

М. Хайдегер¹ и Φρόνησις:

ЕДНА СЪВРЕМЕННА ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Олег Георгиев

Abstract. *The Term "Patristics" and its Use in Eastern Orthodox Culture.* The paper explains the genesis of the term "patristics" in the West. Coined in the 17th century, it focuses on the period from the beginning of Christian literature to the beginning of the Western Middle Ages. Examining the canonization of Gregorios Palamas, the paper shows that the term "Patristic theology" (ή πατερική θεολογία) does not refer to a historical period. It defines the work of the Orthodox Fathers of all times. The research aims to re-date the fixation of a canonization procedure in the Orthodox Church.

Keywords: Patristics, theology of the Fathers, canonization procedure, theological education, Philotheus Kokkinus, Gregorius Palamas

Моето внимание в тази статия е насочено към анализа на философското текстово наследство, позволяващ на философията да удържа дори днес някои от значенията на φρονесис, които са в унисон с едно по-широко разбиране на понятието на Аристотел. Или поне на онова, което позволява да го свържем с разбирането за човешкото действие – било в полето на нравственото или интелектуалното, както и със самата специфика на човешкото съществуване, в рамките на едно модерно разбиране от типа на хайдегерианското схващане за *Dasein*. Основание за такъв тип изследване откриваме при самия

1 Осъзнавайки необходимостта от дългогодишни занимания с философията на Хайдегер, както и че затова се изисква задълбочено познаване на езика, на който са написани текстовете на този автор ще кажа, че интересите ми се разпростират единствено върху интерпретацията и употребата на понятието „φρονесис“, а не върху целокупното му творчество. Затова изказвам благодарност на Георги Каприев за бележките, които той направи върху този текст и особено върху превода на някои понятия на български език.

Хайдегер, който в ранните години на своята академична кариера е подложил на анализ значенията на фронесис. Въпросът има ли основание за подобен преход към съвременността или става въпрос просто за припознаване на една произволна връзка между автори, разделени от векове, всъщност опира до отношението между фронесис (разсъдливост или практическа рационалност) и това, което можем най-общо да наречем „светогледна ориентация“. Светогледната ни ориентация (както, впрочем и фронесис) за Хайдегер не е предмет на теоретическото знание, нито в смисъла на произход, нито като употреба; тази ориентация не само удържа в паметта ни някакъв запас от знания, но представлява сама по себе си предмет на взаимно свързани убеждения, които повече или по-малко ясно и определят нашето житие-битие². А светогледът по своя смисъл е във връзка със съответстващото му сегашно тук-битие (*Dasein*), допълва Хайдегер.

Разбира се, интересно е да се запитаем откъде произтича интересът на Хайдегер или на Гадамер (в Истина и метод) към Аристотел и по-специално към понятието фронесис. Ранният Хайдегер прави коментар на Платоновия диалог Софистът в лекциите си от 1924-1925 г. Малко по-късно, в *Битие и време*, той подлага на анализ понятието *Umsicht*. И двете понятия са използвани във връзка с разкриването или „виждането“ на истината. Принципно погледнато обаче, *Umsicht* трябва да се разглежда не като практическа рационалност, а като обглеждане, „(внимателен) поглед наоколо“. А Гадамер, най-общо казано, изследва: „...как би могло да има теоретическо знание за нравственото битие на хората и каква е ролята на самото знание (т.е. *logos*) за това битие“.³ Той напомня още, че, за разлика от

2 *Die Weltanschauung ist nicht Sache eines theoretischen Wissens, weder hinsichtlich ihres Ursprungs noch bezüglich ihres Gebrauchs. Sie wird nicht einfach wie ein Wissensgut im Gedächtnis behalten, sondern sie ist Sache einer zusammenhalten- den Überzeugung, die mehr oder minder ausdrücklich und direkt Handel und Wandel bestimmt.* За целите на настоящата работа съм използвал като основа превода: Мартин Хайдегер. Основные проблемы феноменологии. А. Г. Черняков (превод). Санкт-Петербург, 2001, 7. Сравненията на цитатите са с немското издание: Martin Heidegger. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 24 Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1975, 7.

3 Гадамер, Х.-Г. *Истина и метод*. ЕА, Плевен, 1997, 430.

