

ПАНОРАМА

Андрій Дахній

ГАЙДЕГЕРОВЕ «ДОВІЛЬНЕ» ПРОЧИТАННЯ КАНТА: ПОДОЛАННЯ НЕОКАНТІАНСТВА І ТЕМПОРАЛІЗАЦІЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СХЕМАТИЗМУ

Насамперед варто зробити декілька попередніх вступних зауваг.

По-перше, з-поміж усіх представників західної думки Імануель Кант сприймався Мартином Гайдегером чи не як єдиний філософ, котрий володів здатністю максимально тверезого, безстороннього, здорового, збалансованого погляду на порушені ним проблеми, в якого, згідно з висловлюванням Гайдегера у «Феноменологічній інтерпретації Кантової "Критики чистого розуму"», «...на відміну від будь-якого іншого мислителя, стикаєшся з безпосередньою певністю: він не запаморочує (er schwindelt nicht)» [Heidegger, 1995: S. 431] (цікаво, що німецьке *schwindeln* означає також: «шахраювати», «хитрувати», власне, «морочити голову»: звісно, немає нічого більш далекого від природи Кантового мислення й Кантової постаті загалом).

Водночас, і це є другий «попередній» момент, потрібно пам'ятати, що фрайбурзький філософ тяжів, так би мовити, до зовсім іншої парадигми мислення. У цьому зв'язку звернімося до прикладу, можливо, дещо незвичного й несподіваного, але, втім, вельми показового. Йдеться про опосередковану характеристику Кантового філософського стилю, висловлену в дуже давній енциклопедичній статті про Гайдегерового сучасника (і певний час навіть приятеля) – Карла Ясперса – видатним російським вченим-гуманітарієм Сергієм Аверинцевим: «Вихований на Канті смак виявляється навіть у зовнішніх предметах літературного стилю Ясперса – у підкресленій розміреності інтонацій, у рішучому вилученні пафосу, так само як і «магічних» темнот (настільки характерних хоча б для Гайдегера), у совісній, рівній, дещо навмисно педантичній тверезості викладу» [Аверинцев, 1970: с. 620]. Очевидно, і «рішуче вилучення пафосу», і «педантична тверезість викладу» цілком узгоджуються із вищенаведеною Гайдегеровою оцінкою Кантового вміння «не запаморочувати».

Тим часом автор «Буття і часу», знову ж таки, хоч і високо оцінював згадану Кантову здібність, сам використовував дещо інші підходи, зокрема, вдаючись до означених «магічних темнот», допускаючи неясність і подекуди навіть деяку «езотеричність», «герметичність» (на відміну від того ж таки Ясперса, який, між іншим, тяжів до Канта не лише у стильово-формальному, але й, значною мірою, у змістовому відношенні, принаймні, якщо говорити про вагомість для нього концепту «розуму»).

© А. Дахній, 2015

Втім, справа не лише в відмінностях стильового характеру, ідеться й про змістове наповнення. Тобто пієтет перед Кантом ніколи не ставав на заваді Гайдегеровим спробам ставити чимало позицій класика під сумнів і пропонувати та обґрунтовувати – за допомогою послідовно здійснюваної *герменевтично-феноменологічної деструкції* – свої власні, альтернативні шляхи мислення (і стосовно змістового наповнення, і стосовно його формального вираження). При цьому варто зауважити, що, дотримуючись саме такої дослідницької стратегії, Гайдегер значною мірою слідував за прикладом багатьох західних філософів, які сміливо піддавали сумніву погляди своїх славнозвісних попередників (з найбільш «класичних» прикладів можна назвати Аристотеля, який рішуче не погоджувався з Платоном, чи ж Тому Аквінського, який послідовно опонував Августині). Зрештою, самому Кантові теж не бракувало радикалізму в «спростуванні» більш ранніх філософських підходів: достатньо лише вказати на те його починання, яке в історії думки прийнято іменувати «коперніканським переворотом» і яке було здійснене в намаганні звільнити традиційну метафізику від «пережитків» минулого й «заново обґрунтувати та зміцнити царину філософії...» [Schultz, 2005: S. 89].

По-третє, Гайдегер апелював до філософії Канта здебільшого впродовж так званого *раннього* етапу своєї творчості (тобто в період до «повороту» середини 30-х років, переважно в 20-х роках ХХ ст., коли, поряд із феноменологічними інтерпретаціями поглядів Аристотеля, ап. Павла, Августина, Киркегора та інших представників західного мислення, він поширює такого роду тлумачення й на Імануеля Канта): зокрема, в працях «Поняття часу» (1924), «Буття і час» (1927) та, значно більшою мірою, в лекції зимового семестру 1927–28 років – «Феноменологічна інтерпретація Кантової "Критики чистого розуму"»; останній випало стати підготовчим матеріалом для найфундаментальнішої Гайдегерової роботи, присвяченої кьонігсберзькому мислителю – «Кант і проблема метафізики» (1929) (у дужках варто зазначити, що напрацювання, які стали основою й для згаданої лекції, і для названої книги, попервах планувалися філософом як продовження «Буття і часу», однак цей намір так і не був здійснений). Водночас потрібно пам'ятати про певну «зміну акцентів», своєрідну еволюцію, якої зазнав Гайдегер у його ставленні до Канта: якщо в «Бутті і часі» творчість класика отримує радше негативну, ніж позитивну оцінку, то в подальших працях, зокрема, у трактаті «Кант і проблема метафізики», в обох мислителів виявляється значно більше спільного, бо вони постають мало не однодумцями (зокрема, на присутній розбіжності в Гайдегеровій оцінці Канта залежно від часу її висловлення наголошували у своїх розвідках німець Ганс-Георг Гапе й наш Віталій Терлецький [див.: Норре, 1981; Терлецький, 2008: с. 31]).

Звісно, не можна оминати увагою й Давоські диспути Гайдегера з неокантіанцем Ернстом Касирером того ж таки 1929 року (показово, що й вихід у світ праці «Кант і проблеми метафізики», й участь у Давоських диспутах вважаються найбільшими філософськими здобутками для Гайдегера в 1929 році [див.: Denker, 2011: S. 99], тому останній виглядає, так би мовити, найбільш «кантіанським» у його творчій біографії).

У подальшому, впродовж перехідного етапу між «раннім» та «пізнім» періодами творчості, протягом зимового семестру 1935–36 років, з'явилися праця Гайдегера «Питання про річ. До Кантового вчення про трансцендентальні засади». Проте згодом до надбання свого славетного попередника фрайбурзький мислитель майже не повертався. Як поодинокі спорадичні спроби можна виділити хіба що «Кантову тезу про буття» (1961) і коротку святкову промову, виголошену вже літнім філософом у гімназії рідного йому Мескірха (1973) [див.: Vetter, 2014: S. 103].

По-четверте, сприйняття Гайдегером філософії Канта здійснюється в спосіб, істотно відмінний від двох найбільш «хрестоматійних», звичних способів рецепції класика. Байдуже, чи йдеться про більш ранній у часі, сказати б, найавторитетніший, найпоширеніший, «найкласичніший» – у рамках *німецького ідеалізму* (Фіхте, Шелінг, Гегель), де на передній план виходить Кантове вчення про розум та трансцендентальну єдність аперцепції як чисту самосвідомість, чи ж про дещо пізніше тлумачення – з боку *неокантіанства*, у межах якого досліджується головню гносеологічний вимір поглядів Канта – наприклад, вчення про розсудок та зв'язок останнього з розумом (зокрема, на цю обставину – в різний час своєї наукової діяльності – звертала увагу російська дослідниця Піама Гайденко [див.: Гайденко, 1974: с. 396–397; 2006: с. 168]).

