

Андрій Богачов

ЩОДО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМУ РАННЬОГО ГАЙДЕГЕРА

Автор досліджує особливості трансценденталізму раннього Гайдегера. Також розглянуто деякі суперечності цього трансценденталізму.

Ключові слова: *трансценденталізм, герменевтика, буття.*

Автор исследует особенности трансцендентализма раннего Хайдеггера. В статье также рассмотрены некоторые противоречия этого трансцендентализма.

Ключевые слова: *трансцендентализм, герменевтика, бытие.*

The author studies the particulars of early Heidegger's transcendentalism. In the paper some contradictions of this transcendentalism are also explored.

Key words: *transcendentalism, hermeneutics, being.*

Філософія Мартина Гайдегера, вочевидь, стосується реабілітації практичної філософії в ХХ ст., яку згодом проголосив Манфред Ридель. Гайдегер прагне здолати самовідчуження людського буття, що є наслідком його уречевлення в теоретичному спогляданні. Від початку він досліджує необ'єктивоване тут-буття (Dasein), деструктує підхід до людини як об'єкта теорії, водночас має герменевтику передусім за спосіб емансипації, звільнення від самовідчуження. У статті розглянуто ці неоднозначні моменти думки молодого Гайдегера, проаналізовано тлумачення їхньої ролі в проєкті фундаментальної онтології як трансцендентального вчення.

Г.-Г. Гадамер, учень Гайдегера, відрізняє своє поняття герменевтики від поняття герменевтики раннього Гайдегера. Причиною був передусім підозрілий «активізм» у змісті Гайдегерового поняття, оскільки його можна вподібнити поняттю *методу* досягнення автентичного буття. Попри те Гадамер бачить у фундаментальній онтології подвійний прорив: це осягнення того, що *розуміння* є, по-перше, не так мисленням, як спроможністю, власним умінням-бути, по-друге, не так пізнанням чогось іншого, як саморозумінням. Усвідомлення обох елементів (стосунок розуміння до себе та його характер можливості) мало б переконати, що методологія розуміння – суперечлива ідея. Однак тоді постає масштабна проблема: як же насправді осягнути зв'язок цих елементів між собою і самим буттям?

За першого наближення до цієї проблеми ясно, що розуміння – не процес усвідомлення за правилами пізнання, а спосіб буття тут-буття у зустрічі з буттям. Тож ідеться про *феноменологічну онтологію розуміння*, тобто окреслення трансцендентальних умов події розуміння [1, с. 107–140]. Загалом, філософія Гайдегера біографічно розгортається в напрямі від 1) осмислення *розуміння* як *самореалізації* через свідоме звільнення від відчуження до 2) осмислення розуміння як *події*, що відбувається в горизонті історії буття. Зауважимо, що в цьому аспекті думка Гадамера

ближча до філософії пізнього Гайдегера. Проте для Гадамера трансцендентальним горизонтом розуміння є скоріше *мовна традиція*, ніж історія буття, він надає перевагу поняттю *герменевтичного досвіду*, а не самому *буттю* як джерелу будь-якого сенсу. Але зрештою він, так само як і Гайдегер, хоче окреслити стосунок буття і згаданих вище елементів, тим самим описати основну онтологічну структуру.

Для обох філософів недовершеність «Буття і часу» так чи інак означала, що з трансцендентальною систематикою покінчено. Чи не знаменує це початок постмодернізму, тобто усунення будь-якого трансценденталізму? Навряд чи. Гадамер був противником «нового початку», котрим таки хотів бути *Постмодерн*. Це ставлення впливає з Гадамерового розуміння традиції. А Гайдегер усе своє мислення підпорядкував спробі сягнути буття, що схоже на *метафізичне* джерело – єдине і рятівне. Цей залишок метафізики, як підкреслював Деріда, принципово відмежовує Гайдегера від постмодерністів.

