
Олександр
Комаров

РОЗЧАКЛОВУЮЧИ ГАЙДЕГЕРА. ЩО ТАКЕ «ПОВОРОТ»?

Свій *opus magna* «Буття та час» Мартин Гайдегер починає з посвяти Гусерлю, якого небезпідставно вважають його вчителем. В §7 Гайдегер зазначає, що його дослідження здійснено у феноменологічний спосіб. У подальшому Гайдегер стверджував, що у «Бутті та часі» він виклав головні ідеї своєї філософії, яких дотримувався впродовж усього життя. Проте численні дослідники схильні поділяти творчість Гайдегера на різні періоди, за формальними ознаками виявляючи розбіжності в позиції філософа. (Формальні ознаки стосуються в першу чергу суто термінологічних відмінностей.) Так, серед вітчизняних та іноземних дослідників поширеним є твердження щодо «другого етапу» творчості Гайдегера, який починається в 30-х роках ХХ сторіччя. Ключовою ознакою цього нового етапу є розроблення проблематики «повороту» (*Kehre*), певного іншого початку мислення, а відтак і іншого початку філософії. Стверджують, що в 1930-ті роки Гайдегер розпочинає рух у бік більш містичного мислення, полишаючи поле феноменології. Метою цієї статті буде не стільки обґрунтування послідовності позиції Гайдегера щодо філософування у феноменологічній настанові, скільки спроба розкрити «філософію повороту» як сутність феноменології. З цією метою відповідники «повороту» мають бути знайдені у філософії Гусерля. А сам «поворот» має бути розкрито як необхідний методичний момент феноменологічної філософії на підставі праць Гусерля та деяких інших суміжних філософських проєктів. Водночас інтерпретації Гайдегера

© О. КОМАРОВ,
2019

розглянемо в перспективі схильності останнього до метафоричних висловлювань.

Чітку та однозначну артикуляцію повороту як ключового методичного кроку феноменології здійснено Гусерлем в §27 «Кризи європейських наук» (1936)¹. Проте прояснення суті повороту відбувається вже в «Ідеях» (1913). Обґрунтування цього твердження потребує занурення в специфіку феноменологічної філософії, як Гусерль подає її в «Ідеях». З перших сторінок свого ключового твору Гусерль зазначає, що феноменологія є наукою не про факти, а про сутності. Не фактологічною, але ейдетичною наукою. Потреба в розробленні науки про сутності зумовлена смисловою неусталеністю будь-яких фактичних знань. Гуманітарні та природничі науки, що оперують фактами (феноменами), тобто даними в емпіричному досвіді явищами, жодним чином не досягають остаточних значень фактів, тобто останні завжди залишаються предметами інтерпретації. Іншими словами, проблема науковця та проблема буденного досвіду пересічної людини одна й та сама — ми не в змозі остаточно визначити та зафіксувати сенс будь-якого предмета так, щоб уже ніхто не зміг переінтерпретувати означений предмет, виявивши інші його характеристики, запропонувавши йому іншу сферу застосування чи спростувавши наші твердження щодо нього. І так з будь-яким предметом, навіть із тим, що абстрактно постає в уяві. Гусерль зазначає, що феномени звичних наук вступають у феноменологічну сферу модифікованими. А саме, вони мають «коефіцієнт свідомості». Тобто свідомість є тією константою, яка залишає свій відбиток на будь-якому розумінні чи усвідомленні, будь-якому нашому знанні. Динаміка «неконтрольованої» зміни нашого знання щодо одних і тих самих предметів у процесі життя в природній скерованості до світу зобов'язує нас прояснювати не стільки те, що дане нам у досвіді, але радше те, як воно постає даним. Тобто виникає питання про умови можливості досвіду, а саме про те, як існує свідомість та як структури свідомості впливають на наш спосіб знати. Тим паче ця проблематика стає ключовою для будь-яких наук, адже наукові претензії на вірогідність потребують прояснення модифікацій свідомості фактичних даних. Іншими словами, необхідним стає з'ясування того, яким чином значення емпіричного факту залежить від установки свідомості дослідника.

Тут і виникає «новий предмет» науки (а радше «не-предмет»), а саме сутність (*Wesen*). Сутність є не предметом спостереження, але тим, що відбувається до постановня предмета пізнання. До того, як постає предмет з його очевидним змістом, зовнішнім виглядом, характеристиками тощо. Проблема споглядання сутності ускладнена тим, що мислення людини, за кла-

¹ Не має збити з пантелику певна термінологічна відмінність німецьких «*Wende*» (поворот) та «*Kehre*» (поворот). «*Wende*» використовує Гусерль у «Кризі європейських наук», натомість Гайдегер послуговується поняттям «*Kehre*» у «*Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*». Далі буде показано контекстуальну та змістову синонімічність цих термінів.

сичним визначенням, є предметним мисленням. Отже, якщо щось не дане як предмет, то щодо нього і не виникає знання. Так може з’явитися враження, що споглядання сутності не доступне мисленню. Щодо цієї дилеми Гусерль зазначає, що споглядання сутностей відбувається не через предметне пізнання, але через переживання станів свідомості. А претензія феноменології полягає не лише в тому, щоб на підставі певних актів свідомості набути безпосереднього доступу до означених переживань (*Erlebnisse*) і закріпити пережитий досвід термінологічно. Так, одне з визначень феноменології — дескриптивна психологія.