Зрештою (і тут ми змушені повернутися до другого вступного зауваження), сам Гайдегер – у вже згаданій вище «Феноменологічній інтерпретації Кантової "Критики чистого розуму"» – підкреслює потребу не просто торкатися того, що досліджуванний автор намагався висловити у XVIII столітті, а «більшого»: «Ми даємо сказати Кантові не лише те, що він хотів сказати, ми даємо йому сказати навіть більше, нехай це "більше" й спирається лише на філософську інтерпретацію. Пізнішу відмову від "більше" можна потім легко влаштувати на ґрунті досягненого філософського розуміння» [Heidegger, 1995: S. 93]. Отже, філософська праця постає, серед іншого, як нескінченне *вичитування сенсів*, причому й тих, які автор відповідного тексту відрефлектовував не повною мірою (або не відрефлектовував узагалі), але які все ж можуть бути до-мислені, чи радше, спів-помислені – наступними епохами, точніше, авторами наступних епох.

Гайдегера рецепція Канта: довільність чи оригінальність?

Що стосується сприйняття Кантового мислення, то Гайдегеру йшлося про його «філософське тлумачення», яке повинно не лише аналізувати текст філологічно, але й посутньо проникати в обговорювані речі, звісно, не випускаючи з уваги інтерпретований текст, не віддаляючись від нього (між іншим, такий підхід нагадує нам про один із чотирьох дослідницьких принципів, запропонованих для тих, хто займається історією філософії, видатним сучасним французьким мислителем Жан-Люком Марйоном – на нього вказує вітчизняний дослідник Олег Хома: йдеться про «врахування спекулятивних інтерпретацій» у випадку прочитання «класика» іншими великими мислителями, причому навіть якщо ці тлумачення не позбавлені однобічності [див.: Хома, 2014: с. 5]).

Пам'ятаймо також, що Гайдегер будь-яке філософування вважає «інтерпретацією», і справа не лише в частому вживанні цього слова в «Бутті і часі» (300 разів); тлумачення класичних текстів стає вихідним пунктом філософської рефлексії для людини, яка належить до іншої епохи й іншої соціокультурної, а тому герменевтичної ситуації. Зовсім не випадковою видається та обставина, що Гайдегеру вже в його *opus magnum* доводилося захищатися від можливих закидів у довільності чи навіть свавіллі, зокрема, щодо використовуваного ним поняттєвого апарату, наприклад, концепту *Dasein* у рамцях його онтології (на противагу до слів на кшталт «суб'єкт», «життя», «людина» тощо): «...Справа аж ніяк не у свавіллі термінології, якщо ми уникаємо цих назв...» [Heidegger, 1986: S. 46].

Отже, нові шляхи мислення неминуче супроводжуються новими інтерпретаціями й новою термінологією; відбувається *історична трансформація сенсів*, яка є важли-

вішою, ніж лише «ретрансляція», ніж точна й сумлінна реконструкція, ніж старанне відтворення помисленого в минулому.

Тому за умов прийняття такого погляду навряд чи є виправданим використовувати поняття на кшталт «довільність» чи, тим більше, «свавілля» або «насильство». Класик попросту стає *сучасником*, образно кажучи, перед ним не «стоїш на колінах», вважаючи його мислення зразково-непогрішним, а спів-мислиш, бачачи в ньому не історичну постать, а саме сучасника, відтак інспіратор та співрозмовник водночас (у цьому сенсі не лише Кант, але й Анаксимандр, Геракліт, Платон, Аристотель, Августин, Лютер, Гегель, Кіркєгор, Ніцше, Дильтай та багато інших видатних мислителів різних часів, від античності до початку ХХ століття, (по)ставали для Гайдегера – у вниканні в ті чи інші проблеми – сучасниками, співрозмовниками, «співшукачами»).

Втім, чимало дослідників усе ж наполягають на твердженні про достатньо до-вільну інтерпретацію Гайдегером учення Канта, причому роблять це радше зі знаком «мінус». При цьому вже згадувана Піама Гайденко, наприклад, констатує, що «в умінні витлумачити мислителя в потрібному йому сенсі Гайдегерові не відмовиш» [Гайденко, 2006: с. 171]), покликається на думку французького екзистенціаліста Габрієля Марселя, який закидав німцєві, що той, мовляв, занадто часто приступає до довільної реконструкції, керуючись не з'ясуванням того, що певний мислитель насправді хотів сказати, а лише власним задумом [див.: Гайденко, 2006: с. 172]. Подібного роду критика лунала – цілком передбачувано – і з боку неокантіанців. Так, Ернст Касирер писав, що Гайдегер говорить не як коментатор, а як узурпатор, який ніби силою зброї вторгся в кантівську систему, аби підпорядкувати її й примусити служити своїй проблематиці [див.: Касирер, 1997: с. 393].

Дуже схожу оцінку висловлює й вітчизняний дослідник Віталій Терлецький: розглядаючи питання онтологічної перспективи тлумачення Кантового вчення «а ргіогі» в працях Гайдегера (а також Ніколая Гартмана), українець говорить про «насильницький характер» згаданих інтерпретацій. «При цьому, – стверджує вчений – питання полягає не тільки в тому, яка міра оригінальності властива кожній із них, а й у тому, яка міра насильства допустима при такому поводженні з твором класика» [Терлецький, 2008: с. 39]; тим часом особливо вагомою і бажаною видається В. Терлецькому «...можливість упізнання в інтерпретованому не лише інтерпретатора, а й інтерпретованого» [Терлецький, 2008: с. 39]. Очевидно, таке «насильницьке» поводження з твором класика, замкненість інтерпретатора на своєму власному підході також сприймається тут – як і з боку згаданих вище Марселя чи Касирера – цілком негативно. Суголосно звучить і оцінка іншого вітчизняного дослідника – Андрія Баумейстера, щоправда, цього разу – вже стосовно тлумачення Гайдегером Аристотеля: «Інтерпретації Гайдегера... є насильницькими тому, що Гайдегер змушує Аристотеля невластивою для останнього мовою проголошувати чужі ідеї...» [Баумейстер, 2013: с. 74].

У будь-якому випадку, оцінок, згідно з якими Гайдегерове тлумачення бачиться як насильницьке чи свавільне (*eigenwillig*), не бракує й у багатьох інших дослідженнях. Зокрема, яскравими ілюстраціями у вказаному сенсі можуть слугувати спроби голландця Віллема ван Рейєна [Reijen, 2009: S. 41] або німця Альфреда Денкера [Denker, 2011: S. 98]. «Насильство» (*die Gewaltsamkeit*) як одну з ключових рис Гайдегерового способу інтерпретацій називає й австрійський науковець Гельмут Фетер [див.: Vetter, 2014: S. 22]. Втім, хай як парадоксально це звучить, згадані дослідники не сприймають «насильницький», «свавільний» спосіб тлумачення як ваду, недолік,

радше навпаки. До подібної оцінки схиляється ще один представник зарубіжного гайдегерознавства, канадець Жан Гронден. Останній зауважує, що за своєю природою Гайдегер тяжів не стільки до систематичного конструювання, скільки до «історично-феноменологічної деструкції» [Grondin, 2001: S. 19], у здійсненні якої виявлявся, на думку канадца, сильний бік творчої природи фрайбурзького мислителя.

