Деструкция и деконструкция
1985

Ханс-Георг Гадамер

<grosni-pelikani1.hit.bg/prevodi/dekdestr.htm>

Когато Хайдегер издигна темата на разбирането от учение за метода на науките за духа до екзестенциал и фундамент на една онтология на битието-ето-на, херменевтичното измерение вече не представляваше един по-висш пласт на феноменологичното изследване на интенционалността, фундирано в телесното възприятие, а накара да избликне на европейска почва и в изследователското направление на феноменологията онова, което успя почти едновременно да придобие очертания като "linguistic turn" в англосаксонската логика. В първоначалното Хусерл-Шелерово разгръщане на феноменологическото изследване, въпреки цялото обръщане към жизнения свят, езикът беше останал напълно засенчен.

Във феноменологията се беше повторила бездънната забравеност на езика, която вече характеризираше трансценденталния идеализъм и която изглеждаше потвърдена от несполучливата критика на Хердер на кантовия трансцендентален обрат. Дори в хегеловата диалектика и логика езикът не намери значително място. От друга страна Хегел понякога указваше на логическия инстинкт на езика, чиято спекулативна антиципация на абсолюта поставяше собствената задача на гениалното дело на хегеловата логика. Всъщност след рококо-изисканото понемчване от Кант на схоластичния език на метафизиката приносът на Хегел към езика на философията е от несъмнена значимост. Той напомняше формално на езиково и понятийно-градивната енергия на Аристотел, а и максимално се доближаваше до този най-велик образец, доколкото той е успял да спаси много от духа на майчиния си език в езика на понятието. Това обстоятелство наистина е поставило пред него бариерата на непреводимостта, която е била непреодолима за повече от век и до днес остава висока летва. Но централна позиция езикът не беше добил и при Хегел.

У Хайдегер се повтори един подобен, дори още по-силен изблик на първоначалната сила на езика в царството на мисълта. Към това се присъедини осъзнатият му регрес към първоначалността на езика на гръцките философи. Така "език" в цялата нагледна сила на неговата жизнено-светова вкорененост стана вирулентен и мощно нахлу във високо изтънченото изкуство на описанието на хусерловата феноменология. Самият език не можеше да не стане предмет на своето философско себеразбиране. Когато още през 1920 година, за което мога да свидетелствам, един млад мислител от една немска катедра, тъкмо Хайдегер, започна да размишлява върху това, какво означава, че "светува", то това беше пробивът в един солиден, но съвсем отчужден от собствените си първоизвори схоластичен език на метафизиката и означаваше в един дъх езиково събитие и спечелването на по-дълбоко разбиране за език изобщо. Онова, което в традицията на немския идеализъм от Хумболт, Братя Грим, Шлайермахер и Шлегелите и най-после от Дилтай беше посветено на феномена на езика и което беше дало на новото езикознание, преди всичко на сравнението на езиците, неподозиран импулс, остана в рамките на философията на тъждеството. Тъждеството на субективното и обективното, на мислене и битие, на природа и дух се удържа до философията на символните форми1, измежду които изпъква езикът. В пълна кулминация синтетичното постижение на хегеловата диалектика беше да възстанови тъждество въпреки всички представими противоречия и диференциации и да въздигне до най-чисто съвършенство аристотеловата пръвомисъл на Noesis noeseoos. Завършващият параграф на Енциклопедията на философските науки на Хегел е формулирал това направо предизвикателно. Като че цялата дълга

история на духа, както се е изразил Хегел, присъединявайки се към един стих на Вергилий, е била работата по една единствена цел: "tanae molis erat se ipsam cognoscere mentem".

