

ОТВЪД ХАЙДЕГЕРОВАТА КРИТИКА НА МЕТАФИЗИКАТА В ИЗКУСТВОТО

Никифор Аврамов

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Резюме. Текстът представя критично фундаментални за Хайдегеровата критика на естетиката положения. Коментираме не необходимо и изключително твърдения, които са експлицитно свързани с естетическото, но също общи твърдения с имплицитно отношение към изкуството. Анализът ни имплицира, че принципно скритите положения в Хайдегеровата мисъл по отношение на изкуството могат да се разкрият посредством реставрирането на метафизически анализ. Съответно заключението ни е свързано с отношението между определението за обективност, което една перспектива предоставя, и обекта, за който тя претендира, чието несъответствие Хайдегеровата мисъл илюстрира проблематично.

Ключови думи: Хайдегер; естетика; метафизика; присъствие; онтологична неопределеност

I. Насоки и цели

Обичайно името на Мартин Хайдегер не носи естетически асоциации и все пак към него не се насочваме случайно. Освен фундаментална за съвременната философия фигура, по линия на влиянието си върху мислители на сетивността като Морис Бланшо и Жан-Люк Нанси бихме могли да го смятаме за особено влиятелен и върху езика на съвременната чувствителност, съответно върху естетиката. Хайдегеровата естетика¹⁾, предлага понятизирането на мястото на изкуството наново посредством особеното разбиране на автора за мисъл, истина и т.н. Заради това настоящия текст конструираме не изключително около естетически ситуации, а по-скоро около основни положения, из които Хайдегер формулира твърденията си относно смисъла и ролята на изкуството. Относимите към естетиката негови твърдения са резултат на фундаментални нагласи. Съответно това, което конкретно ще се опитаме да представим по-общо, е несъстоятелността на тези нагласи спрямо естетическия предмет, а цел на изследването се явява загатването за възможността за възвръщане на зачеркнати от Хайдегер интегрални за мисленето на изкуството положения посредством възвръщане на първичното значение на метафизиката.

II. Настояще и неопределеност

Основно понятие, обвързано отрицателно с естетическия проблем при Хайдегер, е това за преживяване: „естетиката взема художествената творба като предмет и то като предмет [...] на сетивното възприятие в широк смисъл. Днес това го наричат преживяване. Начинът, по който човек възприемал изкуството, трябвало да ни даде сведения за неговата същност. Преживяването е меродавният извор не само за художествения вкус, но и за художественото творчество. Всичко е преживяване. Но може би преживяването е елементът, в който изкуството умира“ (Heidegger, 1993d: 125 – 126). Преживяването е тук един конкретизиран откъм естетическата ситуация мотив за закритост, тоест за онтологическа неопределеност, а известно е, Хайдегер определя цялостно философската традиция от Платон насам посредством булото на дадена неопределеност.²⁾ Закритостта на битието е неопределеност на философския предмет (заради забравата на неговото първично надфилософско значение), метод (като предоставящ или не достъпа до това значение) и мисъл изобщо (доколкото мисълта извършва единното извеждане на съотношението между елементите си спрямо първопричините на нещата). Закритостта, която се разглежда деструктивно едновременно по-общо като липса на достъп до същността на изразените от метафизиката твърдения и по-конкретно в контекста на т.нар. „край на философията“, се проявява по същество в неопределеността на тази отминала мисъл, що се отнася до настоящата ситуация. Именно из това по ницшеански оценяващо настояще³⁾, което се споменава и в „Битие и време“ по отношение на една форма на разбиране „откъм“, Хайдегер очаква образуването на ново-то начало на живо разбиране, за което деструкцията отваря пространство. По-конкретно под „настояще“ тук имаме предвид общото преживяване на, усещане за актуалност през и актуално присъствие във все още недиференцираната съзнателно, интелектуално и т.н. живост. В този смисъл, доколкото характерната за описаното състояние липса на идентификация е характеристика на това, което наричаме „настояще“ според тази може би особена употреба на думата, самата дума реферира към недиференцираното усещане. От подобна базова интуиция за светопреживяване са изведени и контекстуализирани и понятието за *Dasein*, и причината за твърдението, че относно „отминалата“ мисъл „не съществува никакво право да се преценява по този начин“ (Heidegger, 1993b: 198) измежду други Хайдегерови положения. Описаната интуиция разбираме в противовес на чистия стремеж към истина, тъй като последният по дефиниция ни ориентира не около усещането с оглед на собствената ни мяра, а около онова, което трансцендира, но и обхваща цялостната ни реалност, до която стигаме философски чак след като сме установили какво се намира над нейната обособеност като онтологично и метафизически определящо я.