Вже згадуваний вище Фетер, торкаючись загальної специфіки інтерпретації Гайдегером конкретно філософії Канта, пише про «подвійну стратегію» тлумачення – *реконструкції* і *деструкції* [див.: Vetter, 2014: S. 103]. В останньому випадку йдеться, по суті, про герменевтичну де(кон)струкцію – тобто про таку критичну налаштованість на сприйняття минулого, яка виходить із перспективи «сьогоднішнього», сучасного горизонту, але не випускає з поля зору досліджуваній твір, тобто горизонт минулого, внаслідок чого може відбутися, як сказали б герменевтики на кшталт Г.-Г. Гадамера, «злиття горизонтів».

Хай там як, Гайдегер не прагне аналізувати Канта подібно до переважної більшості академічних дослідників, тобто намагаючись вдаватися до якомога більш «об'єктивного», збалансованого, відстороненого, неупередженого аналізу, абстрагуючись від своїх власних підходів і пріоритетів, немовби «розчиняючись» у поглядах самого Канта, а прочитує видатного мислителя саме крізь призму своєї власної проблематики та власних способів її витлумачення, прагне його «заново відкрити» й тим закликає всіх нас не боятися докорінно «переучуватися», «переналаштовуватися», «перезавантажуватися» в розумінні філософії Канта.

Цілком слушною видається теза вже згадуваної П. Гайденок про те, що Гайдегер «за допомогою кантівського вчення спробував розкрити сенс основних понять своєї філософії: часу, часовості, скінченності тощо, спробував показати, що його вчення про екзистенцію й про скінченність людського існування сягає своїми коренями традиційної німецької філософії, зокрема, філософії Канта» [Гайденок, 1974: с. 378].

Водночас, розглядаючи специфіку Гайдегерової інтерпретації Кантового мислення, не можна заперечувати й роль суттєвого імпульсу, який ішов від Едмунда Гусерля: у Гайдегера, за його власним зізнанням, ніби «відкрилися очі», коли він прочитав Кантів розділ про схематизацію (із «Критики чистого розуму») в контексті Гусерлевої феноменології часу [див.: Röggele, 2001: S. 752]. Взагалі не варто забувати: гайдегерівське вчення значною мірою було інспіроване його роботою над підготовкою до друку гусерлівських лекцій про часоусвідомлення (виданих у 1928 році): відповідні зацікавлення спонукали фрайбурзького філософа звернути особливу увагу на «Критику чистого розуму», зокрема на вчення про трансцендентальний схематизм, тобто на те, що опинилося поза полем зору неокантіанців.

Зрештою, у цьому ж контексті треба сприймати, наприклад, оригінальні експлікації Гайдегера щодо його знаменитого концепту – «буття-у-світі»: саме зацікавлення поняттям «світ», як доводять дослідники, інспіроване певною мірою саме впливом Канта [див.: Geier, 2005: S. 63]. Проте в підсумку Гайдегером твориться цілком оригінальне поняття, «буття-у-світі», співвідношення людини та світу, в рамках якого відбувається взаємне пояснення одного через інше.

Негативне відштовхування від неокантіанства

Подібно, приміром, до тлумачення філософії Аристотеля, підхід до якої Гайдегер прагне «вибудувати», не озираючись, скажімо, на середньовічну традицію інтерпретацій (за винятком, звісно, «академічного» випадку – Гайдегерової габілітаційної

дисертації «Вчення про категорії й значення в Дунса Скота»), так само й ідеї Канта фрайбурзький філософ досліджує, спираючись майже виключно на твори класика й ігноруючи при цьому його подальші тлумачення, в тому числі й неокантіанські (які на той час залишалися панівними).

Щодо останніх, то варто повернутися до розбіжностей стосовно інтерпретації Кантової філософії, які існують між Гайдегером (а також, наприклад, Ніколаєм Гартманом, на що слушно вказував уже згадуваний вище В. Терлецький: обидва належать до «так званої метафізичної або онтологічної традиції інтерпретації Канта» [Терлецький, 2008: с. 23]) та неокантіанцями, особливо представниками Марбурзької школи (незайве при цьому нагадати, що університет Марбурга, коли сюди – у ранзі екстраординарного професора – 1923 року приїхав Гайдегер, все ще залишався цитаделлю неокантіанців, які на той час фактично узурпували право інтерпретувати філософію Канта, хоча цей вплив, не останньою чергою завдяки феноменології, потроху слабшав).

Особливо наголошуючи зв'язок між розумом та розсудком і відмовляючись при цьому від онтологічного обґрунтування, неокантіанці сприймали кантівську трансцендентальну філософію головню як теорію пізнання й намагалися застосовувати її до природничих наук, тобто мислили у вимірі *гносеологічному*, причому з добре помітними сциєнтифічними акцентами. Гайдегер образно говорив про спробу «марбуржців» залишити від Канта лише «гносеологічний скелет». Самі неокантіанці, в особі Касирера, добре здавали собі в цьому звіт, адже, на думку Касирера, ні проти чого Гайдегер не боровся так наполегливо й пристрасно, як проти тієї думки, що суттєвою метою Канта було покласти в основу метафізики «теорію пізнання» [див.: Кассирер, 1997: с. 379].

Натомість автор «Буття і часу» спрямовував свою увагу не на гносеологію Канта, а на його *метафізику*, вважаючи її неминучою, неунікненною для будь-якого філософського мислення (зрештою, не забуваймо, що вже навіть сама назва «найдеталізованішої» роботи – «Кант і проблема метафізики» – вказує на сприйняття ідейного багажу кьонігсберзького мислителя саме в контексті проблематики «першої філософії»; тим часом для неокантіанців одним із основних завдань Кантового мислення поставало питання про можливість метафізики як науки, робилася спроба здійснити «наукове» покладання засад «першої філософії»). Основна ж мета Гайдегера полягала в «метафізичному» витлумаченні ключового теоретичного твору Канта – «Критики чистого розуму», аби в підсумку поставити проблему метафізики як проблему фундаментальної онтології.

Водночас цей твір сприймається й у вимірі аналітики людського буття (в Гайдегеровій термінології – ось-буття, *Dasein*), бо метафізичне питання належить до самої сутності людської природи. Оскільки метафізика сприймається як вчення про буття, як онтологія, а всі буттєві проблеми ведуть, у кінцевому підсумку, до проблеми людини, то питання онтологічне мусить неодмінно корелювати з питанням антропологічним. Тому не дивно, що Гайдегєрова фундаментальна онтологія стає *метафізикою людської екзистенції*, при цьому вчення Канта розглядається з точки зору скінченності людського розуму, причому – послідовно феноменологічно. Як зазначає Альфред Денкер, «Гайдегер прочитує головний твір Канта як феноменологію людської спроможності пізнання» [Denker, 2011: S. 96].

Тим часом неокантіанці, дотримуючись майже виключно гносеологічної парадигми, метафізику залишали все ж «на узбіччі» (до речі, зовсім не випадковим у

цьому зв'язку видається їхнє ставлення до фундатора метафізики – Аристотеля: останнього Герман Коген, за свідченням Ганса-Георга Гадамера, називав «аптекарем», тобто сприймав лише у вимірі рутинної класифікаторської роботи).

