

ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ

Андрій Дахній (Львів)

ЗАПОЧАТКУВАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ТЕМПОРАЛЬНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ У ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА ГАЙДЕГЕРА: МАРБУРЗЬКА ЛЕКЦІЯ «ПОНЯТТЯ ЧАСУ» (1924)

Andriy Dakhniy (Lviv)

Establishment of existentially-temporal problematics in Martin Heidegger's philosophy: Marburg lecture «The concept of time» (1924)

On the basis of Marburg lecture «The concept of time» (1924) the sources of statement and elaboration of time question in M. Heidegger's philosophy are discovered in the article. The time is examined by a thinker foremost in existentially-philosophical area which is differentiated from the religious one and opposed to the scientifically-physicalistic perspective. In this contrasting the emphasis is made on the question «How?» but not «What?» in relation to the time: on the future, but not on the present. Consequently, there is a demonstration of the philosopher's attainment of the range of problems of human's extremity and death-rate. It is presented made by M. Heidegger an approximation of temporality and existentiality, which manifests itself in the specific features of being-there (Dasein). Also, it is briefly emphasized a connection between examined lecture and «Being and time».

Вступ

Мартин Гайдегер, один із найвизначніших і найвпливовіших філософів ХХ століття, починав свій шлях мислення як католицький теолог. Втім, його богословський вишкіл не зводився лише до католицької традиції, він був настільки ґрунтовним і широким, що навіть у протестантському Марбурзі, куди Гайдегер потрапив після Фрайбурга у 1923 році, гостя сприймали ледь не за «свого», висловлюючи при цьому щире захоплення його теологічною ерудицією. Так, Ото Пьогелер наводить висловлювання відомого марбурзького богослова Рудольфа Бультмана (із листа останнього до Ганса фон Зоден

© А. Дахній, 2010

від 23 грудня 1923 року): «Цього разу семінар є особливо повчальним, поза-як у ньому бере участь наш новий філософ Гайдегер, учень Гусерля. Він походить з католицького середовища, але цілком пронизаний протестантизмом, що й довів нещодавно у дебатах після лекції Гермелінка про Лютера і середньовіччя. Він володіє не лише відмінним знанням схоластики, але і Лютера, і до деякої міри поставив Гермелінка у скрутне становище, він явно проникав у питання глибше, ніж той [...]» [Pöggeler, 2001: S. 753].

Така висока оцінка Гайдегера, дана авторитетним богословом (який із ним згодом заприятелював), говорить сама за себе. Захоплення, зацікавленість стилем мислення гостя із Фрайбурга мали своїм наслідком те, що теологи Марбурзького університету запросили Гайдегера прочитати їм лекцію. Філософ цим запрошенням скористався у 1924 році. Гайдегєрова лекція «Поняття часу» (яка з'явилася друком аж у 2004 році у 64-му томі його повного зібрання творів) і становить основний предмет розгляду даного дослідження. Її можна вважати якщо не доленосною, то принаймні «початковою», «ініціаторською» у довгому шляху осмислення Гайдегером екзистенційних та темпоральних проблем, які, до речі, саме в цій лекції вперше виявилися у нього зближеними і узалежненими одні від одних, як і вперше в ній у творчості філософа був виявлений зв'язок темпоральності зі скінченністю і смертністю (водночас тут ще не постає питання про сенс буття, не диференціюються буттєві виміри «нааявності» та «підручності», не досліджується феномен турботи і т. д. – проблеми, які стануть ключовими для «Буття і часу»).

На початку лекції Гайдегер окреслює предмет свого дослідження і визначає його специфіку. Цікаво, що при цьому він не претендує на філософську інтерпретацію феномену часу, хоч за логікою речей саме цього слід було очікувати від професора філософії. Тут важливо уточнити: своє опрацювання проблематики часу Гайдегер *не мав наміру розвивати як філософське у звичному, усталеному розумінні* – внаслідок тієї обставини, що «...воно не висуває претензію запропонувати загальнозначуще систематичне визначення часу, яке б запитувало понад час і входило б у зв'язок з іншими категоріями» [Heidegger, 2004: S. 108]. Фрайбурзький філософ схильний означати свою спробу як таку, що перебуває в руслі «до-науки» (Vorwissenschaft)» [див.: Heidegger, 2004: S. 108]. Така до-наука рухається в поняттєвій сфері, вона допомагає дослідникові розібратися із розумінням суті і призначення своєї дослідницької роботи і в чомусь нагадує Гайдегєрові поліцейську службу, яка долучена до справи контролю наук, тобто має функцію скромну, але дуже потрібну; стосунок такої до-науки до філософії є стосунком спів-дії, допомоги [див.: Heidegger, 2004: S. 108]. По суті, у такий незвичний спосіб Гайдегер виявляє новий аспект у розумінні філософського знання. Водночас свій підхід він відмежовує від спроб богословського характеру і протиставляє дослідженням наукового, позитивістсько-фізикалістського стибу.

Гайдегер і проблема часу: релігійна перспектива

Про глибоке розуміння Гайдегером богословських матерій уже йшлося. Аудиторія, яка слухала його лекцію, складалася переважно з теологів. Проте Гайдегер вже на самому початку лекції робить застереження, згідно з яким його опрацювання проблеми часу не матиме жодного зв'язку з теологією, і він не схильний, так би мовити, переходити на іншу територію. При цьому він добре розуміє специфіку богословського бачення проблеми часу: останній розглядається в його кореляції з вічністю.

