

Юрген Штольценберг

МАРТИН ГАЙДЕГЕР ЧИТАЄ ФІХТЕ¹

Вступна заувага

Публікацію Фрайбурзьких лекцій Мартина Гайдегера з літнього семестру 1929 року «Німецький ідеалізм (Фіхте, Гегель, Шелінг) і філософські проблеми сучасності»², здійснену в 1997 році, можна вважати сенсацією. Зокрема, це стосується частини, присвяченої Фіхте, яка має найбільший обсяг. Тому Гайдегерові лекції з німецького ідеалізму можна по праву розглядати як його лекції з Фіхте. Сенсаційний характер публікації цих лекцій полягає в двох речах. З одного боку, вона документує початок Гайдегерової дискусії з німецьким ідеалізмом після «Буття і часу». З іншого, вона пропонує перший після Гегеля систематичний коментар до раннього вчення про науку Фіхте. Тому не лише для дослідження Гайдегера, а й для дослідження німецького ідеалізму ці лекції мають винятковий інтерес. Тож треба особливо подякувати видавцеві Клавдіусу Штрубе.

I

«Наразі я вперше читаю лекції про Фіхте, Шелінга та Гегеля й мені знову відкривається світ. Старий досвід у тім, що інші не можуть читати замість когось» [Heidegger, Jaspers, 1990, S. 123]. Гайдегер пише це Карлові Ясперсу 25 червня 1929 року. Як Гайдегер читав Фіхте? Що за світ відкрився йому?

Гайдегер читав Фіхте цілковито з перспективи «Буття і часу». Відкриття нового світу аж ніяк не означає, що філософія Фіхте відкрила для нього новий простір думки, який конкурує з його власними переконаннями. Це радше означає, що Гайдегер збагнув зв'язок філософії Фіхте зі своїм власним теоретичним проектом в «Бутті і часі». Тому Гайдегера дискусія з Фіхте видається спробою предметно та обґрунтовано пов'язати, з одного боку, спорідненість і близькість їхніх проектів, з іншого, дистанцію та критику. На цьому тлі Гайдегерів виклад філософії Фіхте набуває систематичної актуальності через виявлення ніби зламів, на яких дається взнаки власний профіль концепції Фіхте, риси якого, на думку Гайдегера, стають

© Ю. Штольценберг

¹Перекладено з нім. Іваном Іващенко за виданням: Jürgen Stolzenberg. Martin Heidegger liest Fichte. In: *Heideggers Zwiesgespräch mit dem deutschen Idealismus*. Hrsg. v. H. Seubert, Köln: Bohlau, 2003, S. 77–91.

² Це видання надалі цитується в скороченні: GA 28, із зазначенням номера сторінки. Перший коментар до Гайдегерових лекцій з ідеалізму написав Фридрих-Вільгельм фон Герман [Herrmann, 1976].

межами, що їх треба переступити й подолати з огляду на проект аналітики тут-буття. Отож Гайдегерове читання Фіхте постає в подвійній герменевтичній перспективі: це спроба віддати належне справі Фіхте, щоби саме таким чином спромогтися утвердити право власної справи.

У листі до Яспера годі не помітити певний подив з приводу того, що Гайдегерові відкрилося під час розробки його лекцій з ідеалізму. У випадку Фіхте, про що свідчить хід лекцій, це концепція Я як вчинкодії, а також Фіхтева теорія тетичного судження та обґрунтування скінченності Я в другій та третій засаді. Цього ж стосується й Фіхтева теорія сили виображувати, в якій Гайдегер убачає передвістя – ніби «блискавиці» (GA 28, 170) – проблематики зв'язку тут-буття і часовості в «Бутті і часі»³. Натомість категоричного заперечення зазнає дедуктивно-технічний бік і системний характер Фіхтевого вчення про науку. Звільнена від примусу системи та у світлі того, що дається взнаки у Фіхтевому понятті вчинкодії, а також у систематичі засад і теорії сили виображувати, відкривається перспектива, яка, на розсуд Гайдегера, має точку дотику з концепцією «Буття і часу». Саме так Гайдегер читав Фіхте.

Що можна до цього додати? Чи зрозуміла Гайдегерова інтерпретація Фіхте? Питаючи точніше: чи зрозуміла Гайдегерова інтерпретація Фіхте також незалежно від гаданої істини «Буття і часу»? Чи й тут також присутнє «силування»⁴, як сам Гайдегер визнав з огляду на свою інтерпретацію Канта? Чи тут також, кінець кінцем, переважає «упущене й відсутнє» [там само]?

