

## REFERENCES

1. Adorno T. (1989), On technology and humanism, in *Filosofiya tekhniki v FRG [Philosophy of Technology in Germany]*, Moscow, pp. 364-371 (rus).
2. Mumford L. (1986), Technology and Human Nature, in *Novaya tekhnokraticeskaya volna na Zapade [New technocratic wave in the West]*, Moscow, pp. 225-239 (rus).
3. Ortega i Gasset J. (2000), Reflections on Technology, in *J. Ortega y Gasset Selected Works*, Moscow, pp. 164-232 (rus).
4. Rubenis A. A. (1992), Technique and morality, in *Ethical Thought: Science-journalistic reading, 1991*, Moscow, pp. 38-53 (rus).
5. Sidorina T. Yu. (1996), Anthropology of technology, in *Gubin V. D., Sidorina T. Yu., Filatov V. P. (ed.), Philosophy*, Moscow, pp. 263-265 (rus).
6. Stepin V. S., Gorokhov V. G., Rozov M. A. (1995), *Philosophy of Science and technics*, Moscow, 372 p. (rus).
7. Toffler Alvin (1982), Third Wave, in *USA: economics, politics, ideology*, № 7, p. 99 (rus).
8. Heidegger M. (2003), *Vremya i bytiye*, Kharkov, 503 p. (rus).
9. Heidegger M. (1989), Basic concepts of metaphysics, in *Voprosy filosofii*, № 9 (rus).
10. Alavi M., Keen P. G. W. (1989). Business teams in an information age, *The Information Society*, 6(4), pp. 179-195 (engl).

© Алієва Ольга

Надійшла до редакції 22.05.2015

УДК 111.11 "Гайдеґґер"

**БАУМЕЙСТЕР АНДРІЙ,**

*доктор філософських наук, доцент філософського факультету  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

## **ПРОЕКТ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ЧИ ПОДОЛАННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ?**

У статті автор розмірковує над проблемою феноменологічної деструкції у творчості М. Гайдеґґера, яка отримала остаточне завершення в його фундаментальній роботі "Буття і час". Відтворюючи динаміку методологічних пошуків М. Гайдеґґера (від лекцій 1920-х років до вказаної праці), автор статті обґрунтовує, що німецький філософ радше відходить від методу феноменології, аніж творчо розвиває його.

**Ключові слова:** М. Гайдеґґер; онтологія; феноменологічний метод; герменевтика; феномен; Dasein.

**Постановка проблеми та формулювання мети статті.** Чи був М. Гайдеґґер феноменологом? Чи можна вважати проект фундаментальної онтології трансформацією («удосконаленням») феноменологічного методу? Чи радше слід казати про подолання феноменології в «Бутті і часі» або взагалі про її заперечення? У своїй статті ми спробуємо відповісти на поставлені запитання. Спочатку важливо відтворити *динаміку методологічних пошуків* М. Гайдеґґера (починаючи від його лекційних курсів початку 1920-х років), а вже після цього звернутися до методологічних параграфів «Буття і часу» (§§ 5-7).

**Виклад основного матеріалу.** У «Вступі до феноменології релігії» фактичний досвід життя постулюється як умова можливості *саморозуміння філософії*. Очевидно, що філософія береться тут не як академічно-університетська практика, а скоріше як вища форма усвідомлення самого життя. У такому разі питання про саморозуміння філософії постає у вигляді питання про те, як набути автентичний досвід життя й позбутися хибних форм цього досвіду. Автентичний досвід витлумачується далі як первинне нормативне джерело, до якого

необхідно *повернутися* (віднайти або виявити це джерело). Адже саме із цього джерела всі наші досвіди й переживання отримують сенс і значущість. Неважко помітити, що М. Гайдеґґер здійснює свій пошук нормативного першоджерела, переосмислюючи Гуссерлів принцип усіх принципів. Тільки замість трансцендентального Я пропонується пошук «первинного автентичного досвіду» (хоча в обох випадках ідеться про нормативне джерело). Цікаво, що на відміну від тих учнів Е. Гуссерля, які не прийняли Гуссерлів трансцендентальний поворот, витлумачивши його як форму суб'єктивізму, М. Гайдеґґер прагне зберегти трансценденталізм у феноменологічних дослідженнях, але водночас намагається позбавити цей трансценденталізм суб'єктивістичних рис. Утім, ця стратегія наражається на серйозні суперечності [1].

