



СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Катедра „Философия“

Николай Тодоров Павлов

Хайдегер и проблемът за отчуждението

АВТОРЕФЕРАТ

**Към дисертация за присъждане на образователна и
научна степен „доктор“**

по професионално направление 2.3 философия

научен ръководител: доц. д-р Христо Стоев

София, 2022

Дисертационният труд е с обем 109 страници. Текстът се състои от увод, седем глави, заключение и библиографска справка. Използваната литература включва 22 заглавия на български език и 53 чуждоезични заглавия.

Съдържание на автореферата

- I. Съдържание на дисертационния труд**
- II. Конспективен обзор**
- III. Приноси на дисертационния труд**
- IV. Публикации**
- V. Библиография**

Съдържание на дисертационния труд

1. Въведение
2. Исторически контекст и развитие
3. Хегел и отчуждението на духа
 - 3.1 Оценката на Маркс за Хегел
4. Маркс и проблемът за отчуждението
 - 4.1 Икономическо-философски ръкописи (1844)
 - 4.2 Икономически ръкописи от 1857-1859 г.
5. Труд и Време. Към една онтология на труда
6. Три аспекта на отчуждението в Хайдегеровата философия
 - 6.1 Отчуждението като овещяване
 - 6.2 Отчуждението като неистинност
 - 6.3 Отчуждението като По-становка
7. Бъденето-в-истинност като като избавление от отчуждението
 - 7.1 Съ-битие или завръщане в истинността на битието
8. Псевдоконкретното като отчуждена действителност
9. Лукач и проблемът за „онтологизираното“ отчуждение
10. Заключение
11. Библиография

Конспективен обзор

Въведение

Живеем в епохата на космическите пътувания, на интернет и виртуалната реалност, на генното инженерство и нанотехнологиите. Технологичните постижения се развиват със скорост, която би била немислима само допреди половин век. И може би тъкмо поради това, никога преди не сме се чувствали толкова безпомощни пред силите, които самите ние сме създали. Никога преди плодовете от нашия труд не са застрашавали самото ни съществуване – генното инженерство, ядрените бедствия, глобалното затопляне. Всичко това провокира един своеобразен ренесанс на теорията на отчуждението в началото на 21 в. Считана дори в средите на марксизма за реликва от зората на критическа теория, концепцията за отчуждението притежава обяснителен потенциал, който не може да бъде пренебрегнат.

Настоящият труд се обръща към отчуждението, прочитайки го през идеите на един „некласически“ за проблема автор – Мартин Хайдегер. Първо ще бъде представен историческия контекст на употреба на термина „отчуждение“, ще бъде разгледана „класическата“ Марксова трактовка и нейното развитие от Дьорд Лукач. Сетне ще бъдат представени основни за Хайдегер идеи и понятия, в които може да бъде открит интерес към темата „отчуждение“. Стремешът на текста е да изведе допирните точки на интерес по проблема между Хайдегер и Маркс, изяснявайки

различията в техните подходи, но и очертавайки възможните полета за изграждане на един задочен диалог.

Исторически контекст и развитие

В първа глава се проследява произхода на термина „отчуждение“, чрез едно завръщане към лексикалния му произход в латинския език и хронологично се представят по-значимите му употреби. В контекста на философската книжнина, Платон първи прибегва до концепцията за разделение/отчуждение. Той смята, че идеите съществуват независимо от ума, в свой собствен свят. Шест века по-късно, Плотин развива Платоновото схващане в собственото си учение за Еманацията. В християнската традиция, повлияна от Неоплатонизма, проблемът за отчуждението е развит в богословска посока. Човешката душа е изначално отчуждена от Бог, поради първородния грях. Това грехопадение причинява човешкото нещастие и копнежа по единение с Бога. Св.Августин синтезира основната идея с прочутата си фраза в самото начало на своите Изповеди, където заявява: „...и неспокойно е сърцето ни, докато не намери в Тебе покой.“

Проблемът намира своето важно място в модерната философия чрез работата на Хегел, който го разработва най-пълно от идеалистична перспектива във „Феноменология на Духа“. Хегеловата интерпретация оказва най-голямо влияние върху последващото осмисляне на явлението. Той разглежда отчуждението като овъншняване (Entäußerung) на световния разум в природата и историята и като овещяване (Vergegenständlichung) на същностните сили на човека. Съзнанието или духът (Geist) се развива във все по-висши форми чрез многократно последователно отделяне или „алиенации“. Човешката история представлява историята на саморазвитието на духа чрез отделяне и самоотчуждаване. Задачата на развитието,

според Хегел, е да преодолее това отчуждение в процеса на познанието.

Докато за Хегел отчуждението е чисто интелектуален феномен, Маркс пръв започва да го разглежда като материален и обществен процес. Повдигайки въпроса за истината, Маркс твърди, че явленията (в епохата на капитализма) са с отчуждена от същността си форма. Неговата цел е да изгради една интерпретативна критика на действителността, която да обясни нейното функциониране и развитие, с цел да я трансформира. Интерпретаторите на Маркс от Франкфуртската школа виждат причината за отчуждението в доминантната обществена роля на инструменталната рационалност, която се превръща в идеология на господството както на човека над природата, така и над самия човек. Поддръжниците на школата приемат, че средството за отстраняване на отчуждението е разпространяването на светоглед, основан върху „критичното мислене“. То като разобличава разнообразните форми на лъжливо съзнание, разкрива източниците за потискане на човечността, на социалното отчуждение и самоотчуждението на личността.

Хегел и отчуждението на духа

Главата представя мястото на термина отчуждение във философията на Хегел. Хегел въвежда своята концепция за отчуждението във „Феноменология на духа“ като момент от феноменологическото развитие на духа. Феноменологията на Духа описва логическият път, който съзнанието трябва да извърви, за да разбере себе си. Това е пътят към философското съзнание което единствено позволява на съзнанието напълно да разбере себе си. Това е движение от абстрактната истина на Сетивната Сигурност към сигурността на Абсолютното Познание. Хегел разглежда съзнанието като състоящо се от два аспекта: „съзнанието е, от една страна, съзнание за предмета, а, от

друга страна, съзнание за самото себе си; съзнание за това, което е истинното за него" (Хегел 2011: 147) Следователно съзнанието е интенционално – то винаги се отнася към независим обект. Но най-важното е, че тъй като съществуването на съзнанието зависи от неговата интенционална връзка с независим предмет, неговият независим, интенционален предмет е аспект на собствената му онтологична структура. Но тъй като съзнанието първоначално не осъзнава, че неговият независим интенционален предмет в действителност е аспект от неговата онтологична структура, съзнанието разбира себе си като различно от своя интенционален обект по някакъв начин и така първоначално е отчуждено от това, което наистина е.

Във „Феноменология на духа“, Хегел опитва се да обясни диалектиката на самосъзнанието и съзнанието, което не се самоосъществява с известната диалектика на господаря и роба. Описвайки отношението на господаря и роба, Хегел сравнява господаря с самостоятелното съзнание, а роба с несамостоятелното съзнание: „самостоятелното съзнание, същност на което е битието за себе си, другата е несамостоятелното съзнание, същност на което е животът или битието на друго.“ (Хегел 2011: 211) Господарят е самосъзнанието или просто „битието за себе си“. Хегел отбелязва, че това е непосредствено съзнание, което се изключва от всички други предмети. Хегел казва: „В непосредственото самосъзнание простият „аз“ е абсолютният предмет, който обаче за нас или в себе си е абсолютното опосредстване и има за съществен момент устойчиво съществуващата самостоятелност“ (Хегел 2011: 210–211) От друга страна, робът е съзнанието, което съществува за другия. Господарят и робът са две противоположни форми на съзнание, „тъй като отначало са нееднакви и противоположни и още не се е получила тяхната рефлексия в единството“. (Хегел 2011: 211)

Господарят е свързан с вещната действителност чрез роба. Робът изпитва независимостта и съпротивата на господаря. Той работи за господаря си, а господарят се наслаждава на труда му. Хегел посочва, че „господарят е властта над това битие, защото е доказал в борбата, че за него то важи само като нещо отрицателно; щом той е властта над това битие, а това битие е властта над другия, в това умозаключение той има този друг под своя власт. Господарят се отнася до вещта също така косвено, чрез роба; робът като самосъзнание изобщо също така се отнася отрицателно към вещта и я сменя; но същевременно тя е самостоятелна за него и затова чрез нейното отричане той не може да я унищожи напълно или само я обработва. За господаря, напротив, чрез това опосредстване възниква непосредственото отношение като чисто отрицание на вещта или за него възниква нейното оползотворяване; онова, което не се е отдало на желанието, се удава нему – да се справи с нея и да получи удовлетворение в оползотворяването и. Това не се удаде на желанието поради самостоятелността на вещта; но господарят, който е вмъкнал роба между вещта и себе си, чрез това се слива само с несамостоятелността на вещта и оползотворява само нея; а страната на самостоятелността той предоставя на роба, който обработва вещта“ (Хегел 2011: 211-212)