II

Гайдегер не жалів своїх слухачів. «Покроково й у цілому продумати» Фіхтеве вчення про науку, видається йому «єдиним шляхом» (GA 28, 51) для досягнення відповідного розуміння вчення про науку та його проблематики. Далєбі, Гайдегер відтворює хід Фіхтевої думки з точністю та проникливістю, що вражають і захоплюють. Першою та вирішальною точкою є Гайдегерова інтерпретація першої засади Фіхтевого вчення про науку – положення «Я є» (див.: GA 28, 55ff.). Тут можна викласти та оцінити типове для Гайдегера подвоєння герменевтичної перспективи, в якій він читав Фіхте.

Спочатку треба згадати таке. Як відомо, в § 1 «Засади всього вчення про науку» [Fichte, 1965: 255ff.]⁵ Фіхте запроваджує положення «Я є» під час рефлексії про умови, яким підлягає безсумнівна певність того, що положення «А є А» – істинне. Одним із присутніх кроків цієї рефлексії є вказівка Фіхте на взаємозв'язок між тотожністю А в судженні «А є А» та усвідомленням тотожності суб'єкта, що судить, в його стосунку до А на місці суб'єкта та предиката, які «об'єднуються» в судженні. Зрештою, годі не помітити близькість цієї рефлексії до Кантової теорії синтезу. Це усвідомлення тотожності Я увиразнює положення «Я є Я». Позаяк правило застосування виразу «Я» містить стосунок до чогось дійсного, то й в усвідомленні тотожності суб'єкта, що судить, безпосередньо міститься думка про його дійсність. Це позначає положення «Я є».

³ Тут ми маємо відмовитися від аналізу інтерпретації Гайдегером Фіхтевої теорії сили виображувати (тлом цієї інтерпретації є його інтерпретація Канта; див.: GA 28, 163ff.).

⁴ Див. Гайдегерове пояснення в передньому слові до другого видання праці «Кант і проблеми метафізики», цитованої тут за п'ятим збільшеним виданням [Heidegger, 1991, S. XVII].

⁵ Докладна аргументативно-аналітична реконструкція ходу думки в § 1 «Учення про науку» міститься в [Stolzenberg, 1994; Ryue, 1999].

Вирішальний крок полягає в тій Фіхтевій тезі, що положення «Я є» у виразному вчинкодії [Fichte, 1965: S. 259]. З одного боку, аргумент на користь цієї тези Фіхте здобуває зі статусу положення «Я є», – який ми тут не обговорюватимемо ближче, – як найвищої та безумовної умови будь-якого судження, з іншого – з дієво-теоретичної інтерпретації судження. Позаяк судження у виразному ментальну активність, а судження «Я є» становить найвищу й безумовну умову будь-якого судження, то й підгрунтя судження «Я є» закладає діяння, функція якого полягає лише в тому, щоби породжувати дійсність того, чого стосується думка «Я». Тому дійсність Я можна назвати вчинком, який не існує незалежно від діяльності, завдяки якій він справджується. Поняття вчинкодії (Tathandlung) у виразному цей строго функціональний взаємозв'язок чинення й учинку в думці «Я». На нього звертає увагу Гайдегер. Так, Гайдегер наголошує на властивому способі буття Я, який разом з Фіхте можна назвати «покладанням себе самого» (GA 28, 65): «Сутність буття цього суцього, що має характер Я, є самопокладанням» (Ibid.). Це дає дефініцію того, що Гайдегер називає «самістю». Бути самістю означає бути основою своєї власної дійсності (GA 28, 67).

Якщо цей виклад Фіхтевого поняття Я зіставити з Гайдегеровим коментарем до новочасної теорії суб'єктивності, наприклад, у лекціях про «Основні проблеми феноменології»⁶ (1927), тоді, либонь, можна казати про перегляд його критичного ставлення до цієї теорії. Якщо там йшлося про «невизначену характеристику суб'єкта як наявного» (GA 24, 169ff., 191f.), то треба сказати, що Гайдегер переглянув цю тезу щодо Фіхте. Утім, справжня дискусія з Фіхте починається в названому так видавцем «Попередньому розгляді “Я є”» (GA 28, 108ff.). Цей розгляд долучається до Гайдегерового обговорення другої й третьої засади вчення про науку, які тому слід ще раз викласти в найістотніших рисах.

