

**СУБ'ЄКТИВНІСТЬ І *DASEIN*: ІМПЛІЦИТНА МЕТАФІЗИКА ГАЙДЕҒЕРОВОГО МИСЛЕННЯ**

*У статті досліджується спроба Гайдеґера звільнитися від суб'єктивістичних аспектів фундаментальної онтології й уможливити доступ до "іншого начала" мислення. Базовими текстами дослідження обираються твори середини 30-х рр.: "Внески до філософії (про подію)" (1936–38) і коментарі до гімнів Гельдерліна "Германія" і "Рейн" (1934/1935). Автор статті намагається довести, що всупереч намірам Гайдеґера очиститися від залишків суб'єктивізму, наявних у "Бутті і часі", після так званого "повороту" (Kehre) у Гайдеґеровому мисленні тільки посилюється суб'єктивістичні й метафізичні тенденції.*

**Ключові слова:** буття, тут-буття, суб'єктивність, подія, власне або автентичне буття, мова, інше начало, метафізика, фундаментальна онтологія, суб'єктивізм.

У вітчизняній філософській літературі давно склався стандартний образ екзегези Гайдеґерового трактату "Буття і час". Цей образ почасти був сформований під впливом висловлювань самого Гайдеґера (особливо після так званого "повороту"), а почасти був інспірований авторитетними інтерпретаторами Гайдеґерового мислення (наприклад, такими як Ганс-Георг Гадамер). Згідно з таким стандартним тлумаченням головне завдання "Буття і часу" полягало в тому, аби подолати метафізику ізольованого суб'єкта і показати внутрішній зв'язок нашого розуміння з фактичним досвідом перебування у світі.

Проте сам Гайдеґер убачав у "Бутті і часі" приховані засновки філософії суб'єктивності і антропологізму, яких треба було позбутися [1]. Ретроспективний погляд Гайдеґера на "Буття і час" виявляє у проєкті фундаментальної онтології "модифікований суб'єктивізм" (як пише Гайдеґер у листі до Ганни Аренд). Звільнення ж від цього суб'єктивізму витлумачується як більш інтенсивне протиставлення *Da-sein* (це поняття залишається центральним у Гайдеґеровій філософії 30–40 рр.) і людини (суб'єкта, особи, індивіда). У зв'язку із цим *Da-sein* набуває надлюдських і деперсоніфікованих рис. Зникають всі практичні й "поетичні" конотації (вже саме мислення – це дія), а мова починає витлумачуватись як буттєвий дар, що його отримують "обрані" (мислителі і поети). Врешті-решт поглиблення різниці між людиною і *Dasein* призводить до того, що поняття *Dasein* стає зайвим, надлишковим і майже зникає у пізніх творах.

Завдання цієї статті полягає у тому, аби (1) дослідити головні лінії цього переходу від фундаментальної онтології до мислення буття й (2) спробувати відповісти на запитання: чи вдається Гайдеґеру подолати суб'єктивізм раннього проєкту? Базовими текстами ми обираємо твори, що є ключовими для розуміння Гайдеґерового "повороту" (*Kehre*): "Внески до філософії (про подію)" і лекційний курс зимового семестру 1934–1935 рр., присвячений Гельдерліновим гімнам "Германія" і "Рейн".

1. Пошук іншого начала мислення у трактаті "Внески до філософії (про подію)" (1936–38). Через 9 років після публікації "Буття і часу", у записах, що отримали назву "Внески до філософії" (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*), Гайдеґер наважується радикально змінити напрям пошуку. З перших рядків йдеться про шлях і перехід "до іншого початку". Західна філософія починалася із запитувальних, що відзначалися нечуваною новизною. Із цих запитувальних і в рамках цих запитувальних народилася й сформувалася традиція мислення, яку можна назвати *метафізикою*. У лекціях 20-х рр. і в "Бутті і часі" Гайдеґер прагне відновити запитання про буття в його первинності й достеменності. І хоча розвиток філософської традиції описується Гайдеґером у термінах негативної телеології (як процес відпадиння від первинного досвіду й забування *Seinsfrage*), деструкція "історії

онтології" вивільняє можливість повернення до первинної автентичності мислення. Думка ніби приводиться до першоджерела, до початку і саме це повернення витлумачується як пригадування і відновлення.

Така схематика падіння-відновлення і забування-пригадування приховувала в собі кілька фундаментальних суперечностей. З одного боку, сама традиція постає як щось амбівалентне, адже деструкція історії онтології (традиції) сама стає частиною цієї історії (традиції). З іншого боку, повернення до першоджерельного досвіду у свою чергу підпадає під підозру спотворення або відпадиння (а отже, вписується у запропоновану схематику негативної телеології). У "*Beiträge*" Гайдеґер робить спробу розрубати цей гордіїв вузол: якщо вся традиція мислення підпадає під підозру, то у такому разі і сам початок цієї традиції можна тлумачити як першу подію в історії "гріхопадіння". Чи не спроможне мислення віднайти другий початок, чи не може історія мислення піти іншим шляхом?

