



Интерпретация и логика на противоположностите

Интерпретация и логика на противоположностите: Хайдегер за Ницше

Галина Иванова

(СУ „Св. Климент Охридски“)

Abstract

The article explores the problem of truth in Heidegger's interpretation of Nietzsche's philosophy. The logical problems the last presents are handled by proving that two parts of opposites like truth – untruth, silence – speaking, darkness – light, subject – object are not separated but contain each other and cannot be decomposed into a discursive explanation. A primal concern is the time aspect of understanding, which is seen as an event and personal experience.

I. Проблеми и възможност за интерпретация

Според спомените на сина на Хайдегер в последните си дни той е повтарял, че Ницше го е съсипал. Тези думи свидетелстват не просто за едно задълбочено мислене върху проблемите, поставени от текстовете на Ницше, но и за вътрешното усещане, че те едва ли биха могли да бъдат разрешени, независимо от кардиналната им важност. Заедно с това обаче се проявява и нещо друго – личната ангажираност с текста, четенето, което не е просто просто пробягване на погледа по повърхността на написаното, а активно участие в един процес на разбиране, който ангажира цялото човешко същество.

Гадамер твърди, че доверието към смислеността на текста е първостепенно условие, осигуряващо самата възможност за тълкуване. Това доверие е същевременно и поставяне на себе си в една откритост, която може да се окаже и рискова, поставяща под въпрос самите устои на личността. По този начин Гадамер обяснява наличието на текстове, които са в състояние да променят живота и светогледа ни. Несъмнено за Хайдегер текстовете на Ницше са именно от този вид.

Изправянето пред изпълнени с противоречия текстове, каквито са тези на Ницше, предлагат няколко възможности. От една страна, бихме могли да се примирим с присъщата им нелогичност, да ги обявим за загадка, подготвена така, че да остане неразрешима при привидната претенция, че отговорът може да бъде открит, макар и с неимоверни усилия. Другият изход от подобна ситуация е доверието към текста, търсенето на отговор и разбиране дори там, където то изглежда невъзможно в усилията на едно продължаващо мислене, което не е убедено нито в правилността на достигнатите изводи, нито в тяхната окончателност. Това е в известен смисъл пътят на една наивна интерпретация, но това може би е оправдано, доколкото в известен смисъл произведенията на Ницше отпращат към регистъра на наивното.¹ Наивността на интерпретацията, изразяваща се в доверие към казаното от текста, в това, че той наистина има да сподели с читателите си нещо важно, е единственият подходящ отговор – допълнение на онази наивност, която е част от посланието на самия текст. Ако първият интерпретативен подход би могъл да бъде идентифициран с решенията, които ни предлага логиката, то вторият е този, на който настоява херменевтиката.



Подобна ситуация на проблематично тълкуване, за чиито окончателни тези никога не бихме могли да бъдем сигурни, е свързана със загубата на обща основа за разбирането. Това означава не просто проблематичност на един или друг текст, а за загубата на споделените основи на разбиране като мита или религията – една ситуация, която се изостря особено във времето на модерността. Подобна идея може да бъде открита още при Ницше, и то във фрагмент, цитиран в самото начало на първия том на Хайдегер върху него:

Философията се появява във времената на голяма опасност – тогава, когато колелото се върти все по-бързо – тя и изкуството пристъпват на мястото на озчезващия мит. ([Heidegger 1996: 1](#))²

Мястото на философията е в цепнатината, в процепите на едно време, в което няма неопровержими ценности и общи принципи. Цитираното място трябва да се разбира не в смисъл, че философията и изкуството пристъпват на мястото на мита, за да възстановят някакво забравено състояние, в което нещата са разбираеми откъм самите себе си, в което подредеността на космоса предполага естествената си, непринудена саморазбираемост като огледало на своята украсеност, към която ни насочва и самата етимология на думата „космос“. Тъкмо обратното – философията и изкуството се появяват във времената на изгубеното саморазбиране, и то по-скоро като поставящи въпроси, а не като предоставящи някакви окончателни отговори.

Нихилизъм означава: най-високите ценности се обезценяват. Това ще рече: това, което в християнството, в морала от късната Античност насам, във философията от времето на Платон е било считано за истина и закон, губи своята задължителна, а за Ницше това означава винаги и своята творческа сила. ([Heidegger 1996: 24](#))

Проблематичността на епохата обаче не означава загуба на самата възможност за разбиране и интерпретация. Тя винаги съществува благодарение на общата ни човешка същност, която не позволява да останем безучастни, напълно неразбиращи дори и по отношение на текстове или култури, които са максимално отдалечени от нас самите. Според Хайдегер:

Творенето е споделяне (...) Ето защо истинското изкуство е най-далеч от опасността някога да стане цел на самото себе си (...) ([Heidegger 1996: 348](#))

Независимо от трудностите на разбирането, пред които ни изправят, изкуството и философията не ги използват, за да ни въвлечат в самоцелна игра, а имат послание, което трябва да споделят и към чието разбиране ни призовават. Целта на настоящия текст е да анализира как въобще е възможно разбирането в подобна проблематична ситуация, като покаже необходимите аналогии между текста и неговата интерпретация.

II. Текстът като живеене – промяна и запазване

Всяко мислене според Хайдегер трябва да бъде преди всичко продължаване на едно предходно мислене. По същата логика, не бихме могли да имаме мислене, което би спряло на мястото, до което е достигнало – това би означавало, че то не е мислене въобще. По отношение на интерпретацията това означава, че всяка следваща е не просто опит за претълкуване на текста от една нова гледна точка, а продължаване на мисленето, и то така, че в него да се запазят следите от предишни интерпретации, траекторията на които трябва да бъде продължена. В действителност това е пълната противоположност на мисленето на Декарт, на увереността, че през сигурността, събрана в необоримата точка на едно аз, може да се победи следата на предходното.

Самият размисъл на Хайдегер е възплъщение на идеята, че интерпретацията е продължаване на мисленето на онези, които са работили преди нас, доколкото неговото тълкуване на философията на Ницше често само взема повод от казаното от него, за да изрази собствената



позиция на Хайдегер, и то през позовавания и аналогии, които пресичат цялата история на западната метафизика. Ницше обаче е именно завършекът на тази история. В този смисъл всички тези привидни отклонения не са самоцел, а необходимост, доколкото мисленето на предходниците е заложено в това на „последния метафизик“, който може да бъде разбран единствено през тях.

Причините за позицията на Хайдегер по отношение на интерпретацията имат плътна философска основа, която може да се види именно в двата тома, посветени на Ницше. Те се крият в наследената от последния и продължаваща към Гадамер линия на мислене, която свързва интерпретация и живеене. Интерпретацията, твърди Ницше, не се отнася просто до завещаните ни от традицията текстове, тя е самото ни отношение към нещата в света, онази жизнена нагласа, без която не би могъл да бъде съхранен самият живот. Това определя и идеята на Ницше, че истината е само доминиращата, полезна за живота интерпретация. Истината е минималната стабилност, точка на завръщане към същото, от която животът се нуждае като предпоставка за своето запазване. Тя не е надличностна, безпристрастна и надвремева, както ни учи науката. Тъкмо обратното – истината като точка на стабилност е възможна само в отношението си към определен живот, личност, време, ситуация, събитийност. Именно последните предполагат истината и я конструират като такава, те са онава, което е действително и позволява създаването на конструкта „истина“. Онава, което обичайно сме свикнали да наричаме истина, всъщност е резултат от една предварителна интерпретация, тя не е безпристрастна, а е следствие от вече взети интерпретативни решения. Това е и начинът, по който би могла да се тълкува известната фраза на Ницше, че няма истини, а само интерпретации. Подобен е и смисълът на идеята на Хайдегер, че философия и наука не са взаимно противопоставени. Науката има нужда от философията, доколкото само с нейна помощ би могла да определи собственото си поле на действие.

С познаването на едно непознаваемо започва същинското познание на мислителя. Изследователят в науката пита, за да достигне до полезни отговори. Мислителят пита, за да обоснове въпросността на биващото като цяло. Изследователят се движи постоянно в полето на вече взетите решения (...) За мислителя не съществува нищо подобно; той стои в решението какво въобще съществува и какво е съществуващото. ([Heidegger 1996:428](#))

Ако продължим линията на аналогия между живеене и интерпретация, не бихме били изненадани да открием, че и двете са изградени в една аналогична игра между промяна и запазване. И двете, запазването и динамиката, са еднакво необходими както на интерпретацията, така и на живота, който е свързан с нея. Този момент би могъл да бъде изяснен през интерпретацията на Хайдегер на волята за власт, която според него концентрира самата същност на Ницшевата философия. Волята за власт има нужда както от промяна, така и от запазване на вече постигнатото, от динамичното равновесие на израстване и съхраняване. Някоя воля, която заслужава да бъде наречена така, не би се отказала от вече придобитото. Заедно с това обаче, тя не би била воля въобще, ако престане да желае онава, което все още не притежава.