III

Тут дається взнаки Гайдегєрова герменевтична хитрість: завдяки акцентуванню дати побачити те, що, на його думку, треба побачити, а саме логічно невисновувану структуру скінченності Я. У цьому Гайдегер вбачає справжню суть систематики засад. А точніше – це частково визнана Фіхте невисновуваність обидвох інших способів дії Я: дії протипокладання не-Я в другій засаді та дії обмеження в третій засаді. Як відомо, Фіхтева теза полягає в тім, що другу дію як *дію* не можна виснувати з першої засади, але якщо зважати на неї, – до чого змушує опертя на інший факт, істину положення «–А не = А» та аналіз цього положення (див. [Fichte, 1965: S. 264f.]), – тоді цю дію треба розуміти за умови першої дії самопокладання Я як протипокладання. На противагу цьому на підставі суперечливої ситуації між першою та другою засадою можна обґрунтувати необхідність третьої, але не її зміст. Третя дія – дія обмеження – завдячує, за Фіхте, безумовному «наказові розуму» [Ibid., S. 268]. Його можна розуміти як змотивоване уникненням суперечності звернення до попереднього репертуару ментальних активностей Я, які зумовлюють дію обмеження. Обидва способи дії – протипокладання та обмеження – обґрунтовують характер скінченності Я. «Сутністю покладання – а разом Яості (Ichheit) – є скінченність» (GA 28, 91), – так узагальнює Гайдегер свій розгляд трьох засад.

А втім, Гайдегер звертає увагу не на формальний характер скінченності. Систематичний інтерес полягає для нього передусім у значенні, яке має дія протипокла-

⁶ Надалі цитується як GA 24 із зазначенням сторінки.

дання для Я. Це значення в наданні структурної можливості, завдяки якій для Я ніби відкривається горизонт світу. Тому поняття світу, яке Гайдегер ототожнює з Фіхте-вим поняттям не-Я, має сенс і значення лише в стосунку до початкової покладальної функції Я. За Гайдегером, це треба побачити разом з Фіхте: сфера не-Я, світ, є лише функцією Я, а точніше функцією скінченного Я⁷. Друге, що треба побачити разом з Фіхте, є факт, що діяльність, яка відкриває скінченному Я горизонт світу, невисновувана з поняття Я, що покладає себе самого, натомість однопочаткова (gleichursprünglich) з цим поняттям.

Це також стосується третього різновиду дії – дії обмеження. Її поняття також годі логічно дедукувати, бо воно завдячує, як Гайдегер наголошує вслід за Фіхте, тому «наказові розуму». Тож, урешті-решт, виявляється, що засадничу конституцію скінченності Я геть неможливо виснувати логічно, а можна засвідчити лише як останню, доконечну передумову. Це є третім, що, на думку Гайдегера, треба побачити разом з Фіхте.

Гайдегер висновує звідси вирішальну тезу. Вона стосується внутрішньосистемної, принципової проблематики, яка, на розсуд Гайдегера, неминуча і лише прихована в тексті Фіхте. Ця проблематика полягає в напрузі між самою справою, якою є цілісна структура скінченності Я, та її викладом, що зумовлений систематикою засад. Гайдегерів критичний діагноз лунає так: Фіхте намагається викласти у формі трьох засад дещо, що «по суті не можна так мислити». Це, продовжує він, «виявляється в третій засаді» (GA 28, 91). Ця засада увиразнює, що справжнім фундаментом філософії є скінченність Я, а не Я, що покладає себе самого, з першої засади.

Таким чином у Гайдегеровій інтерпретації Фіхте вимальовується тенденція, яка має за мету не що інше як «революцію Фіхтевого ідеалістичного способу мислення». З огляду на факт, що Фіхтева систематика засад, кінець кінцем, спроможна виявити лише невисновуваність скінченного Я, Гайдегер обстоює виклад цілісної структури скінченності Я, що відмовляється від абсолютної певності та остаточного обґрунтування, а разом від «абсолютного ідеалу науки» (GA 28, 92), і робить це тому, що цю структуру зовсім не можна зробити предметом «абсолютної певності та обґрунтування» (Ibid.). По суті, з цього випливає та методична вимога, що функцію Я, яке покладає себе самого, треба наперед викладати так, що стає зрозумілим її розташування всередині лише дескриптивно встановлюваної фактичності Я та його скінченності, а не поза ними. Іншими словами, треба увиразнити, що конституція скінченного Я насправді містить основу для можливості розуміння функції Я, що покладає себе самого. Це обертання ідеалістичного способу мислення Фіхте ховається за Гайдегеровою нотаткою: «Навпаки: вчити на проблематиці не-Я, що означає питання про Яість» (GA 28, 78). Цьому відповідає Гайдегера заувага в опублікованому видавцем додатку, який неприховано говорить мовою «Буття і часу»:

«Наказ [...] саме Я при цьому є нескінченним, воно лише стає скінченним! Натомість протилежне: [...] цей факт в його *фактичності*, проблема! тобто буття! [...] і відповідно Я як *тут-буття*, а не як покладене від нескінченності до ставання скінченним, натомість *навпаки*» (GA 28, 246).

⁷ Див. коментар Гайдегера: «До сутності Я належить протипокладене як таке. Я як Я стосується до певного *Навпроти* (zu einem *Wogegen*). Це *Навпроти* вже не є самим сушим, що не має характеру Я, а *горизонтом*, в якому Я *утримується* як воно саме. Але це утримування є самотосунком» (GA 28, 77).

Таке обертання – це лише позірно парадоксальна суть Гайдегерової інтерпретації Фіхте – Гайдегер по суті вбачає реалізованим у Фіхтевій теорії тетичного судження та застосуванні поняття свободи до Я. Показати це, означає для Гайдегера «вийти за межі Фіхте» (GA 28, 115). Що мається на увазі?

IV

Під тетичним судженням Фіхте розуміє судження, яке не утворюють згідно з моделлю відмінності роду та виду, а тому для його істинності не можна навести підставу ані зв'язку, ані відмінності. У судженні «птаха є твариною» [Fichte, 1965: S. 276] родове поняття тварини є, за Фіхте, підставою, з якою пов'язують поняття птаха й із якої випливає істина цього судження, але водночас абстрагуються від специфічної відмінності понять різних видів тварин. Натомість судження «Я є» Фіхте характеризує як тетичне судження, в якому покладається лише існування предмета поняття суб'єкта й, пише Фіхте: «місце предиката для можливого визначення Я залишається нескінченно порожнім» [Ibid., 277]. Тому судження «Я є», якщо звернутися до терміну Готлоба Фреге, виявляється ненасиченим радикалом речення, який містить необхідне висловлювання про існування, семантична функція якого полягає в увіраженні постулату самовизначення Я з огляду на способи його стосунку до світу.

За Фіхте те саме стосується судження «людина є вільною» [Ibid.]. У цьому судженні поняття людини мислять через поняття суб'єкта, що визначає себе самого, а те, як він себе визначає, є способами його стосування до світу в теоретичному й практичному аспекті. Але позаяк світ не можна ні повністю пізнати у згоді з теоретичними законами, ні суцільно сформувати згідно з практичними законами свободи, то судження «людина є вільною» увіраженню ідею, а місце підстави судження заступає «завдання для підстави» [Ibid.], яке можна сформулювати в постулаті: «людина має нескінченно наблизитися до недосяжної свободи» [Ibid.].

У цих міркуваннях Фіхте Гайдегер вбачає «глибоке розуміння цілого» (GA 28, 110). Це ціле є засадничою конституцією Я та його онтологічним статусом. Тут Гайдегер бачить найбільшу спорідненість зі своїми власними переконаннями. Першим і систематично найважливішим моментом є реалізована у фіхтевій концепції Я відмова від парадигми наявності (див. GA 28, 111ff.). Фіхтеве Я годі мислити у згоді з моделлю наявної субстанції, яка може бути предметом предикативних висловлювань. Існування Я являє собою радше спосіб, в який воно конкретно визначає та реалізує самого себе. Отже, існування Я є лише функцією акту самовизначення, яка визначає його сутність. Отож предикат свободи не позначає якусь наявну властивість, яку можна було б виявити в Я з «погляду нізвідки» – Фіхте називає це «якимсь розумом поза Я» [Fichte, 1965: S. 406]. Тому можна сказати, що свобода не є реальним дескриптивним предикатом Я, а лише позначає спосіб його буття. Це спосіб, в який Я на підставі постулату самовизначення стосується себе самого, а також того, що постає для нього як світ. Як відомо, цей стан справ Гайдегер намагається увіразнити в «Бутті і часі» в понятті екзистенціала, на яке він по суті покликається в даному контексті (GA 28, 108) та в якому він очевидно вбачає найбільше узгодження зі своїми власними міркуваннями. Фіхтеве твердження про ідею Я та нескінченне завдання з реалізації якості свободи за визначених умов у конкретних стосунках до світу дозволяє Гайдегерові казати стосовно Я про визначене завдання, яке воно собі висуває та на підставі реалізації якого воно себе самого лише й розуміє. Звідси Гайдегер також висновує дозвіл розуміти як істотний засіб

інтерпретації конституції скінченного Я Фіхтеве поняття реалізації свободи як нескінченного завдання. Скінченність Я з погляду його свободи, – так можна сказати за Гайдегером, – є виразом відкритості й незавершеності його існування, а це для Гайдегера значить, що Я може визначати себе в різний спосіб, але й має себе визначати так, як воно хоче бути й жити й розуміти себе в цьому. А тут Гайдегер просто апелює до того, що розвинув у «Бутті та часі»: скінченність тут-буття полягає в незавершеності, тобто в *«утримуванні себе в можливостях як таких найпитомішої змоги бути (des eigensten Seinkönnens)»*. Гайдегер додає пояснення:

«Я-буття є відкритим, тобто сенс буття “Я є” означає: *Я перебуваю в можливостях*, якими я можу так чи інакше керувати. Перебування в можливостях становить необхідність “того чи іншого вибору”. Відкритість Я спочатку передбачає: існування *є змогою бути»*⁸.

Це є обертанням способу мислення від вчення про науку до вчення про буття як онтології тут-буття, яку Гайдегер вважає можливою на підставі Фіхтевого визнання невисновуваності скінченності Я, з одного боку, та на підставі концепції тетичного судження «Я є» і застосування поняття свободи Я, з іншого боку. Це обертання, вважає Гайдегер, має повернути філософію Фіхте до самої себе та звільняє її від шлаків чужих феноменам логічних конструкцій та від фіксування на абсолютній певності та обрунтуванні. У цьому треба вбачати систематичну верхівку Гайдегерової інтерпретації Фіхте. Але найпізніше в цьому місці стають неминучими порушені на початку питання, як конкретно треба оцінювати Гайдегерову інтерпретацію Фіхте та чи можна з нею погодитися.

V

З цього приводу можна сказати багато. Перше, треба визнати, є тривіальним, але в даному контексті значливим. Фіхтеве вчення про науку та Гайдегерово аналітика тут-буття заторкують різні предмети та проблеми. Тоді як предметом Фіхтевого вчення про науку є стан справ свідомості та виснуване зі зв'язку свідомості та самосвідомості обрунтування можливості предметного знання про щось, Гайдегеровим предметом є конкретне людське існування в способах його самотлумачення. З цього випливає, що ті самі поняття в обох теоретичних контекстах стосуються різних предметів. Фіхтеве чисте Я є не конкретною людиною в способах її існування, а тим моментом конкретної людини, в якому вона досягає себе лише як «змістово цілковито порожнього», безумовного суб'єкта всіх своїх когнітивних дій. А скінченність Фіхтевого Я має на увазі не засадничий характер людського існування, а формальний аспект відрізняння в стосунку до ментального стану справ «свідомості про щось». І, кінець кінцем, дія обмеження описує лише суб'єктивну умову детермінації, за якої взагалі можна уявляти щось як щось визначене в стосунку до даного простору предикації, який обмежується через покладання границі.

Але зовсім не ця відмінність, яку, ясна річ, чудово розумів Гайдегер, є проблематичною стосовно його інтерпретації Фіхте. Проблематичним є Гайдегеровоє поступу-

⁸ GA 28, 114. Див. також Гайдегерово пояснення: «свобода та моя свобода бути (Freisein) не є наявною в мені властивістю, а моя свобода бути полягає лише в моєму самозвільненні. Це містить тезу: свободу, тобто – мою свободу бути, я принципово ніколи не віднаходжу як наявну властивість, натомість вона є тим, що визначає можливість бути та належність бути (Seinsollen). Моя свобода бути не дана в мені, а задана мені. Але ця заданість мені якраз і є моїм специфічним буттям як Я, тобто як “Я дію”» (112).

вання, що полягає в розумінні Фіхтевих висловлювань про Я *відпочатково* як висловлювань про конкретне людське існування. Лише на підставі цього стає зрозуміло, що Гайдегер міг вважати, ніби Фіхтева теорія містить основу ще прихованої для неї самої теорії екзистенції, може бути звільнена від чужих феноменам уявлень та системно зумовлених передрішень і повернута до себе самої. Але ні Гайдегерове розуміння Фіхтевої теорії, ні висунувана з нього думка не є істинними. Підстава для цього полягає в неспростовній відмінності предметів і обговорюваних проблем, яким відповідає різний теоретичний дискурс. Цією відмінністю, отже, годі знехтувати, говорячи про початкову спільність підходів⁹.

З цього, втім, не випливає, що Гайдегерову інтерпретацію Фіхте слід відкинути як цілковито хибну. Немає підстав для сумніву щодо істини Гайдегерових слів, що у філософії Фіхте йому відкрився світ, і то світ, риси якого могли йому видаватися цілком знайомими. Тому, якщо спробувати серйозно поставитися до Гайдегерових слів і назвати об'єктивну підставу для Гайдегерового подиву та переконання, що у філософії Фіхте він віднайшов ніби дух власної філософії, то можна принаймні сказати, що в підґрунті обох теорій перебуває однаковий феномен, прояснити який обидва філософи намагалися в різний спосіб й із різними цілями. Цим феноменом є автономія або самовизначення та обґрунтований на його підставі стосунок до світу. В обох випадках цей стосунок до світу задумано так, що суб'єкт є творцем як свого світостосунку, так і присутнього в ньому самостосунку. Але тоді як Фіхте в розгортанні цієї засадничої структури намагається написати «прагматичну історію людського духу» [Fichte, 1965: S. 365] як «історію самосвідомості», в руках Гайдегера цей засадничий стосунок стає основою для теорії можливості людського самотлумачення у формі проєктів екзистенції за умов скінченності свідомого життя. Підстави для цієї інтерпретації й трансформації Фіхте є численними. Це передусім підстави, які можна висувати з Гайдегерового тлумачення ходу історії філософії. На це тлумачення Гайдегер вказав у вступі до своїх лекцій, покликаючись на зв'язок метафізики й антропології та сучасного стану теорії, щоби на цій підставі обґрунтувати свій проєкт метафізики скінченності людського тут-буття (див. GA 28, 1-47, зокрема 40ff.).

Але про це не може і не має тут йтися не лише з міркувань обсягу. З огляду на зв'язок Гайдегер–Фіхте набивається інше питання чільного систематичного інтересу, а саме питання, яке Гайдегер порушив собі та яке вирішив на свою користь, отже, питання, передбачає чи ні аналіз самосвідомості прояснення конституції екзистенції, якщо, як сформулював Гайдегер в згаданій лекції 1927 року, прагнуть досягнути «радикальної інтерпретації суб'єкта» (GA 24, 249). Позиція Гайдегера ясна: аналізові самосвідомості має передувати прояснення конституції екзистенції¹⁰. Ця позиція також закладає підвалини Гайдегеровій інтерпретації Фіхте та викладеній вище «тезі обертання»¹¹. Тому ця позиція виправдовує Гайде-

⁹ Тут слід відмовитися від питання про систематичне місце теорії умов знання в рамках загальної теорії персонального свідомого життя та про систематичне місце, яке теорія на кшталт Гайдегерової повинна мати в цих рамках.

¹⁰ Див. Гайдегерове узагальнення міркувань у згаданій лекції: «З правильно осягнутого саморозуміння тут-буття випливає, що аналіз самосвідомості передбачає прояснення конституції екзистенції» (GA 24, 249).

¹¹ У стосунку до позиції Фіхте ця теза звучить так: «Я є само-свідомістю, і то так, що характер свідомості витісняє характер Я і самотуття та серед іншого постає думка, що самосвідомість як свідомість пропонує справжню можливість визначати само-буття самості та спрямовувати

героу інтерпретацію Фіхте. Насамкінець треба показати, що обертання стосується й цієї тези про обертання: прояснення конституції екзистенції передбачає аналіз самосвідомості.

VI

Для цього треба спиратися на наступне пояснення Гайдегера в контексті його тлумачень Фіхтевого положення «Я є». Фіхтеве положення «Я є» та теза про предикативну відкритість містить, на розсуд Гайдегера, думку, що я «є таким чи іншим лише тому, що я зважився на щось стосовно мого буття» (GA 28, 107). Але, додає далі Гайдегер, зважитися на щось означає не лише обирати серед можливостей. Це також означає, що на боці суб'єкта, який зважується, також наявне усвідомлення, що він сам є творцем свого рішення. Для такої початкової практичної самосвідомості характерне те, що суб'єкт може відрізнити себе як творця цих своїх рішень від будь-яких змістів і способів самотлумачення, на які він зважується, а тому він має логічно передувати тому, що Гайдегер у вище цитованому місці називає «утриманням себе в можливостях найпитомішої змоги бути». Отож прояснення конституції екзистенції все-таки передбачає аналіз самосвідомості.

Якщо хтось схоче закинути, що Гайдегера теза про рішення має на увазі анонімну, приховану від суб'єкта та вже здійснену подію, тоді, з одного боку, не можна побачити, якою мірою взагалі має сенс казати про рішення, з іншого, треба вказати на Гайдегерову теорію справжності екзистенції в «Бутті та часі», на яку очевидно натякає Гайдегера теза про рішення. Її можна тлумачити як Гайдегерову відповідь на «найвластивіше та найпотаємніше питання самого тут-буття» (GA 28, 133), про що говориться в лекціях з Фіхте.

Як відомо, поклик сумління є тут тим, що дозволяє втілити вимогу вільного вибору можливості дії, а разом вимогу самовизначення¹². Але якщо самість може розуміти та приписувати собі поклик сумління та його вимогу вільного вибору можливості дії, а разом вимогу самовизначення, тоді вона має бути в змозі триматися не лише на дистанції до своїх первинних та невідрефлектованих світостосунків і моделей самотлумачення та стосуватися на цій дистанції до самої себе, а й у цьому самостосунку вона має розуміти себе *позитивно* як сутність, яка самостійно зважується на щось, розуміє себе у згоді із цим рішенням та може постійно діяти на підставі цього саморозуміння. Тому така самосвідомість має бути тим, що потрібно для розуміння поклику сумління та Гайдегерової концепції справжності екзистенції. Таким чином ще раз підтверджується, що прояснення конституції екзистенції передбачає аналіз самосвідомості. Бо інакше було би також незрозуміло, як без покликання на таку попередню автономію свідомості можна розуміти та «засвоювати» вимогу справжньої та *найпитомішої* змоги бути, про яку, як відомо, говорить Гайдегер. Те, що самість, як міркує Гайдегер у «Бутті та часі», «повертається через поклик до самої себе» (SuZ, S. 273), не може бути анонімною чи досвідомою подією або подією для зовнішнього спостерігача. Це може бути лише подією, в якій самість

питання про нього, тоді як треба питати якраз навпаки: якою мірою самосвідомість *належить до буття* Я і як треба схоплювати *буттєвий* характер цього свідомого *буття* (Bewußt-seins), щоби *Я-буття* постало у своїй тотальній інакшості на протигагу всьому іншому сущому» (GA 28, 121f.).

¹² Тут не можна докладніше розглянути Гайдегерову теорію сумління. Див. на цю тему [Figu, 1988], а також мої дописи: [Stolzenberg, 2002; 2001].

свідомо ставиться до самої себе. Інакше це була б не самість, а щось, що для самого себе є чимось наявним, чим самість не є.

На цьому місці слід повернутися до Фіхте. Потрібний для Гайдегерової теорії справжності екзистенції концепт початкової практичної самосвідомості, що передує всім конкретним самостосункам і моделям самотлумачення, є саме тим, що Фіхте першим запровадив до новочасної теорії суб'єктивності в цілком зіставному контексті, а саме у своїй теорії вимоги вільного вибору та реалізації визначеного індивідуалізованого життєвого проекту. А саме якщо, відповідно до Фіхтевого міркування в його «Засаді природного права», вимогу вільного самовизначення, джерелом якої є alter ego, слід справді розуміти, тоді суб'єкт, на якого ця вимога спрямована, має самостійно та незалежно від будь-яких конкретних цілей орудувати «поняттям свободи» [Fichte, 1966: S. 345], яке він приписує собі самому. Цю початкову практичну самосвідомість Фіхте розумів як засадниче визначення теорії скінченної, конкретної суб'єктивності¹³. Її можна було б долучити до Гайдегерової концепції справжності екзистенції. Отож, урешті-решт, справді парадоксальна суть Гайдегерової інтерпретації Фіхте полягає в тім, що він витлумачив і відкрив для себе зовсім не зміст Фіхтевого поняття Я в першому параграфі раннього вчення про науку, а радше поняття тієї початкової практичної самосвідомості, яке становить засаду Фіхтевої теорії конкретної суб'єктивності. Саме тут Гайдегерові й відкрився світ Фіхте.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ/REFERENCES

- Fichte (1965): Fichte, J.G. «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95)». In.: *Fichte, J.G. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1965, S. 173–461.
- Fichte (1966): Fichte, J.G. «Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796)». In.: *Fichte, J.G. Gesamtausgabe der Bayerischen...*, Bd. I, 3. Hrsg. v. R. Lauth und H. Gliwitzky unter Mitwirkung von R. Schottky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1966, S. 291–460.
- Figal (1988): Figal, G. Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt a. M.: Hain, 1988, 428 S.
- GA 24: Heidegger, M. Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe, A. II, B. 24). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975, (x) 473 S.
- GA 28: Heidegger, M. Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Gesamtausgabe, A. II, B. 28). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997, (xii) 367 S.
- Heidegger (1991): Heidegger, M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, (xvii) 317 S.
- Heidegger, Jaspers (1990): Heidegger, M., Jaspers, K. Briefwechsel 1920-1963. Hrsg. v. Walter Biemel u. Hans Saner. Frankfurt a. M.: Klostermann; München: Piper, 1990, 299 S.
- Herrmann (1976): Herrmann, F.-W. von. «Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen». In.: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner zum Marx zum 65. Geburtstag*. Hrsg. v. U. Guzzoni u. a. Hamburg: Meiner, 1976, (viii) 455 S.
- Klotz (2002): Klotz, Ch. Selbstbewusstsein und praktische Identität. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002, 194 S.
- Ryue (1999): Ryue, H.: Über Fichtes ersten Grundsatz «Ich bin». Kommentar zu dem § 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95). München: H. Utz Verlag, 1999, 159 S.

¹³ Див. мою статтю: [Stolzenberg, 1998], а також: [Klotz, 2002].

- Stolzenberg (1994): Stolzenberg, J. «Fichtes Satz “Ich bin”. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der “Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre” von 1794/95». In: *Fichte-Studien*, Bd. 6, 1994, S. 1–34.
- Stolzenberg (1998): Stolzenberg, J. «Reiner Wille. Ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes». In: *Revue Internationale de Philosophie*, 1998, Bd. 52 (206), P. 617–639.
- Stolzenberg (2001): Stolzenberg, J. «Personalitas moralis. Zu Martin Heideggers Kritik von Kants Theorie des moralischen Bewusstseins.» In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Band V. Hrsg. v. V. Gerhardt, R.-P. Horstmann, R. Schumacher. Berlin, New York: De Gruyter, 2001, S. 609–618.
- Stolzenberg (2002): Stolzenberg, J. «Martin Heidegger: Sein und Zeit». In: *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas*. Hrsg. v. R. Brandt u. Th. Sturm. Leipzig: Reclam, 2002, S. 257–284.

Стаття одержана редакцією 26.10.2014 / Received 26.10.2014

Jürgen Stolzenberg

Martin Heidegger Reads Fichte

A new world opened up before Heidegger when he lectured on Fichte, Hegel and Schelling for the first time in the summer term of 1929. This is what Heidegger wrote to Karl Jaspers in June, 1929. The paper shows how Heidegger interpreted Fichte. In lecturing on Fichte, Heidegger became aware of the original quality of Fichte’s philosophy in relation to his own theory in Being and Time. Heidegger tried to give Fichte’s view its due precisely with the aim of emphasizing and underlining the justness of his own claims. This can be seen in the way Heidegger interpreted the foundation of Fichte’s early Wissenschaftslehre. Following Heidegger, the third basic principle with its concept of limitation has to be the very fundamental principle. Secondly, Heidegger rejected technical aspects of deduction and systematic character of Fichte’s Wissenschaftslehre. Interpreting the content of Fichte’s concept of «Tathandlung» and his theory of imagination Heidegger sees a perspective that he develops in Being and Time.

Jürgen Stolzenberg, Professor Emeritus, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,

Юрген Штольценберг, професор-емерит університету Мартина Лютера Гале-Виттенберг (Гале, Німеччина)

Юрген Штольценберг, професор-эмерит университета Мартина Лютера Галле-Виттенберг (Галле, Германия)

e-mail: stolzenberg@phil.uni-halle.de