Ось міркування філософа: «Якщо час знаходить свій сенс у вічності, його треба розуміти, виходячи з неї» [Heidegger, 2004: S. 107]. Знання вічності, як підкреслює автор, відкривається передовсім для богослова, теолога, який, спираючись на віру, на авторитетні богонатхненні джерела, володіє достатнім арсеналом знарядь для її осягнення. «Теологія говорить про людське буття як буття перед Богом, про його часове буття в його стосунку до вічності» [Heidegger, 2004: S. 107]. Отже, Гайдегер стверджує, що *виявлення природи часу через пошуки його зв'язку з вічністю – прерогатива теології*, ця діяльність для неї найбільш легітимна, релевантна. Натомість для філософії, яка досліджує час поза зв'язком із вічністю, яка не має можливості спертися на віру, не залишається нічого іншого, як *рефлектувати про час, виходячи з самого часу* [див.: Heidegger, 2004: S. 107].

Разом із тим, якщо говорити про релігійну позицію, репрезентовану християнством (а саме на неї спирається «ранній» Гайдегер), то не варто забувати, що тут не лише вічність, але й часовість завжди відігравала суттєву роль, причому це добре помітно навіть у плані догматичного богослов'я – починаючи від «Символу віри» (Син Божий був «...розіп'ятий за нас за Понтія Пилата» – чітка вказівка на конкретну епоху), і закінчуючи посланням апостола Павла до Галатів («Як настало ж виповнення часу, Бог послав Свого Сина, що родився від жони...»).

Не можна обійти увагою ту вагому обставину, згідно з якою, коли Гайдегер обмежує розгляд співвідношення між часом і вічністю лише рамками теології, то тим самим він висловлюється всупереч до загальної тенденції у розвитку західної філософії, надто якщо брати до уваги її метафізичну традицію. Остання нерідко ставила перед собою завдання визначити розуміння часу саме крізь призму вічності, намагалась рефлектувати і про час, і про вічність, здійснювала кореляцію між ними; більше того, обговорення їхнього співвідношення для філософії видавалося багатьом західним мислителям не тільки виправданим, але й навіть неунікненим – причому як у напрямкові до їхнього зближення, так і, навпаки, до протиставлення. Скажімо, Платон позначав час як повне відображення «еону», що переважно перекладають саме словом «вічність», натомість у (нео)платонізмі вічність та час значною мірою протиставлялися, бо перша пов'язувалася з нерозрізнуваним Єдиним, тоді як другий вважався за природою таким, що завжди приносив із собою

розрізненість; час і вічність гармонізуються у Спінози, принаймні його знаменитий вислів – *sub specie aeternitatis* (лат.: з точки зору вічності) – характеризує прагнення філософувати в часі, саме враховуючи горизонт вічності; згідно ж, наприклад, із Гегелем, час і вічність не протистоять одне одному, але при цьому розуміння вічності як безмежно збільшеного часу Гегель не приймає і називає її хибною безмежністю; вічність отримує інобуття в часі, вона співвідноситься з часом у такий спосіб, аби як вічність вона взагалі могла прийти до себе [див.: Nügli, Lübcke, 1997: S. 695], нарешті, навіть у таких, здавалося б, «неметафізичних» авторів, як Ніцше, знову вириває тема вічності, хай і в дуже специфічному сенсі – мова йде про його ідею «вічного повернення того самого».

Отож, на тлі такої потужної філософської традиції, яка сміливо тематизує співвідношення часу та вічності, теза Гайдегера про обмеження можливостей адекватного розуміння часу крізь призму вічності лише рамками богослов'я виглядає радикальним розривом із цією традицією. Втім, це цілком вкладається у сповідуваний ним антиметафізичний, деструктивний щодо традиційної онтології, характер його філософії. У кожному разі, Гайдегер постійно підкреслював диференціацію богослов'я, з одного боку, та філософії, з іншого боку (в іронічному дусі наголошуючи, що словосполучення «релігійна філософія» звучить для нього подібно до «дерев'яного заліза»), що, однак, не завадило йому згодом плідно спілкуватись і співпрацювати із тим же Бультманом [див.: Røggeler: 2001, S. 744, 754-755]. Взаємовпливи і взаємодію не слід ототожнювати із змішанням.

Наукове (фізикалістсько-математичне) сприйняття часу: редукція до модусу теперішнього

Зовсім іншу картину сприйняття часу пропонує наука. Її першорядне прагнення – розглядати час у доволі вузький спосіб – крізь призму *вимірювання*. Гайдегер так і пише: для фізика «схоплення часу має характер вимірювання» [Heidegger, 2004: S. 109]; що більше – за таких умов поводження з часом тільки до вимірювання і зводиться, а ця операція, наголошує Гайдегер, стосується, звісно, суто квантитативних питань – на кшталт «коли», «як довго», «до котрого часу» і т.д.

Вимірювання і показування часу здійснюється *годинником*, це його основна функція, причому тут, звісно, не важливо, до якого «технічного» типу належить той чи інший годинник. «Годинник – фізикалістська система, в якій постійно повторюється однакова послідовність часових станів, за умови, якщо ця фізикалістська система не піддається зміні через зовнішній вплив» [Heidegger, 2004: S. 110]. Час є розділеним на точно виміряні «відрізки», подібно до метрів чи дециметрів.