Според Хайдегер идеята за воля за власт съвпада с тази за вечното завръщане.³ По същия начин, както волята за власт изисква запазване, но и стремеж към нещо, което тя все още не притежава, вечното завръщане е израз на повторение, което съхранява различието в самото себе си.

Волята за власт обаче е вечното завръщане. В нея Ницше иска да мисли заедно битието и ставането, действието и реакцията в едно първоначално единство. По този начин е дадена една перспектива към метафизическия хоризонт, в който да мислиш е това, което Ницше нарича възвишен стил и изкуство. ([Heidegger 1996: 138](#))

Ако вечното завръщане е самият дълбок смисъл на нещата в света, то по същия начин – именно и само през завръщането, ако разчитаме на аналогията между живот и текст, би могла да бъде възможна и интерпретацията.

Тъй като във философското мислене царят най-силните възможни връзки, всички големи мислители мислят едно и също нещо. И въпреки това, това „също“ е толкова същностно и



богато, че никой отделен мислител никога не може да го изчерпи (...) ([Heidegger 1996: 33](#))

Едновременното присъствие на двата момента, на този на съхранението и на този на промяната според Хайдегер е голямата заслуга на Ницше по отношение на цялостната традиция на западната метафизика. Началото на последната извежда към Платон, който разделя света на случването от този на стабилността, прикрепяйки истината към втория. Именно това според Хайдегер е забравеното събитие в метафизиката, което предопределя цялостната ѝ по-нататъшна история. В ценностното натоварване на единия от двата свята, а именно този, който Платон нарича свят на идеите, е скрито не само наличието на ставането, на събитийността, а и самото това разделение. Затова значението на Ницше не е просто в това да преобърне стойностите, с които оценяваме света на идеите и този на видимостта, доколкото преобръщането на една опозиция далеч не я премахва. Истината не може да бъде прикрепена само към видимия свят, а нейното наличие е в равновесието на ставането и запазването, на събитието и съхраняването на вече постигнатото.

Произведението на изкуството съществува в баланса между ставане и запазване. Като такова то не е нито чиста привидност, нито откриване на някакви надсетивни и неизменни истини. ([Heidegger 1996: 560](#)) Проблемът е как това динамично равновесие може да бъде обхванато и съхранено в интерпретацията.

Особено интересен в това отношение е опитът, който Еверет Намнер прави в едно свое есе, съпоставяйки различни свои интерпретации на един сонет на Рилке. В случая теоретичният замисъл се оказва по-важен от реалното тълкуване:

За Гадамер интерпретацията е явление, което трябва да става постепенно във времето чрез серия от отделни срещи. Затова реших да разкажа моята среща в хронологичен ред, а не да се опитвам да „докажа“ тезата си възможно най-бързо. (...) Като интерпретатори, ние трябва да се чувстваме свободни да публикуваме дадена интерпретация - но трябва едновременно запазим правото си да предложим нови, дори противоречащи си интерпретации в един по-късен момент. ([Hamner 2004: 257](#))

В цитираното есе авторът се опитва да съхрани динамичността на интерпретацията, представяйки не готовия резултат от изследването си, а стъпките, през които то е преминало. Това означава заедно с това и замяна на логическата строгост с един почти литературен наратив, разказващ за процеса, през който са протекли различните етапи на едно четене, както и изоставяне на научната безпристрастност в ползата на един разказ, в който личността на тълкуващия заема централна позиция.

Съмнително е обаче дали динамичността на интерпретацията би могла да бъде съхранена по такъв механичен начин и какво обединява поредицата от тълкувания, които авторът представя, в цялостна интерпретация. Заеманата от интерпретатора позиция е не по-малко важна от тази, която ни се разкрива в интерпретирания текст и от стабилността на тази позиция зависи и самата възможност на текста да ни заговори. Не би могло да има диалог, ако един от събеседниците постоянно сменя мнението си, затова и динамичността на интерпретацията не може да бъде постигната в механичното регистриране на отделни позиции. Тя е събитийност, която не е във външното сменяне на позиции, а която вътрешно оживява собственото мнение и допуска в него позицията на другия по същия начин, по който събитийността на текста се крие в самата същина на външната му успокоеност.

Решаването на проблема за динамичността на интерпретацията с поднасянето ѝ под формата на наратив я лишава от собствените ѝ граници и я превръща в литературен текст. Това означава, че тя се отказва от функцията си да бъде продължение и допълнение на литературния текст, а се опитва да изрази преди всичко собствената си оригиналност, да види в себе си начало, без да се съобрази с вторичността си по отношение на литературния текст.

Тук трябва да направим едно съществено уточнение за отношенията между философския и литературния текст според Хайдегер, което би помогнало за разбирането на разликата между текста и неговата интерпретация. Според него, както видяхме, литературните и



философските текстове по еднакъв начин са провокирани от времената на криза, свързани са с търсенето на отговори на проблеми, които историческата действителност, на която те са плод, не винаги е в състояние докрай да разбере като такива. Въпреки това разделението между философия и поезия никога не може и не бива да бъде окончателно премахнато, а само редуцирано чрез едно непрекъснато движение – заговаряне, което върви както по посока от философията към литературата, така и обратно. Текстовете на Ницше и тези на Хьолдерлин, бидейки от една страна философия, която е създадена на ръба на литературността, а от друга – литература, която граничи с философия, са показателни примери за двете посоки, в които според Хайдегер това движение се осъществява:

Всяко философско мислене и именно най-строгото и най-прозаичното са в себе си поетически и въпреки това не са поетично изкуство. Обратно – една поетическа творба, каквито са химните на Хьолдерлин, може да е в най-висока степен философска и въпреки това никога философия. „Тъй рече Заратустра“ на Ницше е в най-висока степен поетична книга, и все пак не е произведение на изкуството, а философия. ([Heidegger 1996: 293](#))

Фактът, че Ницшевата философия трябва да се мисли именно като философия, а не като литература е заявен още в самото начало на първия том, посветен на произведенията на Ницше:

(...) заблуда е, че в „Тъй рече Заратустра“ Ницше е трябвало да придаде на философията си поетическа форма. ([Heidegger 1996: 10](#))

Литературата и философията според Хайдегер могат само безкрайно да се приближават. Различните типове текстове запазват уникалността си, макар и да могат да изказват една и съща истина по различен начин и с различни средства. Именно този принцип важи и по отношение на интерпретацията и нейното различие по отношение на литературния текст. Ако литературният текст е провокиран от кризата, от процепа, който се е появил в самия живот, то интерпретацията винаги е резултат от сходна криза, която се е появила по отношение на разбирането на текста.

III. Примката на въпросите

Създаването на литературни и философски произведения има в себе си общ мотив – поставянето на въпроси, застиването в акт на съмнение и учудване пред онова, което е било до момента обект на безпроблемно възприемане. Това са въпроси към същността ни, към онова, което сме. Като такива те провокират пораждането на последващи въпроси в акта на интерпретация. Въпросът обаче не е само интерпретативен инструмент, той е и самият начин на съществуване на текста, единственият език на едно същностно говорене, на който могат да разчитат философията и литературата.

Ако приемем идеята за първоначалност на въпроса, за неговото предимство пред всеки възможен отговор, то се изправяме пред проблема за самото начало на интерпретацията, за това кой е най-подходящият вход към текста. Този проблем е от изключителна важност, доколкото, отново според Хайдегер, началото латентно съдържа в себе си всяко последвало развитие. Ако въпросът обаче е начинът, по който текстът ни заговаря, то се оказва, че интерпретацията винаги вече е в ход, ние вече сме в средата на текста дори преди да сме започнали да го четем. Интерпретацията е в клопката на едно винаги вече започнало четене, в чиято машина на произвеждане на значения ни превежда през лабиринтите на сложни вътрешни траектории, но отказва да посочи еднозначен изход.

Също както Гадамер впоследствие, Хайдегер счита, че задаването на въпросите е по-важно от намирането на точните отговори, с които едно истинско мислене никога не би могло напълно да се задоволи. Въпросът за битието според Хайдегер е именно въпрос относно самата същност на питането – нещо, което колкото трудно за разбиране откъм обикновеното, ежедневно човешко мислене, толкова и необходимо за философското. ([Heidegger 1996:](#)



[410-412](#)).

