

Александър Кънев

ХАЙДЕГЕР И ФИЛОСОФСКАТА ТРАДИЦИЯ

София, 2011

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие автора и на „Изток-Запад“.

© Александър Кънев, автор, 2011
© Издателство „Изток-Запад“, 2011

ISBN 978-954-321-914-8

Александър Кънев

***ХАЙДЕГЕР И
ФИЛОСОФСКАТА
ТРАДИЦИЯ***



На Нели

Съдържание

Предисловие / 13

Увод

Мартин Хайдегер и философската традиция / 15

1. Основни въпроси на изследването..... 15
2. Мисловният път на младия Хайдегер: от системата на католицизма към радикална феноменология на живота... 17
3. Проектът „*Битие и време*“: исторически контекст и същност 21
4. От фундаментална онтология към мислене на битието: край на философията и дълбините на историята..... 37
5. Късният Хайдегер и радикалното историзиране на разума..... 41
6. Късният Хайдегер, късният Витгенщайн и същността на априорното 43
7. Хайдегер и проблемът за преодоляването на философската традиция..... 44

Първа глава.

Жизненият път на Хайдегер: биографична скица / 49

1. От йезуитския орден към философията..... 49
2. Таен крал на философията..... 50
3. *Битие и време* и повратът 51
4. Хайдегер, Хитлер и националсоциализмът 52
5. Денацифициран крал на мисленето..... 55

Втора глава

Пътят на Хайдегер към *Битие и време* / 57

1. Религиозното начало..... 57
2. Срещата с *Логически изследвания* на Хусерл: феноменология и реализъм без натурализъм..... 58
3. Дънс Скот, *haecceitas* и проблемът за историчността..... 60
4. Влиянието на Емил Ласк: онтологическата разлика и критиката на теоретичната нагласа..... 64

5. Религиозна криза: отхвърляне на „системата на католицизма“	69
6. Академична философия и философия на живота. Дилтай.....	71
7. Проектът за радикална феноменология на живота: да се философства <i>чрез</i> Хусерл <i>срещу</i> Хусерл.....	75
8. Откритието на младия Хайдегер.....	82
9. Самоотчуждение и пропадане: наченки на критика на проекта на Просвещението.....	84
10. Против сигурността: екзистенциалната „редукция“ на Хайдегер.....	87
11. Обратно към извора на религиозния опит: ранното християнство и историчността.....	89
12. Назад към Аристотел – този по-модерен от модерните философи.....	91
13. Присъствие и историчност: онтологическият обрат	94
14. Към нова визия за философията	96
15. Въпросът за основата на различните значения на битието: Кант и раждането на проекта „Битие и време“	98
16. Философстването като вдигане на ръка срещу Бога.....	99

Трета глава

Проектът Битие и време / 101

1. Публикацията на <i>Битие и време</i>	101
2. Онтологическата разлика и многообразието от начини на битие: по пътя към по-изначално постигане на същността на философията и същността на човека.....	102
3. „Снемане“ на основните визии за философстването.....	106
4. Кант, Хусерл и основанията на онтологическата разлика.....	108
5. Битието – трансцендентална трансценденция.....	115
6. Фундаменталната онтология: път към битието на човека отвъд натурализма и ментализма.....	116
7. Преодоляването на субстанциално-онтологическите предпоставки на натурализма и ментализма. Революционни последици за критиката на различните видове репрезентационизъм.....	117
8. От разбирането на битието на Dasein към смисъла на битието изобщо и обратно: структура на движението на философското познание	120

9. Битие и метод: неадекватността на формалнологическите и диалектическите конструкции в сферата на онтологията и необходимостта на феноменологията	122
10. Трансцендентално-методическата структура на онтологическото познание	124
11. Фигурата на онтологичното начало	125
12. Битие и време: незавършеност и революционно влияние	127

Четвърта глава

Битие-в-света. Философската революция на ранния Хайдегер / 129

1. Екзистенция, екзистенциали, екзистенциална аналитика...	129
2. Битието в света като априорна структура на Dasein. Феноменът битие-в	130
3. Битието на първично срещаното в околния свят. Холисткият релационизъм на Хайдегер	131
4. Подръчност и свят. Световостта на света като условие за откритостта на всяко биващо в света.....	133
5. Концепцията за битието-в-света като революционен синтез на феноменология, философия на живота, херменевтика, трансцендентализъм и екзистенциализъм.....	135
6. Познанието като фундиран в битието-в-света модус на Dasein.....	139
7. Онтически реализъм и онтологически идеализъм.....	140
8. Ранният Хайдегер и прагматизма	148
9. Битието с Другите и въпросът за ролята на социалните практики за разкритостта на света.....	150
10. Трансцендентално и екзистенциално. Разположението като структурен момент на битието-в.....	151
11. Разбирането като екзистенциал. Разбиране, възможност, проект.....	152
12. Структурата на тълкуването. Разбиране и съзерцание.....	155
13. Предструктурата на разбирането. Херменевтичният кръг	156
14. Херменевтично 'като' и апофантично 'като'	159
15. Схващането за езика в Битие и време	160

16. Същността на истината. Битие и истина	165
---	-----

Пета глава

Ек-статичността на времето като основа на ек-зистенцията / 171

1. Грижата като битие на Dasein	171
2. Битие към смъртта и времевост	173
3. Крайността на изначалното време	174
4. Онтологическият смисъл на човешката крайност	176
5. Историчност на битието и историчност на познанието. „Диалектика“ на скритост и нескритост	179
6. Интенционалност, трансценденция, ек-зистенция и ек-статична времевост	183
7. Хайдегер за неуспеха на проекта „Битие и време“	186

Шеста глава

Онтологическата разлика: анализ / 189

1. Онтологическата разлика: между битие и биващо или между онтично и онтологично?	189
2. Феноменна основа на различаването между онтично и онтологично. Реални и нереални предикати	190
3. Битие и език: имплицитни семантични предпоставки на онтологическата разлика	192
4. Битието ли прави биващото биващо? И какво означава ‘биващо’?	195
5. Онтологическата разлика и проблемът за същността	196
6. Следствия от неуспеха при разграничаването между онтично и онтологично за философията на <i>Битие и време</i> : фундаментална онтология без фундамент	198
7. Онтологическата разлика и имплицитната логика на трансцендентализиране на битието	200
8. Мета-онтологически категории?	203
9. Онтически реализъм и онтологически идеализъм: един дълбоко проблематичен синтез	204
10. Битие и определеност	208
11. Крайността на битието и забравата на небитието	211
12. Разликата между битие и небитие, онтологическата разлика и въпросът за смисъла на битието	218