Гадамер у цілому позитивно сприймає *метафізичний ґрунт мислення Гайдегера*. Зрештою, *сєнс буття* – як мета Гайдегерового мислення – близький за значенням до *істини буття*, котра, за Гадамером, є справжнім змістом досвіду світу. Отже, істинний предмет філософської теорії – це умови можливості розуміння буття. Ось чому аналіз можливих тлумачень зв'язку між самим буттям і буттям як розумінням варто почати з розгляду фундаментальної онтології, насамперед представленій у «Бутті і часі».

Часто стверджують, що цей текст містить перший детально розроблений філософський проект, де зазначені вище елементи розуміння постають у світлі питання про сєнс буття. Але якщо так званий «поворот» Гайдегера від трансцендентальної аналітики тут-буття до історії буття стався через усвідомлення суперечностей згаданого проекту, то, мабуть, має йтися про те, що цей проект не прояснив зв'язку буття як розуміння і самого буття. Звичайно, ясність щодо цього зв'язку є вирішальною в питанні трансценденталізму Гайдегерового вчення.

Якщо підходити до «Буття і часу» генетично, від початкової герменевтики фактичності, то праця виглядає явно незавершеною, адже задум її був у тім, щоб побудувати, так би мовити, *систему трансцендентального екзистенціалізму*. Гадаю, до такої інтерпретації тяжіють Гадамер і його послідовник Ж. Гронден [2]. Підкреслю, я дещо перебільшую їхню оцінку, вони висловлювалися обережніше, не випускаючи з уваги і другий бік. А другий бік – це підхід до «Буття і часу» з позицій пізнього Гайдегера, якого насамперед турбує питання сенсу буття. Ми знаємо, зокрема, і висловлення Гайдегера про

неперервність його думки від «Буття і часу» до осягнення історії буття. З цього ж боку підходить до «Буття і часу» Ф.-В. фон Герман, учень пізнього Гайдегера. Справді-бо, молодий Гайдегер не скидається на екзистенціаліста, якщо тлумачити «Буття і час» на підставі дедалі потужніших метафізичних тенденцій, що помітні вже в цьому трактаті.

Зараз розгляньмо проект «Буття і часу», передусім цікавлячись метафізичним аспектом думки Гайдегера. Окреслити цей аспект допоможуть коментарі фон Германа, уміщені в його збірці «Поняття феноменології в Гайдегера і Гусерля» [3]. Отже, почнімо з визначень відповідних понять Гайдегера. Свою *фундаментальну онтологію* він ґрунтує на тому, що осягнути сенс буття можна тоді, коли вдасться ухилитись від звичної для старої онтології об'єктивації буття, тобто уподібнення його наявному суццю. Щоб ухилитися від цього, – а розгортання історичної панорами всіх негативних наслідків уречевлення буття стало для Гайдегера справою життя, – слід по-справжньому збагнути значення *сенсу буття*.

Фундаментальна онтологія передує будь-яким регіональним онтологіям, бо має справу із сенсом *буття взагалі*, тоді як регіональні – з *буттям* окремого роду *суццю*. Тому фундаментальна онтологія мусить починати з *тут-буття*, а не з якогось різновиду суццю, бо тільки через тут-буття, досліджене по-феноменологічному, отримуємо доступ до сенсу буття, бо *тільки в бутті цього різновиду суццю буття взагалі показує себе самого*, тобто йдеться про феномен. Фундаментальна онтологія має спочатку бути *екзистенціальною аналітикою конституції тут-буття*, а потім перейти від розуміння цілісності цієї конституції до розуміння сенсу самого буття. Останній мав би стати змістом 3-ого, ненаписаного, розділу 1-ї частини «Буття і часу». Дана в «Бутті і часі» фундаментальна онтологія є загалом тільки *феноменологічною онтологією тут-буття*, правда разом з надзвичайно вагомою темою буття підручного і наявного суццю.