Проте годинник, хоч і фіксує час об'єктивно і незалежно від людей, призначений для використання його людьми: «Годинник дає постійно повторю-

вану однакову тривалість, до якої завжди можна звернутись» [Heidegger, 2004: S. 110], тобто люди, згідно зі своїми потребами, користуються цими проміжками у який завгодно різний, але потрібний для них спосіб. Відтак робота годинника неминуче набуває соціального виміру. «Будь-який годинник показує час буття-з-іншими-у-світі (Miteinander-in-der-Welt-sein)» [Heidegger, 2004: S. 110], тобто годинник сприяє узгодженню нашого перебування і взаємодії у світі з іншими – з тими, які, власне, в інтерсуб'єктивний спосіб поділяють з нами цей життєсвіт. Фіксований годинником час є однорідним, гомогенним. І, до речі, «[...] лише поскільки час конституюється як гомогенний, його можна виміряти» [Heidegger, 2004: S. 110].

Існує важлива особливість функціонування годинника. Будь-яке «раніше» чи «пізніше» визначається, виходячи із *тепер*, відтак початкова і ключова функція годинника зводиться до того, щоб фіксувати подію в *теперішньому*. Отож, основне, в чому годинник допомагає позбутися невизначеності, є фіксування того, що є «тепер» [див.: Heidegger, 2004: S. 110]. Як зазначає філософ, «[...] зводити час до «скільки» означає сприймати його як «тепер» сучасного (Jetzt der Gegenwart)» [Heidegger, 2004: S. 119]; запитувати про «скільки» часу означає поринути у стурбованість відносно *теперішнього що*.

Людське існування, яке налаштовується саме на таке сприйняття часу, немовби розчиняється в повсякденності, усередненості. «Повсякденність живе з годинником, який каже: стурбованість без кінця повертається до “тепер”, вона каже: *тепер*, від “тепер” до “пізніше”, до наступного “тепер”» [Heidegger, 2004: S. 120]. Такий редуccionізм щодо «тепер» – модусу часу, який абсолютизується, Гайдегер піддає критиці, він вважає, що спрямованість на *що* часу має бути замінене на сприйняття *як* часу; на протизвагу до кількісного начала Гайдегер висуває начало якісне. «Годинник показує нам *тепер*, але жодний годинник не показує майбутнього і ніколи не показував минулого. Будь-яке вимірювання часу говорить: послати час у *скільки*» [Heidegger, 2004: S. 121].

Гайдегер був переконаний у небезпеці *фізикалістського редуccionізму*. Фізикалістське розуміння часу, згідно з філософом, з'являється у людини, яка тяжіє до «уречевлення», коли для неї панівною стає спрямованість на корисність, причому ця людина не просто схильна до такої установки, але й її універсалізує і абсолютизує, чим спотворює свою власну суть [див.: Vetter: 1991, S. 20].

Цікаво, що і у «пізнього» Гайдегера, коли філософ дедалі більше став звертати увагу на феномен техніки, критика фізикалізму постала вже не в контексті проблеми часу, а саме проблеми техніки. Мислитель звернув увагу на дедалі більше розповсюдження так званого «*калькулюючого*», «*обчислюючого*» мислення, тобто мислення, яке звикло будь-який свій предмет редукувати до квантитативно-часового виміру (отож, зберігається спадкоємність між «раннім» Гайдегером і «пізнім», принаймні, в критичній оцінці ним підходів, нав'язуваних сциєнтичним мисленням).

Нарешті, можна ці «квантитативно-обчислюючі» підходи розглядати і в дещо інших аспектах – суспільно-психологічному, морально-етичному, аксіологічному – зокрема, може йтися, наприклад, про сформування в 90-х роках ХХ століття у пострадянських соціумах – на фоні суспільно-політичної, економічної та аксіологічної кризи – і значною мірою на протигагу до скомпрометованих цінностей радянського суспільства – носіїв гедоністично-консумістських цінностей, «меркантильного» покоління, яке, будучи налаштованим на те, що все повинно мати цінову вартість, звикло, так би мовити, *мислити «числівниками»*.

Гене́за і за́панування фізикалістського сприйняття часу: два екскурси в історію

Антифізикалістський підхід, репрезентований Гайдегером (і до нього – Бергсоном), виходячи з критики часового редукціонізму, не в останню чергу виникає через усвідомлення (можливо, дещо ностальгійне) того, як час сприймався до епохи Модерну. І хоч годинник був створений у часи середньовіччя – ймовірно, для синхронізування години богослужінь у монастирях [див.: Еріксен, 2004: с. 51], можливості для переможної ходи «годинникового» (тобто в даному разі порожнього, кількісно подільного) часу реалізувалися аж на зорі Нового часу.

Таким чином, коли заходить мова про фізикалістське схоплення часу, яке нині сприймається вже як щось само собою зрозуміле, варто брати до уваги ту обставину, що такий стан справ утвердився порівняно недавно. «Зміна парадигм» на користь фізикалістського розуміння часу відбулася у XVI столітті. А до цього, впродовж багатьох століть (і тисячоліть!), сприйняття часу визначалося соціальними чинниками, час залежав від проходження тих чи інших суспільних подій – переважно сакрального характеру: як зауважує норвезький соціолог Томас Еріксен, «події регулювали протікання часу, а не навпаки» [Еріксен, 2004: с. 52]. Отож історично первиннішим був «соціальний», а не «фізикалістський» час, його вимірювання мало попервах не фізикалістську, а соціальну передумову, і впродовж дуже тривалого періоду підпорядкування людини обчисленню, яке регулюється годинником, було невідомим, точне вимірювання часу ще не стало самодостатньою величиною; аж у новочасну епоху «...годинниковий час перетворює час в автономну сутність, у щось, що існує незалежно від подій» [Еріксен, 2004: с. 52], у щось, що «абстрагується» від подій, тобто за доби Модерну відбулося відгалуження фізикалістського часу від соціального. Але до цього, знову ж таки, впродовж тривалого періоду фізикалістський час таки перебував на службі у часу соціального [див.: Vetter, 1991: S. 16].