Господарите постигат своето признание чрез дейността на друго съзнание – робското. Робът оставя настрана собственото си битие-за-себе си и разпознава делата на господаря. Тук робът е отчужден от собственото си признание. Защото робът работи за господаря, а господарят просто се наслаждава на делата на роба. Докато господарят получава своето признание от делата на роба, господарят не признава дейностите на роба. Следователно тук отношението между господаря и роба не е равнопоставено. Хегел пише, че „ в тези два момента за господаря възниква неговата признатост от едно друго съзнание; защото това съзнание се влага в тях като нещо несъществуващо, веднъж в обработването на вещта, а друг път в зависимостта от едно

определено налично битие; и в двата случая то не може да стане господар на битието и да стигне до абсолютното отрицание. Следователно тук е налице този момент на признаване, че другото съзнание сема себе си като битие за себе си и по този начин само върши това, което първото върши по отношение на него. Налице е и другият момент, който се състои в това, че тази дейност на второто съзнание е собствената дейност на първото; защото това, което върши робът, е всъщност дейност на господаря; за последния е същност само битието за себе си, той е чистата отрицателна власт, за която вещта е нищо, следователно той е чистата съществена дейност в това отношение; но робът не е чиста, а е несъществена дейност. Но за истинското признаване липсва моментът, че това, което върши господарят по отношения на другия, той върши и по отношения на самия себе си, а това, което върши робът по отношение на себе си, той върши и по отношение на другия. По този начин е възникнало едно едностранчиво и нееднакво признаване" (Хегел 2011: 212)

Хегел твърди, че робът винаги се опитва да се издигне до нивото на всеобщото, поради което се опитва да се трансформира. Една от основните причини за стремежът към тази трансформация е страхът от смъртта:...това съзнание не е имало страх за това или онова, нито също в този или онзи момент, а е имало страх за цялата си същност; защото то е почувствало страх от смъртта, от абсолютния господар. То сее разтворило вътрешно в този страх, то е започнало да трепери изцяло в самото себе си и всичко твърдо установено се е разклатило в него". (Хегел 2011: 213) Хегел смята, че само страхът от смъртта не е достатъчен, за да трансформира роба на нивото на най-високото стъпало, т.е. самосъзнанието. За да се трансформира до това ниво, робът ще трябва да се труди в услуга на своя господар. Робът става съзнателен през страха от господаря и службата на господаря го кара да осъзнае своето съществуване. Така чрез работата си той се трансформира и

става свободомислещ"...в служенето; в него то сменя във всички отделни моменти своята привързаност към природното налично битие и отстранява от себе си." (Хегел 2011: 213) Тогава той като мислещо същество става способен да осъзнава себе си като абсолютен във вещния свят сътворен от самия него. Ето защо Хегел твърди, че „страхът пред господаря е началото на мъдростта, в него съзнанието за самото себе си не е битие за себе си. Но чрез труда то идва до самото себе си" (Хегел 2011: 213) Чрез своя труд или служба, робът става способен да преодолее самоотчуждението си: „Следователно чрез това пренамиране на себе си чрез самото себе си то става собствен смисъл тъкмо в труда, в който изглеждаше, че е само чужд смисъл. – За тази рефлексия са необходими два момента, този на страха и този на служенето изобщо, както и на образуването, и същевременно двата момента по един общ начин. Без дисциплината на служенето и послушанието страхът остава при формалното и не се разпростира над съзнателната действителност на наличното битие. Без образуването страхът остава вътрешен и няма и съзнанието не става за самото себе си." (Хегел 2011: 214-215) Отношенията между господар и роб са едностранчиви и неравностойни. Господарят получава дължимото признание от труда на роба, но не и обратното. В този контекст е важно да се спомене, че човешкото признание играе важна роля в социалната философия на Хегел. Неговите разсъждения върху социалната и политическата философия често са съсредоточени върху „борбата за признание". Под „борба за признание" Хегел не разбира агресивна битка между две групи хора, а борбата на индивидите за тяхното собствено признание от другия и това признание според него може да бъде постигнато чрез взаимното разбиране или „вземане-даване".

Оценката на Маркс за Хегел

Маркс е впечатлен от диалектиката на актуализирането на самия себе си от духа чрез поставянето му под формата на обективност

като негатив на себе си и след това отричането на това отрицание. Маркс вижда в това хипостазирането на абстрактното отражение във философията на обективизирането на човека чрез собствения му труд, който процес, Маркс се съгласява с Хегел, трябва да премине през фаза на отчуждение. По отношение на тази последна точка, трябва да се отбележи особено, че той възхвалява Хегел за схващането на обективацията като отчуждение. Тъй като тук наистина е отразен историческият опит на човечеството, величието на Хегел се състои именно в това, че той го признава напълно, вместо да го игнорира, а Маркс великодушно приписва на Хегел разработването на елементите на критика на цели сфери, като религията, държава, гражданско общество и т.н. – макар и в мистифициран вид.

Един аспект от мистифицираната форма на изложението на Хегел е идеалистичният характер на неговата диалектика на негативността. Представяйки това като пораждащ принцип, Хегел е открил само абстрактния спекулативен израз на движението на историята. Маркс казва: „Съдържателната, жива, конкретна дейност на самоопределяването тук се мисли само в нейната чиста абстракция, абсолютната отрицателност – една абстракция, която отново бива фиксирана и схваната като самостоятелна дейност, като дейността *par excellence*. Тъй като тази т.нар. отрицателност не е нищо друго освен абстрактната и безсъдържателна форма на действителния жизнен акт, нейното съдържание може да бъде само формално – съдържание, създадено при абстрахиране от всяко съдържание“. (Маркс 2021: 182)

Тъй като абсолютната негативност е основният характер на дейността на абсолютния дух, критическият апарат на Хегел е съвсем неспособен да се справи със специфичните исторически произходи на капиталистическото отчуждение.

Основната разлика между схващането на Хегел и Маркс за отчуждението е, че във философията на Хегел, когато човешкото съзнание се определява, това е форма на отчуждение. Докато

според Маркс, човешкото същество осъзнава своята индивидуалност тъкмо чрез предметяването. Маркс посочва, че „тъй като така за човека в обществото действителността става действителност на човешките същностни сили, собствено дело на човека, то всички обекти са вече предметявания на самия човек, утвърждаващи и осъществяващи неговата индивидуалност: негови предмети, самият той като предмет.“ (Маркс 2021: 125)

Друга разлика между тези двама философи е, че докато Хегел приема собствеността на индивида като необходима предпоставка за неговата свобода, Маркс разглежда частната собственост като една от важните причини за отчуждението. Частната собственост създава различни видове проблеми за работника в обществото и Маркс смята, че отчуждението може да бъде преодоляно чрез премахването на частната собственост и всичките ѝ последствия. Маркс набляга на обществената собственост върху материалното богатство или средствата за производство като решение на този проблем.

Маркс наследява концепцията за отчуждението от Фойербах, а не директно от Хегел. И все пак, за разлика от Фойербах, отчуждението за Маркс никога не е било предимно религиозно. От самото начало Маркс тълкува отчуждението като социална концепция, съществено различна от това, което е имал предвид Фойербах. Въпреки това има достатъчно основание да се разграничи ранното използване на понятието от Маркс (терминът рядко се появява) под влиянието на Фойербах от отчуждението, описано в ръкописите от 1844 г. и пряко вдъхновено от Хегел. Първото се намира основно в ръкопис върху Философията на държавата (1843) и две статии в немско-френските годишници.

Според „Същността на християнството“ на Фойербах (1841), Бог е истинското отчуждение на човека, тъй като Бог не е нищо повече от безкрайния потенциал на човека, проектиран във въображаемо същество. Качествата, които приписваме на Бог, са нашите собствени качества. Религиозното съзнание е първото съзнание

на човека за силата на човешката раса като цяло. Сега е дошло времето за реинтегриране на това отчуждено самосъзнание с човешката природа. Във временните тези за реформата на философията (1843) Фойербах отива още по-далеч и включва цялата спекулативна философия в религиозното отчуждение. Логиката на Хегел беше последната крепост на човешката мистификация. Онова, което религията назовава Бог, Хегел нарича Дух. Фойербах идентифицира Хегеловия дух с „мислещото“, съзнателно същество. Тази съмнителна интерпретация го накара да обърне диалектиката на Хегел. Емпиричната проява, която при Хегел е само отрицателен момент на идеята, трябва да стане първият, положителен момент, докато логическата детерминация е необходимо отчуждение на фундаменталната реалност.