Виявлення фактичного (первинного) досвіду в лекціях зимового семестру 1920/21 року відбувається через дескрипцію досвіду християнського життя, зображеному в листах апостола Павла. Християнська фактичність береться тут як «конкретний феномен», а метод дослідження визначається як «феноменологічне

розуміння». Поняття феномену в лекціях із феноменології релігії ще близьке до гуссерлівського: ідеться про *даність*, про щось, що пропонується нам *в інтуїції* з першоджерела (тут - досвід християнського життя, зафіксований в авторитетному *тексті*). Позаяк ми маємо справу з особливим феноменом - із феноменом, даним у текстуальному прояві, то наш досвід безпосередньо пов'язується з *розумінням* (тлумаченням тексту). Утім, цей первинний досвід християнської фактичності даний у Павлових листах *неприхованим* чином: він дає себе *безпосередньо* у своїй автентичності. А от пізніші інтерпретації первинного досвіду християнського життя (в отців церкви і схоластів) призводять до подвійного викривлення: хибні інтерпретації тягнуть за собою неавтентичні форми життя (точніше, спотворені форми тлумачення й спотворені форми життя перебувають у стосунках взаємного впливу). Автентичний досвід спотворюється. Для його відновлення ми потребуємо *деструкції* хибних тлумачень і спотворених форм життя. Феноменологічна деструкція виступає тут передусім як методологічний засіб виявлення неавтентичних життєвих досвідів в орієнтації на автентичний досвід [2].

У «Феноменологічних інтерпретаціях Аристотеля» Гайдеггер модифікує власну методологію. Досвід життя як первинний феномен досліджується на прикладі Аристотелевого поняття *phronēsis*. Важливо, що так само, як і у випадку із апостолом Павлом, фактичність досвіду життя розкривається у своїх практичних проявах, як *певна форма практики*. Значно рішучіше підкреслюється *первинність практики* щодо теорії. Ще один важливий нюанс: вираз «фактичне життя» все частіше замінюється тут терміном *Dasein*. Однак «первинна ситуація очевидності» в Аристотелевих студіях досягається дещо іншим способом у порівнянні з лектурою Павлових листів. «Основний феномен» у текстах Стагірита не показує себе як автентичний досвід життя (на відміну від текстів апостола Павла). Фактичний досвід в Аристотеля подається у вигляді спотвореного тлумачення, позаяк *phronēsis* у нього ґрунтується на фундаментальній спроможності, яку Стагірит називає умом (*noys*). Аристотель постулює примат теоретичного знання, тоді як «насправді» (звісно, за М. Гайдеггером) із його текстів можна вичитати пріоритетну оцінку практичного знання як раціонального дослідження фактичного життя і його способів перебування у світі [Див. докладніше 3]. Отже, *основний феномен* у «Феноменологічних інтерпретаціях Аристотеля» змінює свою природу: він не даний безпосередньо, а перебуває в *прихований спосіб*. У зв'язку із цим і феноменологічна деструкція зазнає суттєвої модифікації. Уже від самого початку фактичне життя проживає в модусі невласного й приховує власну автентичність як свою буттєву можливість. Феномен життя показує себе не так, як він власне є. Дослідити такий феномен ми можемо лише за допомогою *феноменологічної герменевтики*, що здійснює себе тільки на шляху *деструкції*. Отже, деструкція визначається тут як методичний засіб феноменологічної герменевтики. Можна сказати, що деструкція - це терапія фактичного життя, спосіб, що уможлиблює перехід від невласного до автентичного буття.

Феноменологічне дослідження, за М. Гайдеггером, займається не даностями свідомості, що «дають» себе із нормативного джерела трансцендентального *Я*, а *даностями фактичного життя*, що отримують свою значущість (у термінах справжності/несправжності, автентичності/неавтентичності) із *нормативного джерела первинного досвіду*. Особливість таких даностей

(феноменів) полягає в тому, що вони не є фактами свідомості (предметами, об'єктами тощо), а розкривають себе тільки як те, що перебуває у світі (як те, що проживає своє власне життя). Так само й нормативне джерело - це не позачасовий та ізольований від світу принцип, а *те, що відкривається тільки в досвіді нашого життя*. Нормативне джерело перебуває не за межами досвіду фактичного життя, а імпліцитно міститься в ньому як буттєва можливість автентичного існування (екзистенції). М. Гайдеггер пропонує щось на кшталт трансценденталізму «зсередини»: немає «зовнішнього» пункту, із якого досвід життя мав би отримувати свою значущість. У «Герменевтиці фактичності» методологічна позиція М. Гайдеггера, здається, отримує завершений вигляд. Фактичність тепер позначає буттєвий характер «нашого власного тут-буття», а сам термін *Dasein* остаточно заміщує доволі нечітке поняття «життя». Тут-буття у його фактичності можна схопити тільки завдяки *герменевтичному дослідженню*. Герменевтика уможлиблює для *Dasein* доступ до нього самого, дає змогу подолати самовідчуження *Dasein* та уможливити для тут-буття його автентичне існування (екзистенцію). Знову ж таки, ці фундаментальні розрізнення *Dasein* має отримати з досвіду і в самому досвіді, що тлумачиться як онтологічний (досвід буття). А сама герменевтика все більше набуває статусу *екзистенційної терапії* (щось на кшталт секуляризованої сотеріології).