Втім, недостатньо констатувати, що ситуація із сприйняттям часу радикально змінилася у новочасну епоху, а саме у XVI столітті. По-перше, про ці «фізикалістські» зміни можна говорити із значно більшою мірою точності,

по-друге, що значно важливіше, призвідником до таких процесів виявилася зміна парадигм у тодішній науці. Згідно з формулюванням історика філософії Штефана Ото, «зміна парадигми риторичної моделі науки на геометричну» сталася у 1533 році, коли у новому Базельському виданні Евклідових «Елементів» їхній видавець, філолог і теолог Симон Ґрінеус, виступив із рекомендацією геометрії в якості бездоганної методологічної моделі, дослівно – в якості «абсолютної і досконалої формули» (*absoluta et perfecta formula*) будь-якої методичності» [див.: Vetter, 1991: S. 16] (водночас, заради справедливості слід зазначити, що, крім «зміни парадигм» у напрямкові до математизації, технізації та заволодіння природою, приблизно в той самий час з'явилася й інша принципово нова тенденція (але вже радше зі знаком «плюс»!), на яку Гайдегер, щоправда, не звертає уваги – був зроблений суттєвий крок до справедливішого співжиття людей у демократичному суспільстві). Відтепер – у рамках цього нового ідеалу точності – використання годинників починає обмежуватися суто фізикалістськими мотивами, що призводить до того, що, за думкою німецького соціолога Норберта Еліаса, «...у своїх спеціалізованих дослідженнях фізики і філософи починають втрачати з поля зору зв'язок їхнього знання з материнським ґрунтом людського суспільства [...]» [цит.за: Vetter, 1991: S. 17]. Соціальне витісняється фізикалістським у рамках парадигми «нової науки» (*Nuova Scienza*) утверджуваної Галілеєм і іншими вченими тієї доби.

Проте історичний екскурс відносно походження і утвердження «фізикалізму» слід доповнити ще однією згадкою – маються на увазі ті фізикалістські умонастрої, які панували в часи діяльності самого Гайдегера. Інакше кажучи, важливим є не лише звертання до генези фізикалістського розуміння часу для західної цивілізації і відтак людства в цілому: треба враховувати і ту «вужчу» та пізнішу історичну ситуацію, котру можна тлумачити як спадкоємницю «фізикалістського повороту» і котра зачепила Мартина Гайдегера безпосередньо, а саме ситуацію 20-тих років ХХ століття – періоду, коли фрайбурзький філософ тільки-но віднайшов свій шлях у філософії і, власне, займався написанням основних праць із проблематики часу.

Як відомо, фізикалістський погляд у тодішній західній філософії найбільш інтенсивно утверджувався з боку *неопозитивістів*, причому, якщо цю реальність конкретизувати, то в такому випадку доведеться зазначити, що фізикалізм, який виходив із того, що найдостовірніші судження про світ можуть бути висловлені лише на ґрунті точних і природничих дисциплін, зокрема, фізики, яка здатна запропонувати найдосконалішу інтегруючу систему понять, на той час завойовував дедалі міцніші позиції не лише завдяки очевидним для всіх прагматичним результатам, до яких призводив розвиток науки і техніки, але й за рахунок активної популяризаторської діяльності членів Віденського гуртка, де тон, попри декларовану «міждисциплінарність», задавали все ж фізики – Моріц Шлік і Рудольф Карнап. Причому дуже показово, що один із них, Карнап, критикував саме Гайдегера, його «фі-

лософію-ніщо», зокрема, за використання «безсенсових речень» метафізичного порядку, тобто речень, які не можуть знайти жодного емпіричного підтвердження, а тому не можуть бути піддані процедурі верифікації (див. працю «Подолання метафізики за рахунок логічного аналізу мови» (1931), опубліковану у «рупорі» членів Віденського гуртка – журналі «Erkenntnis» [див.: Карнап, 2001]).

Крім того, Карнап демонструє типову для фізика спробу жорстко прив'язати проблему часу до проблеми простору (цікаво, що навіть приналежний до традиції екзистенційного мислення Паскаль, будучи фізиком, суміщував час і простір, взаємопов'язував їх (кажучи, зокрема, про нікчемність людини і в просторі, і в часі, але велич у її здатності охопити і те, і інше); звісно, саме в рамках модерної наукової парадигми мислив стосовно даної проблематики і Кант). Згідно з Карнапом, всі наукові висловлювання не лише повинні уникати безсенсовості речень метафізики, вони мусять переходити на рівень таких висловлювань, які б стосувалися простих просторово-часових феноменів, що задовольняють вимоги точності і коректності [див.: Hügli, Lübcke, 1997: S. 112–113].