Може постати питання, навіщо для здійснення наукової діяльності набувати якогось доступу (безпосереднього) до поки не зрозумілих станів свідомості та чи має це все дійсний зв’язок з науковою діяльністю взагалі? Але хочу нагадати, що на цю проблематику ми вийшли через констатацію принципової смислової неусталеності будь-якого предмета пізнання. Чи як такий предмет ми оберемо найменшу одиницю матерії, що нам відома, чи «світ» узагалі, або будь-що в діапазоні між ними (наприклад, самих себе), ствердити остаточне та універсальне значення обраного предмета ми не в змозі. Принаймні поки що жодній людині нічого подібного не вдалося. Переглядають не тільки твердження та закони природничих наук, але й певні аксіоми точних (приклад — Евклідова геометрія). Так постає питання, яким чином науки можуть претендувати на остаточну вірогідність своїх постулатів? Але є й більш бентежне питання: хто є тим, хто переглядає наукові вірогідності та за якими принципами цей перегляд здійснюють?

Варто одразу зазначити, що ця проблематика не нова, вона по суті існувала споконвіку (наскільки нам відома історія результатів людського мислення). Для цієї статті достатньо влучною репрезентацією окресленої проблематики я вважаю *прояснення гносеологічного конфлікту емпіриків та трансценденталістів*. Недарма Гусерль називає свою філософію саме трансцендентальною феноменологією та затверджує її як певне новаторство в трансцендентальному підході (беззаперечним видається вплив Канта).

Формулюючи коротко, емпіризм — це відкриття природи як єдності просторово-часового буття та *надання природі математичного індексу (вимірювання)*, виведення її точних законів. Так стає очевидним, що спонукою емпіризму є спостереження природно даних фактів, а способом опису закономірностей відносин між фактами стають математичні принципи. Ті самі принципи, що також не уникнули певних теоретичних перетлумачень, та ті самі факти (предмети), щодо беззаперечного змісту бодай одного з яких ми не можемо висловити нічого остаточного та універсального. А якщо предметно дана дійсність має перспективу безконечних інтерпретацій, а інтерпретації підлягає як будь-який предмет буденності, так і світ узагалі, то ми ризикуємо приректи себе на «множинність світів», кожен з яких потребує ретельного дослідження і кожен з яких не буде останнім.

Трансценденталізм натомість задається питанням, в який спосіб виявляється просторово-часова дійсність з усіма притаманними їй змістами, а теоретично послідовний трансценденталізм безумовно має поставити питання і щодо самого простору та самого часу. Тобто поставити питання, чи не впливають структури свідомості (розуму, духу, екзистенції) і на те, як ми виявляємо час і простір. Тобто в яких фундаментальних умовах розігрується театр емпіричних наук. Так трансценденталізм проблематизує не так предмет спостереження, як зв'язок між спостерігачем та предметом, який залишається непроясненим в емпіризмі. А через те, що «предметом» дослідження стає сам спостерігач, постає завдання виявити той буттєвий регіон, з якого і уможливується будь-який погляд на предмет дослідження. Постає проблема виявлення до-предметного виміру буття дослідника. Тобто виявити не предмет, але спосіб та спонуку спостереження.

Описуючи способи знати, що в принципі доступні свідомості, Гусерль визначає засадові регіональні онтології свідомості: всезагальність (*Allgemeinheit*), аподиктичність (*Apodiktizität*) та необхідність (*Notwendigkeit*). Стосунки та буттєві сфери цих регіональних онтологій варто схематизувати.

Схема потребує окремих коментарів. Розглядаючи регіональні онтології (всезагальність, аподиктичність та необхідність), ми розглядаємо свідомість. Необхідність — це сфера знання емпіричних наук, в яких ми розглядаємо конкретні об'єкти (суше). Аподиктичність — це сфера абстрактних значень, тобто певної абстрактної мови (логіка, математика), за допомоги якої ми можемо описати даний нам в досвіді предметний світ. Аподиктичність, звісно, теж має свої предмети, але ці предмети абстрактні і постають як формалізація або уява. Ейдетична всезагальність (буття) — це сфера до-предметного, підстава можливості будь-якого абстрагування та об'єктивації, існування якої нам ще необхідно довести. Поки розглянемо твердження Гусерля, щодо взаємозв'язків цих регіональних онтологій свідомості: «Кожне ейдетичне відособлення (*Besonderung*) та виокремлення (*Vereinzelung*)

| | | | |
|------|----------------------------------|--|-----------------------------------|
| 1. | Всезагальність | Аподиктичність | Необхідність |
| 2. | Феноменологія | Абстрактні науки Логіка/математика | Гуманітарні / природничі науки |
| 3. | До-предметний буттєвий регіон | Предметність як така | Предмет / об'єкт |
| 4. | Переживання свідомості | Формули, аксіоми, Логіка, геометрія | Об'єкти, наукові закони |
| Кант | Синтетичні судження апіорі | Аналітичні судження | Синтетичні судження |

ейдетично всезагального стану справ, оскільки воно є таким, називають сутнісною необхідністю. Тобто сутнісна всезагальність та сутнісна необхідність є корелятами» [Husserl, 1913: S. 15]. «Свідомість необхідності, а точніше, поняттєва свідомість, в якій стан справ усвідомлюють як відособлення ейдетичної всезагальності, називають аподиктичним; а саме поняття, речення (називають) аподиктичним (також аподиктично «необхідним») наслідком усезагального, з яким воно (поняття, речення) споріднене» [Husserl, 1913: S. 15].