У світлі поставленого запитання радикальнішим чином розуміється і завдання "філософського мовлення". В ньому буття має ніби "відізватися", відбутися (*dieses Sagen sammelt das Seyn auf einen ersten Anklang seines Wesens*) [2]. Між мовленням і тим, що в ньому промовляється вже не мусить бути жодної відстані, жодного протиставлення. Будь-які "персоналістичні" конотації мають відійти на другий план. Також змінюється і ситуація, в якій ставиться запитання про буття: той, хто запитує, починає ніби "з нічого", без опори на попередні способи філософування. Йдеться про підготовку нової (ще незнаной) історії і нового мислення. Ця підготовка здійснюється обраними (буквально – "диваками", *die Seltenen*), "що мають мужність до усамітнення, аби мислити шляхетність буття й виражати його унікальність" [3]. Той, хто наважується на такий шлях, має обирати неходжені стежини, адже усталені способи мислення і претензії метафізики радше заважають і затемнюють розуміння.

Звернімо увагу на те, що істина буття розкривається тепер не у фундаментальних способах існування *Da-sein*, а в певних виняткових ситуаціях, що трапляються з нечисленими мислителями (*die Wenigen, die Seltenen, die Sucher des Seyns, die eigentlich Glaubenden, die Fragenden* тощо). Унікальне мислиться обраними. Термін *Dasein* змінює тут і своє написання, і свій зміст: завдання нового мислення полягає у тому, аби "узагадати в думці знання про подію (*denkerisch das Wissen vom Ereignis zu gründen*), через узагаданість істини істини як *Da-sein*" [4]. Місце екзистенціалів заступають налаштованості, настрої (*Stimmungen*). У цих настроях *Da-sein* ніби "налаштовується" на буття.

Думка Гайдеґера починає тут балансувати на межі зрозумілості і тим більше на межі непереданості. Німецький оригінал радше натякає і показує. Сама мова стає

цим показуванням, "висвячуванням" мисленневих ходів. Переклад може тільки з різною мірою успіху імітувати міфопоетичне мовлення Гайдеґера, але він позбавлений можливості *показувати* те, що показує оригінал. Пошук "іншого начала" так переплетений із устроєм німецької мови, що іноді здається ніби інші мови нездатні торувати власний шлях до нових можливостей мислення.

Як же можна віднайти це інше первоначало? "Звідки може з'явитися вишкіл суттєвого мислення? Із передмислення (*Vor-denken*) і просування завітною стежиною (*Gehen der entscheidenden Pfade*)" [5]. Дивне речення! Нове мислення має народитися із того, що ніби передус мисленно! Віднайдення іншого початку можливе як віднайдення місця (*Ort*) мисленневого запитування: *das Da-sein* [6]. Це запитування є миттю події, історично невловимим переходом. Воно може відбутися тільки у певному "настрої". Гайдеґер повертається до цієї теми ніби вже на другій хвилі своїх розмислів. "Фундаментальний настрої настроює тут-буття (*die Grundstimmung stimmt das Da-sein*) і тим самим мислення як проект істини буття у слові й понятті. Настрої є іскрінням вібрацій буття (*die Versprühung der Erzitterung des Seyns*) як подія у *Da-sein*" [7]. Проте цей фундаментальний настрої іншого начала важко поіменувати. Як ми бачимо, Гайдеґер вдається майже до сенсорних аналогій: вібрація, передчуття, відчуття, настрої, настроєність тощо. Ми маємо "настроїти" власне ество на "безодні між людиною і буттям, буттям і богами", й тільки тоді виникнуть передумови для "історії" [8]. Цей момент переходу, місцеперебування "між" і є *подією*, що може ніби пере-настроїти нас на новий початок. "Мислення буття як події є першо-початковим мисленням, що у суперечці з першим началом готує інше [начало]" [9]. У шуканій новій перспективі *Dasein* постає як місце пере-настроїки, набуття нового досвіду. "Тут-буття є основою прийдешньої історії (*Dasein ist das Grundgeschehnis der künftigen Geschichte*). Цей осново-чин походить із події й перетворюється на можливі локалізовані миті для вибору стосовно людини – її історії або позаісторії як її [людини] переходу до занепаду (*Dieses Geschehnis entspringt dem Ereignis und wird mögliche Augenblicksstätte für die Entscheidung über den Menschen – seine Geschichte oder Ungeschichte als deren Übergang zum Untergang*)" [10]. І подія, і *Dasein* (як фундамент історії), залишаються ще прихованими і незнаними. Ще бракує мостів, а тому безодні залишаються нездоланими.

Попри міфологічні образи пройдеших богів і прийдешньої історії, важко позбутися християнських образів "підготовки шляхів" Господу й друге прищезтя ("парусія"). Звичайно, я кажу лише про аналогію, бо Гайдеґерові не йдеться про християнського Бога. Християнські мислителі доклали чимало зусиль аби підкреслити унікальність події втілення, входження Бога в історію. Гайдеґер же прагне підкреслити унікальність того, що він називає *Ereignis*, й намагається протиставити традиційній історії таку історичність, яка суттєво й глибинним чином пов'язана із буттям [11]. Подія сама витлумачується як первинна історія, але історія не в сенсі наявних фактів, що мали місце колись або мають місце ось тепер. Унікальність події завжди виходить за межі процесуальності й послідовності. Так само, як і філософія завжди є началом і вимагає виходу за власні межі (*fordert die Überwindung ihrer selbst*) [12].