Усі ці методологічні зусилля вимагають від нас докорінної трансформації традиційного словника філософських понять. Передусім здається, що *феноменологія, онтологія* (не в традиційному значенні, як підкреслює сам М. Гайдеггер у «Герменевтиці фактичності»), *герменевтика* утворюють якусь вельми специфічну цілісність, у рамках якої всі ці дисципліни постають як взаємозамінні та взаємотранзитивні. До цього слід додати активне вживання словника *трансцендентальної філософії й філософії життя* [2]. У світлі сказаного, від методологічних параграфів «Буття і часу» ми вправі очікувати суттєвих роз'яснень. У § 5 «*Sein und Zeit*» онтично-онтологічна перевага тут-буття постає як вихідна проблема всього дослідження. Ця проблема інтерпретації *Dasein* як *основного феномену* пов'язана з «особливим способом буття предмета й самою тематизуючою поведінкою» [4]. Підхід до тут-буття має бути феноменологічний: «спосіб підходу й тлумачення варто обрати так, аби це саме могло показати себе саме по собі із самого себе». Для М. Гайдеггера це означає: виявити тут-буття в його «посередній щоденності» (*in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit*) [Там само]. Утім, у цій щоденності необхідно експлікувати сутнісні структури фактичного тут-буття. Сенсом буття *Dasein* виявиться часовість. Оскільки «в адекватно-експлікованому феномені часу вкорінена центральна проблематика всієї онтології» [Там само, s. 18], то «фундаментальне онтологічне завдання інтерпретації буття як такого охоплює собою розробку *темпоральності* буття» [Там само, s. 19].

Після виявлення головної проблеми дослідження й визначення напрямів пошуку в § 6 окреслюється завдання деструкції історії онтології. Необхідність деструкції впливає з тези, що орієнтиром для відповіді на питання про сенс буття має стати онтологія тут-буття. У стислому вигляді М. Гайдеггер тут резюмує свої думки, викладені ще в лекціях початку 1920-х років. Питання про буття «характеризується» через історичність [Там само, s. 20]. Тільки в позитивному засвоєнні минулого розробка буттєвого питання може отримати власні (автен-

тичні) можливості запитування. Однак завдання ускладнюється через схильність тут-буття «падати» у свою більш-менш виразно схоплену традицію. Традиція «віднімає в тут-буття його власне провідництво (*Führung*), запитування і вибір» [Там само, s. 21]. Вона більше приховує, ніж зберігає й передає. Традиція радше закриває доступ до первинних «джерел», піддає забуванню справжні джерела наших категорій і понять, викорінює історичність тут-буття. Звісно, М. Гайдеггер не збирається пояснити або виправдати таку негативну оцінку традиції (чого варті самі вживані ним дієслова: традиція *verdeckt, verlegt, macht vergessen, entwurzelt*). Але звідки в традиції цей негативний потенціал? Чому вона описується переважно (по суті цілком) у термінах негативної телеології (у термінах падіння)? Тут, у шостому параграфі «Буття і часу», М. Гайдеггер знову відтворює свій методичний підхід до традиції, апробований у лекціях з феноменологічної інтерпретації Аристотеля: відповідь на буттєве питання вимагає від нас *деструкції* успадкованого концептуального інструментарію античної онтології «аж до первинних досвідів, у яких були вперше отримані з тих пір провідні визначення буття» [Там само, s. 22]. Що ця Гайдеггерова теза про традицію в цілому (та ще й в однині) м'яко кажучи сумнівна й слабо обґрунтована, ми намагалися показати в інших своїх дослідженнях [1-3]. Водночас М. Гайдеггер говорить про приховані *позитивні можливості* традиції, що їх має виявити деструкція. Ця фраза натякає на те, що історія падіння приховує в собі й засоби зцілення. Так само й падіння тут-буття у світ уможлиблює для *Dasein* розуміння себе в цьому бутті-у-світі [5, s. 16]. Терапевтична дія деструкції якраз і може «запустити» цей «оздоровчий» механізм «історії онтології».

