

Андрій
Баумейстер

ОНТОЛОГІЯ І ПРИНЦИП СУБ'ЄКТИВНОСТІ: спроба контрінтерпретації Гайдегерової філософії

Замість вступу

У вітчизняній філософській традиції існує кілька усталених образів Гайдегерової філософії. Передусім це сприйняття Гайдегера в контексті *комунікативної філософії*. Тут Гайдегер постає як ключова постать «лінгвістично-герменевтично-прагматичного повороту» [Єрмоленко, 1999: с. 20], як мислитель, що робить значний внесок у подолання «методичного соліпсизму». Схожий образ Гайдегерової філософії ми знаходимо у тих вітчизняних філософів, що репрезентують у нас традицію *філософської герменевтики*. Цей образ значною мірою сформований Гадамером та його послідовниками. З позиції філософської герменевтики центральним параграфом «Буття і часу» є §32, а головними здобутками Гайдегерової філософії слід уважати онтологізацію розуміння («проект феноменологічної герменевтики») і підкреслення пріоритетності дотеоретичного досвіду світу стосовно будь-якої теорії. Нарешті, філософію Гайдегера сприймають як важливий елемент *постметафізичного мислення*. Таке тлумачення Гайдегерової думки може поєднувати таких різних авторів, як Юрген Габермас (представник комунікативної філософії і проповідник Модерну як «незавершеного проекту») та Жак Дерида (культува фігура

постмодерну). *Гайдегер і постмодерн* — ось ще один контекст, в якому відбувається рецепція Гайдегерової думки.

Позаяк всі три згадані вище тенденції тлумачення Гайдегерового мислення погоджуються в одному центральному питанні, а саме — у *критиці й «подоланні» принципу суб'єктивності* (на тлі критики й «подолання» метафізики), то радикально іншим підходом до Гайдегерової філософії може бути саме *зворотний* стосовно цих тенденцій напрямок дослідження. Метою цієї статті є пошук такої *інтерпретативної альтернативи*. Спочатку я спробую виявити головні мотиви Гайдегерової самоінтерпретації «Буття і часу» після так званого «повороту». Потім буде здійснено спробу критичного аналізу сучасних тлумачень Гайдегерової філософії, щоб показати їхні слабкі місця та хибні підходи. Нарешті, я запропоную власну інтерпретацію Гайдегерової думки. Позаяк запропоноване тлумачення виходить із зовсім інших засновків та ініційоване цілком відмінними від панівної інтерпретації інтенціями, я називатиму його *контрінтерпретацією* філософії Гайдегера.

Гайдегер читає «Буття і час»: самокритика чи самовиправдання?

Як добре відомо, сам Гайдегер неодноразово зазначав, що проект фундаментальної онтології, як його подано у «Бутті і часі», слід уважати невдалим (навіть «провальним»). Проте його ставлення до філософського «провалу» є дуже специфічним. У «Листі про гуманізм» ми знаходимо такі слова: «Філософування» на тему провалу (*das «Philosophieren» über Scheitern*) відділене безоднею від провального мислення (*durch einen Kluft getrennt von einem scheiternden Denken*). Якщо якійсь людині могло б так поталанити (*einem Menschen glücken dürfte*), від цього не сталося б жодного нещастя (*kein Unglück*). Такій людині дістався б єдиний подарунок, що може отримати думка від буття [Heidegger, 1976: S. 343; Хайдеггер, 1993: с. 209]. Звучить доволі загадково. Спробуймо зрозуміти цей вислів!

Вже у Марбурзькому курсі лекцій 1928 року «Метафізичні першопринципи логіки за Ляйбніцем» (тобто через рік після публікації «Буття і часу») Гайдегер намагається зробити крок далі у розумінні поняття *Dasein*. «Своєрідна нейтральність титулу *Dasein* є суттєвою, позаяк інтерпретацію цього сущого належить здійснювати перед будь-якою фактичною конкретизацією (*vor aller faktischen Konkretion*). Така нейтральність означає також, що *Dasein* не належить до якоїсь статі (*das Dasein keines von beiden Geschlechtern ist*)... Тут-буття у своїй нейтральності не є індиферентним «ніхто» або кожним (*ist nicht indifferent Niemand oder Jeder*), натомість є первинною позитивністю і потужністю сутності (*die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens*)» [Heidegger, 1978: S. 171—172]. Цей вислів можна розуміти у тому значенні, що титул «*Dasein*» позначає щось первинніше

за поділ на статі, більш первинне за поділ на індивідуальне та особистісне. Йдеться про потужність первинності, що «містить у собі внутрішню можливість кожної конкретно-фактичної людськості (*die Mächtigkeit des Ursprunges, der in sich die innere Möglichkeit eines jeden konkreten faktischen Menschentums trägt*)» [Heidegger, 1978: S. 172].

У «поворотній» праці 1936—1938 років «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)» (далі скорочено — «Внески») ми знаходимо щось схоже водночас на *самокритику* і *самовиправдання*. Мислення у «Бутті і часі», як тепер вважає Гайдегер, ще цілком належить до метафізичної традиції, відбувається у просторі розгортання «першого начала». Водночас «Буття і час» потлумачено тут як «підготовче начало істотності буття» (*der sich vorbereitenden Anfang der Wesung des Seyns*) [Heidegger, 1989: S. 234, 243]. Тобто проєкт фундаментальної онтології проінтерпретовано через 10 років після публікації «Буття і часу» як *перехідний проєкт*, як *etwas Übergängliches*.