Всъщност за новото, следметафизическо мислене на нашия век трайно предизвикателство остана, че диалектичното опосредстване в стила на Хегел по свой начин вече беше извършило преодоляването на субективизма на Новото време. Дори само хегеловото понятие на обективния дух предоставя изразително свидетелство за това. И религиозно мотивираната критика, която беше упражнила паролата на Киркегор или-или спрямо както-така-и на диалектическото снемане в себе си на всички полагания, успя да бъде всмукана в тоталното опосредстване на диалектиката. Не беше пълен пробив дори и критиката на Хайдегер спрямо понятието за съзнание, която чрез радикална онтологическа деструкция показа целия идеализъм на съзнанието като отчуждение на гръцкото мислене и която най-после засегна неокантиански преформирана феноменология на Хусерл. Онова, което се наричаше фундаментална онтология на битийната тукашност, не успя въпреки всички темпорални анализи в характера на грижата на човешкото битие да преодолее своето себеотнасяне и с това фундаменталната позиция на самосъзнанието. Оттук не би могло да се подведе същинско избликване из иманентността на съзнанието от Хусерлов тип.

Хайдегер много скоро си го призна и прие в себе си радикалните мисловни прозрения на Ницше, без все пак да намери други пътища освен водещи в гората дърварски пътища, които след обрата си сочеха в безпътното. Само езикът на метафизиката ли поддържаше това парализиращо обаяние на трансценденталния идеализъм? Хайдегер извлече най-крайния извод от своята критика на онтологичната безпочвеност на съзнание и самосъзнание чрез отвръщане от обосноваващото мислене на метафизиката изобщо. Въпреки това обръщане и отвръщане остана една перманентна борба с метафизиката. Нейното преодоляване трябваше да бъде подготвено с това, че не само да се отиде отвъд субективъзма на Новото време чрез деструкцията на неговите нелегитимни понятия, но и така, че да трябва да бъде отново добито като позитивно гръцкото пра-знание на битието зад възхода и господството на западната метафизика в светлината на понятието. Хайдегеровият ход назад от понятието "physis" на Аристотел към знанието на битието на предсократическите начала всъщност остана едно приключенско скитане. Вярно е, че за него, ако и още толкова мъгливо, далечната цел стоеше постоянно пред очи: отново да се мисли началото, началното. Да се приближи началото означава винаги, да бъдат отчитани други, отворени възможности при връщането по изиминатия път. Който стои съвсем в началото, трябва да избира пътя си, а ако се връща към началото, той проумява, че откъм изходната точка би могъл да поеме и други пътища – така, както източното мислене е тръгнало по други пътища. Може би там това се е случило толкова малко по свободен избор, колкото и западната посока на пътя е избликнала в резултат на такъв. По-скоро това се дължи на обстоятелството, че никаква граматическа конструкция на субект и предикат не е насочвала източното мислене към метафизиката на субстанцията и акциденцията. Така че не е чудно, че и обратният път на Хайдегер към началото е усетил нещо от фасцинацията на източното мислене и че с помощта на японски и китайски посетители се опитва – напразно – да измине няколко крачки по същия. Не е лесно да се отиде отвъд езиците, и особено отвъд общото за всички езици на собствения културен кръг основно скеле. Та дори в истинската история на произхода не може никога наистина да се постигне началото. То постоянно се отмества в неопределеното – така както за пътника от крайбрежието в прочутото описание на краченето назад във времето, което е дал Томас Ман в началото на "Вълшебната планина", зад всяка последна издатина на сушата постоянно се показва нова до безкрай. Съответно Хайдегер е смятал, че под ред у Анаксимандър, у Хераклит, у Парменид, после отново у Хераклит открива началното познание на битието, свидетелства за онази вътрешна връзка на откритост и скритост. Той смята че открива у Анаксимандър самата присъщност и пребиваването на нейната същност, в Перменид небиещото сърце на aletheia, при Хераклит physis-a, който обича да се скрива. Но на края всичко това наистина е валидно за кимването на думите, които сочат съм безвремевото, но не действително за речта, тоест самотъркуването на

иманото пред вид, което се среща в ранните текстове. Хайдегер можеше да разпознае като в златни жилки своята собствена визия на битието винаги само в името, в назоваващата сила на думите и техните лабиринти, от пътищата на които човек не може да се отклони: това "битие" разбира се не трябваше да бъде битието на биващото. Самите текстове постоянно се показваха не като последната гънка на полите на планината по пътя към изгледа в далечината на битието.