13. Онтично и онтологично:
природата на взаимовръзката им 219
14. Подопределеността на онтологичното от онтичното
и проблемът за априорността на онтологичното 222
15. Взаимовръзката между
онтично и онтологично при Dasein..... 225

Седма глава

От 'съзнание' към 'време': опитът на Хайдегер за преодоляване на онтическия идеализъм върху антинатуралистка основа / 229

1. Природата на отношението между битие и време 229
2. Трудности пред интерпретацията на битието като време 230
3. Многообразието на битието,
времето и неуспехът на проекта „Битие и време“ 232
4. Природа на изначалното време. Темпоралният
идеализъм като опит за едновременно преодоляване
на онтическия идеализъм и натурализма..... 233
5. Тенденцията към хипостазиране
на „извора“ на онтологическата разлика..... 236

Осма глава

Фундаментална онтология и епистемология / 239

1. Снемане на философски легитимното
съдържание на теорията на познанието в онтологията 239
2. Критиката на Хайдегер срещу епистемологически
центрираното философстване. Илюзията
за онтологическа безпредпоставъчност 242
3. От епистемологически
към онтологически фундационализъм 247
4. Нетематизираната роля на сетивността
за възможността за битие-в-света..... 249
5. Разбирането на Хайдегер за познание. Проблематичността
на разграничението между докогнитивно и когнитивно
откриване на биващото в света..... 253

Девета глава

Фундаментална онтология и метафизика / 261

1. Проектът „Битие и време“ и проблемът за метафизиката.... 261

2. *Metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*..... 267
 3. Онтологическата разлика като основание за преодоляване на трансцендентната метафизика..... 270

Десета глава

Повратът: от философия към мислене на битието / 275

1. Отказът от визията за философията като наука за битието. 276
 2. *Dasein*, време и битие: повратът..... 278
 3. Битието като такова, битието на биващото и природата на отношението между тях..... 280
 4. Битието като такова, екзистенцията и тяхната съпринадлежност в събитието..... 283
 5. Непредметността на битието като такова: „диалектиката“ на разкриване и скриване в неговото съществуване..... 287

Единайсета глава

Историята на битието и историята на западноевропейската култура / 289

1. Историята на битието: отвъд необходимостта и случайността..... 289
 2. Историята на битието и философията..... 291
 3. Забравата на битието, научно-техническият прогрес и проектът за човека като господар на съществуващото..... 293

Дванайсета глава

Битие, прояснение и събитие / 297

1. Битие, присъствие, присъстване..... 297
 2. Битието като присъствие и въпросът за единството на (различните значения на) битието..... 300
 3. Битие и прояснение..... 302
 4. Прояснение и събитие..... 304
 5. Битието като такова, събитието, прояснението, *aletheia*: различни названия на „самото нещо“. Основанието за тяхната употреба..... 306
 6. Мисленето на битието и понятието за условие за възможност..... 310
 7. „Събитийната“ интерпретация на битието и преодоляването на субстанциалната онтология..... 312

Тринайсета глава**Език, мислене, битие. „Краят“ на философията / 313**

1. Историзъм и реализъм при късния Хайдегер..... 313
2. Мислене и битие, познание и съществуващо..... 314
3. Език и битие, език и съществуващо..... 315
4. „Краят“ на философията..... 319

Четиринайсета глава**Хайдегер и разделението между „аналитична“
и „континентална“ философия / 323**

1. Две визии за ролята на философията в културата..... 323
2. Смисълът на философията като не-наука..... 324
3. Катастрофите на ХХ век, ирационализмът
и етосът на научно-техническия прогрес..... 326
4. Хайдегер и древният архетип на философа..... 327

Петнайsetsa глава**Мисленето на битието и метафизиката / 329**

1. Още веднъж за крайността
на битието: прояснение и отсъствие 329
2. Дуализмът на битие и биващо:
постметафизически или по-скоро метафизически? 333
3. Битие, душа, Бог: метафизични
импликации на постметафизичното мислене..... 336
4. Светлина, прояснение и скритост 337
5. „Философията е метафизика“ 342
6. Метафизика и присъствие 347
7. Битието като такова и метафизиката..... 350
8. Метафизиката и понятието на Хайдегер за битие..... 351

Шестнайsetsa глава**Метафизика, физика, кибернетика / 353**

1. Разпадането на философията в самостоятелните науки..... 353
2. От метафизика към физика: Хайдегер и Хокинг 355
3. Философия и кибернетика..... 359

Седемнайsetsa глава**Хайдегер и философията на историята / 365**

1. Пътят на постфилософското мислене 365

2. Битие-избрани народи	367
3. Битие и човек, каузалност и свобода	368
4. Епохите в историята на битието: въпросът за емпиричното съдържание на концепцията.....	372
5. Историята на битието и структурата на традиционните метанаративи	374

Осемнайсета глава

Същността на техниката

и въпросът за бъдещето на човека / 377

1. Човекът и техниката.....	377
2. Механизирано земеделие и концентрационни лагери: „онти- чен“ и „онтологичен“ поглед.....	378
3. Техника и демокрация	380
4. „По своята същност техниката е нещо, което човекът не може да владее“	381
5. Въпросът за технизирането на отношенията между хората	384
6. Концентрационните лагери и въпросът за същността.....	387
7. Битие към надмогване на смъртта: Хайдегер и Курцвейл....	389
8. Техника, катаклизми и тоталитаризъм	399

Деветнайсета глава

Хайдегер, ниҳилизъмът и етиката / 403

1. Преодоляването на ниҳилизма: към мислене отвъд науката, философията и традиционните религии	403
2. Онтологическото пространство на етичeskото.....	408
3. „Бъди същностен!“	409
4. Истината на битието и принципите на етиката	413
5. Възможности за опосредстване между онтологическо и ети- ческо	415
6. От Angst към <i>Gelassenheit</i>	418
7. Въпросът за Другите. Философия и политика.....	419

Заклучение / 423

Предисловие

Тази книга продължава изследванията на автора върху Хайдегер в контекста на по-общия му проект за проясняване на природата на революционните трансформации в историята на западната философия. Хайдегер е безспорно най-влиятелната фигура в континенталната философия на XX век и смисълът на дълбоките преобразования в нея не може да бъде разбран без анализ на неговите възгледи. Макар книжнината върху текстовете на Хайдегер да е вече практически необозрима и да продължава да нараства все повече и все по-бързо с всяка изминала година, настоящата книга има амбицията да хвърля нова светлина върху философията на Хайдегер, най-вече по отношение на фундаменталните ѝ предпоставки и ходове. За постигането на тази цел спомога и авторовата теория на структурните аспекти на философското развитие.