Прикметно, що коли Гайдегер хоче продемонструвати процеси фізикалізації (або математизації) часу, в рамках яких існує прагнення звести час до модусу теперішнього, то він вказує саме на просторові уявлення: «Час повністю математизується, зводиться до рівня координати t поряд з просторовими координатами x, y, z .» [Heidegger, 2004: S. 122]. Час – порохований час годинника, фізична одиниця вимірювання подій. До речі, незайве у даному контексті звернути увагу на те слово «час», яке міцно закріпилося в українській вузькоспеціалізованій спортивній лексиці – без перекладу – з англійського оригінального варіанту – «time»; йдеться про тайм як одну з двох частин футбольного матчу, які чітко регламентуються в числовий спосіб – 45-ма хвилинами (звісно, крім тих, що можуть додатися арбітром). Такий час у якості тайму існує тільки в якості першого чи другого і підпорядковує «під себе» гравців на полі, уболівальників на стадіоні і глядачів біля екранів телевізорів. «Тайм» набуває значення символу підпорядкування не часу подіям (як це було до новочасної фізикалізації), а подій – часові.

Отже, істотний момент розходження Гайдегера із сциентичними підходами – сама кореляція просторово-часових уявлень, що теж не узгоджувалося із спрямованістю його мислення, яке завжди підкреслювало вагомість часу і значною мірою маргіналізувало фактор простору для людського існування (втім, у дужках зазначимо, що до подібного підходу тяжіли і представники «філософії життя» – скажімо, Анрі Бергсон, який теж суворо критикував обчислюваний, «порожній» час, що регулює нас ззовні, замість того, аби дозволити виконуваним завданням заповнити час зсередини (докторська дисертація Бергсона, в якій він чи не вперше висловив цю ідею, була опублікована 1889 року [див.: Еріксен, 2004: с. 53], тобто в рік народження німецького філософа) чи, наприклад, Освальд Шпенглер, який не вважав час

корелятом простору: час сприймався як першофеномен життя, а простір – як категорія мислення [див.: Аверинцев, 1991: с. 191]). На більшу вагомість проблематизації часу у порівнянні з простором для екзистенційної перспективи, висвітлюваної Гайдегером, вказував і оксфордський професор Майкл Інвуд [див.: Inwood, 1999].

Час як предмет екзистенційно-філософської рефлексії. Темпоральна визначеність структури Dasein: проблема скінченності

На противагу до сциентичного у своїй основі «фізикалістсько-математичного» тлумачення часу Гайдегер висуває *екзистенційну* інтерпретацію. З цієї перспективи час – як час екзистенційний – корелюється з людським існуванням, а точніше, із Dasein [тут-буття] (як відомо, цим терміном філософ означив те суще, яке здатне відповідати на питання про буття і його сенс, себто людину). На запитання, чи є Dasein часовим буттям, Гайдегер дає у кінцевому підсумку ствердну відповідь: «Dasein є часом, а не в часі» [Heidegger, 2004: S. 118]. Або дуже схожа констатація: «Часове буття – фундаментальне висловлювання Dasein стосовно його буття» [Heidegger, 2004: S. 112].

Проте, перш ніж прийти до такого висновку, філософ спочатку апелює до блаженного Августина. Саме йому, на думку Гайдегера, в історії філософії належить першість у справі корелювання і навіть зближення часу, з одного боку, та неповторного людського існування, з іншого. Зокрема, йдеться про такий фрагмент зі «Сповіді»: «[...] У тобі, Душе моя, я вимірюю час [...]» [Августин, 1996: с. 233]. Звісно, це екзистенційне, а не фізикалістське вимірювання. Таким чином, *питання про те, що являє собою час, якою є його сутність, нашої розумової діяльності на людське буття*, веде до аналізу Dasein. Його основні структури німецький мислитель подає в восьми кроках (між іншим, значущість даної лекції Гайдегера полягає, не в останню чергу, в тому, що філософ уперше у своїй творчості здійснив тут спробу дати якомога більш докладний і багатогранний аналіз Dasein).

Отже, автор виділяє вісім аспектів цього типу буття. По-перше, Dasein розглядається як *буття-у-світі*, тобто це таке буття, яке перебуває у світі і покликане в той чи інший спосіб поводитися із ним, турбуватися про нього. По-друге, специфіка цього типу буття визначається тим, що воно завжди є *буттям-з-іншими*, тобто буттям, якому постійно доводиться рахуватися із фактом присутності інших людей, щодо яких, як і у випадку зі світом, треба виробити певний модус співжиття. Звідси безпосередньо випливає третій аспект: Dasein визначається через *мовлення*, а вже через мовлення воно себе здатне витлумачити. По-четверте, Dasein, тут-буття, постає як «мое» буття – із його індивідуальним, унікальним способом бути в *конкретній ситуації*. П'ятий момент зводиться до того, що Dasein, спів-буттюючи з іншими, мусять рахуватися із загрозою *знеособлення (das Man)*. По-шосте, Dasein є та-

ким сушим, якому у його повсякденному існуванні йдеться про *його* буття; все, чим Dasein займається, чим турбується, до чого прив'язується його професія – якоюсь мірою є воно саме. По-сьоме, Dasein, хоч у повсякденні воно і не рефлектує щодо свого Я, своєї самості, все ж, так би мовити, має себе самого, знаходиться *при собі*. Нарешті, по-восьме, Dasein як суще не може бути доведене, первинний стосунок до нього – не теоретичне розмірковування, а *практичне поводження* [див.: Heidegger, 2004: S. 112–114].