Симптоматичним видається й свідчення Отфріда Гьофе, який свого часу, відзначаючи радикальну зміну в німецькій філософії після першої світової війни в підході до Кантового мислення (головно за допомогою феноменології та екзистенційної філософії) і маючи на увазі конкретно Гайдегера й Ясперса, влучно підмітив: «У неокантіанстві Кант свідомо інтерпретується антиметафізично. Тому не дивно, що два оригінальні мислителі, які після першої світової війни критикують однаково ідеалізм і неокантіанство, підхоплюють Канта під знаком метафізика» [Höffe, 1983: S. 296].

Отож, «диференційовані» на початку статті філософські стилі й підходи Гайдегера та Ясперса (саме в сенсі кореляції з мисленням Канта) тут виявляють, навпаки, схожість, причому йдеться не про висловлювані ними екзистенціальні ідеї (що зафіксовано у більшості підручничково-довідкових видань), а про те, що в нашому контексті вони «підхоплюють Канта саме під знаком метафізики» (як бачимо, шляхи думки можуть у вельми химерний спосіб вести до негативних відштовхувань у одних контекстах і, навпаки, до зближень у інших).

На противагу до означеного вище неокантіанського способу рецепції ідей філософа-класика, Гайдегер особливу увагу зосереджує на Кантовому вченні про «річ у собі» та, особливо, на розумінні *скінченності людського знання*, а також скінченності самого людського існування: останнє є «турботою про спроможність-бути-скінченним (*das Endlich-sein-können*)» [Heidegger, 1991: S. 217].

Нарешті, в цьому зв'язку неможливо оминати увагою вже згадану суперечку, яка мала місце навесні 1929 року в швейцарському Давосі й свідчила про факт не лише «заочного» опонування Гайдегера неокантіанцям, але й, так би мовити, прямого, безпосереднього «зіштовхування». Опонентом тут виступив уже згаданий вище Касирер. У максимально узагальненому вигляді суть цієї інтелектуальної «дуелі» можна висловити так: Касирер позиціонував себе як репрезентант і апологет усієї гуманістичної традиції, натомість Гайдегер, навпаки, постав у ролі радикального мислителя, який усю традицію західної філософії ставив під питання [див.: Denker, 2011: S. 99].

Неокантіанець стверджував вагомість об'єктивних змістів культури, символічних форм, взагалі просвітницьких гуманістичних ідеалів, він, до прикладу, піклувався про те, як допомогти людині уникнути страху перед смертю за допомогою певності ідеальних духовних цінностей, говорив про трансцендування скінченного індивіда через участь у загальному, об'єктивному й безмежному. Тим часом Гайдегер, який вже й раніше висловлював скепсис щодо філософії культури неокантіанського штибу загалом і філософії «символічних форм» Касирера зокрема (в останньому випадку йшлося, конкретно, про філософію мови, міфологічного мислення й пізнання [див.: Geier, 2006: S. 68]), робив акцент на *конкретно-фактичному* вимірі людського існування, його скінченності, драматичності його становища, говорив не лише про «використання творів “духу”», але й про необхідність «...якоюсь мірою повернути людину до жорсткості долі» [Heidegger, 1991: S. 291]. Ба більше, Кант поставав мислителем радикальної скінченності й «...метафізики ось-буття (*Dasein*), яка мусить ставити питання про сутність людини в спосіб, який передре будь-якій філософській антропології та філософії культури» [Heidegger, 1991: S. 273].

Гайдегера рецепція Кантової філософії у світлі темпоральної проблематики

Відзначена на самому початку статті унікальність Канта – щодо здатності «не запаморочувати» – має конкретніший і в нашому випадку значно суттєвіший прояв: вже в «Бутті і часі» Гайдегер віддає пальму першості кьонігсберзькому філософові стосовно здатності до глибокого осягнення темпоральної проблематики (в сенсі подолання «вulgарного» розуміння часу): «Першим і єдиним, хто просунувся на якусь відстань дослідницького шляху в напрямкові до виміру темпоральності, відповідно дозволив тискові феноменів себе до цього штовхнути, був Кант» [Heidegger, 1986: S. 23].

Проте, як зазначає автор «Буття і часу», для Канта все ж «...залишилося недоступним проникнути в проблематику темпоральності» [Heidegger, 1986: S. 24]. Згідно з Гайдегером, кьонігсберзьцю вдалося найближче підійти до цієї зв'язаності між буттям та часом, і це мало стати чимось на кшталт провідної нитки для всієї західної метафізики, проте не стало – критичний філософ, на думку фундаментального онтолога, так і не спромігся належно її витлумачити. Причина полягала в тому, що Кант виявився занадто залежним від панівного тоді уявлення картезіанської онтології теоретичного суб'єкта, він мислив усе ще в традиційній метафізичній парадигмі, замість розробити онтологію ось-буття й, виходячи з неї, по-новому поставити буттєве питання: «...Кант догматично... запозичує позицію Декарта» [Heidegger, 1986: S. 24]. Останній, як показує далі Гайдегер, докладно обговорює проблему *cogito* й явно недостатньо – *sum*, француз «залишає невизначеним... спосіб буття “мислячої речі”, *res cogitans*, точніше буттєвий сенс свого *sum*» [Heidegger, 1986: S. 24]. У даному разі критика метафізичних позицій Декарта й Канта виглядає окремішнім випадком знаменитої критики Гайдегером усієї західної метафізики з її зосередженістю не на бутті, а на сущому, не на онтологічному, а на онтичному.

І все ж, якщо вести мову про Канта й Гайдегера в щонайзагальнішій компаративістській перспективі, то доведеться визнати, що, крім манери мислення й «письма», а також філософського темпераменту, вони відрізнялися також у вихідних дослідницьких зацікавленнях, у розроблюваній ними проблематиці, у загальній спрямованості мислення. Дуже приблизно й дещо спрощено такий стан справ можна охарактеризувати як «гносеологізм» versus «онтологізм». Тобто, за всієї справедливості критичної оцінки стосовно неокантіанських підходів, які справді межують з «гносеологічним редукціонізмом», все ж доводиться визнати існування особливого тяжіння Канта до проблематики теоретико-пізнавального штибу, тим більше, що його найбільші успіхи та оригінальність пов'язані саме з цією ділянкою філософських досліджень.

Іншими словами, вихідні філософські інтереси, пріоритети обох мислителів перебувають, так би мовити, в різних площинах. Водночас конкретизація в межах цих різних дискурсів здійснюється в обох переважно на ґрунті однієї й тієї ж – *часової* – проблематики. Тобто якщо в «дисциплінарному» плані маємо справу з певним протистоянням онтології та гносеології, то «проблематично» простежується зближення – на основі питання часовості, темпоральності.

Водночас треба розуміти, що філософський проект Гайдегера, який не останньою чергою здійснюється за допомогою самобутньої рецепції поглядів автора «Критики чистого розуму», суттєво відрізняється не лише від інтерпретацій неокантіанців, але

й, ніде правди діти, від підходів самого Канта. Так, займаючись темпоральною проблематикою, ані неокантіанці (зокрема, ще один «марбуржець» – Пауль Наторп), ані Кант не були схильні, на відміну від Гайдегера, сприймати саме мислення як *часове*. Крім того, в (нео)кантіанській думці ніколи не виникало наміру, якщо йшлося про проблему часу, детально диференціювати модальні часові визначення – минуле, теперішнє й майбутнє [див.: Grießer, 2008: S. 274, 278].