Точното задаване на въпроса вече съдържа в себе си отговора. Това не означава, че в поставянето на въпроса е зададена една правилна възможност за отговор. Според Гадамер именно такива въпроси, каквито са например тези, които се задават на изпит или като тези, които психотерапевтът задава към своя пациент, не са същински въпроси именно защото те предпоставят един единствен верен отговор, с което е обезсмислена самата възможност за провеждане на диалог. Един диалог е лишен от смисъл, ако още в началото е известен неговия финал. Пред подобна ситуация ни изправя и истинската интерпретация. Тя е преживяване, събитие, чийто окончателен изход не е известен в момента на неговото случване, а трябва да остане отворен към доизясняване, към последващи подновявания – дописвания от страна на самия възприемател на интерпретацията. По този начин въпросите, които се поставят, не търсят окончателно разрешаване, а ограничаване на полето, което е необходимо условие за самото наличие на диалог⁴. Независимо че не предприема системно излагане на този проблем, на няколко места в своето тълкуване на философията на Ницше, Хайдегер се спира на него:

Всеки въпрос като въпрос ограничава широтата и начина на изисквания от него отговор. Така той заедно с това ограничава обхвата на възможностите, с които може да бъде отговорено на него. ([Heidegger 1997: 344](#))

Погрешната интерпретация не е такава, защото казва нещо невярно, а защото не отваря достатъчно широки перспективи, откъм които тя може да бъде продължена. Именно като такава тя се оказва следствие от зле поставен въпрос, въпрос, за който Гадамер би казал, че е иззел думата на събеседника, редуцирал е диалога до монолог и като такъв е осуетил същността му. За такъв тип въпроси Хайдегер твърди по повод на онези интерпретации, които според него не са успели да уловят същността на Ницшевата философия:

Въпросът вече *като въпрос* – не защото му липсва отговор – е пропуснал целта си. Въпросът не е просто грешка, защото е допуснал в себе си нещо невярно. Въпросът е пропуснал самия себе си. Той поставя себе си в липса на перспективи, в която всички възможни отговори се оказват недостатъчни. ([Heidegger 1997: 374](#))

Независимо от важността на мнението на другия, във взаимодействието с когото е истинският смисъл на диалога, за да изпълни своята функция в усилието към едно продължаващо мислене, въпросът трябва да се е превърнал в част от самата личност на този, който се опитва да търси неговия винаги неокончателен отговор. Именно затова интерпретацията не е нещо външно спрямо личността на интерпретиращия, а организира и променя самата същност на личността му.⁵ Независимо дали става дума за разговор в строгия смисъл на думата или за интерпретация като разговор с текста, разпределението на ролите не е еднозначно. Не винаги въпросът трябва задължително да притежава външната форма на такъв, той е по-скоро всяка възможност за продължаване на мисленето, която събеседникът или текстът ни предоставят. В този смисъл генерирането на въпроса започва от позицията на самия отговарящ, то е способност за заемане на ново място, за достигане на нова същност, която не е била достъпна преди това.

Същността на интерпретацията е в осигуряването на възможност за продължаване на мисленето. Всяка истинска философия, а бихме могли да добавим и всяка истинска литература, според Хайдегер цели да провокира своето досътворяване, онова дописване, което се оказва съществена част от самата нея и ѝ вдъхва живот във всяка нова епоха. Това означава и една принципна непълнота, недоизказване на основната теза, нейното застиване в мълчанието, което, както ще видим впоследствие, е една от принципните характеристики на текста. По същия начин добрата философия, каквато според Хайдегер несъмнено е тази на Ницше, независимо от факта, че не е успяла да надскочи принадлежността си към метафизиката, е онази, която трябва да продължаваме да мислим. Да бъде интерпретирана философията на Ницше именно така означава да мислим с нея, в рамките на зададената от нея насока, но често и против нея, експлоатирайки недоразвитите, оставените от нея възможности. Логиката на развитието на мисленето във философията, а и в литературата, които могат да бъдат разбрани и като принцип на тяхното вътрешно развитие и история е



тази на изчерпването на възможности.⁶ Така според Хайдегер Ницше не би могъл да надскочи мястото си в историята на философията, не би могъл да надхвърли метафизиката, тъй като това е епоха, която не би могла да бъде окончателно завършена до момента, в който не са изчерпани всички предоставени от нея възможности, последната от която е пълното преобръщане, пълното отричане на онова, което твърдят предшествениците.⁷ Затова не е случайно, че Ницше самоопределя своята философия като преобрънат платонизъм. Това не е произволна самооценка, а същностна характеристика, предоставена ни от самия автор, която трябва да следваме. Именно като изчерпване на досегашните възможности, философията на Ницше е в състояние да открие и нови такива по отношение на бъдещето. Неговото положение в историята на философията според Хайдегер

очертава един стадий в западната метафизика, вероятно крайния ѝ стадий, понеже засега не се забелязват повече други възможности на метафизиката, защото посредством Ницше метафизиката в известен смисъл сама си е отнела собствените същностни възможности. Чрез извършения от Ницше поврат на метафизиката ѝ остава само да се превърне в нещо несвойствено за нея. ([Heidegger 1977: 209](#))

IV. Мълчание и нищо

Мигът на най-силната светлина е този на пладнето. Това е една от най-известните и енигматични метафори на Ницше, един от образите, които остават в съзнанието и налагат присъствието си далеч по-властно от спорната логика, опитваща се да съчетае книгите му в някакво непротиворечиво единство. Това е времето на най-късата сянка, времето, което предполага вникване в самата същност на битието. В мига на пладнето всичко е застинало, денят е достигнал средата си, а времето сякаш е спряло хода си. Бихме могли да твърдим, че това е мигът на истината. Липсата на сянка прави нещата идентични със самите себе си, спасени от раздвояването на собствения си образ в сянката. Това е времето, което би могло да се характеризира с немската дума *Augenblick* (момент, миг).

Впечатлението за пълнота на разбирането, за пълна идентичност на нещата със самите себе си в мига на пладнето обаче е по-скоро заблуждаващо. Именно в това си съвпадение със себе си нещата разкриват силата на едно минимално различие, което се таи в привидността на същото.

Една от най-съществените характеристики на този особен момент на пладнето е не просто пълната застиналост на всяко нещо, а тишината, обгръщаща всичко:

По Пладне – онзи, комуто е отпусната активна и бурна утрин на живота, по пладнето на живота чувства душата си превзета от някакво странно желание за почивка, която може да продължи месеци и години. Всичко замлъква около него, гласовете все повече и повече се отдалечават в далечината, слънцето грее право връз него... Той не иска нищо, не се тревожи за нищо, сърцето му е застинало, само окото му живее. Това е смърт с отворени очи. Човекът вижда много неща, които никога по-рано не е зървал, и, докъдето му стига погледът, всичко е обвито и сякаш заровено в мрежа от светлина. Той се чувства щастлив, но това е тежък, много тежък вид щастие.⁸

Моментът на пладнето е моментът на най-дълбоката тишина, в който започват да говорят самите неща. Осветляването на нещата е сякаш пряко свързано с отдалечаването на гласовете. Между сетивата е установена странна връзка, замлъкването на едно е необходимо, за да се осигури необикновената острота на друго.

Идеята за тишината, за замлъкването на текста е особено важна и за начина, по който Хайдегер мисли литературата и философията. Според него всяко говорене, което заслужава своето име, трябва да съдържа в себе си и момент на мълчание. Тук не става дума за някакво несъвършенство на езика, за някакъв недостатък, който му е присъщ и който ни пречи да изкажем дълбочината на някаква същност, до която сме успели да достигнем независимо от



него. Тъкмо обратното – именно мълчанието, с което езикът е зареден, прави възможно същинското говорене, споделянето, което ангажира цялостната личност в рамките на една интерпретация, разбираана като преживяване. В мисленето на Хайдегер онова, което е особено трудно, е не изговарянето на някаква мисъл, а именно съхраняването на мълчанието, което е вътрешно присъщо на езика. Именно мълчанието като осъзнат придатък на езика отличава поетическото говорене и това на философията. Това е така, доколкото както поезията, така и философията са изправени пред самия ръб на съществуващото и на езика. Именно затова, твърди Хайдегер, мислителят

не може да познае същественото. ([Heidegger 1996: 428](#))

Онова, което съответства на незнанието по отношение на битието в полето на езика, е мълчанието:

изказването на мислителя е мълчание. ([Heidegger 1996: 423](#))

В този момент мисленето на Хайдегер изглежда парадоксално. Ако се опитаме да изразим мисълта му в изчистен вид, ще се изправим пред твърдението, че истинското говорене е мълчанието, което при това се оказва и най-съществената характеристика на езика.

Онова, което прави мисълта на Хайдегер особено трудна за разбиране, е, че той се опитва да обясни говоренето и мълчанието в тяхното единство, като присъстващи в един и същи момент, изразени в един и същи жест, който сдвоява две сякаш немислими една до друга противоположности. Трудността е именно в това мълчанието и говоренето да се мислят в тяхната заедност, а не в някаква последователност, която сме свикнали да мислим като обичайна. Изслушването на другия, замлъкването е необходима част от всеки диалог. Следователно трудността, на която се натъкваме тук, е свързана с една необичайна концентрация на времето, което се свива до мига на едно едновременно говорене-мълчание.