Зауважмо, фон Герман постійно наголошує, що аналіз тут-буття в «Бутті і часі» не є *регіональною онтологією*, а є саме початком фундаментальної онтології, в річищі якої мислення Гайдегера рухалося від початку. Сенс цієї думки в тім, що регіональна онтологія тут-буття стає екзистенціалізмом тією мірою, якою їй бракує уваги до буття взагалі, до свого зв'язку з фундаментальною онтологією. Утім, тут немає можливості розглянути надскладне питання, *яка міра* незалежності регіональної онтології від фундаментальної онтології. Якщо більшість дослідників «Буття і часу» врешті не бачать зв'язку Гайдегерового аналізу тут-буття з питанням про сенс буття взагалі, то, мабуть, слід подумати, чи «Буття і час» не містить лише регіональної онтології, а то й суб'єктивізму, властивого екзистенціалізму?

Наче у відповідь на цей закид фон Герман наводить слова, які особисто почув від Гайдегера: «Може, до цього часу найбільше десятеро умів зрозу-

міли, як у принциповій позиції тут-буття долається позиція свідомості» [3, с. 68]. З цього випливає принаймні те, що тут-буття слід аналізувати в напрямі сенсу буття взагалі; а інакше ми отримуємо *екзистенціалізм*, що ізолює буття людини від буття взагалі, тобто суб'єктивує буття людини.

Чим же є Гайдегерове тут-буття, що змістовно пов'язане з буттям взагалі як джерелом сенсу? Звісно ж, не людиною. У «Бутті і часі» Гайдегер покладається на обґрунтованість свого вихідного розрізнення понять *людини і тут-буття*. Отже, як зазначалося, останнє поняття він уживає для того, щоб відрізнити суще, що є *онтологічною сутністю*, яка питає про буття, від *людини* як емпіричного поняття, котре неминуче уречевлює буття цього специфічного сущого, яке, однак, може опитувати себе також трансцендентальним – автентичним, онтологічним, не уречевленим – чином. *Поняття суб'єкта* так само, за Гайдегером, уречевлює буття тут-буття.

Проте на початку знайомства з Гайдегеровим аналізом тут-буття здається, що тут-буття – це *суццá сутність*, хоча Гайдегер і просто називає її сущим. Та й справді, спосіб значущого існування цього предмета трансцендентального аналізу спершу нагадує традиційне розуміння способу існування трансцендентального суб'єкта. На підтвердження цієї думки можна послатися на те, що тут-буття описано Гайдегером як рід сущого, тобто як таке, що не постає у множині, але не має, за задумом, своєї регіональної онтології. Отже, чи не є питання, як принципово відрізнити суще тут-буття від інших родів сущого, ахілесовою п'ятою Гайдегера, що нагадує нам *aporію поєднання емпіричного і трансцендентального суб'єктів*?

Саме так усе виглядає, якщо не враховувати, що одне діло початок трактату «Буття і час», де Гайдегер починає – що цілком відповідає ідеї систематично-теоретичного викладу – з формально-термінологічних визначень, інше – звідки Гайдегер феноменологічно здобуває поняття тут-буття. Отже, з одного боку, коли дошукуємося вихідних дефініцій, починаємо при знайомстві з аналітикою тут-буття «множити сутності». Наприклад, фон Герман говорить, що у сущого тут-буття є сутність – екзистенція, тоді як сам Гайдегер стверджує, що екзистенція – це *спосіб буття* тут-буття, а сутністю цього способу є *екзистенціалітет* [4, S. 11–15]. З другого боку, зі змісту «Буття і часу» зрештою випливає, що тут-буття – це своєрідне *суцце-для-себе*, або те, що саме себе розуміє; воно видобувається з нашого власного розуміння свого буття, яке передує нашому розумінню себе як сущого серед інших сущих, а також уможливує наше розуміння себе в горизонті світу. Тож вихідним у розумінні поняття тут-буття є аж ніяк *не* теоретичний погляд, якого, утім, не уникнути, коли тільки-но починаєш ознайомлюватися з «Буттям і часом» і його «предметом» – тут-буттям.