„теоретичните“ науки, науките за духа са „морални“ и са тясно свързани с нравственото знание. Чрез това знание човекът не се стреми да изследва онова, което е, а се опитва да знае себе си като действащ.⁴

Както вече казах, интерпретацията, която прави Хайдегер на отношението между теоретическо и практическо познание и във връзка с петте интелектуални добродетели, преценява техните възможности за „виждане“, т.е. като пътища за разкриване на истината. Практическото познание и неговата най-висша форма, фронтесис или практическа мъдрост се различава от теоретическото (спекулативно-то) знание, тъй като първото е винаги свързано с конкретната област на „праксис“ като имаме предвид обаче, че гръцкото понятие *praxis*, за разлика от съвременното си разбиране, включва и теоретическа активност. От друга страна, за Аристотел *praxis* е най-висшата и отличителна характеристика на човешката екзистенция.⁵

В тази връзка, повечето изследователи на творчеството на М.Хайдегер са на мнение, че той е разглеждал Нишкомахова етика именно като онтология на човешката екзистенция. И дори нещо повече, според него фронтесис или практическата философия е специфичен тип познание, което служи като основа за „софия“ (мъдростта), т.е. теоретическата философия⁶. Така интерпретацията на Аристотел, която прави Хайдегер показва, че от гледна точка на неговата фундаментална онтология, фронтесис или практическата философия, като оригинална форма на познание, заема важно място в неговата феноменология.

От гледна точка на Хайдегеровата феноменология материалният обект на традиционната метафизика е реалността, доколкото тя е „отвъд мисленото и е отделна от него“ (като независима); феноменологията, от своя страна, разглежда нещата единствено, ако те са смислово постижими, чрез начина по който се отнасяме или действия спрямо тях, т.е. доколкото се „представени на ума“ в един

4 Пак там, 432.

5 McNeill, W., *The glance of the eye: Heidegger, Aristotle, and the ends of theory*, 31.

6 ...*phrónesis, prudentia* or practical wisdom, is a type of knowledge that guides *práxis* to its outcome. Вж.: Volpi, F. *In Whose Name? Heidegger and “Practical Philosophy”*, *European Journal of Political Theory*, 6 (1) 2007, 31–51, 37.

широк смисъл⁷. В своето виждане за феноменологическата редукция Т. Sheehan настоява, че ако веднъж я използваме (като необходимо условие във феноменологията), то ще видим, че не съществуват други философски проблеми, освен смисъл, значение и обозначаване, което, от гледна точка на феноменологията на Хайдегер, е насоченост към откриване пълнотата на смисъла и на неговия източник⁸. В Основни проблеми на феноменологията Хайдегер пише: “Съгласно този възглед за философията тя трябва да бъде не само и не на първо място теоретическа наука, а да дава практическа насока на нашия поглед върху нещата и техните взаимовръзки, и на нашите нагласи към тях като трябва да регулира и да направлява тълкуването на *Dasein* и неговия смисъл“⁹.

Този подход, изглежда, се отразява и върху стратегията, според която немският философ чете Аристотел и гръцката философия, като според Хайдегер Стагирит е пример за традиционна обективистка онтология, но в цялост той, изглежда, е възприемал Аристотеловата философия не като наивен реализъм, а като феноменология преди феноменологията. Разбира се, такова допускане винаги крие опасността от това да привиждаме нещо, което всъщност не съществува, но изглежда, че подобен феноменологичен прочит се е основавал на убеждението, видно в лекциите му от зимния семестър на 1921-1922 г. нататък, че метафизическите текстове на античния авторитет съдържат примери за прото-метафизическа корелация между нещата и тяхното възприемане¹⁰. Хайдегер е поставил в основата на този прочит допускането, че нещата са феномени, които са във феноменологическа връзка с човешките същества и доколкото тази връзка може да бъде изразена с помощта на логос-а (*τὸ ὄν λεγόμενον*) това означава, че има съответствие между тях и човешката рационалност.

7 Sheehan, T. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. Rowman & Littlefield. 2015, 10.

8 Sheehan, T. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. Ibid.

9 *Im Sinne dieser Auffassung der Philosophie soll diese nicht nur und nicht in erster Linie eine theoretische Wissenschaft sein, sondern praktisch die Auffassung der Dinge und ihres Zusammenhanges und die Stellungnahme zu ihnen lenken und die Deutung des Daseins und seines Sinnes regeln und leiten*. Martin Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 5.