Представените в книгата анализи показват, че мисленето на Хайдегер е по-тясно свързано с традициите на епистемологическо и метафизическо философстване, отколкото той и голяма част от интерпретаторите изглежда приемат, и то в степен, която поставя под съмнение кохерентността на опитите му да отиде отвъд исторически наследената философска традиция. Критиката му на традицията не се извършва от някаква епистемологическа и метафизически неутрална гледна точка. Напротив, тя често почива на имплицитни решения на традиционни епистемологически и метафизически проблеми.

Тук е мястото да изтъкна, че работата ми върху Хайдегер беше значително улеснена от отличните преводи и коментари на негови произведения от страна на Димитър Денков и Христо Тодоров. Използвал съм и превода на Димитър Зашев на *Битие и*

време¹. Представената тук интерпретация на *Битие и време* беше до голяма степен вече разработена, когато българският превод на книгата се появи. По тази причина, а и поради известни резерви към някои преводачески решения на Д. Зашев, позоваването на българския превод в текста е ограничено. Задължен съм на кореспонденциите си с някои водещи специалисти върху Хайдегер като проф. Т. Шийън, проф. И. Томсън, проф. Ч. Гиньон и проф. Р. Поулт. Специална благодарност дължа най-вече на проф. Шийън, който ми предостави възможността да прочета и дискутирам с него работата му за Хайдегер, която той подготвяше за публикация в Станфордската енциклопедия по философия. Малко покъсно обаче той реши да оттегли публикацията си.

Немалка част от текста на книгата се основава в една или друга степен на вече издадени разработки на автора върху Хайдегер, най-вече във втория том на *Западната философия. Парадигми, революции, перспективи*². По-голямата част от изследването обаче включва все още непубликувани интерпретации и критични анализи на основните революционни ходове във философията на Хайдегер. Реших да публикувам новите анализи заедно с вече наличните интерпретации по две причини. От една страна, тези анализи се основават до голяма степен на вече публикуваните разработки и в една или друга степен ги предпоставят. От друга страна, определено няма изобилие от монографии на български върху Хайдегер. Затова тази книга би могла да служи донякъде и като въведение към неговата философия. За улеснение на читателите включих и съвсем кратък биографичен очерк за жизнения път на Хайдегер.

¹ Хайдегер, М. Битие и време, АИ „Марин Дринов“, София, 2005.

² Кънев, А. Западната философия. Парадигми, революции, перспективи, 2 т., „Идея“, Ст. Загора, 2005.

Увод.

Мартин Хайдегер и философската традиция

1. Основни въпроси на изследването

Тази книга може да служи като въведение в мисленето на Хайдегер – най-влиятелния континентален философ на ХХ век. Но нейната задача е по-скоро друга. Тя цели да допринесе за по-нататъшното реализиране на проекта на автора за изследване на природата на революционните трансформации в историята на западното философстване¹. Интересът следователно ще е

¹ Това изследване по необходимост се движи в своеобразен херменевтичен кръг: от конкретните революционни епизоди във философското развитие към цялото на това развитие и обратно. Не можем да разберем добре революционните промени в историята на философията, ако ги разглеждаме откъснато от цялото на тази история, както не можем да си изградим добра картина на това цяло, ако не изследваме неговите моменти. Изследването следователно не може да протича линейно: от цялото към неговите моменти или от неговите моменти към цялото, от теорията към емпирията или от емпирията към теорията. Все порастящата тенденция на специализация в (историко-)философските изследвания може все по-често да ни кара да забравяме, че погледът към цялото не е въпрос на личен избор или амбиция, а на херменевтична необходимост. Защото всяко философско изследване имплицитно се ръководи от представи за същността и възможностите на философията, а тези представи на свой ред са обусловени от интерпретации на онези решаващи моменти в историческото развитие на философията, които са определили кои начини на философстване са актуални в съвременността и кои са остарели, какви въпроси се изследват и как се изследват, и какъв изобщо е смисълът на философските изследвания.

насочен изключително към реконструкция и критичен анализ на онези моменти в мисленето на Хайдегер, които са насочени – експлицитно или имплицитно – към преодоляване на философската традиция. Няколко въпроса ще насочват предприетото изследване. Първият се отнася до дълбинните изменения в историческия контекст на философстване, които благоприятстват или дори обуславят осъществяването на радикални трансформации в представите за същността, задачите, методите и културните функции на философията в десетилетията преди и след Втората световна война. Вторият въпрос е в какво и как се противопоставя Хайдегер на исторически наследената традиция на философстване. Тук акцентът ще падне върху проясняване на решаващите моменти на континуитет и дисконтинуитет между концепциите на Хайдегер и предишните философски програми и теории. Третият и донякъде основен въпрос на настоящото изследване е с какъв успех Хайдегер критикува и преодолява традициите на епистемологично и метафизично философстване. С него не се пита за това колко влиятелни са били за времето си текстовете на Хайдегер и колко последователи е имал. Въпросът по-скоро е дали Хайдегер достига до прозрения за същността и перспективите на философията, които правят иницирираните от него промени необратими и завръщането към предишни проблеми и начини на философстване анахронично.

Преди обаче да анализираме прозренията на Хайдегер и техните импликации за бъдещето на философията, първо трябва да ги разберем, а за да ги разберем, трябва да реконструираме основните проблеми, които е решавал той, и хоризонта от фундаментални допускания и нагласи, в който го е правил. Затова книгата не започва директно с изложение на философията на *Битие и време*, а със сбита реконструкция на основните моменти от интелектуалната еволюция на младия Хайдегер по пътя към най-известното му произведение.