Власне, теоретичним підходом і обмежується дискусія про апорію емпіричного і трансцендентального суб'єктів. Натомість справді вихідним для розуміння *тут-буття* є безпосереднє ставлення людини до себе. Повторю: безпосереднє, справді дотеоретичне, а не ставлення до себе як до сущого, *res cogitans*, самосвідомості тощо, бо все це вже має купу упереджень. Отже, за логікою Гайдегера, єдине, що є даним справді безпосередньо, – це те, що він називає тут-буттям. Іншими словами, ми є для себе єдиним справжнім *феноменом* – тим, що саме-в-собі-себе-показує. Відповідно, коли йдеться про *екзистенцію тут-буття*, вона має дефініцію сутності феномена: те, що визначає мене як суще, котрим я щоразу сам для себе виглядаю і з огляду на що я завжди себе вже розумію. Відтак у безпосередньому ставленні до себе маємо розрізнення, яке є не розрізненням Я і об'єктивного світу (не-Я), а розрізненням буття (сутність феномена) і множинності суперечливих виявів сущого-для-себе, що існує як даність найпростішого саморозуміння.

Як бачимо, славнозвісна *онтологічна диференціація*, на яку постійно вказує Гайдегер, присутня у визначенні феномена тут-буття, у найпростішій конституції тут-буття і тому має супроводжувати всю *аналітику цілісної екзистенціальної структури тут-буття*. Зрештою, тут-буття у своїй повсякденності та індиферентності до себе самого все ж має якесь попереднє розуміння себе як феномена. Так само *розрізнення власного і невластного* можна вивести з того, що можливість *показувати* самого себе в собі передбачає можливість *приховування*. І це теж має бути попередньо завжди зрозумілим. До того ж, як часовий та історичний характер екзистенції, так і фактична різноманітність взаємозв'язку показування і приховування говорять про те, що тут-буття є тим *сущим*, що завжди *тлумачить* себе, і не є *сутністю*, що достовірно *пізнає* себе. Отже, задум «Буття і часу», як на мене, полягав у тім, щоб у герменевтико-феноменологічному аналізі екзистенційної структури тут-буття систематично роз'яснити, який *трансцендентальний* характер має те різноманітне буття тут-буття, яке визначає розуміння і нерозуміння (самовідчуження) себе самого. Аналіз мав повторювати *онтичне тлумачення (герменевтику)* тут-буттям свого власного буття так, щоб це збігалось би з *онтологічно-феноменологічним аналізом* сутності тут-буття. Відповідно, йдеться про тлумачення на чистому трансцендентальному рівні, а не змістово-емпіричному.

Увесь трансцендентальний проект фундаментальної онтології тримається на обґрунтованості різниці людини і тут-буття, сущого і буття, а також єдності герменевтики тут-буття і феноменологічного аналізу тут-

буття, що мають здійснюватися *із самого буття*, тобто з дотеоретичної перспективи безпосередності саморозуміння тут-буття. Однак спроба *систематичної* реалізації цього проекту обмежилася підготовчою аналітикою тут-буття і розглядом тут-буття в аспекті часовості (це зміст 2-х із 3-х запланованих розділів 1-ї частини «Буття і часу»), а також інтерпретацією Кантового вчення про схематизм часу (запланований 1-й розділ ненаписаної 2-ї частини «Буття і часу», ідея якого пов'язана зі змістом роботи «Кант і проблема метафізики»).