Ако следваме старата Аристотелова логика, то би трябвало да кажем, че тук е нарушен законът за непротиворечието, който гласи, че две противоречащи си твърдения не могат да бъдат верни по едно и също време. Ако някой говори, то той очевидно не мълчи в същия този момент и обратното. Все пак Хайдегер настоява, че това не само е възможно, а е и принципното положение, което прави възможни както истинската философия, така и истинската поезия.

Всяка интерпретация на Ницше неизменно се сблъсква с проблема за това как да се справи със съдържащите се в нея противоречия от вида на това, за което става дума тук. Ако се върнем към казаното по-горе, възможностите за четене на текстовете на Ницше се свеждат до това да приемем предизвикателството на едно четене, което се превръща в лично изживяване, в разговор с текста, който ангажира потенциала на цялостната ни личност или да обявим отказа си от възможността да бъде постигната единна и непротиворечива интерпретация. Едва ли е случайно, че именно в лекциите си върху Ницше Хайдегер ясно заявява, че противоречивостта на една мисъл далеч не е доказателство за нейната невярност:

противоречието не е по необходимост доказателство срещу, а доказателство за истинността на едно метафизическо твърдение. ([Heidegger 1996: 19](#))

Това не е просто оправдаване на невъзможното вътрешно единство на философията на Ницше, а опит да се мисли истината като възможна не въпреки, а именно благодарение на противоречието. Позицията на Хайдегер, а и на Ницше преди него е, че не бива да се опитваме да се справим с противоречията чрез разлагането им в някакво логично и дискурсивно обяснение. Техният смисъл е именно да се преживяват в максималната им възможна интензивност, в особената времевоост на мига (*Augenblick*).

Всъщност цялата философия на Ницше би могла да се мисли като изпробване, опипване на възможностите да се мисли противоречието. Невъзможността да бъде мислено противоречието е характеристика, която засяга собствената ни човешка природа и в този



смисъл опитът за навлизане в неговата територия е опит за надхвърляне на присъщото както на мисленето, така и на езика. ([Heidegger 1996: 534-544](#)) Тъкмо затова истинският мислител е този, който е изправен пред границите и на двете, онзи, който е призван да ги опипва, залагайки собствената си личност и експериментирайки с нейните възможности.

Говоренето на Хайдегер за край на философията не бива да се разбира в негативен смисъл. Краят всъщност отваря мястото за нов тип мислене по същия начин, по който за Ницше разчистването на старите ценности е първата стъпка към създаването на нови. Мисленето е онова, което откриваме според Хайдегер преди началото и след края на философията и за разлика от нея, то няма проблем с мисленето в противоречията, с тяхното приемане и преживяване.

Мисленето няма нищо общо с „дефиниции“ и „аргументи“ и съществува – в противовес на предупреждението на Сократ – в най-голяма близост с поетите. ([Caputo 1978: 3](#))

Този тип мислене е „неконцептуално, недискурсивно и нерепрезентационистично“ и не случайно в „Писмо за хуманизма“, двайсет години след появата на „Битие и време“, Хайдегер настоява за по-малко философия и повече мислене. ([Caputo 1978: 4](#))

Идеята за това, че противоречията далеч не могат да бъдат разрешени в тяхното темпорално разлагане, ни поставя пред логичния проблем за възможностите за тяхната споделеност, за това как е възможно мълчанието в говоренето. Философията на Ницше се справя с този проблем чрез въздействието на литературността, докато Хайдегер се опитва да разреши същия проблем чрез изобретяването на един труден език, разчитащ често на скритите в самите думи латентни значения, които стават видими чрез играта с етимологии или в акцентирането върху смисъла, който носи всяка част на думата поотделно. И в двата случая обаче става дума за невъзможността да се изрази нещо, за границите на езика, които опират в мълчанието. Въпреки това обаче, подобен труден език за Хайдегер се оказва въобще единственият начин, по който може да изкаже мислите си:

Думата близо до неизказаното е еластична, тя започва да говори откъм мълчанието. И не само думата – също мислите, понятията, образите. ([Jünger 1970: 25](#))

Идеята на Хайдегер за единството на мълчанието и говоренето в истинската поезия и истинската философия е следствие от схващането му за природата на истината и битието.

Същността (*Wesen*) на битийстващото е в отсъствието (*Abwesen*) на противоречието. ([Heidegger 1996: 544](#))

Задачата на философията, както и на поезията, не е в изговарянето на битийстващото, а в изследването на неговите граници.

Истинското величие на Хайдегеровото мислене се състои според мен в това, че той не стои в областта на истината, а достига до изпълнената с опасност зона на неистината, без да напуска тази област на истината. ([Tsujiimura 1970: 28](#))

В този смисъл, доколкото всяко поставяне на граница е вече и отиване отвъд нея, установяване на очертанията на това, което тя обгражда, поезията и философията имат за свой предмет не само битийстващото, но и нищото, бездната (*Abgrund*), която прави възможно наличието на основа (*Grund*):

В основата на всяко основаване, включително и на това на поета (...), лежи бездната на липсата на основа. ([Vattimo 1986: 108](#))

Тишината не е само фонът, от който думата се нуждае, за да прозвучи, т.е. да се конструира в своя битиен характер. Тя е също и бездънната бездна, в която изказаната дума се изгубва. ([Vattimo 1986: 108](#))

При това трябва да отбележим, че негативността не съществува отделно и изолирано, тя е



винаги вече тук, в самата сърцевина на битийстващото:

Негативността не е онова, което ни позволява да видим и различим позитивността; тя не е фон, на който се открояват нещата. Негативността е онова, което ни позволява да видим Едното като конститутивно Две; тя ни позволява да видим бялото като „бяло и бяло“ (или „бяло на бяло“). Тя ни позволява да забележим Две там, където обикновено виждаме само Едно. Нищото не е фон на тази картина – то е разположено посред нея. Както вече многократно подчертах, средата на деня на Ницше се определя точно в такива термини: като „мига на най-късата сянка“, като точката, в която „Едното става Две“. ([Зупанчич 2006: 160](#))

Силната светлина на пладнето не е противоположност на тъмнината. Точно обратното – тя вече съдържа в себе си тъмнината като противоположност, която не я следва, а ѝ е вътрешно присъща. По същия начин мълчанието, което се таи в езика, не му е чуждо, а именно в него езикът намира своето съвършенство, защото само чрез него би могло да се изговори нищото. Не бива да забравяме обаче, че онова, което ни е достъпно чрез езика, не е чистото нищо, а само опипването на неговите граници:

Към същността на битието принадлежи празнотата, не като чистото нищо на празното, а като властно Не. ([Heidegger 1996: 58](#))

Именно в изпробването на границите на битийстващото поезията и философията се натъкват на най-неочакваното. Там, където науката твърди, че е нищото, в самата сърцевина на онова, което всъщност не е, е самото битие:

Ясно е, че за Хайдегер „нищото“ не е нещо отделено от битието. То не е контра-концепт на битието, а по-скоро принадлежи към същността на битието. Всъщност Нищото е същото като самото Битие. (...) Защото под „нищо“ Хайдегер няма предвид простото отрицание на онова, което е, отрицанието на всичко битийстващо, а самото Битие, взето като онова, което е различно от всяко битийстващо. Отрицанието на нищото е Битието на битийстващото. (...) Без това „нищо“, което е Битието, всяко битийстващо би било лишено от битийност, тъй като „битийстващото никога не е без Битие.“ ([Caputo 1978: 20-21](#))

В литературата познаваме именно това „нищо“, което всъщност е самото битие. На него съответства и разбирането на истината като $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. В един късен разговор от 1972 г. Хайдегер пояснява, че тя:

не е не-скритост, не е снемането и отстраняването на скритостта, а точно обратното, а именно нейната откритост. Тази така мислена откритост не премахва скритостта, а трябва да се разбира в смисъл, че оставя скритостта да просветне. ([Wiplinger 1987: 8](#))

Истинната ни най-малко не е премахване на скритостта, тя е възможност скритостта да бъде мислена именно като скритост. Показването на скритостта е именно това, което преживяваме в рамките на литературата. ([Wiplinger 1987: 14](#))

В същия разговор един от останалите събеседници изказва интересуващото ни сдвояване между истина и неистина, скритост и нескритост още по-ясно:

Тук има едно сдвояване: нескритостта има своята основа в скритостта, и то така, че последната постоянно присъства в нескритостта, т.е. е нейната среда (...) ([Wiplinger 1987: 8](#))

Именно заради това преплитане на скритост и откритост, заради самата природа на истината, която не може да бъде изцяло обхваната, интерпретацията никога не може да бъде окончателна или изчерпателна.