За М. Гайдеггером, вихідним пунктом для творчого переосмислення традиції має стати аналітика тут-буття. Адже проблематика будь-якої онтології «мусить отримувати свою спрямованість від самого *Dasein*» [4, s. 25]. Деструкція історії онтології (онтологічної традиції), за задумом М. Гайдеггера, здатна утворити загальний контекст дослідження питання про сенс буття [Там само, s. 26; s. 230]. Цікаво, що цей план усього дослідження залишається нездійсненим. М. Гайдеггер, здається, натякає на те, що його фундаментальна онтологія «має бути повним проясненням розуміння буття, [вона має стати] навіть наукою *про буття як таке*» [6, p. 39]. Однак цим планам судилося залишитися нездійсненими: М. Гайдеггер надалі відмовиться від розробки *науки* про буття як такого на користь *мислення буття*. У другій половині 1930-х років (через 9-10 років після публікації «Буття і часу») ідея деструкції набуде більш радикальних рис заперечення всієї історії західної думки як історії метафізики (історії відпадиння). М. Гайдеггер буде шукати «інше начало» й шукатиме його не за допомогою Платона та Аристотеля, а за допомогою Гельдерліна й Ніцше.

Нарешті, центральним методологічним параграфом є § 7. Якщо в лекціях початку 1920-х років здавалося, що саме деструкція має бути власним *методом* Гайдеггерова дослідження, то тепер деструкція постає радше як завдання (*Aufgabe*). Метод дослідження в «Бутті і часі» виразно окреслений як *феноменологічний* метод [4, s. 27]. Утім, при термінологічній схожості опису феноменологічного методу (аж до повтору гасла «до самих речей»), М. Гайдеггер повністю змінює цей метод з огляду на власні наміри та цілі. Спочатку він уводить поняття феноменології радше через *етимологічне* тлумачення грецьких термінів *phainomenon* і

*logos*. Попри майстерність етимологічної інтерпретації, М. Гайдеггер, визначаючи феномен як «те, що саме себе показує у собі самому» (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigen*), навряд чи досягає чогось іншого, ніж простої тавтології. У своєму екземплярі «Буття і часу» Е. Гуссерль навіть позначає на маргінесі: «Це занадто просто» (*Das ist gar zu einfach*) [5, s. 22].

Якщо Е. Гуссерль виходить із припущення, що феноменологія досліджує тільки те, що можна повністю вочевиднити, то в «Бутті і часі» ми знаходимо зовсім інше припущення: суще може показувати себе так, як воно саме по собі не є [4, s. 28; s. 35]. Ці твердження ставлять феноменологію Е. Гуссерля догори дригтом. Можна знайти й більш пом'якшене формулювання: у М. Гайдеггера феноменологія суттєво трансформується. Тепер ми маємо досліджувати не свідомість, а тут-буття [6, p. 33]. «Саме тому, що феномени переважно й більшою мірою не дані, ми потребуємо феноменології» [4, s. 36]. Феномен - це переважно не те, що дане, а те, що *приховане* за певною даністю. Здається, що таке твердження суперечить іншій тезі, що за феноменом нічого не стоїть. Тоді ми повинні не так *убачати*, як *дешифрувати, викривати* (здійснювати деструкцію - «проходити крізь панівне приховування») й *інтерпретувати*. Термін «феноменологічний» якраз і вказує на «спосіб виявлення й експлікації» [Там само, s. 37]. Під феноменом М. Гайдеггер явно розуміє буття (так, як воно дає про себе знати в *Dasein*). Позаяк, за М. Гайдеггером, феномен у феноменологічному сенсі - це «те, що конститує буття» (як на мене - суперечливе твердження - А. Б.), то «феноменологія є наукою про буття суцього - онтологією» [Там само]. На сторінці 27 М. Гайдеггер розуміє феноменологію як «методичне поняття», а тут, на сторінці 37, він уже говорить про феноменологію як *науку*, до того ж - універсальну науку (онтологію).

Такий раптовий перехід можна пояснити специфікою самого предмета дослідження (суще, яке приховує своє «саме по собі» буття). Устрій такого суцього як *Dasein* покаже себе переважно як те, чим воно саме не є [4, s. 116]. Припустимо, що це так. Але навіть тоді застосовувати феноменологічну термінологію й говорити про *феноменологічний* метод *онтологічного* дослідження? Тим більше, скоро мусить «виявитися», що «методичним сенсом феноменологічної дескрипції є тлумачення (*Auslegung*)»; «феноменологія тут-буття є *герменевтикою* в первинному значенні цього слова, що й позначає тлумачення» [Там само, s. 37]. Гронден нарікає на занадто лаконічне обговорення герменевтики в «Бутті і часі», хоча в одному-єдиному абзаці М. Гайдеггер встигає окреслити три її значення. Андрій Богачов ідентифікує їх як фундаментально-онтологічне, регіонально-онтологічне та методологічне значення герменевтики [7, s. 199-200]. Ми б ідентифікували друге значення радше як трансцендентально-онтологічне, адже тут ідеться про «розробку умови можливості всякого онтологічного дослідження». Не може погодитися також із третьою ідентифікацією А. Богачова. *Методологічний* аспект герменевтики властивий *для всіх трьох* її значень. М. Гайдеггерові ж радше йдеться (коли він виокремлює третє значення герменевтики) про *специфічний аспект* методології, коли герменевтика постає як «методологія історичних наук про дух» [4, s. 38]. Андрій Богачов називає таку герменевтику *філософською*. Як би там не було, уточнити всі ці значення дуже важко, тому що в самих текстах М. Гайдеггера ми не знайдемо для цього достатньо свідчень. Можна говорити лише про різноманітні реконструкції (і тут

