

# ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ

*Андрій Дахній (Львів)*

## ПРОЕКТ ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МАРТИНА ГАЙДЕГЕРА В КОНТЕКСТІ ЕВОЛЮЦІЇ ЙОГО МИСЛЕННЯ

Останніми роками у зарубіжному гайдегерознавстві почастишали дослідження, які стосуються особливостей проекту герменевтичної феноменології Фрайбурзького філософа і які з'ясовують, наскільки оригінальною для самого мислителя і продуктивною для всієї західної філософії новітнього періоду була спроба запровадити цей феноменологічний проект, становлення якого припадає переважно на кінець десятих – двадцяті роки ХХ століття. Невідворотним при цьому бачиться принципове розмежування Гайдегера з гусерлівським проектом рефлексивної феноменології, а також з'ясування, яким чином даний проект автора «Буття і часу» співвідноситься з іншими інтенціями його шляху мислення, зокрема, тими, які виявилися після славнозвісного «повороту» тридцятих років. У цьому зв'язку достатньо назвати хоча б дослідження голландця Германа Філіпсе [Philipse, 2003], каталонця Хесуса Адріана [Adrian, 2005], італійця Ренато Крістіна [Cristin, 2012] австрійця Райнера Турнгера [Turnher, 2003], французьки Франсуази Дастюр [Gondek, Tengelyi, 2011], американця Стівена Кроувелла [Stowell, 2012], німців Петра Травни [Trawny, 2003], Олівера Ярауса [Jahraus, 2004], Міхаеля Штайнмана [Steinmann, 2005], Вільгельма-Фридриха фон Германа [Herrmann von, 2011], росіянина Єгора Фальова [Фалев, 2008].

Втім, перед аналізом проекту герменевтичної феноменології, потрібно, по-перше, показати, яке місце він займає у творчості самого Гайдегера, по-друге, продемонструвати, у негативному відштовхуванні від якого проекту він був запропонований і обгрунтований.

### **Феномен «раннього» Гайдегера на тлі еволюції мислителя**

Вже віддавна в літературі, присвяченій філософії Гайдегера, закріпилася практика проведення диференціації між «раннім» та «пізнім» періодом у творчості мислителя. Так, наприклад, відома російська дослідниця Піама Гайденко ще у своїй давній статті – в «Вопросах философии» (1987) – обго-

---

© А. Дахній, 2012

ворювала особливості філософської еволюції мислителя – від історичної герменевтики до «герменевтики буття» (див.: [Гайденко, 1987: с. 124–133]), у тому ж році канадський дослідник Жан Гронден спробував докладно виявити особливості «повороту» у мисленні Гайдегера, наголошуючи на тому, що відтоді дискурс філософа стає більш поетичним і навіть езотерично-містичним (див. російськомовний переклад: [Гронден, 2011: с. 14]). Згодом, 1999 року, англієць Майкл Інвуд наголошував на суттєвості переходу Гайдегера від дослідження тут-буття (Dasein) у ранній період його творчості до буття (Sein) після «повороту» тридцятих років (див.: [Inwood, 1999: S. 18–36]). Ще пізніше, у 2003 році, голландець Герман Філіпсе в одній із своїх статей вів мову про «паскалівську» стратегію Гайдегера, яка полягала в переході від філософського до теологічного етапу (від філософських до теологічних підходів) (див.: [Philipse, 2003]). За всіх несхожостей і «різноакцентованості» цих досліджень, у всіх них наголошується на суттєвій зміні пріоритетів у поглядах німецького мислителя у тридцятих роках ХХ століття. Водночас мають місце й дослідження, які детально розглядають лише один із періодів творчості філософа: так, детальну розвідку щодо витоків і особливостей філософування «раннього» Гайдегера залишив, скажімо, В. В. Бібіхін (написану у 90-х роках ХХ століття працю було оприлюднено у 2009 році [Бибихин, 2009]), стосовно узагальненого погляду на «пізню» фазу творчості можна відзначити хоча б недавнє дослідження Уте Гуццоні [Guzzoni, 2009].

Якщо окреслену вище позицію конкретизувати і на відповідну аргументацію подивитися уважніше, то, скажімо, аналіз Піама Гайденко зводиться до того, що «ранній» Гайдегер, чи «Гайдегер-І», більше тяжів до вираження реальності *особистісно-етичної*, позаяк гостро відчував тимчасовість, смертність, а відтак неповторність, унікальність людської екзистенції. Ця неповторність виражається передовсім з допомогою таких понять, як «страх» (Angst), «рішучість» (Entschlossenheit), «сумління» (Gewissen), «провина» (Schuld), «турбота» (Sorge). Означені поняття, згідно з позицією «раннього» Гайдегера, виражають риси, найбільш характерні і специфічні для людського існування, його становлення і динаміки, причому неважко помітити, що таке антропологічне дослідження розгортається на (інтенсивно враховуваному з часів Лютера) есхатологічному тлі.

