

# ЛЮДСЬКА ПРИСУТНІСТЬ ЯК ПЕРВИННИЙ СУБ'ЄКТ ІСТОРІЇ У ФІЛОСОФІЇ М. ХАЙДЕГГЕРА

Т.В. Кушерець

Вивчення історії зміни змісту понять є засобом безпосереднього поєднання філософського процесу й історико-філософського дослідження. Адже поняття є «місцем зустрічі різночасових філософських позицій, а вивчення поняття є водночас історико-філософською роботою і підготовкою до філософського аналізу, можливість якого обумовлено визначенням і усвідомленням своєї власної позиції» [3, с. 13–14].

При виборі поняття для аналізу слід мати на увазі, по-перше, що обране поняття має бути значущим для філософії у певному історичному контексті, і по-друге — бути цікавим для тієї філософської ситуації, в межах якої відбувається історико-філософське дослідження. Обом зазначеним вимогам відповідає поняття суб'єкта історії, що виникло в межах новоєвропейської філософії раціоналізму, стало об'єктом критики та переосмислення як елемент її системи на початку та у середині ХХ століття і продовжує спонукати до філософських розмислів мислителів у наш час.

Кожен етап історії цього поняття є важливим не тільки з огляду змін у його змісті, але і як можливість розгляду його місця у системі категорій того чи іншого філософського напрямку та у зв'язку зі зміною соціокультурної ситуації. Одним із найцікавіших моментів у історичній «долі» поняття «суб'єкт історії» є його радикальне переосмислення у філософії М. Хайдеггера. Це пов'язано передусім з тим, що німецький мислитель при побудові своєї фундаментальної онтології скептично ставився до можливості використання терміну «суб'єкт» як

перенавантаженого гносеологічними асоціаціями. Але, з іншого боку, не випадковим є те, що його епохальна праця «Буття і час» завершується міркуваннями про взаємозв'язок історичності присутності та світової історії, критикою гегелівського розуміння взаємозв'язку часу та духу?

З огляду зазначеної проблеми філософія М. Хайдеггера є цікавою тим, що вона дає нам метод деструкції, тобто метод критичного демонтажу понять, які дійшли до нас з минулої думки, і які ми маємо застосовувати у теперішній момент мислення і опису. Деструкція — це «критичний перегляд успадкованих і найближчим часом використовуваних понять, виходячи з джерел, від яких вони походять. [...] Деструкція, тобто виконуваний у зворотньому історичному напрямку перегляд напередзаданого, не означає ніякої негачі та осуду традиції за убогість, а, навпаки, означає її позитивне присвоєння» [6, с. 284].

Трактування людської сутності як суб'єкта, за Хайдеггером, включає в себе розуміння людини як основи, до якої «все збирається» і перед якою «у-являється» все суще; воно означає, що саме буття людини мислиться лише у цій функції. «Суб'єкт і об'єкт — малодоречні рубрики із області метафізики, яка у різні часи підтоптала під себе, в образі західної європейської „логіки“ та „граматики“, тлумачення мови» [8, с. 315] На думку Хайдеггера, це є «забуттям» справжньої сутності людини, що привело до панування суб'єктивістського активізму. Навіть історії було відмовлено у самостійності через претензії людини на її переустрій за заданим розумом проектом.

Німецький мислитель поставив завдання виявити буття суб'єкта не звертаючись при цьому ні до зовнішньо-світових умов його появи та існування, ні до об'єктивованих продуктів його активності, ні до норм та законів його діяльності. Виконати це завдання Хайдеггеру вдалося через призму проблеми буття, надаючи їй досить нетрадиційного звучання. У своїй фундаментальній праці «Буття і час» він ставить питання про буття, виходячи із досвіду «забуття буття», характерному для «метафізичної епохи», що розпочалася ще з античних часів та привела людство до кризи у ХХ столітті.

Метафізичне мислення постійно рухалося лише у межах сущого та невідвратно у таких випадках антитези об'єктивізму (і відповідно фаталізму) та суб'єктивізму, пов'язаному з вірою у те, що змінюючи на свій лад суще, ми тим самим володієм буттям. У такий спосіб відбувалося «змішування» буття і сущого: буття виступало першоосновою та першопричиною всього сущого.