Следвайки тази нишка, предлагаме интерпретацията, че зад Хайдегеровото разбиране за начало („да произлезе нещо, да се изведе нещо в битието с подкрепящия скок на същностния произход означава думата начало“ (Heidegger, 1993d: 124)) се крие също една неопределеност, наместила се зад набор от феноменологически квазиразкривания и свързана с първичния и имплицитен акцент върху настоящето – или което е същото в случая, неопределеното его – като оценяваща позиция. Доминик Жанико говори в този контекст за мисълта, която е “given over, within the interval of the “time of the undecidable,” to the dominant undecidables – at the risk of having nothing to oppose directly to these undecidables” (Janicaud, 1995: 162). Подобна диагноза става явна посредством движението, което мисълта на Хайдегер описва цялостно, съответно посредством идентифицирането на нейната цялостна насоченост, както и на характеризиращото нейната граница спрямо хоризонтите на „класическата метафизика“, спрямо която тя експлицитно се поставя. Тази граница идентифицираме и исторически – тя е маркирана от епистемологическия обрат на картезианството, който е имплицитно антропологичен и антропоцентричен. При Хайдегер, като генеалогически участващ в парадигмата на картезианството, пък било то зад облика на критичността, откриваме едно подриващо за мисленето на принципа, тоест за философията в нейния първичносъщностен облик, внимание към човешкото положение, или по-точно казано – към споменатата себесност, според което всяка онтология трябва „да вземе своята ръководна нишка от самото Бъдене-ето-на“ (Heidegger, 2005: 28). То е по-късно преобразувано от автора в изключително отношение към феномена на събитийността, която е ориентирана също толкова себецентрично. Разбираме термина „себецентрично“ в смисъла на изхождащо от своята конкретна обособеност, вместо от своята логосна даденост.

III. Достъпът до предмета

В Хайдегеровия прочит на платоническата традиция откриваме едно набеждаване в неопределеност. За целта против развитието, което метафизическата традиция изкристализира исторически откъм самата себе си, той избира Хераклит, а не Платон (и Аристотеловия поглед към „първите основания и причини“ (Heidegger, 1993c: 187)) като референтна точка за нейното изграждане, заедно с което обръща особено внимание на мотива за преходността: „в случая „е“ изказва транзитивност и означава [...] λογος“ (Heidegger, 1993c: 185). В този идентифициращ преходността смисъл Хераклит е по-логосен, „по-велик“ (Heidegger, 1993c: 186). Само че тъй като именно платоническата традиция демонстрира и имплицира логосното извеждане обратно на описаното от Хайдегеровата интерпретация, тоест акцентирайки върху същностната стабилност на предмета (битиe), върху коя-