Поняття *Dasein*, як воно розвивається у «Бутті і часі», на думку Гайдегера, ще не позбавлене певних антропологічних, суб'єктивістичних та індивідуалістичних рис. У «Внесках» *Da-sein* (яке тут найчастіше подане через дефіс) потлумачено не як модус дійсності певного сушого, а як саме буття «тут» (*ist selbst das Sein des Da*) [Heidegger, 1989: S. 296]. Поняття *Da-sein* не має нічого спільного з характером конкретного сушого або характером людини. «Разом із тим *Da-sein* і людина суттєво пов'язані між собою, позаяк *Da-sein* позначає основу можливості майбутнього людського буття (*das Da-sein den Grund der Möglichkeit des künftigen Menschseins bedeutet*)» [Heidegger, 1989: S. 297, 300]. Але ж це відчутна різниця! Одна справа досліджувати сенс буття, відштовхуючись від буттєвої зрозумілості *Dasein*, тобто виходячи з *даності*, з базового феномена, а інша справа торувати шлях до ще невідомого *Da-sein*, того, що тільки *має статися*. У такому разі «тут-буття» Гайдегер уже не витлумачує як «зразкове» суще, якому йдеться про його буття [Heidegger, 2006: S. 7, 12]. Тепер *Da-sein* постає як те суще, що доручає себе буттю і в цьому дорученні переминює саме себе аж до самовідмови [Heidegger, 1989: S. 490]. Недаремно на полях власного примірника «Буття і часу» Гайдегер пише «хибно (*mißverständlich* — буквально: щось двозначне, таке, що вводить в оману) передусім стосовно ролі *Dasein*» [Heidegger, 2006: S. 439]. Слово *mißverständlich* повторене двічі: стосовно *Dasein* як сушого, в якому розмикається буття (*die Erschließung des Seins*), і стосовно *Dasein* як зразкового сушого (*exemplarisches Seiende*) [Heidegger 2006: S. 7].

Вживаний у «Бутті і часі» зворот «людське *Dasein*» радше вводить в оману (*ist irreführend*) [Heidegger, 1989: S. 300]. Тепер *Da-sein* навіть не потребує додатку «людське»: можна сказати, що *der Mensch перебуває у Da-sein*. Тут-буття — це щось проміжне (*das Zwischen*) між людьми та богами [Heidegger, 1989: S. 311]. Гайдегер тепер намагається описувати *Dasein* у

максимально *деперсонізованих* та *позаантропологічних* термінах. Власне, залишаються якісь просторові й функціональні аналогії: *der Zwischenfall*, *das Zwischen*, *die Lichtung*, *das Offene* тощо, поряд із досить непрозорим *Selbstheit*. Останнє поняття описано на контрасті: *Selbstheit* є істотністю *Da-sein* (водночас *Da-sein* не є ні персоною, ні індивідом, ні суб'єктом) і первинніше за будь-яке *Я* і *Tu*; самість (*das Selbst*) не є жодним *Я* [Heidegger, 1989: S. 320, 322, 489]. Іншими словами, фундаментальна онтологія «Буття і часу» хибує на суб'єктивізм, отже, залишається по суті метафізичним проектом.

У «Листі про гуманізм» (1946 рік) *Da* («тут») у *Dasein* перевитлумачено вже як *місце просвіту*. В цьому *Da* людина виходить назустріч буттю. Тільки наважившись «слухати» буття, людина може прийти до справжньої мови, до справжньої екзистенції (яку тепер визначено як «стояння у просвіті буття» — *das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Eksistenz des Menschen*) [Heidegger, 1976: S. 323—324; Хайдеггер, 1993: с.198]. Що означає це екзистування? *Хто* або *що* екзистує? Особистісні конотації радше затемнюють питання (*das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz*) [Heidegger, 1976: S. 327; Хайдеггер, 1993: с. 200]. У цьому *Personhafte* відчувається іронія і навіть зневага.

«Особа» для Гайдегера є таким самим продуктом метафізичної традиції, як і «предметність». Коли Гайдеггер наприкінці наступного абзацу пояснює підстави повороту від «Буття і часу» до нового досвіду мислення, то він навіть не каже «я здійснив спробу», а вживає безособовий зворот: «*Думка тут здійснила спробу* (курсив мій. — А.Б.) досягти місцевості того виміру, звідки осмислюється також «Буття і час», а саме — досвідчення фундаментального досвіду забування буття» [Heidegger, 1976: S. 357]. Або в іншому місці: «Тому [у «Бутті і часі»] думка позначила себе як фундаментальна онтологія (*deshalb bezeichnete sich das Denken... als Fundamentalontologie*)» [Хайдеггер, 1993: с. 216]. Видається, що сама думка прийшла до терміна «фундаментальна онтологія»! Так само вона, ця думка, відкинула цю назву і почала шукати нові терміни й титули. Згаданий рух думки відходить якомога далі від особи та особистісного. Якомога далі від «людини» та будь-якої суб'єктивності!

Отже, ретроспективний погляд Гайдегера на «Буття і час» виявляє у проекті фундаментальної онтології «модифікований суб'єктивізм» (як пише Гайдеггер у листі до Ганни Арендт). Звільнення ж від цього суб'єктивізму витлумачено як більш інтенсивне протиставлення *Da-sein* (це поняття залишається центральним у Гайдегеровій філософії 1930—1940-х років) та людини (суб'єкта, особи, індивіда). У зв'язку із цим *Da-sein* набуває надлюдських і деперсоніфікованих рис. Зникають усі практичні й «поетичні» конотації (вже саме мислення — це дія), а мову витлумачено вже як буттєвий дар, що його отримують «обрані» (мислителі та поети).

Врешті-решт поглиблення різниці між людиною та *Dasein* призводить до того, що поняття *Dasein* стає зайвим, надлишковим і майже зникає у пізніших творах.

Гайдегерава самокритика «Буття і часу» переслідує подвійну мету: очищення від суб'єктивізму має вивільнити шлях до нового мислення [Thomä, 2001: S. 289]. Амбівалентність цієї самокритики полягає в тому, що Гайдегер намагається подати своє мислення як послідовний рух, як певний поступ: «Гайдегер II можливий тільки завдяки Гайдегеру I, а Гайдегер I уже включав Гайдегера II» [Хайдеггер, 1991: с. 154]. Як слушно зазначає Дитер Томе, спроба встановити внутрішній зв'язок між «Буттям і часом» і пізнішим мисленням буття Гайдегеру не вдалася [Thomä, 2001: S. 293]. І саме це слід уважати справжнім «провалом».

Головні підходи до Гайдегерової філософії: критичний аналіз

Тепер ми можемо повернутися до головних контекстів інтерпретації Гайдегерового мислення у вітчизняній філософії. Критичний аналіз цих інтерпретативних підходів дасть нам змогу сформулювати контрінтерпретацію, що має показати зовсім інший підхід до Гайдегерової думки.