Така да се каже беше предопределено по този път на своите изкопани проходи в първичната скала на думите Хайдегер да срещне крайната фигура на Ницше, чийто екстремизъм се беше осмелил на саморазрушаването на всяка метафизика, на всяка истина, на всяко познание на истина. На него всъщност не можеше да му бъде достатъчно собствено Ницшевото изкуство на понятието да вижда във философията нещо по различно от онази метафизика на един истинен свят зад привидния, колкото и неговото размагьосване на диалектиката – "на Хегел и на другите Шлайермахери*" – да му е било добре дошло и колкото и визията на философията в трагичната епоха на гърците и да е била в състояние да го потвърди. Всичко това за него очевидно можеше да означава само едно кратко спътничество с Ницше. "Толкова много векове – и нито един нов Бог", беше мотото на неговата рецепция на Ницше.

Но какво разбира Хайдегер от един нов Бог? Дали го предвижда и само езикът ли му липсва да го призове? Дали не го пленява твърде много с чара си езикът на метафизиката? Езикът въпреки всичката негова предварително схваната непреодолимост не е просто вавилонския плен на духа. В същия смисъл вавилонското объркване на езиците няма пред вид само, както е според библейското предание, многобройността на езиковите семейства и многобройността на езиците, до която е довел човешкият хюбрис. То по-скоро обхваща цялото на чуждостта, която се разстила между човек и човек и постоянно произвежда ново объркване. Но тук е включена и възможността за нейното преодоляване. Защото говоренето е разговор. Човек трябва да търси думата и може да намери думата, която да достигне другия, човек може да научи дори чуждия, неговия, езика на другия. Човек може да премине в езика на другите, за да достигне другия. На всичко това е способен езикът като език.

Всъщност свързващото, което се произвежда като образуващ се език на разбирателството, е съобразно същността си обливано от празните приказки, от привидността за реч, която фактически превръща и разговора в обмен на празни думи. Лакан е казал с право, че думата, която не е насочена към някой друг, е празна дума. Точно това открива примата на разговора, който се развива във въпрос и отговор и така изгражда общия език. Познато наблюдение в разговора на хора, които говорят два различни чужди езика, но все пак могат горе-долу да разбират езика на другия, е, че на тази база човек не може води разговор, а фактически се преборва една бавна битка, докато единият от двата чужди езика се заговори от двамата, ако и далеч по-зле от единия. Това е наблюдение, което всеки може да направи. Тук лежи едно значимо указание. Подобно нещо фактически се е случвало не само сред принадлежащи на чужди езици, а се извършва също така и във взаимното нагаждане на партньорите във всеки разговор, който се води в един и същ език. Едва отговорът, действителният или възможният, превръща една дума в дума.

Към същата област от опита спада и това, че всяка реторика, тъкмо защото не допуска постоянния обмен на въпрос и отговор, на реч и ответна реч, винаги съдържа пробиви на празни думи, които познаваме като фразеология или като "просто начини на изразяване". Подобно е онова, което ни се случва с фактическото изпълнение на разбирането при слушането, а също така при изпълнението на четенето. Там изпълването на значението, както го е показал особено Хусерл, е проведено от празни интенции.

Тук трябва да се размишлява още, ако човек иска да свърже с езика на метафизиката един смисъл. Онова, което може да се има пред вид, със сигурност не е езикът, в който метафизиката е била развита за пръв път, езикът на философите на гърците. По-скоро с това се има пред вид, че в живите езици на днешните езикови общности са навлезли понятийни отпечатъци, които

