

(Съ)битийната „онтология“ на късния Хайдегер: динамизъм и релационизъм на битието като такова

Алекс Костова

Abstract: The Event(ful) “Ontology” of the Late Heidegger: Dynamism and Relationism of Being as Such. This text discusses a key idea in Heidegger’s late philosophy: the conception of being as event (*Ereignis*). Here it is analyzed in terms of its dynamic relationism as this approach would avoid some interpretive problems concerning the historical and a priori nature of the event. Thus, this text (1) reconstructs Heidegger’s use of the notion of the event and its relation to other notions that pertain to his eventual “ontology” such as “Lichtung”, “being as such” and “truth” and (2) sheds light on the complicated relationship between Heidegger’s late philosophy and crucial realist and anti-realist presuppositions.

Философията на (съ)битието на късния Хайдегер трябва да бъде анализирана в светлината на две основни положения на неговата концепция за истината като динамична релация между скриване и разкриване, радикално проблематизиращи централни аспекти на традиционната философия. Обикновено тази концепция е обяснявана така: съществуващото *e* по определен начин, който бива уловен от съжденията, а те подлежат на сверяване с него, в рамките на което (сверяване) те могат да са истинни или неистинни. Късният Хайдегер обаче твърди, че това положение е производно от по-дълбинно състояние на нещата – останалият незабелязан в историята на философията факт на тяхната свободна откритост, който е неизводим от структурната разкритост (*Erschlossenheit*) на *Dasein*. Според формулировката на Хайдегер,

„Днес истина значи това, което е значило отдавна: съответствие на познанието с положението на нещата. Но за да може да се съотнесе със знанието и познанието чрез едно оформящо и изказано изречение [...] изказването им трябва да носи и да показва самото им положение като такова. Как може това да се покаже, ако я нямаше възможността да се излезе от скритостта, ако самото положение на нещата не стоеше в нескритостта? Изречението е истинно, когато се отпраща към нескритото, тоест към истинното. [...] Тази

позната ни същност на истината, правилността на представянето, се закрепва и изчезва с истината като нескритост на съществуващото.“¹

Тук трябва да бъдат изтъкнати две основни положения, които на пръв поглед не изглеждат проблематични, но тяхното negliжиране би довело до формулирането на спорни философски хипотези. Едното от тях е, че разграничението между истината и неистината у Хайдегер не съответства на това между нескритостта и скритостта². Нито изначалната формулировка на истината като проявление, нито нейното пропозиционално разбиране могат да се тълкуват като нескритост. Истината (*ἀλήθεια*, *Lichtung*) е единство на динамичното отношение на скриване и разкриване. Нито проявлението, нито *ἀλήθεια* изразява единствено възможността на откритостта на присъстващото в неговото присъствие, а по-скоро тази възможност като вътрешно свързана със скритостта, която е „сърцето на всяка нескритост“. Обратното би имплицирало, че скритостта е обвързана с факта на човешката крайност, но не и със съществуването на битието като процес на себекриене и себеразкриване. Идеята за пълна истина противоречи както на пропозиционалното, така и на изначалното ѝ схващане. В единия случай, това е защото, тривиално, пропозиционалната истина „дава“ конкретен аспект или свойство на реалността за сметка на други. В другия, защото самата конституция на истината включва скритостта:

„Истината така никога не е просто проявление, а съществува като скриване също така изначално и ведно с проявлението. Двете, скриването и разкриването, не са две, а о-съществуването на едното, на самата истина.“³

- 1 Хайдегер, М., Началото на художествената творба, в *Същности*, прев. Д. Денков, Х. Годоров, изд. Гал-Ико, 1999, стр. 99.
- 2 Това е интерпретацията на някои влиятелни изследователи на Хайдегер, като Брейвър например, вж. Braver, L., *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, 2007, p. 207: “since truth is unconcealment and untruth is concealment, and since every unconcealment also conceals, truth and untruth are inextricably intertwined for Heidegger”.
- 3 Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65, hrsg. F. W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, 2003, S. 349.