Німецький термін *Ereignis* у традиційно перекладаю словом "подія". Але, як уже зазначалося, самим фактом перекладу ми вже обираємо інший напрямок мисленневого руху. Німецьке *Ereignis* позначає не просто подію, а те, що трапилося раптово і неочікувано. Цей аспект проглядає і в українському слові. Наприклад, ми кажемо, що

лекція Петра стала *справжньою подією* (тобто, ми цього не очікували, ми були здивовані чи зворушені). Але німецьке *Ereignis* натякає радше не на дію (по-*дію*), а на ставання власним, справжнім, автентичним (*Er-eignis, eigentlich*) і придатним до чогось (*ereignen sich – eignen sich*, тут і властивість – *Eigenschaft*, і власність – *Eigentum*). На ці мовні нюанси часто вказують, але все одно перекласти не можуть. Тут ми маємо справу з випадком, коли перекладають слово, але не можуть перекласти його значення (комплекс значень). Так само із німецьким *Stimmung*. Ми перекладаємо це слово як "настрій". Це дає свої переваги і зберігає такі значення як "настроєність", "настроїти" тощо. Але більшість значень і нюансів залишаються невідображеними. Німецьке *Stimmung* – це і настрої (*in guter Stimme sein*) й настроєвання музичного інструменту (*die Stimmung des Klaviers*). Є ще *die Stimme* – голос (від голосу як звучання до усталених зворотів, таких як *der Stimme seines Herzens folgen, auf die Stimme des Gewissens hören*). Однак дієслово *stimmen* вводить ще значення відповідності, узгодженості або згоди (рос. "согласие", "согласованность"). Фраза *das stimmt!* означає "правильно", "вірно". Далі, іменник *die Übereinstimmung* означає "відповідність", "узгодженість" (в тому числі і в аспекті теорії істини: відповідність висловлювань і фактів; тут висловлювання ніби "звучать" так само, як і факти, "суголосні" із фактами). Нарешті, важливий для філософського дискурсу іменник *die Bestimmung* ("визначення", "призначення", "передвизначення") і дієслово *bestimmen* ("визначати", "призначати", "встановлювати", "приписувати").

Щоб дати якийсь приклад, який зміг би зробити думку Гайдеґера ближчою до нашого розуміння, наведу невеличкий уривок із промови Олександра Блока "Про призначення поета" (лютий 1921), виголошеної ним за кілька місяців до смерті. "На бездонних глибинах духа, где человек перестает быть человеком, на глубинах, недоступных для государства и общества, созданных цивилизацией, катятся звуковые волны, подобные волнам эфира, объемлющим вселенную; там идут ритмические колебания, подобные процессам, образующим горы, ветры, морские течения, растительный и животный мир" [13]. "Поэт – сын гармонии; и ему дана какают роль в мире культуры. Три дела возложены на него: во-первых, освободить звуки из родной безначальной стихии, в которой они пребывают; во-вторых, привести эти звуки в гармонию, дать им форму; в-третьих – внести эту гармонию во внешний мир" [14].

І начало традиційної філософії, й "інше начало", мають свої власні "фундаментальні настрої": там це був *по-дію* (*Er-staunen*), тут же має місце *у-страшання* (*Er-schrecken* – так у Гайдеґера – А. Б.) [15].

Мислення Гайдеґера ніби кружляє по колу: пошук іншого начала відповідає глибинній потребі вивільнити простір для уможливлення події, в якій відбувається самісність людини. Власне буття людини пов'язане із приналежністю до істини буття (*das Menschsein aus dem Seyn gegründet wird*) [16]. Але, з іншого боку, начало є і самим буттям як подією (*Anfang ist das Seyn selbst als Ereignis*), а буття є подією начала (*das Seyn ist als das Ereignis der Anfang*) [17]. Тобто, щоб потрапити в "інше начало" треба вже в ньому перебувати: інше начало заявляє про себе з буття як події. Ідея деструкції традиції модифікована тут як суперечка з "першим началом" (тобто з традицією, започаткованою давньогрецькими мислителями). І якщо історію розуміти як певну істину, як "випромінюючу прихованість буття як такого" [18], то стає очевидною потреба в іншій історії (що починається з іншого начала). Прихований нормативізм тут тільки посилюється. Якщо буття є фундаментом, що в ньому

все суще отримує власну істину, то вся історія і традиція започатковані першим началом й мусять витлумачуватися як *неістинна історія* і *неістинна традиція*.