Маркс и проблемът за отчуждението

В главата е представена Марксовата теория за отчуждението през двете ключови за проблема произведения – ранните Икономическо-философски ръкописи (1844) и Икономически ръкописи от 1857–1859 г. които са написани непосредствено преди първия том на Капиталът и се причисляват към зрелия период на автора. По този начин се адресират възраженията на автори като Луи Алтюсер, че Маркс изоставя напълно този проблем в своя зрял период.

Първият аспект на отчуждението е отчуждението от плодовете на труда. Овещеният труд се изправя пред трудещия се като нещо чуждо, тъй като със самия акт на своето производство, вещта става собственост на друг. Отчуждението в този случай е породено от историческата форма на разделяне на работника от собственика. Трансформирайки труда си в стока, работникът не само губи владение над овещения си труд, но и създава нещо, което му противостои като чуждо и автономно. Колкото повече произвеждат работниците, толкова по-голям капацитет има някой

друг да притежава и контролира. Ние произвеждаме нечия власт над нас.

Вторият аспект се отнася до отчуждението на самата трудова дейност. Тя губи същността си на себеизразяване за индивида и най-собствена човешка характеристика. Губи връзката с неговото желание за себеизразяване и с това, което той е или би могъл да се опита да стане. Единствената връзка между индивида и трудовата му дейност е като средство за подsigуряване на физическото му оцеляване.

Отчуждението от продукта и от трудовата дейност, води до третия и най-важен за една антропологическа перспектива аспект – отчуждение от човешката родова същност. Да се отчуждавам от работната си сила, бидейки принуден да я продавам като стока, означава да се отчужда от своята жизнена дейност, която е най-същностната ми човешка характеристика. Това ме отдалечава от самия себе си като човешко същество. От марксистка гледна точка, говорим за обществено-исторически, а не за метафизичен или екзистенциален феномен. Маркс приема, че същността на човешкото същество е положена в неговата саморефлексия и способността да осъзнава принадлежността си към човешкия род. На този възглед се основава и Марксовото схващане за човека като „родово същество“ (Gattungswesen).

Дали наистина Маркс изоставя въпроса за отчуждението в по-късния си период, можем да проверим, обръщайки се към Икономически ръкописи от 1857-1859 г. Вместо да сочи разделението на труда като основна причина за отчуждението, Маркс твърди, че производството за другите е неразделна част от това, което прави социалното изобщо възможно. В „Икономически ръкописи“ се отбелязва, че развитието на капитализма има прогресивна функция в производството и култивирането на това, което той определя като обществен индивид. Този индивид има разнообразен набор от потребности, качества и отношения, които се отличават от предишни

потребности, качества и отношения по това, че произтичат от самото общество. Описвайки социализиращото въздействие на капитализма, Маркс подчертава тенденцията му да заменя традиционните и йерархични социални отношения с разширена и безлична икономическа система, в която хората са поне формално равноправни. В съответствие с тази модернизация е и промяната във възприятието на околния свят, при която природата и обществото са лишени от тяхната мистична и мощна аура и вместо това започват да се третират като обекти, които могат да бъдат рационално познати и контролирани. Маркс си представя крайната точка на този процес като напълно автоматична система от „механични и интелектуални органи“, в която „самите работници са определени само като негови съзнателни членове“ (Маркс 1978-ч.2: 183)

Тук стигаме до един от ключовите аспекти на Марксовата теория – свойството на капитализма да произвежда абстрактни и безлични форми на обществена организация. Следователно, развитието и разширяването на капитализма замества преките обществени отношения с един абстрактен обществен ред, който подчинява всичко на определен набор от универсални и привидно безлични икономически императиви. В шестата теза за Фойербах четем: „човешката същност не е абстракция, присъща на отделния индивид. В своята действителност те е ensemble от всички обществени отношения“ (Маркс 1988: 156). В „Икономически ръкописи“ се допълва, че „обществото не се състои от индивиди, а изразява сумата от връзките, отношенията, в които тези индивиди се намират помежду си“. (Маркс 1978-ч.2: 192) От тези твърдения изглежда, че за Маркс не съществуват онтологично независими единици като „индивид“ или „общество“, а само система от отношения. От такава гледна точка, битието на въпросните би се изчерпало със самата релация. Ще имаме онтология на чисти отношения, със "същности" обезличени и лишени от независим онтологичен статус, извън релационната си функция. Маркс обаче говори за реалния конкретен индивид и за

обществото като обществена реалност, конституирана от индивиди. В такъв случай бихме могли да залитнем в обратната посока и да интерпретираме Маркс като придържател се към възгледа, че само индивидите са реални, а отношенията – производни на тях описания. От „Икономически ръкописи“ би следвало да заключим, че той оперира с онтология както на реалните индивиди, така и на реалните отношения. Понятията „индивид“ и „отношение“ са неотделими и Маркс разглежда двете едностранни интерпретации, представени по-горе, като концептуална абстракция от конкретната реалност. За него отношенията не съществуват отделно от индивидите, а подлежат на абстрахиране само теоретично: „отношения[та] могат само да бъдат мислени, ако трябва да бъдат фиксирани, за разлика от субектите, които се отнасят един към друг“ (Маркс 1978-ч.1: 77)

Самите отношенията не са абстрактни и „безплътни“, а съществуват във и чрез свързаните индивиди или като релационни свойства на тези индивиди. От друга страна, индивидите са онтологически независими субекти, но това не означава, че тяхното съществуване може да се абстрахира от релационните свойства, които притежават. Индивидът се осъществява като такъв тъкмо чрез собствения си начин на дейност. Ако някой мислено отдели индивида от неговите най-собствени характеристики, той е ще получи пред себе си една безлична абстракция, пригодна единствено за статистическа употреба.

Макар в „Икономически ръкописи“ да не е представен изричен онтологичен аргумент, че конкретно съществуващите индивиди са основните субекти на социалната реалност, такъв възглед ясно се предпоставя от посоката на разсъждение е текста. Индивидите се схващат като индивиди-в-отношения или това, които Маркс нарича „обществени индивиди“ и чиято онтологична „първенственост“ е очевидна. Маркс смята, че същността на човека е неговата дейност и следователно тя не е нито

фиксирана, нито предопределена. Тази творческа дейност е трудът. Това води схващането за една динамична, променяща се и развиваща се същност. Основен аспект на тази същностна за индивида дейност, е общественият. Тоест, сред основните атрибути, характеризиращи конкретния индивид и най-собствената му дейност, са и отношенията му с другите. Тези отношения конституират обществения характер на индивида. Да разглеждаме човека извън начина му на съществуване в обществото, означава да го отчуждим от конкретния контекст, който го прави такъв, какъвто е. И тъй като индивидът създава своя начин на битие и го променя чрез дейността си, а този начин на битие е неговата социалност, тя трябва да се разглежда като променяща се, тоест като развиваща се исторически.

Труд и Време. Към една онтология на труда

Петата глава разглежда труда като същностна за човека дейност, превръщайки го в онтологичен проблем. Родовата дейност на човека представлява процес на овещяване. Според Маркс това е двустранен процес, при който индивидът създава вещи в съответствие със своите нужди, но същевременно изменя и самия себе си. По своя характер трудът е телеологична или интенционална дейност, тъй като вещите въплъщават намеренията и целите на агента. Следователно, може да се характеризира като дейност по самореализация. Освен това, доколкото вещите въплъщават и реализират целите на агента, то той се намира в различна ситуация в края на процеса от тази, в която е бил при неговото начало. Ситуацията на агента е различна, защото целта му вече е реализирана във вещта и защото тя се изправя срещу него в отчуждената си форма. Така, макар субектът да е създател на стойност и разпознава тази стойност във вещта, тя му се противопоставя като нещо чуждо. Процесът по трансформиране на природата във вещи, същевременно изменя и самия субект. В реализираната цел, агентът разпознава способността си да я постигне. Следователно, се самоосъзнава

като притежаващ нови умения или нови начини на действие. По този начин разпознава себе си чрез това овещяване на собствените си способности и нужди.

Ако може да се каже, че човекът има определена „същност“, то тя не трябва да се схваща като статичен набор от „естествени“ или предсоциални черти, а като нашия трансформиращ стремеж да действаме, произвеждаме и създаваме. С други думи, това трябва да бъде една концепция за същността, която подчертава способността ни за развитие, промяна и преоткриване и в която общественото производство осигурява основния механизъм за този капацитет. Следователно, отчуждението е причинено от отнетата ни способност да използваме и развиваме свободно нашите производствени способности, когато резултатите от собствената ни дейност са отчуждени от нас и обърнати срещу нашите намерения.