реконструкція А. Богачова є цілком коректною). Ми погоджуємося з Андрієм Богачовим також у тому, що в § 7 не уточнюється зв'язок герменевтики й аналітики: «Герменевтика фактичності, аналітика екзистенції та онтологія ось-буття (так Андрій Богачов перекладає *Dasein* - А. Б.) мають не прояснений до кінця - мабуть, синонімічний - зв'язок у Гайдегґеровій феноменології» [7, с. 201].

Значно важливіше відповісти на запитання про мотиви «герменевтичного повороту у феноменології». Дехто вважає, що феноменологія мусить стати герменевтичною, бо має справу з феноменами, які мають «інтерпретативний характер». Схоже, до такої інтерпретації схиляється Дрейфус. Для М. Гайдегґера, стверджує він, герменевтика починається з інтерпретації структури щоденності, у якій перебуває *Dasein*. Ідеться про герменевтику, яка показує, що «людське буття є мережею експресивних (*meaningful*) соціальних практик і [досліджує], яким чином ці практики досягають власного саморозуміння» [6, р. 34]. «Герменевтична феноменологія є інтерпретацією людського буття як такого, що здатне до самоінтерпретації (*is an interpretation of human beings as essentially self-interpreting*)» [Там само].

Із таким (або подібним) тлумаченням не погоджується Гронден. Він пояснює герменевтичний характер феноменології завдяки іншій властивості досліджуваних у ній феноменів: ці феномени мають властивість бути «прихованими» [5, с. 24]. Саме на аспект прихованості звертає увагу М. Гайдегґер, коли вводить у гру герменевтику як метод феноменологічної онтології. Мотив приховування вже виразно наявний у *Natorp-Bericht*. Феноменологічні інтерпретації Аристотеля, як і «Герменевтика фактичності» позначені активним застосуванням методу деструкції (яку М. Гайдегґер називає то феноменологічною, то герменевтичною). Усе це дійсно свідчить про те, що з 1922 року (а може, і раніше) герменевтика безпосередньо пов'язується з деструкцією [Там само, с. 25]. Герменевтика слугує терапевтичним засобом проти тенденцій тут-буття до падіння. Вона уможлиблює повернення *Dasein* до власної фактичності (як про це свідчить визначення герменевтики в лекціях 1923 року), до автентичного буття. У рамках загального плану «Буття і часу» герменевтика тут-буття, що виступає тепер і як онтологія тут-буття, не тільки повертає *Dasein* до самого себе, але й повертає тематику буття до філософії (выводить нас зі стану забування буття) [Там само, с. 26]. Утім, Гайдегґерова концепція герменевтики все одно страждає на певну невизначеність. Уже твердження, що феноменологія тут-буття є герменевтикою в первинному значенні слова (власне - *das Geschäft der Auslegung*) приховує в собі свідому підміну. Адже первинне значення герменевтики стосувалося тлумачення сенсу мовлення (переважно - тлумачення текстів). У «Бутті і часі» М. Гайдегґер уживає титул «герменевтика» якраз не в сенсі певної теорії мовного розуміння, а пізніше взагалі відмовляється від нього. Мотиви цієї відмови від уживання слова «герменевтика» слід шукати вже у «*Sein und Zeit*»: уже тут центральне для герменевтики поняття «розуміння» розробляється в антигерменевтичному напрямі [8, с. 91]. Ще одне важливе питання, про яке варто тут коротко згадати: чи відрізняється концепція герменевтики в «Бутті і часі» від концепції герменевтики, представлені в лекціях початку 1920-х років? Гронден навіть говорить про три відмінні концепції герменевтики в М. Гайдегґера, розрізняючи (1) ранню герменевтику фактичності (1923),