10 Sheehan, T. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. Ibid, 12.

Вероятно затова той нарича философията си „фундаментална онтология“ (*prinzipielle Ontologie*), т.е. поставяне под въпрос на „фактическия живот“ или въвеждане на една „онтология на фактичността“. Основният смисъл на подвижността на фактическия живот е понятието *Sorge* (грижа) като тази грижа не е „сляпа“, а е направлявана от *Umsicht* (обглеждане), чрез което възприемаме обекта на нашето внимание „като означен по един или друг начин“. „Така светът е вече винаги по някакъв начин обхванат в загрижване. Светът представя себе си според възможните посоки на грижата като обкръжаващ (ни) свят (*Umwelt*), свят-със, съвместен (*Mitwelt*) и сам-по-себе-си свят (*Selbstwelt*)“¹¹.

На изследователите или просто на любопитните, които са се опитвали да осмислят основните моменти във философията на Мартин Хайдегер така, както са представени в *Битие и време*¹², в параграфи 15-18 авторът предлага специфичен модел на такова, „загрижено обглеждане“ на съществуващото, изразен чрез понятието *Umsicht*¹³. Още в началото на предходния параграф (14) авторът отбелязва, че това, което е налице „в“ света, което ни се „представя“ като налич-

11 *Die Welt ist da als schon immer irgendwie in Sorge genommene (gestellte). Die Welt artikuliert sich nach den möglichen Sorgensrichtungen als Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt.* Heidegger, M. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 62, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005, 352. *Използвани са за сравнение и изданията:* Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation. Baur M., transl., *Man and World* 25 (1992), 355-393, 363; Хайдегер, М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации). Пер. С нем. Н.А.Артемченко. СПб: ИЦ „Гуманитарная академия“, 2012, 57-58.

12 За целите на настоящото изследване и като основа за сравнение са използвани следните издания: Хайдегер, М. Битие и време. С., Изток-Запад, 2020; Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Elfte, unveränderte Auflage, 1967. Max Niemeyer Verlag Tübingen; *Being and Time*. A Translation of *Sein und Zeit*, transl. by Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996; Бытие и время. Перевод В.В.Бибихина. Ad Marginem, М., 1997.

13 Обглеждане; англ. *circumspection* – внимателно наблюдение, благоразумна (действие); рус. всматривание – вглеждане.

но, е в обсега на нашия преценяващ поглед. Всъщност, въпросът за това по какъв начин „виждаме“ света, е поставен в едно по-ранно съчинение на Хайдегер от 1922 г., наречено *Феноменологически интерпретации на Аристотел* (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*), и считано за основа на *Битие и време*. В самото начало на този текст Хайдегер коментира понятията *Blickhabe*, *Blickbahn* и *Blickstand*. *Blickbahn* е определено като „насоченост на погледа“, който „изследва“ или „поставя под въпрос, пита“ и с това се превръща в начална точка на пътя към херменевтико-феноменологично мислене. Друг е въпросът, че в контекста на една херменевтична феноменология това понятие е много близо до „перспектива“ (от лат. *per* – през и *specere* – да видя)¹⁴.

Виждането на света според него, обаче, може да бъде разделено на два етапа: дофеноменологично и феноменологично. Дофеноменологичното е по-скоро процес на установяване наличността на съществуващото чисто емпирично – налични са дървета, къщи, хора, а видът на това съществуващо може да бъде описан и за него да се разказва. Характерното тук е, че такова описание е принципно онтично и то винаги е свързано с налично даденото.

Обратно, феноменологичното описание ще означава, според Хайдегер, да покажем и понятийно-категориално да фиксираме (*begrifflich-kategorial fixieren*) наличното битие вътре в света на съществуващото. Или казано по друг начин: това, което Хайдегер е открил при Аристотел, не е нищо повече от систематичен анализ на основната структура на феноменалния ни опит, резултатът от който е, че ние можем да познаваме единствено отделните съществуващи като смислови феномени на основата на предишно разбиране на историческия контекст в мисленето ни¹⁵. Това пък позволява да се изгради йерархичната структура на разбирането на феномените, според която нашето историческо разбиране на значението на „биващо“ е детерминирано от опита ни със съществуващото, което Хайдегер

14 Вж.: von Herrmann, Fr.-W. *Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking*. In: *Companion to Heidegger's Contributions to philosophy*. Ed. by Charles E. Scott . . . [et al.]. Indiana University Press, 2001, 126.

15 Westerlund, F. *Heidegger and the Problem of Phenomenality*. *Philosophical Studies from the University of Helsinki*, Helsinki: Unigrafia, 2014, 138.

нарича „онтологическа отлика“ (*ontologische Differenz*)¹⁶.