Однак саме акцентування на розрізненні модусів чи, за термінологією Гайдегера, «екстазів часу» найбільшою мірою виявляє для мислителя найадекватнішу можливість схоплення часовості в розрізі людського буття (причому з наголосом, знову ж таки, на скінченності останнього).

Звісно, це не якийсь цілком новітній підхід. Вже на межі античності й середньовіччя подібне тлумачення обстоював Августин, пишучи у «Сповіді»: «Це в тобі, Душе моя, я вимірюю час» [Августин, 1996: с. 233]. Згідно з поглядом отця церкви, час, будучи «спазмом душі» (*distentio animi*), у конкретнішому вимірі постає як корелят душі, що пам'ятає (*memoria*), споглядає (*attention*) та очікує (*expectation*): йдеться, відповідно, про минуле, теперішнє і майбутнє (еквівалентами ж у поняттєвому світі Гайдегера постають такі його екзистенціали, як *находженість* (*Befindlichkeit*), *мовлення* (*Rede*) та *розуміння* (*Verstehen*) [див.: Pöggeler, 2003: S. 29].

Водночас специфіка Гайдегерового підходу полягає в тому, що в нього має місце корелювання часу не тільки з людською екзистенцією як такою, а з екзистенційною *скінченністю*, *минуцiстю*, відтак із тими модусами людського буття, які пов'язані з усвідомленням цієї минулості. Тому часова проблематика «виявляє» також екзистенціали смерті, страху, сумніння, провини, турботи тощо, значною мірою екзистенційно-темпоральний дискурс корелює з дискурсом екзистенційно-танатологічним (і тут генеалогічно Августин немовби «доповнюється» Кіркєгором). Людська часовість не просто переживається суб'єктивно, вона співвідноситься зі *смертністю*. Тобто людське буття визначається, в кінцевому підсумку, не стільки здатністю мислення, як у Декарта з його принципом *cogito ergo sum* (Кант в цілому залишається в межах цієї парадигми), а усвідомленням власної минулості, власної смертності (*sum moribundus*).

Трансцендентальна спроможність виображення та схематизм у темпоральній перспективі

У «Критиці чистого розуму» Кант намагався за допомогою трансцендентальної доктрини спроможності судження «показати можливість [того], як чисті розсудкові поняття здатні застосовуватися до явищ узагалі» [Кант, 2000: с. 127]. Відтак філософ шукав «...якесь Третє, однорідне з одного боку з категоріями, а з другого – з явищами, те, що вможливило застосування перших до других» [Кант, 2000: с. 128]. Таким посередницьким уявленням стала для нього *трансцендентальна схема*. Схематизм має місце тоді, коли феномен оприявнюється для поняття прямо, безпосередньо, через відповідне йому споглядання. При цьому «...застосування категорій до явищ стає можливим за посередництвом трансцендентального визначення часу, що, як схема розсудкових понять, опосередковує підведення явищ під категорії» [Кант, 2000: с. 128] (водночас схема, маючи часове визначення й позначаючи каузальність, може застосовуватись універсально: «спочатку–потім»: наприклад, спочатку б'ють по м'ячу, потім він летить).

Згідно з Кантом, схематизація – робота виображення, точніше, трансцендентальна схема є завжди продуктом *трансцендентальної спроможності виображення* (transzendente Einbildungskraft). Схематизм вирізняється тим, що виображення застосовується тут не до простору (щодо нього має місце конструювання), а саме до часу: взагалі останній є закориненням щодо суб'єкта первинніше, ніж простір, відтак за часом закріплюється «привілейований», пріоритетний статус. Тобто спроможність виображення є «...тією здатністю людини, в якій виявляється особливий стосунок до часу» [Reijnen, 2009: S. 41].

Через посередництво спроможності виображення виникає обопільний стосунок чистих понять та часу, проте, на думку Гайдегера, ця парадоксальна спроможність «спонтанної рецептивності» та «рецептивної спонтанності» залишається в Канта «феноменологічно непроясненою» й залишає стосунок спроможності виображення як до чуттєвості, так і до розсудку, доволі темним [див.: Vetter, 2014: S. 106].

Взагалі ж спроможність виображення є, поряд із чуттєвістю й розсудком, однією з трьох основних спроможностей душі, вона ґрунтується на схематизмі чистих понять розсудку. «Цей схематизм нашого розсудку... є приховане в глибині людської душі мистецтво, що його справжні прийоми нам навряд чи коли-небудь вдасться вивідати у природи й унаочнити собі» [Кант, 2000: с. 129]. Разом з тим «чистий образ... всіх предметів чуттів узагалі... є час» [Кант, 2000: с. 130].

З цитованих місць зрозуміло, що з особливою ретельністю Гайдегер мав прочитувати розділ про схематизм Кантового *opus magnum*: цей розділ філософ оцінював надзвичайно високо, вважаючи, що «ці одинадцять сторінок «Критики чистого розуму» становлять «серцевину всього об'ємного твору» [Heidegger, 1995: S. 89]. За великим рахунком, попри цілу низку текстів Гайдегера, де з більшою чи меншою мірою інтенсивності досліджуються різні аспекти мислення кьонігбержця (вони перераховувалися на початку статті), саме «Критика чистого розуму» й саме розділ про схематизм є найґрунтовніше обговорюваним текстом (до речі, саме цим пояснюється та обставина, що в нашій статті Кант цитується порівняно рідко, і цитування стосуються, власне, лише декількох сторінок).

Втім, фрайбурзький мислитель особливо виокремлює не щойно цитоване друге видання «Критики» (ми цитували його, звісно, в українському перекладі), а його перше видання, де запропонована експлікація проблеми часу характеризувалася тим, що основою синтезу розсудку та чуттєвості, поняття (як продукту розсудку) та споглядання (як продукту чуттєвості), а відповідно, середнім членом між логікою та естетикою, вважається саме трансцендентальна спроможність виображення (інакше кажучи, розсудок та чуттєвість, поняття та споглядання, логіка та естетика можуть стати джерелами пізнання лише за допомогою трансцендентальної спроможності виображення). Саме в останній Кант убачає, як уже зазначалося, ту здатність людини, в якій себе засвідчує особливий стосунок до часу; продуктом трансцендентальної спроможності виображення є час як трансцендентальна схема. У підсумку згадана спроможність, по суті, отожднюється з часом як апіорною формою внутрішнього чуття, сприймаючись як щось на кшталт *первинної часовості* [див.: Heidegger, 1991: S. 146] (варто також пам'ятати про позиціоноване – як альтернатива до «суб'єктивістського» Аргіогі Канта – Гайдегерове обґрунтування феноменологічного Аргіогі, тобто того, що є «передшим», «ранішим», відтак даний «титул» постає у феноменології титулом не відношення, а буття й містить «часову послідовність» [див.: Терлецький, 2014: с. 92–95]). Ба більше, згідно з Гайдегером, у трансценден-

тальній спроможності виображення закорінено навіть *сутність людини* [див.: Vetter, 2014: S. 107].