2. Мисловният път на младия Хайдегер: от системата на католицизма към радикална феноменология на живота

Хайдегер навлиза във философията със силно изявена религиозна нагласа, след като първоначалните му планове да стане католически свещеник се осуетяват. Той никога не отхвърля напълно тази нагласа и остава религиозен мислител до края. Още в периода преди да стане асистент на Хусерл обаче (1918), той започва да изпитва дълбоки съмнения в католицизма и скоро го отхвърля, за да стане протестант. Като основен мотив той изтъква „прозрения върху теорията на историческото познание“¹. Какви точно са били тези прозрения остава неясно. Известно е обаче, че в периода около хабилитационната си работа (1915) Хайдегер се занимава с Хегел и Дилтай и открива проблема за историчността. Под тяхно влияние, най-вече на Дилтай, проблемът за историчността на човешкото битие и на религиозния опит се превръща в централен за изследванията му. Това развитие съвпада и се преплита с друго важно влияние върху Хайдегер от страна на днес сравнително слабо известния неокантиански философ Емил Ласк, който умира на фронта през Първата световна война². Ласк разработва концепция за отношението между категориите и съществуващото, която експлицитно разграничава категориалните форми като битие на съществуващото от самото съществуващо. Схващането на Хайдегер за онтологическата разлика, върху която почива неговото мислене както в ранния, така и в късния му период, дължи много на влиянието

¹ Цит. по Safranski, R. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, 5 Aufl., Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M, 2006, p. 127.

² За влиянието на Ласк върху младия Хайдегер вж. Kisiel, T. „Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask“, in: Kisiel, T. *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Continuum, New York, 2002, pp. 101–136. Във връзка с твърдението на Люсиен Голдман, че Хайдегеровият анализ на околния свят е повлиян от Лукач, Гадамер установява, че всъщност сходството между двамата идва навярно от влиянието върху тях на Емил Ласк, който в последните две години от живота си извършва своеобразен анти-идеалистически обрат покрай заниманията си с американския прагматизъм (Ibid., p. 101).

на Ласк. В последните си текстове преди войната Ласк развива оригинална критика на теоретичната нагласа във философията, която вече съдържа в зародиш, ако не дори и в експлицитен вид, някои от централните идеи на *Битие и време*. Той отново въвежда в употреба и идващото от Фихте понятие за фактичност. Дали основно заради Ласк или по-скоро заради заниманията си с философите на живота, Киркегор, Бергсон и средновековната мистика, но Хайдегер започва да смята, че теоретичната нагласа, характерна за академичната философия и науките, е принципно неадекватна за разбирането на живота в неговата историчност и фактичност, респективно за разбирането на изначалния религиозен опит, който е залегнал в основата на християнството и който – заради влиянието на гръцката философия – е бил загърбен или забравен в системата на католицизма и изобщо в рационалната теология. Така когато започва да чете лекции като асистент на Хусерл, Хайдегер вече е възприел нагласи и убеждения, които са силно критични към доминираната от теоретичната нагласа практика на философстване – както на самия Хусерл, така и на неокантианците. Настоявайки на фактичността и историчността на живота, Хайдегер остава чужд на предприетия от Хусерл трансцендентален обрат във феноменологията. Но Хайдегер дълбоко цени някои централни аспекти на дотрансценденталната феноменология на Хусерл, която той изучава още като студент. Това, което дълбоко го привлича към феноменологията тогава, а и в по-късни години, е изложеното в *Логически изследвания* на Хусерл учение за интенционалността и категориалния наглед и основаната на него критика на натурализма, релативизма и скептицизма. Първоначално поради свързаните си с католицизма аристотелианско-схоластични убеждения, а по-късно заради настояването върху фактичността и историчността на живота, Хайдегер е силно критичен към субективизма на модерната философия и подобно на други ранни последователи на Хусерл е склонен да интерпретира реалистичната концепция му за интенционалността на съзнанието. От една страна, Хусерл критикува натуралистското схващане за интенционалността, според което тя е резултат от каузални взаимодействия между субекта и обектите на интенционалните актове. От друга, той отхвърля и субективисткото ѝ тълкуване, според което интенционалните обекти са иманентни на съзнанието ментални феномени – образи, представи, идеи, –

които представят външни и като такива непосредствено недадени на съзнанието предмети¹. Напротив, чрез интенционалността като основна структура на съзнанието се дават обекти, които не се съдържат в самото него. Обекти на интенционалните актове са следователно самите неща, а не някакви техни репрезентирани ги феномени в съзнанието. Чрез интенционалните си актове съзнанието трансцендира самото себе си и като такова по самото си битие е трансценденция. Това е интерпретация, която Хайдегер ще направи по-късно, но тя изглежда имплицитно присъства още в дотрансценденталното учение за интенционалността на Хусерл.

Тук е много важен антинатуралистският момент, според който съзнанието се отнася до самите неща не заради някакво тяхно въздействие върху него, а заради вътрешно присъщата му и неподатлива на каузално обяснение интенционална структура. Антинатуралистският характер на концепцията за интенционалността се очертава още по-ясно с концепцията на Хусерл за същността и ролята на категориалния наглед за познанието на самите неща². Хусерл е съгласен с Кант и неокантианците, че сами по себе си емпиричните нагледы са логически неартикулирани и не могат да бъдат източник на същинско познание. Той се съгласява с Кант също и по отношение на това, че категориите, чрез които се артикулират емпиричните нагледы за обекти, не са иманентни („реални“) моменти на самите обекти. Но той отхвърля позицията на Кант, че те са чисто разсъдъчни и като такива принципно недостъпни за наглед същности и че са иманентни на разсъдъка като познавателна способност на субекта. Категориите са достъпни за друг вид наглед, именно категориалния наглед, и са толкова малко иманентни на познаващия субект, колкото и на дадените в емпиричните нагледы обекти. Чрез тях не се синтезират от разсъдъка обекти на опита, а се представят самите неща, т.е. несъдържащи се в съзнанието обекти на съзнанието. Категориалният наглед следователно не е източник единствено на познание за неемпи-

¹ За кратко, но великолепно изложение върху схващането на Хусерл за интенционалността вж. Zahavi, D. *Husserl's Phenomenology*, Stanford Univ. Press, Stanford, 2003, pp. 13–22.

² Вж. Husserl, E. *Logische Untersuchungen*, Meiner Verlag, Hamburg, 2009, pp. 657–693.

рични същности, а е условие за всяко познание и изразяването на това чрез пропозиционални истини. Например когато си мислим „Тази гледка е много хубава“, интенционалният акт и изказването имат смисъл благодарение на категориалния наглед, чрез който на *тази* и *е* се придава значение. Хайдегер ще признае десетилетия по-късно, че частта от *Логически изследвания*, в която Хусерл развива концепцията си за категориалния наглед, е имала голяма привлекателна сила за него в младежките му години. Не е трудно да се открие в тази концепция – вероятно опосредствано през влиянието на Ласк – предшественик на схващането на Хайдегер, че нещо съществуващо може да ни се открие като съществуващо само благодарение на разбиране за битието му.