Припускаючи, що тільки в приналежності до істини буття відбувається справжня самісність людини, ми тим самим стверджуємо, що людина досі не віднайшла саму себе і "перебуває в темряві й тіні смертельній". Але з якої позиції, з якої височини проголошується цей вирок? "Звідки ми це знаємо"? – запитує сам Гайдеґер. "Ми цього не знаємо, але ставимо це під запитання і відкриваємо у такому запитуванні місця для буття (*eröffnen in solchem Fragen dem Seyn die Stätte*)" [19]. Під питання ставиться і вся історія, і традиція, і "звичайна" мова. "Західна історія західної метафізики є "доведенням" того, що істина буття не могла потрапити в поле запитування (*nicht zur Frage werden konnte*), [сама ця історія] виявляє підстави такої неможливості" [20]. У згаданій історії можна побачити тільки один позитивний момент: в ній показує себе *відсутність буття*.

Покинутість буття (*Seinsverlassenheit*) є індикатором того, що його (буття) властивість – приховувати себе у відкритості сущого (*das Seyn verbirgt sich in der Offenbarkeit des Seienden*) [21]. Досить несподівано Гайдеґер вживає тут слово "доведення" (*Beweis, der schärfste Beweis, härter Beweis*). Історія метафізики (від Анаксимандра до Ніцше) витлумачується як *доведення* прихованості буття: ця прихованість проявляється якраз тоді, коли метафізика перетворює суще на щось найочевидніше й найдостовірніше [22]. Наука тільки посилює цю видимість і позірність очевидного. Саме спір із метафізикою (будь-якою формою метафізики) та її подолання відкриває шлях до іншого начала. Адже метафізика – це те, що стається з тут-буттям, це його історія, досвід відсутності буття [23]. Тому перехід до іншого начала провіщає не новий історичний "період", а входження у "зовсім іншу область історії" (*tritt der Mensch... in einen ganz anderen Bereich der Geschichte*), у "буттєву історію" (*in die Seinsgeschichte*) [24]. Фундаментально-онтологічне осмислення "Буття і часу" Гайдеґер тлумачить як перехід від завершальної стадії першого начала до начала іншого, як стрибок (*Sprung*), як подолання всякої онтології [25]. "Буття і час" є переходом до такого стрибку, підготовчим началом істотності буття (*der sich vorbereitenden Anfang der Wesung des Seyns*) [26]. Однак тепер стає більш помітною проблематичність розуміння буття (*Seinsverständnis*). Відмова від суб'єкт-об'єктної схематики пізнання має бути радикалізована: *Da-sein* не має жодних ознак суб'єктивності, а *Seyn* ніколи не є об'єктом, предметом або *пред-ставленням* [27]. Отже, стосунок *Da-sein* до *Seyn* слід описувати якоюсь іншою мовою. У такому стосунку буття не стоїть "напроти", не проти-ставляється як щось уявлене. Буття не "є" (*ist*), а збувається (*west*) як подія. І це збування події відбувається у *Da-sein*. "Подієвість посвячує людину у власність буття" (*Er-eignung bestimmt den Menschen zum Eigentum des Seyns*) [28].

Тепер і поняття *Da-sein* отримує новий сенс. У "Бутті і часі" це поняття ще не позбавлене певних антропологічних, суб'єктивістичних й індивідуалістичних рис. Тепер же *Da-sein* тлумачиться не як модус дійсності певного сущого, а як саме буття "тут" (*ist selbst das Sein des Da*) [29]. Поняття *Da-sein* немає нічого спільного з характером конкретного сущого або характером людини. "Разом із тим *Da-sein* і людина суттєво пов'язані між собою, позаяк *Da-sein* позначає основу можливості майбутнього людського буття (*das De-sein den Grund der Möglichkeit des künftigen Menschseins bedeutet*)" [30]. Причому вираз "основа можливості" слід розуміти не в метафізичному або трансцендентальному сенсі, а в

перспективі безосновно-установленої приналежності (*aus der abgründig-inständigen Zugehörigkeit*). Вживаючи старий зворот можна сказати, що *Da-sein* не дане, а лише задане. Воно саме (подібно до істотності буття) є "висвітленням само-приховування" (*Lichtung des Sich-verborgens*), що збувається як подія.