(2) герменевтику *Dasein* у «Бутті і часі» і (3) пізню «герменевтику» історії метафізики [9, с. 82]. Характерно, що він бере третю концепцію герменевтики в лапки, що тільки підтверджує вищенаведену тезу Гюнтера Фіґаля про відсутність власне титулу «герменевтика» в пізніх творах М. Гайдегґера. У той час як рання герменевтика фактичності має справу винятково із «завжди власним тут-буттям», «герменевтика в «Бутті і часі», здається, прагне дослідити *Dasein* у більш загальному аспекті», виразніше орієнтуючись на питання про буття [Там само, с. 88]. У § 7 герменевтика покликана виявити в тут-бутті «власний сенс буття й основні структури його власного буття» [4, с. 37]. Проте, яким же чином М. Гайдегґер хоче поєднати питання про сенс буття з розробкою основних структур тут-буття, залишається незрозумілим [9, с. 90]. Тут ми знову стикаємося з рухливістю Гайдегґерової думки. З одного боку, повністю перетлумачуються всі основні поняття: феноменологія, онтологія й герменевтика. А з іншого боку, поступово (на різних етапах своєї творчості) М. Гайдегґер узагалі відмовляється від їх уживання.

Також уже в щойно проаналізованих методологічних параграфах «Буття і часу», у цих не до кінця прозорих переходах (онтологія - феноменологія - герменевтика - аналітика тут-буття) проступає одна важлива проблема, яка є центральною для нашого власного дослідження. Починаючи з аналізу лекцій зимового семестру 1919/1920 року, ми відзначали розвиток потужних нормативістичних тенденцій у Гайдегґеровому мисленні. Активне вживання нормативістичних розрізень (первинний досвід, справжнє/несправжнє, власне/невласне) утворює головне тло всіх досліджень першої половини 1920-х років аж до «Буття і часу». Те, що М. Гайдегґер називає фактичним життям, фактичністю тут-буття, розуміється саме в аспекті виразного нормативізму. Фактичність *Dasein* - це не проста наявність, не емпірична реальність, а те, чим тут-буття *може і має стати* у власний та автентичний спосіб (реалізуючи свій онтологічний потенціал). Обрані взірці приклади ранніх досліджень - первинний досвід християнської фактичності в апостола Павла, *phronesis* Аристотеля - ще більше підкреслюють цей онтологічний і практичний нормативізм. Автентичне буття - це не даність, а те, що досягається шляхом *здійснення буттєвих диспозицій у межах певних практик*. Перед нами *трансформація класичного вчення про благо*, про здійснення спасеного (у випадку Павла) або доброго (у випадку Аристотеля) життя. Таке життя виповнюється в орієнтації на визначальну мету (*telos teleiōtaton*), що визначається як істинне (справжнє, автентичне) благо. Благо - це мета й норма всіх людських вчинків (Resp. VI 505 d-e, Gorg. 499 e, Phlb. 20 d, EN 1094 a 1-3). Перекладаючи це класичне вчення про благо в термінах феноменологічної онтології, М. Гайдегґер імпліцитним чином переносить у свою онтологію (герменевтику фактичності) зміст цього вчення. І для нас указаний факт є найбільш вагомим аспектом «приховування», що його, здається, випускає з поля зору сам М. Гайдегґер. Нормативізм поширюється навіть на методологію. Деструкція, герменевтика, феноменологія, онтологія (урешті-решт і філософія взагалі) постають як засоби зцілення від спотворених способів існування і як засоби досягнення автентичного буття (подолання відчуження й повернення до самих себе). Екзистенція - це онтологічна можливість досягти блага. Автентичне буття - це реалізоване, «виповнене» буття (буття в аспекті здійсненості). Тобто всі головні поняття філософії М. Гайдегґе-

ра (поняття фактичності, тут-буття, первинного досвіду, буття, навіть саме поняття методу) спираються на сильні нормативістичні засновки й приховують у собі схематику класичної теорії буття. Проблема полягає тільки в тому, що весь цей нормативізм вступає в суперечку з головними інтенціями проекту фундаментальної онтології.