В първите няколко години като асистент на Хусерл (1919–1922) Хайдегер все още изглежда далеч от повдигането на „въпроса за битието“. В този период той е зает с разработването на радикална феноменология на живота, която тематизира недостъпната за теоретичната и исторична нагласа на академичната философия и частните науки първична даденост на нещата и първично саморазбиране на живота в неговата историчност и фактичност. Като такава тя е пранаука, защото изследва опита, върху чиято почва се формират теоретичните постройки на философията и науката. В тези години той развива основните моменти на революционната си концепция за феномена, който ще бъде по-късно обозначен в *Битие и време* като „битие-в-света“. Чрез тази концепция той вече е на път да синтезира по впечатляващ начин противостоящите движения на феноменологията на Хусерл и (херменевтичната) философия на живота.

Същевременно Хайдегер е поел ангажимент като асистент на Хусерл да работи върху феноменология на религията. Ала това съвсем не е било за него някакво външно и несъществено допълнение към същинската му работа върху феноменология на живота, тъй като по това време той не разделя категорично философските от теологическите си занимания, а и се опитва да осмисли философски прозренията на протестантството и най-вече на Лутер и Киркегор. По-конкретно той се опитва да покаже как автентичният религиозен опит на ранното християнство с присъщата му историчност е бил отчужден и забравен при формирането на дълбоко повлияната от гръцката философия християнска теология. В един от лекционните си курсове например

той се опитва да обясни на студентите как прозренията на Августин, почиващи на религиозния опит на ранното християнство, биват до известна степен потиснати и обезсилени от влиянието върху него на философията на неоплатонизма¹. Курсът обаче е дидактически неособено успешен, тъй като студентите не са били достатъчно запознати с темата. Тогава Хайдегер решава да се заеме с по-познат мислител като Аристотел, който е силно критикуван от Лутер, за да обясни корена на конфликта между гръцката философия и свързаната с нея теоретична нагласа в теологията и опита на ранното християнство, към който се опитва да ни върне Лутер.

3. Проектът „Битие и време“: исторически контекст и същност

Интензивните занимания с Аристотел обаче придобиват изненадващ обрат. Оказва се, че Аристотел е в по-малка степен в плен на теоретичната нагласа от съвременната на Хайдегер философия, например от Хусерл и неокантианците. Нещо повече, оказва се, че Аристотел в известен смисъл е достигнал до по-дълбоки прозрения по централни феноменологични теми от самия Хусерл, например за истината, първичната даденост на нещата и пр. И все пак феноменът на историчността е останал недостъпен за Аристотел и гръцката философия като цяло. Причината е в ограниченото им разбиране за битието и времето. Така под влияние на заниманията с Аристотел Хайдегер радикално трансформира проекта си за радикална феноменология на живота в един много по-мощен проект за философията като наука за битието. Ражда се един от най-амбициозните интелектуални проекти на XX век: проектът „Битие и време“.

За да разберем по-добре смисъла на този проект, трябва да си дадем сметка за контекста, в който Хайдегер го формулира. За

¹ Heidegger, M. „Augustinus und der Neuplatonismus“, in: Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe (GA) Bd. 60, V. Klostermann, Frankfurt/M, 1995, pp. 159–299.

тази цел няма да е достатъчно да се ограничим до първата третина на XX век, а ще ни е необходима исторически по-обширна гледна точка към развитието на западната философия през последните столетия. Анекдотично говорейки, Новото време носи две новини за философията: едната добра, другата не толкова. Добрата новина е, че философията отново е автономно занимание на духа, което не е длъжно (толкова) да се съобразява с теологията и нейните догми. Не толкова добрата новина, а в по-далечна перспектива дори притеснителна е, че родената през XVI и XVII в. модерна наука за природата се развива със зашеметяващ успех, който хвърля все по-дебела сянка върху философията и нейните амбиции да играе важна интелектуална роля в познанието и културата. Налага се философията дълбоко да се реформира, за да съхрани претенциите си да бъде фундаментална наука. Така първоначално се извършва методологическият обрат към субекта при Декарт, с който проблемите за възможността, елементите, формите, обема, границите и методите на познание започват да стават все по-централни за философията на Новото време. Този методологически обрат, както и импозантните спекулативно-диалектически построения на посткантовите немски идеалисти, не успяват да съхранят легитимността на метафизическата визия за философията като наука за принципите на реалността като цяло. Така скоро след смъртта на Хегел започва да се налага и доминира визията на Хюм и (най-вече) Кант за философията. Според нея метафизическият проект е дискредитиран; не можем да познаваме реалността сама по себе си, още по-малко по априорен път. Затова е добре философията да се съобрази с крайността на човека, да забрави абсолютистките си претенции за постигане на безкрайна гледна точка към съществуващото в цялост и вместо това да оправдае претенциите си да играе фундаментална интелектуална роля, като изследва условията за възможност на познанието, неговите основни елементи, форми и структури, границите на постижимото за човешкия разум и науката, придържайки се при това в границите на опита и на даденото на (или конституираното от) познаващия субект. Тази програмна революция във философията обаче не е без своята тежка цена: налага се философията да се откаже от стремежа към познание по някои от най-интересните и най-значими за културата въпроси като тези за същността на света, съществуването на бог, безсмърти-

ето на душата, връзката между съзнание и тяло, най-дълбоката същност на живота и съответно на смъртта. Тези въпроси биват изтласкани в сферата на практическото философстване и оставени основно на вниманието на „ненаучни“ философи, които като такива се третират в контекста на новата визия за стремящата се към научност философия като интелектуално недотам сериозни писателстващи субекти. Така някои от най-оригиналните мислители на XIX в. – Шопенхауер, Киркегор, Маркс, Ницше, – които предпочитат да се занимават с тайните на живота, човека, екзистенцията и общественото битие, неизбежно се озовават в ролята на интелектуални маргинали, без академична позиция и без влияние приживе върху университетската мисъл. Но необходимостта философията да се установи като уважавана академична дисциплина, т.е. като наука, е била толкова силна, че всички разминаващи се с нея „опити“ и „рефлексии“ са били осъдени да останат пренебрегнати от професионалните философи.

