

УДК 165+ 165.6:14

ТРАНСФОРМАЦІЯ КЛАСИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ СУБ'ЄКТА В ГЕРМЕНЕВТИЧНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МАРТІНА ГАЙДЕГЕРА

Ірина Пухта

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: iryna.pukhta@gmail.com*

Розглянуто особливості трансформації класичної концепції суб'єкта в контексті герменевтичної феноменології М. Гайдегера. Проаналізовано головні риси цієї концепції на початку зародження, а також у процесі становлення її класичного взірця. З'ясовано, що у герменевтичній феноменології філософа екзистенціал “Турбота” посідає місце і виконує функцію суб'єкта. Досліджено специфіку трансформації класичної концепції суб'єкта в контексті герменевтичної феноменології М. Гайдегера. Доведено, що головною відмінністю цього екзистенціалу від класичного суб'єкта є його часовість.

Ключові слова: суб'єкт, герменевтика, Dasein, екзистенціал, Турбота.

1. ВСТУП

Філософський дискурс ХХ століття значною мірою пов'язаний з істотною перебудовою філософської свідомості, її переходом від класичних форм до неklasичних взірців. Більшість напрямів цього періоду декларували свою опозиційність до традиційної метафізичної традиції Заходу. Однак співвідношення “класики” та сучасності не є таким однозначним, оскільки формулювання і розв'язання нових питань і проблем неможливе без постійного діалогу з традицією, напрацьованими поняттями та схемами. Тому актуальним є вивчення реального стану їхніх відносин: чи йдеться про цілковите заперечення, чи про перетворення, чи про певну спадкоємність проблемного поля метафізики. Ми дотримуємося погляду, що вихідні засади та поняття, закладені в лоні класичної філософії, зазнають своєрідної трансформації, тобто нові ідеї та концепції виникають на ґрунті старих, але переосмислених і наповнених новим змістом.

Така позиція стосується і концепції суб'єкта, питання про “долю” якого – одне з найбільш обговорюваних у минулому столітті. На нашу думку, представники філософської герменевтики М. Гайдегер та Г.-Г. Гадамер, розв'язуючи його, посіли поміркованішу позицію, ніж представники структуралізму та постмодернізму, які проголосили “смерть суб'єкта” (М. Фуко) та “смерть автора” (Р. Барт). Однак для більшості учасників філософських дискусій так і не з'ясованим є питання про те, яка ж структура посіла місце колишнього гносеологічного суб'єкта в міркуваннях філософів-герменевтів. З огляду на те, що ХХ століття доволі часто характеризують як “герменевтичний поворот” у філософії, дослідження цього питання актуальне – для розуміння і самої філософської герменевтики, і тих процесів, які

відбувалися у філософії в минулому столітті та відгомін яких визначатиме її розвиток нині. У статті спробуємо проаналізувати особливості трансформації класичної концепції суб'єкта в герменевтичній феноменології Мартіна Гайдегера.

2. ХАРАКТЕРНІ РИСИ КЛАСИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ СУБ'ЄКТА

Насамперед простежимо генезу класичної концепції суб'єкта в античній та новочасній філософії, щоб з'ясувати, які риси зазнали змін та переосмислення. Поняття суб'єкта у філософію ввів Аристотель для позначення субстрату (*hupokeimenon*) сутності (гр. – *ousia*, лат. – *substantia*), розуміючи його як суть буття речі, якою найчастіше постає форма. Латинською мовою поняття *hupokeimenon* переклали як “суб'єкт” (від лат. *suqisio* – “кидаю під...”), український його переклад – “підмет”. У логіці субстрат виконує роль підмета апофатичного судження. Частково це пов'язано з тим, що у висловлюванні субстанція ніколи не є присудком (у цій ролі можуть бути тільки акциденції), а лише підметом, оскільки з погляду логіки він завжди є тим, “...про що висловлюються всі решта, а він сам уже не висловлюється ні про що” [1, с. 189].

Онтологічний сенс цього поняття полягає в тому, щоб виконувати функцію єдності і “перебувати в основі” категоріальних визначень сутності, а логіко-граматичний – бути підметом речення, про який висловлюється решта членів речення, а він сам не висловлюється ні про що. Відповідно, категорії, що є атрибутами сутності, у логіко-граматичному сенсі є її предикатами. До головних ознак суб'єкта, за Аристотелем, належать “тотожність і єдиність”, неподільність “ні за часом, ні за місцем, ні за визначенням”, здатність поєднувати в собі протилежності й не бути ні до чого протилежним.

Подальша європейська метафізична традиція вибудовувалася з огляду на поняття, які розробив Аристотель і які з часом змінювали своє первісне значення, незалежно від грецького першоджерела. Уже в епоху Середньовіччя з'явилися окремі зміни в розумінні і тлумаченні головних положень метафізики Аристотеля. У цей час ототожили поняття субстанції та суб'єкта, оскільки у філософію запровадили принцип тотожності онтології, логіки та теорії пізнання. Також із суперечок номіналізму та реалізму виникло поняття “об'єкт” (укр. – предмет), яке позначає те, що “кинуто перед” (інтелектом), і фіксується поняттям, на відміну від того, що під-лягає (суб'єкт). Отже, до попередніх функцій суб'єкта додалася ще одна – бути формальною підставою “об'єкта”.