Във втората част на главата е представен Марксовият възглед за времето. Термините „процес“, „дейност“ и „трансформация“, предполагат времево измерение на труда. Внимателният прочит на „Икономически ръкописи“ разкрива, че Маркс предлага възглед за времето, който от една страна е напълно неочакван и оригинален, но и съгласуван с възгледа за труда като овещяване. Трудът създава време или въвежда времето в света: „Трудът е живият, съзидателният огън: преходността на нещата, тяхната временност, като тяхното формиране от живото време.“ (Маркс 1978-ч.1: 284-285). Описвайки труда като съсредоточие на миналото, настоящето и бъдещето, Маркс го разглежда като конституиращ трите съставни части на времето и вижда в него основата за тяхната взаимовръзка като процес на времето. При създаването на вещи, съществуващото се обработва, така че да се реализира определена цел чрез него. Това движение от потенциалност към реалност е еднопосочно. Продуктът или изработеният обект е резултат от производствения процес, който го предшества, така връзката „преди“ и „след“ се установява

като асиметрична в трудовата дейност. Тъй като тази дейност е целенасочена, следователно антиципирането на бъдещето в настоящето установява самото настояще като проектирано или насочено към бъдещето. Така се установява асиметрията на „преди“ и „след“ по отношение на настоящето и бъдещето, тъй като това, което се очаква в настоящето като бъдеще, все още не е. Всичко това обаче представлява абстрактна структура или логика на времево отношение, но не е реалното, живо време. За Маркс реалността на времето се въвежда от дейността на живия труд, който създава тук и сега. Това „сега“ не е статичен момент, а динамично единство на минало, настояще и бъдеще. Самата дейност непрекъснато се подновява, защото агентите се самовъзпроизвеждат чрез нея. Докато това постоянно обновяване означава последователност или повторение на настоящето, непрекъснатостта на времето отвъд тази обикновена последователност произтича от характера на дейността като поглъщане или запазване на миналото в настоящето и от съставката на бъдещето в настоящето. , по силата на своето очакване в настоящето. Тоест, не съществува „разрив“ между минало и настояще и между настояще и бъдеще.

Концепцията на Маркс за времето, като произлизащо от творческата дейност на индивида, има известна прилика с концепцията на Хайдегер от „Битие и време“. За Хайдегер времето произхожда от битието на Dasein, което се характеризира с антиципация на бъдещето – една предварителна разкритост, „Си-отнапред-бъдене“ (Хайдегер 2005: 153). Времето произтича от факта, че човешкото битие има тези три момента (минало-настояще-бъдеще) съсредоточени в себе си. Обективното време за Хайдегер се основава на тази изначална характеристика на самия Dasein. Съществената разлика между Хайдегер и Маркс се корени в схващането за самата тази времеобразуваща дейност. За Хайдегер темпорализиращата дейност на Dasein не се разбира като дейност по овещяване,

т.е. не се разбира като обществен процес по преобразуваща природата.

Три аспекта на отчуждението в Хайдегеровата философия

Шестата глава разглежда проблема за отчуждението в работата на Хайдегер през три важни за него понятия – Verdinglichung /Овещяване/, Uneigentlichkeit /Неистинност/ и Gestell /По-становка/.

6.1 Отчуждението като Овещяване

Рахел Йеги тълкува „отчуждаващото овещяване“ у Хайдегер, като погрешното отношение към света, изразяващо се в схващането на подръчността като наличност и на света като тотална съвкупност от наличността, вместо като практически контекст. Люсиен Голдман стига и по-далеч, твърдейки че Хайдегер споделя обща проблематика с Георг Лукач, а „Битие и Време“ се явява като отговор на „История и Класово съзнание“. Основен аргумент за него е фактът, че „Битие и Време“ завършва с параграф посветен на овещяването. Всъщност, „овещяването“ [Verdinglichung] се споменава изрично не само в края, но и близо до началото на „Битие и време“, във връзка с опита да се разграничи „аналитика на Dasein“ от други философски възражения срещу „дехуманизацията“. В този контекст са отбелязани „философията на живота“ на Дилтай, „персонализмът“ на Шелер както и „теорията на овещяването“, макар и без да споменава изрично Лукач.

Този подход по-късно в книгата се засилва по повод на времето, където се твърди, че ако така нареченото „свето-време“ се дължи на „овременяването на времевостта“, то не може да бъде овещено, например чрез т.нар „лоша обективация“ (Хайдегер 2005: 317) Хайдегер предполага, че можем да избегнем подобни проблеми при преосмисляне на концепцията за овещяване. По-

нататък той директно прави препратка към идеите на Лукач: „Че античната онтология работи с „понятия-вещи“ [„Dingbegriffen“] и че съществува опасността, „да се овещи съзнанието“ [Verdinglichung des Bewusstseins], се знае отколе. Само че, какво означава овещяване? От какво произтича то? Защо битието „понятиено се схваща“ тъкмо „най-напред“ от наличното, а не от подръчното, което все пак лежи още по-близо?...Как битието на „съзнание“-то е положително структурирано, така че овещяване остава несъответстващо му“ (Хайдегер 2005: 327) Обектът по своята същност е наличен, тъй като a priori а изправен пред теоретизиращото наблюдение.

Забравата на битието се изразява в свеждането на всичко до сферата на количествената изчислимост, която се явява като „онова, което е най-голяма значимост за господството на представянето като такова и обективирането на съществуващото“. (Хайдегер 2000: 95). Голдман прави паралел между Хайдегеровата „наличност“ и „овещеното съзнание“ на Лукач: „Лукач...показва как това овещяване, обвързано с пазарното производство, в крайна сметка води до...възприемането на външния свят като чист обект, възможен за познаване и изменение, като онова, което Хайдегер нарича „наличност“... [Според Хайдегер, има склонност] да се разбира Dasein (човек) въз основа на света като „наличен“ [Vorhanden], което не е нищо друго, освен марксисткия и Лукачев анализ, който отбелязва, че в овещяването, човешката реалност и социалните факти се разбират като вещи.“ (Голдман 1977: 12-13) Подобна интерпретация е възможна, само когато „овещяване“ [Verdinglichung] се чете като „обективация“ [Objektivierung], какъвто е случаят в „История и Класовото съзнание“. Тогава термините „овещяване“ и „наличност“ се отнасят до абстрахирането на биващи от света, от въвличеността им в заобикалящата среда. Подобна интерпретация обаче влиза в противоречие с късното Хайдегерово есе „Вещта“ („Das Ding“), в което се прави опит да бъде спасена „вещността на вещта“ от пипалата на обективиращото Налично. Обективацията се разглежда

като извършваща насилие над „вещността“: „Вещността на вещта не се състои в представеността на обекта, нито може да бъде определена във връзка с...насреща-зададеността на обекта“.
(Хайдегер 2001: 165)

Разграничението между Подръчност и Наличност е ключово за проблема около обективацията и отчуждението. То може да се разглежда като разграничение на два принципно различни начина на отнасяне към съществуващото, които обаче имат потенциала и да изменят характера на онова, към което се отнасяме. В контекста на света, вещите съществуват за нас като „подръчни“. Подръчното е подходящо за определена дейност и се използва с цел да се направи едно или друго. Обратно, вещите ни се явяват като „налични“, когато ги отделяме от практическия контекст или когато разглеждаме света по принцип като нещо отделено, което сякаш застава срещу и против нас като обективна даденост. Практическият характер на света, като съвкупност от контексти на действие, е „маскиран“ от склонността ни да го разглеждаме като обективно наличен. Второ, ние не успяваме да разберем отношението си към света и това, което бихме могли да наречем „заплитането“ ни в него. Сякаш сме в състояние да го разгледаме извън контекст, „заскобявайки“ собственото си участие в него и откъсвайки се от структурата на бъденето-в-света. Хайдегер пише: „Не че човекът „е“ и че отгоре на това има битийно отношение към „света“, който той при стода си набавя. Бъдене-ето-на никога не е „най-напред“ едно сякаш свободно-от-бъдене-в биващо [in-sein-freies Seiendes], което сегиз-тогиз има настроението да приеме едно „отношение“ към света. Такова приемане на отношения към света е възможно, само понеже Бъдене-ето-на като Бъдене-в-света е, какато то е.“
(Хайдегер 2005: 51) С други думи, отнасянията към себе си и към света са еднакво изначални. Феноменът „свят“ надхвърля и обхваща опозицията субект-обект. Отделянето на тези две половини, погледнато онтологично, е форма на отчуждение.