Тепер ми можемо повернутися до наших вихідних запитань. Чи можна вважати проект фундаментальної онтології трансформацією («удосконаленням») феноменологічного методу? Чи радше слід казати про подолання феноменології в «Бутті і часі»? Перше запитання можна модифікувати так: якщо вважати проект фундаментальної онтології творчим розвитком феноменологічного методу, то які переваги випливають із такої творчої трансформації? Припустимо, що Гайдеґґера критика трансцендентальної суб'єктивності як нормативного джерела теоретичного пізнання є слушною. Місце суб'єкта самосвідомості заступає *дотеоретичний досвід* тут-буття з його способами перебування у світі. У такому разі, оскільки М. Гайдеґґер не відмовляється від словника нормативності (розрізняючи автентичний і неавтентичний способи буття), він мусить приписати дотеоретичному досвіду тут-буття статус нормативного першоджерела. Усі головні феномени практики й пізнання витлумачуються в «*Sein und Zeit*» із відношення *Dasein* до свого власного буття. Стурбованість, ситуативність, розуміння, мовлення, тлумачення, так само як і балачки, цікавість, двозначність - усі ці феномени фундаментовані в специфічній природі «першо-феномену» тут-буття - існувати у власний і невластний спосіб, показувати себе прихованим або неприхованим чином. І як пропозиціональні структури нашого пізнання передбачають екзистенціальні перед-структури розуміючого буття самого *Dasein* [4, s. 153], так і теорії істини фундаментовані в певному способі буття *Dasein*, у його *Wahrsein* (бути-істинним) [Там само, s. 220]. Якщо бути-істинним є похідним буттєвим модусом від бути-власним (автентичним) чином, то Гайдеґґерів підхід до проблеми істини слід розуміти як продовження дослідницької стратегії, що надає практичній сфері примат над теоретичною. У такій перспективі класична теорія істини (теорія відповідності поняття і речі) витлумачується як форма занепаду «практичного» буття-істинним [Там само, s. 225]. Істина онтологічно узалежнюється від тут-буття й способу його існування [Там само, s. 226]. Власному й невластному способу буття відповідають, з одного боку, протиставлення розмикання/замикання, відкриття/закриття, а з іншого боку, протиставлення істинного та неістинного [10, s. 130].

### Висновки

Отже, автентичне буття *Dasein* за всіма ознаками *перебирає на себе функцію нормативного першоджерела*. Дотеоретичний досвід власного буття витлумачується тепер як нормативне джерело теоретичного пізнання. Очевидно, що така інверсія призводить до серйозних проблем. Головна суперечність полягає в тому, що, вживаючи словник нормативності й намагаючись відшукати нормативне джерело в певному першо-феномені, М. Гайдеґґер *не в змозі показати, яким чином «функціонує» це нормативне першоджерело, яким чином воно конститує нормативний сенс і те, що він називає «автентичним» та «істинним»*. Адже в рамках фундаментальної онтології не пропонується жодних чітких критеріїв розрізнення автентичного й

неавтентичного існування. Метафори повернення до себе й падіння, само-відчуження і його подолання радше затемнюють, ніж прояснюють суть справи. Тим більше незрозуміло, як питання про істину можна узалежнити від питання про спосіб буття *Dasein*. Тому, як нам здається, на рівні дослідження нормативності нашого пізнання, проект фундаментальної онтології є *кроком назад* у порівнянні з проектом Гуссерлевої феноменології. Але й саме розуміння феномену в М. Гайдеґґера виявляється вельми проблематичним. З одного боку, феномен у «Бутті і часі» спочатку описується за допомогою тавтологічних речень, що викликає цілком природну реакцію Е. Гуссерля («*Das ist gar zu einfach*»!). З іншого боку, подальша експлікація поняття феномену докорінно трансформує сам проект феноменологічного дослідження: першо-феномен головним чином *не показує, а приховує* себе. Місце інтелектуальної очевидності має заступити складна й принциповим чином незавершувана робота інтерпретації та дешифрування. Такий метод дослідження можна назвати різними іменами (деструкцією, герменевтикою тощо), але назвати його *феноменологічним* методом означає приписувати термінам «феноменологія» і «феноменологічний» невластиві їм значення.

На нашу думку, проект фундаментальної онтології, попри запевнення самого М. Гайдеґґера, є радше *відходом від феноменології*, ніж її творчим розвитком. Побічно про це свідчить і подальший розвиток Гайдеґґерового мислення. Але це вже становить предмет зовсім іншого дослідження.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Баумейстер А. Онтологія і принцип суб'єктивності: спроба контр-інтерпретації Гайдеґґерової філософії / Андрій Баумейстер // Філософська думка. - 2013. - № 4. - С. 96-112.
2. Баумейстер А. Джерела і приховані мотиви фундаментальної онтології / Андрій Баумейстер // Sententiae. - 2012. - Том XXVII (№ 2). - Вінниця "Національний технічний університет" - Київ "Український філософський фонд". - С. 46-59.
3. Баумейстер А. На шляху до автентичного буття: феноменологічна деструкція Аристотеля у раннього Гайдеґґера / Андрій Баумейстер // Sententiae. - 2013. - Том XXVIII (№ 1). - Вінниця "Національний технічний університет" - Київ "Український філософський фонд". - С. 63-75.
4. Heidegger M. Sein und Zeit / Martin Heidegger. - Tübingen : Max Niemeyer, 2006 (19 видання). - 445 s.
5. Grondin J. Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion / Jan Grondin // Martin Heidegger. Sein und Zeit (Hrsg. Thomas Rentsch) / Martin Heidegger. - Berlin : Akademie Verlag, 2001. - S. 1-27.
6. Dreyfus L. H. Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I / Hubert Dreyfus. - Cambridge, Massachusetts : MIT Press, 1991. - 370 p.
7. Богачов А. Досвід і сенс / Андрій Богачов. - К. : Дух і літера, 2011. - 336 с.
8. Figal G. Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heidegger / Günter Figal // Hendrik Birus (Hrsg.). Hermeneutische Positionen. Schleiermacher. Dilthey. Heidegger. Gadamer / Hendrik Birus. - Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. - S. 89-119.
9. Grondin J. Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik / Jan Grondin. - Stuttgart : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. - 167 s.
10. Merker B. Die Sorge als Sein des Daseins / Barbara Merker // Heidegger M. Sein und Zeit (Hrsg. Thomas Rentsch) / Martin Heidegger. - Berlin : Akademie Verlag, 2001. - S. 117-132.