У зв'язку зі зміною сприйняття суцього загалом, у Новий час заклали нову парадигму мислення, у межах якої остаточно сформувалася класична концепція суб'єкта. Саме тоді відношення між суб'єктом і об'єктом набуло зворотного значення: у ролі суб'єкта постає винятково людська свідомість, а поняття “об'єкт” використовують для позначення речей, що існують поза свідомістю суб'єкта. Це закладає основу під головне припущення класичної теорії пізнання, яка пізнавальне відношення тлумачить як процес взаємодії суб'єкта і об'єкта. Стосовно цього М. Гайдегер зазначає: “...якщо людина стає першим і винятковим суб'єктом, то це означає, що вона стає тим суцим, на яке в роді свого буття і у виді своєї істини спирається все суцше. Людина стає точкою відліку для суцього як такого. Таке можливе лише в разі зміни сприйняття суцього загалом” [7, с. 48].

Визначальною рисою класичної теорії пізнання, яка сформувалася в межах західноєвропейської метафізики, є констатація залежності пізнання світу від пізнавальних можливостей людини як суб'єкта пізнання, а точніше, від здатності її рефлексії над власною свідомістю.

Ця традиція має кілька назв: “філософія суб’єкта”, “рефлексивна філософія”, “філософія самосвідомості”, “трансцендентальна філософія”. У Новий час саме “філософія суб’єкта” посіла місце “першої філософії” (метафізики), оскільки відповіддю на аристотелівське запитання “що є суще як таке?” стала свідомість, яка сприймає себе в акті рефлексії.

Найяскравіше ця традиція виявилася у філософії представників класичного раціоналізму – Р. Декарта і Г. Ляйбніца; німецького класичного ідеалізму – І. Канта, Й. Фіхте, Г. Гегеля; сучасніший її здобуток – феноменологія Е. Гусерля. Її засадою є припущення про гармонійне співвідношення між організацією свідомості суб’єкта пізнання та раціональною впорядкованістю світу, що дає змогу адекватно відтворювати порядок світу в актах людської суб’єктивності. Цей підхід, зрозуміло, ставив питання пошуку критерію адекватності та достовірності такого відтворення, оскільки виникає проблема кореляції між образом предмета, відтвореним суб’єктом пізнання у власній свідомості, та реальним предметом поза свідомістю. Завдання пошуку критерію об’єктивності, замкнене в рамках індивідуальної свідомості, наштовхнуло філософів на думку про необхідність віднайдення в межах самої свідомості аподиктичної точки, яку можна було б ототожнити із відповідною абсолютною точкою зору (Бога), що слугувало б підставою для ствердження загальної значущості пізнавального досвіду окремого одиничного суб’єкта: “Із запропонованої трансценденталізмом логіки роздумів випливає, що все-таки існує єдина ідеально мислима, доцільна “світова точка” перетину ліній дії природи і дії думки (а за ними – світу культури), в якій визначено, що образ дії природи буде саме таким у будь-якому разі і що саме таким буде спосіб пізнання (розуму, свідомості) в ній” [5, с. 18]. Місцем “перетину” доцільної “світової точки” та індивідуальної свідомості в Декарта є *Cogito*, у Канта – трансцендентальний синтез апперцепції, у Гегеля – Абсолютний Дух, що діє в кожному окремому суб’єкті.

Методологічною процедурою віднайдення такої точки в індивідуальній свідомості є рефлексія (від лат. *reflectere* – відобразитися, загинатися назад), яка виконує функцію “самопрезентації” свідомості. Завдяки рефлексії свідомість набуває формальних рис суб’єкта: вона є “єдиною”, незалежною у своєму бутті ні від чого іншого (тільки від Бога в сенсі створення), як субстанція вона також – основа всіх акциденцій. Акциденціями, в аспекті свідомості, є акти мислення (*cogitationes*, за Декартом). Оскільки “Я” стає для мислення, що шукає якусь достовірну основу, суб’єктом, тоді все те, що протистоїть цьому “Я” в мисленні, перетворюється на “об’єкт”. З цього приводу М. Гайдегер зазначає, що від Декарта людину у філософії тлумачать як “...виняткову, в основі будь-якого уявлення про суще і його істинну підлеглу основу, на яку ставлять і мають ставити будь-яке уявлення і його пред-ставлене (предмет), якщо воно хоче володіти якимось статусом і постійністю”, з чого випливає, що “...будь-яке позалюдське суще стає об’єктом для цього предмета” [7, с. 131–132] (німецьке слово *der Gegenstand* (лат. – *objectum*, укр. – предмет) у перекладі – “стояти навпроти”).