Разкриването на скритото следователно не означава просто, че съществуващото бива изведено от скритостта и се явява в нескритостта. Скритостта принадлежи на истината, но не защото нещо винаги „липсва“ от нея и затова никога не можем да я достигнем напълно, а защото тя е конститутивна за нея. Това ни довежда до второто ключово положение, а именно, че у късния Хайдегер, скриването и разкриването не са отделими. В неговата концепция те са именно конститутивни едно за друго, скриването е условие за възможността на разкриването, както и обратното:

„Няма ‘само’ ден, нито нощ ‘сама за себе си’, а има съпринадлежност на ден и нощ, която е самото им битие. Ако кажа само ‘ден’, все още не знам нищо за битието на деня. За да мислим деня, всеки път трябва да го мислим по отношение на нощта, както и обратното. Нощта е ден, доколкото е заходилият ден.“⁴

Според ранния Хайдегер човек разкрива едно биващо като налично, но същевременно го закрива като подръчно. Затова скриващо-разкриващия характер на истината у късния Хайдегер изглежда като инверсия на извора на този характер⁵: ако в единия случай това прави *Dasein*, то в другия, това се случва благодарение на самото битие. В действителност, нещата не са така прости, защото битието не е някакъв метафизически извор на скриването и разкриването на съществуващото. В какъв смисъл тогава правим такива изказвания?

Скриващо-разкриващият характер на истината може да се обясни чрез несъизмеримостта между онтологическите пространства на скриването и разкриването. Онтологическото пространство на скриването закрива това на разкриването и обратното. Тази несъизмеримост е неизбежна, тъй като благодарение на нея те добиват своята определеност. Нито само скриването, нито само разкриването в този смисъл могат да се отнесат до изначалната същност на истината. Те не се взаимнообуславят, а стават, конституират себе си. В този смисъл и това съ-конституиране е първично спрямо феномена на менталното и лингвистично репрезентиране. Скриването не може да бъде реду-

4 Heidegger, M., *Questiones IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 203.

5 Поне това е доминиращата интерпретация, следваща влиятелните анализи на Драйфус.

цирано нито до дефицит или несъвършенство на репрезентацията, следствие от нашата крайност, нито до форма на закритост на част от или пък на същността на биващото. Напротив, то принадлежи на самата същност на битието: едва с неговата игра с разкриването, битието като такова (*Sein*) е тъкмо прояснение (*Lichtung*), благодарение на което съществуващото се манифестира в своята определеност. Тези две положения са необходими за определянето на деконструктивната метафилософска роля на концепцията за смисъла на битието на късния Хайдегер:

„Но философията не знае нищо за прояснението. Философията несъмнено говори за светлината на разума, но не обръща внимание на прояснението на битието. *Lumen naturale*, светлината на разума, осветява само откритото. [...] Това е вярно не само за метода на философията, но също и преди всичко за нейния предмет, т.е., за присъствието на присъстващото [*Anwesenheit des Anwesenden*].“⁶

Когато се казва, че субстанциалната метафизика е забравила битието като такова за сметка на постоянното присъствие, се има предвид, че остава незабелязан тъкмо този процес на скриване и разкриване, а не че се мисли само нескритостта за сметка на скритостта, което в строг смисъл, не би било възможно. Понятия като *Ereignis*, ἀλήθεια и *Lichtung* назовават „едно и също“⁷, защото обозначават тъкмо тези априорни динамични условия за възможността на манифестацията на съществуващото, т.е. „самото нещо“ за мисленето.

От значимост тук е обвързаната от самия Хайдегер проблематика на истината като нескритост с тази на отдалечаването както от традиционния реализъм, така и от критическия антиреализъм: „с обвързването на оставянето-да-присъства с ἀλήθεια, целият въпрос за битието на биващото бива отстранен от кантианската рамка на

6 Цит. по Capobianco, R., *Engaging Heidegger*, University of Toronto Press, 2010, p. 99.

7 Срв. Capobianco, R., *Engaging Heidegger*, pp. 3–5; Polt, R., *The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Cornell University Press, 2006, pp. 24–33; Кънев, А., *Хайдегер и философската традиция*, изд. Изток-Запад, 2011, стр. 306–310. Тази интерпретация е доминиращата в литературата.