С това Хайдегер, изглежда, иска да ни каже, че научното познание за природата на нещата не е „кула от слонова кост“, а се надгражда над практическите умения за познание, с тази разлика че „да знам“ включва нещо повече от „да правя“: в познанието, значението на правеното става ясно като идея, като същност, което е изумително¹⁷. Лесно е да се разбере тогава, че онтологическата диференциация може да се проясни и еднозначно да се извърши за целите на онтологическото изследване, единствено ако смисълът на битието изобщо излезе ясно на светло, т.е. ако е показано как времевостта прави различни битие и съществуващо¹⁸. В тази връзка Хайдегер прави важното допускане, че всяко биващо има свой определен начин да съществува. Затова може да се каже, че има връзка между че-битие (*Daß-sein*) и начина-да-си (*die Weise-zu-sein*). И ако фронесис има по-скоро връзка с този индивидуално определен начин да си, тогава стои въпросът: „има ли този начин-да-бъдеш един и същ характер във всяко съществуващо – както предполагала античната онтология ... или отделните начини да бъдеш се различават помежду си“¹⁹.

Няколко години по-рано в Марбургските си лекции (зимен семестър на учебната 1924/1925 г.), т.е. преди да публикува *Битие и време*, Мартин Хайдегер²⁰ е направил предмет на анализ понятието фронесис, като за изходна база приема диалога Софистът на Платон, както и VI книга на Никомахова етика на Аристотел. По всяка

16 *Wir bezeichnen sie als die ontologische Differenz, d. h. als die Scheidung zwischen Sein und Seiendem.* Martin Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 22.

17 Feenberg, A. *Meaning, Being, and Technology in Heidegger and Marcuse.* [Talk given at the Heidegger Circle, New York City, 2010] https://www.sfu.ca/~andrewf/books/MeaningBeingTechn_HC_NYC.pdf.

18 Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 23.

19 *Ibid.*, 23.

20 Heidegger, M. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944 Band 19. Platon: Sophistes.* Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, herausgegeben von Ingeborg Schüßler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992; Heidegger, M. *Plato's Sophist.* Reconstructs Martin Heidegger's lecture course at the University of Marburg, winter semester, 1924-1925, transl. by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Series: Studies in Continental Thought. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.

вероятност диалогът Софистът е послужил като модел, с чиято помощ Хайдегер е интерпретирал VI книга на Никомахова етика. Тази интерпретаторска стратегия е предизвикала твърде много въпроси и коментари за това, коя е всъщност нейната основна цел. Ще напомня някои от тях: Уолтър Броган например твърди, че тези лекции са плод на усилието на Хайдегер да разбере по-добре значението на понятията *техне*, *фронесис* и *софия*²¹. А според Робърт Бернасconi²² основното усилие на Хайдегер в тези лекции е било да разбере отликата между „*пойезис*“ и „*праксис*“ („*poiesis* or producing“ и „*praxis* or action“). Броган обаче настоява, че Хайдегер е отделил много повече време върху разбирането на отликата между *техне* и *фронесис* (*techne* and *phronesis*)²³. Кристофър Лонг пък подчертава, че вниманието на Хайдегер е насочено към *софия* като изразител на Аристотеловата онтология, тъй като *софия* е тясно свързана с нус и така – с откриването на вечните принципи на битието²⁴. Лонг допълва, че в анализа на Никомахова етика, с който започват тези лекции, Хайдегер също така настоява, че ако приемем за изходно начало VI книга на това произведение, ще видим, че структурно *фронесис* е подобно на *софия* понятие и така се очертава като неин истински съперник, явявайки се най-висшата способност на *Dasein*²⁵.

Приведените като илюстрация примери отразяват различните изходни точки, които анализаторите на Хайдегер приемат за валидни. Според Франко Волпи настояването на Хайдегер за „онтологизация“ се дължи на желанието да се възобнови и представи по нов начин най-дълбинният смисъл на Аристотеловата практическа философия²⁶. По подобен начин Гадамер се опитва да извърши една реабилитация на *фронесис* в Истина и метод за да защити „херменевтичната

21 Brogan, W. *A response to Robert Bernasconi's "Heidegger's destruction of Phronesis"*. The Southern Journal of Philosophy (1989) Vol. XXVIII, Supplement. pp. 149-153, 150.

22 Bernasconi, R. *Heidegger's destruction of Phronesis*. The Southern Journal of Philosophy (1989) Vol. XXVIII, Supplement. pp. 127-147, 129.