Преживяването на нищото и на истината, разбира се, именно по този начин, е възможно не на последно място и поради крайността на човешката природа, която преживявайки битието на нищото, преживява и собствената си ограниченост:

В нищото *Dasein* е пред собствената си липса и крайност пред лицето на онова, което е



„просто другото“ на всяко битие. (...) Човекът трябва да се жертва и да се откаже от себе си пред истината на Битието. ([Caputo 1978: 26-27](#))⁴

Истината винаги съдържа и един проблематичен момент на събитийност като откриване на този миг на наситеност на битието. Това е моментът на изказване на дадено твърдение или моментът на прочит на текста. Този момент от една страна съдържа истинност, която е носена от самия акт на изказване или прочитане. Дори да си представим, че някой лъже, то за самия акт на изказването бихме могли да кажем, че той отговаря на вътрешната истина на неговото желание да излъже. Актът на изказване или прочит обаче несъмнено ни поставя и в една ограничена, не-универсална ситуация на неговото случване. Друго изказване или друг прочит на един текст никога не биха могли да се случат отново по същото време и на същото място. В изказването или прочита никога нямаме чистото изказване на едно твърдение или чистия прочит на нещо, а винаги ги имаме в една определена ситуация и по отношение на един определен субект. Именно ситуацията се оказва нещо в повече на истината, онова, което утвърждава нейната ограниченост, което обаче няма как да бъде избегнато. Именно затова непълнотата на истината парадоксално идва като резултат на едно повече, а не от недостиг. Не-истинността, затъмняването на истината не е резултат от недостиг, а от ексцес.

Онова, което постоянно пречи на възможността да се каже „цялата истина“ е не липса, а ексцес, излишък, който се прилепва към всичко, което казваме. Равнището на изказа не може да се отдели или отстрани от онова, което се изказва, а по-скоро се прилепва към него. Ако истината не беше конститутивно измерение на речта – т.е. ако не беше измерение *присъщо* на речта, ако беше възможно да я намерим някъде извън речта – тогава не би имало проблем да се каже „цялата истина и нищо друго, освен истината“ ([Зупанчич 2006: 142](#))

Продължавайки зададената от Хайдегер посока на мислене на истината като смесица от истина и неистина, Гадамер често цитира думите на Хезиод от началото на „Теогония“, които гласят, че музите могат да представят неверните неща като верни, но и да ни разкриват самата истина:

Когато музите желаят да ни дарят нещо, те ни дават както истината, така и неистината. Характерно е за езика на поезията, че той изразява и двете и сочи към отвореното пространство на интерпретацията. Истината на поезията не се определя от разделението между истинно и грешно, както тя е разбираана от недобронамерени философи, които твърдят, че „поетите изричат много лъжи.“ ([Gadamer 2002: 72-73](#))

Фактът, че поезията изразява както истината, така и неистината, че изрича и двете в един и същи момент на тяхното единство е всъщност онзи опит да се издържи противоречието, да се запази мига като възможност за осъществяване на интерпретацията като преживяване, а не като логическо разлагане във рамките на една успокояваща и отслабваща интензитета на случването дискурсивност. Изричането на истината и неистината в тяхната преплетеност е всъщност най-автентичният начин за изричане на истината, доколкото е резултат от представянето ѝ в една още неумъртвена и рафинирана от логиката първичност. Това е истината, която, ако използваме езика на Ницше, се нуждае от интерпретация, но само като едно възможно продължаване, като резултат от присъщата на живота ненаситност, изразяваща се в самата същност на волята да желае винаги едно „повече“. Именно защото не бихме могли да имаме истината в изчистен вид, именно защото всяко истинско говорене включва в себе си и мълчанието, не би могло да има творене, което да не включва в себе си и елемента на разрушаване. Волята е едновременно, в един и същи жест и в един и същи миг, разрушаваща и твореща. ([Heidegger 1996: 60](#))

Ако се върнем към проблема за Аристотеловия закон за непротиворечието, то няма как да не отбележим, че според Хайдегер самата Аристотелова философия датира от времето, когато основното събитие, бележещо началото на самата метафизика, а именно отделянето на света на истината от този на привидността, е забравено. Хайдегер в действителност се опитва да възстанови именно значението на това забравено събитие. Разрушавайки мисленето в опозиции като инструмент за анализиране и възприемане на света, Ницше твърди, че развенчаването на онзи свят, който досега е възприеман като истинен, а именно света на идеите, означава със същия жест и в същия момент и унищожаване на света на видимостта.



Светът на битието е този на ставането и обратно:

Няма „истински свят“ в смисъла на непроменящ се, притежаващ вечна валидност свят. ([Heidegger 1996: 561](#))

Този момент налага и преосмислянето на Ницшевото твърдение, че изкуството е по-ценно от истината. Ако няма привиден и истински свят, то изкуството не е противоположност на някаква стабилна истина, а е единствената истина, която бихме могли да имаме. Въпреки че Хайдегеровата интерпретация поставя акцента върху динамичното измерение на истината, върху истината като ставане в противовес на досегашното мислене на истината като стабилност, към която може да се връщаме, то със сигурност не това е най-важното. Голямата заслуга на Ницше не е в опита да се мисли истината като ставане, тъй като подобен жест би означавал само механично преобръщане на опозициите, наследени от философската традиция. Истински важният момент в мисленето на Ницше по отношение на истината е опитът тя да бъде едновременно ставане и стабилност. Като такава тя може да бъде изразена единствено в изкуството. В този миг истината и изкуството са еднакво принадлежащи на реалността. ([Heidegger 1996: 220](#)) В момента, в който разликата между истинския и видимия свят е заличена, негативността се е оказала вече в битието, а мълчанието – вече в езика, при това още преди да сме го забелязали, в мига на едно премигване, който е описал траекторията на едно минимално различие.

V. Мигът на разбирането

Movement always happens behind the thinker's back or when he blinks. (Движението винаги се случва зад гърба на мислителя или когато той премигне.) Жил Делюз

Начинът, по който Хайдегер тълкува текстовете на Ницше, би могъл да бъде изяснен през един епизод от „Тъй рече Заратустра“, а именно моментът, в който духът на тежестта успява да разгадае значението на двата пътя, които той и Заратустра виждат, приближавайки се към вратата в полето, над която стои надписът миг (Augenblick). Според тълкуването на Хайдегер, джуджето успява да достигне до правилния отговор на загадката. Двата пътя се сливат някъде в безкрайността. Отговорът е несъмнено правилен и би издържал проверката на логиката и на научното доказателство. Парадоксът според Хайдегер обаче е, че правилният отговор не е правилен. Оказва се, че истината не е истина.

Очевидно е, че истината, за която става дума в текста на Ницше, не е истината на съвпадението на нещото с казаното за него. Именно истината, която остава стабилна във времето, по парадоксален начин се оказва не-истина. Въпросът как истината може да бъде не-истина може да получи отговор, ако се вгледаме в разделението, което Хайдегер прави между че-е-битие и какво-битие. Историята на метафизиката според Хайдегер започва с разделението на двете и именно с осъзнаването на това разделение бихме могли да започнем да преодоляваме – никога съвсем окончателно – ограниченията, които ни поставя тази история. Обсъждайки какво нещо е, ние забравяме първоначалната истина, че то въобще е. Именно това е въпросът за забравеното битие на нещата, който се превръща в основен във философията на Хайдегер. Постигането на добрата интерпретация е резултат от диалогичен процес, който се развива в отвореното, преодоляващо налагането на ограничения взаимодействие между текста и неговия интерпретатор. За да бъде постигнато подобно взаимодействие според Хайдегер обаче е необходимо преди всичко да сме схванали същността на отправения към нас въпрос. Не бихме могли да отговорим на въпроса, който ни пита за самото съществуване на нещо, за неговото битие с пояснението какво е това битие. Именно такава е и интерпретативната грешка на джуджето от „Тъй рече Заратустра“. Логическият път би могъл да ни помогне да разберем какво нещо е, но не би могъл да отговори на въпроса за същността на неговото битие. Подобен отговор би могъл да бъде постигнат само по пътя на преживяването. Именно това е и разликата между отговора на



джджето и този на Заратустра, които изглеждат съвсем еднакви в обяснението си, че двата пътя се сливат в безкрайността. Двата отговора са идентични по всичко останало с изключение на начина, по който е достигнато до тях. Ако духът на тежестта използва бързия и лесен път на логическото извеждане на истината, то Заратустра предпочита пътя, който води през нейното преживяване, през превръщането ѝ в част от собствената личност. Ако първият е пътят на научното познание, изискващо една стабилна истина, към която всеки път отново и отново да можем да се връщаме, то вторият е този на философията и литературата, които изискват мислене, което е по-основополагащо и по-строго дори и от научното, защото не се задоволява с формалната строгост на логическото мислене, което е склонно да превръща себе си в цел.