На думку Гайдегера, за допомогою трансцендентальної спроможності виображення категорії є поняттями, які істотно пов'язані з часом. Саме спроможність виображення є тим спільним коренем, який зв'язує розмаїтість споглядання з категоріями розсудку, і саме в ній Кант, як вважає Гайдегер, описав первинну часовість. По суті, у трансцендентальній спроможності виображення останній бачить таку основу всіх людських якостей, в якій виявляються об'єднаними не лише відчуття та розсудок (хоча в такому тлумаченні й можна побачити «фіхтеанізоване твердження» [див.: Röggele, 1999: с. 21]), але й пасивна за своєю природою рецептивність та активна, діяльна спонтанність (і хай на перший план у філософа висувається скінченність, відповідно, рецептивність, людського пізнання, все ж теза про спонтанність теж залишається по-своєму чинною). Саме це відкриття дозволило Гайдегеру осмислити Кантову філософію в контексті метафізики й, значною мірою, побудувати свою власну концепцію.

Отже, до відповідного розуміння Кант наблизився в першому виданні «Критики чистого розуму», яка постає для Гайдегера інтерпретацією людини як «скінченного розуму» в її стосунку до речей, які самі теж є скінченими (зрештою, з мисленням про скінченність людини можна пов'язувати й знамените Кантове розрізнення між феноменом і ноуменом).

Однак потім, згідно з думкою фрайбурзького філософа, Кант відступив: у другому виданні «Критики» (яке, до речі, цитувалося вище) трансцендентальне виображення відтісняється й перетлумачується на користь розсудку [див.: Heidegger, 1991: S. 244]. Розсудкові була приписана «роль походження для будь-якого синтезу» [Heidegger, 1991: S. 149]. Тим самим Кант, твердить Гайдегер, пожертвував революційним поглядом, згідно з яким час визначає буття та його пізнання.

Таким чином, у другому виданні засадничою здатністю в Канта постає розсудок, з його допомогою здійснюється єдність, що зводиться до Я трансцендентальної аперцепції, яке за своєю природою є *позачасовим* [див.: Гайденко, 2006: с. 171]. У подібному «відступі» Гайдегер убачає недостатню послідовність і недостатній радикалізм Канта в намаганні відійти від західної метафізичної традиції, орієнтованої, кажучи якомога більш узагальнено, на протиставлення, з одного боку, часу та, з іншого боку, буття, трактованого як щось вічне та позачасове ще з часів Парменіда. Якщо в першому виданні виображення ще є першопочатковою основою пізнання, коренем розсудку й чуттєвості, то в другому – лише посередником між ними.

Таким чином, Кант, після того, як йому вдалося виявити в трансцендентальній спроможності виображення спільний корінь розсудку та чуттєвості, від власного відкриття таки дистанціювався. Тобто він, на думку Гайдегера, впритул наблизився до пізнання проблеми «скінченності в людині», однак виявився нездатним прийняти його остаточно. Як і вся західна метафізика, Кант відступив від положення про скінченність людини. Тут виявилася все ще надмірна залежність Канта від метафізичної парадигми, яка визнавала субстанційний характер Я, була онтологією субстанційного, попри першопочаткове рішуче бажання кьонігсберзького мислителя будувати філософію на принципово нових засадах.

Зайве говорити, що така Гайдегера інтерпретація викликала спротив з боку неокантіанців, позаяк сприймалася, знову ж таки, як свавільна, насильницька, «узурпаторська». Так, торкаючись Гайдегерового акцентування на первинності

трансцендентальної спроможності виображення, Касирер зазначав: «...Кант ніде не проголошує “монізм” виображення, навпаки, наполягає на рішучому радикальному дуалізмі, на дуалізмі чуттєвого та інтелегібельного світів» [Касирер, 1997: с. 392]. Ясна річ, на відміну від Гайдегера, неокантіанцям значно більше важило друге видання «Критики».

Гайдегера модель схематизму

Чому ж тоді Гайдегер надає перевагу першому виданню «Критики» перед другим? Просто тому, – зазначав француз Жан Бофре, – що закоріненість виображення в розсудку творить, на його думку, саму основу скінченності людини, а розробка і загострення проблеми скінченності – це, як він каже, і є те, чого домагався Кант [див.: Бофре, 2007: с. 158]. Іншими словами, йдеться про необхідність тематизації безосновного, своерідної «прірви» в метафізиці. Цією «прірвою» є скінченність у людині, причому ця скінченність є не випадковою, другорядною, а суттєвою, фундаментальною рисою особи. «Первиннішою, ніж людина, є скінченність ось-буття в ній» [Heidegger, 1991: S. 184].

Розуміння буття мусить розгортатися, виходячи зі скінченності людини, тобто в часовий, темпоральний спосіб. Відтак розуміння є не що інше, як розуміння скінченності. У кінцевому підсумку весь проєкт Гайдегера, націлений на подолання властивого західній метафізиці протиставлення позачасового буття часовості, темпоральності, може бути розглянутий кризь призму критичного аналізу Кантового «відступу», здійсненого кьонігсберзьким мислителем між першим і другим виданнями «Критики чистого розуму». Цей відступ полягав у заміні трансцендентальної спроможності виображення як свого роду первинної часовості «позачасовим» у своїй основі розсудком.

Отже, вихідною точкою в тлумаченні філософії Канта сприймається його вчення про схематизм і трансцендентальну спроможність виображення. Проте схематизм класика інтерпретується Гайдегером як приналежний не до феноменології об'єкта, а до феноменології суб'єкта, звідси виростає проблематика часовості суб'єкта, тлумачення людської екзистенції стосовно часу, а врешті, як було наголошено вище, і стосовно смерті.

Але в підсумку Гайдегер не лише витлумачив Кантів схематизм, він запропонував своє власне розуміння останнього. Загалом, за допомогою схематизму *екстатично-горизонтальної часовості* він прагнув схопити сенс буття. Невипадково розділ першої «Критики» про схематизм німецький дослідник Дитмар Кьолер тлумачить «...як зразок для Гайдегерової концепції схематизації сенсу буття» [Köhler, 1991: S. 8]. Разом з тим, як зазначає інший німецький автор, Отто Пьогелер, хоча «Кант і Гайдегер зустрічаються... у схематизації, проте бачать вони цю схематизацію дуже по-різному» [Pöggeler, 2003: S. 30]. Мовляв, для Канта схема залишається підпорядкованою поняттю, а Гайдегер перевертає цей порядок: поняття за допомогою схематизації в різний спосіб залучаються до часу як до темпоральності; у кінцевому підсумку йдеться про можливість розрізнення онтологій, виходячи з темпорального відношення.

Пьогелер звертає також увагу на таку обставину: якщо в метафізичній традиції акцент робився на субстанції й суб'єктові, де йшлося передовсім про їхнє теперішнє існування та вважалося, що до їхньої об'єктивності завжди можна повернутися, то Гайдегер цю тенденцію долає, вводячи суб'єкт-об'єктне відношення в контекст часо-просторових способів даності. Зокрема, з цією метою філософ удається до

применників і прислівників (без них годі собі уявити чимало його оригінальних концептів – ось-буття (Dasein), буття-у-світі (in-der-Welt-sein), буття-в (In-sein) тощо) [див.: Röggele, 2003: S. 30]. Тут ідеться про *формальне показування*. У підсумку герменевтика такого формального показування розвивається до рівня схематизації в спробі схопити та диференціювати, визначити різні сфери буття суцього.