Новий тип мислення започатковує у філософії Рене Декарт, який ототожнює людський розум із субстанцією (*res cogitans*) на підставі його знання своїх предикатів (*cogitationes*), чого досягають завдяки рефлексії. Як наслідок, з’являється головна абстракція новочасної філософії – абстракція “рефлексивної структури свідомості”, з якої випливає, що зміст свідомості є прозорим і безпосередньо даним для неї, тому він не може бути опосередкованим жодним культурним, мовним чи історичним досвідом суб’єкта. Свідомість, або розум Декарт називає “сотвореною мислячою субстанцією”, розуміючи субстанцію як річ, “...яка існує, цілковито не потребуючи для свого буття іншої речі” [2, с. 334]. Атрибутом

цієї субстанції є мислення, яке мислить своє існування, тому в Декарта вона постає також абсолютним суб'єктом – підметом своїх думок (*cogitationes*). “Я” може сумніватися в бутті предмета знання (тобто суб'єкта в класичному розумінні як “речі поза мною”), але буття змісту власних думок для “Я” є достовірним, хоча це буття акциденцій. Саме з їх сприйняття, за логікою Декарта, випливає, що “Я” є “...субстанція, вся сутність, або природа якої полягає в мисленні і яка для свого буття не потребує жодного місця і не залежить від жодної матеріальної речі” [2, с. 269]. Отже, “Я” у філософії Декарта постає одночасно і як субстанція, і як суб'єкт, але це тільки формальне поняття суб'єкта, яке виконує функцію пояснення дійсності та критерію достовірності знання, а єдиним достовірним змістом його є лише “свідомість власного існування”.

Кант долає ототожнення суб'єкта і субстанції; трансцендентальний суб'єкт у нього постає винятково в ролі логічного суб'єкта, оскільки він завжди є підметом своїх уявлень і ніколи не може бути предикатом іншої речі, а також містити будь-які предикати. Крім того, він є тією спонтанною внутрішньою активністю, що афектує до діяльності сама себе, тому трансцендентальний суб'єкт не можна ототожнювати із субстанцією за типом *res cogitans* Декарта чи монади Ляйбніца. Кантівський трансцендентальний суб'єкт є аналогом логічного суб'єкта, оскільки він є підметом своїх уявлень і не може бути в ролі предиката: “Свідомість самого себе в уявленні “Я” аж ніяк не є спогляданням, воно є суто інтелектуальне уявлення про самодіяльність мислячого суб'єкта. Тому це Я не має ані найменшого предиката споглядання, що, будучи постійним, міг би слугувати за корелят для часового визначення у внутрішньому чутті” [3, с. 177]. Оскільки самосвідомість не має жодного предиката споглядання, головним із яких, згідно з трансцендентальною схемою, є час, це означає, що самосвідомість здатна бути тільки логічним суб'єктом, але її не можна ототожнювати із субстанцією. Коментуючи ототожнення Я і субстанції, Кант зазначає: “Це мисляче Я (душу) можна, мабуть, назвати субстанцією як суб'єкт мислення в останній інстанції, який уже нереально представити як предикат іншої речі; але поняття це залишається цілком порожнім і без усяких наслідків, якщо неможливо довести його постійність, як те, що робить плідним у досвіді поняття субстанції” [4, с. 156].

Отже, “Я” як чисту спонтанність, якій нереально приписати атрибут постійності, не можна розглядати як субстанцію. На підставі цього Кант робить висновок: “...Я є зовсім не поняття, а тільки позначення предмета внутрішнього чуття, оскільки ми вже дали не пізнаємо його жодним предикатом; отже, хоч само по собі воно й не здатне бути предикатом іншої речі, але однаковою мірою воно не може бути певним поняттям абсолютного суб'єкта, а може бути, як у всіх решти ситуаціях, тільки відношенням внутрішніх явищ до їх невідомого суб'єкта” [4, с. 156]. Якби “Я”, або трансцендентальна апперцепція, за Кантом, було поняттям, за допомогою якого щось мислять, то воно могло б бути також предикатом інших речей або містити такі предикати. А насправді воно є лише чуттям наявного існування без будь-якого поняття і тільки уявленням про те, з чим має до справи мислення. Завдяки тому, що трансцендентальна єдність апперцепції є однією й тією ж у будь-якій свідомості, вона тотожна відповідній абсолютній точці зору, яка усуває обмеження кінечності та емпіричної випадковості окремого пізнавального суб'єкта, забезпечуючи умови досягнення універсального та аподиктичного знання.

Ресурси класичної концепції суб'єкта набули завершення у філософії Абсолютного Духу Гегеля, який тлумачить суб'єкт як логічний принцип або “чисту” самосвідомість

діалектичного руху. Абсолютний Суб'єкт у Гегеля цілковито прозорий для рефлексивної діяльності, завдяки якій усвідомлювальне (суб'єкт) збігається з усвідомлюваним (об'єктом) і з самим актом усвідомлення (рефлексією). Лише така абсолютна рефлексія, що складається з рефлексії в себе та рефлексії в іншого, може виконувати функцію граничного обґрунтування істини та слугувати підставою для досягнення абсолютного знання і буде тотожна самосвідомості Абсолютного Духу.

Оскільки суб'єкт у концепціях новочасних мислителів постає цілковито емансипованим від соціальних та історичних умов свого буття, його воля зумовлена винятково розумом. Відповідно, головною рисою людини є раціональність, яка охоплює здатність бути суб'єктом пізнання й суб'єктом раціонально обґрунтованої дії, що стає базовою засадою раціоналістичної етики і теорії пізнання. Завершення розвитку класичної концепції суб'єкта пов'язане із відкриттям безсвідомих детермінацій свідомості соціальними, психічними, мовними та тілесними аспектами буття людини, реалізованими у філософії таких мислителів, як Ф. Ніцше, К. Маркс та З. Фройд.

3. ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ КЛАСИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ СУБ'ЄКТА У ФІЛОСОФІЇ М. ГАЙДЕГЕРА

Філософська герменевтика як один із провідних напрямів філософії ХХ століття сформувалася завдяки генію Мартіна Гайдегера, творчість якого зосереджено навколо пошуку нового начала онтології, пов'язаного з необхідністю відновлення “питання про буття”. Саме в контексті “деструкції історії онтології” герменевтика набуває свого принципово нового значення: з “мистецтва розуміння” перетворюється на “логос” феноменології, як наслідок, відбувається перехід від трансцендентальної феноменології Е. Гусерля до герменевтичної феноменології М. Гайдегера, головним методом якої є герменевтика як “безпосереднє заняття тлумачення”.

Значення феноменології для герменевтики полягає насамперед у тому, що вона вперше відкриває можливість вивчати свідомість як поле інтенційних смислів завдяки процедурі феноменологічної редукції – “взяття в дужки” питання про існування зовнішнього світу. Однак Гайдегер, коментуючи феноменологічну теорію Гусерля, зазначає: “Чисту свідомість як тематичне поле феноменології вицленувано не феноменологічно, не на основі самих речей, а під знаком традиційної філософської ідеї. Тому всі характеристики, що їх подано як буттєві визначення переживань, не є вихідними...”; оскільки “...почерпнуті не із самого суцього, а їх йому приписано, остільки цю свідомість як чисту свідомість розглядають у відповідних аспектах” [9, с. 115–116]. До таких аспектів Гайдегер зараховує уявлення про те, що світ одержує смисл і буттєву значущість винятково із мислення (*cogitationes*), але водночас нез'ясованим є питання про основу категоріального розрізнення між свідомістю та реальністю, якою є буття. Саме питання про “сене буття” слугувало Гайдегереві підставою для розгортання в праці “Буття і час” власного проекту, який можна назвати “герменевтичною феноменологією”, оскільки в ньому метод феноменологічної дескрипції замінено аналітикою способів людського існування, яку Гайдегер називає “герменевтикою у власному значенні слова”.

Щоб з'ясувати дійсне значення феноменологічного методу, Гайдегер вдається до аналізу грецьких слів, які входять до складу поняття “феноменології”: феномену та логосу. Як наслідок, мислитель пропонує таке визначення феноменології: “...дати побачити те, що

себе каже, з нього самого так, як воно себе від самого себе каже” [6, с. 34]. Хай про який тематичний предмет ідеться, його потрібно подати для наукової розробки в модусі “себе в собі самому показування”. У зв’язку з таким визначенням виникає запитання: з якого суцього треба зчитувати сенс буття або від якого суцього має брати начало розмикання буття? Вибір цього суцього не випадковий: єдиним сущим, яке має змогу запитувати про буття, яке вже задалегідь володіє попереднім розумінням буття, є ми самі. Це суще Гайдегер термінологічно позначає як *Dasein*: “Цьому суцьому властиво те, що з його буттям, через нього це буття йому самому відкрито. Розуміння буття само є буттєвою визначеністю *Dasein*. Онтична особливість *Dasein* у тому, що воно існує онтологічно” [6, с. 12]. Отже, Гайдегер здійснює перехід із фундаментальної онтології в екзистенційну аналітику *Dasein*.

Терміном *Dasein* Гайдегер намагається відмежуватися від попередньої метафізичної традиції, в якій суб’єкт ототожнювали зі свідомістю, відштовхуючись від якої або у формах якої відбувалося пізнання світу. Натомість філософ пропонує вважати відправною точкою онтології не мислення (*Cogito*), а буття (*sum*). За Гайдегером, ставити питання про буття можна тільки як про притаманне особливій структурі – *Dasein* – розуміння буття, а останнє неминуче пов’язано із саморозумінням *Dasein*. Розуміння буття у фундаментальній онтології є трансцендентальним горизонтом, який уможлиблює пізнання суцього (предметного буття).

Попри те, що Гайдегер не формулює собі спеціального завдання будувати нову теорію пізнання на базі фундаментальної онтології, згадка про трансцендентальність проблем у фундаментальній онтології все ж таки дає нам змогу запитувати про “спадкоємця” класичної концепції суб’єкта. З цією метою слід проаналізувати екзистенціали, або головні буттєві риси *Dasein*, як їх називає Гайдегер. Він виокремлює такі екзистенціали: “буття-в”, розташованість, розуміння, *das Man*, мовлення, турбота, смерть, совість, вина, рішучість, істина, час тощо. Тією цілісною структурою, у межах якої екзистує *Dasein* і з якої розгортаються всі екзистенціали, є структура “буття-у-світі”.

За допомогою екзистенціалу “буття-у-світі” як основоструктури *Dasein* Гайдегер долає головне припущення класичної теорії пізнання, згідно з яким, структура пізнавального процесу має вигляд суб’єкт-об’єктної дихотомії. Таке припущення завжди породжувало запитання, яким чином пізнання, що міститься всередині суб’єкта, виходить зі своєї “внутрішньої сфери” у “зовнішню сферу” об’єкта? На це запитання, на думку Гайдегера, не давали задовільної відповіді обидві головні теоретико-пізнавальні позиції – ідеалізм та реалізм, оскільки не пояснювали буттєвого статусу об’єкта і суб’єкта, а отже, й відношення, що виникає між ними. Розв’язання цієї проблеми філософ переносить зі сфери гносеології у сферу онтології, розглядаючи пізнання як спосіб буття *Dasein*: “Головний недолік теорії пізнання полягає саме в тому, що вона не пояснює того, що вона розуміє під пізнанням у його вихідному феноменальному змісті – як способу буття *Dasein* – способу буття його буття-в, – а лише на ґрунті цього фундаментального пояснення виростають усі відповідні запитання” [9, с. 168].