Тобто не варто ігнорувати тієї обставини, що до подібних висновків Фрайбурзький філософ приходив, беручи на озброєння, точніше, *секуляризуючи* християнські підходи, причому головно протестантського штибу, де означені вище *екзистенціали* набувають найбільш яскравого вираження (особливо близьким такий погляд виявляється до світоглядних установок К'єркегора, які впродовж двадцятих років ХХ століття, власне, секуляризуються Гайдегером найбільш продуктивно). На думку німецького філософа, розгляд усіх цих екзистенціалів покликаний допомогти, серед іншого, повноціннішому, адекватнішому (ніж у попередній метафізичній традиції) розглядові як антропологічної, так і, скажімо, темпоральної проблематики.

До речі, стосовно філософії «раннього» Гайдегера варто говорити радше про висвітлювану в ній *антропологічно-темпоральну* проблематику як про щось єдине, як про певну цілісність чи принаймні тісно взаємопов'язану реальність (для німця головне в людині не мислення, як вважав Декарт (і, до речі, Гусерль), а *екзистенція*, існування [Гайденко, 1987: с. 125]), причому це таке існування, яке здатне розвивати стосунок до самого себе, причому по-справжньому, автентично воно сприймає себе лише крізь призму власної темпоральності, яка стає значущою з огляду на власну *тимчасовість*, приреченість на смерть, «танатологічну детермінованість». Відтак проблема буття людини постає у нерозривному зв'язку з проблемою часу, причому часу, збагненого як екзистенційний, а не «фізикалістський».

Цей адекватніший розгляд здійснюється при спиранні на засади фундаментальної онтології, яка – через деструкцію наявних онтологій традиційної метафізики – виникла на основі *герменевтичного* варіанту феноменології, чи, інакше кажучи, з допомогою радикальної *герменевтизації* феноменології Гусерля, на яку зважився Гайдегер значною мірою під впливом Аристотеля, Дунса Скота, К'еркегора, Вільгельма Дільтея і багатьох інших авторів у межах західного мислення (докладніше про такого роду «конкретистсько-праксеологічні» джерела мова піде нижче).

Отже, в названий період творчості Гайдегер досліджує людське існування в контексті буттєвого питання, однак головний наголос робиться не на бутті, а на тут-бутті, на його специфічності, яка виявляється у першу чергу крізь призму тимчасовості, а тому витлумачення здійснюється не засобами рефлексивної (методичної) феноменології, а феноменології герменевтичної (власне, докладніше про цей тип феноменології і його відмінність від її гусерлівського варіанту теж йтиметься згодом).

Натомість «Гайдегер-II» виявляє значно більший інтерес до реальності *безособово-космічної*. Провідним у його творчості стають такі «дуальні» поняття («бінарні опозиції»), як буття та ніщо, приховане та відкрите, основа та безосновне, земне та небесне, людське та божественне. У цей період (десь із середини 30-х років) християнськи забарвлене світовідчуття 20-х років поступається місцем дедалі жвавішому зацікавленню спадщиною досократиків, Ніцше, Гьольдерліна, Тракля, інших німецькомовних поетів XIX-XX століть, зрештою, східної філософії. Зокрема, це добре виражається на прикладі понять, які висуваються на передній план. Як зазначав відомий дослідник філософії Гайдегера Отто Пьогелер, на противагу до поширених у гайдегерівському лексиконі в перший період творчості слів, які прийшли з західного мислення (з античної епохи: поняття давньогрецького походження – «філософія», латинського – «інтерпретація», з Нового часу: синтетичні, складені з давньогрецьких слів, поняття – «онтологія», «феноменологія», «герменевтика»), з'являються поняття східного мислення – на кшталт китайського «дао» [Гайдегер, слідуючи німецькій традиції відтворення, пише «тао» – А.Д.] чи, скажімо, японського «ікі». Крім того, не слід забувати, що

після «повороту» ключовим поняттям його мислення стає «подія» (Ereignis) [Pöggeler, 2001: S. 745].

У свій другий, «пізній» період Гайдегер ставить інші філософські питання, запитує не про тут-буття, яке поступово відходить на задній план і врешті-решт зникає зовсім, а робить натомість предметом своєї рефлексії питання про буття. Суттєва відмінність: якщо *тут-буття* (як той вид суцього, який здатен пізнати буття) сприймалося як пізнаване, зокрема, з допомогою феноменологічно-герменевтичного інструментарію, то *буття* несила збагнути до кінця. Нарешті, існують розбіжності й формального характеру: систематичне філософування першого періоду (особливо це помітно на прикладі «Буття і часу»), яке ще цілком вписується в парадигму «шкільного», в даному разі феноменологічного, мислення (тоді філософ, за всіх новаторсько-радикальних підходів, які, зокрема, виражаються в згадуваній герменевтизації феноменології, все ще належить до феноменологічного цеху філософів) витісняється есеїстично-афористичним і значною мірою езотеричним стилем філософування пізнішої фази творчості (вочевидь, тут не обійшлося без впливу як досократиків, так і особливо Ніцше), філософуванням, яке до того ж зазнає на собі впливу тенденції до міждисциплінарності (взаємодія філософії та поезії) і міжкультурності (взаємовплив західного та східного типів філософування). До речі, доволі детальну експлікацію різних аспектів «повороту», зміни пріоритетів від «раннього» до «пізнього» Гайдегера пропонує ще один російський дослідник – Єгор Фальов (див.: [Фалев, 2008: с. 123–124]).