Передусім варто по-іншому оцінити вплив Гайдегера на сучасний *практично-філософський дискурс*. Тут українські дослідники сприймають і розвивають головні підходи *комунікативної практичної філософії* (переважно німецькомовної). Але вихідний світ «Внесків» або «Листа про гуманізм» — це вже не «світ праці» і не світ «технічної придатності» [Богачов, 2011: с. 190]. Виявляти недоліки Гайдегерової практично-філософської рефлексії [Ренч, 2010: с. 166] має сенс лише тоді, коли ми хочемо зробити фундаментальну онтологію «Буття і часу» засадовою стосовно сучасних розробок практичної філософії. Але чи існують для цього достатні підстави?

Коли стверджують, що у «Бутті і часі» «ще не досить радикально помічено апріорно-комунікативну будову нашої практики», що формулювання екзистенціала турботи «залишається монологічним» [Ренч, 2010: с. 169], то ці твердження передбачають засадову роль Гайдегера у сучасному практично-філософському дискурсі. Припустімо, це так. Але тоді виходить, що ми прагнемо розвивати інтенції, яких бракує як самому проекту фундаментальної онтології, так і пізньому проекту «мислення буття». Якщо для Гайдегера «Буття і час» є провалом, якщо після «повороту» практично-філософська лінія його мислення взагалі не отримала свого розвитку, то навіщо намагатися комунікативно доповнити проект «Буття і часу»? Навіщо приймати весь цей сленг і зводити будинок на піску?

Звичайно, можна наголошувати на тому, що Гайдегер по-новому відкриває «апріорний досвід світу» [Богачов, 2011: с.88], дотеоретичний досвід життя [Богачов, 2011: с. 192]. Виявлення вторинності будь-якої теорії стосовно дотеоретичного досвіду [Богачов, 2011: с. 197] відкриває шлях до онтологізації розуміння, до «принципово нової ідеї герменевтики» [Богачов, 2011: с. 204], до «онтології герменевтичного досвіду» [Богачов, 2011: с.205]. Попри зміни у Гайдегеровому мисленні, визначальність саме цієї нової ідеї герменевтики не підлягає сумніву: «Для раннього Гайдегера сфера себе-показу буття, сенсу буття, це досвід самотлумачення, буденний і феноменологічний, натомість для пізнього Гайдегера і Гадамера це сфера іншого герменевтичного досвіду — небуденного слова, *істини буття*» [Богачов, 2011: с. 206]. Тут перед нами *герменевтичне тлумачення* Гайдегерової філософії. Зміна у Гайдегеровому мисленні — це лише *перехід від одного герменевтичного досвіду до іншого*. У такому разі ми маємо право припустити, що «пізній» Гайдегер мусив подати більш досконалий проект герменевтики на зовсім інших засадах і що нам зможуть прояснити мотиви й цілі такого переходу.

На це натякає Андрій Богачов: «Доки думка Гайдегера не вийшла на шлях мистецького слова, він сприймав неспромогу завершити «Буття і час» як особисту нездатність уникнути в трактаті «теоретизування» — порожнього поняттєвого конструювання» [Богачов, 2011: с. 239].

Але, на жаль, у своїй книзі «Досвід і сенс» український дослідник залишає поза увагою Гайдегерів аналіз герменевтичного досвіду істини буття й «небуденного слова». Здається, це має свідчити про те, що Андрій Богачов вважає герменевтичний проект пізнього Гайдегера або цілковито невдалим порівняно з герменевтикою досвіду самотлумачення, поданою у «Бутті і часі», або просто малозначущим для розробки сучасної філософської герменевтики. На мою думку — ні перше, ні друге. Свідомо чи несвідомо Гайдегерів проект герменевтичної феноменології Богачов тлумачить як *praeparatio*, підготовку філософської герменевтики Гадамера. Там, де ми сподівалися отримати аналіз Гайдегерового «іншого герменевтичного досвіду», а саме — досвіду істини буття, ми натрапляємо на дослідження онтології або герменевтики мистецького твору у Гадамера і Колінгвуда [Богачов, 2006: с. 206—227; Богачов, 2011: с. 245—293]. Тим самим філософська герменевтика Гадамера постає як розвиток і завершення інтенцій Гайдегера (як «раннього», так і «пізнього»). Про зв'язок герменевтичного досвіду у Гадамеровому тлумаченні з герменевтичним досвідом як істиною буття свідчать твердження Богачова, що резюмують дослідження герменевтики мистецького твору: «Герменевтичний досвід — у мистецтві, історії, філософії — це досвід буття» [Богачов, 2006: с. 222; Богачов, 2011: с. 287]. А що ж таке досвід буття? «*Досвід буття* — це виявлення первинного дорефлексивного сенсу.. будь-якого досвіду» [Богачов,

2011: с. 287]; «виявлення первинного дорефлексивного моменту будь-якого досвіду» [Богачов, 2006: с. 222]. Тут несподівано на перший план знову виходить «ранній» Гайдегер. А філософська герменевтика постає як розвиток інтенцій §32 «Буття і часу».

З одного боку, «герменевтичне» тлумачення Гайдегерового мислення є цілком виправданим і має за собою потужну традицію (назву хоча б Жана Грондена). Але, з іншого боку, таке тлумачення бере до уваги *тільки одну із можливих ліній* розвитку Гайдегерової думки й перетворює її на центральну і ключову (всупереч інтенціям самого Гайдегера). Цей підхід до Гайдегерової філософії не враховує того динамізму, постійного самокоригування й невтомного пошуку, що їй притаманні.

Так само є певним герменевтичним насиллям тлумачити Гайдегера як ключову постать лінгвістично-прагматичного або комунікативного повороту. Так, наприклад, фундаментальну норму (*Grundnorm*) етики Апель пов'язує із «ситуацією людини» й витлумачує останню за допомоги Гайдегерового концепту «фактичності» буття-у-світі [Апель, 2009: с. 42]. Апелеве *апріорі комунікативної спільноти* є певною спробою *універсалізації* Гайдегерового і Гадамерового «*апріорі фактичності*» [Єрмоленко, 1999: с. 374, 379]. Апель (як і вже цитований вище Томас Ренч) намагається залучити фундаментальну онтологію Гайдегера і філософську герменевтику Гадамера до більш широкого контексту (куди увіходять і пізній Вітгенштайн, і Джон Остин, і Чарлз Морис, і Чарлз Пірс). Проте, як мені здається, філософія Гайдегера і Гадамера погано вписується у цей контекст, позаяк їхня партикулярна фактичність і контекстуальне розуміння — це саме ті інтелектуальні настанови, що увіходять у безпосередній конфлікт з ідеєю комунікативної філософії. Гайдегер намагається якомога далі *відійти* від трансценденталізму, натомість Апель хоче його в Гайдегеровому мисленні *посилити*.