Якщо ж слідом за Гайдегером розглядати “процес пізнання” в онтологічній площині, тобто як фундований у “бутті-у-світі” модус *Dasein*, то матимемо до справи не зі “схопленням об’єктів суб’єктом”, а із “зустріччю” одного буття (*Dasein*) з іншими буттями (*Seindes*). Як наслідок, зникають поняття суб’єкта та об’єкта, якими оперує класична теорія пізнання, адже йдеться лише про буття в його різноманітних виявах. До осмисленого в такий спосіб

буття неможливо застосувати метод пізнання, який базується на суб'єкт-об'єктній дихотомії, оскільки буття становить нерозчленоване ціле, до якого належать і той, хто пізнає, і те, що пізнають. Отже, за допомогою "буття-у-світі" Гайдегер усунув протиставлення суб'єкта й об'єкта в пізнавальному процесі, оскільки для буття-у-світі питання про статус зовнішньої реальності вже вирішено: реальність світу дано безпосередньо разом із самим Dasein. Оскільки основою устрою Dasein є "завжди-вже-буття-при-деякому-світі", відпадає потреба пояснювати виникнення пізнавального відношення в процесі переходу із внутрішньої "психічної" сфери суб'єкта у зовнішню "фізичну" сферу об'єкта, адже, згідно зі способом свого буття, Dasein завжди перебуває назовні, у так чи інакше відкритому (зрозумілому) світі.

Найближчим в онтологічному сенсі для Dasein є навколишній світ (das Umwelt). Це світ речей, із якими людина стикається в повсякденному турботливому поводженні. Суцце, яке виходить на світло в горизонті "Турботи", Гайдегер називає Das Zeug – інструмент, знаряддя, штука, підручна річ, а спосіб буття цього суцього – Zuhandenheit, "підручність" (грецькою – "pragmata"). "Підручність, – зазначає Гайдегер, – онтологічно категоріальне визначення суцього як воно є "по собі" [6, с. 71]. Саморозкриття суцього в структурі "Турботи" принципово відрізняється від того, як воно постає перед свідомістю, яка сприймає. Підручне розкриває себе як таке лише з цілокупності "світу", а це означає, що його "буттєвість" (у класичній метафізиці – "сутність") полягає не в його "що", а в його "для-того-щоб". Завдяки такому підходу цілісність світу постає не як сукупність предметів чи тотальність виставлених на загальний огляд (умо-гляд) трансцендентних об'єктів, а як різноманітність відсилань, які мають характер "для-того-щоб".

У трансцендентальній феноменології Гусерля, зазначає Гайдегер, суцце наперед уже розтлумачено як те, що може стати полюсом інтенційного відношення, предметом свідомості, тобто як предметне чи "нааявне" (das Vorhandene). Інакше кажучи, суцце є об'єктом "розумного погляду". Цей спосіб тлумачення процесу пізнання бере початок від "візуальної метафори" Платона, як наслідок, інші способи розкриття суцього – praxis і poesis (учинок і творчість) – упродовж розвитку філософії вважали похідними від теоретичного пізнання. На думку Гайдегера, пізнавальне (теоретичне) ставлення до речей похідне від "турботливого" (практичного) ставлення до суцього.

На попередньому етапі міркувань у "Бутті і часі" буття-у-світі постає як "вихідна і постійно цілісна структура", щодо якої, однак, Гайдегер застерігає: "... феноменальна багатоскладність устрою цього структурного цілого і його повсякденного способу буття здатне легко заступити єдиний феноменологічний погляд на ціле як таке" [6, с. 180]. Отже, цілість множини екзистенціалів Dasein забезпечує інша структура, яку можна виявити не внаслідок їх додавання, а лише завдяки відповідному "...наскрізному погляду через це ціле, дивлячись на один вихідний феномен, який уже перебуває в цілому, таким способом, що він онтологічно фундує кожен структурний момент у його структуральній можливості" [6, с. 181]. Цим вихідним онтологічним феноменом, який забезпечує цілість, є, на думку Гайдегера, екзистенціал "Турбота" (Sorge). На онтичному рівні турбота виявляється у формі турботливості, тривожності або безтурботності, а на онтологічному є апіорною основою, на яку нанизуються і набувають єдності екзистенційні способи та можливості буття Dasein: "буття-в", розташованість, розуміння, публічність, мовлення, а також смерть, совість, істина, час та інші.

Турбота також є спільним коренем трьох структурних елементів Dasein: екзи-стенційності (попереду-себе-буття), фактичності (вже-буття-в), падіння (буття-при) – таким чином, що формально-екзистенційний вияв онтологічної цілості Турботи набуває вигляду: попереду-себе-вже-буття-у-(світі) як буття-при (всередині-світовому зустрічному сушому). Фактичність (вже-буття-у) полягає в тому, що Dasein завжди “закинута”, тому свої визначення воно отримує з того, у “що” його вже закинута, або якими є конкретні умови його існування. “Попереду-себе-буття” виявляє ту рису Dasein, що воно є буттям до свого власного вміння бути. У цьому – екзистенційно-онтологічна умова свободи для власних екзистентних можливостей, які Гайдегер називає проектом. “Уміння бути” виявляється тим, заради чого Dasein фактично “є”. Оскільки буття-до-здатності-бути визначається свободою, Dasein здатне до своїх можливостей ставитися безвільно – упускати їх або віддавати в розпорядження *das Man*. Структурний момент падіння (буття-при) підкреслює, що здебільшого буття Dasein проходить у модусі невласного (неавтентичного) буття, коли Dasein розуміє себе не із своїх можливостей, а з сущого, у якому воно розчинилося, або коли віддало свої можливості в розпорядження *das Man*. Фактичність і падіння визначають конкретність людського існування, оскільки Dasein екзистує так чи інакше завжди фактично.