Перехід від стадії «Гайдегер-I» до стадії «Гайдегер-II» (хоч інколи лунають і висловлювання про існування «Гайдегера-III») відбувався в контексті зміни історико-філософських зацікавлень мислителя. Означену еволюцію, хай дещо спрощено, і справді можна представити як перехід від інтенсивних і креативних тлумачень Аристотеля, Дунса Скота, Лютера, К'єркегора до не менш інтенсивних і не менш креативних інтерпретацій досократиків, Ніцше, Гьольдерліна, Тракля та – як теж уже згадувалося – рецепції орієнтальної, східної думки. При цьому примітною є та обставина, що коли, наприклад, у цілому близький Гайдегерові мислитель Карл Ясперс завжди розглядав згаданих «кризових мислителів XIX ст. – К'єркегора і Ніцше – в одному й тому ж контексті (зокрема, німецький екзистенціаліст вказував на здатність їхніх поглядів адекватніше реагувати на ситуацію духовної кризи XIX століття, і в цьому сенсі бути дуже актуальними для століття двадцятого, для представників якого, за словами Ясперса, «К'єркегор і Ніцше відкрили очі»), то Гайдегер, хоч їх одне до одного він і не протиставляє і в цілому міг би поділити пафос Ясперса, все ж засвоює і розвиває ті їхні ідеї, які перебувають ніби у різних площинах. Відтак зміна зацікавленості – спрощено кажучи, поглядами К'єркегора на погляди Ніцше – з боку Гайдегера мала наслідком суттєву переорієнтацію, зміщення акцентів у його власному філософуванні, чи, як він полюблив висловлюватися, у його шляхові мислення (Denkweg).

Отже, подібно до Вітгенштайна чи, якщо брати приклад з античності, подібно до Платона чи Аристотеля, зрештою, аналогічно до багатьох інших помітних представників пізнішої західної думки, таких, зокрема, як Августин, Паскаль, Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель, Конт, Маркс, а у XX столітті – подібно до Гусерля, Сартра, Дериди і багатьох інших їхніх сучасників, Гайдегер пройшов *грунтовну духовну еволюцію*, внаслідок чого у певний час (а саме впродовж 30-х років XX століття) йому довелося достатньо різко змінити напрям і стиль свого філософування (на що, зокрема, вказує і Жан Гронден: займаючи, щоправда, серединно-компромісну позицію між «правим» гайдегеріанством (яке робить наголос на неістотності різниці між раннім та пізнім етапами творчості, а тому не вважає за потрібне вдаватися до такої диференціації) та «лівим» гайдегеріанством (яке «поворот» сприймає як радикальну подію, завдяки чому різко змінюються пріоритети), канадець схильний говорити про «...поглиблення або розвиток одного й того ж питання, але здійснюване під іншими титулами і імперативами» [Гронден: 2011, с. 19].

До речі, «серединність» позиції асоціативно наштовхує на мислення Аристотеля. І, між іншим, якщо говорити про паралелі в історії філософії, то, можливо, найбільшою є схожість Гайдегера саме із Стагіритом: подібно до останнього, Гайдегер попервах був захоплений новизною і глибиною ідей свого вчителя, в якийсь час уже сприймався останнім не лише як найобдарованіший учень, але й як найбільш гідний послідовник, проте в підсумку це не завадило учневі піддати ідеї вчителя радикальній критиці (слідом за Аристотелем Гайдегер міг би сказати щось на кшталт: «Платон [у даному випадку: Гусерль – А.Д.] мені друг, але істина дорожча») і запропонувати серйозну альтернативу (яка водночас стала потужним імпульсом для подальшого розвитку філософії). Втім, на цьому учень остаточно не зупинився: подібно до Аристотеля, який у підсумку відійшов від «першої філософії» і зайнявся емпіричними науками, Гайдегер залишив сферу екзистенційної проблематики і присвятив себе дослідженню буття як такого, запитуванню досократиків, східного мислення, поетів, аналізу питань філософії мови, проблем філософії техніки і т.д. Цікаво, що не останню роль у дистанціюванні Гайдегера від гусерлівського проекту феноменології з її приматом теоретичного відіграв саме Стагірит (зокрема, з його тезою про «тривимірність» істини: «теоретичної», «практичної» та «пойетичної», тобто теоретичне дослідження насправді являє собою лише один із можливих способів пізнання, хоча для Аристотеля і найвище). Нарешті, паралель можна віднайти у «дисциплінарному» вимірі: причиною розходжень між Платоном та Аристотелем не в останню чергу були різні преференції щодо наук: перший більше тяжів до математики, другий – до дисциплін емпіричних, пріоритет у Гусерля теж належав математиці (і логіці), Гайдегер від математики і логіки суттєво дистанціювався.