*Da* у *Da-sein* позначає не "тут" або "там", а – висвітлення самого буття. Тут-буття отримує своє *Da*, свою придатність висвітлювати, від *Seyn selbst* [31]. Тим самим людина перетворюється на "вартового буття". Отже, у "Внесках" ми маємо справу із випадком самокритики і само-корекції головних тез "Буття і часу": вживаний там зворот "людське *Dasein*" радше вводить в оману (*ist irreführend*) [32]. Тепер *Da-sein* навіть не потребує додатку "людське": можна сказати, що *der Mensch* перебуває у *Dasein*. Тут-буття – це щось проміжне (*das Zwischen*) між людьми і богами [33]. Гайдеґер знаходить все нові й нові образи та звороти, щоб відмежуватися від антропологізму й суб'єктивізму. Частково йому в цьому допомагають мисленнєві ходи Гельдерліна і Ніцше. У бажанні відкинути всі метафізичні концепції "людського", Гайдеґер, здається, втрачає почуття міри. Він описує "тут-буття" у максимально *деперсонізованих* й *дегуманізованих* термінах. Власне, залишаються якісь просторові й функціональні аналогії: *der Zwischenfall, das Zwischen, die Lichtung, das Offene* тощо, поряд із досить непрозорим *Selbstheit*. Останнє поняття описується на контрасті: *Selbstheit* є істотністю *Da-sein* (водночас *Da-sein* – не є ані персоною, ані індивідом, ані суб'єктом) і первинніше за всяке *Я і Tu*; самість (*das Selbst*) не є жодним *Я* [34]. Через подію тут-буття перетворюється на самість (*zum Selbst wird*). "Сутність самосності означає: людина має свою сутність (вартування буття) у своїй власності, поза-як вона засновує себе у тут-бутті (*sofern er in das Da-sein sich gründet*)" [35]. Проте подібне отримання себе у власність і власне перебування передбачають певну сутнісну переміну людини (*Wesenswandlung*).

Філософія у такій перспективі отримує своє довершення у прислуханні до слова Гельдерліна. Вона стає мисленням буття. Нова філософія вже не прагне зрозумілості, фактичної певності, доказовості й обґрунтування [36]. Але як же тоді бути із твердженням "Буття і часу", що ми рухаємося завжди у певній буттєвій зрозумілості, що "буттєва зрозумілість (*Seinsverständnis*) сама є буттєвою визначеністю тут-буття (*Dasein*)" [37]? Гайдеґер тепер наголошує на "перехідному й двозначному характері" цієї тези. З одного боку, теза про буттєву зрозумілість у "Бутті і часі" має метафізичне забарвлення: вона ніби скерована до фундаменту трансцендентального, до пред-ставлення сутнього. З іншого боку, буттєва зрозумілість провіщає "заснування сутності істини (відкритість, висвітлення *Da, Da-sein*)". Тепер мова про буттєву зрозумілість є зайвою, позаяк "тут-буття" є саме заснуванням істини буття як події" [38]. Можна сказати, що у "Бутті і часі" буттєва зрозумілість є вихідним пунктом фундаментальної онтології. Тепер же буттєва зрозумілість є тим, що має відбутися з *Da-sein* у події заснування істини буття. Тому ми не можемо спиратися на жодні "зрозумілості" і метафізичні передумови.

Однак, у такому випадку, мова про зрозумілість є не тільки зайвою, але й дещо парадоксальною. Але якщо мислення тлумачити не як пропозиціональне мовлення (послідовність висловлювань, що претендують на істинність у звичному сенсі), а як по-дієвість, як те, що відбувається з тим, хто мислить, тоді думка Гайдеґера не буде вже такою парадоксальною. Тим самим практичний контекст "Буття і часу" у "Внесках" отримує нове вираження – входження у стосунок до буття (*der Bezug zum Sein ist in Wahrheit das Seyn, das als Ereignis den*

*Menschen in seinen Bezug rückt*) [39]. Гайдеґер також відчуває потребу внести корективи і в "екзистенційну аналітику" "Буття і часу". Буттемірність людини не має жодної справи з метафізичним уявленням про людину як про суб'єкта. Буттемірність людини слід тепер тлумачити як "заснування її сутності і власноможності на проєкті буття" й дотримання у всьому її поведженні "області висвітлення буття". А ця область є "зовсім нелюдською" (*durch und durch nicht menschlich*), тобто невизначуваною через метафізичні властивості ("розумна жива істота" чи "суб'єкт") [40]. У такому разі "тут-буття" вже не витлумачується Гайдеґером як "взірцеве" суще, якому йдеться про його буття [41]. Тепер *Da-sein* постає як те суще, що доручає себе буттю і в цьому дорученні перемінює саме себе аж до само-відмови [42].

В описі нового досвіду нам бракує мови: "Те, що сутність буття до кінця невимовна (*das Wesen des Seyns nie endgültig sagbar ist*), не означає якогось недоліку. Навпаки, неостаточне знання (*das nichtendgültige Wissen*) дотримує безодню (*Abgrund*) і тим самим утверджує сутність буття. Це утвердження безодні належить до сутності тут-буття (*Da-sein*) як заснування істини буття" [43]. Гайдеґер підкреслює: те, що мислення має бути "логічним" слід уважати передсудом західної філософії. Буття є чимось абсолютно незвичним, потребує виходу за межі усякої звичайності. І такий вихід нам ніколи не здійснити власними силами (*vermögen wir solches nie von uns aus*) [44]. Але якщо мова логіки і аргументів, будучи посутньо зв'язана із сущим, нездатна показати і виявити істину буття, то до якої мови ми маємо прагнути, якою мовою промовляти? Сама мова має бути подією [45]. Мова (а точніше її пошук, мовотворення), тут-буття, подія – все це мислиться як моменти єдиного цілого, а не щось проти-ставлене й проти-поставлене. "Мова і людина у рівній мірі первинно (*gleichsprünglich*) належать до буття" [46]. Мова має у бутті своє творче першоджерело. І ближчим до цієї першоджерельності є поетичний твір і справа поета. Тому для Гайдеґера у зв'язку із радикалізацією і перетлумаченням головних питань "Буття і часу" на перший план виходить осмислення природи поетичного слова. "Взірцевим" поетом він обирає Гельдерліна, "поета з поетів".