Екзистенціальне трактування буття передбачає, за Хайдеггером,

зовсім інше розуміння буття, а саме — буття (скоріше той факт, що буття просто є) обумовлює в принципі наявність чогось у тому смислі, що воно є, якщо тільки є буття. Основне запитання, що здавна хвилює філософію — чому взагалі існує дещо, а не ніщо — могло бути поставлене лише з появою людини і отримало смисл разом з нею. Про буття, вказує Хайдеггер, можна сказати лише те, що воно є. Воно не є щось наявне, з яким можна щось робити, або не робити; воно є «відкритість» або «дар», який потрібно навчитися берегти. «Воно дарує себе і одночасно відмовляє в собі» [8, с. 333]. Тому буття є ще й «заклик», звернення до людини берегти його, прислуховуватися до нього, дати йому можливість «промовити в мові». Буття не можна помислити незалежно від людини і уявити безвідносно до людини. Тому все, що висловлюється про буття, є висловлюванням про особливий вимір людського існування.

«Буття-у-світі» Хайдеггер розглядав як початкову апріорну характеристику людського існування. Через екзистенціально інтерпретований «світ» людина вводиться ним у сукупність соціальних зв'язків, здобуває історію. Змальований Хайдеггером екзистенційний світ є антиподом об'єктивного соціального світу. Це світ свідомості індивіда, пригніченого відчуженням, що шукає можливості отримати «інтимний контакт з буттям». Все багатство соціальних зв'язків людини, її ставлення до природи і об'єктивних форм культури німецький мислитель виводить із поля свідомості. Тому в його філософській теорії постає завдання опису людського «світу» в його часовому вимірі, бо інакше неможливо вивести тему фундаментальної історичності як його іманентної властивості.

Хайдеггер вважав, що «людська присутність є первинний суб'єкт історії» [5, с. 382], і в цьому він погоджувався з розповсюдженою концепцією історії. Підкреслена ним історичність присутності не просто вказує на онтичність того факту, що людина є більш чи менш важливим «атомом» у машині світової історії та залишається «гральним м'ячем обставин і подій». Німецький філософ у такий спосіб сформулював проблему: «в якому значенні і на підставі яких онтологічних умов до суб'єктивності «історичного» суб'єкта належить історичність як сутнісний механізм?» [5, с. 382].

Оскільки Хайдеггер окреслює буття присутності як турботу, то в межах останньої він намагається знайти подію, що визначає екзистенцію як історичну. «Тут-буття як турбота є буттям до чогось. Смерть — це . . . те, що тут-буттю в його бутті завжди попереду. [ . . . ] Смерть належить самому тут-буттю навіть тоді, коли воно ще не повне і не закін-

чене. [...] Смерть — це не недостатня частина в композиції цілого: вона наперед конституює цілісність тут-буття, так що воно має відповідні частини, тобто способи бути, тільки на основі цієї цілісності» [7, с. 329]. Смысл феноменологічної інтерпретації феномена смерті, за Хайдеггером, полягає у виявленні того модусу буття, в якому тут-буття виявляє свою граничну буттєву можливість. Ця можливість повинна залишатися тим, чим вона є; буття до можливості повинно забігати наперед: не притягувати її до себе як теперішнє, але дозволити їй залишатися можливістю у такий спосіб бути до неї. Власне буття до смерті, тобто кінечність тимчасовості, є потаємна основа історичності.

У відповідності з традиційною концепцією історії лише «минула» присутність є історичною. Але чи може бути присутність минулою, якщо минуле визначається як те, що тепер уже не є наявним? Хайдеггер вважає, що «наявна присутність ніколи не може бути минулим не тому, що вона триває, а тому, що вона в принципі ніколи не може бути наявною, а якщо вона є, екзистує. Вже неекзистуюча присутність в онтологічно строгому смислі знову ж не пройшла, а збулась» [5, с. 380]. Музейні експонати мають характер історичності на підставі їх використання як засобів у вже здійсненій присутності. Саме останню Хайдеггер називає первинно історичним. «Первинно історичне — присутність. Вторинно історичне внутрішньосвітове зустрічне, не тільки як підручний засіб у найширшому смислі, але й навколишня природа, як „історичне“ підґрунтя» [5, с. 381].

Рішучість, в якій присутність повертається до самої себе, відкриває кожного разу фактичні можливості виходячи із спадщини, котру вона як закинута приймає. «Поновлення є чітка спадковість, тобто повернення до можливостей присутності, що відбулась» [5, с. 385]. Поновлення можливого не є ні зворотнє виявлення минулого, ні повернення актуальності до подоланого. Поновлення швидше суперечить можливості присутньої екзистенції, це відгук того, що сьогодні діє як минуле. «Пригадати те, що було, означає випереджувально-мислити те, що підлягає осмисленню як непродумане. Мислення є пригадувально-випереджуюче мислення» [6, с. 161].