Посилаючись на Гайдегерову «історично зумовлену фактичність буття-у-світі», Апель намагається доповнити її «моментом», «що належить до умов можливості нашого інтерсуб'єктивно визнаного *розрізнення між логічно контингентним та логічно необхідним*». Логічно необхідний аспект фактичності він називає «*трансцендентальною необхідністю логосу*». Якщо ми не *передпокладаємо* ці логічно-необхідні *трансцендентальні умови* в основу контингентної фактичності, то тим самим ми унеможливуємо «*домагання смислу та істинності власних висловлювань*» і обмінюємо «*уявне забуття буття* традиційної філософії на *забуття логосу*» [Апель, 2009: с. 42]. Перед нами приклад досить сильної інтерпретації, що рухається у зворотному до інтенцій автора (а саме — Гайдегера) напрямку. Виходить, що «вдосконалений» проект фундаментальної онтології — це комунікативно перетлумачений Кант із додаванням елементів герменевтики та аналітики тут-буття. Замість єдності самосвідомості постульовано

«трансцендентальний синтез опосередкованої мовою інтерпретації як єдності взаєморозуміння у комунікативній спільноті» [Апель, 2001: с. 259]. Зрозуміло, що до такого синтезу не пасує не тільки Гайдегерово фактичність буття-у-світі, але й Гайдегерово тлумачення розуміння і мови. Вже у «Внесках» ми читаємо, що «мова і людина рівною мірою первинно (*gleichursprünglich*) належать до буття» [Heidegger, 1989: S. 497]. У коментарі до Гьольдерлінового гімну «Германія» Гайдегер каже, що не ми володіємо мовою, а мова править нами (*Nicht wir haben die Sprache, sondern die Sprache hat uns, im schlechten und rechten Sinne*) [Heidegger, 1999: S. 23]. Це тлумачення мови, що бере свій початок і черпає творчу силу у поетичному слові, максимально віддалене від тлумачення мови у комунікативній філософії. Мислення буття, «повернення богів» узалежнюється німецькому мовотворенню, неперекладному іншими мовами. Про яке «взаєморозуміння у комунікативній спільноті» можна тут говорити?

Нарешті, кілька слів варто сказати про внесок Гайдегера у *постметафізичне* мислення. У цьому питанні західноєвропейська і українська «герменевтичні ситуації» суттєвим чином відрізняються одна від одної. У традиції, в якій принаймні останні 200 років не існувало жодної метафізики, деструкція метафізичного мислення виглядає дещо екстравагантно. На початку 1990-х років, від часу, коли український читач відкривав для себе Гайдегера, він нічого не знав про Тому, Суареса, дуже мало знав про Аристотеля, Декарта і Канта. У такому інтелектуальному контексті деструкція метафізики виглядала досить дивно. Головні постаті метафізичного мислення вже від самого початку поставали як об'єкти критики. Це мало свої негативні наслідки для нашої традиції.

Але як можна інтерпретувати думку Гайдегера у контексті постмодерного мислення? На це запитання добре відповів Вольфганг Вельш, з яким я можу тільки погодитися. Спроби тлумачити Гайдегера як попередника постмодерну (як це роблять, наприклад, Джанні Ваттимо і Річард Палмер) приречені на невдачу. Це стає очевидним, якщо виходити з тези, що *постмодерн* позначений передусім *недовірою до метанаративів* [Ліотар, 2000: с. 72]. Гайдегер же, хоча й шукає «інше начало» мислення, хоча й піддає деструкції метафізичну традицію, але все ще зберігає відданість ідеям цілісності й тотальності. Його проєкт іншого начала безперечно слід вважати *метанаративом*. «Насправді Гайдегер, якщо придивитися уважніше, все розуміє явно в однині. Він зводить сучасність до *одного* поняття — до техніки, він говорить про *певний* стрибок, про *певну* подію, про *єдиного* Бога» [Вельш, 2004: с. 185]. Гайдегерово «інше мислення» тільки позірно здається цілковито іншим, а насправді повністю виходить із метафізичних засновків цілісності й тотальності. Отже, тлумачення Гайдегерового мислення у контексті постмодерної філософії радше веде до непорозумінь і двозначностей, ніж дає змогу адекватно зрозуміти це мислення. Тільки

якщо занадто «вільно» інтерпретувати як Гайдегера, так і філософію пост-модерну (аж до втрати її головних ідей і позиції), можна отримати щось на кшталт віддалених аналогій або порівнянь.

Суб'єкт, *Dasein* і буття: контрінтерпретація Гайдегерового мислення

На мою думку, більш продуктивним має стати підхід, що враховує розвиток і реалізацію іманентних інтенцій Гайдегерової філософії. Лекції початку 1920-х років інспіровані бажанням розвинути й удосконалити феноменологічний метод, що його розробляв Едмунд Гусерль. Передусім під Гайдегерову критику підпадають «принцип принципів» Гусерлевої філософії (сформульований у §24 «Ідеї чистої феноменології») і Гусерлеве поняття трансцендентального *Я*. На думку Гайдегера, вимога спиратися на первинний досвід не може бути виконана в рамках *теорії свідомості*. Гайдегер приймає ідею первинного досвіду як нормативного джерела пізнання, але заперечує зв'язок цього досвіду із принципом суб'єктивності. Замість Гусерлевого трансцендентального *Я* постає поняття фактичного досвіду життя (*faktische Lebenserfahrung*) [Heidegger, 1995: S. 8], зрозумілого не в епістемологічному, а в *конкретно-історичному* контексті [Heidegger, 1995: S. 9]. Уже в лекціях зимового семестру 1920/1921 років («Вступ до феноменології релігії») поряд із терміном «фактичне життя» синонімічно вживано такі поняття, як *das faktische Dasein* і *das lebendige Dasein* [Heidegger, 1995: S. 53–54]. Первинний і визначальний досвід фактичного життя зрозуміло як *дотеоретичний* досвід і витлумачено як *нормативне джерело* (джерело значущості) будь-якої *теоретичної концептуалізації*. Але це означає, що ми цей дотеоретичний досвід навантажуюмо теоретичними значеннями і, врешті-решт, *передаємо дотеоретичному досвіду всі теоретичні повноваження трансцендентальної суб'єктивності*.