6.2 Отчуждението като Неистинност

Противно твърденията на Лукач и Адорно, макар да онтологизира отчуждението, изглежда Хайдегер го счита за преодолимо, а следователно и исторично. Несъгласието му с марксистите се основава на разбирането, че то може да бъде преодоляно само онтологично. Самият термин „отчуждение“ (Entfremdung) е употребен в „Битие и време“ като една от характеристиките на т.нар. „про-падане“ (Verfallen). Про-падането е състояние, в което Dasein „пребивава“ отдалечено от себе си. То представлява едно замъгляване на загрижеността за крайността, като неумолима участ на собственото битие и свличане в сферата на безличното колективно Das Man. Въпреки това, про-падането не изменя необратимо Dasein в едно отчуждено биващо, а Das Man се явява като същностна възможност на Dasein, в неговия неистинен модус.

Про-падането в „неистинността на Das Man“ се характеризира с една свръх ангажираност с настоящето, която отчуждава Dasein от битието: ...задавайки-насреща-в-полезрението (онастояществуване) [Auch gegenwärtigend]...Бъденето-ето-на... отчуждено [entfremdet] от най-собственото си Можене-да-бъде, което има основа изпървом в истинското идно истинската билост“ (Хайдегер 2005: 266-267). Това отчуждение се преодолява в „предварващата решителност“ на истинското Битие-накъм-смъртта. Крайната времевост на Битие-накъм-смъртта конституира автентичния модус на Dasein, тъй като смъртта, също като битието, е непроменимо единична и следователно неподвластна на про-падането и неистинската публична сфера на Das Man, което „никога не умира, понеже то не може да умре, доколкото смъртта е веки път моята“ (Хайдегер, 2005, стр.320). Битието-накъм-смъртта е изначалната времевост на крайността на Dasein, която Хайдегер противопоставя на безкрайната темпоралност на Das Man, с неговото вторично и

Неистинността, според това тълкуване, се корени в конформистката ориентация към другите, описана с концепцията за безличния Das Man. Доколкото този начин на съществуване може да бъде интерпретиран като пейоративно описание на обществената сфера по принцип, той се отнася и до характеризирането на социална взаимосвързаност с конформизма и анонимността. Решенията и оценките не се правят изрично, а сякаш е просто очевидно как човек трябва да реши и оцени. Във всекидневието на Dasein, посредничеството, чрез което се случват повечето неща, остава незабележимо. Ние изпадаме в „подчинение на другия“ . Поради анонимният и ефирен характер на „субекта“ на това господство обаче, то съвсем не е очевидно във всекидневието. Das Man „не е този или онзи, не е себе си, не са някои хора или сумата от всички тях.“ И тук един прочит през критиката на отчуждението е напълно възможен. Онова, което самите сме създали се връща обратно върху нас и ни засяга като нещо чуждо. „Ние самите“ се превръщаме в анонимен „никой“, който не може нито да поеме отговорност, нито да бъде отговорен за света, който сам създава.

6.3 Отчуждението като По-становка

Същността на модерната техника е в свойство и да налага безалтернативно определен възглед за съществуващото. Хайдегер нарича това състояние Gestell (По-становка). Всекидневното значение на думата „gestell“ в немския език е „етажерка“ или „лавица“. В настоящата техническа епоха всичко е представено (vor-gestellt) и/или продуцирано (her-gestellt) по изчислим начин, принудително поставено (gestellt) и подлежащо на подредба (be-stellbar) като еднообразно, възпроизводимо парче от Инвентар (Bestand). Инвентарът е самозатворена верига на доставяне. Нищо не остава извън и всичко налично е налице само по силата на неговото положение в Инвентара. Начинът, по който нещата ни засягат в зависимост от тяхната близост или отдалеченост, заглъхва, защото те стават обекти на нашите

изчисления и репрезентации. Тази „инвентаризация“ отваря пътя към По-становката, където всичко е еднакво близо и далеч, където нещата вече не са от значение за нас и където всичко е подчинено на все същата безразлична отчетност, „...в Инвентара вече не съществуват дори и обекти“ (Хайдегер 2012: 44). Самата природа е вече доставена като основен инвентарен състав, който предварително може да бъде изчислен. Следователно, природата е за физиката „инвентар“ от енергия и материя. В Gestell природата се явява предимно като източник на суровини и енергия, за да бъде интегрирана в по-голямата система на полезност. Ролята на човека също придобива ново значение. Той е този, който трябва да извърши това „доставяне“, този Bestellen, но същевременно е и негов обект. Gestell обозначава Техническото, същността на техниката, която излиза „на яве“ с възхода на съвременните естествени науки в края на XVI век. Не обаче техниката е приложение на природните науки, а тъкмо обратното – съвременните природни науки са плод на Техническото.

По-становката разкрива битието по един ограничен и частичен начин. Както рамката огражда картината, очертавайки граници и насочвайки погледа ни, по сходен начин По-становката затваря и разкрива битието в определени параметри. Следователно, По-становката е тясно свързана с третото и най-общо определение за техниката дискутирано по-горе, разкривайки ни съществуващото в режима му на предоставено-за-доставяне. По-становката е тясно свързана и подкрепяща научната перспектива която оценява и разкрива съществуващото по количествено измерим и обективен начин. Съвременната наука въвежда отново и изисква този обективен, изчислим поглед върху природата, но не е защото природата се разкрива по тези обективни, изчислителни начини, а защото е предизвикана от По-становката. С други думи, по-становката изисква научната теория да се базира на предпоставката, че съществуващото не е нищо друго, освен „изчислима взаимозависимост на сили“ (Хайдегер 1993: 21). Като

такава, науката „по-ставя“ експерименти за валидиране и изследване на последствията от основополагащата си, неизследвана метафизична предпоставка. Резултатът е дисциплина, която цени обективност, точност и изчислимост – категориите, които утвърждават и въвеждат отново „по-становъчната“ структура на съвременната техника. В следствие от това, „реалността, в която човекът се движи и се опитва да съхрани себе си е определена по отношение на фундаменталните си характеристики във все по ясна връзка с и от онова, което наричаме западноевропейска наука “. (Хайдегер 1993: 27) Но научната перспектива не е „естествена“, нито се основава на проучени, основополагащи предпоставки. Тя „по-ставя“ битието и изисква битието да се съобрази с нейните неизследвани, основополагащи предпоставки. Така науката рамкира битието по начин, който разкрива, утвърждава и възстановява завладяващата метафизична перспектива на съвременната техника.

Бъденето-в-истинност като избавление от отчуждението

В седма глава се разглежда Бъденето-в-истинност, като екзистенциален отговор на всекидневния, „отчужден“ модус на човешкото съществуване, който Хайдегер нарича *das Man*.

Индивидуалността не е даденост за човека, макар той да има заложен потенциала да бъде индивид. Изоставянето на нашите собствени възможности се подпомага от това, което Хайдегер нарича „*das Man*“. В стриктен превод „*das Man*“ означава „човек“, в смисъл „Човек не прави това“ или на немски „*Man tut das nicht*“. Да се каже, че „човек не прави това“ не се отнася за конкретни обстоятелства на *Dasein*, а за *Dasein* като част от общо, недиференцирано множество. Терминът „*das Man*“ не сочи към конкретно биващо или същност, което казва на *Dasein* какво да прави, нито се отнася до съвкупност от лица, а до общото, недиференцирано, безлично разбиране за това какви са

възможностите на човек. Разбиране, което се формира в споделените социални норми и се усвоява през публичната сфера, медиите, приятелите, семейството, възпитанието и т.н. das Man, т.е. общият, публичен начин на разбиране на света, контролира възможностите на Dasein, налагайки това, което наричаме „конвенционална мъдрост“ и представяйки я като очевидна и необходима. Поддържайки едно високо ниво на контрол чрез натиска на социалните норми, das Man „предписва“ едни и същи „универсално приложими“ възможности за всички. Да живееш по този начин, да се опитваш да забравиш собствените си възможности при това, което Хайдегер нарича „диктатурата на [das Man]“, представлява бъдене-в-неистинност. Като биващи във всекидневието си, ние сме „най-напред и най-често“ das Man – правим това, което всеки би направил в общите обстоятелства на живота, в които сме захвърлени. Способността ни да бъдем индивиди – биващи, които са господари на своите действия и осъзнават своята екзистенциална ситуация – е нещо, което първо се разкрива в настроението Angst (Страх). В страха, обичайната ни зависимост от света и другите се разпада и ние откриваме себе си индивидуализирани – в-битието е „разкрито като уединено, чисто, хвърлено Можене-да-се-бъде“ (Хайдегер 2005: 149). Това се случва чрез „призова на съвестта“ към Dasein да се обърне към собствените си възможности, излизайки от опеката на das Man. Призован е страхът в Dasein, който напомня неуредеността на екзистенциалната му ситуация. Решителността означава изоставяне на възможностите на das Man и вместо това приемане на собствените възможности, включително най-собствената – смъртта. Признавайки смъртта като е „най-собственото Можене-да-бъде“, Dasein се освобождава от безличието на das Man. Хайдегер описва смъртта като „най-собственото, безотносителното и неизпреваряемото“. Освен че е неизбежна, тя е и неопределена, защото може да дойде внезапно във всеки един момент и функционира като външна граница на всички екзистенциални възможности. Тя е точката, след която

няма повече възможности и която слага край на всички текущи възможности.