то философията стъпва като метафизика, именно метафизиката разглежда битието – а и отвъдното му – не откъм определена партикуларизирана позиция, а принципно. Мисленето през принципи е имплицитно на метафизическото възприятие; то разглежда принципа фундаментално, тоест като основание, причина. Тук Хайдегер казва: „след две хиляди и петстотин години изглежда, че чак сега му е времето да се замислим над това, какво пък толкова е общото на битието на съществуващото с неща като „основание“ и „причина“ (Heidegger, 1993c: 187). Но този последен проблем не се явява откъм метафизиката като жива светогледна нагласа. Той е проблем единствено ако сме разграничили принципа от понятието за основание накъм методология и светогледност, основани върху вече споменатата неопределеност, която се проявява в подхождането към безкрайното откъм крайното, тоест в противоположна насоченост и движение на изобразеното във „Федон“ отнасяне на по-нисши към по-висши подобия, което изобразява поне донякъде и овъзможняващото проникване на подобие на природата на подобното му трансцендентално.⁴⁾ С оглед на описаното можем тук да идентифицираме неопределеността именно през времеостта, като противопоставена на вечността, за която в „Битие и време“ е написано: „като смисъл на битието на биващото, което ние наричаме Бъденето-ето-на, бива показана времеостта“ (Heidegger, 2005: 22). През тази времеост, разбрана като десубстанциализиране (защото Хайдегер изключва метафизическите понятия и категории и предлага единствено двойници на метафизическите проблеми), се разбира и въпросът за битието, съответно самото битие се разбира имплицитно посредством редукция на качествата и без качество, в този смисъл неопределено, независимо от привидната причина за неговото полагане като ориентир.

Хайдегеровата критика на метафизиката разчита особено на изместването на методологията и цялостната светогледна насоченост на последната от въпроса за достъпа до предмета, който „Битие и време“, в духа на постренесансовата епистемологическа парадигма, подхваща. През споменатия въпрос се натъкваме на особения афинитет на Хайдегер към перспективизма – не като отнасящ се към онази идеална единност, за която метафизиката свидетелства, а като фрагментна псевдооснова на една мисъл, която непрестанно пропада из самата себе си, като въпрос, който непрестанно поставя въпроса за питането на въпроса (и „задачата на мисленето би била тогава изоставянето на досегашното мислене заради определянето предмета на мисленето“ (Heidegger, 1993b: 214)). Интересното тук е, че метафизиката има имплицитно развито отношение към въпроса за достъпа, което не влиза в противоречие с нейното понятизиране на принципа; обратно, способността за отношение към принципа предполага положително и многопластово отношение към добродетелта, чиято актуалност се явя-

ва изразител на този достъп. По същество добродетелта е битийно утвърждаване посредством наличието на трансцендентно удържаща вертикална единност; добродетелта, като израз на актуален и възможен достъп, определя самия достъп през вертикалност. Последното бива контрастирано от Хайдегеровото хаотично позициониране спрямо истината, от което следва изводът за различни разумности без Разум, за различни адекватности без имплициранията от томисткото *adaequatio* същностна единност и т.н.; с други думи позиционирането е хоризонтално. Въпреки че *adaequatio*-то Хайдегер определя като „нареждане на нещата по познанието“ и „нареждане на познанието по нещата“ (Heidegger, 1993a: 29), същинският въпрос за единството между познаващ и познавано е оставен настрана като малко или много особеност на „християнско-теологичната вяра“ (Heidegger, 1993a: 30).

Обратно, за метафизиката условие за познание е добродетелта; тя ясно дава да се разбере, че знанието съвпада с добродетелното бъдене, и открива условията си в онтологичната ориентираност около същността на добродетелта – подобно твърдение е имплицитно за традицията на Единното. За Плотин дори феноменът на красотата разчита върху ориентираността около сърцевината на добродетелта, самата добродетел, явяваща се като врата към осезаването на красивото: „ако някой затъне в кал и тиня, той ще показва вече не красотата, която е притежавал, ами зримо ще бъде единствено онова, което се е отпечатало от калта или тинята“ (Plotin, 2005: 67) и „съществуващото е красотата, а другата природа е безобразното, както тя е и първото зло; така че доброто е тъждествено с прекрасното, а благото – с красотата. По еднакъв начин, следователно, трябва да бъдат изследвани както прекрасното и благото, така и безобразното и злото“ (Plotin, 2005: 68).