**2. Поезія як заснування буття: гімни Гельдерліна "Германія" і "Рейн" (1934/1935).** Головні ідеї "Внесків" перебувають у внутрішньому зв'язку із курсом лекцій, що їх Гайдеґер читав у Фрайбурзі у зимовому семестрі 1934–1935 рр. Від перших вступних речень вводиться тема начала: саме до цього начала має привести аналіз Гельдерлінових гімнів "Германія" і "Рейн". "Ми хочемо міряти самих себе й прийдешніх міркою поета" [47]. Сам Гельдерлін кваліфікується як "наш найвеличніший і найбільш майбутній мислитель", в поезії якого "відкриває себе буття" (*Offenbarung des Seyns*). Звісно, що виникає проблема розуміння стосунку поезії до філософії. Це тому, стверджує Гайдеґер, що ми ще дуже мало знаємо про поезію, мислення і казання (*Dichten, Denken, Sagen*), про ці "три сили" (*drei Mächte*), що внутрішнім чином належать до нашого первинного, історичного тут-буття (*Dasein*) [48]. Звернімо увагу на термін "історичне тут-буття" (*das geschichtliche Dasein*), носієм якого об'являється німецький поет. Історичне *Dasein* виражається у *Dasein* поета (*das Dasein des Dichters*). Вживається навіть таке словосполучення як *Hölderlins Dasein* [49].

Гайдеґер каже про "основний настрій" поетичного твору (*die Grundstimmung der Dichtung*), що виростає з його конкретного метафізичного місця (*erwächst aus dem jeweiligen metaphysischen Ort der jeweiligen Dichtung*) [50]. Сила поетичного твору приховує у собі можливість вирватися із полону щоденності. Поезія виборює нас самих,

дозволяє слову отримати первинну творчу потугу. Тоді вже не ми господарі мови, а мова починає правити нами (*Nicht wir haben die Sprache, sondern die Sprache hat uns, im schlechten und rechten Sinne*) [51].

Як зрозуміти цю силу поезії? Поет перетворює "громи й блискавки богів" на слова і вбудовує їх у тут-буття народу (*das Dasein des Volkes*). Тим самим поезія стає знаряддям одкровення, передачею божественних знаків (*Winke*) народній стихії. Поетичні вислови Гельдерліна у Гайдеґеровому тлумаченні переплітаються з думкою Геракліта про те, що "владика, чиє провіщання в Дельфах, не пояснює, не приховує, а подає знаки" (*sêmeinai*) (DK 93). Оскільки поет установлює те, що не минає, він є засновником буття (*der Dichter ist der Begründer des Seyns*). "Через те, що знаки богів завдяки поетам ніби вмуровуються у фундаментальну стіну народної мови, в історичному тут-бутті народу утворюється буття, що утримує й зберігає завіт і внутрішній зв'язок [із божественними настановами]" [52]. Очевидно, що так витлумачувана поезія не є якимсь проявом культури або виразом суб'єктивних почуттів. Вона радше має стосунок до власного тут-буття людини (*sein eigentliches Da-sein*), до її внутрішнього зв'язку із буттям (*Ausgesetztheit dem Seyn*). Поетичний твір – це "основоподія (*Grundgeschehen*) історичного тут-буття людини" [53]. Поетична мова є прамовою народу, що потім "занепадає" у прозу й балаканину.

Тут ми маємо цікаве продовження *методу деструкції*: якщо раніше (у лекціях початку 20-х рр.) йшлося про *відпадиння від первинного досвіду* у традиції, то тепер йдеться про *відпадиння від прамови* (з її творчим словесним потенціалом) у щоденний слововжиток і, потім, – у спеціальні мови науки і техніки. Тому разом із мовою виникає як небезпека, так і внутрішні ресурси її подолання. Саме буття людини витлумачується як діалог, розмова (*Gespräch*). "Тільки там, до відбувається мова, відкривається буття і небуття. Ми самі є цим відкриванням і приховуванням" [54]. Це звучить як парадокс вислову апостола Павла про закон: разом із законом у світ увійшов гріх (бо закон вперше вводить розрізнення законного й протизаконного). У Гайдеґера ж замість закону на перше місце ставиться мова.

Перед нами поступово постає міфологія мови: мова як доля, як небезпека, як те, що на найглибшому рівні викриває й визначає тут-буття людини (*die Sprache trägt so und bestimmt das Dasein des Menschen von Grund aus und begründet*), що, врешті-решт, панує над людиною. Міфологізування мови доповнюється міфологізуванням поезії: поезія засновує буття і є прамовою народу (*Die Dichtung stiftet das Seyn. Dichtung ist die Ursprache eines Volkes*) [55]. Такий стиль мислення, нічим не обмежуваний, завжди ризикує породжувати фантастичні образи й химери. Наприклад, нам пояснюють, що тварини не мають мови, позаяк вони її не потребують. Тварини не "змушені" користуватися мовою, бо закриті для буття.