Неистинният Dasein бяга от собствените си възможности и се опитва да ги забрави, като приема публично достъпните като свои собствени. Имайки предвид това, "неотчужденият" Dasein може да бъде описан като отхвърлящ на неистинността. Истинният Dasein отхвърля публичността на das Man, признава и приема собствените си възможности, а заедно с тях и страха и вината, от които преди това е избягал. В такова състояние Dasein вече не е погълнат от разбирането на das Man за света. Тъй като е неспокоен по отношение на своята предишна, неавтентична мрежа от участия и интереси, Dasein е недвусмислено индивидуализиран и освободен от хватката на das Man. Страхът и битието към смъртта са компоненти на това, което определя истинното съществуване и допринасят за разбирането на това, кое в този истинен модус на екзистенция може да даде на Dasein единство и цялост. В истинното му съществуване е изведена на яве способността на Dasein да бъде единно цяло. Защо това е така, ще стане ясно, ако си припомним, че немската дума за „истински“, eigentlich, съдържа конотациите на „същински“, както и „правилен“ и „собствен“. Като се има предвид тези значения на думата, трябва да е очевидно, че да откриеш какво означава да си истинен, не е просто въпрос на изнамиране на по-добър начин на живот (макар, че може да е и това). Да станеш истинен – се разкриеш аз самия себе си като истинен – означава да разбереш какво е да си човек в пълнотата на екзистенциалната му възможност.

Хайдегеровият възглед за истинната екзистенция е подложена на сурова критика от Теодор Адорно. Марксисткото предизвикателство към тази позиция също адресира централната роля на настроението. Истинността като възможност разкрита от екзистенциалния страх, би била глупост, ако индивидът не е по някакъв начин свободен. И сетне, истинността покълваща из

страха, предвещава ли истинска свобода или е една мечтателна, абстрактна поза? Адорно критикува и разказа за Dasein, с неговите онтологични „структури“, като откъснат от социалния контекст на реалния живот.

Съ-битие или завръщане в истинността на битието

Ereignis обикновено се превежда от немски като „събитие“, но както и в много други случаи, Хайдегер обича да играе с по-широко семантично поле, което се отваря когато се вслушаме в думата по-буквално, разчупвайки я на двете и съставни части er и eignis. Префиксът er- ни дава чувството за започващо движение или за осъществяване, докато "eignis" се отнася до думата eigen, която на немски обикновено означава "собствен", но която също е в игра с друга дума позната ни от „Битие и време“, а именно „eigentlich“ (собствен/автентичен). Смесът на „eigen“ (собствен) е употребен, за да прочете глагола „ereignen“ като „правя го собствено“/„усвоявам“. В англоезичната литература Ereignis присъства по различни начини. Понякога се превежда с неологизма „enowning“ (присвояване), друг път с „appropriation“ (апроприация/придобиване) или с описателното "the event of appropriation" (събитието по присвояване).

За да схванем фундаменталното значение на концепцията за Ereignis, трябва да обърнем внимание към един от аспектите в Обрата на Хайдегер от началото на 30-те. В Битие и Време за битието се пита откъм Dasein, трансцедентността на битието на запитващия. Dasein е нашето битие или екзистенция, начинът по който човешките същества биваме в света, винаги вече трансцендирали (из-стъпили) от самото конкретно битие към битие-в-света, разкривайки ни по този начин и самото битие като такова. След публикацията на първите два раздела от първа част на Битие и Време, Хайдегер осъзнава, че този подход все още подканя читателите да мислят по изобразителен начин. Изкушени сме да мислим, че съществува субект (Dasein), който

трансцендира към отворения хоризонт на битие (и свят). Хоризонт, който също сме склонни да си представяме като квази-обект. Това е причината трансцендентално-хоризонтния подход да бъде изоставен, за сметка на стремежа към един опит/преживяване с битието. Това е възможно само ако мисленето остане настроено към един автентичен модус на битието, чрез който размишляващият ще се намери над самата му отвореност, отстранен както от ежедневните, така и от теоретичните модуси на битие. Тази отвореност е онова, което Хайдегер нарича истина на битието (в „Битие и Време“ това се мисли като времеви хоризонт, в който Dasein е винаги вече трансцендирал). За да се яви като такава, истината на битието трябва да бъде удържана, което пък налага мисленето да бъде (-sein) там (-da) - в тази отвореност. Тогава мисленето може да се намери „присвоено“ (ereignet) от битието и битието в неговата истина може да бъде преживяно и мислено като Съ-битие. С други думи, понятието за Ereignis произлиза от преживяването на битието, в което Dasein намира себе си захвърлен в отвореността на битието и присвоен в него. За да го изясним допълнително: от преживяването на биването захвърлени в бездната откритост на битието, ние преживяваме събитие, в което първо откриваме нашето собствено битие, преживяваме нашето битие като при-своено (er-eignet) в това Съ-битие. Това „при-свояване“ не се случва пасивно, а изисква отговор от този, който чрез отговора си ще се намери доведен при себе си в Съ-битието. Ето защо Хайдегер казва, че откритостта (истината) на битието се нуждае от Dasein като място за своето явяване и Dasein е „присвоен“ от тази откритост. Истината на битието се явява само чрез Dasein, което пък реципрочно ни се явява само през истината на битието. Отзивът на намерения се захвърлен и присвоен в откритостта на битието е онова, което определя „битието“ на „ето-на“-то (откритостта на истината) и тогава можем да прочетем Dasein и като биване в истината. (Валега-Ной 2010).

В „Приносителите“, Съ-битието е изведено като онази особеност на битието да бъде схванато от съзнанието както в способността си да чезне, така и да се разкрива (Денекер 2010). По този начин битието се свързва с истината си, както чрез способността си да се прикрива, така и чрез своята разкритост. Съ-битието следователно изтъква произхода на разнообразието от проявления на битието и на историята като сцена за разгръщането на това разкриване-прикриване. За да обрисова двойното даряване-отказване на битието, както и начина, по който то приканва мисълта да навлезе в тази реципрочна връзка, Хайдегер се обръща към битийно-историческото мислене. Съ-битието следователно бележи източника и динамиката на „повика“ доведен до мисленето и предизвиква отзивчивостта му, когато то се вслушва в битието и става негов пастир. В този смисъл, Съ-битието издава „адреса“ на битието не само поканвайки мисълта, но също и изисквайки пропорционалния отговор, като по този начин самата мисъл добива „владение над“ (übereignet) битието. Този начин на „усвояване“ и извличане на „най-свойственото“ от мисълта, лежи в сърцевината на онова, което Хайдегер разбира като опазване на битието (Денекер 2010). Така Съ-битието прониква във връзката битие – мислене, възлагайки на последното да служи на първото. Тогава мисленето може да се превърне в задача и мисия, тъкмо защото е "упълномощено" по този начин. Доставянето на тази задача до мисленето е ключовата директива на Съ-битието. За да изтъкне още повече уникалния характер на тази директива, като възникнала и „издадена“ исторически, Хайдегер говори за "Die Kehre im Ereignis" (Повратът в Съ-битие). Това означава, че уникалната реципрочност, която се случва между мисленето и битието, е исторически приета като "обръщане", което учредява взаимността на принадлежността като ключ към всяко „идване в своето“ – за разлика от поляризирането на двата термина в противопоставянето субект – обект.

