

ПЪТЯТ НА ХАЙДЕГЕР КЪМ *БИТИЕ И ВРЕМЕ*

Гл. ас. д-р Александър Кънев

СУ “Св. Климент Охридски”

Abstract

Heidegger On the Way to *Being and Time*

This paper aims at reconstructing the main stages of the young Heidegger's philosophical development. To begin with, the paper considers the emergence of Heidegger's project of radical phenomenology of life and his criticism of Husserl's theoretical stance in philosophy. The author shows that the central idea of the young Heidegger is the idea of the *worlding* of things. It makes possible the revolutionary synthesis of hermeneutics and phenomenology, transcendentalism and pragmatism, philosophy of life and protestant theology. The last part of the paper considers Heidegger's phenomenological interpretation of Aristotle and the emergence of the project “Being and Time”.

Колкото единодушни са изследователите на Хайдегер относно революционния характер на *Битие и време*, толкова разделени и несигурни изглеждат по отношение на степента, в която тази работа се противопоставя на философската традиция, респективно на трансцендентализма в лицето на неокантианците и Хусерл. Доразвива ли *Битие и време* феноменологическата програма на Хусерл или всъщност я отрича? Завършва ли това произведение традицията на трансцендентализма или по-скоро я преодолява? Реализъм ли изповядва то или някаква странна форма на кантиански идеализъм? Слага ли то край на инициирания от Декарт обрат към субекта или все още е определено от него? Отхвърля ли проекта за превръщането на философията в “абсолютна наука” или се опитва да го осъществи по нов начин? Близко ли стои до традицията на прагматизма или това е само привидност? Атеистичен екзистенциалист ли е Хайдегер или това е заблуда? И дали изобщо е

екзистенциалист? – Въпреки огромната книжнина върху *Битие и време*, която се натрупа през последните десетилетия и все още продължава да расте със завидно темпо, тези въпроси остават актуални. Може би няма по-добър път към отговора им от логическата реконструкция на философско развитие на младия Хайдегер. Целта на тази студия е да очертае рамката и основните моменти на една такава реконструкция. За постигането ѝ авторът се основава на някои от резултатите, представени в Част втора на работата си *Западната философия. Парадигми, революции, перспективи*¹.

Основният въпрос на Хайдегеровото мислене е този за битието. Може би решаваща роля за това играе фактът, че младият Хайдегер открива философията с една книга на Brentano, учителя на Husserl, носеща заглавието “За различните значения на съществуващото”. Изглежда още тогава (1907 г.) Хайдегер е бил запленил от проблема за онзи най-дълбок смисъл на битието, из чието проясняване може да се очаква разкриване на единството на битието зад различните му значения². Друга важна книга от тези години е една работа по онтология, написана от теолога К. Брайт, в която Хайдегер е препрочитал отново и отново текстове от Аристотел, св. Тома, Суарес...Може би те също са затвърдили впечатлението, че най-важните философски проблеми касаят въпроса за битието. Първоначално обаче Хайдегер решава да следва теология, а не философия. По-късно той ще каже, че без това (теологическо) начало той надали е щял да стъпи на пътя към мисленето на битието. Какво точно е имал предвид с тези думи днес е трудно да се каже. Ясно е обаче, че религиозното влияние, което той е изпитал в юношеските си години, завинаги определя категоричната му антинатуралистка нагласа, която ще определя от

¹ Кънев, Ал. *Западната философия. Парадигми, революции, перспективи*, Част втора, “Идея”, Стара Загора, 2005.

² Вж. Heidegger, M. “Mein Weg in die Phaenomenologie”, in: Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1969, p. 36.

началото до края собствения му път във философията. Хайдегер винаги ще се опитва да показва границите на естественонаучното познание за човешкото битие и винаги ще се обявява против всякакви редуktivни обяснения на неговата същност. Отхвърлянето на идеализма върху почвата на антинатурализма ще се превърне в изходна точка на опита за радикално онтологическо преосмисляне на природата на човека.

В студентските си години обаче Хайдегер все още е далеч от поставянето на подобна задача. Религиозната му нагласа го кара да се отнася с дълбоко подозрение и дори враждебност към господстващия теоретикопознавателен субективизъм и печелещата симпатии философия на живота. За него най-важна по това време е възможността за трансцендиране на сферата на субективните преживявания и потока на живота като цяло в посока на вечното, надисторичното, универсално валидното. Оттук и малко странния за непознатите с интелектуалното му развитие интерес към логиката и математиката. Факт е, че известно време Хайдегер е имал намерението да пише докторската си работа върху понятието за число. В този контекст срещата с *Логически изследвания* на Хусерл е нямало как да не се окаже богата на последствия. Критиката на психологизма, релативизма и скептицизма, а също и реалистички изглеждащото учение за интенционалността импонира извънредно много на младия Хайдегер. Той веднага прозира ролята на феноменологията за парирането на “натуралистката заплаха” за философията и хуманитарното мислене. До към края на 20-те години Хайдегер споделя убеждението, че правилно разбраната феноменология осигурява методическата самостоятелност и независимост на философията спрямо отделните частни науки, т.е. че тя дарява философията с единствено възможния за нея научен метод. В учението пък за интенционалността Хайдегер, подобно на редица последователи на Хусерл от това време, усеща възможността

за *реализъм без натурализъм* в теорията на познанието. В студентските си години Хайдегер стои основно на аристотелианско-схоластични позиции, което включва и реалистко разбиране за познанието³. Съвсем не е случайно, че първата философска работа на Хайдегер (1912 г.) носи заглавието *Проблемът за реалността в модерната философия*. В нея той критикува теоретикопознавателния идеализъм от позицията на критически реалист. Този епизод от философското му развитие се оказва важен, тъй като фактически Хайдегер никога не се отказва от специфичната си реалистка си нагласа. Дори и в периода на проекта *Битие и време*, когато застъпва някакъв малко странен темпорален идеализъм, той продължава да смята, че природата в никакъв случай не зависи от битието на човека и че естествознанието е способно да я познае такава, каквата е била – и евентуално ще бъде – без каквото и да е човешко присъствие.

Въпреки интензивните си занимания с логика (в неокантианското ѝ разбиране) и замисляната дисертация върху понятието за число, Хайдегер решава да пише докторат върху “Учението за категориите и значението на Дънс Скот”. Част от причините за това решение са обяснени от Хайдегер в творческата му биография от 1915 г., която пише във връзка с хабилитацията си:

“Изучаването на Фихте и Хегел, интензивните занимания с *Граници на естественонаучното образуване на понятия* на Рикерт и с изследванията на Дилтай, не на последно място лекциите и семинарните занятия при г-н тайния съветник Финке доведоха до това, че антипатията ми към историята, подхранвана от пристрастието ми към математиката, беше напълно отстранена. Аз разбрах, че философията не трябва да се ориентира едностранчиво нито към математиката и естествознанието, нито към историята, а

³ За възгледите на Хайдегер от този период вж. Sheehan, T. "Heidegger's *Lehrjahre*", in: John Sallis et al., eds., *The Collegium Phaenomenologicum*, Kluwer, Dordrecht, Boston, London, 1988, pp. 77-137.

също и че последната като история на духа може да бъде несравнимо по-плодотворна за философите.

Нарастващият ми интерес към историята ме улесни в необходимото за фундаменталното развитие на схоластиката интензивно занимание със средновековната философия. Това занимание за мен се състои на първо място не толкова в установяването на исторически връзки между отделни мислители, колкото в интерпретиращо разбиране на теоретичното съдържание на тяхната философия със средствата на модерната философия. Така възникна изследването ми върху учението за категориите и значението на Дънс Скот.”⁴

Има ли някакво обяснение за частичната преориентация в интересите на Хайдегер от областта на логиката и математиката към тази на историята? Според Т. Шиън главната причина за този обрат в интелектуалното развитие на Хайдегер е свързана с опита му да с пребори за освободното през 1913 г. място на преподавател по християнска философия в университета във Фрайбург⁵. Дали това наистина е така е трудно да се прецени. Последващото развитие на Хайдегер обаче недвусмислено показва, че интересът му към историята съвсем не е бил конюнктурен. Напротив, опитът за философско осмисляне на историческото съществуване постепенно ще го отведе към проекта за херменевтична феноменология, чрез която той ще се противопостави на господстващата епистемологическа парадигма във философията.

Какво общо обаче би могъл да има проблемът за историчното измерение на реалността и познанието с учението на Дънс Скот за категориите и значението? На пръв поглед може би нищо. Хайдегер обаче открива у Дънс Скот определено схващане за реалността, което той среща и при учителя си от това време Х. Рикерт и което

⁴ Цит. по Sheehan, T. “Heidegger’s *Lehrjahre*”, in: John Sallis et al., eds., *The Collegium Phaenomenologicum*, Kluwer, Dordrecht, Boston, London, 1988, pp. 77-137.

⁵ Ibid.

последният полага в основата на разграничението между природа и история. Става въпрос за номиналисткия по същество възглед, че реалното е индивидуално. “Всяка действителност”, казва Рикерт, “се състои само от индивидуално оформени образувания”, поради което не може да бъде адекватно представена “в никаква система от понятия и следователно образува границата на всяко понятийно познание”⁶. Тъй като в интерпретацията на баденското неокантианство историческото е принципно индивидуално, то Рикерт напълно разбираемо стига до твърдението, че “цялата действителност е историческа в нашия смисъл”⁷. Според Хайдегер Дънс Скот също стига до прозрението, че действителността е принципно индивидуална:

“Реално съществуващото е индивидуално...Всичко, което съществува реално, е едно ‘такова-сега-тук’. Формата на индивидуалността (haecceitas) е призована за това да даде праопределеността на реалната действителност.”⁸

Релевантността на учението на Скот за философията от началото на 20 в. обаче съвсем не се изчерпва с установяването на това сходство с баденското неокантианство. Хайдегер се опитва да покаже, че то би могло да бъде от някаква полза и при решаването на проблема за възможността на дотеоретичното постигане на действителността. Ако Рикерт е прав, че заради индивидуалния си характер действителността е историческа, то тогава евентуалният опит за нея не би ли бил първичен и смислофундиращ спрямо опита, на който стъпват научнопонятийните конструкции за действителността? Заради теорията си за ролята на ценностите в конституирането на предмета на науките, независимо дали естествени или исторически, самият Рикерт е далеч от поставянето

⁶ Цит. по Стефанов, И. С. *Трансценденталната философия и метафизиката*, София, 1987, стр. 202.