IV. Проблемът

Хайдегер, по линия на тезата си, че „изкуството е задвижване на истината в творба“ (Heidegger, 1993d: 124), идентифицира един основен проблем: естетиката не е фундаментална дисциплина, следователно тя е подчинена на по-фундаментални от експлицираните по нейното поле принципи. Отнесеното към красивия предмет естетическо разбиране е, преди естетическо, разбиране в определена цялост, из която извличаме специфичната естетическа призма. И въобще, онова, което откриваме в сферата на естетическото, както и например Сьорен Киркегор наблюдава в екзистенциален контекст, е по-близо до преходното, по-миниатюрно онтологически от ориентацията около едно разкриващо ни се метафизическо съдържание. От подобна интуиция Хайдегер имплицира тази вторичност на естетическото в критиката си. Съответно основна заслуга на понятизирането на изкуството от него е предоставянето на един съобразен с чувствителността на съвременият опит

за преодоляване на идеята за *l'art pour l'art* – тъй като „в творбата твори на дело случващата се истина“ (Heidegger, 1993d: 105), а не произвола на онова, което той нарече „преживяване“. Но Хайдегер ориентира проблема егоцентрично; тази ориентираност се дедуцира и от говора за истината в контекста на сътворяването експлицитно или имплицитно откъм човека. Което, вече споменахме, държи в напрежение двойствеността на факта, че истината е разбрана в духа на една имплицитно антропоцентрична и епистемологическа светогледност, което разкрива противоречието като установило се между методите и експлицитните цели.

По-подробно въпросът за положението на изкуството е подхванат от Хайдегер, заедно с Хегел, спрямо въпроса „е ли изкуството все още един съществен и необходим начин, по който нашето историческо битие се случва в истината“ (Heidegger, 1993d: 126). Според Хайдегер „модерният субективизъм изцяло преиначава творческото начало, когато го мисли в смисъла на гениално постижение на самотогосподстващ и самоизграждащ се субект“ (Heidegger, 1993d: 122 – 123). Същевременно картината на истината, нейното явяване и ролята на изкуството в това явяване рисува именно структурата на самоизграждащия се субект и появяващата се отново и отново неопределеност, бидейки сама исторически и идеологически разклоняваща се от картезианската перспектива, снемайки нейните фундаментални предпоставки, свидетелства за това. За Хайдегер събитието на творбата е изразът на истината; но на практика то се оказва определящо истината, актуална само доколкото сме въввлечени в събитието откъм него. С други думи, самото събитие, макар крайно, е имплицитно положено като автономен определящ принцип. Чрез което стигаме до първоначалното ни наблюдение върху ролята на неопределеността и „оценяващото настояще“. Следователно отговорът на Хайдегеровия въпрос не може да се извлече от Хайдегеровата мисъл, тъй като въпросът имплицира положителни и стабилни понятия за същественост и истина, основа за които там липсва.

V. Отвъд Хайдегер

Днес, в резултат на разгърнатото се Хайдегерово наследство, е по-лесно да забележим, че визираната деструкция на метафизическата картина не прояснява самата картина, а я анихилира; в този смисъл, тя не е нейно допълнение, а нейно отрицание. Тук и идеи като тези за края на (метафизическата) философия като „събиране“ (Heidegger, 1993b: 199) не намират покритие в една нужна за обосноваването им, но несъществуваща надграждаща последователност между метафизиката и Хайдегер. Духът на Хайдегеровото отрицание е явен в принципното изключване на нишката на проявяването като *adaequatio* и истина в пълноценния метафизически смисъл на думата за сметка на разискването на безкачествената и неопределена, а

в този смисъл и противоречива „истина“, която се случва мъгляво из онтологичната неопределеност. Забелязваме именно, че подобен опит не просто не определя, но определя като неопределеност, тоест изключва проявата като „възможност за“ за сметка на една чиста възможност без „за“, която пропада в собствената си липса на основа.