Поновлення характеризується Хайдеггером як модус самотійної рішучості, через яку присутність виражено екзистує як доля. «Лише власна часовість, котра разом з тим є кінечною, робить можливим дещо на зразок долі, тобто власну історичність» [5, с. 385]. Але якщо доля конституює початкову історичність присутності, то історія має свою сутнісну вагу і не в минулому, і не в сьогодні у його взаємозв'язку з минулим, а у власній події екзистенції, що виникає із майбутньої

присутності. Історія як спосіб присутності бути настільки укорінена у теперішньому, що смерть як означена можливість присутності «відкидає» заступаючу екзистенцію до її фактичної закинутості і у такий спосіб уперше тільки наділяє минуле (те, що було) своєрідним пріоритетом в історичному. Присутність не вперше стає історичною у поновленні, а оскільки «вона як тимчасова вона історична, вона здатна поновлюючи взяти себе у своїй історії на себе» [5, с. 386], тобто стати вільною, взяти на себе відповідальність за вибір і стати відкритою для випадковостей.

Коли доленосна присутність як буття-у-світі сутнісно екзистує у співбутті з іншими, «її співбуття стає по-дією і визначається як історичний шлях. Так ми позначаємо — пише Хайдеггер — події спільноти, народу» [5, с. 384]. Історичний шлях не складається із окремих доль, так само як і буття один-з-одним не може розглядатися як спільний побут багатьох суб'єктів. В бутті один-з-одним у одному і тому ж світі і в рішучості для певних можливостей долі вже заздалегідь є веденими. В єднанні та боротьбі влада історичного шляху вперше стає вільною. Доленосний історичний шлях присутності у своєму поколінні і разом з ним створює повне, власне співбуття присутності.

Хайдеггер розрізнув власну історичну присутність, пов'язану з усвідомленням своєї кінечності та рішучістю приймати відповідальні рішення, та невласну історичність, яка часто заступає доступ до розуміння власної. Найчастіше присутність розуміє себе виходячи із світового зустрічного, що стало причиною турботи. «Зрозуміти означає кинути себе на ту чи іншу можливість буття-у-світі, тобто екзистувати як ця можливість. Таке розуміння як зрозумілість конститує невласну екзистенцію людей» [5, с. 381].

Все, що зустрічається у повсякденній турботі публічного один-з-одним, це не тільки засіб і продукт, але разом з тим все, що з ними «відбувається»: «справи», міроприємства, казуси, інциденти. Світ в цілому як «опора і сцена» також належить до повсякденного життя. В публічному один-з-одним інші зустрічаються у тому ж потоці, в якому «сама людина теж пливе». Люди це знають, обговорюють, схвалюють, засуджують, зберігають і забувають, маючи на увазі передусім те, що при цьому робиться та «отримується» як результат. Успіх, невдачу, результат окремої присутності людина «вираховує» найближчим чином із перебігу подій у світі. «Із того, що стурбувало невласно екзистуюча присутність тільки і починає вираховувати свою історію» [5, с. 390].

Хайдеггер вважає таку ситуацію ілюзорною, бо власна історичність присутності не виступає феноменальною основою для вирішення пита-

ння про «взаємозв'язок життя» як цілого. У цьому вирі повсякденних занять людина і повинна «зібрати себе» із беззв'язності того, що відбувається, і прийти до самої себе. Вперше лише із горизонту невласної історичності виникає запитання про підтримку «взаємозв'язку» присутності у значенні переживань суб'єкта, як «також» наявних.

У невласній історичності початкове розгортання долі є прихованим. Очікуючи найближчих новин, присутність актуалізує своє «сьогодні». Люди стають сліпими до можливостей, вони нездатні поновити минуле, а утримують і підтримують тільки залишково «дійсне» минулого, світового історичного, рудименти та наявні свідчення про них. Загублені в актуалізації цього-дня, вони сприймають «минуле» із «актуальності». Хайдеггер вважає, що «плинність власної історичності як заступаюче-поновлюючої миттєвості є, навпаки, припинення актуалізації сього-дні та відвикання від звичок людей. Невласно історична екзистенція, переобтяжена нерозпізнаними вже для неї самої пережитками минулого, шукає, навпаки, модерну. Власна історичність розуміє історію як „повернення“ можливого та знає про те, що можливість повертається, лише якщо екзистенція доленосно-миттєво відкрита для неї в рішучості поновлення» [5, с. 391–392].