23 Brogan, W., 150.

24 Long, C. *The ontological reappropriation of phronesis*. Continental Philosophy Review 35, pp. 35–60, 2002.

25 Long, C., 35.

26 Volpi, F. *In Whose Name? Heidegger and "Practical Philosophy"*, 45.

актуалност на Аристотеловата етика“, отбелязвайки в частност практико-моралното разбиране, което Аристотел определя като фроне-сис²⁷. „Най-първо това значи, че то е насочено към конкретната ситу-ация“²⁸, пише Гадамер. И по-надолу пояснява: „Следователно тя (т.е. целта да се постъпва правилно, б.м. – О. Г.) предполага вече едно на-правление на волята, което същевременно ще рече и едно нравствено битие (*hexis*)“²⁹. Точно поради това за Аристотел фроне-сис е „духовна добродетел“²⁹. Вижда се, че за Гадамер *фроне-сис* не е просто способ-ност, а определеност на нравствено битие, което не може без целост-та на етическите добродетели, но заедно с това тези добродетели не биха възможни без *фроне-сис*.

Струва ми се, че тук би било добре отново да се напомни какво е послужило като изходна основа за Хайдегер относно интерпрета-цията на Софистът и връзката с VI книга на Никомасова етика. На първо място, това е анализът на т.нар. от Аристотел „интелектуални добродетели“ (*tēchne, epistēmē, phrōnesis, sophīa* и *poīs*)³⁰ като начини за открояване и разкриване истината за биващото. Подобно интер-претиране е свързано с необходимостта да бъдат разграничени начи-ните на разкриване на истината за нещата, които не могат да бъдат други и това са областите, покривани от *epistēmē, sophīa* и *poīs*, които са свързани с необходимата истина и съществуващото, и тези, с чи-ято помощ откриваме нещата, които могат да бъдат и други, т.е. кон-тингентните и преходни неща – областите на *tēchne* и *phrōnesis*. Така фроне-сис е познание (приложимо към човешките същества в тяхната отделност и в общото им с другите биване), ангажирано с човешките биващи като първоизточник на техните действия.³¹

Но какво всъщност ни разкрива фроне-сис? Според Хайдегер, това което се изяснява по изумителен начин и достатъчно добре с помощта на фроне-сис, е биването на човешкото битие (*Dasein*).³²

27 Volpi, F., *ibid.*

28 Гадамер, Х.-Г. *Истина и метод*, 41.

29 Пак там, 42.

30 „...предполага се, постига истината чрез твърденията и отрицанията в пет на брой неща: изкуство, наука, разсъдливост, мъдрост, ум“. EN VI 3 1139b 15-17 в превод на Ц.Бояджиев.

31 „... тъй като в нас е източникът (на действие). EN, 1112 b25-30.

32 *Dieses Resultat ist um so verwunderlicher, wenn man bedenkt, daß die σοφία*

Така биването бива разкрито чрез фронтисис като *prāxis*, а праксис, от своя страна, разкрива човешкото тук-битие. С други думи, фронтисис разкрива структурата на „праксис“³³ (обгрижващото боравене), т.е. биването на човека като действащ, като въввлечен в действие. „Ние не казваме: биващите се проявяват във „φρόνησις“ тематично, при условие, че „проявяващ се тематично“ означава да бъдеш предмет на теоретическо осмисляне. *Φρόνησις* всъщност няма тема ... Съществуващото, което бива разкривано чрез φρόνησις, е πρᾶξις“³⁴. Така разсъдливостта се превръща в специфична операция на мислене на структурата на нашето предтеоретично феноменално разбиране, т.е. с фронтисис Хайдегер обозначава „виждането“, което направлява практическото съответствие между „живот“ и „свят на живота“. Подобен начин на възприемане се различава от простото перцептивно действие, а изразява специфична синтетична структура на „някаква насоченост към съществуващото в „аспекта“ на някакво друго подразбиране“³⁵. Следователно дотолкова, доколкото фронтисис се проявява като истински разкриваща праксис – *alētheia praktikē* – то става въпрос за ограничена времево-историческа ситуация, в която живеем и се проявяваме като действащи. Това разкриване е „нищо повече от всеки път пълно нескрито мигновение (мигновено впечатление от) за фактическия живот, в (модуса) как на решителната готовност за отнасяне със самия себе си и това е в пределите на фактическата

das Seiende, das immer ist, zum Thema hat, während doch gerade die φρόνησις auf das ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι, das Sein des menschlichen Daseins, zielt und es durchsichtig macht. Heidegger, M. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944 Band 19. Platon: Sophistes.* Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25 Herausgegeben von Ingeborg Schüßler Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1992. 61. Вж. и: Heidegger, M. *Platon, Sophistes.* Transl. by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, 43.