Проте в контексті проблеми часу Dasein постає передовсім як *скінченне, тимчасове буття*. Це теж одна з визначальних його характеристик. Причому онтологічна обмеженість людської екзистенції – значно суттєвіший аспект її буття, ніж обмеженість, непевність чи недосконалість її пізнання [див.: Heidegger, 2004: S. 115] (до речі, в цій думці Гайдегера неважко побачити його «імпліцитну» полеміку з Кантом, Гусерлем чи будь-яким іншим представником потужної епістемологічної лінії в західній філософії). Грубо кажучи, найважливіша справа – докопатися не до суті людського пізнання, а до суті людського буття, зокрема, з'ясувати, в чому полягає *автентичність* останнього.

Важкість схоплення людського буття, на думку Гайдегера, в тому, що воно завжди є незавершеним, тільки перебуває на шляху до чогось, але ніколи не досягає кінця, а от коли це людське буття досягне кінця і в такий спосіб у справжньому сенсі слова стане цілісним, завершеним, його самого вже не стане. І тут філософ пропонує зосередити увагу на тій кінцевій, крайній можливості людського буття, якою є смерть, причому в такий спосіб, аби сприймати нашу позицію відносно смерті як *випереджувальну*, тобто треба навчитися здійснювати забігання (заступання) наперед-до-смерті (Vorlaufenzum-Tode), що стане найбільш адекватною відповіддю на факт скінченності кожного з нас. Річ у тім, що наша смертність є не *що*, а *як* нашого буття.

Отже, важливо не просто знати про свою скінченність, тимчасовість, смертність (а будь-яке Dasein знає про свою смертність, навіть тоді, коли малодушно жене від себе думки про неї – думка, розвинена згодом у «Бутті і часі» через вказівку на прагнення багатьох уникнути – жаху перед смертю (Angst) через заміну його страхом перед конкретною небезпекою (Furcht)). Гайдегер закликає до «забігання наперед» до смерті. Таке випередження майбутнього є *найбільш автентичним майбутнім власного буття*.

Причому з допомогою такого забігання до свого майбутнього Dasein у цьому «майбутнісному бутті» повертається до свого минулого і теперішнього. «Майбутнісне буття [...] витворює теперішнє і дає повернутися минулому у *як його пережитого буття*» [Heidegger, 2004: S. 118], тому людина повинна втримувати себе у стані цього забігання, це запорука інтегративності, автентичного характеру її буття. Таким чином, визначальним є модус *майбутнього*. Цікаво, що майбутнє філософ навіть наважується назвати «основним феноменом часу» [див.: Heidegger, 2004: S. 118]. Забігання наперед до цього майбутнього (а відтак скінченності, смертності) є забіганням в *автен-*

тичний час. Орієнтація на майбутнє як автентичне «як» часового буття людини, призводить до того, що будь-яка балаканина, будь-який неспокій, будь-яка заклопотаність і будь-яка «біганина» – тобто все те, що фокусується виключно на теперішньому – втрачає свою значущість. Філософ не втомлюється повторювати, що *Dasein* не повинно втікати від «як» майбутнього і прив'язувати себе до «що» теперішнього.

До речі, у випадку екстраполовання такого погляду на Гайдегера і на його власне життя, можна оцінити, скажімо, заповіт філософа (який у своєму «теперішньому» постійно підкреслював свою вкоріненість) поховати його на батьківщині, у Мескірху: таке бажання варто тлумачити як інтегративність і тяглість життєвого шляху, який корелюється із сприйняттям майбутнього у шляхові мислення.

Якщо «фізикалістський» підхід знову й знову готовий вимірювати ті чи інші відрізки часу і в певному сенсі останній постає як «зворотній», «повторюваний», то екзистенційний час є незворотнім і неповторюваним, а тому унікальним. В цьому екзистенційний час «...протистоїть остаточній математизації» [Heidegger, 2004: S. 122]. Якщо фізикалістський час підпорядковується законам циклічного проходження, то життя людини здійснюється не циклічно, не колоподібно, а рухається по прямій лінії, до свого кінця, до свого *власного* кінця (між іншим, у справі принципового протиставлення істин природничого та екзистенційного порядку головним попередником Гайдегера слід назвати Сьорена К'єркегора). Тому *циклічний час зазнає невдачі внаслідок неунікненності для людини її власної смерті*. Лише завдяки усвідомленню невідворотності власної смерті тільки й може по-справжньому конституюватися самість, лише зіштовхування з власною смертністю створює передумови для того, щоб людина стала самою собою. Зрештою, тим, що надає життю сенс, є не що інше, як смерть.

Згідно з Гайдегером, смерть – це певна, *достеменна*, але водночас *невизначена* можливість. «Самовитлумачення *Dasein*, яке переважає будь-яке інше висловлювання у сенсі певності й автентичності, є витлумаченням щодо його смерті, невизначеної достеменності найбільш своєї можливості буття-до-кінця» [Heidegger, 2004: S. 116]. Інакше кажучи, немає нічого достеменнішого, ніж власна смерть, і разом з тим нічого невизначенішого, ніж вона ж. Всі ми певні того, що смерть обов'язково трапиться, але у нас немає визначеності стосовно того, як (і коли) вона трапиться.