Имайки предвид неплодородния експеримент за деструкция, настоящата култура на модерното е все така изправена пред проблема за метафизическа светогледност, която единствено предоставя цялостна и единна категория за реалност. Метафизическият опит е именно опит с целостта и единството, както всяка световна предмодерна метафизика свидетелства за това. В този смисъл, онова, което би могло да спаси изкуството и мисленето на изкуството от идеята за *l'art pour l'art* и разнообразни прояви на неопределеност, е именно основаното върху метафизически опит мислене, тъй като последното борави положително с категориите на сетивното като природно откъм тяхната крайна логосна обосновка и поддържаща идентичност. Метафизиката е чужда на едно характерно за модерната мисъл категориално объркване, на смесването на принципа с историята, на вечното с временното, съответно и на състоянието на неопределеност, из което Хайдегеровият историцизъм действа. Именно така тя е ключова за възвръщането на достойнството на даден феномен, бидейки фундаментално теургична нагласа на реална относимост към удържащото неговата обособеност, без да го асимилира към неопределеността на проектиращата егоцентричната себесност.

Така, подобно на споменатата в началото критика на присъствието, структурата на критиката срещу естетизиса от послеслова на „Началото на художествената творба“ можем поне донякъде да отнесем против самия Хайдегер, спрямо основите на неговата мисъл. Например въпреки привидно отрицателното ѝ отношение към емпиризма Хайдегеровата мисъл се оказва в съзвучие с тезата, че за красота и смисъл можем да говорим изключително в границите на локално наличното. Но метафизиката не е локално ограничена, включително в контекста на петте сетива – нещо, за което загатнахме, споменавайки за надматериалното отношение между добродетел, красота и разбиране. По думите на Плотин, „издигнем ли се над сетивното възприятие, то прекрасни ще се окажат занятията, постъпките, състоянията, науките и красотата на добродетелите; пък дали има нещо още по-прекрасно от всичко това, ще проличи от само себе си“ (Plotin, 2005: 60). Взимайки я като свой предмет, метафизиката разглежда красотата сама по себе си, но през това „сама по себе си“ тя разкрива цялата нишка на своето разнообразно светово присъствие, разкривайки надсветовната си същност. Именно това метафизическо проникване в битието на биващото, което бива извършено посредством съзерцанието на принципите, влиза в отношение

към реалната определеност и определимост. Обратно, в Хайдегеровата мисъл срещахме противоречия между претендирания, привидно рефериран обект и същинския обект; смятаме в частност Хайдегеровата естетическа мисъл, а и по-общо Хайдегеровия проект за маркирани от подобна светогледна криза в установяването на граница между истина и неистина.

Изводът ни е: от значение е как предпоставяме обекта на мисленето, защото чрез предпоставката участва в едно имплицитно за разкриването разпределяне, което най-общо и обхватно открива и закрива погледи спрямо битието. С други думи, определянето на един елемент, обект, конкретен предмет, за който е имплицитен даден схематизъм, който го поставя на конкретно място с оглед на конкретна негова функция, е онази необходима призма, онази характеристика на погледа, спрямо която познанието е не просто игра на субект и обект, а отражение на първичното единство на последните. Определянето на обекта е вече утвърждаване на даден поглед и мисловна система; за всяка перспектива е имплицитен набор от обектни определения и разпределения. В този смисъл, въпросът за истината и *adaequatio*-то се разкрива като по-сложен от простото „да“ и „не“ спрямо определени твърдения: той имплицира степени и призми, някои от които включват други в себе си, понякога напълно, понякога отчасти и т.н. Следователно едно отношение спрямо даден обект клони към неправилност, неадекватност, невалидност, ако участва в средата на една неотговаряща на реалността на обекта система, въпреки привидното имплициране на последния. Всяка система е способна да вижда нещо и всяка система откриваме, в този смисъл, заедно с обектите, които нейните обектни определения пропускат. Тези последни определения не са винаги открито формулирани. Случая с Хайдегер смятаме за примерен за последното, визирайки неговите анти-метафизични отговори на привидно метафизичните му въпроси. А от там и положението на изкуството, чийто проблем е малко или много правилно идентифициран, не и формулиран спрямо възможния му отговор. Което е, отново, проблем на перспективни съответствия, на адекватации.