Отже, принципівий пріоритет первинності Гусерль віддає ейдетичній всезагальності (чистій свідомості), яка корелює з необхідністю (емпіричними знаннями). Натомість аподиктичність є усвідомленням необхідності, тобто проміжним етапом між всезагальністю та необхідністю, а отже сферою опосередкування. Аподиктичне знання не має строгої прив'язки до будь-якого конкретного емпіричного предмета, проте опосередковано має стосунок до кожного (так, будь-який емпіричний предмет ми можемо назвати одиницею або звести будь-яку просторовість до геометричного вираження). Але аподиктичне в кожному разі є предметним, а отже не досягає сфери всезагального (до-предметного), оскільки є її наслідком. Як уже було сказано, аподиктичні знання можуть поставати в результаті формалізації як абстрактне узагальнення емпірично набутого досвіду, або в результаті уяви як ідеальні геометричні фігури тощо (можливість «пригадування» геометрії констатував ще Платон в діалозі «Теетет»).

Обґрунтування наявності первинних даностей (*originäre Gegebenheiten*), тобто актуальної для досвіду сфери ейдетичної всезагальності, Гусерль здійснює в різні способи, ми сконцентруємось лише на двох. Назвемо їх кантівським та картезіанським.

Кантівське обґрунтування ейдетичного регіону всезагальності полягає у виявленні Кантом різних форм суджень. В «Ідеях» Гусерль наводить приклади майже один в один, запозичуючи їх з «Критики чистого розуму» Канта. А саме, йдеться про синтетичні судження (дошка зелена), аналітичні судження (тіла протяжні) та синтетичні судження апіорі (все має свою причину). Різниця суджень полягає у зв'язку між суб'єктом та предикатом. Так, *синтетичні судження* стосуються *необхідності* і постають у результаті емпіричної перевірки. Дошку перевіряють на предмет її кольору, і після досвідчення складають судження з двох складників. У випадку *аналітичних суджень*, які стосуються *аподиктичності*, для висловлювання достатньо самої умоглядності. Тобто суб'єкт вже містить у собі власний предикат, протяжне тіло не має бути перевірене емпірично, адже протяжність є характеристикою тіла безальтернативно. Що стосується *синтетичних суджень апіорі*, які стосуються *ейдетичної всезагальності*, вони не дані умоглядно і не перевірювані емпірично, але є напередзаданими. Коли ми говоримо, що все має свою причину, то судимо тут явно синтетично, адже маємо складне (складене) судження. Але ми не маємо жодної змоги перевірити це судження

емпірично, адже не можемо досвідно перевірити «все» щодо наявності у нього причини. Ба більше, ми не можемо встановити остаточну причину бодай чогось, адже те, що ми називаємо причиною, є ізоляцією певного факту з низки взаємопов'язаних подій та абсолютизацією цього факту до статусу причини (причиною написання наукової статті є бажання опублікувати її в журналі або подія народження автора залишається незрозумілою, тобто це питання ізоляції та абсолютизації). Причиново-наслідковий зв'язок є самим способом нашого мислення, який не є суто аналітичним (аподиктичним), але, будучи синтетичним (складеним, необхідним), уже відбувся в самому нашому акті скерованості до природної необхідності. Тобто будь-яке синтетичне судження формалізують аналітичні судження, але воно уможливорюється за рахунок синтетичних суджень апіорі. Синтетичні судження апіорі при цьому не несуть у собі жодного предметного змісту, але мають природу регулятивних принципів, які надають мисленнєвому акту впорядкованості. Так ми виходимо на суто ейдетичний регіон, принципи якого передують мисленнєвому акту (а точніше є його чистою актуальністю — скерованістю) і при цьому не несуть у собі жодного предметного змісту. Те, що не є предметним, неможливо предметно пізнати, а отже Кант виводить апіорне в сферу ноуменального *Я* і констатує відсутність безпосереднього доступу до нього. Гусерль погоджується з Кантом до цього самого моменту, але, закидаючи Кантові брак радикалізму, шукає способи безпосереднього доступу до абсолютної суб'єктивності. У пригоді стають «Медитації про першу філософію» Декарта.

Картезіанське обґрунтування ейдетичного регіону всезагальності полягає в застосуванні феноменологічних редукцій до будь-якого предметного знання. Такі редукції Гусерль називає вимкненнями (*Ausschaltung*) та виведеннями за дужки (*Einklammerung*), а полягають вони в сумніві, або утриманні від судження стосовно будь-якого предметного змісту. Гусерль зауважує, що виявив у Декарта дещо, що для самого Декарта залишилось непоміченим, але імпліцитно містилося в його філософії. Гусерль послуговується принципом абсолютного сумніву для того, щоб вийти на дещо безсумнівне. Поставити під сумнів можна все, крім самої здатності сумніватися, тож коли під сумнів поставлено всі значенності світу і крім самого сумніву нічого не залишається, як безумовна вірогідність постає актор сумніву, тобто сумнів нейтралізується сам у собі. Гусерль називає виявлення актора сумніву безумовною вірогідністю самоданості *Я*, або абсолютною суб'єктивністю, з перспективи якої як істинна постає сама абсолютна суб'єктивність, а навколишня дійсність і виміри смислової значенності постають як феноменально дане в безмежних горизонтах сенсу.