конституция на обектите⁸. Защо обаче? Прояснението като игра на скриване и разкриване едновременно прави възможна откритостта на биващото като такова, но и я ограничава, доколкото скриването е конститутивно за възможността на разкриването: нещо се показва само защото нещо друго остава скрито. Проблемът, който се откроява тук действително касае „кантианската рамка“ на обосноваване на концепцията: ако прояснението е условие за възможност, но самото то е без-условно, значи е не-релационно и абсолютно; а ако не е безусловно, значи близостта до трансценденталистките подходи е неизбежна, *pace* Хайдегер. Прояснението обаче нито е някакво първооснование, нито свойство или принадлежност на човек. Как значи то отдалечава концепцията на Хайдегер от идеята за трансцендентално фундиране на съществуващото? Извеждането на преден план на скриващо-разкриващия характер на истината е необходимо условие за хайдегерианската критика на субстанциалната метафизика и репрезентационизма, но все още е недостатъчно. С ключово значение е характерът на това овъзможняващо ограничаване. Аисторично и атемпорално ли е то, или исторично и темпорално? Решаваща роля прояснението има именно заради своето темпорално опериране. Различните форми на репрезентационизъм, които съпътстват субстанциалната онтология, биват проблематизирани на основата на форма на антирепрезентационизъм, прокаран тъкмо чрез събитийното разбиране на битието: (1) битието като такова не е статично, а динамично, и затова не може да бъде обект на огледално репрезентиране и концептуално изследване; и (2) битието като такова не е фундирано върху идеята за пропаст между езика и света, а предполага тяхната съпринадлежност в първичния феномен на истината. Тези два аспекта са всъщност дълбоко свързани помежду си и залягат в основата на събитийната концепция за битието⁹ на късния Хайдегер и свързаната

8 Цит. по Braver, L., *A Thing of this world...*, p. 259.

9 Текстове на Хайдегер, експлицитно посветени на (съ)битието са събрани в GA 73, като проследяват проблематиката на Ereignis от 30-те насетне, и демонстрират нюансите в развитието и употребата на тази концепция, вж. Heidegger, M., *Zum Ereignis-Denken*, Heraus. von Peter Trawny, XCVIII, 2013, S. 1.496. По-долу ще имаме предвид онези от тях, писани след *Писмо за хуманизма*, а именно *Бременските лекции* (от края на 40-те и началото на 50-те), *Идентичност и разлика*, *Време*

с нея критика на теоретизиращата философия. Разглеждането им ще ни изведе на пътя към по-ясното разбиране за това как понятието за частично разкриване (*Lichtung*) е ключово за адоптирането на прозренията на критическата традиция в антирепрезентационистка и постметафизична рамка¹⁰.

За да можем по-ясно да интерпретираме споменатите ключови аспекти на събитийната „онтология” на късния Хайдегер, трябва да изясним перспективата на употребата на понятието за (съ)битие (*Ereignis*) и как тя се отнася към понятията за „прояснение“, „истина“ и „битието като такова“, тематизиращи различни аспекти на „самото нещо“ за мисленето. По думите на Томас Шийън, (съ)битието съдържа поне три ключови елемента, обвързани с етимологията на *Ereignis*, които се отнасят едновременно до събитието като *sich ereignen*, случване и поява, при което се поставя под въпрос разбирането на битието като присъствие в традиционната метафизика, съ-битието като *eigen*, собствено и при-също, което реферира към съ-принадлежността между човек и битие, едва чрез която всяко от тях добива своята определеност, и събитието като *eräugen*, виждане, което индикира моментът на прозрение при събитийното прояснение на съществуващото¹¹. Когато говорим за динамизъм и релационизъм на събитийната философия на късния Хайдегер, имаме предвид единството на тези аспекти. (Съ)битието не бива да се схваща като процес (*Vorgang*), който тече независимо спрямо човек; обратното, то

и битие и Четирите семинара от Ле Тор и Цееринген. Вж. също монументалното изследване на Херман върху развитието на това понятие в цялото мислене на Хайдегер, Herrmann, F., *Wege ins Ereignis*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994, 410 S.