„Истината е лъжа” е твърдение, което с пълна сила би могло да бъде приписано и на Ницше. Тя е лъжа дотолкова, доколкото според традиционното мислене тя е схващана като логическа истина, която претендира за стабилност и неизменност, независимост от времето и ситуацията, в която е изказана. В действителност обаче истината е само миг на стабилност, сигурен момент, който е необходим на живота като временна позиция в процеса на постоянното му движение и развитие.

Неокончателността на интерпретацията е предпоставена от самата същност на изкуството. Признанието, че изкуството представя както истина, така и неистина не е в негов ущурб, не е някакъв недостатък, защото според Хайдегер истината никога не би могла да съществува в чист вид. Тя е винаги истина, която е примесена с неистина и това е непроменимо не само доколкото е отражение на ограничената, крайна във времето човешка природа. Според Хайдегер битието може да се прояви именно чрез Dasein не въпреки, а именно благодарение на крайността на неговото тук. Това е така, тъй като никоя истина не би била видима без другото на лъжата, както и никоя светлина не е видима без тъмнината. При това не става дума за лъжата, която просто обгражда истината, създавайки контраст, чрез който тя би могла да бъде различена. Пълната светлина и пълната тъмнина са идентични. Те са такива не просто защото по сходен начин ни лишават от какъвто и да било видим образ, но и защото образът е невъзможен без смесицата от светлина и тъмнина, чрез която той да бъде направен възприемаем за окото. Именно затова, както твърди и Гадамер, същността на подражанието е не просто да показва, но и да скрива част от изобразяваното, за да може да направи видимо същественото. Ценното в художествено отношение изображение е не онова, което максимално възпроизвежда всяка подробност от изобразявания обект, а онова, което успява в играта между скриване и откриване, между извеждане във видимост и затъмняване да открие същественото, което иначе бихме подминали. Именно в тази посока, цитирайки Ницше, Хайдегер твърди, че човекът на изкуството не бива да вижда нещата такива, каквито те в действителност са, а по-просто и по-силно, извеждайки на преден план техните основни черти, които иначе остават скрити.

Онова, което характеризира мига на пладнето, не е единствено тишината. Неговата застиналост се измерва не просто с липсата на глас, а с липсата на движение. В цитирания по-горе пасаж особено важен е и странният ход на времето. Пладнето може да трае миг, но може да продължи и месеци или години, тъй като то, както ще видим, не зависи от траенето на хронологическото време, неговата застиналост притежава друг вид трайност, която не може да бъде измерена като обикновена хронология, а само според неговата вътрешна мяра.

Мълчанието и мигът са взаимно обвързани, те не могат да бъдат разделени, доколкото това би означавало лишаване от интензитет и на двете, разлагане съответно на мига в хронологията на обикновена събитийност и на мълчанието – в продължителността на обикновено, всекидневно говорене:

Същинското говорене (същинското казване), което съответства на мига като събитие на нескритостта, е мълчанието. ([Wohlfart 1982: 154](#))

Мълчанието и мигът на нескритостта, онази особена времевоост на момента, която ни интересува, всъщност са проявления, двете страни на един и същи феномен. В Хайдегеровата интерпретация на философията на Ницше застиналостта на пладнето е възможна именно и само като крайна наситеност с вътрешно движение, което позволява



образуването на една особена времева структура, която виждаме в *Augenblick*, по същия начин, по който мълчанието в поезията и философията е израз на максималната наситеност с говорене. В оставащата част от текста ще се опитаме да изследваме именно тази структура, която се оказва особено важна по отношение на разбирането на случващото се в самата интерпретация.

Една от особено важните характеристики на философията, които тя споделя с литературните текстове, е възможността за самообосноваване, вътрешната рефлексивност, която позволява полето на истината да бъде доказана не чрез отпращане към нещо външно спрямо текста, а в рамките на една вътрешна спрямо текстуалността референциалност. Това важи както за отделния текст, така и за корпуса текстове на един автор. Хайдегер е вътрешно убеден, че поне по отношение на Ницше не можем да говорим за развитие от един към друг текст. ([Heidegger 1996: 13](#)) Интерпретирайки, ние сме вече в средата. В известен смисъл дори не бихме могли и да говорим за начало на интерпретацията, а само за нейната среда.¹⁰

Изличаването на разделението между двата свята – света на истината и света на идеите, за което говори Ницше, като опит за ревизиране на едно мислене в опозиции обаче далеч не означава лишаване от възможностите, които ни предоставя фигурата на двойното като начин да се мисли самото различие и към които се обръща А. Запанчич.¹¹ Дори Делюз, който оценява у Ницше тъкмо плуралистичността на гледните точки, заемайки на различни позиции с еднакъв ентузиазъм, не се отказва от мисленето на двойното по отношение на времето. Именно през тази двоичност бихме могли да мислим и самият миг на разбирането.

Тази неотделимост на реалното и въображаемото или на настоящето и миналото, на действителното и виртуалното определено не е продукт на главата или на съзнанието, тя е обективна характеристика на определени съществуващи образи, които по природа са двойни. ([Deleuze 2000: 69](#))

Особено показателен пример за подобен двоен образ е това, което Делюз нарича „кристали време“. Те са едновременно особен, но и фундаментален начин на функциониране на времето, който прекъсва обичайната хронология от минало, настояще и бъдеще, в която сме свикнали да го мислим. Това е, по израза на Делюз, времето не като Хронос, а като Кронос, способно да поглъща моментите, които само е сътворило, да се самоизяжда:

Онова, което образува кристалния образ, е най-фундаменталната операция на времето: тъй като миналото се конструира не след настоящето, което то е било, а в същото време, времето трябва да се раздели на две във всеки момент като настояще и минало, които по природа се различават едно от друго, или, което всъщност е същото, времето трябва да насочи настоящето в две хетерогенни посоки, едната от които се отправя към бъдещето, а другата – към миналото. Времето трябва да се раздели в същия момент, в който започва и се разгръща: то се разделя на две асиметрични струи, едната от които кара всяко настояще да отmine, докато другата запазва всяко минало. Времето се състои от това разцепване и то е това, времето е, което *виждаме в кристала*. Кристалният образ не е време, но ние виждаме времето в кристала. В кристала виждаме безкрайното изграждане на времето, нехронологичното време, Кронос, а не Хронос. Това е могъщият, неорганичен Живот, който властва над света. ([Deleuze 2000: 81](#))

Същността на кристала време е да събере продължителността в интензивността на един миг. Проблемът не е в това да имаме минало, настояще и бъдеще, а да ги имаме в събраността на едно премигване. Разделящите се пътеки на времето, за които говори Делюз, са всъщност онова, което виждаме в момента, в който Заратустра е изправен пред двата разделящи се пътя, чиято точка на пресичане носи надписа *Augenblick*.

В действителност, онова, което Делюз нарича кристали време и което може да се наблюдава в киното като изкуство, е много близо до интерпретацията на Хайдегер на мига на вечното завръщане при Ницше.

Вечността не като едно застиващо сега, но също така не и като безкрайно разгръщаща се последователност на настоящето, а като едно завръщащо се в себе си сега: какво друго е



това, освен забравената същност на времето? Да мислиш битието, волята за власт като вечно завръщане на същото, най-трудната мисъл във философията означава да мислиш битието като време. ([Heidegger 1996: 17](#))

Именно тази забравена същност на времето може да бъде открита в интерпретацията на литературните текстове и това предопределя тяхната особена роля в изпълненото с оскъдица, убого време, в което живеем според Хайдегер. Литературните текстове ни позволяват свобода на разполагане с времето, която иначе трудно би ни била достъпна. Те дори изискват тази свобода като механизъм, чрез който се осъществява самият акт на четене. Различните моменти, за които става дума в текста, могат да бъдат отнасяни един към друг

по многообразни и нелинейни начини; вместо правата линия от миналото през настоящето към бъдещето, има много извити линии, които могат да пресичат тази линия във всякакъв ред, различен от линейната сукцесия. (...) В този смисъл в крайността на живота (ограничен от раждането и смъртта) лежи безкрайност, тъй като моментите не са преминали само веднъж и само в една посока, а безкраен брой пъти, от безкрайни посоки. Животът тогава, или онова, което лежи „в средата“, добива безкрайна сила за читателя на литературата, който изпитва ефекта на неговата де-хронизация. ([Baugh 2000: 50-51](#))

VI. Субектът

По отношение на Ницше, Хайдегер твърди, че четенето на текстовете му зависи от собствените ни лични качества и решимост:

Който не намери куража и издръжливостта да се впусне самият той в Ницшевите текстове, няма нужда да чете за тях. ([Heidegger 1996: 9](#))

Както се опитаме да покажем до момента, интерпретацията на текста е едно винаги лично изживяване, което изисква включването на цялостната личност на интерпретатора, организирането на собствените му сили в едно мислене, което е включено в активен диалог с текста и доразвива неговите тези. По този начин интерпретацията се превръща в дейност, за която изминатият път е по-важен от постигнатата цел, а продължаването на опитите за тълкуване, провокативността, която поражда следващи интерпретации – по важни от постигнатия резултат.