Отже, в ситуації, в якій все поставлено під сумнів і не залишається жодної очевидності предметного сенсу (світ повністю вимкнений), буття не припиняється, а радше, навпаки, оголюється даність власної наявності за відсутності будь-якої предикації. Є самоданість, а не самотлумачення. Само-

даність дана в переживанні, і спроба визначити її предметно є порушенням умов здійснення абсолютної редукції². Може постати питання, чи не вимагає така редукція вимкнення також мовної практики з її морфологічними, синтаксичними тощо структурами, а без мовної практики припиняється також і філософія. Тобто питання полягає в тому, чи можна взагалі описувати до-предикативне, якщо відсутнє будь-що, крім переживання буття свідомості, крім виміру суто ідеального. З цього приводу Гусерль зазначає: «Сліпота стосовно ідей є різновидом душевної сліпоти, через упередження люди втратили здатність переносити те, що мають в полі споглядань, у поле суджень. Насправді всі, скажемо так, постійно бачать «ідей», «сутності», оперують ними в своєму мисленні, здійснюють сутнісні судження, але відхрещуються від них у своїх теоретико-пізнавальних позиціях» [Husserl, 1913: S. 41]. Навіть більше, незважаючи на те, що редукція передбачає вимкнення всіх предметних значень світу включно з вимкненням знань дослідника про самого себе, феноменологічний залишок (*Residuum*) як недоступний вимкненню регіон містить у собі всі без винятку трансценденції світу (включно з усіма судженнями та мовною практикою) як можливості. «Наш виявляючий та теоретично досліджуючий погляд ми скеровуємо на чисту свідомість в її абсолютному самотутті. Отже, це він і є той «феноменологічний залишок», який ми шукали і який залишається з нами, незважаючи на те, що ми вимкнули весь світ з усіма речами, живими істотами, людьми і нами самими включно. Ми власне нічого не втратили, але виграли ціле абсолютне буття, що воно, правильно зрозуміле, приховує в собі всі світові трансценденції, «конститууює» їх в собі» [Jaspers, 1971: S. 94]. Отже, зважаючи на те, що поле ейдетичного регіону всезагальності є тією чистою сферою, що уможлиблює будь-які предметні значення, судження, а також поняття, воно може бути термінологічно описане в тому випадку, коли зв'язок між первинними даностями та текстом гарантовано самим досвідом чистих переживань свідомості. А так уможлиблюється наука про чисті переживання свідомості, завдання якої полягає не в тому, щоб пояснювати універсальні закони, а в тому, щоб виявляти та описувати позбавлені предметних змістів чисті переживання свідомості (ідеації) так, як вони самі себе подають. А на підставі ідеацій простежувати способи утворення предметних змістів у феноменальній плинності останніх. Тут відбувається і відстежування способу утворення наукових понять.

Те, що таким чином відбувається, можна назвати *зміною локалізації істинності*, адже істину більше не шукають у світі мінливих феноменів, які є

² Варто ще раз зазначити, що, за твердженням Гусерля, Декарт не приділив достатньої уваги проблематиці чистого буття свідомості, хоча вийшов на неї в своїх «Медитаціях» (див. «Криза європейських наук та трансцендентальна феноменологія», §18). У подальшому Гайдегера критика Декарта пов'язана з ігноруванням останнім питання про буття та дослідження світу і самого себе за допомоги «математичної індексації».

інтенційними корелятами свідомості (тобто специфічними опредметненнями тілесно даного довколишнього середовища тощо); але якщо споконвічне питання філософії — питання істини — і має якісь претензії на актуальність, то розроблення цього питання має відбуватися в полі тих принципів, які є визначальними для конституювання будь-якої предметності, тобто в ідеальних сутностях свідомості. Отже, ми повертаємось до нашого вихідного твердження про те, що феноменологія є наукою про сутності (поле до-предикативного), а не наукою про факти. І «новим предметом» цієї науки є ідея/сутність, яка дана в переживанні свідомості і яку описують суто в тих межах, в яких вона себе подає (строго без додавання будь-яких метафізичних інтерпретацій).

«Ми живемо тепер цілком в таких актах другого рівня, даності якого, безконечне поле абсолютних переживань, є осново-полем феноменології (*Grundfeld der Phänomenologie*)» [Husserl, 1913: S. 95].

Цю зміну локалізації істини Гусерль і називає поворотом. Поворотом від фактичного до ейдетичного. Він зазначає, що філософські інтенції Декарта, а надто Канта, кожна по-своєму, здійснювали рух у правильному напрямку, але не досягали доступу до ейдетичного регіону в безпосередньому досвіді, а якщо іманентно і досягали, то не артикулювали цей досвід як реальну філософську проблему. Свій філософський підхід Гусерль називає *останнім поворотом (die letzte Wende)*. «Конкретний критичний аналіз мисленневих побудов кантівського повороту (*Kantischen Wende*) та їх протиставлення з картезіанським поворотом (*Cartesianischen Wende*) певним чином урухомить і наше власне мислення, яке поступово, наче саме по собі здійснить останній поворот та прийме останні рішення. Ми самі будемо втягнуті в певне внутрішнє перетворення, в якому давно відчутний і все ж завжди прихований вимір «трансцендентального» дійсно постане в прямому досвіді» [Husserl, 1954: S. 103–104].

