, в нейната откритост и да даде възможност в нея да играят светлото и тъмното. Но светлината никога не създава просека, а светлината предполага просека³¹.

Източник на тази същностна разкритост според Хайдегер от този период, е самото битие, даващото екзистенцията, Sein. Da-sein е не „човешко същество“, а историчната връзка между човек и битие. Диалектиката на раз-скриване и

³⁰ Heidegger, M., Fink, E., *Heraclitus Seminar*, trans. C. H. Seibert, Northwestern University Press 1993, p. 148.

³¹ Вж. *Крайт на философията...*, стр. 207.

скриване от-крива съществуващото и овъзможноствява отнасянето на Dasein към това съществуващо, без неговата онтичност да е повлияна от онова, което веднъж я е дало като от-крита. Скритостта от понятийното мислене на самото нещо, die Sache selbst, на Ἀρχή-то на откритостта на биващото, си остава забулена за придържашщото се към биващото Dasein. Но битието същноствува (das Sein west)³² именно чрез това скриващо (себе си) откриване, в което човек екзистира. „В което“, доколкото нескритостта е просека, свободното за светло и тъмно: нещо осветлява и стъмва само във вече дадена откритост, в оставянето да се стъмни или про-светли. Че битието е (че същноствува), може да се разбере единствено от присъствието на присъстващото като открито, понеже първото не само е скрило себе си, но крие и това, че се е скрило. В писмото на Хайдегер до Жан Бофре (1947 г.), според Х. Аренд неговата „най-блестяща“ работа, продължаващо идеите на *Приносите*, се посочва, че метафизиката по традиция дава предимство на същността (essentia) пред съществуването (existentia), т.е. че философията по традиция се интересува от неизменни природи за сметка на промяната. На гръцки ousia може да значи „есенция“, но тя всъщност обозначава присъствието (Anwesen), а есенцията се свързва с Аристотеловия израз τὸ τί ἦν εἶναι, „което беше да съм“. Есенцията на Dasein е екзистенцията му. С развитието на историята на битието, Dasein се е отдалечавало все повече от истината за него, за да остане в границите на една епоха на скритостта.

От своя страна, Ereignis, от „sich ereignen“, „да се случа, да се появя“, идва от думата Auge, око, което в миналото се произнасяло Er^äugnis, и буквално означава „да поставиш нещо пред очите на някого, нещо да стане видимо“³³; събитието, за Хайдегер, е даващото и битието, и времето. Макар Ereignis да се появява и в *Битие и Време*, там предпочитаната дума за събитие, е das Geschehen³⁴, която обаче е свързана с понятието за история, Geschichte. Едва след

³² За превода на Хр. Тодоров на Wesen като глагол, „същноствувам“, вж. *Писмо за Хуманизма*, бел. 41 на стр. 176, също и Ал. Кънев, *Хайдегер и философската традиция*, изд. Изток-Запад 2011, стр. 301.

³³ За връзката между Ereignis и видимостта, вж. *On the way to language*, trans. P. Hertz, p. 127-129, също и *Identity and Difference*, trans. J. Stambaugh, University of Chicago Press 2002, p.14, p. 100.

³⁴ *Sein und Zeit*, §71, §73, §78 и пр.

Битие и Време, Ereignis излиза на преден план³⁵. Така или иначе, това са двата термина, разграничени от другата дума за събитие, Begebenheit. Събитието (Ereignis), чрез което човек става автентичен (eigentlich)³⁶ и историческите събития (Geschehen), спасяват от суматохата на обикновените случки (Begebenheit): за да се разкрие битието (Sein), нещо различно от последните трябва да се случи (sich ereignen)³⁷. Че Dasein единствено вижда чудото на битието (че е), но не аналитично и опосредствено, по гръцката линия διανοεῖν - νοεῖν - κατεγούρω, а в сложността си наведнъж, е означено като (съ)битие. От една страна, Dasein екзистира чрез (съ)битието, то го води при себе си и така при истината, вкоренена в битието; от друга страна, (съ)битието „се нуждае“ от екзистирането на Dasein, за да съществува. Епистемно дефицитната връзка между двете я прави отвъдна на статични понятизираня и дескрипции, а по-адекватно за нея се явява речащото мълчание, Erschweigung, или пък (настройване за) преживяването на тази връзка, не теоретичен опит за репрезентирането ѝ. Въпреки наличието на много езици, метаезикът е един и именно в неговата област екзистира Dasein – на усета и непосредственото схващане на смисъла. В *Писмо за Хуманизма*, събитието означава самото битие, Sein, което дава съществуващото. Това, което всъщност „дава“ Ereignis, е Spielraum с четири области (Gegenden). Четворицата (Geviert) на Хайдегер, противопоставяща се не само на триадите на Хегел, но и на триадичността в цялата традиция на западна философия (онтология), представлява две двойки диади: богове-хора, свят-земя (по Хьолдерлин³⁸). Това, което е между (das Zwischen) тях, е (Da)Sein. Независимо от т.нар. обрат в мисленето си, основната тема за Хайдегер от началото на кариерата му, е истината на битието, разбрана