⁷ Пак там, стр. 203.

⁸ Цит. по Safranski, R. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, Muenchen/Wien, 1994, p. 82.

на този въпрос. Не така стоят обаче нещата за младия Хайдегер. Изглежда още през 1915 г. той е на път към прозрението, че опитът, с който се занимават философите от Декарт насетне, израства чрез теоретически конструкции от един по-изначален опит за действителността, който заради своята фактичност е останал принципно чужд и недостъпен за концентрираната върху възможността, обема и границите на *научното* познание модерна епистемология. Това впечатление се потвърждава и от лекцията на Хайдегер от 1915 г. върху понятието за време в историческите и естествените науки, според която разбирането на последните за времето се изгражда чрез абстрахиране от редица характеристики на конкретното историческо време. Насочеността към проблема за дотеоретичната постижимост на действителността, фундаментален аспект на който е и възможността за постигане на историческата реалност, личи и от едно писмо на Хайдегер до Рикерт, в което той обяснява мотивите си да пише дисертация върху Дънс Скот и в което той казва, че въпросът е дали нещо може да бъде извлечено от Д. Скот за доктрината относно донаучните форми на действителността⁹.

Видният изследовател на генезиса на *Битие и време* Т. Кизийл правилно установява, че понятието за фактичност, играещо фундаментална роля във философията на Хайдегер, по същество е приемник на понятието за *haecceitas* от докторската му работа. С изясняването на тази приемственост обаче изобщо не се изчерпва значението на последното понятие за философското развитие на Хайдегер. То може да бъде прояснено в своята пълнота само ако се вникне във все още недостатъчно изследваното влияние върху Хайдегер от страна на Емил Ласк (1875-1915), един от най-талантливите философи на Германия от времето на Първата

⁹ Вж. McGrath, S. J. "The Forgetting of *Haecceitas*: Heidegger's 1915-1916 *Habilitationsschrift*", in: *Between the Human and The Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, ed. Andrzej Wiercinski, The Hermeneutic Press, Toronto., 2002, 355-377.

световна война, в която той загива едва четиридесетгодишен¹⁰. Именно влиянието на Ласк, а не това на Рикерт или Хусерл, се чувства най-силно в хабилитационната работа на Хайдегер. Ласк пръв започва да налага понятието за фактичност, което самият той заимства от Фихте. Това обаче е само един не особено значителен аспект от преобразуванията, които той инициира в господстващата по това време традиция на неокантианството. Те са реконструирани по превъзходен начин във великолепната статия на К. Шуман и Б. Смит “Два идеализма: Ласк и Хусерл”¹¹. Тук ще се спра само на представената от тях критика на теоретичната нагласа в късните работи на Ласк.

В духа на философията на живота и прагматизма Ласк се опитва да покаже, че теоретизирането е чуждо на живота и по същество представлява саморепресия от негова страна. Научното познание се осъществява чрез абстрахирането на нещата от техния естествен жизнен контекст, от ролята, която те играят в човешката практика. Природата, която е предмет на познание от естествените науки, е нещо съвсем различно от това, което е за впуснатия във всекидневни дейности човек, тя е един свят на сенки. По същия начин познаващият субект, който съответно се противопоставя на тази научно конструирана предметна област, не представлява нищо повече от едно странно картезианско мислецо същество, което не може да се открие в изначалния опит за живота. Тъй като това остава скрито за науката, то задача на философията е да разкрие корените на научното теоретизиране, а с това и на субект-обектното противопоставяне, в човешката практика и да покаже, че всяко познание се движи във всеобемания хоризонт на живота. Цялата

¹⁰ Известно ми е, че напоследък Кизийл обръща специално внимание на влиянието на Ласк върху Хайдегер, но за съжаление не съм запознат с изследванията му в тази посока. Във фундаменталната си работа *Генезисът на “Битие и време” на Хайдегер* Кизийл показва, че дисертацията върху Дънс Скот може да бъде разбрана основно през призмата на трансценденталния емпирицизъм на Ласк.

¹¹ Schuhmann, K. and Smith, B. “Two Idealisms: Lask and Husserl”, in: *Kant-Studien*, 83 (1993), 448–466.

тази критика на теоретичната нагласа бива подхваната и продължена по енергичен начин от младия Хайдегер още в първия му лекционен курс като асистент на Хусерл през 1919 г. Дали и доколко решаващо влияние за това е имал именно Ласк, а не по-скоро Дилтай, Киркегор, Шелер или Бергсон, може би завинаги ще остане спорно. Сигурно е обаче, че без влиянието на Ласк срещата на Хайдегер с философията на живота, Лутер и Киркегор едва ли щеше да се състои и едва ли щеше да се стигне до този колкото странен, толкова и впечатляващ Хайдегеров синтез на идеи и мотиви от трансцендентализма, философията на живота, феноменологията, херменевтиката, екзистенциализма, прагматизма, протестанството, аристотелизма и пр.

Как обаче враждебно настроеният към философията на живота и прагматизма Хайдегер започва да споделя основни мотиви и тенденции в критиката им на господстващата епистемологическа парадигма във философията? На този въпрос едва ли може да се даде някакъв еднозначен и изчерпателен отговор, но една от най-важните причини за този обрат във философското развитие на Хайдегер е свързана без съмнение с изследванията му върху възможността за адекватно философско осмисляне на историчното измерение на живота и последвалата ги религиозна криза, която той преживява по време на Първата световна война. Изглежда Хайдегер стига до твърдото убеждение, че характерният за католическата философия рационализъм възпрепятства прояснението на историчния живот и е напълно безсилен да реши проблема за историческото познание. По това време той интензивно се занимава със средновековните мистици, изследвайки възгледите им за допонятийното разбиране на действителността. Най-важно за по-нататъшното му развитие обаче се оказва откриването на Лутер и Киркегор, чието противопоставяне между динамиката на човешката реалност (екзистенцията) и рационалното познание до голяма степен

хармонира с някои от фундаменталните идеи на Ласк. Вследствие на тези влияния Хайдегер се отказва от католическите си убеждения и свързаните с тях философски идеи. В писмо до Е. Кребс от 1919 г. Хайдегер заявява:

“Теоретикопознавателни прозрения, основно върху теорията на историческото познание, направиха за мен системата на католицизма проблематична и неприемлива – но не и християнството и метафизиката, тези обаче в един нов смисъл.”¹²

Така на преден план излизат съвсем нови проблеми. За Хайдегер задачата на философията вече не е в това да проясни възможността за постигането на вечни и трансцендентни спрямо потока на живота истини, както смята в “логическия” си период, а да осмисли радикално в неговата исторична същност самия живот. Тази задача обаче изобщо не е задача на господстващата “академична” философия в Германия. Неокантианските опити за справяне с проблема за историческото познание изглеждат на Хайдегер неплодотворни, ако не и повърхностни. Хусерл пък, както свидетелства програмната му статия *Философията като строга наука*, изглежда изобщо не разбира значението на този проблем. Дълбоката причина за това лежи в характера на епистемологическата парадигма, която Хусерл и неокантианците споделят. Опитвайки се да осъществят програмата ѝ по пътя на трансценденталната рефлексия върху изворите и методите на легитимно осъществяваното познание, те – подобно на останалите “модерни” философи – се опитват да направят последното независимо от всякакъв конкретен исторически контекст, от контекста на действителния живот изобщо. В съответствие с деконтекстуализирането на познанието бива деконтекстуализиран и познаващият субект, вследствие на което “зейва” истинска пропаст между него – в качеството му на някакво “странно картезианско

¹² Цит. по Safranski, R. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, Muenchen/Wien, 1994, p. 133.

мислещо същество” - и пълнокръвния човешки живот. Тази пропаст обаче не смуцава особено привържениците на господстващата епистемологическа парадигма. От една страна, тя изглежда естествен резултат от методическото усилие, чрез което философията се стреми да намери място под слънцето на научното познание след болезнения крах на метафизическите ѝ амбиции. От друга, методическото деконтекстуализиране на познаващото съзнание върви ръка за ръка, особено в традицията на антинатуралистски настроения трансцендентализъм, с повече или по-малко изразени идеалистически представи за битието на познаващия субект. Макар и да се избягва характеризирането на съзнанието като духовна субстанция, то все пак остава за трансценденталистите чуждо на природата, на сферата на телесността. Това картезианско по дух разделяне и противопоставяне на съзнанието и тялото обаче започва да става все по-проблематично от средата на 19 век насетне. Вследствие на констелация от фактори, свързана с развитието на науки като биологията, физиологията, експерименталната психология, социологията, политическата икономия, историята и пр., постепенно назрява необходимостта от цялостно и фундаментално преосмисляне на човешката реалност в посока на изоставянето на картезианския дуализъм и по-съвременните му наследници, т.е. в посока на разглеждането ѝ като единен и цялостен феномен. В зависимост от радикалността и формата на преодоляване на разделението между дух и природа се оформят две противоборстващи тенденции. Едната е откровено редуционистка и се представлява от философията на естественонаучния материализъм. Според нея менталното по същество е редуцируемо до материалното. Привържениците на другата тенденция в преодоляването на различните форми на дуализъм между ментално и физично не споделят подобна редуционистка нагласа и противопоставят на нея виталистично разбиране за живота. Именно