33 Heidegger, M. *Sein und Zeit.* Elfte, unveränderte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, § 15, 68. Вж. и: Хайдегер, М. Битие и време. 77. Besorgenden Umgang е преведено от Цочо Бояджиев като обгрижващо боравене.

34 Heidegger, M. *Platon: Sophistes*, 146.

35 ... *ein Zugehen auf das Seiende in der „Hinsicht“ eines anderen Vermeintseins.* Heidegger, M. *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944 Band 62. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.* 378. Вж. и: *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation*, 378.

загриженост по отношението към така представящия се свят³⁶. Разбира се, Аристотел не се е стремил, в духа на Хайдегер, да постигне позитивна онтологическа характеристика на времето съществуване на фактическия живот, а по-скоро е дефинирал живота негативно, противопоставяйки го на своята концепция за примордиалния смисъл на съществуващото като *ousia*³⁷.

Може да напомним отново, че желанието на Хайдегер е било да даде на Аристотел „нов шанс“, т.е. да насочи вниманието към възможностите на Аристотеловата феноменология и да разработи онези елементи, които са били игнорирани от последващата традиция, която, докато е формирала картината на Аристотеловото наследство, е усвоила основно елементите, които обслужват метафизиката на *ousia*³⁸. Но най-важният феномен, който е искал да разкрие Хайдегер, според Бекман, е феноменът отвъд усия и който всъщност е необходимо условие за цялото значимо присъствие на света, т.е. трансцендентната подвижност на живота.

Известно е, че Аристотел характеризира фронесис и като умението „да видиш себе си“ (EN, 9, 1170a26–1170b8), да имаш поглед върху себе си като *praxis*. Но какъв тип виждане е това всъщност и какво трябва да видим в това „себе си“? Хайдегер отбелязва, че за гърците човешката екзистенция е ориентирана принципно към значението на „да бъдеш себе си“, към възможността човешкото тук-битие винаги да бива, т.е. да постигне неизменност на биването. Но автентичното биване на *Dasein*, според такова виждане на човешката екзистенция е в пряка връзка, според Хайдегер, с *ethos* („нагласа/манталитет“ - *Haltung*)³⁹. Така фронесис може да бъде добродетел, само ако вече е ориентирана към благо, т.е. само ако е вече интуитивно осведомена за възможното постоянство на човешката екзистенция като цяло. С други думи, фронесис е ориентирана съгласно полезно-

36 Ibid., 384.

37 Westerlund, F. *Heidegger and the Problem of Phenomenality*, 136-137.

38 Bakman, J. *Divine and Mortal Motivation: the Movement of Life in Aristotle and Heidegger*. *Continental Philosophy Review* 38, 241–261 2005, 248. <https://doi.org/10.1007/s11007-006-9007-4>

39 *Dieser Fassung des Seins des Menschen entspricht auch der Ausdruck ἔθος, Haltung, eigentliches Sein*, Heidegger, M. *Platon: Sophistes*, 178.

то в отношение към целта и съгласно правилния разум: „Доколкото да взема правилни решения е присъщо на разсъдливия, вземането на такива би трябвало да предполага правилност с оглед на допринасящото за постигане на целта, за което разсъдливостта е истинно допускане“⁴⁰.

По-нататъшният анализ на фронесис във Феноменологически интерпретации на Аристотел води Хайдегер до идеята да разглежда това понятие като ἔξις – нагласа, предразположение към съхраняване на битието. В това си качество фронесис е γυνώμενον ψυχῆς (възникващо в душата; това, което присъства в душата), т.е. това, което времеви себе си в самия живот като негова собствена възможност и го привежда в определено положение (*in einen bestimmten Stand*), в определен начин за достигане на устойчиво положение (*zu-Stande-bringt*)⁴¹. Така битийният характер на ἔξις и заедно с това на ἀρετή, т.е. онтологическата структура на човешкото битие, става разбираема, изхождайки от онтологията на това биващото (което съществува) в (модуса) как на определена подвижност и изхождайки също от онтологическата радикализация на идеята за тази подвижност, е мнението на Хайдегер, с което завършва своя коментар на Никомахова етика.