³⁵ Как се променя разбирането на Хайдегер за Ereignis в периода 1919-1962г., вж. Polt, R., *Ereignis in A Companion to Heidegger*, ed. by H. Dreyfus, M. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005.

³⁶ Думата може да се използва и за вещи, така се среща и в *Битие и Време*. Иначе, връзката на Ereignis с eigen е фонетична, не етимологична, но позволява на Хайдегер известно заиграване с думите и изписването на събитието понякога и като Er-eigen.

³⁷ Напр. *Gesamtausgabe* 65, p. 57.

³⁸ Вж. Hölderlin F., *In lieblicher bläu*, *Samtliche Werke*, hrsg. v. F. Beißner, II, Stuttgart.

1951, p. 372-374. В началото на 40-те Хайдегер чете лекции върху текстове на Хьолдерлин (напр. *Hölderlins Hymne „Andenken“*, в *Gesamtausgabe* 52, също *Hölderlins Hymne „Der Ister“* в *Gesamtausgabe* 53; през '43 г. пише и есе върху Хьолдерлин и пр.) Сrv. виждането на Емпедокъл за четирите космически принципа Ζευς - Ερα - Νεστις - Αἰδονεθς.

като Ereignis, или Austrag, както Хераклитово е наричано. Коего Хайдегер смята, че „трябва“ да направи Dasein е, „да се остави“ на битието³⁹.

„Двете истории“ в немския език, каквито в българския няма, позволяват на Хайдегер да разграничи историографията от същинската история. Отношението време-история е било тематизирано още в най-ранните лекции на Хайдегер, например през 1915 г. с *Понятието време в историческата наука*. От едната страна Historie⁴⁰ идва да обозначи интереса към хронологичното, а от другата – Geschichte, означава самата историята на битието (съществуването на битието), която е събитие (Geschehen), задаващо участ (Geschick), и така, ориентирана към бъдещето. Затова и историята е винаги предстояща. Това няма как да бъде показано в обикновено историческо (historisch) изследване, а едва след историческо (geschichtliche) размишление от друг порядък. Никой от двата вида истории обаче не би бил възможен, ако самото мислене не беше исторично (geschichtlich). След Хайдегер, коректността на интерпретациите на историята (Historie) и формиращите четенето, писането и разбирането на текстове предпоставки, прилагани несъзнателно от историците, ще бъдат тематизирани в критическата философия на историята, като се започне от Н. Фрай⁴¹, повлиян от архетипите на Юнг, говорещ за „дълбинни структури“, а също и от Х. Уайт⁴² – ключова фигура в т.нар. лингвистичен обрат, придържащ се към Ницше и неговата типология на историята. Според тях, за да се ориентира в историческата база, историкът тръгва от опита си, от познатото (настоящото) към непознатото (миналото). В *Истина и метод*, Гадамер⁴³ нарича същото

³⁹ Може да се направи паралел между Ereignis/Sein и китайското Дао. Има безспорна близост между късните виждания на Хайдегер и източната философия, нещо, което и самият той признава, напр. в есето си *Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*. Вж. изключително прецизния анализ на Дамянова, Д., *Rethinking the way: East and West* в www.damyanovadd.blogspot.com; също Камбуров, И., *Към диалога Изток-Запад: Мартин Хайдегер (1889-1976) и будизмът*, в сб. *50 години специалност Индология в СУ „Св.Кл.Охридски“*, 2005 г.