Отже, ще раз, закид Гусерля Кантові полягає в тому, що останній виводить синтетичні судження апіорі до царини ноуменального *Я*, констатує відсутність можливості предметного пізнання ноуменального і не шукає інших можливостей доступу до нього. А отже, не здійснює актів радикального самопізнання для досвідного прояснення апіорних даностей розуму. Та водночас трансцендентальний проект Канта знаходиться на шляху до трансцендентальної філософії в дефініції Гусерля, адже здійснює поворот у пізнанні до прояснення умов можливості досвіду. Закид же Гусерля Декартові полягає в тому, що останній виявляє певну «Архімедову точку опертя» пізнання у власному бутті, але не проблематизує це питання і взагалі майже повністю залишає його поза увагою. Сам же Гусерль певною мірою поєднує обидва підходи і, застосовуючи радикальне самопізнання Декарта до трансцендентальних штудій Канта, претендує на здійснення *останнього трансцендентального повороту*, коли до-предметні (апіорні) напередзаданості можуть бути безпосередньо досвідчені в актах (переживаннях) свідомості.

Гайдегер дещо перефразовує положення філософії Гусерля. Там, де був рух від фактичного до ейдетичного, постає рух від сушого до буття. Буття стає ейдетичним регіоном всезагального, суще — його корелятом, необхідністю. Становище людини описують поняттям буття-у-світі, що означає єдиний вимір взаємозумовленої кореляції фактичного та ейдетичного; а конкретну ситуацію людини описують поняттям *Dasein* (ось-буття), тобто моментом *Da* (ось) поміж фактичним та ейдетичним, пріоритетно скерованим на фактичне (суще), але з перспективою здійснення *повороту* до ейдетичного (буття)³. Деякі формулювання щодо зміни локалізації істинності (тобто повороту) як пріоритетної скерованості на ейдетичне (буття), а не на фактичне (суще), у Гайдегера та Гусерля видаються майже ідентичними за змістом за певної термінологічної відмінності. В «Ідеях» знаходимо: «Так перевертається (*kehrt um*) весь звичний сенс мови про буття. Буття, що є для нас першим, саме по собі є другим, це означає, що воно є те, що воно є лише у стосунку до першого... Реальність — і реальність окремої речі, і реальність цілого світу — сутнісно позбавлена самостійності» [Husserl, 1913: S. 93]. Водночас у «Листі про гуманізм» Гайдегер пише: «Буття найближче. Але близькість залишається людині найвіддаленішою. Людина тримається в першу чергу завжди лише за суще. Але коли мислення уявляє собі суще як суще, воно (мислення) покладається на буття» [Heidegger, 1954: S. 76].

Отже, сама інтенційність (регулятивний принцип, що конститує предметність), будучи темпорально першою (ближчою), виявляється для нас другою (найвіддаленішою) або ж її ігнорують як філософську проблему взагалі. Натомість позбавлена самостійності реальність змінює свої предметні сенси, а так і навіть фізичний стан, у непрояснений спосіб. Цю окреслену вже Гусерлем проблематику, ігнорування «найближчої, першої реальності», Гайдегер іменує забуттям питання про буття. А коментуючи «інше мислення», він зазначає, що це мислення (*Denken*) є пригадуванням (*Andenken*) буття, і більше нічим. Більше нічим у розумінні відсутності будь-якої фіксації на предметному, за умов інтенційної скерованості до ейдетичного регіону всезагальності як «пригадування». Знову ж таки пригадування Гайдегер розтлумачує не як пригадування фактичних обставин, а як інтенційне виявлення передуючого в мисленні (першого/ближчого), що його переживають як специфічний момент повороту до вже в мисленні здійсненого. І цей момент переживають, або радше він складає враження пригадування.

В «Листі про гуманізм» Гайдегер зазначає, що окрема артикуляція проблематики повороту (*Kehre*) відбулась у «Бутті та часі» недостатньою мірою,

³ Можна зробити закид з приводу того, що в контексті фундаментальної онтології Гайдегера («*Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*», «*Brief über den “Humanismus”*») не йдеться виключно про свідомість, адже буття (*Sein*) постає як те, що уможливує людське (*Dasein*). Але у будь-якому разі це жодним чином не змінює методичного значення повороту (*Wende/Kehre*) за умов конкретного досвіду.

через те що третю частину першого розділу «Час та буття» так і не було опубліковано⁴. Доповідь 1930 року «Про сутність істини» кидає світло на питання повороту, а його повноцінний виклад відбувається вже у праці «Час та буття», яка мала бути опублікована ще 1927 року як розділ «Буття та часу». Коментуючи зв'язок своїх трактатів «Буття та час» і «Час та буття», Гайдегер заперечує будь-яку зміну вихідної позиції своєї філософії, але зазначає, що в «Часі та бутті» його мислення повноцінно проникає в той вимір, з якого і було створено «Буття та час». Отже, проглядає певна методична послідовність Гайдегера, вкорінена у феноменології Гусерля, яка в свою чергу набуває своїх елементів з джерел, які було описано вище. Хоча немає сумніву, що Гайдегер вдається до численних метафор та символізацій, «ілюструючи» положення феноменології Гусерля з метою зробити їх доступнішими.