В основата на трудността да бъде схваната идеята за Съ-битие е фактът, че ние живеем в епохата на По-становката, която не позволява връзката човек – битие да се осъществи в нейната най-собствена взаимнопроникваща форма. Въпреки това, Хайдегер вярва, че опит със Съ-битието е възможен през определени екзистенциални настройки. В „Битие и Време“ страхът (Angst) е онова, което ни изважда от баналността на всекидневното към автентичното екзистирание с крайността (битието-накъм-смъртта). В „Приносите“, основното разположение което ни отпраща към Съ-битието е свързано с характера на епохата, а не с индивидуалното човешко същество. Забравата на битието и свеждането на съществуващото до изчисляеми променливи в По-становката, предизвиква „екзистенциален шок“ (Erschrecken). Настроена от шока, мисълта си дава сметка, че в нашата епоха е невъзможно битието като Ereignis, а то ни се явява като отказ (Verweigerung или Versagung). Следователно, битието първоначално се преживява като От-тегляне (Ent-eignis). По този начин истината за битието, разкрила ни се в шока, се явява като липса на опора, имайки характера на отваряща се под краката ни бездна. От-теглянето в смисъла посочен по-горе има следователно „негативна“ конотация, то подсказва, че в нашата епоха Съ-битието все още не се е състояло и истината за битието остава скрита. Това предполага и онова, което в „Битие и Време: е наречено „пропадане“ (Verfallen) на Dasein. Също така се отнася и до онова, което в есето си „За същността на истината“, Хайдегер нарича „Не-истина като заблуда“. Но за Ent-eignis се говори също и с „позитивна“ конотация, по отношение на първоначалното укриване, принадлежащо на истината на битието, дори когато тя не господства като Съ-битие.

Псевдоконкретното като отчуждена действителност

Главата е посветена на един от интересните и оригинални опити за поставяне на Хайдегер и Маркс в задочен диалог, „Диалектика

на псевдоконкретното" на чехословашкия философ Карел Косик. Косик разглежда действителността като съвкупност на феномен и същност. Същността, за разлика от феномена, не ни се явява непосредствено. Укритата същност на нещата трябва да бъде изявена чрез специфична дейност. Действителността се обяснява не чрез редуцирането и до нещо различно от самата нея, а като бъде оставена да изрази себе си, разгръщайки и осветявайки фазите и аспектите на своето движение. Всеки феномен може да бъде разглеждан като момент на цялото. Тази взаимосвързаност и медиация на частите и цялото означава, че изолираните факти са абстракции, изкуствено изкоренени моменти, които стават конкретни и верни само когато са поставени в съответното цяло. По същият начин едно цяло, чиито моменти не са диференцирани и определени, е просто празна абстракция. Действителността се явява като дейност и намеса, като свят привеждан в действие и дарен със смисъл само от активното участие на индивида. Човекът не е "захвърлен" в един вече наличен свят, а в свят, който сам е сътворил и сътворява. Според Косик, човекът трябва сам да провери истинността или неистинността на този свят - в борбата, в "практическия живот", в процеса на собствената си жизнена история, в процеса на присвояване и промяна, на продуциране и възпроизвеждане на действителността. В хода на практическата и духовна еволюция на индивида и човечеството, недиференцираната и всемогъща власт на анонимността в крайна сметка се срива. В този смисъл, еволюцията на човека се развива като практически процес на отделяне на човешкото от нечовешкото, истинното от неистинно.

Косик съчетава Марксовата концепция за отчуждения труд с Хайдегеровия термин „доставяне“ (Bestellen). Доставянето се разглежда като феноменална форма, като явление на отчуждения труд. Трудът е разделен и деперсонализиран до степен, че се явява като просто доставяне и манипулация. Човекът обитава този свят, лишен от съзанието, че той е негов продукт. Той може да разбере околния си свят на доставяне и манипулация, но не може

да "разгадае" себе си, защото сам изчезва и се слива с този свят. Субектът вече е конститутивно проникнат с обективност, която е обективирането на човешката практика. Един индивид може да бъде потопен в обективност, в света на манипулирането и доставянето, дотолкова абсолютно, че неговият субектът да изчезне в нея и самата обективност да се изправи като действителния, макар и неистински, субект.

Научаваме за света, нещата и процесите, само докато ги "формиране", т.е. докато и доколкото духовно и интелектуално ги възпроизвеждаме. Човекът може да разбере съществуващото и неговото битие, светът в неговите особености и цялост, само въз основа на своята откритост, която се развива в практиката. В практиката и въз основа на практиката човек превъзмогва затворения характер на животинското и конституира своята връзка със света в неговата цялост. В своята откритост, човекът като крайно биващо трансцендира (надхвърля) своята крайност и установява контакт с целостта на света. Съвкупността на света включва човека, с неговата връзка на крайно същество към безкрайността и с неговата откритост към битието. Само когато човек е включен в конструирането на действителността и когато действителността се схваща като целостта на природа и история, ще бъдат създадени условията за решаване на философския проблем за човека. Докато действителността без човек би била непълна, човекът без света би бил просто фрагмент.

Лукач и проблемът за „онтологизираното“ отчуждение

В настоящата глава е представена интерпретацията на един от ключовите изследователи на проблема за отчуждението – Георг Лукач. В интелектуалната биография на Лукач, въпросът за отчуждението заема много специално място, тъй като бележи обрата към марксизма в неговия зрял период. В началото на 30-

те, при посещението си в Марксовия архив в Москва, Лукач попада на "Икономико-философските ръкописи", останали незабелязани с десетилетия. Марксовата критика на Хегеловата концепция за отчуждението и по-специално, оспорената идентификация на „отчуждението“ (Entäusserung) с „овещяването“ (Vergegenständlichung), предизвиква Лукач да преосмисли по-ранните си възгледи. Разбирайки обхвата на Марксовия материализъм (формулата „Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen“ - Непредметното същество е невъзможно, абсурдно същество [Unwesen]), Лукач изоставя хегелианския идеализъм на „История и класово съзнание“. Този поврат е в основата на решението му да постави своята мисъл върху нови основи, изяснявайки отчуждението като процес свързан с конкретни обществено-исторически обстоятелства, а не като конституираща дейност на духа.

Най-зрелият израз на тази обновена, строго материалистична интерпретация на явлението, може да се намери в главата, „Die Entfremdung“ (Отчуждение), която се явява кулминация на "Онтологията на общественото битие" (издадена посмъртно в средата на 80-те). Късният Лукач издига своята мисъл до нивото на универсалността, обхващайки човешките дейности в тяхната цялост. Докато книгата от неговия млад период е фокусирана върху овещяването на съзнанието, като последица от формирането на субекта под опеката на стоковата форма, в „Онтологията“ е разработена една амбициозна обща теория за отчуждението, обхващаща произхода на явлението и ключовите моменти от неговата еволюция. Овещяването и отчуждението се анализират като универсални дейности на съзнанието, разглеждани в тяхното историческо развитие: достатъчно е да се прочетат страниците посветени на религията, за да бъде схванат универсалния характер на явлението.

Каква е връзката между концепцията за овещяването на Лукач и Хайдегер? В предговора към „История и класово съзнание“, Лукач

посочва, че след намесата на Хайдегер с „Битие и време“, отчуждението се намества в центъра на философския дебат. Когато Лукач публикува прочутото си изследване на овещяването, извеждайки отново проблематиката за отчуждението в марксистката философия, Хайдегер е в процес на разработване на собствената си концепция, изложена в „Битие и време“. Появите на думата „отчуждение“ в книгата, дори и да не са многобройни, са от важно значение за изясняване спецификата на „онтологията на Dasein“, особено ако ги свържем с по-късните разработки относно Неистиността (die Uneigentlichkeit) и Истиността (die Eigentlichkeit) на битието.

Противопоставянето между своя подход към процесите на отчуждение, който определя като „обществено-исторически“ и на Хайдегер, който Лукач нарича „философска сублимация“ или „онтологична митологизация“ (намекът е, че това е спекулативна маскировка на явления, които принадлежат към обществено-историческата конкретика) повдига изключително противоречивия и в крайна сметка неясен въпрос за конституирането на „Битие и време“ в обществено-историческия контекст на нейния генезис. Можем ли да разчетем стряскащите описания на неистинното съществуване у Хайдегер, като стилизиран и изискан образ на отчуждаващите процеси, специфични за съвременното капиталистическо общество и „философска сублимация“ на „фетишизма“, чиито обществено икономически корени Маркс би разкрил? Лукач ни казва тъкмо това. Той тълкува неопределените основания на Хайдегеровия „das Man“ с неговите отрицателни атрибути: Изравняване (die Einebnung), Посредственост (die Durchschnittlichkeit), Изкореняване (die Bodenlosigkeit), като дискредитация на социалността като такава, същевременно откривайки изискан и стилизиран образ на генерализираната манипулация, на която са подложени индивидите в съвременното буржоазно общество. По проблема с обществената структура на Dasein, Лукач разглежда фигурата на "Бъдене-с" (Mitsein), като фигура на изолираното его, която не ни води отвъд солипсизма.