Приблизително по времето когато движенията на неокантианци и позитивисти започват да превземат философските факултети в западните университети през втората половина на XIX в. и да налагат новата епистемологическа визия за нея, започват да се формират като самостоятелни изследователски полета науките за човека: социология, психология, политическа икономика, антропология, а с този процес изпъква още по-силно и значението на историята. Междувременно Дарвиновата теория на еволюцията революционизира биологията и придобива все по-силно влияние в интелектуалния и обществения живот. Тези процеси създават недотам благоприятен климат за установяването и доминацията на епистемологическата метапрограма във философията. От една страна тази програма е насочена изключително към обосноваване на възможността за сигурно и еднозначно представяне в мисленето и/или езика на дадената в опита или конституираната от познаващия субект (емпирична) действителност. По тази причина работещите за нейното реализиране – и съответно за превръщането на философията в уважавана и просперираща университетска дисциплина – като правило разработват и прилагат методи за деконтекстуализирано разглеждане и обосноваване на познанието, за да се превъзможнат релативизиращите ефекти от връзките му с конкретни исторически и жизнени контексти на осъществяването му.

В съответствие с деконтекстуализирането на познанието бива деконтекстуализиран и познаващият субект, вследствие на което се получава известна пропаст между него и конкретната фактична, телесна и исторична реалност на човешки живот. С възникването и обособяването на емпиричните науки за човека и особено след Дарвиновата революция в биологията обаче възниква и се усилва противоположната тенденция в науките: да се настоява на изследването на познанието в неговия жизнен, социален и исторически контекст. От друга страна, с формирането на емпиричната психология на познанието се получава известно припокриване на предметната ѝ област с тази на епистемологичната философия. Така постепенно се оформя „натуралистката заплахa“ за философията: за постепенното ѝ маргинализиране и евентуално дори замиране като значима интелектуална дейност поради нахлуването в нейната предметна област на емпирични науки с (поне наглед) по-обещаващи и по-продуктивни научни методи. Тази заплахa намира своя конкретен исторически израз в закономерно разгорелия се дебат за психологизма в логиката и теорията на познанието. Като реакции по отношение на този дебат се разгръщат методологическите революции на феноменологичното и аналитичното движения във философията. Те предлагат нови, по-обещаващи методи на деконтекстуализирано разглеждане и обосноваване на възможностите за адекватно представяне на емпиричната действителност в мисленето и/или езика. Като такива обаче те също до голяма степен остават в рамките на изглежда все по-отчуждаващата се от живота практика на академично философстване.

В този историко-философски контекст Хайдегер формулира първоначалния си проект за радикална феноменология на живота, а малко по-късно и проекта „Битие и време“. За да разберем обаче добре този проект и съответно защо едноименната книга едва ли не погребва епистемологическото философстване в Германия за десетилетия напред, е необходимо да обърнем накратко внимание също и на историческия контекст на философското развитие след Първата световна война. Още във втората половина на XIX в. започва да се очертава тенденцията към все по-силна доминация на определен тип мислене, което късният Хайдегер ще определи като „представящо-пресмятащо“. От една страна, то се налага от триумфа на емпиричните науки и техния

съюз с математиката, а, от друга, във връзка с привилегирането на инструменталната рационалност в различните сфери на западните капиталистически общества. Успоредно с този процес закономерно тече процес на маргинализация на другите видове мислене: по-конкретно на религиозното и на философско-теоретичното. Християнската религия започва да губи все повече от влиянието си в обществото, а философията – все повече да се смъква в йерархията на университетските дисциплини. Въпреки усилията на поколения мислители от Декарт насетне да поставят философията на „сигурния път на една наука“, това така и така не се случва, т.е. философията така и така не съумява да постигне консенсусни резултати, върху които да надстроява по-нататък и да просперира като истинските науки. Процесът на по-силно или по-слабо маргинализиране на религиозното и академично-философското мислене обаче далеч не се съпровожда с еднозначен и безусловен триумф на вярата в „разума“. Катастрофите, съпровождащи Първата световна война, пораждат дълбоки съмнения в способността на разума – този на емпиричните науки и на академичната философия – да дава жизнен ориентир на хората и да им разкрива смисъла на живота. Тази тенденция засилва популярността на философията на живота в студентските и интелектуалните кръгове в Германия, извежда постепенно на преден план фигурите на Киркегор и Ницше, прави възможен феноменалния успех на *Залезът на Запада* на О. Шпенглер. На тази тенденция започват да отговарят в една или друга степен, в една или друга форма, по един или друг начин и редица от най-блестящите (академични) философи от по-младите поколения – такива като М. Шелер, Е. Ласк, К. Ясперс и др. Тази тенденция става толкова силна, че дори водещите представители на академичната философия в Германия по това време – Хусерл и Рикерт – започват да асимилират в теориите си през 20-те и 30-те години централни за философията на живота понятия и нагласи¹. Най-добре в синтеза между академична философия и философия на живота

¹ Понятието за жизнен свят при късния Хусерл може да бъде интерпретирано отчасти именно в този контекст. Рикерт излиза с критика на философията на живота в Германия в специално посветена на тази цел книга (Rickert, H. *Die Philosophie des Lebens*, Mohr, 1922), но признава необходимостта от разработването на философия на живота и разглеж-

обаче успява асистентът на Хусерл и „таен крал“¹ на философията Мартин Хайдегер.

Хайдегер парира натуралистката заплаха за философията още с определянето на предмета ѝ. То почива на знаменитата онтологическа разлика: разликата между битие и биващо. Нефилософските науки – определяни от Хайдегер още като „положителни“² – тематизират различни области на биващото: природа, история, право, език и пр. При това те винаги предпоставят разбиране на битието на биващото, което изследват. Но като науки за биващото – с присъщите за тях методи на мислене и познание, – те са изначално неспособни да изследват битието на биващото, защото то самото е не-биващо³. То може да бъде тематичен предмет само на философията. Така Хайдегер преодолява натуралистката заплаха и то в два аспекта. Първо, предметът на философията е същностно различен от този на положителните науки и е недостъпен за техните методи: битието не просто не е емпирично, то не е биващо. Второ, тъй като всяко отнасяне към биващото – теоретично, емпирично, практическо и пр. – предполага разбиране на битието на това биващо, то философията като наука за битието и съответно за разбирането на битието не просто е принципно автономна по отношение на изследователската си област и методология, но е всъщност най-фундаменталната сред науките и може да подпомага прогреса им, като придвижва напред познанието за битийната конституция на отделните региони на биващото⁴.