Тематичне обґрунтування *розрізнення людини і тут-буття* Гайдегер спробував провести на початку «Буття і часу», у §§ 1–11 (особливо §§ 4, 5), а потім у 4-у розділі праці «Кант і проблема метафізики», а також у «Що є метафізика?». Коротко викласти аргументи Гайдегера з цього питання, на мій погляд, неможливо. Теза фон Германа про непричетність раннього Гайдегера до екзистенціалізму ґрунтується не стільки на аналізі вказаних місць, скільки на цілісному прочитанні текстів до 1930 р. в аспекті головного завдання мислити саме буття. Тому я обмежуся подальшим поясненням Гайдегерового принципу розрізнення людини і тут-буття на тлі проекту «Буття і часу» з одночасним розгортанням тези фон Германа.

Якщо опитувати *людину* щодо її буття, то ми звернемося в цьому опитуванні до предметності, яка не має того способу буття, що властивий *тут-буттю*, адже людина як поняття імплікує спосіб існування речі і живої істоти – тобто наявності, котра передбачає «зовнішнє», емпіричне порівняння, а не виявлення для думки «життя із нього самого». Тому в понятті тут-буття йдеться не про емпіричні (онтичні) особливості екзистенції людини, які відсилають одна до одної в горизонті зв'язків сущого, а про онтологічні особливості екзистенції людини. В аспекті своєї онтологічної цілості екзистенція відкриває *трансцендентальний характер буття*, який для Гайдегера насамперед пов'язаний з часом.

У тут-бутті неможливо вирізнити істотні і неістотні особливості, бо в цьому випадку – на відміну від такого предмета, як люди – немає підстави для порівняння, оскільки тут-буття екзистенціального аналізу виключає свою множину. До речі, саме тому в Гайдегера *тема сексуальності* не присутня в аналізі тут-буття; він вважає статевий поділ суто емпіричним. Так дається ознаки його бажання мати *системне трансцендентальне* вчення, адже піднесення статевого поділу до трансцендентального рівня означає множинність тут-буття, я би сказав, *гру буттєвих відмінностей* людей, – а визнання цього перекреслює базове значення тут-буття для замкненої на себе онтологічної системи, бо її фундамент має бути єдиним і цілісним. Але якщо йдеться про зазначену *єдність* як принцип, то чому ж тоді тут-буття не є *суб'єктом*? Деструкція європейської метафізики має призводити зрештою

до висновку, що там, де наголошено єдність і замкнену цілість буття, уже передбачено, що буття – це суб'єкт, а не горизонт.

Коли Гайдегер твердить, що тут-буття має *онтичну* (емпіричну) ознаку, що є *онтологічним* суцям, то йдеться саме про здатність до опитування свого буття. Отже, тут-буття має онтологічну сутність як рефлексивну структуру. Це начебто є аргументом на користь висновку, що йдеться про суб'єкта. Натомість Гайдегер протиставляє поняття суб'єкта і екзистенції. Таке суще, як тут-буття, має за *спосіб буття* свою *екзистенцію*. А запитування про себе – це «екзистування». Окрім того, тут-буття здатне запитувати про свою екзистенцію, тобто вдається до *рефлексії щодо своєї рефлексії*. Отже, якщо проста рефлексія – це онтичний рівень *екзистенційного* саморозуміння тут-буття, то рефлексія щодо екзистенції як самого способу буття тут-буття – це вже онтологічний рівень *екзистенціального* аналізу тут-буття. Зауважмо, що на позначення *рефлексії щодо рефлексії* Гайдегер вводить неологізм *existenzial* (екзистенціальний; звичне німецьке *existenziell* – це екзистенційний) для того, щоб указати, що він аналізує структури екзистенції в їхній суттєвій єдності, котру називає *екзистенціалітетом* (*Existenzialitdt*). Екзистенціалітет є сутністю екзистенції, тобто трансцендентальним виміром людського буття, що розкривається в *екзистенціалах*.