в едно ново разбиране за живота те виждат възможността за заличаване на пропастта между сферите на менталното и телесното, без това да става за сметка на редуцирането на едното до другото. Тази тенденция намира яркия си израз във философията на живота. В лицето на Дилтай тя се опитва да осмисли специфичните особености на човешкото битие чрез замяната на опозицията между природа и дух с тази между природа и история. Тъй като единствено и само човекът сред живите същества има история, то философското проясняване на феномена на историята обещава да открие истинския път към проясняване на същността на човешкото битие изобщо. През призмата на ценностното мислене неокантианците също се опитват да хвърлят светлина върху историята и познанието за нея, но – поне от гледната точка на философите на живота – начинанието им изначално е осъдено на неуспех. Придържането към принципите на епистемологическата парадигма не позволява на академичните философи да осмислят адекватно фундаменталната промяна в разбирането за човешката природа, която се извършва постепенно през 19 в. и която намира израз единствено във възгледите на относително маргинални за времето си мислители като Маркс, Киркегор, Ницше, Дилтай, Пърс и др. За поддръжниците на епистемологическата парадигма философията не може и не бива да се стреми да разгадава тайните на човешкия живот, ако не иска отново да се дискредитира с впускането си в дълбокомислени спекулации. Ако иска да завоюва подобаващия ѝ интелектуален авторитет, тя трябва да остане в границите на опита, на иманентната за съзнанието сфера, а това означава, че трябва да се откаже от търсенето на някаква нова онтология, пък била тя и онтология на човешкото, а не на някакво свръхсетивно битие. Напълно оправданият по своему стремеж към научност на философията принуждава университетските ѝ представители да се концентрират изключително върху методите и възможностите за

постигане на обосновано, независимо от различните жизнени контексти на осъществяването му познание, вследствие на което неминуемо оставят темата за природата на човешкото битие на писатели и маргинални мислители. Така пред “континенталните философи” от края на 19 в. и началото на 20 в. се очертава като неизбежна следната дилема: или да се отдадат на научно философстване, т.е. на абстрактни и отдалечени от живота проблеми, или пък да се опитат със силата на вдъхновението и интуицията да достигнат до непостижими с научни методи прозрения за човешкия живот. Конфликтът между епистемологически центрираната академична философия и философията на живота се усилва в годините преди и по време на Първата световна война, тъй като философията на живота печели все повече привърженици извън средите на професионалните философи¹³. Това е лесно обяснимо предвид на факта, че академичната философия не може да изрази адекватно извършващата се фундаментална промяна в разбирането за човешката природа, а също и че не може да каже нищо интересно по горещите теми на съвременността. Може би единствено Дилтай – по пътя на разработването на херменевтична методология на “науките за духа” – се опитва да избяга от дилемата: научна философия или философия на живота. Неговият глас обаче все още не се чува достатъчно силно.

Поради привързаността си към “системата на католицизма” младият Хайдегер не се е чувствал еднозначно обвързан с нито една от двете алтернативи. Теоретикопознавателният идеализъм на неокантианците и на Хусерл след обрата му към трансцендентализъм му е чужд. Тенденцията пък на философията на живота да разглежда всичко като негова проява му се струва субективистка и релативистка. Затова и реалистко звучащото учение

¹³ Срв. Safranski, R. *Ein Meister aus Deutschland...*, p. 67.

за интенционалността от *Логически изследвания* му се струва най-близко с оглед на аристотелианско-схоластичните му убеждения. След като преживява религиозна криза през последните години на Първата световна война и се отказва от “системата на католицизма”, Хайдегер вижда по нов начин тенденцията, която стои зад философията на живота. Той разбира, че тя се опитва да реши фундаменталния интелектуален проблем на епохата, а именно да преосмисли онтологически феномена на човешкия живот. Оттук насетне проблемът за природата на човешкото битие се превръща в основния проблем на неговото собствено философстване. С това обаче Хайдегер не става последовател на философията на живота. Макар и да заимства от нея отделни проблеми и прозрения, Хайдегер съзира в нея фундаментален недостатък. На нея ѝ липсва адекватна методологическа и онтологическа основа за решение на проблемите, които поставя. Опитът на Дилтай да се справи с тази трудност чрез разработване на херменевтиката му се струва незадоволителен. Подобно на Дилтай обаче той не смята, че философското изследване на живота е осъдено да бъде ирационалистично. До края на 20-те години Хайдегер клони към убеждението, че философията може и трябва да бъде научна.

Как обаче е възможно адекватно философско осмисляне на живота, което да не се позовава само на боговдъхновени интуиции и озарения, а да бъде методически подготвено? Значителна част от отговора на този въпрос Хайдегер намира в дотрансценденталната феноменология на Хусерл, т.е. в *Логически изследвания*. Така философията според Хайдегер от първите му лекционни курсове като асистент на Хусерл по същество и призвание е *радикална феноменология на живота*. С какво обаче феноменологическите изследвания на Хусерл се оказват толкова важни за Хайдегер? На първо място те спомагат за решаването на изключително трудния проблем за демаркация между философското и нефилософското

изследване (на човешкия живот). Частнонаучното познание изхожда от търсенето на каузални обяснения за проявленията на живота и за тази цел гради хипотетични теории, провежда дедукции и експерименти. Подобно на Хусерл обаче Хайдегер смята, че има една фундаментална структура на живота, която е каузално неразбираема и това е феноменът на интенционалността. В полагането на основите за философско изследване на този феномен лежи едно от големите предимства на Хусерловата дотрансцендентална феноменология пред философията на живота. Не случайно Дилтай проумява пръв от значимите мислители на своето време, че с *Логически изследвания* си пробиват път някои много важни идеи за бъдещето на философията и хуманитарните науки. В лекционния си курс *Пролегомени към историята на понятието за време* (1925 г.) Хайдегер цитира писмо на Дилтай до Хусерл, в което Дилтай казва, че двамата с Хусерл плевят една и съща гора, но от противоположни страни, така че срещата (между херменевтичната философия на живота и феноменологията) е неизбежна. Хусерловият обрат към трансцендентален идеализъм обаче е на път да осуети тази среща. С критиката си на историзма във *Философията като строга наука* Хусерл практически отхвърля възможността за плодотворен диалог с Дилтай. Тук е добре да се припомни причината за въпросния обрат. Тя е свързана с опита на Хусерл категорично да разграничи фундаменталистски замислената феноменология от дескриптивната психология. Явно е, че некаузалният дескриптивен подход към изследването на феномена на интенционалността изобщо не е достатъчен за отграничаването на философското от психологическото му проясняване. За да се осъществи успешна демаркация между философия и психология е необходимо провеждането на трансцендентално-феноменологическа редукция.

За Хайдегер този път на отграничаване на философията от останалите науки е съвършено неприемлив. Той не приема Хусерловия обрат към трансцендентален идеализъм и го смята за заблуда, дори нещо повече – за изневяра спряма девиза на феноменологията: “Към самите неща!”. Според него трансцендентализирането на феноменологията закрива пътя не просто към проясняване на жизнения контекст на интенционалните актове, а на феномена на човешкия живот изобщо. С ориентирането си към трансцендентален идеализъм феноменологията абсорбира всички онези предразсъдъци на философската традиция, които я правят сляпа за уникалния начин на битие на човека и които възпрепятстват адекватното му осмисляне. Как тогава следва да се определи ролята на философията, така че да бъде ясно разграничена от конкретните науки? Тук Хайдегер отново се обляга на една обща за (полу)неокантианеца Ласк и някои философи на живота и екзистенцията (Бергсон, Киркегор) интуиция, че има дълбоко противоречие между теоретичната нагласа на всички науки и традиционната философия, от една страна, и природата на историчния живот, от друга. Под теоретичност в случая не се разбира противопоставяне на емпиристкото тълкуване на познанието; предвид на опитните науки това би било, разбира се, абсурдно. Теоретичността на научния и академично-философския подход в познанието на нещата се заключава по-скоро в абстрахирането на познавателните актове и техните предмети от жизнения контекст на тяхното осъществяване, т.е. – по изразу на Ласк – в един вид саморепресиране на живота. Следвайки Ласк, Дилтай и Киркегор Хайдегер стига до едно фундаментално за понататъшното му развитие прозрение, а именно, че характерният за науките и сциентисткия светоглед натурализъм и доминиращият във философията теоретикопознавателен субективизъм имат всъщност един и същ корен: абстрахирането на познавателните актове от

цялостия контекст на живота и абсолютизирането върху тази основа на субект-обектното отношение като първично и най-важно отношение между човек и реалност. Впускаяки се в перспективите, които разкрива това прозрение, Хайдегер стига още по-далеч: натурализмът и противостоящият му (метафизически, трансцендентален или теоретикопознавателен) идеализъм си съпринадлежат не само в изолационисткия си подход в разглеждането на нещата и познанието, но и – на едно най-общо и най-трудно уловимо равнище – в разбирането на субекта на познанието, а оттук и на природата на човешкото битие. Дали субектът ще се разбира като телесен индивид, духовна субстанция или трансцендентално Аз, то битието му се разбира по аналогия с битието на вещта. Така се оказва, че дори при идеализмът има някаква скрита натуралистка интенция, изразяваща се в разбирането на човешката реалност откъм реалността на природните вещи, и че картезианският обрат към субекта, характеризиращ цялата модерна философия, се поражда неосъзнато именно от тази интенция. Възможно е Хайдегер, когато изнася първите си лекционни курсове от 1919 –1920 г., все още да не е формулирал тези идеи така отчетливо, но несъмнено вече е бил на път към това. Оттук и необикновената енергия, усещането за нещо много важно и съвсем ново, духът на революционно обновление във философията, които носят със себе си неговите лекции и които съвсем скоро – още преди да е публикувал нищо значимо - ще му спечелят славата на “тайния крал на философията”.