Звісно, ще один закид в урухомленні до містичного та відходу від феноменології може бути аргументований Гайдегеровим захопленням досократиками, а найбільше Гераклітом. Мовляв, поворот (*Kehre*) не є поворотом у межах свідомості чи в горизонті екзистенційної герменевтики буття, а є втаємниченою спробою архайзації філософії з незрозумілою метою, або просто надмірним захопленням античністю та давньогрецькою мовою. Та захоплення Гайдегера Гераклітом, на мій погляд, має витoki з іншого феноменологічного проекту, а саме праці Карла Ясперса «Психологія світоглядів» (1919). «Психологія світоглядів» була визначною працею для Гайдегера, свого часу він навіть писав на неї рецензію, яку, за свідченнями істориків, старший колега Ясперс до кінця навіть не дочитав. У «Бутті та часі» Гайдегер неодноразово зазначає, що Ясперс спромігся описати людську ситуацію в «Психології світоглядів», і це при тому, що Гайдегер взагалі не часто на когось посилається, а тим паче посилається без жодної критики. Перш ніж детально розглянути причини, через які Ясперс називає Геракліта найоригінальнішим мислителем, необхідно дати загальні характеристики його феноменологічної психології, аби показати, що *Ясперсу також ідеться про зміну локалізації істинності, тобто поворот*.

Спочатку треба зазначити, що як одного з ключових інспіраторів своєї фундаментальної праці Ясперс називає саме Канта, а супровідною до «Психології світоглядів» є стаття «Вчення Канта про ідеї» («Kants Ideenlehre»). Однією із засадових тем, знову ж таки, є прояснення проблематики ідеального (ап'юріорного) та його регулятивних функцій у побудові світогляду людини. Значну частину книги присвячено описові можливих картин світу та їх онтологічній несамостійності, тобто залежності від установки (способу скерованості людини до світу), та ідеальних цілостей, що мають передую-

⁴ Власне, крім третього розділу першої частини, не було опубліковано і всю другу частину, тож праця залишилась незавершеною. Проте у вступі у §8 «Буття та час» можна ознайомитись із первинним нарисом книги, який за планом мав містити ще один розділ та другу частину.

чий характер та повноцінно не схоплені ізолюючою (предметною) рефлексією. Предметна рефлексія визначає об’єкти навколишньої дійсності в їхніх значеннях, а їх сукупність формує картину світу, що залишається актуальною на певний проміжок часу, формуючи для людини ситуацію *визначеності* (*Gewissheit*), певної стійкості життєвих орієнтацій. Але жодна картина світу (сукупність предметних значень) не витримує випробування часом, адже її конститутивне походження впирається в регулятивні ідеї, які не є предметними, але мають у собі потенцію безмежного діапазону опредметнення, а відтак є невичерпним джерелом постійної переінтерпретації картин світу. Такі переінтерпретації є подіями душевного життя, які скеровують його рух і, не підлягаючи чіткому визначенню, є найбільш визначними для формування тотальності світогляду. При цьому сам світогляд також даний як напередзадана цілість, без можливості вичерпно й остаточно його описати (будь-яка спроба висловити предметну цілість власної свідомості приречена лише на опис її ізованих сфер, при цьому непроясненим залишається те, з якої цілості здійснюють ізоляції).

Наближення до пізнання цілостей — переживання. Тобто через переживання людина може наблизитись до прояснення регулятивних принципів власного світогляду, набуваючи нової якості досвіду. Причому до такого прояснення вдається кожна людина, незважаючи на те, наскільки усвідомлено вона це здійснює. Адже універсальною спонукою, що є мотивацією до переживання в наближенні до прояснення регулятивних принципів, Ясперс називає *антиномічність визначеності*. Ще раз повторимо — визначеність є ситуацією актуально-чинного, предметного знання людини про себе й світ (а радше єдність обох). Тобто незалежно від життєвого досвіду людина (дитина це чи дорослий) має світ, даний їй у неproblemатичних сенсах, у певних межах, достатніх для здійснення життєвих практик. Світ даний як єдність, а також як множинності, що складають змісти заданого світу. Будь-який досвід людини даний як ціле логосу в певному горизонті, межі якого почасти можна розглядати як щось самозрозуміле, але не проблематизувати. Ситуація ускладнюється, коли людина ставить фундаментальні питання щодо сутності та меж напередзаданої єдності або щодо остаточного значення будь-якого даного в світі об’єкта. Виявляється, що будь-яке остаточне осягнення цілого (душа, світ, Бог, свідомість, картина світу, сутність предмета) неминуче наражається на антиномії — суперечливі твердження, що мають однакову обґрунтовальну чинність щодо одного й того самого явища. Ситуація антиномії оголює недосконалість актуальної картини світу, що при надмірному ототожненні себе з предметним світом можна переживати як втрату себе, втрату значеннєвості дійсності, втрату сенсу взагалі. Але втрата значеннєвості дійсності не позбавляє людину зв’язків із собою та навколишнім, допоки людина існує. Тут з великою ймовірністю *виникає запит на прояснення способу опредметнення*, тобто тієї рушійної сили, в дії якої створюють та втрачають предметні значення дійсного. Перегляд визначеностей

та прояснення способів їх побудови певною мірою оголюють поле поза-предметного (до-предметного) регіону буття.