БЕЛЕЖКИ

1. Термин, който авторът не смята за приложим към собственото му мислене на изкуството и против който експлицитно пише.
2. Значимостта на казаното е явна в анализа му на философията на Кант, Декарт и Аристотел от „Битие и време“, както и от цялостния последвал проект за деструкция, но е най-очевидна в собствената му употреба на формулировката „онтологична неопределеност“, например в следния пасаж: „за Декарт обаче нещата не свършват само с този пропуск и по такъв начин с една пълна онтологична неопределеност на *res cogitans sive mens sive animus*“ (Heidegger, 2005: 28).

3. Говорейки за „оценяващо настояще“, препращаваме към идеята на Ницше за оценяващия „живот“, която се открива по продължение на неговото творчество и която е аналогична на иманото тук предвид. Идеята е най-явна и експлицирана в текста „За ползата и вредата от историята за живота“. Използваме подобна формулировка, тоест думата „настояще“, поради импликацията на загуба на времеви и исторически ориентир, които забелязваме в подобна оценъчна нагласа.
4. Душата, бидейки сродна на „чистото и винаги съществуващото“, „безсмъртното и оставащо едно и също“, „винаги се оказва при него, когато успее да остане сама“ (Plato, 1982: 367).

ЛИТЕРАТУРА

- Ницше, Ф. (1992). За ползата и вредата от историята за живота. *Несвоевременни размисления*. София: Св. Климент Охридски.
- Платон. (1982). Федон. *Диалози*, т. 2. София: Наука и изкуство.
- Плотин. (2005). *Енеади*. София: Изток – Запад.
- Хайдегер, М. (2005). *Битие и време*. София: Марин Дринов.
- Хайдегер, М. (1993а). За същността на истината. *Същности*. София: Гал-ико.
- Хайдегер, М. (1993b). Краят на философията и задачите на мисленето. *Същности*. София: Гал-ико.
- Хайдегер, М. (1993с). Какво е това – философията? *Същности*. София: Гал-ико.
- Хайдегер, М. (1993d). Началото на художествената творба. *Същности*. София: Гал-ико.
- Janicaud, D. (1995). *Metamorphosis of the Undecidable. Heidegger from Metaphysics to Thought*. Albany: State University of New York Press.

REFERENCES

- Nietzsche, F. (1992). Za polzata i vredata ot istoriyata za zhivota. *Nesvoevremenni razmishleniya*. Sofia: Sv. Kliment Ohridski.
- Plato. (1982). Fedon. *Dialogi*, t. 2. Sofia: Nauka i izkustvo.
- Plotin. (2005). *Eneadi*. Sofia: Iztok-zapad.
- Heidegger, M. (2005). *Bitie i vreme*. Sofia: Marin Drinov.
- Heidegger, M. (1993a). Za sashtnostta na istinata. *Sashtnosti*. Sofia: Gal-iko.
- Heidegger, M. (1993b). Krayat na filosofiyata i zadachite na misleneto. *Sashtnosti*. Sofia: Gal-iko.
- Heidegger, M. (1993v). Kakvo e tova – filosofiyata? *Sashtnosti*. Sofia: Gal-iko.
- Heidegger, M. (1993g). Nachaloto na hudozhestvenata tvorba, *Sashtnosti*. Sofia: Gal-iko.

Janicaud, D. (1995). *Metamorphosis of the Undecidable. Heidegger from Metaphysics to Thought*. Albany: State University of New York Press.

BEYOND HEIDEGGER'S CRITIC OF METAPHYSICS IN ART

Abstract. The text presents critically situations, which are fundamental for Heidegger's critic of aesthetics. We comment not necessarily and solely on claims explicitly related to the aesthetical but also at general claims in implicit relation to art. The analysis implies that the regions lacking coverage regarding art by Heidegger's thought can be uncovered through the restoration of metaphysical analysis. Respectively our conclusion has to do with the relationship between the definition of objectivity a perspective provides and the object it claims, the discrepancy of which Heidegger's thought exemplifies problematically.

Keywords: Heidegger; aesthetics; metaphysics; presence; indefinite ontological status



Dr. Nikifor Avramov

ORCID iD: 0000-0001-8422-8990

Sofia University

Sofia, Bulgaria

E-mail: nikifor_avramov@abv.bg