Това, че онтологическата разлика е толкова значима и фундаментална съвсем не означава, че тя би трябвало да е вече достатъчно известна и прояснена във философията. Тъкмо обратното, макар и предпоставяна на всяка крачка във философията, тя

да книгата си същевременно като подготовка към решаването на тази задача.

¹ Вж. Hannah Arendt, *Martin Heidegger Briefe 1925–1975*, 3 Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 202, p. 180.

² Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe (GA) Bd. 24, V. Klostermann, Frankfurt/M, 1975, p. 18.

³ Което разбира се не означава, че учени не могат да философстват. За Хайдегер мислители от ранга на Айнщайн и Н. Бор са не само физици, но и философи.

⁴ Хайдегер, М. *Битие и време*, с. 16–17.

никога не е била разбрана в същността си. Нещо повече, дори липсва разбиране за липсата на разбиране за същността ѝ. Затова и въпросът за битието се смята за едва ли не излишен и незначителен. А той всъщност е фундаменталният въпрос на философията. Оттук и една от основните задачи на *Битие и време*: да събуди отново интереса към въпроса за смисъла на битието и да го постави в центъра на философските дискусии.

Невинаги въпросът за битието е бил безразличен на философите. Той е спирал дъха на най-големите гръцки мислители – Платон и Аристотел⁵. След това обаче престава да бъде тематичен въпрос на философските изследвания⁶. Постигнатото от тях с върховно усилие на мисълта разбиране за битието било прието постепенно за саморазбиращо се и така било тривиализирано. Но и така се превърнало в безвъпросна основа на философията от античността чак до съвременността. Самò по себе си това не би означавало нищо лошо за философията, ако постигнатото от Платон и Аристотел разбиране за смисъла на битието беше адекватно. То обаче е исторически ограничено и едностранчиво, тъй като извежда на преден план един начин на битие – наличното битие – и така остава сляпо за многообразието от начини на битие, присъщи на различни региони на биващото, и най-вече за уникалния начин на битие на човека. Тази ограниченост на онтичната онтология се превръща в ограниченост на цялата философия след това и определя развитието ѝ през вековете. Тя съвсем не се преодолява чрез обрата към субекта при Декарт, Коперниканския обрат на Кант и феноменологията на Хусерл, а всъщност скрито ги определя. Цялата модерна философия на субекта, превръщаща сферата на „иманентността“, на „вътрешния свят“, на „даденото“ в опорна точка на изследването на възможността на познанието и способността на субекта да постига външни спрямо него реалности почива на неразбиране на начина на битие на познаващия субект. Това неразбиране стои в основата на епистемологизирането на модерната философия и постепенно я отвежда в задънена улица, като закрива пътя към необходимото ѝ обновление, отчуждава я от живота и улеснява

⁵ Пак там, с. 11.

⁶ Пак там, с. 11.

маргинализацията ѝ в условията на непрестанен прогрес на науката и техниката. Затова преодоляването му чрез анализ на битието на човека е първостепенна задача на философията. *Битие и време* решава основно тази задача. Но го прави и като крачка в посока на отговора на фундаменталния въпрос на философията – този за смисъла на битието.

Битието се дава в разбирането на битието. Разбирането на битието само принадлежи към битието на съществуващото, което може да пита за битието. Затова постигането на смисъла на битието минава през подготвителен анализ на битието на съществуващото, което има разбиране за битието. Това съществуващо, което сме винаги самите ние, Хайдегер определя като *Dasein*. С това название Хайдегер подчертава, че битието му е коренно различно от това на други съществуващи, тъй като към същността му принадлежи това да стои в разкритостта на битието: да екзистира. На първо време тази същност се проявява в това, че битието на *Dasein* е битие-в-света. Ала подчертаването на връзката между човек и битие не е единственият мотив за обозначаването на (имащия разбиране за битието) човек с *Dasein*. Хайдегер иска да подчертае също, че аналитиката на битието на човека няма само валидност по отношение на това, което трансценденталната философия, било то на Кант или на Хусерл, разбира под емпиричен субект. Несъмнено и Кант, и Хусерл биха се съгласили до голяма степен, че битието на емпиричния субект е битие-в-света в смисъла на Хайдегер. Изглежда Хусерл, на когото Хайдегер посвещава *Битие и време*, първоначално така и интерпретира работата на Хайдегер: основно като принос към регионалната онтология на човека в качеството му на емпиричен субект. Революционният характер на *Битие и време* обаче се състои отчасти тъкмо в това, че предприетата аналитика на биващото, което има разбиране за битието, не се ограничава само да емпиричния субект на трансценденталната традиция, а важи за всеки субект на разбиране на битие и на познание и така по същество делегитимира разграничението между емпиричен и трансцендентален субект. Обозначавайки питащото за битието биващо като *Dasein*, Хайдегер изрично изключва интерпретацията на философията на *Битие и време* като принос основно или единствено към философската антропология.

Тъй като Dasein има разбиране не само за собственото си битие, но и за битието на всяко биващо, към което може да се отнася по един или друг начин, анализът на битието на Dasein е фундаментален спрямо онтологията на всяко друго биващо и така има характера на фундаментална онтология. Фундаменталната онтология обаче не е самоцел, а подготвителен етап по пътя към разработването и отговарянето на въпроса за смисъла на битието изобщо¹. В схващането си на отношението между фундаменталната онтология и философията като наука Хайдегер изглежда имплицитно се ръководи от класическите образци на Кантовата *Критика на чистия разум* и Хегеловата *Феноменология на духа*. Така, както *Критика на чистия разум* се схваща от Кант като подготовка към една същинска трансцендентална философия, и така, както Хегел разглежда *Феноменология на духа* като извървяване на пътя към постигането на позиция, от която вече може да се премине към абсолютното знание, по сходен начин и Хайдегер разбира *Битие и време* като подготвителен път към отговора на фундаменталния въпрос на философията.

Наследената от традицията философска концептуалност е подходяща основно за тематизиране на налично биващото. Тя е непригодна за адекватно феноменологично описание на битието на Dasein. Затова Хайдегер въвежда нова философска терминология. Чрез нея за първи път трябва да бъдат изразени, описани и анализирани във взаимовръзките им структурните характеристики на екзистенцията като битие на Dasein. От решаващо значение за преодоляването на заблудите и ограниченията на философската традиция при това е концепцията за битието на Dasein като битие-в-света. Хабермас е прав, когато вижда революционното значение на *Битие и време* в детрансцендентализацията на „субекта“².