Тобто через антиномійність визначеності (як фундаментальну ситуаційність) людина приречена на перегляд актуально даних картин світу, і це спонукає до прояснення способів їх утворення. Тобто спонукає до пріоритетної уваги на інтенційне, яке, знову ж таки, будучи не-предметним, дане в переживаннях. *Отже, згідно з позицією Ясперса, сама структура психіки мотивує людину до здійснення зміни локалізації істинності в процесі життя.* А це означає прояснення не того, що є, а того, як є щось і за якими принципами це щось постійно залишається плинним та неусталеним. По суті Ясперс говорить про той самий поворот, засади якого для всіх виразно артикулював Кант. Можна було б обережно сказати, що це є поворот від емпіричного до трансцендентального, але феноменологія в радикальний спосіб уточнює сутність трансцендентального, а отже ставить перед дослідником незрівнянно вимогливіші завдання.

Ясперс (як психолог) додає суттєві чинники в питання способів пізнання через переживання. У зв'язку з тим, що увагу до не-предметного (ап'юрірного) в бутті людини активують здебільшого через руйнацію предметного (антиномійність визначеності), увагу до первинних цілостей буття оголюють у граничних ситуаціях. Тобто йдеться про доступ до переживань з «утопічною локалізацією». Саме тому граничні ситуації (випадок, провина, жаж тощо) важко пов'язати з якимись фактичними життєвими обставинами, вони радше моторошним чином охоплюють всю цілість буття, і походження їх встановити важко. Гайдегер запозичує цей суттєвий момент, розвиваючи свою екзистенційну герменевтику. Ймовірно, серед іншого, з цих причин Ганна Арендт називала «Психологію світоглядів» першою книгою нової школи.

Так от, аналізуючи картини світу великих філософів, Ясперс доходить висновку, що найдовершеніший світогляд був у Геракліта. Адже останній був мислителем, думка якого не була строго прикута до предмета, вихідним джерелом мислення (як і всього іншого) для нього було небуття, а предметні значення антиномійних протилежностей — оманливою множинністю тотальної єдності. Тобто Геракліт скеровувався не стільки на предметні значення навколишнього суцього, скільки на ті життєві сили, що уможливають саму скерованість до предмета, значення якого плинне та ніколи остаточно не визначене. Тому сутність усього Геракліт висловлював через метафору вогню, в полум'ї якого зникають будь-які суперечливі дихотомії осмисленого світу. Так, мислення Геракліта — це мислення іншого порядку, порівняно з мисленням тих же Сократа, Платона, Аристотеля та багатьох інших грецьких мислителів. Згідно з Ясперсом, саме через учня Парменіда Зенона мислення стало діалектичним, а потім і формально-логічним, тобто пішло шляхом дедалі більшого вкорінення в предметному визначенні дефініцій предметів та побудові зв'язків у формальних судженнях. Таке поступо-

ве спустошення (*Entleerung*) мислення призвело до появи софістів, які займались маніпуляціями з поняттями та побудовами псевдообґрунтувань. Тут, на думку Ясперса, вперше і виникла необхідність повороту, повороту до оригінального мислення, а отже виникла необхідність у філософії. (Гайдегер згодом визначатиме філософію як намагання врятувати *ἀρχή* (початок) мислення від тривіалізації за допомоги мови.) Тобто виникла необхідність протягнення мислення від софістів. Цим займався Сократ, який хоч і виводив усі свої міркування в чіткі дефініції та обґрунтовував власну точку зору логічно та системно, проте ніколи нічого остаточно не доводив та не спростовував, часто сам залишався без конкретної позиції, позбавляючи позиції і опонента, а мову використовував як засіб майєвтичного мистецтва, демонструючи неможливість беззаперечно схопити *οὐσία* (сутність) у формально-логічному міркуванні. Тобто Сократ займав певну проміжну позицію між мисленням Геракліта та софістичним мисленням, за допомоги майєвтики актуалізуючи *ἀρχή* у формально-логічному вимірі. Архе у цьому випадку розуміють як життєві сили духу (згідно з Ясперсом), ідеації (згідно з Гусерлем) або буття (згідно з Гайдегером), тобто як те, що уможливлює мислення в усіх його оригінальних чи тривіальних модальностях. Оригінальність чи тривіальність мислення залежить від уваги, тобто вкорінення мисленнєвого акту або в предметному, або в самому способі утворення предметності (інтенційності).

Так спростовується теза про те, що Гайдегерове захоплення Гераклітом має якесь загадкове походження. Він просто погоджувався з міркуванням Ясперса, що мислення Геракліта відповідало вимогам феноменології. Тобто ставило в пріоритет ейдетичне, а не фактичне, хоча греки висловлювали подібне символічною (міфологізованою) мовою. А так воно не потребувало повороту, адже вже знаходилося там, куди поворот відбувається. Звісно, всім відома Гайдегєрова критика будь-якого метафізичного мислення, але ця критика пов'язана радше з оречевленням ейдетичного, а не із самими засадовими інтенціями метафізики. Так, у праці «Вчення Платона про істину» сутність повороту Гайдегер роз'яснює на прикладі «Міфу про печеру». «Повноцінно відповідати цій вимозі означало би проговорити всі діалоги Платона в їх взаємозв'язку. Через те, що це неможливо, має бути інший шлях скерувати до невимовленого в мисленні Платона. Те, що там залишається невимовленим, — це поворот (*Wendung*) у визначенні сутності істини. Те, що цей поворот відбувається, в чому цей поворот полягає, що через це перетворення сутності істини обґрунтовується, прояснимо через інтерпретацію «Міфу про печеру» [Heidegger, 1954: S. 5]. Отже, «Міф про печеру», згідно з Гайдегером, — це історія про поворот. Поворот від тіні фактичного до світла ейдетичного. Хоча ейдетичне у Платона фактуалізується (оречевлюється) в теорії ідей. Так постає метафізика. Завдання метафізики — пояснити сутність речі через ідеальне (але не саме ідеальне). Отже, певною мірою будь-яка метафізика має на меті прояснити умови можливості досвіду, але в цьому прагненні через схильність опредметнювати непередметне створює