Проте у даній статті більшу увагу варто звернути на «раннього» Гайдегера, тобто Гайдегера як автора дисертації про Дунса Скота, ранніх Фрайбур-

зких (і Марбурзьких) лекцій, а також епохального твору «Буття і час». Саме в цей період філософом був обґрунтований і сформований проект феноменології, який може бути названий герменевтичним, чи «екзистенційно-філософським» (так його характеризує Торстен Врублевські [див.: Wróblewski, 2008]), тобто останній надає перевагу словосполученню «екзистенційно-філософська феноменологія»). Втім, нерідко щодо гайдегерівського проекту використовують словосполучення «феноменологічна герменевтика». Так, німець Петер Травни, цитуючи Гайдегера, зазначає, що феноменологія мислителя з самого початку була «феноменологічною герменевтикою» [Trawny, 2003: S. 25]. Про феноменологічну герменевтику можна прочитати ще в одного західного дослідника – згадуваного Ж. Грондена [див.: Grondin, 2001: S. 15–26].

Хай там як, можна з упевненістю стверджувати: Гайдегер зводить разом, поєднує феноменологію та герменевтику, і в цьому його новаторський підхід виражається чи не найбільше. Зв'язок між феноменологією та герменевтикою полягає у тому, що герменевтика з її деструкцією історії метафізики стає методом феноменології, і що конституюючим при цьому стає поняття сенсу. Завдяки герменевтизації, феноменологія зазнала змін, причому змін кардинальних. Гайдегер обґрунтовує герменевтику фактичності, спрямовується до фактичності й історичності життєвого досвіду, що стає вихідним пунктом для побудови фундаментальної онтології.

### **«Конкретистські» джерела Гайдегерового філософування**

Досліджуючи генезу Гайдегерового проекту герменевтичної феноменології, необхідно зосередитись на духовній еволюції філософа, перші ознаки якої виявлятися вже під час «переходу» від першої до другої дисертації. Якщо під час написання першої з них (промоційної роботи «Вчення про судження у психологізмі» – під керівництвом Гайнриха Рікєрта) на передній план все ще виступає гносеологічна проблематика, а життєсвіт суб'єкта виноситься «за дужки» (мабуть, важко сподіватися на щось інше, маючи в якості наукового керівника неокантіанця! – *А.Д.*), то вже у другій, так званій габілітаційній дисертації (присвяченій вченню Іоана Дунса Скота про категорії та значення) з'являються нові, істотно інші акценти. Виникає інтерес до фактичних передумов мислення: будь-яке висловлювання, будь-яка мовна практика, в тому числі та, яка стосується універсальних категорій, виявляються залежними від того конкретного життєвого середовища, в межах якого вони постають. Тому відбувається переорієнтація з «позасвітового» пізнаючого суб'єкту на безпосередньо схоплюване конкретно-історичне життя особи, на індивідуальну екзистенцію.

Отож, саме пишучи роботу про Дунса Скота, Гайдегер впритул підходить до такого конкретистського розуміння суцього, згідно з яким фундаментальні питання про життя не можна дедуктивно виводити, виходячи з об'єктивно даного буття, а вкорінені у внутрішній динаміці людської екзистенції. На



озброєння береться теза схоласта-номіналіста про індивідуальність, «цейність» (*haecceitas*) тут-і-тепер-існуючого, причому багатство і розмаїття цього *haecceitas* переважає будь-яку спробу нашого мислення вписати його в однорідну поняттєвість теоретичного дискурсу. За словами Гайдегера, Дунс Скот «знайшов більшу і ліпшу близькість до реального життя, його розмаїтості і напружених можливостей» [Heidegger, 1978: S. 189].

Вже у даній дисертації звучать мотиви, які дедалі інтенсивніше виявлятимуться у подальшій творчості філософа: досвід історії і неспотворюваний досвід власного життя. Сприйняття предметів не може редукуватися лише до суто мисленневої функції, воно завжди є і живою дією, яка привносить сенс, дією, яка є осмисленою, відтак вкрай важливим постає *спосіб життя* пізнаючого індивіда. Дійсність не можна звести до рівня логічно транспарентної мови, вона «повнокровніше» відкривається в соціально-історичному вимірі людського буття. Таким чином, вже у роботі, присвяченій знаменитому богослову-францисканцю, Гайдегер проникається розумінням суб'єктивної закоріненості будь-якого об'єктивістського поняття чи категорії, здійснює рух від *логіки* до *життя*, вже в цій роботі є помітною *герменевтична* вихідна точка.