Как обаче разкриването на общата предпоставка на идеалистическата философия на субекта и натуралистки процедуращите науки, състояща се в изолирането на познанието от живота, в “саморепресирането” на последния, спомага за осъществяването на нужната демаркация между философия и частни науки? За Хусерл и Хайдегер тази демаркация е от

основополагащо значение за бъдещето на философията, тъй като тя трябва да покаже собствения предмет и метод на последната във време, когато съществуването ѝ е “поставено на карта”. И двамата изповядват определен фундаменталистки възглед за ролята на философията спрямо останалите науки и културата в цялост, но, както стана вече ясно, разбират тази роля по съвсем различен начин. Хусерл обосновава необходимостта и фундаменталността на философията с това, че единствено тя е способна да реши проблема за възможността на познанието¹⁴. Според младия Хайдегер самият този проблем е резултат от характерното за модерната философия и всяка наука изобщо откъсване на сферата на познанието от жизнената ѝ основа. С оглед на това същинската задача на философията е да проясни вкоренеността на познанието в живота, а после и собственото, неовещнено чрез разглеждането му през призмата на субект-обектното отношение, битие на живота. Проясняването на интенционалните актове като жизнени проявления обаче съвсем не означава да бъдат давани каузални обяснения чрез позоваване на някакви хипотетични физиологични, биологични или психически сили, на нагони, инстинкти, мозъчни процеси и пр. За Хайдегер това не би било философско, а частнонаучно познание, осъществяващо се в рамките на натуралистко-теоретичната нагласа, която възпрепятства достъпа до вътрешната природа на човешкия живот. Тук дескриптивният метод на феноменологията и антинатуралисткото ѝ учение за интенционалността се оказват от огромно значение за философията като фундаментална дотеоретична наука за живота. Хайдегер е съгласен, че трябва да се започне с непосредствено даденото, с изначалния, неизкривен от хипотетични конструкции опит за нещата. Всичко останало не би било философия, а в най-добрия случай научна теория. Какво обаче е непосредствено дадено, кой

¹⁴ Вж. Хусерл, Е. *Идеята за феноменологията*, Евразия-Абагар, София/Плевен, 1991, стр. 37-8.

всъщност е изначалният опит за нещата и къде и как да го търсим? При отговора на този въпрос пътищата на Хусерл и Хайдегер радикално се разделят и то още в първия лекционен курс на последния, датиращ от т.н. *Kriegsnotsemester* през 1919 г. Според Хайдегер Хусерловите феноменологични изследвания на интенционалността се провеждат в рамките на теоретичната нагласа и това важи с още по-голяма сила за тези, стъпващи върху учението за трансцендентално-феноменологическата редукция. Имплицитно изразеният упрек на Хайдегер е, че трансценденталната феноменология е станала възможна благодарение на изневяра към девиза на феноменологичното движение “Към самите неща!”. Работата е в това, че абстрахирането на интенционалните актове от цялостния контекст на живота води до общата за натурализма и философията на субекта заблуда, че първоначално възприятията ни разкриват “голи вещи”, в които биват отчленявани иманентно присъщите им свойства – протяжност, форма, подвижност, цвят, твърдост... , - едва след което им бива придадена някаква жизнена значимост. Явно въпросната предпоставка се крепи на убеждението, че контекстът на значимост, който във всекидневния опит изглежда сраснат с възприятията, фактически е фундиран в тях и бива “конституиран” в процеса на опитното усвояване на действителността. Това убеждение съвсем не е израз на някаква повърхностна заблуда, а на напълно естествената интуиция, че за да узнаем за какво служат някакви неща – къщи, коли, домашни животни, плодове и пр. – първо трябва да ги възприема. Опитвайки се да разкрие фундираността на познавателните актове в жизнения контекст на осъществяването им, без да прибегва до каузални обяснения и постулирането на хипотетични сили, а процедирайки изцяло феноменологически, Хайдегер съвсем естествено стига до противоположния на натурализма и философията на субекта възглед, че възприемането на “голи вещи” с такива и такива

свойства не е първично спрямо контекста на значимост, а е вкоренено в него. Тук бих искал да цитирам една доста характерна извадка от първите лекции на младия Хайдегер, направена от Р. Сафрански в книгата му “Един майстор от Германия: Хайдегер и неговото време”:

“...(В)лизайки в залата, виждам катедрата...Какво виждам “аз”? Кафяви плоскости, които се пресичат под прав ъгъл? Не, виждам нещо друго...виждам катедрата, на която трябва да говоря. Вие виждате катедрата, от която ще ви бъде говорено, на която вече съм говорил. В чистото преживяване няма – както се казва – никаква фундираща връзка, така че да виждам първоначално кафяви, пресичащи се плоскости, които след това да ми се дават като ...трибуна, академична трибуна за говорене, като катедра...Всичко това е лоша, погрешна интерпретация, отклонение от чистото виждане в преживяването. Аз виждам катедрата отведнъж; виждам я не само изолирано, а като твърде високо поставена за мен. Виждам една книга да лежи върху нея като непосредствено смуцаваща ме..., виждам катедрата в определена ориентация, осветеност, на определен фон...В преживяването на виждането на катедрата ми се дава нещо от непосредствения околн свят. Той... не се състои от определени неща, предмети, допълнително схванати като това и това означаващи, а значимото е първичното, дава ми се непосредствено, без околн мисловен път през схващането на предметността на нещата. Живеейки в околн свят, навсякъде и винаги нещата са изпълнени за мен със смисъл, всичко е светово, светува.”¹⁵

Така Хайдегер открива “светуването” – неизследвана в западната философия изначална сфера на човешкия опит в автентичния му жизнен контекст, чието феноменологично проясняване обещава да разкрие фактическия живот в неговата

¹⁵ Вж. Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 71-72.

историчност, а чрез това и в нова онтологическа светлина. Философията е пранаука, но не защото се опитва да формулира някакви висши и неизменни истини, които да служат като надисторична основа на отделните частни науки, а защото изследва сферата на първичния опит – интенционалните актове в цялото на жизнените взаимовръзки – , от който чрез определени методи се получава теоретично препарирания опит на отделните науки и модерната философия. *Светуването* на нещата, които възприемаме и за които говорим във всекидневния живот, не се конституира въз основа на тяхното даване в интенционалните актове, а самото им даване има за свое предусловие *светуването*. Това означава, че Хусерловият проект за трансцендентална феноменология е изначално сбъркан: той почива върху илюзията, че контекстът на значимост може да бъде редуциран, без това да се отрази по никакъв начин на дадеността на нещата. От гледната точка на Хайдегер учението за феноменологическата редукция закрива пътя към собствения предмет на философията – сферата на фактическия живот в неговата историчност – и преутвърждава теоретичната нагласа, която е гибелна за философията. Затова и в писмо до К. Льовит (1923 г.) той изказва шокиращите и мъчно разбираеми за много от изследователите на феноменологическото движение думи, че Хусерл никога не е бил философ, дори и за миг. С тези думи Хайдегер съвсем не е искал да каже, че Хусерл е толкова слаб като мислител, че не е достатъчно достоен да бъде наречен философ. През 20-те години той дълбоко вярва, че *Логически изследвания* очертават контурите на една нова и по същество революционна философска методология . Според Хайдегер обаче Хусерл никога не е бил наясно със същинския предмет на философията, а в изследванията си на интенционалността никога не е бил верен на призива “Към самите неща!” и то по простата причина, че поради теоретичната си нагласа винаги е заскобявал нейната първична

даденост в контекста на фактическия живот. Не може да има трансцендентална феноменология, тъй като няма трансцендентално Аз. Последното е теоретичен конструкт, получен чрез абстрахиране от конкретното историческо Аз.

Хайдегеровата критика на трансценденталната феноменология, неокантианството и изобщо на философията на съзнанието чрез изтъкването на историчността и фактичността на човешкия живот не е особено оригинална предвид на обстоятелството, че тя до голяма степен вече е била осъществена от философите на живота, Киркегор и късния Ласк. Голямото откритие на младия Хайдегер е *холистичността* на донаучния опит за нещата и то намира конкретния си израз в тематизацията на светуването. Нещата първоначално не биват възприемани като някакви “голи вещи”, а винаги вече в някакъв обгръщащ ги хоризонт на жизнена значимост, т.е. светови хоризонт, който е предусловие за възможността на самата им даденост като вещи с такива и такива свойства. Световостта на света, която по-късно Хайдегер ще изтълкува като тоталност на отношенията на значимост, има трансцендентален приоритет спрямо отделните възприятия на конкретни неща, т.е. тя тепърва ги прави възможни. Именно развитието в посока на холистко разбиране на познанието, езика и изобщо на човешкия живот е това, с което Хайдегер поставя началото на (парадигмална) революция в континенталната философия на 20 век.

Идеята за светуването е онази идея на Хайдегер, която му позволява органично да синтезира идеи и мотиви от феноменологията, философията на живота, херменевтиката, Киркегор, Августин, Лутер, Аристотел, традициите на трансцендентализма, прагматизма, неоромантизма...Как по-конкретно става това? На първо място, идеята за светуването “усвоява” прозрението на философите на живота и прагматистите,

че познанието трябва да се разглежда като жизнена проява, респективно в цялото на жизнения (практическият) контекст, като същевременно чрез нея Хайдегер “редуцира” наличната или само потенциална натуралистка тенденция, която то носи със себе си, отхвърляйки всякакви биологически, психологически или физиологически интерпретации на интенционалните преживявания. Това “редуциране” очевидно е възможно единствено благодарение на насочените против “натуралистката заплаха” учения на Хусерл за интенционалността и феноменологическия метод. Хайдегер трансформира онтологическия приоритет на живота пред познанието (Ницше, Дилтай, Бергсон, Джеймс) в трансцендентален приоритет на световия хоризонт на възприятията пред самите възприятия. Така се отваря възможността за изглеждащия невъзможен синтез между трансцендентализъм, философия на живота и прагматизъм. Опитът да се удържи прозрението за интенционалните актове като проявления на фактическия живот в неговата историчност върху основата на антинатуралистко разбиране за самия живот открива посоката към *херменевтичен х о л и з ъ м*. *Разбирането* на света се явява предусловие за практическото и теоретичното отнасяне към биващото в света (вътрешносветовото): инструменти, животни, дървета, къщи, реки, планини, компютри и т. н. Така опитът за антинатуралистка феноменология на живота отвежда Хайдегер към възгледа за примата на разбирането пред познанието. Разбирането се оказва не някаква специфична форма или метод на познание в хуманитарните науки, както смята традиционната херменевтика, а условие за осъществяване на всички интенционални, респективно когнитивни, актове, т.е. фундаментална онтологическа структура на фактическия живот в неговата историчност. Оттук Хайдегер стига до извода, че феноменологията на живота е възможна само като херменевтична феноменология. Приобщаването на херменевтиката към проекта за

радикална феноменология на живота обаче не се дължи само на обусловения от антинатурализма на последната трансцендентален примат на разбирането спрямо познанието, а и от обстоятелството, че адекватно философско проявяване на фактическия живот не може да се осъществи под формата на преследваното от науките и епистемологията “обективно познание”, а само по пътя на херменевтичната интуиция. Фактичността е принципно недостъпна за дискурсивното познание и “теоретичното” съзерцание, на които се позовават при своята легитимация научните и философските теории, а постижима единствено чрез изначално присъщото на живота преддискурсивно саморазбиране, чрез херменевтичната интуиция.