Але яким же шляхом має тепер просуватися мислення, щоб не збочити з обраного напрямку? Якщо не аргументи, не доведення, не апеляція до спостережуваних фактів і подій, то що ж тоді? Вже у лекціях 20-х рр. і головним чином у "Бутті і часі" Гайдеґер прагне зруйнувати суб'єкт-об'єктну структуру метафізичного пізнання. Ведеться пошук того, що *передує* суб'єкт-об'єктному розщепленню з його апоріями і дихотоміями. Первинний досвід життя, фактичне життя, фундаментальні модуси буття-у-світі – ось головні дороговкази цього пошуку. З середини 30-х рр. посилюється й виходить на перший план одна із тенденцій, що була вже попередньо окреслена у "Бутті і часі". Йдеться про поняття "настрою", що, як ми вже бачили, відіграє центральну роль

у "Внесках". Тут же, у лекціях зимового семестру 1934–1935 рр., це поняття вперше постає у контексті аналізу поетичної творчості Гельдерліна. Дано слово самому Гайдегеру: "Настрій як настрої дозволяє відбутися відкритості суцього (*die Stimmung als Stimmung läßt die Offenbarkeit des Seiendes geschehen*)" [56]. Настрій є первиннішим за суб'єкт-об'єктне розщеплення: він уможливує і сам об'єкт (як певним способом прийнятій у настрої) і суб'єкт (як щось настроєне, *Gestimmte*).

Традиційна філософія витлумачувала "настрої" як стани душі, як властивості суб'єкта. У свою чергу Гайдегер стверджує, що ми самі разом із суцим віддані під владу настроїв (*in Stimmungen ver-setzt*) [57]. Настрій є найпервиннішою рухливістю, динамікою (*eine ureigene Bewegtheit*). У фундаментальному настрої (*Grundstimmung*) відбувається світовідкриття (*Welteröffnung*). "Фундаментальній настрої призначає нашому тут-буттю його власне відкрите місце і час його буття" [58]. Однак при цьому йдеться не про щось властиве суб'єктивності або внутрішньому світові людини, а про певні історичні сили, "про історичну істину нашого (тобто німецького – А. Б.) народу" [59]. Як бачимо, замість універсалізму онтології Гайдегер звертається до партикуляризму німецької мови й німецької історії.

Тепер час знову повернутися до запитання: чи вдасться Гайдегеру подолати суб'єктивістичні настанови "Буття і часу"? Всупереч головним інтенціям проекту фундаментальної онтології, радикальне запитання про сенс буття розгортається в рамках дослідження апріорних структур "людського *Dasein*" й перетворюється на варіант *metaphysica specialis* зі своїм особливим сленгом й категоріальною схематикою. Гайдегер поступово це усвідомлює і, вже з лекцій 1928 р. ("Метафізичні начала логіки за Ляйбніцем"), намагається спочатку ліпше прояснити онтологічний статус *Dasein* і якомога далі відійти від будь-якої персоналістичної й антропологічної термінології. Але цей мисленнєвий рух поєднує у собі дві несумісних моменти: (1) спроба позбутися квазі-персоналістичної мови й висунути на передній план *над-особистісні й поза-антропологічні аспекти тут-буття*, супроводжується (2) намаганням якомога далі відійти від системно-теоретичної схематики й ще більше акцентувати унікальність й конкретну фактичність *Dasein*.

Ці тенденції отримали своє повне вираження уже в середині 30-х рр., починаючи із "Внесків" і тлумачення гімнів Гельдерліна. Будь-яка теорія "особливого суцього" відкидається як модифікація (нехай і оновлена) метафізичної традиції, як продовження лінії "першого начала" з його претензіями на теоретично-науковий статус, а замість цього ведеться пошук "іншого начала", торується шлях до "істини буття".

Вище ми показали, як сам Гайдегер трансформує поняття *Dasein* і як він намагається, попри критику про-

екту "Буття і часу", встановити внутрішній зв'язок між фундаментальною онтологією (що тепер розуміється як "перехідна філософія") і "мисленням буття". Але, всупереч власним намірам, Гайдегеру не тільки не вдається "подолати" суб'єктивізм і метафізику ранньої філософії, а, навпаки, суб'єктивістичні й метафізичні моменти його мислення лише посилюються. Тобто, внутрішня логіка Гайдегерового мислення вступає у конфлікт із його власними намірами. Намагання подолати суб'єктивізм і метафізику на шляху пошуку "іншого начала" мислення було приречене на провал.