⁴⁰ От гр. historia, изследване, разузнаване; *Старогръцко-български речник*, Войнов, М. и др., Отворено общество, София, 1996.

⁴¹ Вж. *Collected Works of Northrop Frye* (1912-1991), University of Toronto Press.

⁴² Вж. White, H., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

⁴³ Вж. Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, Band 1, Hermeneutik I, Tübingen, 1990.

„предразсъдъци”. Това, което прави Хайдегер, не остава в границите на Historie, въпреки, че на въпроса за смисъла на битието трябвало да се отговори в бъдещето, и с оглед на това, Хайдегер из необходимостта (детерминацията) на настоящето се връща към миналото и го пре/разглежда. Макар все пак и да пише „класическа” история на философията, *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* (1944-46 г.), за да се разбере събитието (Geschehen), а с това и хода на историята, последната се реконструира не в хронологията си, а така да се каже, „смыслово”.

Западната история (Geschichte), „дошла” първо при гърците, всъщност представлява история на битието (Seinsgeschichte). В различните епохи, битието е било разбирано по различни начини и тези различни начини на разбиране на битието са обуславяли отношението на Dasein към същото това битие. Пространството, времето и ценностите на епохата винаги са ясни; онова обаче, което остава извън поглед, е именно просеката, която ги е дала. Кризата на съвременното се оказва, че липсва криза, която да направи под-въпросно даването на даденото. Gestell е просто пореден начин на присъствие и разбиране на същото, и дотук, това не е проблем – историчността си битието дължи на съществуването на битието като такова (Sein). Ако обаче се остане само в скритостта и не се допусне друго разбиране за битие, означава едно – оставане без история. Точно затова е необходима и промяна в мисленето, а не философия, която да доведе до различно разбиране на битието, и следователно – историята. Когато хронологичното време „спре” (ересеin) в миг на про-зрение, Augenblick, тогава започва нова епоха (еросе), в която битието разкрива нов, различен аспект от себе си. Разкриването му обаче не означава категорично „положителна” промяна в разбирането и отнасянето към битието, тъй като тук историята не е разбрана като прогрес, в Хегелов смисъл; предстоящата промяна е непредвидима.

Традицията на западната философия, разбрана като метафизика, според Хайдегер трябва не само да се реинтерпретира, но и да бъде подложена да деконструкция (Abbau, или деструкция, Destruktion), а досегашните формулировки на въпроса за битието (Seinsfrage) да бъдат преосмислени. След 1929 г., интерпретациите на езика, на художествената творба и на западната

история, имат своята пресечна точка в понятието за Ereignis. (Съ)битието идва да обозначи битието като такова (Sein), което съществува като играта на скриване и разкриване. Тази игра представлява и Geschichte. Ἀλήθεια, или както е назована, Lichtung, е битието като такова (Ereignis). Да, преди да бъде „тук-битието”, е просека и свободна откритост (Lichtung, Ἀλήθεια, Ereignis). Именно тази просека и свободна откритост е била назована от Хераклит с неговото понятие за φύσις. От своя страна, λογός в смисъла си на реч е δελουи и представлява оставянето на нещо (ὑποκείμενον) да се види, манифестиране на същото. λογός обаче не означава само λέγειν или разум, а начин на достъп до биващото. λογός-ът в смисъл на апоφανσις е апоφαίνεσθαι, т.е. извеждане на съществуващото от скритостта, оставяйки го да се вижда като нескрито (Ereignis). λογός-ът (Ἀλήθεια) е онова, което тепърва овъзможноствява езика и говоренето⁴⁴. Накрая, изкуството е историчното събитие на истина, а ποιέσις представлява изваждането на нещо от скритостта в „просветващото явстване” на истината в творбата⁴⁵. С всички тези думи се назовава едно и също, а именно онова, което дава битието, или централната за Хайдегер тема преди и след 1929 г.

⁴⁴ Вж. есето от 1951 г. за понятието logos в Heidegger, M., *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, in *Gesamtausgabe* 7, ed. F.-W. von Herrmann, 2000, XVIII.

⁴⁵ Срв. *Началото на художествената творба*, стр. 127.