За много историци на феноменологичното движение и днес все още остава неясно до каква степен херменевтичната феноменология на Хайдегер се отклонява от трансценденталната феноменология на Хусерл. Една от причините за това е, че към този въпрос се подхожда твърде статично, т.е. вниманието се фокусира почти изцяло върху концепцията на Хайдегер от *Битие и време*, без да се взема предвид философското му развитие до този момент, а в различни етапи от него Хайдегер има различно отношение към Хусерловата феноменология. В някои решаващи отношения проектът “Битие и време” се оказва в по-голяма близост до трансценденталната феноменология на Хусерл, отколкото е проектът за феноменология на живота от 1919-1921 г. Друга много важна причина за объркването на интерпретаторите е Хайдегеровото заемане на понятието за хоризонт от Хусерл. При Хайдегер обаче – заради примата на разбирането пред познанието – понятието за хоризонт играе друга роля. Докато за Хусерл нещата от околния свят и световия хоризонт биват равнозначално интендирани, то при Хайдегер възприемането на нещата се предхожда, но не линейно темпорално, от разбирането на световия

хоризонт. Следователно тенденцията към холизъм в трансцендентално-феноменологичните анализи на хоризонтността на интенционалните преживявания получава качествено нова степен на развитие при херменевтичната феноменология, изразяващ се в примата на разбирането на цялото (света) пред възприемането на отделни елементи (вътрешносветовото). Това революционно по същността си движение към херменевтичен холизъм ще получи израз в знаменития анализ на предструктурата на разбирането, който – поне потенциално – ще подрие възможността за постигането на надисторично съзерцание на ейдоси, върху която се крепи програмата на трансценденталната феноменология. Значителната разлика в схващанията за хоризонта при Хусерл и Хайдегер обаче бива отчасти забулена заради обстоятелството, че и при двамата понятието за хоризонт играе своеобразна трансцендентлна роля. За Хусерл то е важно с оглед на изясняването на конституирането на света от трансценденталната субективност. При Хайдегер пък на хоризонта се приписва трансцендентална роля заради стремежа да се разкрие върху антинатуралистката основа фундираността на когнитивните интенционални актове във фактическия живот. Този стремеж може да бъде удовлетворен само ако се приеме, че разбирането на световия хоризонт е априори спрямо всяко отнасяне към вътрешносветовото, т.е. ако се приеме един своеобразен херменевтичен трансцендентализъм. Така придържането към антинатуралистката тенденция на феноменологията оставя младия Хайдегер в известна близост до традицията на трансцендентализма и тази близост, противно на някои интерпретации, ще расте с възникването и развитието на проекта за проясняване на смисъла на битието из времето до осъзнаването на неговата неосъществимост през 1929 г.

Докато антинатурализмът на херменевтичната феноменология съхранява близостта на Хайдегер до някои основни мотиви на

традицията на трансцендентализма, то виждането за вкоренеността на познанието във фактическия живот го поставя в близост до някои идеи на прагматистите и по-конкретно до критиката им на “теоретичната нагласа” на модерната философия. Ако се отхвърли характерното за епистемологията схващане, че възприемането на нещата от заобикалящия ни свят като вредни или полезни за нашите цели и дейности е фундирано върху възприемането им като “голи вещи” с определени “обективни” свойства, както прави Хайдегер, то не остава кой знае каква алтернатива на схващането, че действането с нещата и разглеждането им в контекста на практическото справяне с действителността тепърва откриват възможността за превръщането им в обекти на съзерцание и научно познание. Познанието може да бъде фундирано във фактическия живот, ако не съзерцанието на нещата овъзможностява действането с тях, а обратното – действането съзерцанието. Би било обаче грешка, може би груба грешка, да се мисли, че това прави от Хайдегер своего рода прагматист. Ако Хайдегер е склонен да разглежда познавателното отнасяне към нещата като фундирано в практическото, то това съвсем не означава, че последното е първичният способ на разкриване на нещата. Хайдегер е далеч от това да поставя “в началото” действането, справянето с нещата. Действането може да има приоритет спрямо съзерцаването, но само толкова. Същинският приоритет се пада на разбирането – то прави възможно не само познавателното, но и практическото отнасяне към реалността. Не бих могъл да използвам нещо като инструмент без да разбирам как и за какво да го използвам, т. е. контекста на неговото светуване. Това, че възприятията първоначално винаги ни разкриват не “голи”, а “подръчни” вещи, т. е. вещи в хоризонта на някаква практическа значимост, на възможности за действие в една или друга посока, съвсем не означава, че интенционалните актове се основават на някакви дорефлективни, дори досъзнателни действия с нещата. Това

не би било Хайдегер, а Драйдегер, както сполучливо Сърл нарича Драйфус, чиято интерпретация на *Битие и време* е най-малкото съмнителна¹⁶. Проектът на Хайдегер за философията като “абсолютна наука за битието” е толкова далеч от прагматизма, че повече няма накъде. Като прибавим свършено различното понятие за истина, специфичният реализъм, екзистенциалистките мотиви, херменевтичният трансцендентализъм – които не в по-малка степен характеризират ранната философия на Хайдегер, то е ясно, че трябва да бъдем много внимателни, когато обсъждаме прагматисткия ѝ аспект. Между другото това е типичната грешка, която се допуска при опитите да бъде ситуирано делото на Хайдегер в развоя на западната философия – на преден план бива винаги извеждана близостта до това или онова течение – феноменология, трансцендентализъм, херменевтика, философия на живота, протестантска теология, екзистенциализъм, прагматизъм, деконструктивизъм, постструктурализъм, марксизъм, средновековен мистицизъм, будизъм и пр., която близост се използва като “херменевтичен ключ” за разгадаването на отношенията на прекъснатост и непрекъснатост с традицията. Резултатът от тези опити като правило не е добър, защото преувеличаването на сходствата с едно направление закрива възможността за разбирането на причините, поради които Хайдегер се оказва – в един или друг момент от развитието си – в идейна близост до други философски направления.

Своеобразният трансцендентален приоритет на разбирането на света пред разбирането, възприемането и познанието на вътрешносветовото съществуващо разкрива пред Хайдегер възможността за своеобразно трансцендентализиране на екзистенциалистките мотиви на Киркегор и на реабилитираната от философията на живота емоционална страна на човешкото битие.

¹⁶ Dreyfus, H. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, M.I.T. Press, 1991.

Ако жизненият контекст на значимост – световостта на света – не се конституира върху основата на познанието на нещата, а по-скоро прави самото него възможно, то това, което прави възможно самата значимост също ще има приоритет спрямо когнитивното отнасяне към действителността. Нещо обаче би могло да се яви като значимо само в светлината на някаква емоционална настроеност на човешкото битие – страх, тревога, надежда и пр. Така се оказва, че “иррационалната” страна на живота, обхващаща настроенията, емоциите, страстите, дълбинните жизнени пориви, е не толкова пречка за разкриването на реалността, както смята епистемологичната философия, колкото негово – и то по-изначално от познавателната дейност – трансцендентално условие.

Цялото това движение на едновременно екзистенциализиране, прагматизиране, херменевтизиране и витализиране на основни идеи на господстващата традиция на трансцендентализма и на трансцендентализиране на фундаментални мотиви от философията на живота, прагматизма, екзистенциализма, херменевтиката става възможно чрез новата перспектива, която разкрива идеята за светуването. Това движение стига до своята кулминация седем-осем години по-късно – при писането на публикуваните и непубликуваните части на *Битие и време* - но възможността за революционизиращ континенталната философия синтез на идеи от коренно различни традиции и направления се очертава ясно още в първите лекционни курсове на гениалния асистент на Хусерл. Още тогава Хайдегер прозира и значението на проблема за отношението между език и реалност. Големите немски философи или са пренебрегвали темата за езика или в коментарите си са потвърждавали традиционното разбиране за него като средство за репрезентиране на мисълта и действителността. Отделни блестящи прозрения или разработки на фигури като Хаман, Шлайермахер, Хумболт, Ницше и др. са били като цяло подминавани и не са

повлияли за евентуално лингвистично преориентиране на академичната немска философия. Отчасти под влияние на Фреге, отчасти под принудата на самата проблематика в *Логически изследвания*, Хусерл пръв сред епистемологично ориентираните философи се захваща с проблема за езика и дори изгражда теория за значението. Тя обаче, подобно на теориите на Фреге и Ръсел, по-скоро обслужва, отколкото да проблематизира господстващата епистемологическа парадигма. Тенденцията към постепенно осъзнаване на ролята на езика при опитите за разрешаването на специфично трансценденталния проблем за конституирането на света намира проявление и в последната фаза от развитието на неокантианството в лицето на Касиреровата философия на символните форми. Хайдегер изглежда се сблъсква с темата за езика най-вече във връзка с изследването на възможността за адекватно философско осмисляне и изразяване на фактичността на живота. Как е възможно - и дали изобщо е възможно - да се правят философски изказвания за живота, които като такива да не бъдат нито субективни (художествени) описания на "потока на живота", нито редуциращи фактичността му обективни теоретични твърдения? Дали изобщо е възможно да се намери такава нехудожествена употреба на езика, която да направи изразима принципната индивидуалност (фактичност) на реалността?