Але не варто тлумачити такий результат лише негативно. У "Листі про гуманізм" ми знаходимо такі слова: "Філософування" на тему провалу (*das "Philosophieren" über Scheitern*) відділене безоднею від провального мислення (*durch einen Kluft getrennt von einem scheiternden Denken*). Якщо якійсь людині могло б так поталанило (*einem Menschen glücken dürfte*), від цього не сталося б жодного нещастя (*kein Unglück*). Такий людині дістався б єдиний подарунок, що може отримати думка від буття [60]. Отже, невдача пошуку "іншого начала" може виявитися важливою й продуктивною спробою ще ближче наблизитися до нього. У цьому слід убачати позитивний результат Гайдегерового мислення після "повороту".

#### Список використаних джерел

1. Thomä Dieter. Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik // Martin Heidegger. Sein und Zeit / Hrsg. Thomas Rentsch. – Berlin : Akademie Verlag, 2001. – S.281–298. – S. 286. 2. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) / [Hrsg. Friedrich-Wilhelm Hermann] // Gesamtausgabe. – Bd.65. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989. – 513 s. – S. 4. 3. Там само. – S.11. 4. Там само. – S.13. 5. Там само. – S.19. 6. Там само. – S.20. 7. Там само. – S.21. 8. Там само. – S.26. 9. Там само. – S.31. 10. Там само. – S.32. 11. Там само. – S.33. 12. Там само. – S.33. 13. Блок Александр. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5. – М.: Правда, 1971. – 558 с. – С. 520. 14. Там само. – С.519–520. 15. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie... – S. 46. 16. Там само. – S. 184. 17. Там само. – S. 58. 18. Там само. – S. 61. 19. Там само. – S. 95. 20. Там само. – S. 94. 21. Там само. – S. 111. 22. Там само. – S. 112. 23. Там само. – S. 172–173. 24. Там само. – S. 227–228. 25. Там само. – S. 305. 26. Там само. – S. 243. 27. Там само. – S. 252. 28. Там само. – S. 263. 29. Там само. – S. 296. 30. Там само. – S. 300. 31. Там само. – S. 299. 32. Там само. – S. 300. 33. Там само. – S. 311. 34. Там само. – S. 320. S.322. S.489. 35. Там само. – S. 489. 36. Там само. – S. 435. 37. Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen : Max Niemeyer, 2006 (19 видання). – 445 s. – S. 12. 38. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie... – S. 455. 39. Там само. – S. 490. 40. Там само. – S. 490. 41. Heidegger M. Sein und Zeit... – S. 7. S.12. 42. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie... – S. 490. 43. Там само. – S. 460. 44. Там само. – S. 481. 45. Там само. – S. 484. 46. Там само. – S. 497. 47. Heidegger M. Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" / [Hrsg. Susanne Ziegler] // Gesamtausgabe. – Bd. 39. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1999 (3 видання. 1 видання – 1980). – 296 s. – S. 4. 48. Там само. – S. 6. 49. Там само. – S. 35. 50. Там само. – S. 15. 51. Там само. – S. 23. 52. Там само. – S. 33. 53. Там само. – S. 40. 54. Там само. – S. 70. 55. Там само. – S. 74. 56. Там само. – S. 82. 57. Там само. – S. 89. 58. Там само. – S. 141. 59. Там само. – S. 221. 60. Heidegger M. Wegmarken / [Hrsg. Friedrich-Wilhelm Hermann] // Gesamtausgabe. – Bd. 9. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976. – 487 s. – S. 343.

Надійшла до редколегії 25.12.12

А. О. Баумейстер

#### СУБ'ЄКТИВНОСТЬ И DASEIN: ИМПЛИЦИТНАЯ МЕТАФИЗИКА ХАЙДЕГГЕРОВОГО МЫШЛЕНИЯ

В статье исследуется попытка Хайдеггера освободиться от субъективистских аспектов фундаментальной онтологии и подготовить доступ к "другому началу" мышления. Базовыми текстами исследования избираются произведения середины 30-х годов: "О событии" (1936–38) и комментарии к гимнам Гельдерлина "Германия" и "Рейн" (1934/1935). Автор статьи пытается доказать, что вопреки намерениям Хайдеггера очиститься от остатков субъективизма, наличных в "Бытии и времени", после так называемого "поворота" в хайдеггеровском мышлении субъективистские и метафизические тенденции только усиливаются.

Ключевые слова: бытие, здесь-бытие, субъективность, событие, собственное или аутентичное бытие, язык, другое начало, метафизика, фундаментальная онтология, субъективизм.

А. О. Baumeister

#### SUBJECTIVITY AND DASEIN: IMPLICIT METAPHYSICS BY HEIDEGGER'S THINKING

The article analyzes Heidegger's attempt to get free from subjective aspects of fundamental ontology and allow access to the "other beginning" of thinking. Basic texts of research choose works of the middle of the 30th years: "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" (1936–38) and comments on Hölderlin's hymns "Germanien" and "Der Rhein" (1934/1935). The author of article tries to prove that contrary to Heidegger's intentions to be cleared of the remains subjectivism, those present in "Being and time", after so-called "turn" (Kehre) in Heidegger's thinking subjective and metaphysical tendencies only amplify.

Keywords: being, Dasein, subjectivity, event, authentic being, language, the other beginning, metaphysics, fundamental ontology, subjectivism.