**Баумейстер Андрей,**

доктор философских наук, доцент философского факультета  
Киевского национального университета имени Тараса Шевченко

### **ПРОЕКТ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ИЛИ ПРЕОДОЛЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ?**

В статье автор размышляет над проблемой феноменологической деструкции в творчестве М. Хайдеггера, которая получила окончательное завершение в его фундаментальной работе "Бытие и время". Воспроизводя динамику методологических поисков М. Хайдеггера (от лекций 1920-х годов до указанного труда), автор статьи обосновывает, что немецкий философ скорее отходит от метода феноменологии, чем творчески развивает его.

**Ключевые слова:** М. Хайдеггер; онтология; феноменологический метод; герменевтика; феномен; Dasein.

**Baumeister Andrii,**

Doctor of Philosophy, Assistant Professor of the Philosophical Department  
of Taras Shevchenko National University, Kyiv

### **PROJECT OF FUNDAMENTAL ONTOLOGY: TRANSFORMATION OR OVERCOMING PHENOMENOLOGY?**

In his paper the author considers the issue of phenomenological destruction in the works by M. Heidegger, which was finalized in Heidegger's fundamental book «*Being and Time*».

The dynamics of Heidegger's methodological search is presented, beginning from his lecture courses in the 1920s. It is shown that practical (primary) experience is gained owing to description of experience of Christian life in the *Letters of Paul the Apostle*. Heidegger modifies his own methodology then in the *Phenomenological Interpretations of Aristotle*. The main phenomenon in the above work changes its nature: it exists in the concealed way rather than is directly given and phenomenological destruction is therefore modified to some extent. In *The Hermeneutics of Facticity* Heidegger's methodological position is further developed. For now facticity means the existential nature of "our own existence here", whereas the term *Dasein* itself completely replaces a rather unclear concept of life.

In «*Being and Time*» Heidegger eventually re-interprets all the main concepts: phenomenology, ontology and hermeneutics to the extent that at different stages of his work he totally discards them. And a subsequent explication of the concept of phenomenon radically transforms the project of phenomenological research itself: the first phenomenon mainly *conceals itself* rather than *reveals*. According to the author of the paper, such research method can be named in different ways (destruction, hermeneutics etc.), but naming it a *phenomenological* method means assigning to the terms of phenomenology and phenomenological the meanings alien to them.

**Key words:** Heidegger; ontology; phenomenological method; hermeneutics; phenomenon; Dasein.

#### **REFERENCES**

1. Baumeister A. (2013), *Filosofska dumka*, №4, p. 96-112 (ukr).
2. Baumeister A. (2012), *Sententiae*, Vol. XXVII (№2), Vinnytsia - Kyiv, p. 46-59 (ukr).
3. Baumeister A. (2013), *Sententiae*, Vol. XXVIII (№1), Vinnytsia - Kyiv, p. 63-75 (ukr).
4. Heidegger M. (2006), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 445 s. (germ).
5. Grondin J. (2001), Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion in: *Martin Heidegger. Sein und Zeit (Hrsg. Thomas Rentsch)*, Akademie Verlag, Berlin, s. 1-27 (germ).
6. Dreyfus L. H. (1991), *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Division I, MIT Press, Cambridge - Massachusetts, 370 p. (engl).
7. Bohachov Andrii (2011), *Experience and Meaning*, Kyiv, 336 p. (ukr).
8. Figal G. (1982), Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heidegger, in: *Hendrik Birus (Hrsg.). Hermeneutische Positionen. Schleiermacher. Dilthey. Heidegger. Gadamer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, s. 89-119 (germ).
9. Grondin J. (2001), Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart, 167 s. (germ).
10. Merker B. (2001), Die Sorge als Sein des Daseins, in: *Martin Heidegger. Sein und Zeit (Hrsg. Thomas Rentsch)*, Akademie Verlag, Berlin, s. 117-132 (germ).

© Баумейстер Андрій

Надійшла до редакції 18.05.2015