В посока към откриване на фундаменталното значение на езика води и херменевтизирането на феноменологията. Ако разбирането има приоритет спрямо познанието и ако се осъществява винаги или основно в лоното на езика, то тогава няма ли световият хоризонт на опита да бъде езиково устроен? "Ранният" Хайдегер няма еднозначен отговор на всички тези въпроси. Той се колебае в разбиранията си за езика и това е следствие от половинчатия му холизъм и половинчатото му отхвърляне на трансцендентализма. Замяната на трансценденталната с херменевтична феноменология

обаче без съмнение открива пътя на лингвистичния обрат в немската философия на 20 век.

С идеята за светуването младият Хайдегер вече е направил решителна крачка към преодоляване на “модерното” философско разбиране за човека като субект, който има привилегирован достъп до вътрешния си свят и който познава много по-лесно себе си, отколкото нещата от света. Напротив, казва Хайдегер, хората разбират себе си най-вече откъм нещата, с които са заети във всекидневните си дейности. По този начин битието им един вид се разтваря в битието на света. По силата на фактичността на живота хората винаги вече са захвърлени в света и се саморазбират като правило откъм света. Това указва отговора на важния въпрос за причината, поради която западната философия не е съумяла да постави адекватно и още повече да разреши фундаменталния проблем за природата на човешкото битие. След като хората се саморазбират откъм нещата, с чието създаване, съхраняване, отглеждане, усъвършенстване, променяне, премахване и т. н. са заети, то е естествено да разбират собственото си битие откъм битието на нещата. Разглеждането на човека като *res cogitans* или като *subject* все още скрито се ръководи от едно нерелективно възприето универсализиране на битието на вещите, което възпрепятства проясняването на уникалния исторически способ на човешко съществуване. Още в годините (1917-1921) преди “онтологическия обрат” във философското си развитие, т. е. преди обвързването на философията с въпроса за битието, Хайдегер взема за ръководна нишка в решаването на проблема за философското осмисляне на уникалността на историчния живот противопоставянето между екзистенциално (човешко) и вещно съществуване. Дилтай, Хусерл и Шелер също смятат, че битието на човека не е битие на вещь, но те според Хайдегер не успяват да придвижат значително нещата в позитивното определяне на

специфичния за хората способ на историческо съществуване. Какво общо обаче има всичко това с идеята за светуването и с възгледа, че хората първично, а в повечето случаи постоянно, се саморазбират откъм нещата, с които са заети? Работата е в това, че търсейки антинатуралистко обяснение на човешкото битие Хайдегер интерпретира саморазбирането откъм вещите като изначално присъща тенденция към самоотчуждение на историчния живот, която той по-късно в *Битие и време* ще обозначи като *пропадане*. Всяка дейност по благополучното устройване на живота, по постигането на сигурно и стабилно съществуване в света, по подчиняване на природата и организирането на обществото за целите на превъзможването на всички негативни последици от захвърлеността и фактичността на битието в света вече скрито носи в себе си тенденцията към самоотчуждаване на живота – заради моделирането му по изглеждащото сигурно, стабилно, постоянно битие на вещите. Така Хайдегер намира начин – пак във връзка с идеята за светуването – да тематизира нашумелия покрай хегелианците и марксистите проблем за отчуждението¹⁷, само че по-скоро в обратна на идеологията на прогресизма посока. Възгледът за “светуването” на живота се оказва несъвместим не само с картезианския обрат към епистемния субект, с който възниква и “модерната философия”, но и с прокламирания от Бейкън и конститутивен за духа на модерността етос на подчиняване на природата по пътя на познанието за целите на човешката еманципация. Още в тези приватдоцентски години на Хайдегер изглежда вече му се мерзелее мисълта, че разширяването на господството на човека в царството на природата води, фигуративно казано, до разширяване на битието на природата в царството на човека, т.е. че укрепването на властта на хората над природата укрепва силата на самоотчуждението им от уникалния им начин на

¹⁷ Срв. Safranski, R. *Ein Meister aus Deutschland...*, p. 143.

битие. Все пак Хайдегер все още е далеч от радикално проблематизиране на “проекта на Просвещението” и от изнасянето на тиради срещу заплахата от технизиранието на света. Но той вече е преминал на неоконсервативни позиции и се отнася със симпатия към идващата от романтиците, Шопенхауер, Киркегор и Ницше тенденция към интерпретиране на триумфа на науката като триумф на заплашващия духовните устои на човешкото битие материалистки светоглед, който като такъв включва не просто отхвърлянето на религията и метафизическия идеализъм – нещо за което самият Ницше се бори – а, и то преди всичко, свръхоценностяване на притежанието на материални блага, осмислянето на живота основно и главно с оглед на производството и придобиването на вещи. Тук лежи и фундаменталната разлика между тези мислители и марксистите, които отдават овещняването на човешкия живот единствено и само на капиталистическите производствени отношения, но не и на самия етос на еманципиране на човечеството по пътя на науката. Хайдегер прегръща хегелианско-марксистката идея за отчуждението, но в ранните си години я радикализира по начин, който елиминира историческото ѝ измерение. Според него отчуждението не е исторически феномен, свързан със саморазвитието на Абсолюта или характерните за определена епоха производствени отношения, а универсален онтологичен феномен, който е необходимо присъщ на историчния живот в неговата всекидневност. Това обяснява според Хайдегер защо не само модерните, но и античните мислители не са успели да постигнат по адекватен начин “фактичността на живота в неговата историчност”, т. е. живота в неговата автентичност, а не самоотчужденост. От друга страна, това обяснява защо самият Хайдегер, въпреки интензивните си занимания с феномена на историчността, не съумява в ранния си период да намери брод към философско осмисляне на *реалната* история. Едва когато успява да

историзира *отчуждението* чрез историзиране на *битието*, той успява да изгради относително стройна философия на историята на Запада.

Невъзможно е да се проникне в екзистенциалисткото измерение на философията на ранния Хайдегер, нито пък да се усети изключително мощното харизматично влияние, което е упражнявал върху слушателите на своите лекции, ако не се разбере радикалността, с която той се противопоставя на фундаменталния за модерната философия стремеж към сигурност и съпровождащото го избягване на подвъпросността на живота. От една страна, върху основата на неразбиране на фактичността, историчността и “световостта” на познаващия живот стремежът към сигурност води до картезианския обрат към субекта и последвалото го разделяне на сферите на духа и природата, субективната и обективната реалност, “вътрешното” и “външното”, менталното и физическото, съзнанието и материята, и т. н., което отвежда философията до задънената улица на безсмислени теоретикопознавателни проблеми от рода на как субектът може да излезе извън себе си и да постигне обекта. За Хайдегер обаче неприемлив е не толкова стремежът към сигурност в познанието, колкото към сигурност в живота. По това време, макар и да настоява на историчността, той не смята сигурното, респективно априорното, познание за невъзможно. Възникването и разработването на проекта за философията като абсолютна наука за битието говори за обратното¹⁸. Това обаче, което истинската феноменология на живота трябва да превъзмогва отново и отново, ако иска да го постигне в неговата дълбинност и автентичност, е търсенето и уповаването на сигурното, стабилното, постоянното, а в лицето на религията - на вечното битие. Характерният както за всекидневното практическо съществуване, така и за западната рационалистическа традиция (включваща в себе си и “системата на

¹⁸ Вж. Heidegger, M. *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1988, p. 11.

католицизма”) стремеж към сигурно овладяване на земния и/или небесния живот е мощна проява на същностно присъщата тенденция към самоотчуждаване на живота, към бягство от плашещите дълбини и трудно поносимото безпокойство на екзистенцията. Затова и академичното философстване, пребиваващо в сигурността на загърбващата драмата на битието теоретична нагласа, изглежда за Хайдегер повърхностно, ако не и недостойно. Истинското философстване е възможно само чрез радикално проблематизиране на собствения живот, чрез “слизане в бездната” на лишената от всякакви външни опори екзистенция и интензивното преживяване на страха, че там няма да бъде открит никакъв смисъл, а само непоносима празнота. Същинското предназначение на философията не е да гради теории и да строи удивляващи с логическата си стройност спекулативни постройки, а движейки се срещу течението на живота, т.е. срещу мощната тенденция на самоотчуждаване чрез саморазбиране откъм някакъв друг вид битие – природа, дух, Бог, – да проникне в извора на “фактическия живот в неговата историчност” и така да го постигне в уникалността му. На трансценденталната редукция на Хусерл, чрез която трябва да се постигне изворът на конституирането на света, Хайдегер противопоставя един вид екзистенциална редукция, която трябва да проблематизира из корен всички онези фиктивни сигурности, които пречат на отделната личност да се потопи в извора на собствената си екзистенция, да избере свободно самата себе си. Магнетичното излъчване на Хайдегер, впечатляващият начин, по който представя визията си за философията, презрителното охарактеризиране на съвременни и минали философи, нагнетяването на очакването за разкриването на съвсем нови хоризонти на мисълта, за осветляването на неподозирани измерения на битието, живота, историята, езика, познанието и пр. оставят у слушатели и познати усещането за необикновена мисловна енергия, за изключителна и

непостижима интензивност на душевния живот. Десетилетия след тези, превърнали се междуременно в легендарни, лекционни курсове на младия Хайдегер Аренд пише писмо на Ясперс, в което отправя множество критични бележки към Хайдегер, свързани с характера му и пронацистката му дейност, но все пак не пропуска да отбележи: “Трудно е да се забрави в каква дълбочина и с каква страстност живее той...”¹⁹ Както винаги обаче, медалът има и обратна страна: тази необикновена, поразяваща, а понякога и плашеща енергичност и интензивност на Хайдегеровото мислене като че ли непрестанно го влече в посока на радикализъм и дори екстремизъм, което ще намери печалния си израз в страстната му ангажираност с националсоциалистическата революция. Интерпретирането на “светуването” на живота като негово самоотчуждение от дълбинното движение на екзистенцията открива пред Хайдегер възможността за феноменологическо усвояване на идеи и мотиви от св. Павел, Августин, Лутер и Киркегор. Защо обаче вместо да се отдаде изцяло на разработването на концепцията за фундиращия характер на светуването на нещата спрямо познанието за тях като обекти с определени свойства, което обещава да се увенчае с изключително оригинален синтез на феноменология, херменевтика, прагматизъм и т. н., Хайдегер се впуска, както свидетелстват темите на лекциите му от 1920-1921 г., в занимания с ранното християнство, Августин и протестанството? Отговорът беше вече загатнат по-горе. Концепцията за обезсмислящата опозицията между дух и природа (иманентно и трансцендентно, вътрешно и външно, съзнание и обективна реалност) световост на живота се приближава, при евентуалното ѝ абсолютизиране, до натуралистски ориентирания прагматизъм. Дали заради “теологическото начало”, дали заради нещо друго, Хайдегер е много далеч от това да вижда смисъла на живота в успешното справяне с

¹⁹ Вж. Safranski, R. *Ein Meister aus Deutschland...*, p. 365.