Може да се каже, че по повод всяка от интелектуалните добродетели Хайдегер се опитва да определи извисеността на постиганото с тях познание, а фронесис е определяна като стояща по-високо в това отношение от техне. Така следващата категория, която допълва възможността за разбиране на онова, което наричаме „практическо“ като контрапункт на „теоретическо“ е τέχνη (tēchne). В § 15 на Битие и време Хайдегер пише: „Гърците имаха подходящ термин за вещи: πράγματα, сиреч това, с което човек има работа при обгрижващото боравене (πράξις). Но те оставяха онтологично на тъмно тъкмо специфично „прагматичния“ характер на πράγματα и ги определяха „най-напред“ като „просто вещи“⁴². Затова чисто теоретическото внимателно вглеждане в нещата, според Хайдегер, е лишено от разбирането за тяхната „подръчност“, но въпреки това употребяващо-манипулираното боравене с нещата (*Der gebrauchend-hantierende Umgang*)

40 EN, II 42 b32 и сл. (по превода на Цочо Бояджиев).

41 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 385.

42 *Битие и време*, 77; *Sein und Zeit*. § 15, 68.

не е сляпо, а притежава специфичен начин на „виждане“, което направлява нашите действия и му придава специфична вещественост. Затова нашето боравене с (ценностно обвързаните) „неща“ се подчинява на многосложността на препратката към „за-да (*Um-zu*)“. Именно действието, подпомагащо такъв тип адаптиране към нещата, се нарича обглеждане, *Umsicht*⁴³.

В този смисъл тук интерес предизвиква питането: каква е степента на „виждане“, т.е. на откриване на истината, присъща на техне? На пръв поглед няма нищо твърдо установено, което да ни помага да разкрием неговия ейдос. Въпросът, според Хайдегер, тогава е: във връзка с техне, кое е онова, което ни помага да разберем каква е неговата същност? Без да може да открие отговора на този въпрос в Никомахова етика Хайдегер се обръща към Метафизика, книга *Zeta* където, според него, ейдосът на техне се откроява в техническото обмисляне⁴⁴. Разкриващата сила на *техне* е откриваща се в „даващото възможност да бъде видяно“ в парадигмата на нещото, което ще бъде създадено, и която парадигма ще бъде вложена в работния материал. Така архитектурата (архитектурният план) е външният вид на къщата; той (планът) разкрива и запазва „ейдоса“, външният облик на дома⁴⁵.

От своя страна фронтисис е свързано по-скоро с действието, отколкото с „правенето“ и за Аристотел последното е повече средство, средство за постигането на целта, т.е. крайния продукт. Обратно, фронтисис е съсредоточена върху правилното действие и това е неговата цел.

Но какво тогава различава изкуството от занаята, творецът от занаятчията при положение, че често се казва, че добрият художник е „майстор в занаята“? Според Хайдегер, гърците са разбирали теоретическото знание като висша изкусност, *техне*, а последното – като вид знание. Знанието на твореца е знаене как да „направим нещо“ с цялата предистория на „правенето и тогава техне действа съвместно с *епистеме*. За Хайдегер художникът е „изкусник“ (*technites*), не само

43 Ibid. Битие и време, 78; *Sein und Zeit*, 69.

44 Sinclair, M. *Heidegger, Aristotle and the Work of Art*. Palgrave Macmillan, 2006, 127.

45 Heidegger, M. *Platon: Sophistes*, 45.

защото е и занаятчия, но защото, както подготовката за дейността (му), така и подготовката на оборудването (за нея), са възможни, когато изведе на преден план и представи тези причини, които са различни, на първо място, в предстоящото и които (на второ място) ще се проявят във възникващото⁴⁶. Да наречеш тогава „ars“ „техне“, продължава Хайдегер, всъщност не означава, че „изкусното“ действие трябва да бъде разглеждано в светлината на занаята; това, което изглежда като занаятчийство в работата по създаването е от различен вид.

Фронесис и техне тогава са два вида на – различното от теоретическото – „практическо“ знание за нещата и за себе си. Казано по-точно, Аристотел свежда „практическо“ (*praktikos*) до фронесис, докато техне е знание с творчество (*poietike*). Всъщност, като умение (*know-how*), техне е само по себе си умение в някакъв смисъл. Съобразно с това, чрез което някой може да „знае-как“ (да има умението) можем да обезпечим основата за различаване на случаите на „знам-как“ (*know-how*), както често ги наричат, т.е. онова, „по отношение на което“ е (такова) „знам-как“, във връзка с конкретната дейност, като връзката между „знам-как“ и конкретната активност се изразява просто чрез „по отношение на“⁴⁷.