Таке розуміння породжує кілька серйозних проблем. Як дотеоретичний досвід може бути «правовим джерелом» теорії? Адже цей досвід є конкретно-історичним, а, отже, контингентним і партикулярним. Чи не означає така позиція, що ми *рівень значущості хочемо пояснити в термінах історичного походження*? І як тепер розуміти саму нормативність? Якщо вже не йдеться про нормативну діяльність трансцендентального *Я*, то що тоді надає концептуальним схемам їхнього значення? Той, хто прагне витлумачувати первинний досвід конкретно-історично, не змушений *пов'язувати первинність і нормативність з історичним передуманням у часі*.

У «Вступі до феноменології релігії» парадигматичним прикладом первинного досвіду обрано описану у Павлових посланнях (зокрема, у Посланні до солунян) ранньохристиянську фактичність, орієнтовану на «*кайрологічний*» характер часу. Саме цей досвід Гайдегер витлумачує як

автентичний, а пізніші концептуалізації «ранньохристиянської фактичності» у патристиці і схоластиці постають як *історія спотворення* цього первинного автентичного досвіду. У такому разі шлях до виявлення власного значення понять можливий лише як потрапляння у цей автентичний досвід. Цей шлях на методологічному рівні отримує форму *феноменологічної* або *герменевтичної деструкції*. На шляху деструкції ми отримуємо доступ до автентичного досвіду, щоб здійснити немовби другу спробу його концептуалізації, на цей раз неспотвореної та адекватної.

У зимовому семестрі 1921/1922 років Гайдегер обирає інший парадигматичний приклад первинного досвіду — філософію Аристотеля. Тільки тепер він застосовує метод феноменологічної деструкції до головних засад Стагіритового мислення. Спотворення автентичного досвіду вже відбулося у самого Аристотеля, в його вченні про першість теорії. Тому негативне тлумачення традиції тільки посилюється: Стагіртова думка є вже не прикладом первинної неспотвореної фактичності (як у Павла), а являє собою ранню стадію відпадіння й спотворення. Проте ця думка ще дуже близька до першоджерельної «справжності», що містить у собі визначальні ознаки автентичності. Деструкція дає змогу так прочитати тексти Стагірита, щоб виявити в них автентичне досвідне ядро. Головним орієнтиром тут є Аристотелеве поняття практичного знання, *phronêsis*. Таке знання співчасове життю у його бутті, в «поводженні» з речами світу [Хайдеггер, 2012: с. 130]. Тим самим постулюється *первинність практичного знання* і залежність теоретичної настанови (з її споглядально-об'єктивувальним характером) від життєвих контекстів праксису.

Саме феноменологічне тлумачення Аристотеля, зокрема так званий *Natorp-Bericht*, дослідники вважають першим ескізом тієї філософії, що пізніше була викладена у «Бутті і часі». Тут вже з'являються головні категорії (так, їх ще названо «категоріями»!) майбутнього трактату: турбота, світ, падіння тощо. Поряд із цим у лекціях 1921/1922 років зіштовхуються персоналістична мова Павла та філософський дискурс Аристотеля, кайрологія ранньохристиянської фактичності та описативний аналіз практичного знання у Стагірита. Вже тут ця зустріч закладає майбутні протиріччя «Буття і часу».

Падіння у традицію (у низку невласливих інтерпретацій) отримує персоналістичні риси особистої долі окремої людини, що відпадає від «справжнього», «власного», «автентичного» життя і перебуває у модусі посередності (*Durchschnittlichkeit*) та публічності (*das «Man»*). Тоді «фактичне життя окремої людини» проживається «ніким» (*Niemand*) і занурене у «невласну» (*uneigentlich*) традицію і звичку [Хайдеггер, 2012: с. 70—71]. Це поєднання двох різних мисленневих ліній відбувається на тлі методологічного синтезу: поєднання *феноменології та герменевтики*. Чому герменевтика має бути феноменологічною? Герменевтика є феноменологічною

тому, що фактичне життя у своїх онтологічних модусах *убачається як феномен*. Але воно спочатку не дається у філософії Стагірита у своїй *справжній* фактичності. Тому й необхідна феноменологічна деструкція. Бо первинна даність існує у невлавистий спосіб. Первинний досвід слід здобути, отримати завдяки методичному зусиллю. *Феномен життя показує себе не так, як він власне є, не так, як він має «власним чином» перебувати*. Показування і *приховування* утворюють парадоксальну єдність. Сама ця прихованість пов'язана з внутрішньою тенденцією життя до падіння і розпаду. Так закладається специфічне розуміння феномена й феноменології, яке ми зустрінемо у §6—7 «Буття і часу». Але чому первинний досвід у своїй конкретно-історичній іпостасі має нормативне значення? Чому перші концептуалізації цього досвіду вже є спотворенням і відпадінням? Як контингентне (конкретно-історичний досвід) може надавати значущості універсальному (універсальній значущості понять і концептуальних схем)? На всі ці запитання Гайдегер не дає відповіді.