произхождат от този пра-език на метафизиката. Ние наричаме това както в научната, така и във философската словоупотреба ролята на терминологията. Но докато в математическите науки за природата – преди всичко в експерименталните – въвеждането на назовавания е чист акт на конвенция, който служи за характеризиране на всички достъпни положения на нещата и изобщо не вкарва в игра някакво същинско отношение на означаване между интенционално въведения термин и езиковите навици на националните езици – та кой си мисли при споменаването на "волт" за големия изследовател "Волта"? – , в случая на философията това стои по различен начин. Там няма цялостно достъпна, тоест контролируема област на опита, която да бъде характеризирана от уговорени термини. Думите за понятията, които се оформят в областта на философията са по-скоро винаги артикулирани от съответно говорения език, от който те произхождат. Наистина и там образуване на понятия означава, че многопосочността на възможно значение, която подобава на една дума, се дефинира до едно точно определено значение. Но такива думи-понятия никога не са напълно откъснати от полето на значения, в което те притежават своето пълно разгръщане на значението. Та дори пълното откъсване на една дума от нейната връзка с други думи и нейното включване (horismos) в едно прецизно съдържание, което я прави дума за понятие, заплашва по необходимост нейната употреба с изпразване от смисъла. Така например образуването на едно метафизично основно понятие, каквото е понятието на ousia, никога не може да се изпълни докрай, докато смисълът на думата на гръцката дума не съприсъства в пълната широта на неговото поле. Затова за разбирането на гръцкото понятие за битие много е допринесло да се знае, че в гръцкия думата ousia означава на първа линия селскостопанската насъщност и че от там смисълът на понятието на "битие" произтича като присъствие на присъстващото. Примерът учи: няма език на метафизиката, а само едно метафизически мислено оформяне на понятийни думи, които са взети от живия език. Едно подобно на формиране понятия може, както е в случая с логиката и онтологията на Аристотел да постави началото на твърда традиция на понятия и да въведе в редицата на отчуждението, което настъпва съвсем рано, продължава с елинистичната схоластична култура и пренасянето в латинския и което повторно с приемането на латинското пренасяне в националните езици образува един схоластичен език на настоящето, в който понятието все повече и повече загубва първоначалния си смисъл от опита на битието.

Така се поставя задачата за една деструкция на понятийността на метафизиката. Само това е удържимият смисъл на говоренето за езика на метафизиката: достигналата в своята история до образуване понятийност. Задачата на една деструкция на отчужденатa понятийност на метафизиката, която продължава да действа в мисленето на съвременността, е издигната от Хайдегер в началните му години до лозунг. Мислещо възвеждане на думите за понятия на традицията назад до гръцкия език, до естествения смисъл на думите и скритата мъдрост на езика, която може да бъде разкрита в тях, коекто Хайдегер е успявал с невероятна свежест, е оживило наново фактически гръцкото мислене и силата му да ни заговаря. Това беше геният на Хайдегер. По този начин той дори беше склонен да възвръща думи до техния забравен, вече невлаган смисъл и от този така наречен етимологичен смисъл на думата да извежда мисловни следствия. Характерно е, че късният Хайдегер говори в тази връзка за "прадуми", в които, онова, което той разглежда като гръцкият опит за света, се е проявило в езика много по-достъпно, отколкото в поуките и твърденията на ранно-гръцките текстове.

Хайдегер със сигурност не е бил първият, реализиращ отчуждението на нещата, което се било случило в схоластичния език на метафизиката. Вече по-скоро е имало стремеж на немския идеализъм след Фихте и преди всичко Хегел, да се разтопи и спои гръцката онтология на субстанцията и нейната понятийност чрез диалектичното движение на мисълта. И за това е имало предтечи, дори такива в употребата на латинския схоластичен език, и особено там, където редом с латинския схоластичен характер навлиза живото слово на проповедта в селския език, както е на пример при Майстер Екхарт или Николай Кузански, но и при спекулациите на Якоб Бьоме. Но това са били гранични фигури на метафизическата традиция. Ако Фихте поставя на мястото на "факта"

"делото-действие"**, така по начало той предварително е отнел провокативните отпечатъци на един Хайдегер, който обичаше тъкмо да поставя с главата на долу смисъла на думите, например разбираше от-далечаването като доближаване, или разбираше твърдения като "Какво ще рече да се мисли?" в такъв смисъл като че това иска да каже "Какво заповядва да се мисли?" Или разбираше "Нищо не е без причина" като изказване за нищото, което е безпричинно: усилността на плувец, който се бори срещу течението.