Отже, однією з рис Турботи є те, що вона “перебуває в основі” екзистенційної багатоскладності устрою Dasein, забезпечуючи йому цілість. Ця риса вказує на близькість Турботи до концепції суб’єкта. А. Черняков з цього приводу зазначає, що “...турбота як апіорно-онтологічне поняття є умовою єдності екзистенційних структур і відіграє відносно системи екзистенціалів ту саму роль, що трансцендентальна єдність апперцепції відносно системи категорій у “Критиці чистого розуму” [10, с. 34], різниця в тому, що “...категорії суть, за Гайдегером, визначення що-буття чи буття наявного (*Vorhandensein = das Sein des Vorhandenen*), тоді як екзистенціали є визначеннями хто-буття, буття Dasein чи екзистенції в гайдегерівському розумінні” [10, с. 24]. Однак у контексті фундаментальної онтології і це питання розв’язують, оскільки “Турбота” є не лише “підметом”, тобто “перебуває в основі” екзистенціалів, а й умовою зустрічності Dasein із “всередині-світовим” сущим, що в класичній метафізиці інтерпретують як даність об’єкта суб’єкту. Таку ймовірність Гайдегер пов’язує із трансцендентним устроєм Турботи.

Проблему трансценденції Гайдегер визначає так: її “...не можна трактувати суто як питання, яким чином виходить суб’єкт назовні до об’єкта, водночас сукупність об’єктів ототожнюють з ідеєю світу. Необхідно запитати: *що* робить онтологічно можливим, що суще здатне бути всередині-світу зустрічним і як таке об’єктивованим?” [6, с. 366]. Відповідь дає погляд крізь призму екстатично-горизонтно фундованої трансценденції світу. “Суще, яке має титул Dasein, “просвітлене”. Світло, що утворює цю просвітленість Dasein, не є якоюсь онтичною силою і джерелом випромінюваної ясності, що іноді трапляється в цьому сушому. Що сутнісно просвічує це суще, тобто що робить його для нього самого і “відкритим”, і однаково “ясним”, до будь-якої часової інтерпретації визначали як турбота. У ній базується повна розімкнутість D a. Ця просвітленість уперше тільки й уможливило будь-яке висвітлювання і вияснення, будь-яке сприйняття, “бачення” і володіння будь-чим. Світло цієї просвітленості ми зрозуміємо, лише якщо будемо не вишукувати якусь запроваджену, наявну силу, а допитаємо ціле буттєвого устрою Dasein, турботу, про єдину основу її екзистенційної можливості. *Її D a вихідним чином просвітлено екстатичною часовістю*” [6, с. 350–351].

Отже, у фундаментальній онтології Гайдегера Турбота, яка є трансцен-дентальною умовою розімкнутості світу, одночасно є також умовою зустрічності суцього. Турбота розмикає фактично екзистуюче Dasein завдяки тому, що його буттєвим устроєм є структура буття-у-світі. Гайдегер змінює традиційне розуміння смислу трансценденції, яку в класичній традиції трактують як те, що перебуває по той бік суб'єкта – речі-в-собі, об'єкти. У Гайдегера трансцендентним є саме Dasein, оскільки способом його буття є “переступання”. На його думку, у фундаментальній онтології ми “...вперше досягаємо дійсного онтологічного смислу трансценденції, яке примикає до загально визнаного основного значення слова. Transcendere означає переступати, transcendens. Трансцендентне означає *переступаюче як таке*, а не те, куди я ступаю, переступаючи. ...Саме те, що в теорії пізнання позначають як іманентне, цілком спотворюючи феноменальний стан справ, – сфера суб'єкта – є в самому собі первинно і єдино трансцендентне. Dasein, оскільки воно конституїзоване буттям-у-світі, – це суще, яке у своєму бутті є *по той бік самого себе*” [6, с. 426].

Отже, Турбота, на відміну від класичного суб'єкта, не є замкнутою в собі точкою самості, подібно до картезіанського *res cogitans*, а навпаки, є первинно належною до світу. Також її не можна отожднювати із субстанцією, оскільки Гайдегер неодноразово на сторінках “Буття і часу” зазначає, що “субстанцією Dasein є екзистенція”. Відкритість буття, конституївана буттям-у-світі, утворює своєрідний трансцендентальний горизонт, з якого відкривається можливість пізнання, або, в термінології Гайдегера, – можливість зустрічі Dasein зі всередині-світовим суцим. Стосовно цього Гайдегер полемізує з Гусерлем, який першою подією зустрічі зі суцим вважав його даність свідомості. Гайдегер зазначає: “Інтенційність – спрямованість на щось і залучена в неї співвіднесеність *intentio* та *intentum* – яку у феноменології повсюдно вважають крайнім пра-феноменом, має своєю можливістю часовість та її екстатичну горизонтність. Dasein лише тому є интенційним, що воно у своїй суті визначене через часовість” [6, с. 356]. Отже, интенція виявляється похідною від трансценденції, якою в структурі буттєвого устрою Dasein є турбота.