Под влиянието на постигнатото от Платон и Аристотел разбиране за битието като налично битие традицията е склонна да

¹ Поради това Хайдегер решава да изостави по-късно названието „фундаментална онтология“, тъй като то не отговаря на подготвителния ѝ характер.

² Хайдегер подлага на критика традиционното схващане за субект. За да индикирам дисконтинуитета между неговото схващане за субект и това на традицията, често ще поставям израза в кавички.

разглежда човека така, както разглежда в най-общ онтологически план всяко биващо – именно като притежаващ определени свойства. Разликата между него и другояче биващото е в тези свойства. Кои точно са отличителните свойства и как точно са свързани помежду си е въпрос на различни философски интерпретации. Ала почти всички от тях са склонни да откриват своеобразието на човека в това, че има разум. Оттук и разглеждането му като *animal rationale*. Човекът се интерпретира следователно като нещо с определени свойства, по-конкретно като нещо притежаващо определена познавателна способност, която стои в основата на другите му специфични свойства. Чрез тази познавателна способност това нещо излиза извън себе си във външния свят и се запознава с други неща: с присъщите на тях свойства и отношения. Въз основа на тази интерпретация се извършва разграничението между субект и обект и рано или късно възниква проблемът за това как субектът може да излезе извън себе си и да постигне обекта си.

Ала тази интерпретация на битието на човека е погрешна, защото битието на човека не е битие на нещо, пък било то и нещо с уникални свойства като притежаването на душа или разум, които му позволяват да излезе извън себе си и да бъде с и пребивава *при* други неща. Наследеното от античната онтология разбиране на битието и свързаната с него концептуалност закриват пътя към разбиране на битието на човека. По начина си на битие човекът изобщо не е нещо, което може да бъде в себе си и благодарение на свойствата си да излиза извън себе си. Не, човекът като екзистиращо биващо – като *Dasein* – е винаги вече извън себе си, е трансцендентен на себе си. Не „външният свят“ и не другите неща са трансцендентни по отношение на *Dasein*, а *Dasein* по самия си начин на битие е трансцендентно¹: биващо извън себе си, биващо с други *Dasein* и при другояче биващо в света. Това означава, че човек не е първоначално някакъв познаващ субект, който чрез упражняване на познавателната си способност дава/конституира обектите на познание. Познанието е дейност, която

¹ Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe (GA) Bd. 24, V. Klostermann, Frankfurt/M, 1975, p. 230, 316, 423, 425, 447, 460.

може да се извършва едва върху основата на битието на „субекта“ като битие-в-света. Човек може да бъде в света с други Dasein и при другояче биващо не защото може да познава, а тъкмо обратното: той може да познава, защото изначално е в света, с други Dasein и при другояче биващо. Познанието не прави тепърва възможна връзката между Dasein и света, Dasein и биващото в света, а я предполага. Биващото се открива първоначално по докогнитивен начин: не като някакъв обект с определени качества, а в контекста на докогнитивни жизнени практики – като изпълнено с жизнен смисъл, като значимо. Това прозрение открива перспективата за преодоляване на несъвместимостта между трансценденталната философия и философията на живота и има фундаментални следствия за отношението между онтология и теория на познанието. Изхождайки от „очевидността“, че всяко отношение между човека и света е познавателно опосредствано, че човек има „излаз“ към света чрез познавателната си способност, модерната философия абсолютизира субект-обектното отношение и неизбежно поставя философската дисциплина, изследваща това отношение – теорията на познанието, – в центъра на философските изследвания. Картината обаче значително се променя, когато се покаже, че въпросната „очевидност“ почива на исторически превърнало се в саморазбиращо се, но въпреки това погрешно схващане за битието на „субекта“. Когато се види, че Dasein има всъщност докогнитивен достъп до биващото, тогава изследването на фундаменталните условия за отнасяне към биващото вече не е собствено теоретикопознавателно, а онтологическо, тогава то е едновременно трансцендентално изследване и онтология на човешкия живот. Установяването на първичните начини на достъп до съществуващото като съществуващо, на първичните условия за откритостта му като съществуващо е въпрос на екзистенциална аналитика на битието на Dasein, а не на емпирична или априорна теория на познанието. На епистемологическия фундаментализъм и трансцендентализъм на традицията Хайдегер противопоставя своеобразен херменевтико-онтологически фундаментализъм и трансцендентализъм: разбирането на битието на биващото прави възможно всяко отнасяне към него, включително познавателното; поради това изследването на разбирането на битието е фундаментално и независимо спрямо изследването на познанието на биващото.

При критичния анализ на революционните моменти във философията на *Битие и време* ще разгледаме внимателно дали и доколко е успешен опитът на Хайдегер да подложи на онтологическа критика философската и най-вече теоретикопознавателната традиция чрез концепцията си за битието-в-света. Още тук обаче може да се обърне специално внимание върху един от най-значимите и оригинални аспекти на философията на Хайдегер, който обаче често се подценява или напълно пренебрегва при нейните интерпретации и анализи: отхвърлянето на възможността за постигането на онтологически „невинна“ гледна точка във философията към нейни наглед „извънонтологически“ или „предонтологически“ теми като познанието, езика, морала, изкуството и пр. От особено важно значение тук е противопоставянето на Хайдегер срещу централен аспект на епистемологическия фундационализъм – безусловното привилегиране на теоретикопознавателното спрямо онтологическото философстване. Тенденцията за това присъства още при Декарт, но едва при Хюм и Кант и формулираната от тях епистемологическа метапрограма философстването върху познанието придобива неоспорим приоритет спрямо философстването върху битието. Според Хайдегер обаче е илюзия, че по пътя на теоретикопознавателната рефлексия можем да се освободим напълно от всякакви онтологически предпоставки и да изследваме познанието по онтологически неутрален начин, защото в категориите, които използваме за превръщането на познанието в предмет, вече е утаено определено разбиране за битието – на познанието, познаването и познаващия. Всяко познание – философско и научно – се осъществява в хоризонта на разбиране на битието на познаването, поради което опитите за постигане на свободно от онтологически предпоставки измерение на философстването са изначално обречени на неуспех¹. Онтологически предпоставки присъстват следователно не само там, където се тематизира съществуващото, но и където се тематизира също възможността за представяне на съществуващото в мисленето и езика.

¹ Разбира се, трябва да имаме предвид, че Хайдегеровото разбиране за битие и съответно за онтологично се различава от това на традицията.