Не можна не бачити, що зародження гайдегерівського герменевтично-феноменологічного мислення було невіддільним від його самотнього розуміння філософії. Ще на самому початку свого філософського становлення він наголошував на тому, що теоретичне пізнання не вичерпує всього багатства живого духу (який є «історичним духом у найширшому сенсі слова» [Heidegger, 1978: S. 410]. З цієї перспективи конституювався і погляд на філософію загалом: «Філософія як відділений від життя раціоналістичний витвір є *безсилою*» [Heidegger, 1978: S. 410]. Філософія сприймається як філософія *дотеоретичного*, живого духу, *дотеоретичного* життя.

Крім того, можна вказати на тогочасні думки філософа, висловлені ним не в наукових трактатах, а в особистих листах, але які перебувають у тому ж таки руслі. У листі до дружини Ельфріди 5 березня 1916 він висловлює бажання створити філософію як «живу істину» і як «творіння особистості» [Heidegger, 1978: S. 36]. Отже, вже 1916 року Гайдегер (очевидно, під значним впливом Дунса Скота) виступав проти теоретичного редукаціонізму філософії. Філософія постає як сфера інтенсивного самоздійснення цілісної людини.

Звісно, існує й ціла низка інших джерел, які сприяли еволюції Гайдегера від феноменології рефлексивної до її герменевтичного варіанту. Йдеться і про античні тексти (передовсім про «праксеологічно» збагненого Аристотеля), і про християнські джерела (тут на передній план виступають апостол Павло з його наголошуванням на тому, що друге пришествя Христа («парусія») є подією в майбутньому, яка радикально змінює життя індивіда в теперішньому, та блаженний Августин з його гранично конкретним представленням фактичного життєвого досвіду, особливо крізь призму численних

проявів духовних падінь гріховної людини). До подібних спроб варто зарахувати і значно пізніші християнські джерела, причому більшість із них належать до протестантської «ментальності» (що вже зазначалося вище) – від Мартина Лютера з його теологією хреста, яка цурається будь-якого абстрактного, спекулятивного уявлення про Бога, через Фридриха Шляєрмахера з його реабілітацією релігійного досвіду в контексті відкидання державної та догматичної інструменталізації релігії, до К'єркегора з його підкреслюванням динаміки людського існування, вказуванням на межові стани людини, наголошуванням на проблемі гріха, тематизацією страху і відчаю; від Шляєрмахера йде лінія і до Дільтаєа. Вплив герменевтичних ідей останнього позначився у той спосіб, що Гайдегер почав розуміти призначення філософії у сенсі інтерпретації, причому не лише тлумачення текстів, чи історичних подій, але і буття окремої людини (подана щойно експлікація значною мірою спирається на дослідження, яке, справедливо покладаючись на хронологічний принцип, здійснив каталонець Хесус Адріан (див.: [Adrian, 2006]).

Нарешті, слід зважати на протестантські джерела уже часів самого Гайдегера – йдеться не лише про Рудольфа Бультмана, його близького приятеля, але й про таких мислителів, як Альберт Швайцер, Фридрих Овербек, Йоганнес Вайс (див.: [Röggeler, 2001: S. 747]).

Зайве додатково обґрунтовувати, наскільки істотно означена вище Гайдегера рецепція історико-філософських джерел підважувала Гусерлевій проект феноменології.

### **Гайдегер versus Гусерль, або герменевтизація феноменології**

Як відомо, одним із ключових концептів гусерлівської феноменології стало поняття *інтенціональності*. Проте тлумачення цього поняття з самого початку викликало в Гайдегера чимало сумнівів.

У своїх дослідженнях початку 20-х років (які з'явилися після габілітаційної дисертації) Гайдегер пише про таке тут-буття, яке стосується конкретності, історичності, фактичності досвіду: останній за своєю природою є до-теоретичним і до-науковим. Інакше кажучи, Гайдегер виходить за межі теоретичної рефлексії, яка, за його логікою, звужує, обмежує феноменологічний погляд. Феноменологічне сприйняття не повинно бути ідентичним із рефлексивною спрямованістю на щось, із «чистою ідеальністю», а має стати безпосереднім переживанням, подією у рамках фактичної дійсності. З такого погляду теоретизуюча інтенціональність є штучним препаруванням, виходом із життя, із фактичності, в рамках якої вона, властиво, тільки й можлива; у підсумку ідеальний предмет завжди володітиме тією вадою, що він протиставлятиметься життю. Таке нежиттєве теоретизування, звісно, не може в підсумку не привести феноменологію до стану внутрішньої суперечності. Втім, абсолютизація Гусерлем теоретичного не тільки веде до віддалення від життя (теоретичне ставлення до життя імпліцитно містить у собі подальше дистанціювання від нього), але й унеможлиблює сприйняття людського бут-



тя як цілісності (крім вагомості такого підходу для становлення проекту герменевтичної феноменології, варто вказати на ще один аспект: долаючи теоретичний редуccionізм Гусерля, Гайдегер робить перші кроки на шляху критики сциентизму – мається на увазі розвинена ним переважно згодом, уже після «повороту», критика науки як такої мисленневої форми, яка прагне розглянути суще лише як наявне (Vorhandenheit)).