Тази критика е твърде спорна, защото в „Битие и време“ Хайдегер е съвсем ясен, че Dasein е изначално "с другите". Основната и неизменна природа на Dasein е тъкмо бъденето-в-света. Абсолютен или атомизиран индивид е неразбираем в Хайдегеровата херменевтика на съществуването. Бъденето-с е фундаментална характеристика на всеки индивид, която включва и неговото социално същество. Дори самотата е модус на бъденето-с, защото Хайдегер го приема като основна екзистенциална структура. "Захвърлеността" означава, че човешкото същество е първо социално и историческо, че то никога не излиза извън историческото положение, опосредствано от обществото и че личната изживяна истинност винаги е вид на социалната екзистенциална структура – das Man.

Маркс и Хайдегер, опит за културологичен синтез (Заклучение)

И така, Хайдегер и въпросът за отчуждението – Хайдегер и Маркс. Какво разделя двата подхода към проблема и възможно ли е през един неортодоксален прочит, техният потенциал да бъде впрегнат в изграждането на едно по-широко плодотворно интерпретативно поле. Очевидно тук се налага да изходим от позицията на Хайдегер, комуто хронологично се пада правото на реплика в този задочен диалог. Неговият онтологичен дискурс изисква загадката на битието да бъде поставяне в основата на всеки мирски (онтичен) проблем. От тук и несъгласието с Марксовата теория, която посочва като причина за отчуждението, организацията на труда в капиталистическото общество. Отчуждаването на труда, като най-свойствена за човешкия род дейност, отчуждава и самия човек, както от родовата му същност, така и от другите индивиди. Ако приемем, че трудът е основната, най-свойствена характеристика на човека = онова, което го прави собствено „човек“, то ние несъмнено стъпваме на онтологична почва. И тук се изправяме пред необходимостта да изясним как дефинираме труда като същност на човека. Това е

самият процес на изграждане на човешкия свят. Чрез труда, като един барон Мюнхаузен, човекът сам себе си изтегля из селенията на суровата природа, създавайки свят, където „биването човек“ изобщо става възможно. Този свят или обществено-индивидуална действителност, със своите материални и нематериални аспекти, се обхваща най-точно от понятието „култура“. Ние сме същество, „чиято култура непосредствено се превръща в естество и чието естество е възможно само като култура.“ (Стоев 2017: 55)

В своите лекции от началото на 20-те, Хайдегер настойчиво подчертава, че източникът на отчуждението трябва да се намери във вътресветовостта като такава, доколкото индивидът се оставя да бъде превзет от света. Захвърлеността в света може да се интерпретира като „сдвояването“ на едно природно по своя произход същество с обитавания и изграден (но и отчужден) от него културен свят. Характеристиките на предметите на културата надхвърлят границите на даденостите, които имат материалните предмети, като ги покриват с нов пласт смисли и нови явления. (Ингарден 2003: 12) Ние сме хора заради това, че надрастваме биологичните условия, в които сме поставени, и че върху тяхната основа изграждаме нов, различен свят. (Ингарден 2003: 26) Тази действителност е по-устойчива и по-продължителна от живота на отделния човек, което сякаш забелязва и Хайдегер, говорейки ни за безсмъртието на *das Man*.

Ние самите се променяме под влиянието на действителността, която сме създали, но и ни се явява също толкова чужда, колкото и природния свят, от който сме прозилезли. Човекът заживява в съвършено различен от природата свят и почти напълно забравя, подчертава Ингарден, че „в основата на цялата тази нова действителност се крие безразличната към ценостите и безчувствена към щастието и бедите му природа. Забравя и това, че човешкото в него е само един тънък слой, но точно той е променил смисъла на живота му и неговата съдба“. (Ингарден 2003: 11) На ръба между двата свята стои човекът, но всъщност

в никой от тях не си е „вкъщи“, обобщава Ингарден. В този ред на мисли, отчуждеността изглежда като онтологична характеристика на човека. Сам природно по своя прозиход същество, човекът се намира захвърлен в изградения от предците му културен свят. Скоро след раждането си, човешкото същество е потопено в сложната система на културата, изскваща „начини на поведение“, които природата не е заложила в него. Както отбелязва Илиенков, това са чисти форми на външния (съществуващ извън индивидуалното тяло) свят, които човекът трябва да превърне във форми на своята индивидуална жизнена дейност, в схеми и начини на своята дейност, за да стане собствено човек. Този културен свят, макар и плод на собствената му родова (човешка) дейност, противостои противостои на биологическия Homo sapiens като нещо чуждо. „Човешкият индивид е принуден да държи собствените си действия под контрола на „правилата“ и „схемите“, които трябва да усвои като особен предмет, за да ги превърне в правила и схеми на жизнената дейност на своето тяло.“ (Илиенков 1988: 129) Светът на културата обгръща природния свят с воал от разнообразни специфични качества, които сам по себе си той не притежава и които са му чужди. Тази нова, изградена от човека действителност, е в основат на неговия най-съкровен стремеж – да търси смисъла и значението на собственото си съществуване. В тази действителност се разгръща всяко действие на човека и негова роля в света. Поради това, човекът забравя до известна степен своята първична, чисто животинска натура, дълбоко различаваща се от културния облик, който сам е „натрапил“ на тази чужда, дори враждебна към идеалите му природа.

Приноси на дисертационния труд

1. Дисертационният труд проследява и анализира понятието „отчуждение“ , от най-ранната му употреба в античността, до философската мисъл на ХХ в.
2. Представя наложилата се като „класическа“ за понятието трактовка на Карл Маркс, като доказва, че значението му за автора не се ограничава с неговия ранен период
3. Изследва и извежда отчуждението като проблем в творчеството на Мартин Хайдегер. Доказва, че макар и извън Хайдегеровия „канон“, важни идеи и концепции на автора могат да бъдат прочетени през темата „отчуждение“.
4. Сравнява и анализира „класическия“ Марксов с „некласическия“ Хайдегеров подход. Изяснява различията и границите на двата подхода.
5. Очертава интерпретативно поле, в което двата подхода могат да работят заедно, превръщайки се в инструмент за антропологичен анализ

Публикации

- „Хайдегеровият прочит на Кант и проблемът за онтологичното основаване на метафизиката“; *Philosophia* 20/2018, с. 49-63; ISSN: 1314-5606
- „Към една онтологическа критика на философията на езика у късния Хайдегер“; *Философски алтернативи* 6/2018; с. 123-133; ISSN 0861-7899
- *Gestell* и *Erignis* в мисленето на късния Хайдегер ; Сборник с доклади от „Докторантски четения 2019“; с. 17-27 ISSN 2603-3453
- Отчуждението като проблем в Хайдегеровата философия; *Философия*, 30/2021, с. 42-54. ISSN 0861-6302

Библиография

- Илиенков, Е. (1988) Диалектика и светоглед, Партиздат
- Ингарден, Р. (2003) Човекът, Критика и хуманизъм
- Маркс, К. (1978) Икономически ръкописи от 1857–1859 (първа част); Маркс и Енгелс, Събрани съчинения т.46(част първа), Издателство на БКП
- Маркс, К. (1978) Икономически ръкописи от 1857–1859 (втора част); Маркс и Енгелс, Събрани съчинения т.46(част втора), Издателство на БКП
- Маркс, К. (2021) Икономическо-философски ръкописи (1844), Изток-Запад
- Маркс, К. (1988) Тезиси за Фойербах; в: Енгелс Ф. Лудвиг Фойербах и краят на класическата немска философия, Партиздат
- Св. Аврелий Августин (2006) Изповеди, Изток-Запад
- Стоев, Хр. (2017) Откъм невъзможността на една трансцендентална антропология, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
- Фойербах, Л. (1966) Същност на християнството; в; том 2 от Избрани произведения, Издателство на БКП
- Хайдегер, М. (2005) Битие и време, БАН Марин Дринов
- Хегел, Г.В.Фр (2011) Феноменология на духа, Изток-Запад
- Denker, A. (2010) "Enowning (Ereignis)", в: Denker, A. Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy , New Orleans

- Goldmann, L. (1977) *Lukács and Heidegger : towards a new philosophy*, Routledge & K. Paul
- Heidegger, M. (2001) *The Thing in: Poetry, Language, Thought*, Harper Perennial
- Heidegger, M. (2012) *Bremen and Freiburg Lectures: Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking* , Indiana University Press
- Heidegger, M. (1993) *The Question concerning Technology'* in: Krell, D. F. (ed.), *Basic Writings: Martin Heidegger*, Routledge
- Heidegger, M. (2001) *Phenomenological Interpretations of Aristotle*, Indiana University Press
- Kosik, K. (1976). *Dialectics of the Concrete*, in *Boston studies in the philosophy of science; v. 52*, D. Reidel Publishing Company
- Lukacs, G. (1971) *History and Class Consciousness*, MIT Press
- Vallega-Neu, D (2010) "Ereignis: the event of appropriation" в: *Martin Heidegger: Key Concepts*, Durham