Такова тричастно различаване между теоретическо, практическо и творческо знание обаче не може да генерира подходящо понятие, с чиято помощ да закрепим значенията на двете нетеоретични области. Това, което може да се забележи в тази връзка, е, че фроне-сис се характеризира с по-голяма амплитуда на различаване от теоретичното знание, отколкото техне. От своя страна техне, доколкото е в по-тясна връзка с конкретния резултат от творческата проява, стои по-близо да теоретическия идеал⁴⁸.

Вероятно с това може да бъде обяснен и засилващият се интерес на Хайдегер от средата на 1930 г. нататък към различните форми

46 Heidegger, M. *The Origin of the Work of Art*. In: *Philosophies of Art and Beauty. Selected Readings in Aesthetics from Plato to Heidegger*. Ed. by Albert Hofstadter and Richard Kuhns. The University of Chicago Press. 1964, 734.

47 Heidegger, M. *Platon: Sophistes*, 266-267.

48 Dunne, J. *Back to the Rough Ground : Practical Judgment and the Lure of Technique*. University of Notre Dame, Indiana, 1993, 237.

на технологична активност. За него става все по-ясно, че корените на нашето знание са в инструменталната активност, но не в степента, в която са единствено в услуга на простото „майсторене“ на обкръжаващия ни свят. Като предпоставен, в тази инструментална активност има някаква основа, някакъв „ейдос“, който привлича вниманието му и, за да го изолира като предмет на анализ, той търси помощ в Аристотеловата метафизика. С помощта на нейната интерпретация, както и на използваната от Стагирит терминология, той се опитва да изведе една телеологическа концепция за битието като обобщение от професионалната активност и като цяло да разкрие това предпоставено⁴⁹.

Проблемът е, че такава активност реално се проявява в различни форми и ранният Хайдегер се опитва да изясни връзката между техне и фронтесис, като дори описва *фронтесис* като форма на „себепроодуктивност“, творческа „самоправене“ т.е. на *poiêsis*. Което всъщност го приравнява с техне и така те взаимно се припокриват⁵⁰. Вероятно по тази причина, изследователите на Хайдегер, които фаворизират неговите късни текстове, привилегирват фронтесис и negliжират неговия ранен интерес към техне, макар че в ранните си текстове немският мислител изгражда своето виждане за всекидневното биване-в-света на основата на професионалната активност на древните. В този смисъл, разпореждането с обектите, интегрирани в процеса на употреба на „нештата, които са ни „наръчни“ (*zuhanden*), е направлявано от пред-рефлексивното разбиране на битието им. Когато те са гледани през призмата на „наличието (*Vorhandenheit*)“ пък, тогава това, което е предразбиращо се разкривано (като употребата на инструмент за хващане – клещи, в които е заложен човешки опит), може да бъде ясно изразено в познанието.

Вече беше казано, че един от специфичните елементи на философията на Хайдегер се проявява във феноменологическото описание, което той прави на подобен акт на разбиране на наличния свят, наричайки го „собствен начин на виждане“ – *Umsicht* (обглеждане). „Практическата рационалност“ на такова „обглеждане/виждане“ е във възможността за идентифициране, обозначаване или осмисляне,

49 Feenberg, A. *Meaning, Being, and Technology in Heidegger and Marcuse*, 3.

50 Ibid.

но не интелектуално, а именно в процеса на човешкото действие – разбиране. Така същността на техне може да бъде търсена в практическото взаимодействие със света, като включва структурирането на техническата изкусност според принципа „проба-грешка“ за трансформиране на безредността в подреденост. Важното тук е, че това не става в ума, т.е. с помощта на „ясни и отчетливи идеи“, а с помощта на, казано в най-широк смисъл, жестовете на ръката. „В съответствие с това τέχνη, като „знам-как“ (*Sich-Auskennen*) е подобно на ἄγειν, „вода“, „направлявам“, а в по-широк смисъл е активност, която ние наричаме πράξις“⁵¹. С това, по всяка вероятност, е свързан и интересът на Хайдегер към Аристотеловото понятие фрoнесис, тъй като го е интересувала възможността за преход от *Sich-Umsehen* (вглеждам се) към *Hinsehen* (гледам) и така да създаде прототипа на една „феноменология на фактичността“⁵².

51 Heidegger, M. *Platon: Sophistes*, 269.

52 *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. Ed. by Francis J. Mootz III, George H. Taylor. Continuum International Publishing Group, 2011, 20.