Гусерлівська інтенціональність є, отже, *редукованим* підходом до сприйняття світу – через її фрагментарність, через її погляд «ззовні», через те, що вона дає свідчення про феномен лише в абстрактно об'єктивованій спосіб, її основний недолік – надмірний *теоретицизм*. І подолати подібного роду вузькість теоретичного тлумачення інтенціональності покликане у Гайдегера таке ставлення до дійсності, як *турбота* (між іншим, сама інтенціональність для Гайдегера є ніколи не актом, як для Гусерля, а завжди – ставленням). «Виходячи із феномену турботи як основної структури тут-буття, помітно: те, що і як схоплювалося у феноменології, є лише фрагментарним, ззовні побаченим феноменом» [Heidegger, 1979: S. 420].

У цьому контексті можна говорити про таку протилежність між Гайдегером та Гусерлем, яка виражається в антитезі *трансценденції* світу та *іманентності* інтенціональних актів чистої свідомості. У розумінні Гайдегера, інтенціональність можна адекватно збагнути, лише виходячи із трансцендентного характеру безпосереднього фактичного існування (а не з іманентності абстрактної рефлексивної ідеальності), тобто *виходячи із себе самого*, «за власні межі» *на речі світу* – у турботі, у пристрасності, «виступанні із себе» – в ніщо, в жах і т.д. І тільки так можна по-справжньому виявити свою самість. Причому на таке трансцендування є здатним, як висловився італійський дослідник Альдо Масулльо, «не логічний, а патичний (страждаючий) суб'єкт» [Masullo, 1989: S. 240]. Тому не дивним видається риторичне запитання, яке ставить «ранній» Гайдегер: «Як є можливим, щоб переживання становили регіон абсолютно чистого буття і водночас траплялися в трансценденції світу?» [Heidegger, 1979: S. 139]. Натомість турбота – сприйнята в якості буття тут-буття – є найбільш адекватним підходом до конкретної повноти тут-буття (дана ідея найбільш повно експлікується в «Бутті і часі»).

Не секрет, що герменевтизація феноменології не знайшла розуміння з боку засновника феноменології (хоч, як відомо, саме останньому Гайдегер присвятив свій *opus magnum*): Гусерль закидав учневі «антропологізм», після прочитання «Буття і часу» він написав: «Я прийшов до результату, що цей твір я не можу вписати в рамки моєї феноменології» (цит. за: [Cristin, 2012: S. 64]). Рефлексивна феноменологія Гусерля у своїй основі є поверненням до Декарта, до новочасного суб'єктоцентризму, до спекулятивної філософії. Сповідуваний Картезієм шлях рефлексії, спрямованої на сам суб'єкт, орієнтується на чинник мислення, але занедбує фактор буття. Що означає у знаменитому *cogito ergo sum* останнє поняття, що означає «бути», «існувати»? Декарт не поставив питання про сенс буття цього *sum*, але ж для

філософії питання про буття є ключовим! Невипадково у «Бутті і часі» Гайдегер стверджував, що Картезій схоплював це *sum* за аналогією до речей зовнішнього світу і приходив таким чином до Я як до даного в рефлексії субстанційного носія актів свідомості (див.: [Heidegger, 1986: S. 45–46]). Зрозуміло, що рефлексивно-феноменологічна позиція Гусерля примикала саме до такого картезіанського сприйняття.

Отож, існує величезна різниця між тим, що Гусерль назвав інтенціональністю (*Intentionalität*) (у його випадку остання редукується до інтенціонального характеру свідомості), та Гайдегеровою «турботою» (*Sorge*) (яка не обмежується роботою свідомості, виявленням її чистих актів, а враховує всю повноту ситуації фактичності). Відповідно доводиться чітко розмежовувати між рефлексивним, методичним досвідом свідомості, з одного боку, та екзистенційним досвідом тут-буття, яке спрямоване на витлумачення себе і світу, з боку іншого. Втім, маємо справу в кінцевому підсумку не просто з розмежуванням і протиставленням – це процес переходу від одного до іншого, тобто гусерлівська «інтенціональність» трансформується у Гайдегера в «турботу» (вперше це перетворення було виявлене ще 1956 року – в роботах Альфонса де Веленса (див.: [Masullo, 1989: S. 234]).