Виходячи із зазначеного, Хайдеггер визначає історію як здійснювану в часі специфічну подію екзистуючої присутності, зокрема так, що «минуле» в бутті-один-з-одним і разом з тим те, що передається по традиції, продовжує впливати на події. Смісловий зв'язок елементів цього визначення мислитель вбачає у тому, що вони стосуються людини як «суб'єкта» звершень. З її фактичною присутністю як буттям-у-світі є всякий раз і світова історія. «Історичний не позасвітовий суб'єкт, а суще, котре екзистує як буття-у-світі. Подія історії є подія буття-у-світі. Історичність присутності є по суті історичність світу, який на основі екстатично-горизонтної часовості належить до плинності останньої» [5, с. 388].

Думка, що осмислює істину буття, є історичною. Немає ніякої «систематизуючої думки», а поряд з нею для ілюстрацій — історіософії минулих думок, як, наприклад, гегелівська систематизація, що зробила «закон своєї думки законом історії». «Є, у більш первиннім осмисленні, історія Буття, котрій належить думка як пам'ять цієї історії, що самою ж історією здійснюється» [8, с. 332]. Така пам'ять принципово відрізняється від підсумовування подій, бо те, що відбулося не відходить у минуле. Події історії здійснюються як послані істиною Буття із нього самого. Буття стає долею. Оскільки воно є і дарує себе, його не можна знищити або спростувати, його можна лише прийняти.

Екзистуючи, людина є відкритою долі буття. «Екзистенція людини в якості екзистенції історична» — неодноразово підкреслює Хайдеггер — і не тому, що з людиною впродовж життя щось відбувається. Оскільки продумується екзистенція тут-буття, то для думки є суттєвим осмислення історичності тут-буття.

Як бачимо, для Хайдеггера поняття суб'єкта історії є похідним від більш ключових понять його фундаментальної онтології, зокрема таких як екзистенція, турбота тощо. Але Хайдеггер у своїй праці «Лист про гуманізм» висловлює думку, що при усвідомленні відчуження людини, особливо тієї його форми, що пов'язана з бездомністю європейської людини, необхідно проникнути у сутнісний вимір історії. Він вказує, що таке проникнення здійснив свого часу К. Маркс, тому його погляд на історію перевершив будь-яку іншу історіософію. У той же час Хайдеггер висловлює своє розчарування з приводу того, що «ні Гуссерль, ні . . . Сартр не визнають суттєвості історичного аспекта в бутті», тому «ні феноменологія, ні екзистенціалізм не досягають того виміру, в середині якого виявиться можливим продуктивний діалог з марксизмом» [8, с. 336]. Сам мислитель вважає, що своїм вченням про буття і час він створив передумови для проникнення у сутнісний вимір людського існування та історії.

Завдання людської присутності як первинного суб'єкта історії Хайдеггер вбачає у ек-статичному перебуванні поблизу буття, охороні та турботі про нього. Воно — не здійснення самоствердження *ego cogito* і не дійсність суб'єктів, що взаємодіють між собою і у такий спосіб приходять до самих себе. «Думка, яка запитує про істину буття і при цьому визначає сутнісне місце знаходження людини виходячи із буття та зосереджуючись на ньому, не є ні етика, ні онтологія. [. . .] Ця думка не стосується ні теорії, ні практики. Вона має місце до їх розрізнення. Ця думка є — оскільки вона є — пам'ять про буття і понад це ніщо. Належна буттю, оскільки кинута буттям на збереження своєї істини та необхідна для неї, вона осмислює буття. Така думка не продукує ніякого результату. Вона не викликає впливів. [. . .] Справі думки відповідає історично кожного разу тільки одне, співмірне суті справи сказання. Строгість, з якою вона тримається справи, набагато більше зобов'язуюча ніж вимоги науковості, тому, що ця строгість є вільнішою. Бо вона дозволяє Буттю — бути» [8, с. 351].