Според Хайдегер поезията никога не започва отначало. Тя е винаги отговор, дочуване и откликване на гласа на битието, което ни отправя в бездната на мига и мълчанието. Интерпретирайки, ние винаги сме вече при себе си, разкривайки най-интимната си същност, дори и когато не осъзнаваме това. Една от най-важните идеи на Гадамер по отношение на интерпретацията, чийто произход може да бъде открит във философията на Хайдегер ([Heidegger 1996: 140](#)), е, че срещата с произведението на литературата е осветляваща по отношение на самата личност на неговия читател. Интерпретацията като преживяване изисква поставянето в откритост на най-интимната същност на личността, в която парадоксално се губи границата между Аз и Ти и въпреки това ние сме в най-голяма степен самите себе си. Другото е необходима част от собствената ни идентичност, то е самата й сърцевина по същият начин, по който най-същностното възможно говорене е събрано в мълчанието, а максималната събитийност – в безвремието на мига. Както Гадамер твърди в своята интерпретация на стиховете на Пол Целан, когато става дума за поезия, никога не е ясно кой е Аз и кой е Ти и все пак това е най-високата степен на идентичност, на която сме способни. ([Gadamer 1995](#))

Стихотворението „Силс Мария“ на Ницше е пример за именно такава среща със себе си. Финалът на стихотворението само привидно нарушава застиналостта на пладнето, което е описано в неговото начало, чрез появата на Заратустра и преминаването на едното в две. Когато в *Ессе Homo* Ницше заявява „Аз съм двойник (*Doppelgänger*)“, това не е резултат от



някакъв външен ексцентризъм, а самият вътрешен механизъм на неговото писане, а и на литературността изобщо. Не е възможно писане, нито интерпретация, което да не съдържа другото на една възможна среща в самата си сърцевина. Именно възможността да си изцяло себе си, когато в същото време си и нещо друго, е в основата на писането и на отговарящия му жест на интерпретацията. Двойникът, Заратустра не са някой друг, а самата същност на Ницше. Парадоксално маската не скрива, а разкрива същността, но това е възможно само в най-плътното ѝ прилягане, в момента, в който тя се превърне в самата същност, в мига на най-късата сянка, в който идентичността и различието напълно съвпадат.

Моментът на енигматичната среща със Заратустра от края на „Силс Мария“ на Ницше е именно онова, което Пол Целан нарича *Atemwende*, мигът, в който дъхът променя посоката си, който остава почти незабелязан, но който променя със степента на едно минимално различие облика на всички неща в света. Това е мигът, в който нещата застават и след който те никога не са съвсем същите. Едва ли е случайно, че Целан анализира същността на поезията именно като среща:

Стихотворението е само. То е само и на път. Който го пише, трябва да остане с него.

Но не участва ли стихотворението именно по този начин и в този момент в среща – в тайнството на срещата?

Стихотворението иска да достигне Другия, то се нуждае от Другия, нуждае се от него *vis á vis*. То протяга ръка към него и се обръща към него.

Всяко нещо, всяка личност е форма на Другия за стихотворението и то се отправя към този друг. ([Celan 2005: 181](#))

Според Деан Комел бихме могли да интерпретираме този момент на срещата във феноменологическа посока като миг, в който нещата ни се показват такива, каквито те действително са, като момент на действителното случване на истината. ([Komel: 2009, 9-17](#)) Казаното от Целан обаче би могло да се интерпретира и по отношение на субекта. Цитираният откъс изцяло запазва смислеността си, ако заместим *стихоотворение* с *Аз*.¹² Незавършеността на Аза, вътрешната му непълнота всъщност е онова, което е в центъра на самата му същност. В момента, в който лишим субекта от тази вътрешна непълнота, всъщност разказваме историята на неговото саморазрушаване. ([Pirjevec: 2004, 87-106](#)) Ако се върнем към Ницше, това би било унищожаване на волята, на самия живот, който не би бил такъв, ако не желае винаги нещо повече.

VII. Интерпретацията

До момента се опитахме да очертаем траекторията на една непълнота, която изгражда самата сърцевина на литературния текст, която стои в самия му център, изгражда същността му, а не е другото, от което той се оттласква, за да оформи очертанията си. Тя, както се опитахме да покажем, е в мълчанието, което е най-същностното говорене, както и в мига, който концентрира пълнотата на времето. Нейно огледало е и самият субект, който в пространството на текста е винаги едновременно себе си и някой друг. Сега ще се опитаме да потърсим значението на тези постановки по отношение на интерпретацията.

Ако приемем, че мълчанието, другото, недоизказването не са някакъв недостатък, а самата сърцевина на литературния текст, интерпретацията, разбирана като изясняване именно на недоизказаното би било лишаване на текста от самата му същност, от онази концентрираност, която го отличава от всеки друг тип говорене и му позволява да покаже истината. Именно затова както според Хайдегер, така и според Гадамер, интерпретацията трябва да се откаже от претенцията си за финалност и правилност. И както мълчанието в литературния текст не е някакъв недостиг или ущърбност, така и тук непълнотата на интерпретацията не е резултат от безсилие, а част от самата ѝ същност. Идеалната



интерпретация не би могла да съществува, защото именно в този момент тя би престанала да бъде интерпретация. Както идеално съвпадащия със себе си субект, онзи, който е успял да игнорира другото в себе си, вече не би могъл да бъде субект въобще, така и идеално покриващата казаното от текста интерпретация би престанала да бъде такава и би съвпаднала със самия литературен текст. Към досега изброените парадокси – че истината не е истина, че мълчанието е говорене, че същността на времето е в мига, в който самото време като Хронос изчезва, че субектът е такъв, когато не съвпада със себе си, трябва да прибавим още един – идеалната интерпретация не би могла да бъде интерпретация въобще. В този смисъл недостигът на разбиране не бива да бъде тълкуван еднозначно с отрицателен знак. Тъкмо недостигът на разбиране в една интерпретация е стимул за продължаване на диалога с текста. Именно по този начин може да се тълкува и твърдението на Хайдегер, че неразбирането и погрешното разбиране могат да бъдат и градивен подтик, който понякога може би е дори необходим. ([Heidegger 1996: 361](#)) Намирането на баланса между разбиране и недоразбиране, между тълкуване и оставяне на недоизяснени моменти е особено важен за Хайдегер и стои в основата на добрата интерпретация. Нито прекаленото, нито недостатъчното мислене на завещаното от предходниците би могло да стои в нейната основа. ([Heidegger 1977: 163](#)) В действителност става дума за особен начин на мислене, който нито се придържа прекалено близо до казаното от предходниците, нито губи връзката с тях. В термините на Ницше това би означавало намирането на подходящата перспектива, а подходящата перспектива, както знаем, е онази, която спомага за запазването на живота, намира баланса между запазване на вече придобитото и желанието, насочено към различното, който стои в основата на волята. Лоша интерпретация би била както онази, която цели единствено придържането към думите на текста, така и онази, която взема от него само повод за доказването на собствените си, предварително набелязани тези. И все пак, въпреки че интерпретацията никога не съвпада с текста, нейната истина и именно истината на текста, която е казана или премълчана по различен начин:

Всяко тълкуване трябва не само да извлече съдържанието си от текста, а също така, без да набляга на това, незабележимо да привнесе нещо свое. Този придатък е онова, което лаикът, в съответствие с това, което той смята за съдържание на текста, обикновено възприема като претълкуване, и с право, на което той претендира, се оплаква от него като от произвол. А истинското тълкуване, без да разбира текста по-добре от неговия автор, все пак го разбира иначе. Само че това „иначе“ трябва да е такова, че да съвпада с онова, което мисли обясняваният текст. ([Хайдегер 2002: 5](#); [Heidegger 1997: 213-214](#))

Интерпретацията не е придатък, допълнение към текста, без което той би могъл да съществува. В опита си да изкаже мълчанието по различен начин тя се оказва част от самия литературен текст, доколкото показва възможността за едно различие, което е приютено в самата сърцевина на същото.