Ще раз звернімо увагу на зв'язок між проектом герменевтичної феноменології та мисленнєвим шляхом Гайдегера в цілому. Німецький дослідник Фридрих Вільгельм фон Германн, торкаючись у своїй недавній публікації загальних підходів Гайдегера до теологічної проблематики в залежності від того чи іншого етапу його творчої еволюції і вказуючи при цьому на суттєву відмінність у тлумаченні філософом проблеми Бога у рамках так званого «раннього» періоду (якщо, згідно з фон Германном, Гайдегер періоду 1916–21 рр. схильний пов'язувати людську екзистенцію з християнським контекстом, то з 1921/22 по 1931 рр. він тяжіє до різкого заперечення самої можливості «релігійної філософії» [див.: Herrmann, 2011: S. 37–39]), все ж наголошує на тому, що сприйняття людської екзистенції як *зануреної у фактично-історичне життя і налаштованої на інтерпретацію себе і світу* в конкретній герменевтичній ситуації, залишається незмінним для обох періодів, тобто, грубо кажучи, для всього часового проміжку кінця десятих – початку тридцятих років ХХ століття [див.: Herrmann, 2011: S. 31–39].

Зробімо узагальнення. Якщо феноменологія гусерлівського кшталту спирається на інтуїцію рефлексивного споглядання, то феноменологія гайдегєрівського варіанту орієнтується на інтуїцію герменевтичного розуміння, теоретичній рефлексії протистоїть життєве переживання. Герменевтичний проект феноменології виходить із фактичного людського життя, тут-буття, яке, будучи буттям-у-світі, стикається з феноменом світу, який цим *Dasein* переживається і наповнюється значеннями й сенсом. Суб'єктові, позбавленому закоріненості в житті, штучно поставленому перед об'єктом, протистоїть фактичне життя індивіда, включеного в *герменевтичну ситуацію*; сприйняттю світу з допомогою природничих дескриптивних засобів протистоїть

значення, яке відшукується у безпосередньо витлумачуваних феноменах; реальності «що» природничо-наукових об'єктивних досліджень протистоїть «як» пранаукового осягнення життєсвіту, відповідно науці (яка становить ейдетично-ідеальний підхід рефлексивного Я) протистоїть пранаука (з її практичним стосунком до світу). Коротше кажучи, *теоретичній рефлексії* протистоїть *герменевтика фактичності*. Йдеться не про інтенціональний стосунок знаючого суб'єкту до оточуючих предметів, а про відкритість людини у процесі руху до буття (див.: [Cristin, 2012: S. 63]). Крім того, наше фактичне діяння полягає у неунікненному витлумаченні цілей, які перманентно досягаються, зникають і знову з'являються, тому герменевтична феноменологія є розуміючим і інтерпретуючим поведінням із тим, що щоразу виникає заново.

Відмінність між рефлексивним та герменевтичним підходами можна прослідкувати ще й на прикладі феномену страху. Вже згадуваний Т. Врублевський наголошує, що «екзистенційний крок до автентичного способу існування лежить не в *рефлексії* щодо страху, а в *переживанні* і «витриманні», тобто в конкретному здійсненні можливості, яка відкриває себе тільки з допомогою страху» [Wróblewski, 2008: S. 119]. Наголос на «переживанні» замість «рефлексії» чітко показує ступінь не лише герменевтизації, але й екзистенціалізації філософського дискурсу, яка була здійснена автором «Буття і часу».

Втім, важливо додати: Гайдегера новизна полягає не лише у тому, що він «рефлексії» свідомості протиставляє «розуміння» тут-буття. Процес розуміння не обходиться без виходу на проблематику часу: будь-яке розуміння і, відповідно, тлумачення завжди мають *темпоральний*, а відтак *історичний* характер (це виявляється у ранніх Фрайбурзьких лекціях філософа, зокрема, у вже згадуваних вище феноменологічних інтерпретаціях послань апостола Павла та творів Аристотеля). Однак це таке осягнення часу, яке потребує диференціації. Гайдегеру йдеться про відкидання квантитативного, кількісного поняття часу, властивого для природничих наук, до квалітативного, якісного поняття часу, характерного для «наук про дух»: «Якщо я запитую про «коли» історичної події, – писав Гайдегер, – то я запитую не про «скільки», а про місце в якісному історичному контексті» (цит. за: [Jahraus, 2004: S. 58–59]). Час живої інтенціональності не є часом об'єкта науки, часом, який сприймається крізь призму рефлексивної інтенціональності. Тут не йдеться про аподиктичну науку, яка прагне редукувати інтенціональність до свого предмету, тут йдеться, знову ж таки, про тлумачення, інтерпретацію, яка формується, виходячи із унікальних умов фактично-історичної екзистенції людини.

Тому філософія, у розумінні Гайдегера, має сприйматися передовсім як інтерпретація, і саме інтерпретація темпоральна (це, звісно, звучить як пряма антитеза до позиції Гусерля: історія ніколи не ставала темою «строгої» філософії; на думку засновника феноменології, історичне сприйняття неминуче веде до релятивізації).