предизвикателствата на реалността: постигане на материална сигурност, намаляване на страданията и увеличаване на благата. Затова той се изправя пред задачата да развие концепция, която разглежда световостта на живота, т. е. тоталната му ангажираност в дейностите по устройването му на земята или на небето, като бягство от най-вътрешната му същност, от най-висшата възможност да бъде като избере самия себе си, накратко – като *пропадане*. Смисъл на човешкия живот не може да бъде нищо друго освен това да бъде самия себе си, да преживява най-пълно собствения си уникален начин да бъде, да бъде *автентичен*. Автентичността на историчния живот (екзистирането) няма нищо общо с уповаването на нещо аисторично – материални вещи или дори Бог, а с превъзможването на саморазбирането откъм нещо друго, на дълбинната тенденция на самоотчуждаване от уникалността на екзистирането. С това Хайдегер едновременно отваря и ограничава възможността за плодотворен диалог между феноменологията на живота и християнството. В религиозния опит на ранното християнство и Лутеровото протестанство той съзира историческото откриване и съответно преоткриване на самостта и историчността на човешкото битие, респективно противопоставяне на естествената тенденция към саморазтварянето на човешкото битие във всекидневните дейности и саморазбирането откъм тях, отхвърлянето на всякаква възможност за постигане на сигурност в отношенията с Бога чрез някакви външни ритуали, богоугодни дейности, или рационални прозрения относно неговото битие и неговата същност. Към св. Павел, Августин и Лутер Хайдегер се насочва под влияние на Дилтай, който свързва с тях раждането и развитието на съзнанието за историчността²⁰. При древните гърци и повлияната от тях средновековна схоластика липсва това разбиране за

²⁰ Срв. McGrath, Sean J. "Back to The Religious Roots of *Being and Time*: Questioning Heidegger's Formal Eschatology", in: *Studies in Philosophy of God, Religion, and Human Being / Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, Warsaw, 2003. Основно на тази статия дължа изложеното по-долу обяснение на Хайдегеровия интерес към ранното християнство.

историчността заради търсенето и уповаването на вечното, сигурното, неизменчиво и неисторично битие. Апокалиптичното съзнание на ранното християнство, разглеждането на всичко през призмата на есхатологичното учение, за първи път разкрива възможността за постигане на уникалната темпоралност на човешкото битие, движението му към неотменим край, съзнанието за който се противопоставя на тенденцията към самоотчуждението му в света и овъзможнява откриването на неговата самост. Очевидно Хайдегер не просто се опитва да потвърди схващането на Дилтай, че съзнанието за историчността се ражда с ранното християнство, а се опитва да извлече определени изводи за възможността на това, което по-късно ще нарече автентично екзистирание, и той открива нейното основание във фундаменталното условие на историчността: (апокалиптичното) съзнание за края. Това, което би могло да се противопостави на присъщата на човешкото битие тенденция към овещняване е съзнанието за края, чиято секуларизирана онтологическа версия ще гласи: битие към смъртта. Очевидно още преди онтологическия обрат Хайдегер е на път към прозрението, че уникалността на човешкото битие се заключава в неговата специфична темпоралност. До подобен извод преди него стига и Бергсон. Една от съществените разлики е Хайдегеровото обвързване на темпоралността със съзнанието за смъртта, което ще го отведе по-късно до теорията за екстатичната времевоост.

Въпреки интензивните си занимания с ранното християнство, Августин и най-вече Лутер, Хайдегер е далеч от това да развива някаква религиозна феноменология на живота или херменевтично-феноменологична протестантска теология. От една страна, той все още не възнамерява да се отказва от претенцията за научност на феноменологията и от принципите на нейния метод, най-важният от които изисква да се изхожда от (непосредствено) даденото.

Съобразяването с този принцип изисква от философията да бъде поне *методологически* атеистична, защото първично даващата интуиция не ни разкрива никакво Божествено битие, а мистичният опит не може да бъде феноменологически санкциониран. Далеч по-важно от методологическите съображения обаче е нещо друго. Християнското разглеждане на човека като сътворен от Бога и като притежаващ безсмъртна душа изобщо не хармонира на проекта за радикално феноменологическо проясняване на “фактическия живот в неговата историчност”, т. е. в неговата автентична, а не овещнена природа. Ръководейки се от противопоставянето между стабилното атемпорално битие на вещта и динамичното темпорално битие на екзистенцията, Хайдегер изглежда стига до прозрението, че християнската теология продължава да се движи в коловозите на античното разбиране за битието като налично битие. Колкото и фундаментално различни да изглеждат по същността си един безкраен, непространствен и надвременен Бог и една (природна) вещ, то те все пак се разкриват като поразителни близки в това, че са аисторични, атемпорални по своето битие. Творящото и сътвореното имат различен начин на битие от екзистиращото. Безсмъртната душа не може да отличи животинското от човешкото битие, тъй като историчността я спохожда само акцидентално: в действителност тя не е вътрешно темпорална. Следователно уникалният начин на битие на човека, заключаващ се в присъщата единствено и само на него темпоралност, може да бъде философски адекватно разбран само ако бъде “заскобено” всяко позоваване на Бога при неговото разглеждане. Това не означава непременно отхвърляне на Божието битие и на безсмъртната душа, а само третирането им като философски ирелевантни за феноменологията на живота. В предговора към *Феноменологически интерпретации към Аристотел*, работа писана през 1922 г., Хайдегер заявява:

“Всяка философия, която разбира себе си в това, което е, трябва като фактическото Как на тълкуването на живота... да знае, че осъществяването от нея връщане на живота към самия себе си е, религиозно казано, вдигане на ръка срещу Бога.”²¹

Дали обаче Хайдегер остава само *методологически* атеист? Дали по времето, когато извършва т. нар. онтологически обрат и открива темата на живота си – въпроса за битието – той не се отдалечава още по-решително от религиозното си минало? Дали изобщо остава вярващ християнин? На тези въпроси е трудно да се даде еднозначен отговор. Във всеки случай отношението между екзистенция и битие – и при “ранния” и при ”късния” Хайдегер – е фундаментално различно от отношението между човек и Бог в християнството. Нещо повече, ако християнският възглед е верен, то отношението между екзистенция и битие не би могло да има фундаментална важност, ако изобщо би било възможно като такова. В пълен разрез с представата за всемогъщия Бог Хайдегер се ангажира с шокиращия възглед, че *единствено и само* човек – заради специфичната си времевост – има разбиране за битието, т. е. че Бог, ако го има, може да има разбиране само за съществуващото, но не и за битието на съществуващото. Въпросът е дали Хайдегер изобщо би могъл да стигне до тази своя най-фундаментална идея, ако вътрешно не е бил скъсал не само със “системата на католицизма”, но и с основната доктрина на християнството изобщо. От друга страна, противопоставяйки се решително на натурализма, Хайдегер едва ли би искал да отрече възможността за божествено измерение на реалността. Оттук и двусмисленото отношение към (християнската) религия. Струва ми се, че то има корена си в убеждението на Хайдегер, че характерното за западната метафизика и християнската религия субстанциализиране на духовното в посока на разглеждането му като самодостатъчен, вечен

²¹ Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, in: *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, p. 246.

и непроменлив принцип на реалността (скрито) се ръководи от универсализирането на наличното битие на вещите, т. е. от разглеждането на всяко битие като налично битие. Според Хайдегер адекватното противопоставяне на натурализма изисква не обособяване на духовното у човека и разглеждането му като причастно към някаква вечна, трансцендентна на времето спиритуална реалност, а прозрение за уникалния времеви начин на битие на човека, респективно за това, че същността на духовното не е атемпорална или само акцидентално – заради връзката с телесното – темпорална, а че в действителност то е вътрешно темпорално, дори повече: то е самата темпоралност, но разбрана по един нов, антинатуралистки начин. Адекватен философски отговор на натурализма не може да даде нито платонизмът, нито християнското богословие, нито дуализмът на Декарт, нито абсолютният идеализъм на Хегел, нито трансценденталният идеализъм на Кант и Хусерл, а единствено и само идеализъм, разкриващ вътрешната връзка между дух и време, т. е. един своего рода *темпорален* идеализъм. Може би този идеализъм би могъл да хармонира с определени представи за Бога в християнската мистика, но едва ли с представата за безсмъртния характер на душата. Според Хайдегер изначалното време е крайно²² и неговата крайност е фундаментално условие на всяко разбиране на битието на мисленото, представяното, познаваното, т. е. на всеки интенционален акт, от което следва, че никаква безсмъртна душа не би могла да бъде субект на интенционалността. Всичко това говори, че по пътя към *Битие и време* християнските представи за отношението между човек и Бог стават все по-проблематични, ако не направо неприемливи за Хайдегер. Може би самият този път би бил невъзможен, ако междуременно не се е състояло едно още по-радикално преосмисляне на християнството от това, за което

²² Вж. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, 1986, p. 330.

Хайдегер говори в писмото си до Кребс от 1919 г. Възможно е именно едно такова събитие да е направило възможно онтологическия обрат от 1921-1922 г.