Та й саме поняття «фактичне життя» страждає на концептуальну невизначеність. З одного боку, Гайдегер каже про конкретне людське життя, про «завжди моє власне» життя. Але, з іншого боку, якби ми розуміли це життя як життя Петра або Марії (як життя конкретної особи), то таке розуміння не відповідало б Гайдегеровим інтенціям. Адже він намагається здійснити *категорійну* експлікацію життя, каже про фундаментальні властивості, схильності і тенденції фактичного життя. Це щось *доперсональне*, або таке, що є засадовим для особового буття. Іноді навіть виникає підозра у гіпостазуванні поняття *das faktische Leben*. Ми можемо часто зустріти такі звороти, як «життя тлумачить себе», «життя має схильність», «життя має тенденцію». Життя розуміє, тлумачить, турбується, прагне, потребує, спокушається, заспокоюється, відчужується від себе, падає, розкладається, повертається до себе тощо. Здається, що Гайдегер створює онтологію як *біографію*, як життєпис певної істоти, що втілюється у різноманітних персонажах (носіях життя, репрезентантах життя) і переживає різноманітні стадії розвитку. Мало того, що фактичне життя описано у *квзіперсоналістичних термінах*. Гайдегер до того ж буде онтологічну біографію на прихованих *нормативних засновках*, які жодним чином не пояснює і не витлумачує в рамках запропонованого нам наративу. Поняття *первинності, автентичності, справжності, власності* аж ніяк не впливають з проекту феноменологічної (фундаментальної) онтології. З контексту можна зрозуміти, що критерії первинності/автентичності/справжності/власності *містяться у самому фактичному житті*. Чим *ближче* концептуальні системи й інтерпретації *до фактичного життя*, тим більш вони автентичні і справжні. Але якщо саме фактичне життя є носієм і фундаментом нормативності, то зовсім незрозуміло, на яких підставах один досвід позначено як первинний, а інший досвід описано як вторинний і спотворений.

У 13-годинному курсі літнього семестру 1923 року «Онтологія (герменевтика фактичності)» Гайдегер вперше намагається поєднати ці різні лінії мислення. Онтологія тут постає не як традиційне вчення про суще як таке і не як теорія предметності. Обидві версії традиційної онтології (як в антично-середньовічній, так і в модерній іпостасях) унеможливають доступ до тут-буття (*Dasein*), до сущого, що є вирішальним для філософської проблематики [Heidegger, 1988: S. 3]. Тільки тепер, 1923 року, поняття *Dasein* остаточно перетворюється на технічний термін і вбирає у себе всі «фактично-життєві» конотації ранніх лекцій [Kisiel, 1995: p. 493]. Також набувають більшої концептуальної визначеності як поняття *фактичності*, так і поняття *герменевтики*. Фактичність позначає буттєвий характер «нашого» «власного» тут-буття, його унікальність (*Jeweiligkeit*) [Heidegger, 1988: S. 7]. А герменевтику витлумачено як повідомлення про певну єдність події. Її завдання є водночас діагностичним і терапевтичним: виявити відчуженість тут-буття від самого себе й відкрити йому доступ до його *власного* буттєвого характеру [Heidegger, 1988: S. 14–15]. При цьому сама герменевтика є частиною нової онтології, позаяк тлумачення й розуміння розглянуто як способи буття *Dasein*. Найбільш властива можливість «себе самого» (тут-буття, фактичності) отримує назву «*екзистенція*». Герменевтика має вивести *Dasein* з відчуженості й відкрити йому доступ до екзистенції, що потлумачено виразним чином *нормативістично*.

Йдеться про нову філософію, що має служити не «публічності», а конкретній фактичності. Гайдегер підкреслює, що шукана конкретна фактичність не визначається через ідею *Я* та особи. Так само і поняття самості не походить з якоїсь егології (*ist nicht «ichlichen» Ursprung*) [Heidegger, 1988: S. 29]. Але як пов'язати *неперсональність* тут-буття з його унікальністю? Підкреслюваній унікальності *Dasein* постійно загрожує публічність анонімності (*das Man*) й балачок (*Gerede*). Цю небезпеку описано як специфічну долю фактичності. Філософська традиція схоластики й Модерну постає тут як специфічний прояв балачок, як історія відчуження від власного буття. У зв'язку із цим Гайдегер уводить у гру метод феноменологічної деструкції, повторюючи головні тези лекцій 1921/22 років.

Програму Гайдегера, як вона викладена у «Герменевтиці фактичності», можна уявити у загальних рисах так: опитування тут-буття у його «тут» і «сьогодні» відкриває вимір публічності як сукупності певного типу (само) тлумачень *Dasein*. Ці типи тлумачень в їхніх головних формах і в їхній історичній тяглоті постають як *традиція*. Повернення тут-буття до самого себе, подолання відчуження стане можливим тільки тоді, коли буде відкритий інший шлях, інший доступ, ніж традиційні способи тлумачення, ніж балачки публічності. А для цього треба виявити, де відбувся злам, де відбулося відпадиння від первинного досвіду. Тобто діагностика традиції має надати також і засоби терапії.

Ми бачимо, що Гайдегер обмежується описом програми нової онтології, яка має за мету відкрити доступ до власного, автентичного буття *Dasein*. Проте залишаються неспроясненими найбільш фундаментальні питання: про онтологічний статус цього *Dasein* і про те, в який спосіб конкретний досвід конкретної фактичності можна витлумачувати як *нормативне джерело*, як щось справжнє й автентичне. Питання важливе з огляду на те, що у «Бутті і часі» ми знаходимо як методологічну, так і концептуальну непрозорість у підході до «зразкового сушого» (яким «обирається» тут-буття) [Баумейстер, 2012: с. 111].

Серед дослідників досі немає згоди стосовно питання: як власне розуміти Гайдегерові поняття *Dasein* у «Бутті і часі»? Чи можна вважати тут-буття індивідом, особою? Чи радше йдеться про щось універсальне? Наприклад, Джон Годжленд (*John Huageland*) вважає, що *Dasein* є прикладом загального терміна (*mass term*), подібного до таких термінів, як «*People*» або «*General Motors*» [Dreyfus, 1991: р. 14]. Тоді і «кафедра філософії» є також прикладом тут-буття, так само, як і «Київський національний університет імені Тараса Шевченка». І, дійсно, Гайдегер у середині 1930-х років буде казати про історичне *Dasein*, про *Dasein* поета або цілого народу.