Отож, у «новіший», гайдегерівській, редакції схематизму має місце розмежування сфер буття, схема застосується до різних його вимірів. Позаяк буття розуміється з горизонту часу, то й виокремлювані філософом три способи буття – наявність (Vorhandenheit), підручність (Zuhandenheit) та екзистенціальність (Existenzialität) – повинні, за допомогою темпоральної схеми, узгоджуватися з екстазами часовості (а тому самі філософські поняття, чи категорії, чи екзистенціали насправді обгрунтуються в темпоральних схемах). Схематичне показування «куди» часового екстазу є горизонтальною схемою екстазу, таким чином, прислівник «куди» стає *горизонтом*. Кожний екстаз має певне «куди» відштовхування, тобто горизонтальну схему: в кожному з них горизонт є іншим. У будь-якому разі, «лише на основі екстатично-горизонтальної часовості є можливим вторгнення ось-буття в простір» [Heidegger, 1986: S. 369].

Таким чином, Гайдегер уводить теоретичні ідеї Канта в екзистенціалістський контекст, передовсім за допомогою вельми оригінального – у напрямку онтолого-темпоральної інтерпретації – трансформування Кантової концепції схематизму; схематизація тепер розуміється виходячи лише з часу й часовості. Інакше кажучи, розуміння трансцендентальної спроможності виображення як первинної часовості, самобуття «темпоралізація» Кантового схематизму постають істотними чинниками формування герменевтично-феноменологічної інтерпретації часовості в Гайдегера; останній достатньо переконливо показує, як схематизм «працює» в екзистенційно-темпоральній площині. Схематизм спроможності виображення, збагнений у контексті первинної часовості, трансформується в такий схематизм екстатично-горизонтальної темпоральності, завдяки якому відбувається фундаментальне структурування сенсів буття.

Водночас така трансформація Кантового схематизму повинна сприйматися лише як конкретний, окремішний випадок, ілюстрація розглянутої вище загальної «довільної» стратегії тлумачення Гайдегером кьонігсберзького філософа (своєю чергою, тлумачення Канта – лише окремішний випадок інтерпретації західної філософії). Такий спосіб сприйняття виглядає більш ніж виправдано, якщо на речі дивитися з перспективи герменевтичної методології: твір класика в кожному новому поколінні інтерпретаторів «змінюється», набуває нового прочитання з боку того, хто виходить із духовного досвіду й «запитів» своєї епохи. За подібного підходу жодна з інтерпретацій не може претендувати на остаточність, на те, аби бути єдино істинною, позаяк щоразу тлумаченням займається людина як скінченне й обмежене буття (водночас можна говорити й про скінченність і обмеженість кожної епохи: образно кажучи, кожна епоха володіє дивовижною зрячістю щодо одних аспектів певної проблеми чи ідеї й сліпотою – щодо інших; буття, кажучи по-гайдегерівськи, відкриває суще щоразу іншим боком); тому будь-яке починання є лише спробою, недосконалою й «попередньою».

Отож, Гайдегеровим тлумаченням, яким насправді властивий «потужний герменевтичний ресурс і пояснювальний потенціал...» [Баумейстер, 2013: с. 74], неминуче випадає – в контексті такого герменевтичного розуміння – стати імпульсом для

нових і нових наступних тлумачень. При цьому «задіюється», як уже мовилося на початку статті, стратегія герменевтично-феноменологічної деструкції. Остання, так би мовити, за визначенням не може не бути «насильницькою», проте лише така деструкція, яка за своєю суттю є все ж радше *деконструкцією*, таке, як сказали б зараз, «переформатування», зокрема й передовсім – у поняттєвій сфері, забезпечує недопущення «застиглості», стагнації, «тупцювання на місці», створює можливість творчого розвитку філософської думки за постійної поєви нових і непередбачено змінюваних історичних, соціальних, політичних та культурних обставин.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Августин (1996): Августин, Св. Сповідь. Київ: Основи, 1996, 319 с.
- Аверинцев (1970): Аверинцев, С.С. «Карл Ясперс». В: *Философская энциклопедия*. В 5 т. Москва: Советская энциклопедия, 1970, Т. 5, С. 620–622.
- Баумейстер (2013): Баумейстер, А. «На шляху до автентичного буття: феноменологічна деструкція Аристотеля у раннього Гайдегера». В: *Sententiae*. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства), вип. XXVIII, 2013, № 1, С. 63–75.
- Бофре (2007): Бофре, Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Кн. 2. Новоевропейская философия. СПб: Владимир Даль, 2007, 396 с.
- Гайденко (1974): Гайденко, П.П. «Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация». В: *Философия Канта и современность*. Москва: Мысль, 1974, С. 378–419.
- Гайденко (2006): Гайденко, П.П. «Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции». В: *Вопросы философии*, 2006, № 3, С. 165–181.
- Кант (2000): Кант, И. Критика чистого разума. Київ: Юніверс, 2000, 504 с.
- Кассирер (1997): Кассирер, Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997, 447 с.
- Терлецький (2008): Терлецький, В. «Кантове вчення про “a priori” в онтологічній перспективі». В: *Філософська думка*, 2008, № 6, С. 21–39.
- Терлецький (2014): Терлецький, В. Аргію як проблема онтології. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук, спеціальність 09.00.01 онтологія, гносеологія, феноменологія (УДК: 165.62). Київ: 2014, 217 с.
- Хома (2014): Хома, О. «Передмова». В: *«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень*: Жан-Марі Бейсад, Жан Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. Київ: Дух і літера, 2014, С. 5–6.
- Denker (2011): Denker, A. *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011, 238 S.
- Geier (2005): Geier, M. *Martin Heidegger*. Hamburg: Rowohlt, 2005, 138 S.
- Grießer (2008): Grießer, W. «Zeit und Zeitlichkeit beim späten Paul Natorp und bei Heidegger». In: *Philosophisches Jahrbuch*, 115. Jahrgang II, 2008, S. 261–287.
- Grondin (2001): Grondin, J. «Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion». In: *M. Heidegger «Sein und Zeit»*. Hrsg. v. Th. Rentsch. Berlin: Akademie-Verlag, 2001, S. 1–27.
- Heidegger (1986): Heidegger, M. *Sein und Zeit*. 16 Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1986, 445 S.
- Heidegger (1991): Heidegger, M. *Gesamtausgabe*. Bd. 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, 318 S.
- Heidegger (1995): Heidegger, M. *Gesamtausgabe*. Bd. 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. 3 Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995, 436 S.
- Höffe (1983): Höffe, O. *Immanuel Kant*, München: Beck, 1983, 324 S.
- Hoppe (1981): Hoppe, H. «Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers». In: *Zur Kantforschung der Gegenwart*. Hrsg. v. P. Heintel u. L. Nagl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, S. 369–404.