Че това, което става, е самото Също, ще рече: едно и същото (Идентичното) в съответната различност на Другото. ([Heidegger 1997: 11](#))

Или, както преводачката на „Край на философията“, както гласи заглавието на книгата, събрала част от лекциите на Хайдегер върху Ницше на английски, в предговора към изданието, обяснява този момент:

идентичността не е мислена традиционно като статично, абстрактно равенство, а като *взаимна принадлежност*, която има смисъл само в термините на различието. ([Stambaugh 2003: ix](#))

Бележки

1. Но не е ли всъщност стилът на повечето писания на Ницше по-скоро необикновено директен и – нека използваме този термин – наивен? С оглед на разграничението, което Фридрих Шилер описва между наивен и сантиментален стил (припознавайки във втория



стила на модерността), не е ли всъщност факт, че Ницше е сигурен пример за „наивен“ стил в модерността? И не се ли появява тъкмо тук онова, което прави неговият стил толкова въздействащ и му придава острота? ([Зупанчич 2006: 6](#))

2. Точният цитат на Ницше може да бъде открит във фрагментите от 1872 г. Срв. дигиталното издание на събраните съчинения на Ницше: <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/NF-1872.19> (14. 11. 2010)

3. Какво и как е самата воля за власт? Отговор: вечното завръщане на същото. ([Heidegger 1996: 16](#))

4. Бихме могли да доизясним този момент с Хайдегеровото тълкуване на смисъла на самото понятие „категория“. Според неговата етимология произходът на понятието ни насочва към „агора“, мястото за провеждане на диспути и вземане на решения в Антична Гърция. Това място е отворено, в дискусиата би могъл да вземе участие всеки жител на полиса. Заедно с това обаче, то създава и рамката за дискусия, не позволява разпиляването ѝ в отделни теми, а постоянно връща изказванията към онова, което е важно за общността.

5. „В повечето случаи, когато някой ми зададе въпрос, дори въпрос, който ме засяга, виждам, че, строго погледнато, нямам какво да кажа. Въпросите се измислят, както всичко друго. Ако не ти позволят да измислиш свои собствени въпроси с елементи отвсякъде, няма значение откъде, ако хората ти ги „задават“, нямаш много какво да кажеш.“ ([Deleuze 1987: 1](#))

6. По отношение на литературната история подобна теза защитава например „Анатомия на критиката“ на Нортръп Фрай. Всяка епоха е просължение на мисленето на предишната в рамките на повтарящ се цикъл, който следва определена хронология, която не може да бъде надскочена. ([Фрай 1987](#))

7. Ако се позовем отново на Фрай, подобно преобръщане, което бележи края на един цикъл в литературното развитие и началото на нов, са произведенията на Джойс и по-специално „Одисей“, в който митът за античния герой е преобрънат, шеговито превъртян през призмата на съвременната епоха. Този последен и необходим момент от развитието на един цикъл заедно с това е предпоставка за започването му отначало, макар че това ново начало, ако се позовем на Хайдегер, никога не би могло да бъде невинно или повтарящо първото.

8. Ницше, Фридрих. Човешко, твърде човешко. Цит. по [Зупанчич 2006: 104-105](#) тъй като липсва в българското издание.

9. Според Капуто тази позиция на Хайдегер възпроизвежда основни постановки на западния мистицизъм и най-вече на философията на Майстер Екхарт, които той отлично познава. Според последния човек трябва да изчисти душата си до степен, която отваря пространството, в което може да ни заговори Божественото. Именно затова нищите духом, онези, които са постигнали именно това състояние, са блажени. При това, както Екхарт, така и Хайдегер разбират, че съответно заговарянето на Божественото или проявата на Битието не могат да бъдат инициирани от страна на човека, а предполагат своеобразна пасивност, която подготвя случването на подобно събитие: „Битието не е нещо, което отговаря на човешките въпроси, нещо, което се подчинява на човешката интерпретация; то в никакъв случай не следва човешките изисквания. Единственият начин да получим достъп до Битието е да позволим на битието да бъде и да го оставим да заговори човека.“ ([Caputo 1978: 25](#))



[10.](#) В същата посока на мислене, Делюз може да каже: „Това наистина беше книга без субект, без начало и край, но не и без среда (...)” ([Deleuze 1987: x](#))

[11.](#) Подтик в осмислянето на тази възможност предоставя и самият език, доколкото “drug” на словенски е „различен”, а “drugī”, в което финалното “-i” носи идеята за повторение на нещо познато, означава „втори”.

[12.](#) Относно възможността за подобно заместване и неговата психологическа интерпретация вж: [Mahler-Bungers 2000: 27-54](#)

Цитирана литература

Зупанчич, Аленка. 2006. *Най-късата сянка. Ницшевата философия на двете*. Превел Еньо Стоянов. София: Литавра

Фрай, Нортръп. 1987. *Анатомия на критиката*. Превели Васил Дудеков и Христо Кънев. София: Наука и изкуство

Хайдегер, Мартин. 2002. Думите на Ницше „Бог е мъртъв”. Превел Деян Кънчев. *Философски алтернативи* 3-4. 3-33.

Baugh, Bruce. 2000. How Deleuze can help us make Literature work? In Buchanan, I., Marks, J. (eds.), *Deleuze and Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press

Caputo, John D. 1978. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens, Ohio: Ohio University Press

Celan, Paul. 2005. The Meridian. In Derrida, Jacques. *Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*. New York: Fordham University Press

Deleuze, Gilles, Claire Parnet. 1987. *Dialogues*, Columbia University Press: New York

Deleuze, Gilles. 2000. *Cinema 2. The Time-image*. London: The Atlone Press

Gadamer, H.-G. 1995. *Wer bin ich und wer bist du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge "Atemkristall"*. Frankfurt /M: Suhrkamp

Gadamer, H.-G. 2002. Composition and Interpretation. In *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Translated by Nicholas Walker. Cambridge Univ. Press: Cambridge

Hamner, Everett. 2004. Gadamer as Literary Critic: "Authentic Interpretation" of a Rilke Sonnet. *Renascence: Essays on Values in Literature* 56. 257-277

Heidegger, Martin. 1977. *Gesamtausgabe. I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 – 1976. Band 5. Holzwege*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann

Heidegger, Martin. 1996. *Gesamtausgabe. I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910 – 1976. Band 6.1. Nietzsche*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann

Heidegger, Martin. 1997. *Gesamtausgabe. I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910 – 1976. Band 6.2. Nietzsche*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann

Jünger, Ernst. 1970. In: Wisser, R. (Hrsg.) *Martin Heidegger im Gespräch*. München: Karl Alber Verlag



Komel, Dean. 2009. *Intermundis. Hermeneutisch-phänomenologische Entwürfe*. Würzburg: Königshausen und Neumann

Mahler-Bungers, Annegret. 2000. "Das Wort entschlief, als jene Welt erwachte". Zur Literatur des Holocaust. In W. Mauser, C. Pietzcker (Hrsg.) *Trauma*, 27-54. Würzburg: Königshausen und Neumann

Pirjevec, D. 2004. Franz Kafka und der europäische Roman. In Komel, D. (Hrsg.), *Kunst und Sein. Beiträge zur Phänomenologischen Ästhetik und Aletheiologie*, 87-106. Übersetzt von Elizabeth Seitz. Würzburg: Königshausen und Neumann

Stambaugh, J. 2003. Introduction. In Heidegger, M. *The end of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press

Tsujimura, K. 1970. In Wisser, R. (Hrsg.) *Martin Heidegger im Gespräch*. München: Karl Alber Verlag

Vattimo, Gianni. 1986. *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*. Graz, Wien: Böhlau

Wiplinger, Fridolin. 1987. *Von der Un-Verborgenheit: Fridolin Wiplinger berichtet von einem Gespräch mit Martin Heidegger*. Pfaffenweiler: Centaurus - Verlagsgesellschaft

Wohlfart, Günter. 1982. *Der Augenblick der Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche mit einem Exkurs zu Proust*. Freiburg, München: Karl Alber

Nietzsche Source. Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari.

<http://www.nietzschesource.org/> (14. 11. 2010)

За автора

Галина Иванова е докторантка в катедрата по Теория на литература на Факултета по Славянски филологии, СУ „Св. Кл. Охридски“. Интересите ѝ са в областта на херменевтиката и проблематиката на истината.

Електронен адрес: [gkivanova\[at\]gmail.com](mailto:gkivanova[at]gmail.com)

Статията е препоръчана за публикация в сп. „Littera et Lingua“ от научния ръководител на докторанта – доц. д-р Ирен Александрова.

Сподели: [Delicious](#) [Digg](#) [Facebook](#) [Google](#)
[Plus](#) [LinkedIn](#) [Myspace](#) [Orkut](#) [Reddit](#) [StumbleUpon](#) [Twitter](#) [Yahoo](#)

Source URL: <https://naum.slav.uni-sofia.bg/node/1774#comment-0>