- 10 Този въпрос е разгледан в Костова, А., Късният Хайдегер и перспективите пред новия реализъм, в *Philosophia*, 26, 2020, <https://philosophia-bg.com/archive/philosophia-26-2020/the-later-heidegger-and-the-prospects-for-a-new-realism/>, (посетен на 22.03.2021).
- 11 Вж. Sheehan, T., A Paradigm Shift in Heidegger Research, *Continental Philosophy Review*, 34, 2001, pp. 183–202; Подробно за ранната употреба на понятието *Ereignis* и неговата еволюция през 20-те, вж. блестящата реконструкция на Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley, 1993, pp. 8–9, 46–47, 458, 494–495. Вж. също Polt, R., *Ereignis*, in *A Companion to Heidegger*, ed. H. Dreyfus and M. Wrathall, Blackwell, Oxford, 2005, pp. 376–380.

е винаги релационно спрямо него. Това индикира контекстът, в който късното понятие „Ereignis“ е въведено, а именно определянето на фундаменталната реципрочна релация между Da-sein и битието като такова, която не може да се разчупи до елементите си. Чрез нея Хайдегер разработва проблема за това как, ако темпоралното конституиране на съществуващото е възможно благодарение на прояснението, прояснението се дава на Da-sein. По този проблем, Александър Кънев пише следното:

„Ключът към отношението между *Lichtung* и *Ereignis* до голяма степен се крие именно в отношението между *aletheia* и *lethe*. В заключителната част на “Време и битие” Хайдегер недвусмислено заявява, че с Ereignis се има предвид онова прадревно, което се таи в името *a-letheia*. В “Краят на философията...” той интерпретира *aletheia* като название на прояснението. В този смисъл би могло да се каже, че *Lichtung* се отнася към Ereignis така, както *aletheia* към *a-letheia*. С *aletheia* се има предвид “процеса” на извеждане от скритостта, т.е. динамично разбраната нескритост. *A-letheia* е (себе)даването на *aletheia*. Тук от особена важност за разбирането на отношението между *Ereignis* и *Lichtung* е това, че би било напълно погрешно Ereignis да се интерпретира като някаква абсолютно скрита сила “сама по себе си”, която някак поражда Lichtung, защото това би било просто метафизика. Така както нескритостта е възможна чрез скритостта, така и скритостта е възможна чрез нескритостта – като нейно “сърце”, а не като трансцендентно на нея условие за нея.“¹²

В *Краят на философията...*, както и в текстовете след него – най-вече онези, ангажирани с досократическата философия – ἀλήθεια/*Lichtung* обозначава взаимното имплициране на скриването и разкриването в присъствието и отсъствието¹³:

„[...] присъствието като пребиваване вътре в откритото остава насочено към вече владеещото прояснение. Отсъстващото също не може да бъде като такова, освен като при-

12 Кънев, А., *Хайдегер и...*, стр. 304–305.

13 В този смисъл, например, се говори за „добре закръглената“ (eukukleos) нескритост.

състващо [anwesend] в свободното на прояснението.¹⁴

Операцията на (съ)битието цели да се противопостави на аисторичните модуси на „даването“ – или по-скоро „оставянето“ им да бъдат¹⁵ – на присъствието и отсъствието. Последните нямат своето първо или последно основание в нещо онтологично или теологично; не би могло да се каже, че Ereignis представлява тяхно основание, а по-скоро положението, че те „имат“ (*es gibt*) битие. Затова, (съ)битието не е нещо по-фундаментално от прояснението, което го поражда, а е (себе)даването на неговата скриващо-разкриваща операция. В този смисъл то разкрива битието в многообразието му и съумява да го направи недостъпно за репрезентация. (Съ)битието е исторично-априорното условие за възможността на манифестациите на съществуващото, но то не лежи отделено, под, зад или отвъд тези манифестации. С този първи от фундаменталните за критиката на репрезентационистката метафизика аспекти – динамичният характер на даването на мисленето на скриващо-разкриващата операцията на *a-letheia* като правеща възможна откритостта на съществуващото – Хайдегер цели да делегитимира идеята за статична и определена в себе си първа или последна същност. Ако прояснението е игра на скриване и разкриване, то границите на присъствието и отсъствието също са динамични и темпорални. Те не са дадени благодарение на самодостатъчни трансцендентни или трансцендентални условия за възможността им, а благодарение на игра (*Spiel*)¹⁶ на опозиционна динамична взаимозависимост между скриване и разкриване. Тяхната първична съпринадлежност разкрива онтологическото пространство за възможната откритост на биващото като такова. Това са централни положения на критиката на субстанциалната онтология като фундаментално объркана в самите си предпоставки, както и на обосноваването на метафилософската деконструктивна роля на концепцията за битието.