Якщо ж, як це робить Дрейфус, тлумачити *Dasein* як «людське буття» (*human being*) з можливістю розрізнення «людського буття» та «*невного* людського буття» (*human being* та *a human being*), то все одно проблема не усувається, а тільки модифікується. Адже тут-буття «у відповідності до *завжди-мого* характеру цього сушого» (*gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit diese Seiendes*) має бути пов'язане з *особовим* займенником [Heidegger, 2006: S. 42]. Для Едит Штайн також очевидно, що Гайдегерові у понятті *Dasein* йдеться про людське буття (*Heidegger unter Titel Dasein das menschliche Sein fassen will*) [Stein, 2006: S. 463]. Але такі вирази, як *Sein des Daseins*, свідчать про те, що Гайдегер позначає терміном *Dasein* то саму людину, то людське буття [Stein, 2006: S. 464]. Майкл Інвуд тлумачить тут-буття схожим чином: у «Бутті і часі» «Гайдегер вживає *Dasein* для позначення людського буття (*the being of humans*) і для позначення сушого або особи, що має це буття» (*the entity or person who has this being*) [Inwood, 1999: р. 42]. Чи є *Dasein* у такому випадку чимось ізольованим, індивідуально-егоїстичним (бо йдеться про «завжди моє» тут-буття)? Майкл Інвуд відповідає: в *онтологічному* аспекті — так, а в *онтичному* аспекті — ні (*ontologically yes, ontically no*) [Inwood, 1999: р. 43]. Що ж, така інтерпретація є цілком можливою. Проте вона призводить до небезпеки тлумачити особу й індивіда як щось «онтичне». Якщо взяти, наприклад, Петра, то його особа є чимось «сущим», але його онтологічна глибина має сягати якогось надперсонального (або доперсонального) рівня. Це якась темна онтологічна основа кожної особи й кожного конкретного індивіда. Така основа по суті має персоналістичну структуру і є якимсь доперсональним принципом кожної персони.

Вагання провідних гайдегерознавців відображають внутрішні протиріччя самого проекту фундаментальної онтології. Від самого початку власна філософія Гайдегера була вмотивована пошуком інтелектуальних альтернатив трансцендентальної філософії у версіях неокантіанців і Гусерля періоду «Ідей». Універсалістичним претензіям трансцендентальної суб'єктивності Гайдегер намагається протиставити конкретно-історичний досвід «фактичного життя». Але цей досвід, у свою чергу, потребував концептуалізації. Застосування феноменологічної деструкції до метафізичної традиції (від патристики і схоластики до неокантіанства) відкривало доступ до «первинного автентичного досвіду», але, з іншого боку, накладало на Гайдегера певні методологічні вимоги. Виходячи із завдань, що у зв'язку з цим постали, Гайдегер вдається до трансформації феноменологічного й трансцендентального методів. Позаяк, на його думку, ми не можемо виходити з очевидностей трансцендентальної самосвідомості, *феноменологія* потребує герменевтичного доповнення, адже фундаментальний феномен фактичного життя (в його автентичному способі існування) не даний з очевидністю. Навпаки, цей феномен існує не власним способом і тому вимагає від дослідника інтерпретативних зусиль (герменевтичних досліджень). З 1923 року місце «фактичного життя» остаточно заступає поняття «тут-буття», зрозуміле, з одного боку, як щось унікальне і «завжди моє», а з іншого боку — як щось надособистісне й надсуб'єктивне. Нова онтологія була покликана якраз уможливити доступ до такого специфічного сущого. Як стверджував сам Гайдегер, «супроводжувачем у пошуку був молодий Лютер, а зразком (*Vorbild*) — Аристотель, якого Лютер ненавидів. Поштовх завдав Кіркегор, а відкрив очі Гусерль» [Heidegger, 1988: S. 5]. У цій фразі свідомо або несвідомо поєднуються, здавалося б, неподєднані речі. Ситуація ускладнюється, коли у «Бутті і часі» здійснюється спроба концептуалізувати фундаментальні модуси буття-у-світі цього *Dasein*. Відновлення питання про буття пов'язується з аналітикою тут-буття [Heidegger, 2006: S. 7, 13] й має на меті виявлення апріорних умов можливості регіональних онтологій [Heidegger, 2006: S. 11]. Тут, у характерному трансценденталістському звороті (*eine apriorische Bedingung der Möglichkeit*) показано певний зв'язок між науками (з їхніми сферами сущого) з онтологічним запитуванням, здійснюваним «зразковим сущим» (*Dasein*). Тим самим фундаментальну онтологію слід розуміти як нову версію *трансцендентальної філософії*.

Проте дослідження «завжди мого» «конкретно-фактичного» тут-буття як «зразкового сущого», якому «йдеться про його власне буття», несподівано постає як ще одна версія метафізики. Радикальне запитування починає в'язнути в апріорних структурах «людського *Dasein*» й перетворюється на варіант *metaphysica specialis* зі своїм особливим сленгом і категорійною схематикою. Гайдегер поступово це усвідомлює і, як ми бачили

вище, вже з лекцій 1928 року намагається спочатку краще прояснити онтологічний статус *Dasein* і якомога далі відійти від будь-якої персоналістичної та антропологічної термінології. Але цей мисленневий рух поєднує у собі два несумісні моменти: спроба позбутися квазіперсоналістичної мови й висунути на передній план *надособистісні й позаантропологічні аспекти тут-буття* супроводжується намаганням якомога далі відійти від системно-теоретичної схематики й ще більше наголосити унікальність і конкретну фактичність *Dasein*.

Ці тенденції отримали своє повне вираження уже у середині 1930-х років, починаючи із «Внесків» і тлумачення гімнів Гельдерліна. Будь-яку теорію «особливого сущого» відкидають як модифікацію (нехай і оновлену) метафізичної традиції, як продовження лінії «першого начала» з його претензіями на теоретично-науковий статус, а замість цього ведуть пошук «іншого начала», торують шлях до «істини буття». Вище я показав, як сам Гайдегер трансформує поняття *Dasein* і як він намагається, попри критику проекту «Буття і часу», встановити внутрішній зв'язок між фундаментальною онтологією (що тепер розуміється як «перехідна філософія») та «мисленням буття». Але, всупереч власним головним інтенціям, Гайдегеру не тільки не вдається «подолати» суб'єктивізм і метафізику ранньої філософії, а, навпаки, суб'єктивістичні й метафізичні моменти його мислення лише посилюються.