вигадані світи, які руйнуються, як і будь-яка картина світу, під тиском самого непредметного. Тому метафізика є натуралізацією свідомості, або оречевленням буття. З цим же пов'язана і критика психологізму, який образи метафізики замінює поняттями емпіричної науки. Тобто будь-якій метафізиці, яка кожного разу здійснює поворот, бракує радикальності здійснити його повною мірою. Тому Гусерль називає феноменологію *останнім* поворотом.

Феноменологію можна вважати антиметафізичним проектом остільки, оскільки вона здійснює засадову інтенцію метафізики неметафізичними засобами. І тут не йдеться про перетворення метафізики на логіку чи діалектику (це ще занадто метафізично), адже не йдеться про визначення будь-якої систематичної методології пізнання. Йдеться про споглядальне виявлення сутностей, предметне оречевлення яких уможливило постання такого явища, як метафізика. Йдеться про прямий доступ до «ап'юріорного» в горизонті свідомості або екзистенційної герменевтики власного буття, і лише в тих межах, в яких воно саме себе дає. А зважаючи на те, що йдеться про виявлення ейдегетичного, «поворот» можна назвати принциповою методичною вимогою феноменології. Поворот, що здійснюють без милиць будь-якої метафізики.

ДЖЕРЕЛА

- Ясперс, К. (2009). *Психологія світоглядів*. Київ: Юніверс.
Heidegger, M. (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen: Verlag von Max Niemeyer.
Heidegger, M. (1954). *Platons Lehre von der Wahrheit* (Mit dem Brief über den Humanismus), Bern: Franke AG.
Heidegger, M. (1956). *Was ist das die Philosophie?* S.l.: H. Laupp jr.
Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*. S.l.: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: Verlag von Max Niemeyer.
Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
Jaspers, K. (1971). *Psychologie der Weltanschauungen*. Köln: Springer-Verlag.

Одержано 29.05.2019

REFERENCES

- Jaspers, K. (2009). *Psychology of worldviews*. [In Ukrainian] Kyiv: Universe.[=Ясперс 2009]
Heidegger, M. (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen: Verlag von Max Niemeyer.
Heidegger, M. (1954). *Platons Lehre von der Wahrheit* (Mit dem Brief über den Humanismus), Bern: Franke AG.
Heidegger, M. (1956). *Was ist das die Philosophie?* S.l.: H. Laupp jr.
Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*. S.l.: Martinus Nijhoff.
Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: Verlag von Max Niemeyer.
Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
Jaspers, K. (1971). *Psychologie der Weltanschauungen*. Köln: Springer-Verlag.

Received 29.05.2019

Олександр Комаров

РОЗЧАКЛОВУЮЧИ ГАЙДЕГЕРА. ЩО ТАКЕ «ПОВОРОТ»?

Метою статті є деструкція метафори «повороту» у філософії М. Гайдегера. Автор аргументує, що означену проблематику було сформульовано вже у феноменологічному проєкті Е. Гусерля. Аналізується вплив трансцендентальної філософії (в першу чергу І. Канта) на феноменологію, а також вплив на феноменологію деяких інших філософських проєктів, які актуалізували філософську проблематику, названу Гайдегером «поворотом». Автор обґрунтовує думку, що «поворот» є принциповою методичною вимогою філософування у феноменологічний спосіб.

Ключові слова: феноменологія, поворот, свідомість, всезагальне, аподиктичне, необхідне, трансценденталізм, апріорі, досвід, зміна локалізації істини, антиномійність визначеності, граничні ситуації, екзистенційна герменевтика, метафізичний поворот, останній поворот

Oleksandr Komarov

REMOVING THE SPELL FROM HEIDEGGER. WHAT IS THE “TURN”?

The purpose of the article is to destruct the metaphor of “turn” in M. Heidegger’s philosophy. The author argues that this problem has already been formulated in the phenomenological project by E. Husserl. There is analyzed the influence of transcendental philosophy (first of all I. Kant’s one) on the phenomenology, as well as the influence of some other philosophical projects, which actualized the philosophical problem which was called by Heidegger as the “turn”. The author substantiates the idea that the “turn” is a principled methodical requirement of philosophizing in a phenomenological way.

Keywords: phenomenology, turn, consciousness, general, apodictic, necessary, transcendentalism, a priori, experience, change of the localization of truth, antinomy of certainty, border situations, existential hermeneutics, metaphysical turn, last turn

Комаров, Олександр — студент першого курсу магістратури філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, засновник громадської організації «Клуб творчої філософії».

Komarov, Olexander — student of the first year of the Master’s Degree in Philosophy Faculty of the Taras Shevchenko National University of Kyiv. The founder of the NGO “Club of Creative Philosophy”.