Въпреки това в немския идеализъм общо взето имаше по-малко преоформяне на думи и форсиране на значенията им, което да е било предопределено за споряване на традиционния облик на метафизическата понятийност, отколкото изостряне на твърдения до тяхната противоположност и противоречие. Диалектиката открай време е изостряне на твърдения до тяхната противоположност и противоречие, и ако защитаването на две противопоставени твърдения няма само чисто негативен смисъл, а цели тъкмо обединението на противоречащото, то едновременно с това е достигната последната възможност, която прави способно метафизичното мислене, тоест мисленето в първоначално гръцки понятия, за схващането на абсолютното. Но животът е свобода и дух. Вътрешната последователност на подобна диалектика, в която Хегел виждаше идеалът на философското доказване, фактически му дава възможност да излезе отвъд субективността на субекта и да мисли дух и като обективен, както беше отбелязано вече по-горе. В своя онтологичен резултат това движение намира край, но се възобновява в абсолютната презентност на заставащия срещу самия себе си дух, както свидетелства краят на хегеловата Енциклопедия. Затова Хайдегер остана в едно постоянно, напрегната дискусия с изкушението на диалектиката, която вместо деструкция на гръцките понятия упражняваше тяхното доизграждане до диалектически понятия за дух и свобода и едновременно с това опитомяваше собственото мислене.

Тук не може да се обяснява, как в късното си мислене Хайдегер от своята основна интенция и удържал деструктивното постижение от началата си и ги е снел. За това свидетелства сибилският стил на неговите късни произведение. Той е бил в пълно съзнание за своята собствена и за нашата езикова нищета. Редом с неговите собствени опити да остави зад себе си "езика на метафизиката" с помощта на поетическия език на Хьолдерлин, ми се струва, че са били възможни за поемане само два пътя и те са били поети, за да сочат път на свобода срещу онтологическото самоограждение, което е свойствено на диалектиката. Единият е пътят от диалектиката назад към диалога и назад към разговора. По този път съм се опитал да вървя аз самия в моята философска херменевтика. Другият път е преди всичко показаният от Дерида път на деконструкцията. В нея не трябва да бъде събуждан наново тъкмо в живостта на разговора забравен смисъл. Във фоновата плетеница от смислови отношения, която лежи в основата на всяко говорене, следователно в едно онтологическо понятие за écriture, - вместо приказки или разговор – трябва по-скоро да бъде разтворена единичността на смисъл изобщо и с това да бъде извършно същинското разбиване на метафизиката.

В пространството на това напрежение се проявяват най-своеобразните преакцентирания. В очите на херменевтичната философия учението на Хайдегер за преодоляването на метафизиката с неговото свършване в тоталната забравеност за битие на технологичната ера прескача постоянната съпротива и инерционната сила на скачени единства на живота, които остават неизменни в малките и големите мащаби на човешкото битие-с-един-друг. В очите на деконструктивизма напротив на Хайдегер му липсва последна радикалност, когато той пита за смисъла на битие и с това се придържа към един смисъл на питането, за което би могло да се покаже, че на него не би могло да му съответства смислен отговор. Дерида противопоставя на въпроса за смисъла на битие първичната разлика и вижда в Ницше по-радикалната фигура па отношение на метафизически-темперираната претенция на хайдегеровото мислене. Той вижда Хайдегер все още в линията на логоцентризма, на който той противопоставя противоречието на винаги разтеглящия се и изместващ се смисъл, разбиващ всяко събиране до единство и наричан от него écriture. Очевидно Ницше тук бележи критичната точка.

Така за противопоставяне и претегляне на изгледите, отварящи по двата описани пътя, които водят назад от диалектиката, със случая на Ницше могат да бъдат дискутирани възможностите, предлагащи се за мисленето, което повече не може да продължава метафизиката.