Защо след интензивните си занимания с ранното християнство, Августин и Лутер Хайдегер се обръща към пренебрегващата историчността философия на древните гърци и по-конкретно към Аристотел? Какво има при Аристотел, което не може да се открие нито при св. Павел, Лутер и Киркегор, нито при Хусерл и Дилтай? На тези въпроси няма прост и бърз отговор. Причините за нарастването на интереса към Аристотел и енергичното ангажиране с интерпретация на негови текстове в лекциите и семинарите на Хайдегер в периода 1921-1924 г. са комплексни. На първо място, Хайдегер се опитва чрез анализ на метафизиката на Аристотел да идентифицира източника на гръцкото, а оттук и на западно-философското игнориране на историчността на човешкото битие, което продължава и до съвременността в лицето на неокантианството и трансценденталната феноменология на Хусерл. Решението на този проблем ще го доведе до прозрението, че неспособността на западната философия да осмисли адекватно “фактическия живот в неговата историчност” се дължи на извършеното от Платон и Аристотел универсализиране на наличното битие (на вещите), което бива съхранявано и имплицитно препотвърждавано от всички големи философи чак до Хусерл. Оттук и идеята за фундиращия характер на разбирането на битието спрямо всички останали възгледи на един мислител, спрямо всички схващания на една епоха. Пак в този контекст ще се появи задачата за деструкция на историята на онтологията. Движейки се по този път Хайдегер съвсем естествено достига до *въпроса за битието*. Но той не е единственият път, по който Хайдегер върви към него. В някои текстове на Аристотел – най-вече *Никомахова етика*, глава шеста – Хайдегер открива насоки за решаването на двете

фундаментални задачи, пред които се изправя след многообещаващото откритие на “светуването” на нещата: 1) разработване на концепция за изначалното, дотеоретично (или донаучно) разкриване на реалността, и 2) проясняване и конкретизиране на особеностите на двата основни модуса на живота – автентичния и неавтентичния. Множество изследвания на този период от философското развитие на Хайдегер на автори като Кизийл²³, Тамино²⁴, Волпи²⁵ и др. установяват наличието на безспорно съответствие между Аристотеловите понятия за *poiesis* и *praxis* и концептите за неавтентично и автентично ексистиране в *Битие и време*. Според тях заниманията с Аристотел са помогнали на Хайдегер да трансформира феноменологията в онтология на фактическия живот и така са открили пътя към проекта за философията като фундаментална онтология. Струва ми се обаче, че има още една важна причина, поради която Хайдегер се ангажира с интензивно изследване на текстове от Аристотел и тя е свързана с проблематиката на ... интенционалността. По-горе беше вече показано, че антинатурализмът на Хайдегер го задържа в близост до традицията на трансцендентализма и го отдалечава в някои решаващи моменти от философията на живота и прагматизма. Пак до тази традиция го задържа и отхвърлянето на натуралисткото обяснение на интенционалността (на фактическия живот) чрез каузални интеракции между субекта и обектите на познанието, което се приема от почти всички познати версии на теоретикопознавателния реализъм, включително и от т. нар. критически реализъм. Същевременно обаче схващането му за фактичността на живота го кара категорично да се противопостави

²³ Kisiel, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, London, 1995.

²⁴ Taminiaux, J. "Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology", in: *Research in Phenomenology*, 17 (1988), 137-169.

²⁵ Volpi, F. "Being and Time: A Translation of the Nicomachean Ethics?", in: *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, SUNY, Albany, 1994, pp. 195-211.

на характерното за модерната философия, а до голяма степен също и за философията на живота и прагматизма, разделяне на сферата на познанието от тази на реалността, вследствие на което проблемът за това дали и доколко последната е постижима се оказва централният проблем на философията. В трансценденталната си феноменология Хусерл също некритично възприема разделението между съзнание и реалност, тъй като не съумява да прозре вътрешната връзка между фактичността и историчността на живота и интенционалната му структура. Вследствие на това той погрешно субективизира интенционалността. Изхождайки от убеждението, че трансценденталната субективност, на която Хусерл приписва конституирането на нещата от всекидневния ни опит, е резултат от неправомерно абстрахиране от фактическия живот, Хайдегер няма друга възможност освен да приеме, че тези неща изобщо не са резултат от интенционалната дейност на последния, а са независими от него, т. е. реално съществуващи. Според Хайдегер Хусерл не е съумял да се домогне до същността на голямото си откритие, а именно интенционалността. Тази същност изобщо не се заключава в някакво трансцендентално-идеално конституиране на нещата, към които се отнасят интенционалните преживявания, а в тяхното разкриване и то така както са *an sich selbst*. Природата на интенционалните актове следователно не е в това да конституират (в смисъла на трансценденталния идеализъм) своите предмети, а да ги разкриват в тяхната независима от тези актове определеност. Така опитът на Хайдегер да вкорени феномена на интенционалността във “фактическия живот в неговата историчност” го кара да се ориентира към разработването на една малко странна антинатуралистка версия на реализъм, която различава проекта му от традициите на трансцендентализма и прагматизма, а също и от тази на традиционния (критически и некритически) реализъм, тъй като отрича, че фундиращо условие за разкриването на реалните

обекти е тяхното въздействие върху сетивните ни органи. Обяснението за това разминаване с традиционния реализъм лежи в идеята за светуването на нещата, според която разбирането на света е априорно условие за възприемането на вътрешносветовото съществуващо, каквото всъщност е всяко възприемаемо нещо. Странното в случая, най-вече с оглед на по-нататъшното развитие на западната философия през 20 век, е, че революционните идеи за фактичността, историчността и световостта на живота са насочени от Хайдегер не срещу претенцията на философията да постига сигурно, универсално валидно, надисторично, априорно знание, а срещу обратът към субекта като условие за удовлетворяването на тази претенция. В интерпретацията на Хайдегер този обрат се дължи единствено и само на неразбиране на фактичността и световостта на живота, поради които последният *винаги вече* се е самотрансцендирал в интенционалните си преживявания към разкриването на съществуващо, което не е самият той, т. е. *винаги вече* е отнесен към *реални* неща. Този своеобразен реализъм на Хайдегер прави практически невъзможно причисляването му към която и да е от трите основни парадигми във възгледите за отношенията между език, съзнание и реалност. Той обаче несъмнено го сближава до доминиращото в древна Гърция и обезсмислящото разделянето между съзнание и реалност разбиране за познаващия като включен в една надхвърляща го реалност – космоса. Без тази близост до специфичния реализъм на великите гръцки философи Хайдегер едва ли би се задълбочил в изследванията си върху Аристотел и едва ли би се надявал да открие някакви насоки в проясняването на дотеоретичното разкриване на съществуващото. Твърде вероятно е именно специфичният антинатуралистски реализъм на Хайдегер да е изиграл решаваща роля при онтологическия обрат от 1921 г. в разбирането на философията. Ако действително имаме работа с *реални* неща във всекидневните си

дейности и ако *реалността* на тези неща не може да бъде узната просто чрез съзерцание на предметността на тези неща, иначе трансценденталната редукция на Хусерл би била изначално безсмислена, то откъде идва тогава разбирането за *реалността* на нещата от обкръжаващия ни свят? Всъщност априорността на разбирането на света спрямо разкриването на вътрешносветовото съществуващо не е ли по същество априорност на разбирането на *реалността* спрямо разкриването на *реалното*? В такъв случай, ако интерпретираме *реалността* като вид *битие*, а *реалното* като вид *съществуващо*, то дали тогава няма да се окаже, че всяко разкриване на някакво съществуващо има за свое предусловие разбирането на битието на това съществуващо? Тъкмо до този извод стига Хайдегер, но през прочита на Аристотеловата метафизика и интерпретацията на предмета η : разглеждането на съществуващото *като* съществуващо, т.е. с оглед на битието. Така усилията на Хайдегер да реши няколко основни проблема – кои са причините за игнорирането на историчността на човешкото битие в западната философия, каква е онтологическата разлика между битието на вещите и битието на историчния живот, как се разбира реалността на реалното и каква е връзката на това разбиране с разкриването, респективно познанието, на реалното – чрез критично херменевтично-феноменологично усвояване на идеи на Аристотел го отвеждат (или връщат – предвид на въвеждането му във философията чрез работата на Brentano върху Аристотел) постепенно към възгледа, че по призвание философията е онтология, а въпросът на въпросите е този за битието.

Онтологическият обрат във философското развитие на Хайдегер не се извършва наведнъж, нито пък се свежда до превръщането на феноменологията на живота в онтология на човешкото битие, което Хайдегер започва да нарича *Dasein* – израз, който трябва да подчертае основополагащата роля на “тукашността”

(откритостта) на битието за особеностите и възможностите на човешкото съществуване. Възможно е първоначално наистина усилията на Хайдегер да са били фокусирани върху разработване на онтологията на Dasein, постепенно обаче този проект започва да се мисли като част или първа стъпка в осъществяването на един далеч по-мощен проект за философията като абсолютна наука за битието. Решаваща роля за възникването на този проект изиграват интензивните занимания на Хайдегер с Кантовата *Критика на чистия разум* и най-вече с главата за схематизма на чистия разсъдък. В нея Хайдегер намира ключ за решаването на следния проблем: какво общо има това, че само човек сред живите същества има разбиране за битието, с това, че само той – поради осъзнаването на своята крайност - е историчен в своето битие, е *par excellence* *темпорално* същество. Ключът се заключава във връзката, която Кант открива между всички категории и времето. Хайдегер обаче интерпретира тази връзка по друг начин. Според него тя свидетелства, че битието, чиито фундаментални определения са категориите, има темпорален характер и че поради това може да бъде разбрано само в хоризонта на времето, последното обаче интерпретирано по един нов, по-изначален начин. Изследването на изначалното време е единственият път към отговора на забравения в западната философия въпрос за смисъла на битието, към проясняването на различните модуси на битието – наличие, екзистирание и пр. – и отношенията между тях, към обяснение на отношението между битие и съществуващо, към изграждането на философията като наука. Така се ражда проектът “Битие и време”.