Підготовку нового мислення витлумачено як справу обраних (буквально — «диваків», *die Seltenen*), «що мають мужність до усамітнення, щоб мислити шляхетність буття й виражати його унікальність» [Heidegger, 1989: S. 11]. Істина буття розкривається тепер не у фундаментальних способах існування *Dasein*, а в певних виняткових ситуаціях, що трапляються з нечисленними мислителями (*die Wenigen, die Seltenen, die Sucher des Seyns, die eigentlich Glaubenden, die Fragenden* тощо) [Heidegger, 1989: S. 11]. Місце екзистенціалів заступають налаштованості, настрої (*Stimmungen*). У цих настроях-налаштуваннях *Da-sein* немовби «налаштовується» на буття. «Фундаментальний настрої настроює тут-буття (*die Grundstimmung stimmt das Da-sein*) і тим самим (настроює) мислення як проект істини буття у слові і понятті. Настрої є іскрінням вібрацій буття (*die Versprühung der Erzitterung des Seyns*) як подія у *Da-sein*» [Heidegger, 1989: S. 21].

Виняткова роль тут належить поезії й видатним поетам. Оскільки поет установлює те, що не минає, він є фундатором буття (*der Dichter ist der Begründer des Seyns*). «Через те, що знаки богів завдяки поетам немовби вмуровуються у фундаментальну стіну народної мови, в історичному тут-бутті народу утворюється буття, що утримує й зберігає заповіт і внутрішній зв'язок [із божественними настановами]» [Heidegger, 1999: S. 33].

Усамітнені «обрані» мислителі і поети намагаються дати слово буттю, що мислиться тепер ще більш *нормативістично*, ніж у «Бутті і часі». Така

нормативність проступає навіть у німецькому *Ereignis*. Це слово натякає радше не на дію (по-*дію*), а на ставання власним, справжнім, автентичним (*Er-eignis, eigentlich*) і придатним до чогось (*ereignen sich — eignen sich*, тут і властивість — *Eigenschaft*, і власність — *Eigentum*).

Тільки обрані спроможні прислухатися до буття, наближати нове мислення й започатковувати буттєву історію. Міфічний зміст обернений тут у метафізичну форму (*тотально-голістичне мислення єдиного проекту*). Нове мислення уважне до шпарини буття і «вкладає власне казання про буття в мову як оселю екзистенції»; «буття, висвітлюючи себе (*sich lichtend*), виражається в слові» [Heidegger, 1976: S. 361]. «Тим самим мова сама сходить до просвіту буття. І тільки так вона є у той таємничий спосіб, що, проте, завжди нами править» [Хайдеггер, 1993: с. 219].

Як ми бачимо, з перших оригінальних спроб аж до пізніх форм власної філософії Гайдегер намагається поєднати інтелектуальні сюжети, що постійно (хоча на різних стадіях по-різному) виявляють свою принципову несумісність. Не тільки проект, викладений у «Бутті і часі», але й різноманітні проекти, створені після «повороту», можна назвати «провалом», позаяк Гайдегеру так і не вдалося позбавитися суб'єктивізму і метафізичного тла власного мислення. Від самого початку на його філософському шляху були протиріччя та апорії, які йому не тільки не вдалося подолати, але які, навпаки, тільки посилювалися у його пізніших творах. Але спробуймо сприймати слово «провал» у тому загадковому значенні, яке йому приписував Гайдегер у «Листі про гуманізм». І якщо Гайдегеровому мисленню дійсно «пощастило» з провалом [Heidegger, 1976: S. 343; Хайдеггер, 1993: с. 209], то який же подарунок це мислення отримало від буття? Нехай вдумливий читач Гайдегерових творів сам силкується пошукати відповідь на це запитання...

ДЖЕРЕЛА

- Апель К.-О. Дискурс і відповідальність. — К.: Дух і літера, 2009. — 430 с.
- Апель К.-О. Трансформація філософії. — М.: Логос, 2001. — 344 с.
- Баумейстер А. Джерела і приховані мотиви фундаментальної онтології // *Sententiae*. — 2012. — Т. XXVII (№ 2). — С. 110 — 123.
- Богачов А. Досвід і сенс. — К.: Дух і літера, 2011. — 336 с.
- Богачов А. Філософська герменевтика. — К.: Курс, 2006. — 406 с.
- Вельш В. Наш постмодерний модерн. — К.: Альтерпрес, 2004. — 328 с.
- Гадамер Г.-Г. Пути Хайдеггера: дослідження позднього творчства. — Минск: Пропилеи, 2007. — 239 с.
- Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — 488 с.
- Ліотар Ж.-Ф. Постмодерністська ситуація // Після філософії: кінець чи трансформація? — К.: Четверта хвиля, 2000. — С. 71 — 90.

- Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія. — К.: Дух і літера, 2010. — 348 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
- Хайдеггер М. Разговоры на проселочной дороге. — М.: Высшая школа, 1991. — 192 с.
- Хайдеггер М. Феноменологическая интерпретация Аристотеля (экспозиция герменевтической ситуации). — СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. — 224 с.
- Dreyfus L. Hubert. Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I. — Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991. — 370 p.
- Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis); [Hrsg. Friedrich-Wilhelm Hermann] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.65. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. — 513 S.
- Heidegger M. Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»; [Hrsg. Susanne Ziegler] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.39. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999 (3-те видання; 1-ше видання — 1980). — 296 S.
- Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz; [Hrsg. Klaus Held] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.26. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. — 291 S.
- Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität); [Hrsg. Käte Bröcker-Oltmanns] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.63. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. — 116 S.
- Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens; [Hrsg. Claudius Strube] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.60. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. — 351 S.
- Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen: Max Niemeyer, 2006 (19-те видання). — 445 S.
- Heidegger M. Wegmarken; [Hrsg. Friedrich-Wilhelm Hermann] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.9. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. — 487 S.
- Inwood M. A Heidegger Dictionary. — Maiden: Blackwell, 1999. — 283 p.
- Kisiel Th. The Genesis of Heidegger's Being and Time. — Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993. — 608 p.
- Stein E. Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. — Freiburg: Herder, 2006. — 531 S.
- Thomä D. Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik // Martin Heidegger. Sein und Zeit (Hrsg. Thomas Rentsch). — Berlin: Akademie Verlag, 2001. — S. 281 — 298.

Андрій Баумейстер — кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