Тим часом практиковане поведіння з часом через вимірювання, орієнтуючись на питання на кшталт «коли?», «як довго?» і т.д., не охоплює «невизначеність певності кінця, а хоче якраз визначити невизначений час» [Heidegger, 2004: S. 118], що є ілюзорним прагненням, тому, коли *Dasein* вираховує час і питає про кількість часу, воно прогавлює час і поринає у неавтентичність: «запитуючи про «коли» і «скільки», *Dasein* втрачає свій час» [Heidegger, 2004: S. 119]. «*Dasein* як теперішньому буттю, яке ніколи не має часу, такому *Dasein* час несподівано стає задовгим. Час стає порожнім, бо

Dasein з самого початку зробило час надто довгим у запитуванні про “скільки”» [Heidegger, 2004: S. 120]; натомість постійна спрямованість на забігання-наперед до власної скінченності ніколи не приведе до нудності.

Dasein означається Гайдегером як «часовість», яка не має нічого спільного з конкретним беззмістовним часом, який переживається у поквалітивності *das Man*. Така часовість перетворюється у своєрідний *principium individuationis* [Heidegger, 2004: S. 124]. Отож, *слід розрізняти між часом, який сприймається у спосіб вимірювання, обчислення, виходячи із «тепер», та часом який сприймається екзистенційно, виходячи з майбутнього, із осмислення факту смертності людини.*

Очевидно, що тим самим Гайдегер унезалежнює своє розуміння часу від парадигми Гусерля, конкретніше, від його сприйняття людини як трансцендентального Ego – із пріоритетом суто теоретичного пізнання, із акцентуванням на теперішньому, пропонуючи як альтернативу обґрунтування свого поняття цього феномену через *спосіб буття* людської екзистенції, із акцентуванням на майбутньому, що уможливорює адекватний спосіб поводження також і з теперішнім та минулим.

Торкаючись «екзистенціалізації» часу, не можна обійти увагою заключну частину розглядуваної лекції. Автор наголошує на тому, що, обговорюване питання в процесі його розгляду видозмінилося: воно перетворилося з питання «Що є часом?» на питання «Хто є часом?» Відтак ми починаємо усвідомлювати, що *час – це ми самі*, і саме таке поводження з цим питанням приводить нас до серйозності [див.: Heidegger, 2004: S. 125]. Таким чином, відбулося не просто корелювання, зближення, але й *отождошення часу і неповторного людського існування.*

Отже, у своїй лекції «Поняття часу» Гайдегер, ігноруючи теологічну перспективу (бачення часу крізь призму вічності є релевантним для богослов'я, але не для філософії), критикуючи фізикалістське схоплення часу (яке, по-перше, зводить час до обчислювальності, по-друге, редукує сприйняття часу до теперішнього, по-третє, надто тісно прив'язує його до простору), висуває натомість таке тлумачення часу, яке корелює його розуміння з екзистенційністю. До речі, якщо вже зіставляти філософсько-екзистенційний різновид тлумачення часу з іншими типами його можливого сприйняття, то він дивовижно зближується і перекликається з тлумаченням темпоральної проблематики в художній літературі, яка тематизує і протікання часу, переживане людиною завжди по-різному, і яка виробляє певне ставлення до смерті.

У лекції «Поняття часу», де, як слушно зауважував Кристоф Ямме, ще не йдеться про ключове для головного Гайдегерового твору питання про сенс буття, центральну роль відіграє проблема забігання наперед до смерті як найрадикальніша форма самовитлумачення людини [див.: Jamme, 2003: S. 109].

Про спадкоємність ідей: лекція «Поняття часу» як переддень «Буття і часу»

Наостанок варто висловити декілька зауважень щодо зв'язку Марбурзької лекції «Поняття часу» (1924) і знаменитого твору «Буття і час» (1927). Вже самі назви текстів і дати їхнього написання вказують на очевидну близькість між ними – і змістову, і часову (хоч, звісно, Гайдегеровий *opus magnum*, незважаючи на його незавершеність, – твір значно комплексніший, фундаментальніший і, зрештою, значно більший за обсягом).

Подібно до Марбурзької лекції, у «Бутті і часі» Гайдегер відкидає «вульгарне» поняття часу, яке зводить останній до низки відрізків «тепер» [див.: Heidegger, 1986: S. 420–428]. Далі, базуючись на зміні перспективи з просторово-орієнтованого на *часово-орієнтований* аналіз *Dasein*, автор вказує на основоположне змістове визначення його структури – *турботу*. Буття *Dasein*, зазначає філософ, «виявляє себе як турбота» [Heidegger, 1986: S. 182]. Отже, експліковані в лекції поняття «часовості», «майбутнього» були доповнені в Гайдегеровому *opus magnum* «турботою», а поняття «скінченності» (*Vorbei*) було остаточно витіснене концептом «смерті» (*Tod*). Питання «як» стосовно часу продовжує протиставлятися до питання «що», майбутнє – до теперішнього, але тепер зосередження на майбутньому постає в контексті не лише усвідомлення смертності індивіда, але й його свідомого переймання на себе турботи. Крім того, що стосується скінченності людського буття і осмислювання проблеми смерті, то в лекції «Поняття часу» ми бачимо лише намічання контурів того, що отримає значно детальнішу експлікацію в «Бутті і часі» (скажімо, тут присутні дві складові визначення смерті, тоді як у головному творі мислителя – в рамках уже «класичного» танатологічного визначення, – вони будуть доповнені ще трьома ознаками, відтак дефініція смерті міститиме вже цілих п'ять ознак).