Серед прихильників екзистенціальної філософії та близьких до неї напрямків доволі гостро стоїть питання про можливість здійснення соціально-культурних інтерпретацій її основних філософських положень. Так В.Г. Табачковський говорить про правомірність використа-

ння терміну «екзистенційна філософія історії». Розмірковуючи над даною Сартром характеристикою масових дій як «організованою єдністю множини переважаючих одне одного протидіянь», він дійшов висновку, що «проти-дія» має своїм неодмінним наслідком таке специфічне явище, як «по-дія». Префікс «по» фіксує у данім разі ту нову якість, котра утворюється внаслідок переплетення різних дій різних суб'єктів. Його еквівалентом у російській мові є префікс «со», котрий приєднуючись до кореня «буття» (людини), фіксує не просто буття, а «спів-буття» — «со-бытие». Отже, наслідком людського «спів-буття» є «по-дія». Для підкреслення особливостей такого підходу свого часу М. Хайдеггер вживав термін «Geschichte», що означає конкретно-екзистенційний, незворотний та неповторний потік подієвості, на відміну від схематизованої «Historie».

«Повернення людини до буття», здійснене М. Хайдеггером та його послідовниками, є «ознакою неесхатологічного історизму. Себто ознакою історичної екзистенції, в якій наявне постає не як мікроскопічних спалах у місці перебігу минувшини в майбуття, а як самоцінне смислове осереддя історичного способу буття і роду людського, і кожної окремої індивідуальності» [4, с. 51]. Історичність людського ставлення до світу тут не вичерпує себе, оскільки зберігає свою силу передумова такої історичності — принцип дистанціювання від наявного буття. Людське світовідношення не випадає з координат історизму, проте цей історизм перестає бути суто «есенціальним» і набуває вимірів екзистенційних. Щодо майбутнього ці виміри концентруються у здатності кожної людини чинити вибір. Щодо минулого — ознакою екзистенційно-антропологічного історизму є пам'ять.

Особистісно-подієве тлумачення історії є суб'єктивним її виміром, однак таким, що переростає в інтерсуб'єктивний, індивідуальний, котрий переходить у загальнолюдський. Тут має місце постійна взаємообумовленість індивідів та соціальних спільнот, груп. Групи протистоять одна одній не тільки як якісь безособові утворення, загальний зміст їх діяльності персоніфікується передусім в особі лідера.

Тлумачення історії як царини людських учинків протистоїть фаталістичним уявленням про історію, які фактично знімають питання про особисту відповідальність. Екзистенційна філософія історії збагачує уявлення про суб'єкта історії, розглядаючи його таким, що несе відповідальність за історичні діяння. Використане в ній поняття «суб'єкт історичного діяння» не несе більше гносеологічних асоціацій, а має скоріше моральне навантаження: учинок діється свідомо й осмислено, тому за нього кожен має нести свою міру відповідальності.

Отже, екзистенційно-феноменологічна філософія, в оцінці сучасних її представників — це філософія реального факту, це філософія, що пододала роздвоєне існування. «Багатство цієї філософії, її „позитивна сторона“ полягає у зусиллі заново досягнути саму людину як суб'єкта історії поза межами об'єктивістських схем, до яких антропологічна наука не може не вдаватися» [2, с. 139]. Актуальним для сучасного розуміння суб'єкта історії залишається висновок Хайдеггера про те, що людина екзистуючи живе в історії та досягає її одночасно, вбачаючи у минулому свою власну можливість. Таке ставлення до історії з точки зору своєї власної можливості усунуло суб'єкт-об'єкту опозицію. «Не розум, а безпосередній „порив“, „вживання“ в історію задає, на думку німецького мислителя, можливість її розуміння» [1, с. 112]. Лише суб'єкт, що живе в історії, виявляється здатним кожного разу по-новому оглядати її простір відповідно до своїх можливостей, не претендуючи на глобалістськи-універсальне бачення та гіперактивізм.

## 1 Бібліографія

- [1] *Губман Б.П.* Смысл истории: Очерки современных западных концепций. — М.: Наука, 1991.
- [2] *Лиотар Ж.Ф.* Феноменология. — СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2001.
- [3] *Мінаков М.* Історія поняття досвіду. — К.: ПАРАПАН, 2007.
- [4] *Табачковський В.Г.* Людина – Екзистенція – Історія. — К., 1996.
- [5] *Хайдеггер М.* Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997.
- [6] *Хайдеггер М.* Положение об основании. — СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2000.
- [7] *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. — Томск: Водолей, 1998.
- [8] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988.