Ако характеризирам изходното положение, от което Хайдегер търси своя път назад, като диалектика, то това не е само по простата причина, че Хегел е постигнал своя вторичен синтез на наследството на метафизиката чрез една спекулативна диалектика, която имаше претенцията да събира в себе си цялата истина на гръцкото начало. А най-вече, защото Хайдегер беше фактически онзи, който не остана в рамките на модификациите и продължения на наследството на метафизиката, както ги упражняваха марбургското неокантианство и неокантианското преформулиране на феноменологията. Онова, към което той се стреми като към преодоляване на метафизиката, не се изчерпваше и с протестните мимики, както го представят ляво-хегелианците и мъже като Киркегор и Ницше. Той подхожда към тази задача по-скоро с усилената работа на понятието, която може да се усвои от Аристотел. В моя смисъл диалектика следователно означава широко разпростряло се цяло на западната традиция на метафизиката, точно толкова "логическото" в словоупотребата на Хегел, колкото "логоса" в гръцкото мислене, който е белязал още първите крачки на западната философия. В този смисъл опитът на Хайдегер да възобнови въпросът за битието или по-точно да го постави за пръв път в един не-метафизичен смисъл, тоест онова, което той наричаше "крачката назад", беше път назад от диалектиката.

Херменевтичният обрат към разговора, който опитах аз, също се връща в този смисъл не само зад диалектиката на немския идеализъм, тоест до платовонвата диалектика, а е прицелен още по-назад зад този сократово-диалогичен обрат към неговите предпоставки, и това е търсеният и събужданият в логосите anamnesis. Черпеното от мита, но смятано за високо рационално припомняне, е не само онова на отделната душа, а винаги онова "на духа, който е в състояние да ни свързва" – нас, които сме разговор. Битие-в-разговор обаче ще рече, битие-извън-себе-си, да се мисли с другите и връщане назад при себе си като при друг. Ако Хайдегер вече не мисли метафизичното понятие на същността като присъствие на присъстващото, а разбира израза "същност" като глагол, тоест като дума за време, тоест темпорално, то тогава "същност" ["Wesen"] е схваната като "при-същност" ["An-wesen"] в един смисъл, който би трябвало да отговаря на обичайния израз "заместване" ["Verwesen"]. Но това означава, че той, както в неговата статия за Анаксимандър, подценява "пребиваването" ["Weile"] в гръцкия опит за време. С това фактически той разпитва метафизиката и нейния хоризонт, когато тя пита за битието. Самият Хайдегер е напомнял за това, че с цитираното от Сартр твърдение "Същността на човешкото битие е неговото съществуване" бива злоупотребявано, ако не се обръща внимание, че изразът "същност" е поставен в кавички. Следователно не става дума за понятието на "есенцията", която като "същност" трябва да предхожда, съществуването, факта, но също толкова малко за Сартровото обръщане на това отношение, така че екзистенцията да предхожда есенцията. Следователно смятам, че Хайдегер, когато той пита за смисъла на битие, не мисли изобщо и "смисъл" в смисъла на метафизиката и нейното понятие за същност, а като смисъл на питането, който не е удостоим с един определен отговор, а сочи в една посока на пътя на питането.

"Смисълът е смисъл на посоката", казах веднъж, а Хайдегер дори въвеждаше понякога един ортографичен архаизъм, в който той пишеше израза "битие"/"Sein" като "бытие"/"Seyn", за да подчертае характера на една дума за време. По подобен начин може да се разглежда моя опит да се отърся от тежкото наследство като се изходи от разговора и от търсения в него и изграждащ се общ език, в който логиката на въпрос и отговор са показва като определящото. Тя отваря едно измерение на разбирателството, което отива отвъд езиково фиксираните изказвания и заедно с това отвъд всеобхватния синтез на монологичното саморазбиране на диалектиката. И идеалистическата диалектика определено не е отрекла напълно произхода си от спекулативната основна структура на езика, както съм я развил в третата част на "Истина и метод". Но когато Хегел приписва на