Като темпоралното даване на присъствието на присъстващото¹⁷,

14 Хайдегер, М., Краят на философията..., в *Същности*, стр. 208–209.

15 Срв. трите различни смисли на *lassen* в *Questiones IV*.

16 Срв. напр. Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, GA 10, Vittorio Klostermann, 1997, S. 91.

17 Това е своеобразното съхраняване на ранната идея, че битието се

(съ)битието крие себе си. В този смисъл то се себедава като се себе-скрива. Но това не означава просто, че (съ)битието открива съществуващо, което е имало своя същност и преди скриващо-разкриващата операция. Макар (съ)битието да съществува като се себе-скрива, то не е същностно скрито, както част от авторитетната вторична литература предполага¹⁸:

„[С]ебе-скриването’ е название на самото битие [...] Битието не е просто скрито – то отнема и крие себе си. Оттук извличаме същностно прозрение: прояснението, в което биващото е, не е само оградено и ограничено от нещо скрито, а от нещо себе-скриващо се.“¹⁹

(Съ)битието не функционира като атемпроално трансцендентно основание (*Grund*) на конституираните от играта на скриване и разкриване модуси на откритост на биващото. То се себе-дава като се себе-скрива. Обратното би означавало, че неговата операция на скриване и разкриване е същностно скрита. (Съ)битието обаче е релационно скриване и откриване – както по отношение на *Dasein*, така и по отношение на биващото. Това е причината за крайността на битието като такова. Скриването и разкриването са винаги релационно определени едно спрямо друго и никога само субстанциално: тъкмо това означава, че скритостта е възможна чрез нескритостта, както и обратното.

Изказванията на късния Хайдегер, че осъществяването на истината е възможно заради играта на скриване и разкриване, или че прояснението²⁰ няма общо със светлината (*lumen, Licht*), а с лекото

разбира откъм времето.

18 Такъв е например случаят с Шийън, вж. Sheehan, T., *Facticity and Ereignis*, in *Interpreting Heidegger: New Essays*, ed. D. Dahlstrom, Cambridge University Press, 2011, pp. 42–68.

19 Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Winter semester 1937/38), ed. F.-W. von Herrmann, GA 45, 1984, S. 210.

20 Най-пространните историко-философски изследвания върху прояснението принадлежат на Капобланко, който реконструира развитието му от *Butue* и *време* нататък. Вж. Capobianco, R., *Heidegger's die Lichtung: From 'The Lighting' to 'The Clearing'*, *Existentialia* 17, 5–6, 2007, pp. 321–35. Това изследване може да се чете с Кънев, А., *Хайдегер*

(*das Leichte*), което позволява играта на мрак и светлина, трябва да се разбират като критики на идеята за традиционен статичен и аисторичен извор на присъствието. В този смисъл, понятието за (съ)битие изразява взаимопринадлежността на битието и времето²¹. Онтотеологическата светлина осветява само модусите на манифестация на битието на биващото, т.е. присъствието, но така го разглежда като отделено от условията за възможността му. (Съ)битийното мислене е ангажирано с динамичния характер на тези условия, заради който присъстващото трудно може да се мисли като субстанция или обект. Без този компонент, философията на (съ)битието би съхранила форма на дихотомията между реалност и явление; в тази перспектива като проблем се откроява еднозначното интерпретиране на късната позиция на Хайдегер като придържаща се към реалистски или антиреалистски принципи.

Така стигаме до втория аспект, който трябва да разграничи прояснението от традиционните метафизически принципи и от трансценденталните условия на разкриване на съществуващото. А именно, че битието не е нито същност, нито свойство на човека или биващото. Втората същностна определеност на битието като такова е неговата релационност спрямо *Da-sein*. Релационността не означава релативност и субективистка определеност; макар да индикира същностна обвързаност с *Da-sein*, тя е обективно условие за разкриването и разбирането на съществуващото, което не може да се изведе от самото съществуващо, тъй като то няма независима вътрешна определеност. Ако имахме нерелационен достъп до определеността на съществуващото, независим от връзката между човек и битие, значи (1) или прояснението би било спекулативно хипостазирано спрямо тази определеност, (2) или бихме я видели от Архимедова гледна точка, а не от позицията на крайността. Тази взаимозависимост е първична, а не производна: тя представлява както осъществяването на собственото (*eigen*) на битие и човек чрез взаимовръзката им, така и осъществяването на собственото (*eigen*) на съществуващото в не-

и..., стр. 306-310, което внася важни нюанси при разбирането на прояснението, що се отнася до отношенията на континуитет с традицията и т.нар. „леко“.