Отож, Гайдегер порвав із феноменологією рефлексивного стибу, тобто феноменологією, конституюваною самим Гусерлем, з тим, щоб у подальшому висунути як альтернативу феноменологію герменевтичну (на цю альтернативу переважною мірою й була зосереджена увага в даній статті). Проте, заради справедливості слід підкреслити, що в підсумку Фрайбурзький філософ на герменевтично-феноменологічному проєкті не зупинився, і по суті відмовився від того, аби рухатися в цьому річищі думки. Мабуть, подібний шлях є невідворотним для будь-якого мислителя, надто ж для мислителя-герменевтика, тобто того, хто розуміє, що остаточні висновки у філософії неможливі, бо людина – істота обмежена і залежить від часу, в якому живе. Втім, свобідний і невпинний пошук істини однаково має визначати життєву справу цієї істоти.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 536 с.
- Гайденок П. П.* От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М.Хайдеггера // Вопросы философии. – 1987. – № 10. – С. 124–133.
- Гронден Ж.* Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера / Пер. с франц. – Санкт-Петербург: Русский Мирь, 2011. – 252 с.
- Фалев Е. В.* Философская герменевтика Хайдеггера. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2008 – 224 с.
- Adrian H.* Die Funktion einer formal-anzeigender Hermeneutik. Zu einer hermeneutisch-phänomenologischen Artikulation des faktischen Lebens ausgehend von Heidegger's Frühwerk // Philosophisches Jahrbuch. – 113. Jahrgang / 1. – 2006. – S. 99–117.
- Cristin R.* Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl (1916–1928) // Heidegger-Jahrbuch 6. Heidegger und Husserl. – Freiburg, München: Karl Alber, 2012. – S. 43–68.
- Crowell S.* Reason and Will. Husserl and Heidegger on the Intentionality of Action // Heidegger-Jahrbuch 6. Heidegger und Husserl. – Freiburg, München: Karl Alber, 2012. – P. 249–268.
- Gondek H.-D., Tengelyi L. F.* Dastur und die Endlichkeit und Sterblichkeit des Menschen // Gondek H.-D., Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011. – S. 521–557.
- Grondin J.* Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion // Rentsch Th. (Hg.) Heidegger Sein und Zeit. – Berlin: Akademie Verlag, 2001. – S. 1–27.
- Guzzoni U.* Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späten Denken. – Freiburg, München: Karl Alber, 2009. – 180 S.
- Heidegger M.* Gesamtausgabe: Abt. 1: Frühe Schriften (1912–16). Bd.1. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. – 454 S.
- Heidegger M.* Gesamtausgabe: Abt. 2: Vorlesungen (1923–1944). Bd.20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. – 448 S.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. 16. Auflage. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986. – 445 S.
- Herrmann F.-W.* von Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers // Fischer N. Herrmann von F.-W. (Hg.) Die Gottesfrage im Denken M.Heideggers. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011. – S. 31–45.

- Inwood M.* Heidegger / Aus dem Engl. – Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1999. – 159 S.
- Jahraus O.* Martin Heidegger. Eine Einführung. – Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2004. – 270 S.
- Masullo A.* «Sorge»: Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur // Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag E. Husserls / Hrsg. Von Chr. Jamme und O. Pöggeler. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. – S. 234–254.
- Philipse H.* Heideggers philosophisch-religiöse (pascalsche) Strategie // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 53. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. – S. 571–588.
- 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.
- Steinmann M.* Martin Heidegger: Philosophie als Intensität // Philosophisches Jahrbuch. – 112. Jahrgang. – II. 2005. – S. 311–334.
- Thurnher R.* Selbstverständnis und Verstehen Anderer in der hermeneutischen Phänomenologie Martin Heideggers // Daseinsanalyse. Jahrbuch für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie. – 2003. – S. 116–133.
- Trawny P.* Martin Heidegger. – Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2003. – 191 S.
- Wroblewski Th.* Existenzieller Vollzug als radikale Vereinzelung // Wroblewski Th. Der Andere und die Reflexion. Untersuchungen zur existenzphilosophischen Phänomenologie. – Freiburg, München: Karl Alber, 2008. – S. 118–136.

Стаття одержана редакцією 05.03.2012

---

---

***Andriy Dakhniy (Lviv)***

**Martin Heidegger's Project of Hermeneutical Phenomenology in the Context of the Evolution of his Thinking**

Basing on the analysis of M. Heidegger's early works (which are clearly delimited in content from philosopher's later attempts) and corresponding commentator literature it is investigated the pre-conditions of arising and specific of hermeneutical phenomenology project, which was offered by the philosopher in twenties of the XX century and which appeared as an alternative to E. Husserl's reflexive phenomenology. Considerable attention is spared to the historical and philosophical sources of such transformation.

---

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

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

*Андрей Дахний, доцент кафедры истории философии Львовского национального университета имени Ивана Франка.*

---