диалектиката едно понятие за наука и метод, той действително скрива нейното собствено потекло, нейния произход в езика. Така философската херменевтика се съсредоточава в отношението към спекулативното дву-единство, което играе между казаното и неказаното, което действително е предположено пред диалектическото изостряне до противоречие и пред неговото снемане в едно ново изказване. Струва ми се съвсем заблуждаващо, ако от ролята, която аз приписах на традицията при поставянето на въпроси и предначертаването на отговори, се прави един свръхсубект и след това, както твърдят Манфред Франк и Форже, се редуцира херменевтичният опит до една parole vide. Това не намира подкрепа в "Истина и метод". Когато там става дума за традиция и разговор с нея, то това не представя колективен субект, а е просто обобщителното наименование за съответно отделния текст (и то също в най-широк смисъл за текст, така че в него е схванато произведение на изобразителното изкуство, произведение на строителството, та дори природно събитие).2 Сократическият диалог от платонов тип определено е един много особен тип разговор, който бива воден от един и който другият трябва да следва ще не ще, но той все пак остава образец на всяко провеждане на разговор, доколкото в него не се опровергават думите, а душата на другия. Сократическият разговор не е екзотерична игра на обличане и преобличане за онова, което се знае-по-добре, а е истинното изпълнение на анамнезиса, на мислещия спомен, който е единствено възможен за падналата в крайността на телесното душа и който се провежда като разговор. Смисълът на спекулативното единство, извършващо се във виртуалността на думата, е тъкмо в това, че не е една единствена дума и не е също едно формулирано изказване, а по-скоро надхвърля всичко изречимо.

Измерението на питането, в което се движим тук, следователно няма нищо общо с кода, при който става дума за разшифроване. Един подобен разшифрован код лежи в основата на всяко писане и четене на текст, но той представлява едно просто предусловие за херменевтичното усилие за това, което бива казано в думите. В това съм напълно съгласен с критиката по отношение на структурализма. Но аз излизам, както ми се струва, отвъд деконструкцията на Дерида, когато думите са налични само в разговора, и думите в разговора не са налични изобщо като отделната дума, а като цяло на едно стоене в реч и отговор.

Очевидно при принципа на деконструкцията става дума дотолкова за същото, доколкото Дерида също се стреми да снеме едно метафизично царство на смисъла, към което са причислени думите и значенията на думите, в изпълването, което той характеризира като écriture и чието извършване не е едно есенциално битие, а линията, показващата следа. С това той се насочва срещу едно метафизично понятие за логос и говори за логоцентризъм, който бил вписан дори и във въпроса на Хайдегер за битието като въпрос за смисъла на битие. Това е един рядък интерпретиран на базата на Хусерл Хайдегер, като че всяка реч се състои от съждения. В този смисъл определено е вярно, че неуморната конституция на смисъла, на която е посветено феноменологическото изследване и която е дадена в акта на мисленето като изпълване на една интенция на съзнанието, има пред вид "презентност". Манифестиращият глас (la voix) е едновременно с това придаден на презентността на мисленото в мисленето. Наистина фактически и в усилието на Хусерл за честна философия тъкмо опитът за време и съзнанието за време е онова, което е предпоставено пред всяка "презентност" и всяка конституция дори с надвремева валидност. Но е истина, че проблемът за времето е приковал в неразрушима магия мисленето на Хусерл, защото той се придържа към гръцкото понятие за битие, което е премахнато из основи още от Августин чрез загадката, която представлява битието на времето, което е "сега" и едновременно не е, за да го изразим с Хегел.

Подобно на самия Хайдегер Дерида се задълбочава в тайнствената многообразност, вложена в думата и в многообразието на нейните значения, в неопределения потенциал на диференциациите й на значението. Това, че Хайдегер пита от твърдението и изказването назад към откритостта на битието, която прави изобщо тепърва възможни думи и твърдения, същевременно му позволява да изпревари цялото измерение на образуваните от думи твърдения и противопоставяния и противоречия. Дерида като че по подобен начин тръгва по следите, които са едва в прочитането си.