21 Това е предрешено още от ранните употреби на понятието.

говата откритост. В (съ)битието „човек и битие се достигат взаимно в своята природа, придобивайки своята активна природа като губят онези определения, които метафизиката им е дала“²². С други думи, в отношението между човек и битие човекът, битието и биващото добиват своята същност. Това не означава някаква емпирична поява на тяло или съзнание. Тези феномени са вторични спрямо *Da-sein*. Какво обаче представлява последното в късната концепция на Хайдегер? През 30-те Хайдегер експлицитно отграничава *Da-sein*, като го определя като *das Zwischen*, между-то, или онова, което свързва човек и битието като такова²³. Следователно, то не означава нито човек, нито дори човешко битие, макар да може да се каже, че съвпада с тях. *Da-sein* е *das Zwischen*, доколкото е пространство (*Da*) за разкриването на истината на битието като такова. Както в диадата на *Da-sein* и битие, така и в тази на битие и биващо, битието като такова представлява надвишаване (*Überschuss*) над битието на биващото и *Da-sein*. Това обаче не се превежда в логически или метафизически примат на битието; то съществува само в съпринадлежността му с *Da-sein*, тъй като иначе (1) би имало дискретна отделимост между тях и (2) форма на традиционно доминиране на една от „страните“. Съпринадлежността отхвърля както дискретната им отделимост, така и асиметричната им редуцируемост едно до друго или до отделен на тях по-висш принцип, като прояснението, например. Едва същностната връзка (*Bezug*) помежду им прави възможно това битието да „прояснява“ присъствието и отсъствието на съществуващото, а човек да „устоява в прояснението“²⁴.

Този динамичен процес на съпринадлежност между битие и човек оперира в „сърцето“ на (съ)битието и представлява структурата на т.нар. обрат (*die Kehre*)²⁵, в който истината на битието като такова се себеразкрива за мисленето. Ролята на това себеразкриване е, от една страна, да даде на съществуващото неговата събитийна откритост за *Da-sein*, и от друга, собственото си и на *Da-sein* специфично

22 Heidegger, M., *Identität und Differenz*, GA II, Hrsg. F. W. von Herrmann, 1957, S. 46.

23 Heidegger, M., *Beiträge zur ...*, S. 299.

24 Heidegger, M., *Questiones IV*, p. 322.

25 Подробно въпросът е изложен в *Das Ereignis* от 1941–1942 г.

основание (*Ab-grund*). В този смисъл, Kehre се намира в известен континуитет с ранната ориентация на Хайдегер към отговора на въпроса за това как биващото става феномен за Dasein²⁶. По думите на Хайдегер, той вече не говори за „ек-стаза, а за устояване в прояснението [*Inständigkeit in der Lichtung*]“²⁷. Според екзистенциалната аналитика, екзистирането на Dasein е фундаиращо спрямо динамичните конфигурации на ἀλήθεια и λήθη. Тази ранна идея е изместена от формулирането на първичната форма на съпринадлежността между битието като такова и човек като устояване в прояснението (*Inständigkeit in der Lichtung*). И в двата случая, връзката (*Bezug*) между тях не може да се определи като субект-обектна релация без уговорки. В първия, защото като екзистиращо, Dasein е и трансцендиращо в-света; във втория, защото Da-sein е *das Zwischen*, което изобщо обезсмисля тази релация. Тук, заради същностната крайност (историчност) на (съ) битийната операция, Da-sein „устоява“ в прояснение на истината, което никога не е пълно, а частично: съществуващото разкрива самото себе си, но никога изчерпателно. Така късната идея за характера на взаимоотношаваността между „истина и екзистенция“ унищожава стремежът към разкриване на пълно присъствие. Това е ход отвъд концептуализациите на метафизическата забравата на битието, каквито са субстанцията, отношението между материя и форма и пр. Затова, както Ватимо отбелязва²⁸, ходът отвъд забравата на самото битие не може да бъде ход към припомнянето му, тъй като няма легитимен начин, по който битието да бъде доведено в ясното му и отчетливо присъствие. Напротив, (съ)битието винаги остава непромислено и скрито.