Як справедливо зазначав вже згадуваний К. Ямме, детально опрацьований Гайдегером текст «Поняття часу», що створювався на основі аналізованої нами Марбурзької лекції (до речі, вона теж вміщена у 64-му томі Повного зібрання творів філософа), було доповнено матеріалом, який стосувався листування Вільгельма Дильтея і графа Йорка [див. Jamme, 2003: S. 103], багатьма іншими матеріалами, особливо тими, які торкалися обговорення онтологічної проблематики: все це стало основою для «Буття і часу».

І все ж наважимося стверджувати: головним ядром для *opus magnum*, особливо в сенсі екзистенційно-темпоральної інтерпретації, стала таки лекція, прочитана перед теологами Марбурзького університету. Скажімо, одна з ключових ідей цієї лекції жодною мірою не втрачає значущості і для «Буття і часу», що впливає хоча б із наступних тверджень: «Первинний феномен вихідної і автентичної часовості є майбутнє» [Heidegger, 1986: S. 329]; «Часовість за своєю суттю є екстатичною. Часовість часує, виходячи з майбутнього» [Heidegger, 1986: S. 331].

Хотілося б ще раз торкнутися специфіки підходів Гайдегера. Не забуваймо при цьому риси, які підтверджують їхню актуальність: рефлексія над проблемою часу і бажання філософа негативно відштовхнутися як від науково-фізикалістського, так і від релігійного сприйняття у черговий раз, по-своєму, на свій особливий манер, унаочнює давно обговорювану проблему співвідношення філософії з такими типами пізнавального освоєння світу, як наука та релігія; кажучи стисло, Гайдегер вважає, що час не повинен сприйматися фізикалістськи, лише крізь призму об'єктивного природничо-наукового дослідження, безвідносно до людини, водночас він не повинен інтерпретуватися крізь призму вічності. Отже, показується специфічна для філософії позиція, актуалізована в контексті опрацювання темпоральної проблематики.

При цьому у «Понятті часу» Гайдегер, так би мовити, одним махом пориває щонайменше з двома елементами західної метафізики: по-перше, він відкидає філософічність, яка претендує на загальнозначущі висновки, по-друге, виступає проти претензії філософії досліджувати час на фоні вічності. У першому випадку мислитель пропонує «до-науковий» підхід, у другому прагне обмежитися обговоренням проблеми часу, виходячи з самого часу. В результаті він виходить на сприйняття часу крізь призму *неповторного людського буття*.

Для цього Гайдегерові, як ми пам'ятаємо, знадобилося звернутися до блаженного Августина, тобто включити у філософський аналіз історико-філософський матеріал. Спираючись на погляд «отця церкви», німецький філософ зближував часовість і екзистенційність, відтак проблематизував те, що можна було б назвати *«екзистенційною темпоральністю»*. Втім, посправжньому її можна збагнути, лише виходячи з фактору майбутнього – із факту смертності людського існування.

І ще коротке спостереження історико-філософського плану. Відомо, що в історії західної філософії багато мислителів писали про проблему часу, чимало досліджували питання смерті, але по суті мало хто корелював їх між собою. Річ у тім, що у першому випадку час переважно розглядався в контексті часово-просторового континууму і більше тлумачився у зв'язку з просторовістю, в об'єктивістський спосіб, у другому смертність сприймалася сама по собі, безвідносно до проблеми темпоральності, до специфіки протікання людського життя. Отже, один із перших своїх кроків на шляху до взаємопов'язування темпоральності й танатологічності Гайдегер зробив у лекції «Поняття часу», а найдетальніше обґрунтування і експлікація цієї проблематики відбулись вже у славетному «Бутті і часі». Крім того, не варто забувати: час постає і як першооснова будь-якого розуміння, і як горизонт, з якого народжується буття, врешті-решт, буття сприймається як час.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев С.С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991. Культура и религия. – Москва: Наука. – 1991. – С. 183–203.

- Августин*. Сповідь / Пер. з лат. Ю. Мушака. – Київ: Основи. – 1996. – 319 с.
- Еріксен Т.Г.* Тиранія моменту: швидкий і повільний час в інформаційну добу. – Львів: Кальварія. – 2004. – 196 с.
- Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Путь в философию. Антология. – Москва: ПЕР СЭ; Санкт-Петербург: Университетская книга. – 2001. – С. 42–61.
- Heidegger M.* Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924) // Heidegger M. Gesamtausgabe Bd.64 – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. – 2004 – S. 107–125.
- Heidegger M.* Sein und Zeit, 16 Auflage. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag. – 1986. – 445 S.
- Hügli A. Lübcke P.* Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart. – Hamburg: Rowohlt. – 1997. – 703 S.
- Inwood M.* Heidegger /Aus dem Engl. – Freiburg-Basel-Wien: Herder. – 1999. – 159 S.
- Jamme Ch.* Martin Heidegger «Sein und Zeit» // Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. 20. Jahrhundert – Stuttgart: Philipp Reclam. – 2003. – S. 101–122.
- Pöggeler O.* Martin Heidegger. Die Philosophie und die Problematik der Interpretation // Grosse Philosophen. Mit einer Einleitung von Andreas Graeser. – Darmstadt: Primus Verlag. – 2001. – S. 744–762.
- Vetter H.* Die Zeit und der Tod. Vorfragen und Materialien // Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog. – 1991. – №4. – S. 14–25.

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

Дахній Андрій, доцент кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка
