

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (print) ISSN 2663-0273 (online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Юрій Андрійович МАРИНЧУК

Аспірант кафедри філософії,
Дніпровський національний університет
імені Олеся Гончара,
пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49010, Україна

E-mail: uragagarin93@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1474-0167>

Yurii MARINCHUK

Postgraduate student of the Department
of Philosophy,
Oles Honchar Dnipro National University,
Gagarin ave, 72, Dnipro, 49010, Ukraine

УДК 165.7

ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ
У ТВОРЧОСТІ РАНЬОГО М. ГАЙДЕГГЕРА
У КОНТЕКСТІ МОЖЛИВОСТІ БУТТЯ ТА СВОБОДИ ЛЮДИНИ

Received 14 May 2023; revised 12 June 2023; accepted 15 June 2023

DOI: 10.15421/352303

Анотація

В статті проводиться дослідження провідних для творчості раннього Мартіна Гайдеггера аспектів феноменології. Метою дослідження є аналіз феноменологічних аспектів, за якими трансформуються концепти свободи і буття. Проаналізовано різницю між життєвими світами М.Гайдеггера як різноманітними модифікаціями фактичності та життєвим світом Е.Гуссерля як трансцендентальним буттям / соціальною практикою. Було виділено провідне значення первинного апріорного досвіду як життєвого. Виявлено, що в залежності від використання феноменологічного методу речі в собі можуть втратити свою самоданність через теоретичне упередження в достовірності того, що вони є самоданими собі. Доведено, що провідний для ключової філософської праці у становленні М.Гайдеггера «Буття і час» (1927) феномен турботи вже мається на увазі в ранній праці «Вступ до феноменології релігії» (1920-1921) зі своїми модусами як занепокоєність та неспокій. Зроблено висновок, що можливість саморозуміння як можливість мислення може бути реалізована тільки за характерного досвіду життя і має бути реалізована, оскільки тільки так мислення навчається турбуватися про збереження можливості, тобто тримає в полі уваги виток знання, а не його інтерпретації.

Ключові слова: мислення, можливість, життя, досвід, феноменологія, турбота.

FUNDAMENTAL CHARACTERISTICS OF THE THEORY OF KNOWLEDGE
IN THE WORKS OF EARLY M. HEIDEGGER IN THE CONTEXT OF THE POSSIBILITY OF
BEING AND HUMAN FREEDOM

Abstract

The article examines aspects of phenomenology leading to the work of early Martin Heidegger. The purpose of the study is the analysis of phenomenological aspects, according to which the concepts of freedom and being are transformed. The topic of research is relevant in the context of the transformation of the concepts of being and freedom in the work of early Heidegger. Therefore, the article focuses on the problematic transition from theological to phenomenological methods of human thinking. The problem is assessed in the origins of living thought – Christian identity and philosophical thinking. The leading value of primary, a priori experience as a life experience is highlighted. The difference between M.Heidegger's life worlds as various modifications of factuality and E. Husserl's life world as a transcendental existence / social practice is analyzed. It was found that depending on the use of the phenomenological method, things in themselves can lose their self-giveness due to a theoretical bias in the reliability of the fact that they are self-given. It is proved that the phenomenon of care, leading to the key philosophical work in the formation of M.Heidegger "Being and Time" (1927), is already implied in the early work "Introduction to the Phenomenology of Religion" (1920-1921) with its modes as anxiety and restlessness. Christian identity and philosophical thinking are united by the characteristic of primary experience – as regal. This is what actual life is like as a horizon, as a preserved openness. This horizon is estimated to be temporal: it does not belong to a transcendental subject, it is constantly carried out by the causal connection of existentials, which have the feature of existential time. This immediate importance

of specific historical events is highlighted in the article by a special level of conscious rooting of a person in the world. It was concluded that the possibility of self-understanding as a possibility of thinking can be realized only with a characteristic life experience and should be realized, because only in this way thinking learns to worry about the preservation of the possibility, that is, it keeps the flow of knowledge in the field of attention, and not its interpretation.

Keywords: *thinking, opportunity, life, experience, phenomenology, care.*

Постановка проблеми.

В 20-х рр. ХХ ст. розгортається дискурс про правильне мислення, яке приводить до само-розуміння. Такою і єдиною філософією Е.Гуссерль та М.Гайдеггер вважають феноменологію. Між колишніми вчителем та учнем проходить граничний спосіб, приватні випадки підходу до сутності феноменології. Гайдеггер вважає, що сувора наука, до якої Гуссерль намагається звести метод феноменології, як метод очищення і виявлення попередніх умов, – це поворот до типології, або рахування очевидності, – воно ж вказування, що виникає в правильному мисленні, – за фактами, дефініціями, точками відліку. Натомість, не повертаючись до загальних понять природничих наук, Гайдеггер вважає, що не вони всі розкривають очевидне, – яке Гайдеггером вже розуміється як досвід життя, або самознаходження самості, – а змога висвободити цей досвід як безпосередність, фактичність життя в тих актах свідомості, що Гуссерлем були здобуті як головні. І в такому випадку акти будуть стверджувати не метод, а спосіб існування свідомості. Розкриття власних феноменологічних інтенцій М.Гайдеггера відбувається в проблемному полі 1920-х рр. в колі феноменології релігії, феноменологічних інтерпретацій Аристотеля та дискурсу з Е.Гуссерлем, що трансформує його власне уявлення про буття, стосовно якого говорити потрібна змога, або ж висвободження досвіду життя, як випущеного з-під уваги в уже складеній феноменологічній доктрині Гуссерля.

Аналіз публікацій.

Феноменологічна проблематика та її окремі аспекти в творчості М.Гайдеггера була проаналізована українськими фахівцями історії філософії та зацікавленими дослідниками: Яценко О. («Феноменологія та метафізика культури М.Гайдеггера», 2020), Суханцева В. («Хайдеггер: к онтологии обыденности»,

2003), Землянський А. («Людиновимірність історії у феноменологічній філософії М. Гайдеггера», 2014), Терещенко В. («Категоріальний вибір Гайдеггера (до питання про відношення понять трансцендентальний суб'єкт і буття у феноменологічній філософії)», 2012), Рахмайлов Є. («Соціоонтологія Хайдеггера в його екзистенційній онтології та феноменології», 2014), Дахній А. («Динаміка людського існування у мисленні М.Гайдеггера: екзистенційно-темпоральний та філософсько-технічний дискурси», 2019), Стовба О. («Феномен Ereignis в філософії М.Хайдеггера», 2022), Печеранський І. («Кантіанські медитації Мартина Гайдеггера про сутність людської свободи», 2021), Баумейстер А. («Буття і благо», 2014). За винятком окремого підрозділу останнього зазначеного дослідження, проблема феноменологічних інтенцій ранньої творчості М. Гайдеггера ще підлягає активній розробці.

Мета статті: аналіз феноменологічних аспектів, за якими трансформуються концепти свободи і буття.

Вступ.

В курсі лекцій «Вступ до феноменології релігії» (зимній семестр 1920-1921 рр.) М.Гайдеггер піднімає питання про саморозуміння і те, яким має бути вступ до нього з позиції філософських категорій за тим значенням, що матиме відлуння протягом всієї спроби запитування. Гайдеггер займає позицію, за якою само-розуміння у філософії є процесом окремим від приведення доказів та дефініцій, які аргументують логіку мислення [Heidegger 2005]. Мислення означено процесом, в якому ми маємо віднайти своє місце знаходження, щоб могли правильно налаштуватися на само-розуміння, як розуміння мислення (навіщо воно і навіщо ми рефлексивно присутні при ньому). Вже це є посиленням до вияву відношення філософії до фактичного досвіду життя. В даному курсі лекцій він - хрис-

тиянський і добутий радикальним методом деструкції неоплатонічного вчення отців церкви. Процес філософування обережно розкривається Гайдеггером, як знаходження єдності між суб'єктом досвіду життя, – або *самості, яка знаходиться в стані*, – і тим, що суб'єкт сприймає, – або те, що самість переживає на підйомі такого характеру переживання як християнський. Інакше кажучи, процес мислення живий, а його єдність виражена характером-модусом досвіду життя. Це завжди досвід конкретно-історичної події, де відбувається єдність між, інтенціональний зв'язок [Heidegger 2005]. При чому, так відбувається єдність і самості з характером, і філософії з само-розумінням.

В семестрі 1921-1922 рр. М. Гайдеггер прочитує курс по Аристотелю, або ж «Феноменологічні інтерпретації Аристотеля», які ще в стані нарису, манускрипту вразили професора П.Нартопа і його учня Г-Г.Гадамера, а пізніше, як вважають дослідники творчості Гайдеггера, робота «Буття і час» (1927) стала тим, що повстало на інтерпретаціях. Паралельно з цим курсом, він веде семінари по «Логічним дослідженням» (том 1) та «Ідеям чистої феноменології» (том 1, зокрема параграф 24) свого вчителя, Едмунда Гуссерля, включаючи до ланки видатних досягнень правильного мислення категорію споглядання та інтенціональність. Робить він це разом з тим, що виявляє погрішності у феноменологічних даних через постулювання феноменологічного методу як такого, що займається очищенням від природної та історичної установок, як упереджень – і займається цим заради встановлення ідеї науки («Філософія як сувора наука», 1919 р.) [Heidegger 2001]. За думкою Гайдеггера, Гуссерль виймає із феноменології приватний випадок інтелектуального емпіризму, який походить від декартової суворої потреби в достовірності очевидності речей в пізнанні, тобто ствердження, або розпорядження достатнім обґрунтуванням їх самоданності. Тільки після цього про них ставиться питання, яке про вже жорстко конституйовану упередженням річ саму по собі, яка по суті вже не сама по собі, а під склянкою дослідника. Фундаментально проблема полягає в тому, чому першочергова,

вступна теоретизація насправді не може бути вступом до феноменологічного дослідження, – бо тоді це буде виходом у пізнанні, починаючи від дефініцій, а не від очевидного. При чому, Р. Декарт саме їх засилля у Аристотеля підвів до критики, проте як і Е. Гуссерль вже зараз, в 1921-1922 рр., в критиці виходить на те, що в тому, що підлягає їй – прихована вся справа самої критики.

Основний зміст.

В 24-тому параграфі «Ідей...» (том 1) дається витримка принципу: те кожне споглядання, яке проявляє себе первинним чином, (будь-яке первинно проявлене споглядання) має бути правовим або нормативним джерелом пізнання; все, що первинним чином подає себе за посередництва інтуїції (*живої дійсності*), має бути сприйнятим саме і лише так, як воно себе подає [Husserl 2017]. Живою дійсністю виражена вже якість прийнятої нормативності, – коли в користуванні мисленням, є зрозумілим виток думки, доступність чого і є само-розумінням мислення. Витоком думки окреслено осередок, в якому формується сенс, тільки який і дозволяє назвати думку як такою. В свою чергу, за очевидне здійснення сенсу відповідає нормативна або правова установка. Нею допустимим здійсненням сенсу є апіорне вглядування в істину за категорією спостереження, – що інакше можна виразити, як суворе, жорстке і тому по-своєму турботливе, уважне зосередження лише на першоджерелі, не дозволяючи, так би мовити, коментаторській літературі перекрити виток, про яке ніщо, окрім джерела, яке б'є з нього, не розповість [Баумейстер 2014]. До речі, так само як пізній Гуссерль, так і пізній Гайдеггер в окремому від історичного повороті творчості, – до ландшафтно-поетичного, – не зійде з закладеної в нього від Аристотеля ідеї просвіту, добутого справою з зусиллям, неначе руками з землі.

В лекційному курсі 1921-1922 рр. М.Гайдеггер і цінує вище зазначене, і розуміє, що разом з тим це є вимогою достовірності виконання первинного, апіорного досвіду речей (їх самоданності), – що неможливо в теорії свідомості і що відвертає увагу від досвіду філософування, як досвіду життя, як відна-

ходження єдності самості, будемо так казати, з витоків самості, якщо джерело від витоків розходить на потоки характерів, які на відміну від джерела, яке дає потоки – вже не дають, а беруть тією характеристикою, в якій формується думка [Heidegger 2001]. Порівняння з водною стихією має місце бути, адже це нагадує про безосновний феномен свободи або вивільнення мислення в модусі, як руху (що є прикладним до потоків), так і турботи (що є прикладною до джерела). При чому, обидва образи про – святе, або радше священне, для людини з досвідом життя, бо вони (рух і турбота) є різними, але наближеннями до витоків [Баумейстер 2014]. І Гайдеггер вже бачить, що за поставленою критикою Гуссерля шляхи мислення ведуть його в соціальні практики природничих, духовних, психологічних наук, (які Гайдеггер не бачить, як ситуації філософського мислення), але жодною зі стежок Гуссерль не користується як змогою вже залишитись всередині, а не розкрити її як об'єкт (що відверто є немодним пережитком тих самих мислителів епохи модерну, які за ті ж самі логічні конструкти дорікали схоластам та містикам Середніх віків) [Баумейстер 2014].

Натомість, за ситуацію філософського мислення пропонується фактичний досвід життя, вже засвідчений курсом лекцій 1920-1921 рр., коли неможливо правильно виражати фактичне життя, не переосмисливши горизонт досвіду фактичного життя [Heidegger 2001]. Переосмислення проходить за операцією огляду, який виявляє межі того, в чому опинилася ситуація людини (*ситуація*, бо мова про досвід життя, яке постійно відбувається з живим). Таким чином, за новою духовною характеристикою (християнської самості) в *огляді* (правильна, на думку Гайдеггера, категорія споглядання Аристотеля) здійснюється пере-матеріалізація того, що в горизонті цього досвіду. Тут мова ще про сам онтологічний простір, а не про готові в ньому предмети, з яких неначе знімаються ярлики, лики (ідеї). Ні, переосмислення (огляд меж) стосується світу, як різноманітних модифікацій: різноманітних, бо розкриваються характерним досвідом життя; модифікацій, бо світ складений в цілісність досвіду, яка виражена певним ха-

рактером. Світ розуміється через опції «оточуючий», «сумісний», «спільний» (постійно навколо) завжди таким інтенціонально «до чогось», «для», «на-що», «куди», «звідки», «як» доступним (так що людина, неначе поруч з околицями) у відношеннях тільки через модус світу самості [Рахмайлов 2014]. Тут ведення життя християнина, вочевидь, поставлено ще й як приклад зайняття працею над само-розумінням з зусиллям і вняттям до витоків таким чином, що це світ не джерела, не різноманіття потоків, жодного з них, – не загально даний, а конкретно розкритий [Баумейстер 2014]. Або, ще правильніше: світ даний, але задача розкриття світу відбувається не в даності – вона стоїть перед тим, хто апостеріорі, бо за характером досвіду, присутній при тому (життя, як певне буття в світі), що світ апріорно вже на видноті (буття світу). А сама задача розкриття мається, бо мається місце того, хто є, – досвід життя, – і мається те, перед чим стоїть задача, – характер (присутність) християнина, як певного (характерного) буття в світі [Баумейстер 2014].

В цьому ж курсі лекцій М.Гайдеггер роздумує про життєві світи, до яких відноситься зайняття науками та мистецтвом, якими потрібно займатись так, ніби жити в них або через них [Heidegger 2001]. Словосполучення «*життєві світи*» тут використовується як термін в плюральній якості, бо ми пам'ятаємо множину потоків з джерела, як те, що у зворотному щодо джерела звертанні від того, хто живе характерним досвідом (потоків від джерела), розкриває доступ до справжньої значимості понять цього досвіду [Heidegger 2001]. Тобто, тут відрізняється релігійне само-переконання, надане певним віросповіданням у слідуванні загальним поняттям, які таким чином кваліфікують достовірність слідування собі, від власного взяття дечого з джерела, до якого звертаєшся з вняттям. Цей, другий варіант, доступний тому, хто живе у світі характерної думки, але це недоступно тому, хто, за першим варіантом, оберігає сам характер. Є сенс зауважити, що так як «життєві світи» використані в множині, то мова і про унікальність переживання відносно того, хто переживає, і про сам унікальний світ не тієї єдиної

віри, яка викладена в поняттях, які нездатні на те, щоб ними жили, або такі, що ними беруться не жити, а вчити життю.

Таким чином, первинний (конкретно-історичний) досвід (вняття своєї присутності при джерелі, що вже біля витоку), за Гайдеггером, посуває з місця першості те, що можна назвати упередженням - принцип принципів 24-го параграфу «Ідей...» (том 1) [Heidegger 2001]. І цей виступ також є виступом, що не ігнорує реальність світу в науковій про нього абстракції, – маючи на увазі м'яке, поволі входження в проблему свідомості через проблему світогляду в німецьких післявоєнних реаліях, де можливо й справді потрібен підхід не суворою науки, а турботи за світом, який похитнувся. Тому, релігійний спосіб задає спробу відшукати безосновний феномен, – він же виток життєвих світів; а безосновний тому, що просто даність, від якої береться змога жити. Таким чином, й саме мислення життя, як певного буття в світі, береться висвободжено, бо замовчуваний якби початок (виток) довільний, невимушений, ніякий, а само-розуміння мислення відбувається в його, мислення, історичності, – це і зміст, і процес, як опис і як перебування ситуації людини в фактичному житті, тобто у звертанні, увазі до витоку. Тому, а надалі про це буде написано, історичність Е.Гуссерль розуміє як предмет дослідження науки, який підлягає типологізації, – а М.Гайдеггер розуміє її в «Бутті і часові» як занепокоєність, за якою даний світ у відношенні до нього огорнутий в модус турботи (постійного надавання можливості бути). Безосновний виток, про який стільки паралелей з свободою/висвободженням, – взагалі неспокій (Zorge) за-космічної давньогрецької якості хаосу [Heidegger 1993]. Сам Гайдеггер вказував, що виявлення й описання феномену занепокоєння завжди відбувається в фактичному житті, яке в «Бутті і часові» вже матиме синонім тут-буття, бо занепокоєного, бо про досвід життя (власне живе тут-буття), який вийшов на гранично можливі питання (схоплювання власного тут-буття в думці) за своїм характером і тепер огорнутий зусиллям (відкинути всі поняття та категорії, які не про фактичне тут-буття і віднайти ті, якими думка про власне схоплюється) збе-

регти позицію; те, на чому стоїть (мислення) [Heidegger 1993]. Так у феноменологічних інтенціях Гайдеггера виринає аристотелівський внесок в його становлення, зафіксованого курсами 1922-1923 рр.: автентичність життєвої ситуації вимагає категорії фактичного буття, за якими досвід завжди буде темпоральним [Heidegger 2001]. Конкретно-історичний приклад такого ведення життя – позачасовий своєму фактичному здійсненню: як-то Ісус Христос та текстуальний Бог, схоплений та розкритий з послань пророків для «Введення в феноменологію релігії»; або, як Аристотель у «Феноменологічних інтерпретаціях...».

Феноменології природно властивий характер можливого, який М.Гайдеггер у «Феноменологічних інтерпретаціях...» етимологічно розкриває через слово *phaino* в понятті *phenomenon*, – як *те, що висвітлює, робить ясним, виводить на світло* [Heidegger 2001]. В «Бутті та часові» про феномен написано, що він *те де що, що про себе каже так, неначе він і є тим, про що сказано* [Heidegger 1993]. Відповідно до специфіки феномену, поставлене питання про буття як про можливість не має зніматись встановленими у процесі розгортання думки інтенціональними відношеннями, які прояснюють рід сущого, адже тоді розмова ведеться про що завгодно, тільки не про буття, яке здійснюється постійно. Таким чином, розглядаються взаємні переходи іманентного та трансцендентного з позиції діяча такої, вочевидь, творчої справи. Теоретично мова про п'яти кратне інстинстування душі за Аристотелем, а практично, – за душевним, неприховано істинним і таким, що не засноване на похибці самопровадженням до життя, - розгортається мислення за Гайдеггером, як виробляння предметів. Творчою ця справа названа і тому, що це первинний спосіб орієнтації в світі, і тому, що тільки зусилля у справі з матеріалом вперше надає невід'ємне значення готового предмету та ідеї, які взаємно довершені в процесі виготовлення. Так М.Гайдеггер показує введеність людини в світ, як в образ світу.

Але це тільки перший крок людини в своїй ситуації, - не відрізняючи себе від світу, знайти у ньому прихисток й придатність до загаль-

них природно-божественних понять. Фрідріх Вільгельм фон Херрманн в роботі «Поняття феноменології у Гайдеггера і Гуссерля» називає головним принципом феноменології у всіх її приватних авторських випадках, – коли тлумачення зберігає можливість речей бути істинно висвободженими, тобто починатися із самих себе, бути даними і при тому - на зустріч мисленню [Herrmann 1981]. Ця зустріч ризикує стати предметом, який задовольняє теорію та дослідження. Теорія вимагає достатніх засновків на те, щоб річ була даною собі. А дослідження вимагає дотримання методів редукції та рефлексії: перша означає два базові інтенціональні, глибинні відношення від того, хто звертається і назад до себе від того, хто огорнутий звертанням, тобто місця існування стають виділеними у звертанні, - що вже має на увазі існування дечого, з якого і для якого походять відношення; друга означає самопоглиблення у свої стани, тобто глибинну внутрішню психологію взаємного виходу тих, хто відносяться одне до одного, в ясне, в просвіт, тобто туди, де показне те, про що вони говорять у звертанні, – що вже має на увазі існування дечого, яке здатне бути присутнім при характерному собі останньому або найближчому душі переживанню. При чому, і редукція, і рефлексія, хоч і обов'язково стверджують існування, реальність дечого, але не проникають далі за цю реальність, – в те, що до неї, на чому вона заснована. Рефлексія відмежована місцем вказування, тут-буттям. Так у теорії свідомості виникає проблемність її виникнення, неначе введеності у світ не від початку світу; разом з тим, що людина смертна, але свідомість так само не надає даних про кінець світу, бо горизонт сприйняття – безкінечно сповнений об'єктами. Інакше кажучи, її конструкт логічний, а сердечно-розсудкова схема роботи дає змогу припустити, що свідомість дещо турбується про те, як вона, – відкритість/саморозуміння зі своїх станів, – впливає на того, хто існує її, свідомою, якістю, а саме – з установки постійної, – без початку і кінця введеності у світ, – як горизонт безкінечних об'єктів, що означає не стільки сенс того, що відбувається, скільки задачу для пізнання; а тому людина вже завжди має схильність до

зусилля переосмислювати, змінювати орієнтацію сенсу, про що було написано раніше. Те, що відбувається, відтак, можна залишити відкритим питанням, як феномен закинутості (світ з точки зору народженої в нього людини без початку та кінця) і полишеності (людина з точки зору світових подій має особливий, аніж у інших створінь природи рівень свідомого вкорінення в світ) [Herrmann 1981].

Невимушено мисленню стають близькими упередження про себе і світ, – при тому, що воно інстинктивно схильне до переваги над ними. Цю схильність, напрацьовану свідомістю, яка постійно надає можливості відношеннями так, неначе початку і кінця насправді немає, Гайдеггер визначає гарантом, а перевагу над упередженнями замість можливостей – визначає тим, чому є гарант до того, що Херрманн розуміє як буття свободним. Поняття складається з прерогативи критичного розгляду речей, недопущення аналогій, синтезу і того, що ладно й складно приводить до достовірності. Тобто, віднімає у мислення його рішучість [Herrmann 1981]. Це відповідає посиланню на Аристотеля, бо формою екзистенції, яка здатна на це, Гайдеггер називає наукову. Так, маючи на увазі науковий підхід, упередженням є відданість речам, догматичне служіння тому, що в них, яке закриває шлях до них. Усе, що можна привести в приклад Гайдеггер позначає *безоднею упереджень* [Herrmann 1981]. Головними протилежними сторонами можна назвати передпосилання, яке має на увазі в упередженні і безосновність, про яку йдеться у феномені свободи, яка використовується як образ безосновності. Ці сторони варто пам'ятати, як внутрішній конфлікт феноменології, як єдиної за Гайдеггером філософії і тому правильного мислення, яке відрізняє те, що відволікає його увагу від того, що не має втратитись в постановці питання.

Фрідріх В. фон Херрманн вважає, що М.Гайдеггер й сам передпосилає характеристику речей в настрої Аристотеля, що можна виразити поняттями *буття світу* та *життям, як буттям в деякому світі*. Перше є трансцендентним самим себе показуванням (постійна даність), а друге є у показаному

можливістю логосу, яка реалізується наступним чином: як знаходження себе місцем того, що є, існує, завдяки тяжінню навколишнього говоріння, описання й споглядання/оглядності (категорії фактичного життя Аристотеля), якими знаходиться буття світу в характері того, що воно показане, а те, що показане - збережене, засвідчено поглядом [Herrmann 1981]. Всяке показане є таким, що видає себе за дещо. Пригадуючи значення феномену, показане у світі розмикається на складові: явище, наявне і видиме. Явище – це модус, за яким суще показано завжди тим, чим воно здається. Видиме – це модус, за яким показане завжди є таким, що про нього говорять, його описують, з ним працюють. Наявне - це модус фактичного сприйняття сущого, тобто вже таким, яке представлено тим, що підлягає перетворенню. В тому, що реальне зберігається можливість питання про буття і підручність сущого майстрами постановки питання справою вироблення, тобто мисленням, яке схильне до зусилля переосмислювати сенс того, що створюється під час праці.

Фрідріх В. фон Херрманн посилається на Гайдеггера в тому, що і *буття світу* має за можливість видавати себе за те, що здається, і *життя* має за можливість приховувати сущий світ у говорінні [Herrmann 1981]. В такому випадку, експлікується завжди наявне обох сторін: зі сторони життя це звичний порядок речей, а зі сторони буття світу це зріз зі звичності у виділену просвітом місцину. Про нього, просвіт, онто-релігійний характер досвіду Аристотеля говорить, як про ясність, або абсолютну достовірність за Гайдеггером. Одно що як *своєрідні можливості*, які *несе в собі тут-буття* у вигляді звичних щоденному життю речей [Herrmann 1981]. Пригадуючи Геракліта з однойменного курсу лекцій, так і є; це представлено баченням жителя фактичного життя ще до змоги скласти про це феноменологічно-герменевтичну науку.

До херрманнівських понять буття світу та життя, як буття в деякому світі можна віднайти кореляцію з тими характеристиками, коли філософія свідомості говорить про саму себе, а коли критично вимовляється про те, в що формується - і в чому різниця цих характе-

ристик. Вперше Гайдеггер роздумує над цим, коментуючи роботу Е.Гуссерля «Філософія як суворона наука» на приклад можливості такого контр-запитування про себе, адже тоді ця критика направлена на те в об'єкті дослідження, від чого вона, критика, захищається. На те, в чому для неї вся справа. [Herrmann 1981]. В гуссерлівській критиці натуралізму Гайдеггер бачить мотив виступу проти одного роду сущого, природного, заради ідеї наукової обробки свідомості, як іншого роду (правомірності, нормативності). Так наука розкривається лише як новий вид турботи за світоглядом [Herrmann 1981], - суть рефлексивна присутність при. Якість вказаної турботи полягає в усуненні того, що складає загрозу науковому методу провести лінію абсолютної очевидності та достовірності своїх ідей, що буде відображено у світогляді. Іншими словами, самоствердження методу дисципліни не відрізняється від його схильності до правильного мислення, від мотиву мислити правильно, від характеру правильного мислення і від можливості, в якій вона охоплюється і береже можливість. Тотальна підпорядкованість ієрархії матеріальної речі, тіла, духа і душі виливається в трансцендентальне буття такої ж якості суб'єкта [Кушерець 2008]. Можна сказати, що замість того, щоб прийти до ідеї християнина, Гуссерль, як і Декарт свого часу, прийшов до ідеї гібридної божественності мислителя (того, хто достовірно знає даність та упереджено допускає очевидність – трансцендентальний суб'єкт).

Натомість, за критикою Е. Гуссерля, головною якістю Dasein є антропоцентризм, в якому Гуссерль не бачить змоги, яку надає трансцендентальне, а саме – висвободження від додатків природного, грою з якими він розуміє *своєрідні можливості*, які *несе тут-буття* Гайдеггера, – несе, як дух, по відношенню до природи, але через своєрідну інаковість, а значить справа у внутрішній психології тут-буття, яке не потребує предметів, щоб в досвіді їх опису впізнавати свої стани [Herrmann 1981]. Інакше кажучи, те, що Гайдеггер знаходиться в пошуках модифікації свідомості, яка б заговорила про тут-буття, Гуссерль вбачає за вихід за межі методів редукції та рефлексії, що

по суті є вимогою Гайдеггера до свідомості нарешті самопоглибитися до свого способу існування перед тим, як представляти свою роботу, – і тільки так свідомість відбуватиметься як буття-в-світі, тобто в занепокоєнні проданість (замість редуційної та рефлексивної достовірності у ній). Інакше – метод наробляє типологію природних та історичних процесів, що не проблема, але і не тут-буття.

А вже проблемою є наступне. Типологія здійснюється за аналогією по відношенню до будь-якого духовного та історичного осередку, форми. За таким підходом те, що мало б пізнаватись – завідомо поставлене поверхневим щодо цілі суворой науки, яка розглядає речі вже не самі, а за попередніми умовами для завчасно встановленої ідеї абсолютного пізнання як наукового. Тобто, від загальних понять природи та історії метафізики, ми приходимо до загальних понять науки, заслуга якої в тому, що її метод був виділеним від них, але погіршеність якої в тому, що феноменологія переорієнтувалася на метод очищення, тобто не на саме очевидне тлумачення [Rossi 2007].

Буття-в-світі Гайдеггера це перш за все зустрічний світ, який не має визначеного способу запитування. Тільки за можливості вивільнити суще з-під упереджень (у вигляді абсолютного розуміння їх даності або достовірності між їх даністю та способом мислення про них), про суще можна ставити питання, як про предмет філософії [Herrmann 1981]. Тобто, між можливістю скласти у предмет і методом складання проходить власна гідність речей, про яку ніяк сказати інакше, як про змогу опитувати, яку в свою чергу ніяк здійснити, окрім як турботу, вона ж – попри все на своєму реалізація справжнього сенсу пізнання, не як продовження методу. Дослідник Фрідріх В. фон Херрманн вважає, що турбота про пізнане пізнання (упереджене перед собою) у Гуссерля не перебуває в кореляції з фактично-історичною типологією, бо все ж трансцендентальний суб'єкт походить у своїй змозі з трансцендентального буття, яке окреме і закрите щодо втручання в нього будь-якого з трьох суб'єктів в ієрархії дослідження, увага яких прикута до відповідних їх специфіці

світів (тілесного, духовного і душевного), – а тому складно говорити про повне, абсолютне саморозуміння, якщо воно опосередковано за аналогією і типологією, – на думку Херрманна у формулі *cogito sum* як *sertum* [Herrmann 1981].

У Гайдеггера в цьому плані зайнята Аристотелева позиція, – коли будь-який синтез є фальсифікацією, а спроба його пояснення діалектично – тільки спроба відвести увагу від похибки, адже синтез приводить не до цілого, а до примирення сторін, за сторони маючи ціле. Таким чином, проявляється і потреба в деструкції, і її мета [Сафонік 2013]. Натомість, в «Бутті і часові» турбота має структуру трьох умов тлумачення: *те, що закидується; занедбаність/закинутість світу; стурбованість буття* [Heidegger 1993]. Усі три про суще в його внутрішній світу ситуації, таким чином пропонуючи цілісний підхід: розуміння, яке тлумачить (*перед-взяття*) має відношення до розуміння, яке накидує (*перед-розсуд*), – і це є відношенням того, хто турбується про відкриття сущого при закинутості світу (*перед-бачення*), – всі три в цілісному прикладі вже були надані в курсі лекцій 1920-1921 в характері християнського досвіду як самість (тобто, як правильна міра відношення до витоку, який в даному прикладі Бог, джерелом відношення до якого є Священне писання). Корені трьох форм тлумачення можливо віднайти в «Феноменологічних інтерпретаціях Аристотеля», де форми тлумачення розгортаються в межах початкового проблемного контексту [Heidegger 2001] (і виконують три функції буттійного освоєння та збереження в «Бутті і часові»). За теорією Гуссерля цьому відповідає категорія спостереження, за теорією Гайдеггера – Аристотелів огляд (*Sicht*) [Heidegger 1993]. Вони й відрізняються своїми вивчаючими обходженнями з предметом. Проте, це обходження вже у Аристотеля є протогерменевтичною творчою справою, в якій здійснюється співбуттійність (*Seinshaftigkeit*) предмету та ідеї [Heidegger 1993].

Висновки.

Феноменологічні інтерпретації Аристотеля, Е.Гуссерля та М.Гайдеггера вказують на можливість доступу до первинного дос-

віду завдяки саморозумінню з винятковими для трьох мислителів позиціями розгляду цієї можливості. Від Аристотеля М.Гайдеггер здобуває категорії фактичного життя, як правильного пояснення застосування редукції та інтенції, науковим розробником яких є Е.Гуссерль. Його позиція в цьому питанні – методологія трансцендентального буття, в якій феноменологія використовується за способом упередження, достовірності та очищення, тільки після яких розкривається можливість безпосереднього вглядування в істину, шукану методами, а не в сутність, шукану життєвим досвідом. М.Гайдеггер зіставляє античну і модернову парадигми вчення про можливість мислення і постановку питання про буття. Отриманою перспективою є іманентно-трансцендентна цілісність свідомості, а саме - *буття світу і життя, як певне буття в світі*. В цілісності розгортаються життєві світи, як характерні приклади існування людини в зусиллі над працею, через яку досягається саморозуміння.

Аналізуючи засади правильного мислення, була вказана центральна тематика конфлікту підходів раннього М.Гайдеггера та пізнього Е.Гуссерля. Фундаментальними характеристиками теорії пізнання М.Гайдеггера є: релігійний життєвий досвід, християнська самість, говоріння, описання, огляд, занепокоєння, турбота, історичність. Вони виступають категоріями фактичного життя і реалізовані як когнітивна система. За специфікою своєї роботи вона інтенціональна: людина постає об'єктом власної свідомості, постійна зосередженість якої на людині виділяє межі зовнішнього світового середовища в установці людини, а не світу. Не світ як горизонт безкінечних об'єктів, а людина як конкретне, виділене суще підлягає зосередженості свідомості. Таким чином, змогою прийти до правильного мислення як саморозуміння є висвободження від категорій, якими описується загальний, а не власний життєвий світ.

Способом висвободження є ведення життя за таким характером, за яким життєвий досвід пояснює не тільки даний, загальний світ, як придатність, відповідність людини до нього, а саму людину у її відношенні до світу. В ранній творчості до цієї феноменологічної проблематики М.Гайдеггер приходить з характером християнської самості, яка не є методикою дослідження божественного (загального світу), – вона є звертанням людини до себе самої. Це звертання інакше називається самопоглибленням, яке притаманне природі людини (апріорне), а як самоаналіз та інтуїція – застерігає від передвчасних методологічних висновків. Передвчасних, бо здатних теорією та дослідженням закрити питання про будь-яке суще поняттям, дефініцією, фактом, результатом розрахунку. Натомість, М. Гайдеггер пропонує залишити питання відкритим, бо не тільки саме буття є тим, що постійно здійснюється (саме буття є тим, що постійно дане), а суще, яке підлягає опитуванню, описанню, говорінню, огляду, занепокоєнню – є таким, що здійснюється.

Фундаментальні характеристики пізнання пов'язані з проблемами свободи і буття наступним чином. Характеристики здобуваються через висвободження життєвого досвіду з-під тих категорій, що не розкривають його досвідом фактичного життя конкретної людини. А цим особливим, власним досвідом апріорний, постійно даний світ пізнається у відношенні до людини в тому образі, що має приближення до її внутрішньої налаштованості, не ігноруючи цей фактор. Так проблема свободи розкривається у вольовому вчинку взяття на себе посиленої відповідальності, за якою людина буде самопроваджуватись до життя, – мати рішучість і чітко знати на чому заснований її виступ. А проблема буття розкривається так, що за категоріями фактичності воно по-справжньому доступно до вняття тільки у стані вняття людини до себе, а цей стан здобувається висвободженням.

Бібліографічні посилання

- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemayer.
- Heidegger, M. (1995). *Aristotle's Metaphysics Theta 1-3*. Translated by Walter Brogan and Peter Warnek. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2001). *Phenomenological Interpretations of Aristotle*. Translated by Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologie des religiösen lebens*. Gesamtausgabe Band 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, von F-W. (1981). *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (2001). *Logical Investigations*, Vol. 1. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203879054>
- Husserl, E. (2017). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Martino Fine Book.
- Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. (1977). Edited by J.N.Mohanty. Springer.
- Rossi, O. (2007). *On the subject of Heidegger: Existence, Person, Alterity*, в: Tymieniecka, AT. (eds) *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind*. Analecta Husserliana, 93, 283-316. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5192-0_18
- Баумейстер, А. (2014). Буття і благо: монографія. Вінниця: Т.П.Барановська, 110-151.
- Кушерець, Т. (2008). Людська присутність як первинний суб'єкт у філософії М.Хайдеггера, в: *Актуальні проблеми духовності*. Кривий Ріг, 134-142.
- Рахмайлов, Є. (2014). Соціологія Хайдеггера в його екзистенційній онтології та феноменології. *Грані*, 7, 47-51.
- Сафонік, Л. (2013). Деконструкція метафізики як вивільнення буттєвих смислів, в: *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*. К.: ЦГО НАН України, 156-168.

References

- Baumeister, A. (2014). *Buttia i blaho [Being and good]: monohrafiia*. Vinnytsia: T.P.Baranovska, 110-151. (in Ukrainian)
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemayer.
- Heidegger, M. (1995). *Aristotle's Metaphysics Theta 1-3*. Translated by Walter Brogan and Peter Warnek. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2001). *Phenomenological Interpretations of Aristotle*. Translated by Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologie des religiösen lebens*. Gesamtausgabe Band 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, von F-W. (1981). *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (2001). *Logical Investigations*, Vol. 1. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203879054>
- Husserl, E. (2017). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Martino Fine Book.
- Kusherets, T. (2008). *Liudska prysutnist yak pervynnyi subiekt u filosofii M.Khaidehhera [Human presence as a primary subject in M. Heidegger's philosophy]*, in: *Aktualni problemy dukhovnosti*. Kryvyi Rih, 134-142. (in Ukrainian)
- Rakhmailov, Ye. (2014). *Sotsiologhiia Khaidehhera v yoho ekzistentsiinii ontolohii ta fenomenolohii [Heidegger's sociology in his existential ontology and phenomenology]*. *HRANI*, 7, 47-51. (in Ukrainian)
- Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. (1977). Edited by J.N.Mohanty. Springer.
- Rossi, O. (2007). *On the subject of Heidegger: Existence, Person, Alterity*, in: Tymieniecka, AT. (eds) *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind*. Analecta Husserliana, 93, 283-316. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5192-0_18
- Safonik L. (2013). *Dekonstrukttsiia metafizyky yak vyvylnennia buttievykh smysliv [Deconstruction of metaphysics as the release of essential meanings]*, in: *Totallogy-XXI. Postneklasychni doslidzhennia*. К.: *TsHO NAN Ukrainy*, 156-168. (in Ukrainian)