Тъй като (съ)битието необходимо е „непромислено и скрито“, макар да прави възможна откритостта на „обектите“ на понятийното отнасяне, самото то не може да се превърне в такъв обект. Понятийното мислене го редуцира до дискретна отделеност на „две“

26 Този континуитет е експлициран в Sheehan, T., *Geschichtlichkeit/ Ereignis/ Kehre, Existential: Meletai Sophias*, Budapest, XI, 3-4, 2001, pp. 241–251.

27 Heidegger, M., *Questiones IV*, p. 322.

28 Vattimo, G., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano, 2001.

страни – битие и мислене – защото е неспособно да изрази неговите динамизъм и релационизъм. Така биват конструирани комплицирани проблемни ядра, касаещи различни аспекти на дихотомията между реалност и явление. В контекста на изследванията, които разглеждат философията на късния Хайдегер като намираща се в континуитет с трансцендентализма обаче, тъкмо този аргументативен ход се оказва особено съмнителен. Значим пример на тази линия на интерпретация е Меясу, според когото концепцията на Хайдегер е пример за корелационизъм²⁹, идеята, че заради корелацията между мислене и битие нямаме достъп нито до природата на самото мислене, нито до тази на самото битие, а само до тази на корелацията³⁰:

„От една страна, при Хайдегер става дума за това да се посочи, в цялата метафизическа мисъл за репрезентацията, едно заличаване на битието или на присъствието, за сметка на наличното биващо, разглеждано като обект. Ала от друга страна, да се мисли такова деформиране в сърцето на нескритостта на биващото изисква, според Хайдегер, да се вземе предвид първичното съпринадлежане [*co-appartenance, Zusammengehörigkeit*] на човек и битие, което той нарича (съ)битие. Понятието за (съ)битие (Ereignis), централно за късния Хайдегер, значи, остава вярно на корелационисткия дълг, наследен от Кант и продължен от хусерлианската феноменология: тъй като съ-принадлежането, което (съ)битието е, означава, че нито битието, нито човекът, могат да бъдат приети като такива ‘в-себе си’, и следователно, навлиза в отношение – обратното, двете понятия на (съ)битието са първично конституирани чрез своята реципрочна връзка.“³¹

Основният аргумент на Меясу е този за „родовостта“ (*l’ancestralité*), или това, че корелационистите не могат да мислят за нещо в-себе-си, без то да се превърне в такова за-нас³².

29 Терминът „корелационизъм“ не е на Меясу, а оригинално се използва от Бек за да опише позициите на Хусерл и Дилтай, вж. R. Winkler (ed.), *Phenomenology and Naturalism*, Routledge, 2017.

30 Meillassoux, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, 2012, p. 62.

31 Ibid., p. 22.

32 Ibid., p. 4.

Според аргумента, тъй като не можем да знаем дали и как съществуващото съществува извън релацията си с мисленето, то може да се окаже по същество друго извън нея. Така абсолютни същности или логически константи, като Бог например, могат да се окажат абсолютни само за нас³³. Концепцията на Меясу среща редица критици³⁴, които по един или друг начин поставят под съмнение силата на аргумента от корелация. В случая релационността спрямо мисленето не имплицира с необходимост релативност или зависимост на реалността от него; това, че битието като такова е себескриващо се себедаване на разбирането на битието на биващото и е съ-принадлежно с Da-sein, не зависи от самото Da-sein. Както видяхме, именно този релационизъм, тясно обвързан с динамизма на (съ)битието, заляга в основите на проблематизацията на идеята за самодостатъчни трансцендентни или трансцендентални условия за възможността на съществуващото.

33 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>, 15.10.2016.

34 Вж. Livingston, P., Realism and the Infinite, *Speculations: A Journal of Speculative Realism*, IV, 2013, pp. 99–117. Gabriel, M., *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, pp. 360–361; Harman, G., Meillassoux's Virtual Future, *Continent.*, Issue 1.2/ 2011, pp. 78-91; Kanev, A., The Realist Turn and the Nature of Philosophical Development.