- Köhler (1991): Köhler, D. «Heideggers Konzeption einer Strukturierung des Seinssinnes mittels der Schemata der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit». In: *Mesotes*, 1991. № 4, S. 5–13.
- Pöggeler (1999): Pöggeler, O. «Ansatz und Aufbau von “Sein und Zeit”». In: *Siebzig Jahre «Sein und Zeit»*. Hrsg. v. H. Vetter. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1999, S. 13–27.
- Pöggeler (2001): Pöggeler, O. «Martin Heidegger. Die Philosophie und die Problematik der Interpretation». In: *Große Philosophen. Mit einer Einleitung von Andreas Graeser*. Darmstadt: Primus Verlag, 2001, S. 744–762.
- Pöggeler (2003): Pöggeler, O. «Hermeneutische Philosophie: Die Anstöße Heideggers». In: *Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke*. Hrsg. v. H. Vetter. Frankfurt a. M.: Lang, 2003, S. 15–52.
- Reijen (2009): Reijen, W. van. Martin Heidegger. Paderborn: Wilhelm Fink, 2009, 127 S.
- Schultz (2005): Schultz, U. Immanuel Kant. Hamburg: Rowohlt, 2005, 186 S.
- Vetter (2014): Vetter, H. Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk. Hamburg: Meiner, 2014, 560 S.

Стаття одержана редакцією 8.10.2014

REFERENCES

- Augustin. Confession. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy, 1996, 319 p. [= Августин, 1996]
- Averintsev, S.S. «Karl Jaspers». In: *Filosofskaya Encyclopedia*. In 5 vol. [In Russian]. Moscow: Sovetskaya Encyclopedia, 1970, Vol. 1, P. 620–622. [= Аверинцев, 1970]
- Baumeister, A.O. «On the Way to the Authentic Being: Phenomenological Destruction of Aristotle in Early Heidegger’s Teaching». [In Ukrainian]. In: *Sententiae*, Iss. XXVIII, 2013, № 1, P. 63–75. [= Баумейстер, 2013]
- Beaufret, J. Dialogue with Heidegger: in 4 vol, Vol. 2: Modern Philosophy. [In Russian]. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2007, 396 p. [= Бофре, 2007]
- Cassirer, E. Life and the Doctrine of Kant [In Russian]. St. Petersburg: Universitetskaya Kniga, 1997, 447 p. [= Кассирер, 1997]
- Denker, A. Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011, 238 S. [Denker, 2011]
- Gaidenko, P.P. Martin Heidegger: Primordial Temporality as a Being’s Foudation of Existence. [In Russian]. In: *Voprosy filosofii*, 2006, №3, P. 165–181. [= Гайденко, 2006]
- Gaidenko, P.P. The Doctrine of Kant and its Existential Interpretation [In Russian]. Moscow: Mysl, 1974. – P.378–419. [= Гайденко, 1974]
- Geier, M. Martin Heidegger. Hamburg: Rowohlt, 2005, 138 S. [= Geier, 2005]
- Grießer, W. «Zeit und Zeitlichkeit beim späten Paul Natorp und bei Heidegger». In: *Philosophisches Jahrbuch*, 115. Jahrgang II, 2008, S. 261–287. [= Grießer, 2008]
- Grondin, J. «Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion». In: *M. Heidegger «Sein und Zeit»*. Hrsg. v. Th. Rentsch. Berlin: Akademie-Verlag, 2001, S. 1–27. [= Grondin, 2001]
- Heidegger, M. Gesamtausgabe. Bd. 25. Phänomenologische Imterpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. 3 Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995, 436 S. [= Heidegger, 1995]
- Heidegger, M. Gesamtausgabe. Bd. 3. Kant und das Problem der Metaphysik. Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, 318 S. [= Heidegger, 1991]
- Heidegger, M. Sein und Zeit. 16 Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1986, 445 S. [= Heidegger, 1986]
- Höffe, O. Immanuel Kant, München: Beck, 1983, 324 S. [= Höffe, 1983]
- Hoppe, H. «Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers». In: *Zur Kantforschung der Gegenwart*. Hrsg. v. P. Heintel u. L. Nagl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, S. 369–404. [= Hoppe, 1981]
- Kant, I. Critique of Pure Reason. [In Ukrainian]. Kyiv: Universe, 2000, 504 p. [= Кант, 2000]
- Khoma, O. «Preface». In: *Descartes’ «Meditationes» in the Mirror of modern interpretations: Jean-Marie Beysade, Jean-Luc Marion, Kim Sang Ong-Van-Cung*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i Litera, 2014, P. 5–6. [= Хома, 2014]

- Köhler, D. «Heideggers Konzeption einer Strukturierung des Seinssinnes mittels der Schemata der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit». In: *Mesotes*, 1991. № 4, S. 5–13. [= Köhler, 1991]
- Pöggeler, O. «Ansatz und Aufbau von "Sein und Zeit"». In: *Siebzig Jahre «Sein und Zeit»*. Hrsg. v. H. Vetter. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1999, S. 13–27. [= Pöggeler, 1999]
- Pöggeler, O. «Hermeneutische Philosophie: Die Anstöße Heideggers». In: *Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke*. Hrsg. v. H. Vetter. Frankfurt a. M.: Lang, 2003, S. 15–52. [= Pöggeler, 2003]
- Pöggeler, O. «Martin Heidegger. Die Philosophie und die Problematik der Interpretation». In: *Große Philosophen. Mit einer Einleitung von Andreas Graeser*. Darmstadt: Primus Verlag, 2001, S. 744–762. [= Pöggeler, 2001]
- Reijen, W. van. Martin Heidegger. Paderborn: Wilhelm Fink, 2009, 127 S. [= Reijen, 2009]
- Schultz, U. Immanuel Kant. Hamburg: Rowohlt, 2005, 186 S. [= Schultz, 2005]
- Terletsky, V. Apriori as the Problem of Ontology. The dissertation for Doctor in Philosophy degree in speciality 09.00.01: Ontology, Epistemology, Phenomenology (UDK: 165.62). [In Ukrainian]. Kyiv, 2014, 217 p. [= Терлецький, 2014]
- Terletsky, V. «Kantian Doctrine about "apriori" in the Ontological Perspective». [In Ukrainian]. In: *Filosofska dumka*, 2008, № 6, P. 21–39. [= Терлецький, 2008]
- Vetter, H. Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk. Hamburg: Meiner, 2014, 560 S. [= Vetter, 2014]

Received 8.10.2014

Andriy Dakhniy

Heidegger's «Arbitrary» Reading of Kant: the Overcoming of Neo-Kantianism and Temporalization of Transcendental Schematism

The paper examines the influence of Kant's theoretical philosophy on formation of phenomenological interpretation of temporal issues in Heidegger's thinking, both in terms of his positive perception of Kant's recent approaches (schematism of pure conceptions of understanding, transcendental faculty of imagination as a primary temporariness and as the essence of human being), as well as in terms of negative repulsion (proposition of ontological alternatives to Kant's Gnoseologism, criticism of his attempt to replace basically temporal transcendental faculty of imagination with atemporal understanding). The paper emphasizes specificity and even "arbitrariness" of Heidegger's interpretation of Kantian theoretical philosophizing. This interpretation fits into the strategy of destruction of Western metaphysics, but significantly differs the Neo-Kantianism interpretations in focusing not so much on limited cognitive capacity, but rather on the limitations of human existence as such. Finally, it is shown that Heidegger attempted to demonstrate the structuring of the sense of being via schematism of ecstatic-horizontal temporariness inspired by Kant's influence.

Andriy Dakhniy, PhD in philosophy, Associate Professor of the History of Philosophy Department, Ivan Franko National University of Lviv

Андрій Дакхній, кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка

Андрей Дакхний, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Львовского национального университета имени Ивана Франко

e-mail: a-dakhniy@ukr.net