Мабуть, тут ще треба з'ясувати, яким є спосіб буття тут-буття як предмета рефлексії другого порядку, тобто онтологічного рівня аналізу. Чи цей предмет існує *загально*, як онтичний предмет, чи він існує лише як *специфічна можливість* способу буття тут-буття? Якщо екзистенціально-тологічний аналіз має справу лише із способом буття як можливістю, то такий *трансценденталізм можливого буття*, очевидно, є герменевтикою, а не теорією загального предмета. Як зараз не згадати закид Гадамера щодо переважання у раннього Гайдегера проєктивного моменту в аналізі тут-буття (моменту можливості, а не закинутості). Однак теза, що тут-буття – це його можливість, яку воно не має як «наявну» [4, S. 42], дозволяє Гайдегеру твердити, що можливості, на які спрямоване тут-буття і які завжди осмислюються як *свої*, не є «властивостями субстанції» тут-буття; ми тут маємо справу із самим тут-буттям. Тож останнє в онтологічному аспекті є можливим буттям. Наше ж тут-буття як суще або відповідає своїм можливостям, або ні. Обидва модуси власного і невласного тут-буття Гайдегер досліджує в цілісному аналізі тут-буття.

Отже, якщо так стає зрозумілим, чому екзистенціальний аналіз тут-буття є *герменевтикою*, то все ж лишається питання, чи не йдеться тільки про можливість бути філософом? На мій погляд, думка молодого Гайдегера зіштовхнулася з цим питанням, яке зрештою вказувало на те, що можли-

вість бути філософом, тобто розрізнення філософа і не-філософа, Гайдегер кладе в основу розрізнення справжнього (власного) і несправжнього (невласного) тут-буття, адже так ідеться про можливість вищого, онтологічного, ступеня рефлексії, а, наприклад, можливість бути мужчиною чи жінкою істотно пов'язана з онтичним рівнем. Отже, виникає питання, чи не є це упередженістю Гайдегера, коли він у «формальному» визначенні диференціації онтичного і онтологічного, власного-невласного тут-буття вже започаткував певне тлумачення, навів певну ідею тут-буття (ідею справжнього тут-буття філософа), тоді як феноменологічний принцип вимагає підходити до феномена тут-буття без жодних упереджень?

Гадаю, спроба врахувати цей закид міститься в § 9 «Буття і часу», де Гайдегер зауважує, що маємо описувати тут-буття так, як знаходимо його у світі, без жодної об'єктивності. А ми знаходимо тут-буття в повсякденній індиферентності щодо себе самого та світу. І Гайдегер щодо цього зазначає, що ця повсякденна індиферентність може впасти в око як характеристика тут-буття лише на тлі нашої зацікавленості собою (рефлексії тут-буття) і тому має вводити до апріорної структури екзистенціалітету, хоч тут ідеться про модус невласного [4, S. 44]. Однак, чи і в цьому разі не обрано за вихідний пункт трансцендентальних міркувань зацікавлення філософа в собі самому? До того ж, якщо філософ – це можливість не кожної людини, тоді трансцендентально-екзистенціальний аналіз стосується сутності кожного людського буття так, що, розрізняючи справжні і несправжні можливості, натякає на «безсутність», неістотність, більшості людей, а разом з тим і на потребу «обрати себе таким, яким ти є», але є в сенсі трансцендентальної власної можливості. Як на мене, з цього випливає, що Гайдегер у «Бутті і часі» так і не здолав суперечності між розрізненням власного і невласного, яке постає в самій конституції тут-буття як феномена, і цим же розрізненням, яке здійснене формально – але з фатальним елементом екзистенціалізму самосвідомості філософа – задля розмежування онтичної і онтологічної рефлексії. Зрозуміло, цей висновок прямо стосується трансценденталізму раннього Гайдегера.

1. Богачов А. Філософська герменевтика. – К.: Курс, 2006. – 405 с.
2. Гронден Ж. Герменевтика фактичності как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Мн.: Прописи, 2001. – С. 45–54.
3. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Минск: Прописи, 2000. – 192 с.
4. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer 1993.