Той се е опитал да извлече особено от времевия анализ на Аристотел това, че "времето" става видимо за битието като différance. Но тъй като той чете Хайдегер откъм Хусерл, той приема отказът от хусерлианската понятийност, който се чувства в "Битие и време" и неговото трансцендентално самоописание, като свидетелство за логоцентризма на Хайдегер, и ако аз обявявам за истинска действителност на езика не само разговора, но и поезията и нейното явяване във вътрешното ухо, то той нарича това "фоноцентризъм". Като че реч или глас добивали съответна презентност само за най-напрегнатото рефлексивно съзнание в неговото изпълване и като че не били по-скоро самото изчезване. Не е евтин рефлексивен аргумент, а е спомен за онова, което се случва на всеки говорещ и всеки мислещ, че той не съзире самия себе си, тъкмо защото "мисли".

Така критиката на Дерида спрямо интерпретацията на Ницше от Хайдегер – чиято интерпретация мен фактически ме е убедила – може да служи за илюстрация на отворената проблематика, пред която се намираме. Тук от едната страна стои обърквашото фасетно богатство и непрестанната игра с маски, в която изглежда смелите мисловни прозрения на Ницше се разпиляват в една необхватна разнообразност, а от друга страна въпросът към него, какво означава играта на това прозрение. Не, че самият Ницше може да е имал пред очи единството в разпръскването и може да е схванал в понятия вътрешната взаимовръзка между основния принцип на волята за власт и пладнешкото послание за вечното завръщане на същото. Но ако разбирам правилно Хайдегер, точно това е, че Ницше не го е направил, заради което на нас тази метафора на неговите последни визии ни се проявява като отразяващи фасети, зад които няма едно. Това представлявало единното крайно състояние, в което въпросът за битието забравя самия себе си и се загубва. – Така технологичната ера, в която нихилизмът намира завършека си, означавала фактически вечното връщане на същото. – Да се мисли това, мислейки да снемаме Ницше, не ми изглежда само едно пропадане назад в метафизиката и нейното онтологично предрешение, което намира връха си в понятието за същността. Ако беше така, пътищата на Хайдегер, които са по пътя към съвсем друга, на темпорална структура като към "същност", не биха се губили постоянно в непроходимото. Най-после разговорът, който ние продължаваме да водим в нашето собствено мислене и който може би в наши дни се обогатява с нови големи партньори от едно разширило се планетарно наследство на човечеството, би трябвало да търси навсякъде своя партньор – и особено ако той е напълно различен. Който ми слага на сърце деконструкцията и настоява на различието, се намира в началото на един разговор, не при целта му.

Преводът е направен по:
Hans-Geog Gadamer Gesammelte Werke, Bd. 2, Hermeneutik II,
Tübingen 1986, S. 361-375.

Превод от немски: Антония Колева
Електронна публикация на 30. Април 2001
литература плюс култура
http://grosni-pelikani.hit.bg/
Редактиран вариант на превода, публикуван в
сп. Език и литература бр. 1, 2000

Бележки:

1 E. Cassirer, Die Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I Die Sprache, Berlin 1923 / Ернст Касирер, Философия на символните форми. том I, Езикът, София, 1996.

2 Gesammelte Werke Bd. 1, S. 478.

Бележки на преводача:

* Очевидно тук е цитирана ницшева игра на думи с името на Шлайермахер, което представлява двусъставна дума, като първата й част означава воал, було, а втората се добавя като обозначаване на занаятчийско умение - онзи, който изработва воали, було, покривала. Така името Шлайермахер се противопоставя на целия семантичен кръг на разбулването, разкриването.

** Замяната, която осъществява Фихте е от Tatsache в Tathandlung – "нещо" [Sache] се замества от "действие" [Handlung].)