“Смисл” суцього, який конститується відповідним розумінням та інтерпретацією, не тотожний “виду” суцього, що його дано внаслідок интенційного спрямування свідомості. Смисл реалізується в напрямі проекту, який структурується перед-взяттям, перед-рішенням та передбаченням. Глумачити річ як “наявну” означає розглядати її в напрямі тільки одного часового моменту – теперішнього – і випустити з уваги всі решта. Згідно з поглядами Гайдегера, проєктивний смисл речі не можна мислити ізольовано в одному часовому екстазі, оскільки в основі проекту – єдність трьох екстазів часу – “екстатично-горизонтна часовість”.

Ми наблизилися до головної відмінності класичної концепції суб'єкта від її трансформованої версії в контексті фундаментальної онтології Гайдегера, а саме до часовості, притаманної екзистенціалу “Турбота”. Саме часовість (*Zeitlichkeit*), на думку Гайдегера, є визначенням онтологічного смислу Турботи: “Забезпечення вихідного феномену часовості досягають через демонстрацію того, що всі досі встановлені фундаментальні структури Dasein в аспекті їх можливої цілості, єдності й розгортання фактично є “часовими” і підлягають осмисленню як модуси тривання часовості” [6, с. 304]. Це випливає з того, що кожен із попередньо виявлених структурних моментів турботи (екзистенції, фактичності й падіння) є орієнтованим на відповідний модус часу: “попереду-себе-буття” (екзистенція) – на модус майбутнього, “буття-в...” (фактичність) – на минуле, “буття-при” (падіння) – теперішнє. Взаємно проникаючи, ці три модуси й творять єдиний феномен Турботи.

Отже, є суттєва відмінність Турботи від класичного визначення суб'єкта, адже одна з його рис, за Аристотелем, – неподільність “ні за часом, ні за місцем, ні за визначенням”. Переходячи в новочасну філософію, ця риса й далі була притаманна суб'єктові, адже й декартівське “я мислю”, і кантівська трансцендентальна апперцепція містили єдність і самототожність у кожному акті мислення: оскільки акт перцепції є умовою будь-якого синтезу, самого його не можна поділити. У Гусерля темпоральний потік також конститується відносно єдиного “тепер”, яке тотожне позиції трансцендентального *ego*. Чи стосується це також екзистенціалу “Турбота”, який є єдністю трьох часових екстазів?

Щоб з'ясувати це, треба порівняти розуміння природи часу в класичних концепціях та фундаментальній онтології Гайдегера. У європейській філософії Аристотель заклав традицію тлумачення часу як тривалості за аналогією з простором, що забезпечує послідовність моментів “тепер”. Час постає як лінійний і гомогенний, позбавлений будь-яких якісних характеристик. Аналогічно й у Канта, який розглядає час насамперед як апіорну форму сприйняття, але водночас усе ж спирається на розуміння часу, яке окреслив Аристотель, зазначаючи, що часову послідовність можна уявляти нескінченно протягнутою лінією. Гайдегерове розуміння часу ближче до традиції Августина та К'єркегора, які трактували його як екзистенційний горизонт переживань. Для Гайдегера, відповідно, час також не є лінійною протяжністю, це, радше, смисловий горизонт, який зокрема дає змогу на онтологічне розрізнення між буттям та сущим, отже, й по-новому розкривати сенс буття. Саме часовість, на думку Гайдегера, “... через притаманну їй екстатичну єдність горизонтних схем, утворює можливість розуміти буття так, що тільки в світлі цього розуміння буття *Dasein* здатне вступати у відношення з собою, з іншими як сущими і з наявним як сущим” [8, с. 424].

Екстатична часовість Гайдегера – головна риса буття *Dasein*, суть якої полягає у взаємному проникненні один в одного моментів (екстазів) часу. Докладно екстатичність “часовості” *Dasein* Гайдегер пояснив у праці “Основні проблеми феноменології”: “Наскільки *Dasein* щоразу більш чи менш очевидно співвідноситься зі здатністю бути, яка належить йому самому, тобто *від-ступає* до самого себе, постаючи з окремої своєї можливості, настільки воно заодно і *від-ступає*, повертаючись до того, чим воно вже було. Майбутньому у вихідному (екзистенційному) сенсі так само належить минуле в екзистенційному сенсі. Минуле разом із майбутнім і теперішнім тільки й уможлиблює екзистенцію. Теперішнє (*Gegenwart*) в екзистенційному сенсі не тотожне присутності (*Anwesenheit*) чи наявності (*Vorhandenheit*)” [8, с. 352]. Вихідна єдність описаних часових екстазів майбутнього, минулого і теперішнього творить той вихідний феномен часу, який Гайдегер називає “часовістю”. Три характеристики: “в-напрямі-до” (майбутнє), “назад до” (минуле), і “при” (теперішнє) – формують глибинний устрій часовості. Унаслідок цих зміщень часовість постає ніби “поза собою”. Час як майбутнє, минуле і теперішнє виявляється зміщеним у самому собі. Як майбутнє (те, що буде), *Dasein* зміщене в напрямі до своєї здатності бути (екзистенції), як минуле (те, що було) – до своєї фактичності, як теперішнє (те, що є) – до іншого сущого (екзистенціал падіння). У цьому постійному відстороненні від себе полягає екстатичність часовості *Dasein*.

Часовість, за Гайдегером, не “є”, а *zeitigen* – “триває” або “визріває”. Часовий сенс буття, на його думку, наявний біля витоків європейського мислення, у грецькому понятті “*фюзіс*”, але згодом його обмежили одним часовим модусом – теперішнім, закріпленим у метафізичному понятті “субстанції”. Тому відновлення розуміння “часовості” як екстатич-

ної єдності всіх моментів його перебігу – майбутнього, теперішнього і минулого – тож саме відновленню питання про буття.

З часовою структурою екзистенціалу “Турбота” пов’язане також визнання історичності екзистуючого Dasein. У цьому – ще одна відмінність класичної концепції суб’єкта від її трансформованої версії у фундаментальній онтології М. Гайдегера. Важливим для розуміння концепції історичності Dasein є теза Гайдегера про те, що вихідна і власна часовість визріває з майбутнього. Модус майбутнього (забіганням-уперед) пов’язаний із буттям до смерті: “Власне буття до смерті, тобто кінченість часу, є потаємна основа історичності Dasein” [6, с. 386]. Смерть – та межа, яка надає цілісності Dasein, оскільки саме з перспективи смерті людина починає розуміти своє минуле як закинутість та фактичність. Завдяки майбутньому людина вперше повертається до минулого і не втрачає, а утримує його. Тому, на думку Гайдегера, час людської екзистенції рухається не від минулого через теперішнє, а відтак у майбутнє, а навпаки, час первинно впливає з майбутнього.

4. ВИСНОВКИ

Отже, на відміну від класичного суб’єкта, який поставав як позачасовий феномен, Турбота має часовий устрій, що веде до визнання історичності фактичного Dasein. З позиції історичного Dasein претензії на універсальність та об’єктивність пізнання є безпідставними, оскільки розуміння буття, що його зумовлює фактична ситуація, у якій щоразу віднаходить себе Dasein, може бути лише історичним або кінчним. Однак із цього випливає і те, що сам принцип часовості не є абсолютним, а часовим, тому питання про буття також має свою історію.

Очевидно, із цим пов’язаний “поворот” у творчості “пізнього” Гайдегера, коли він спрямував свою увагу на дослідження історичності не окремого екзистуючого Dasein, а самого буття, яке втілюється у мові, зокрема у мові поезії. Здійснюваний у “Бутті і часі” проект деструкції історії онтології, на думку Гайдегера, виявився незавершеним, оскільки, реалізуючи його, філософ послуговувався метафізично навантаженою мовою, яка має відповідну структуру (суб’єкт висловлювання, грама-тична зв’язка, предикат), що корелятивно належить до суб’єкта й об’єкта пізнання. Тому своїм завданням на пізньому етапі творчості Гайдегер вважав подолати уявлення про суб’єкт як центр висловлювання і центр пізнання, а людину намагався представити у ролі “пастуха буття” – кінчної істоти, що живе на землі, будує дім, обробляє землю та слухає “голос буття”.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Аристотель*. Сочинения. Т. 1 // Аристотель. Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1983.
2. *Декарт Р.* Сочинения. Т. 1 // Декарт Р. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1989.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. К.: Юніверс, 2000.
4. *Кант И.* Сочинения Т. 4 // Кант И. Сочинения в 6 т. М.: Мысль. 1965.
5. *Лой А.* Сознание как предмет теории познания. К.: Наукова думка, 1988.
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
7. *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
8. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

9. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998.
10. *Черняков А.* В поисках утраченного субъекта // *Метафизические исследования: Сознание / Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при философском факультете СПбГУ*, 1998. Вып. 6. С. 11–38.
11. Heidegger Martin. *Sein und Zeit*. Tübingem: Niemeyer, 1986.

Стаття надійшла до редколегії 11.06.2012

Прийнята до друку 26.06.2012

TRANSFORMATOIN OF THE CLASSICAL CONCEPT OF SUBJECT IN MARTIN HEIDEGGER'S HERMENEUTICS PHENOMENOLOGY

Iryna Pukhta

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail iryna.pukhta@gmail.com*

The features of transformation of the classical conception of subject in the context of Martin Heidegger's hermeneutics phenomenology are considered. The primary characteristics of the classical concept of subject at the beginning of its origin also at becoming of its classic model are analysed. It is established that the role of subject in Heidegger's conception of hermeneutic phenomenology plays existential Care. It is found out that the main difference this existential from the classical subject is temporality.

Key words: subject, hermeneutics, Dasein, existential.

ТРАНСФОРМАЦИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СУБЪЕКТА В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Ирина Пухта

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: iryna.pukhta@gmail.com*

Рассмотрено особенности трансформации классической концепции субъекта в контексте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера. Проанализировано главные черты данной концепции в начале ее зарождения, а также при формировании ее классического образца. Установлено, что в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера экзистенциал Забота занимает место и исполняет функцию субъекта. Выяснено, что главным отличием данного экзистенциала от классического субъекта является его временный характер.

Ключевые слова: субъект, герменевтика, Dasein, экзистенциал.