

УДК 165.62

Поліщук Б. М.

ПРОБЛЕМНИЙ ХАРАКТЕР РОЗУМІННЯ САМОСТІ У ФІЛОСОФІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА («БУТТЯ І ЧАС»)

У статті тематизується різноманітно проблемний характер самості у проекті фундаментальної онтології; на основі текстуальних свідчень з'ясовується неправомірність звинувачень Гайдеггера у прив'язаності до традиції суб'єктивізму.

Ми спробуємо тематизувати проблемність розуміння Гайдеггером самості для його проекту фундаментальної онтології. Текстуальну базу такої спроби становить перший програмний твір Мартіна Гайдеггера- «Буття і Час» [1]. Споді-

ваємось, що це дослідження є актуальним, оскільки готує додатковий ґрунт для опанування ще й нині популярним спробам оцінити Гайдеггера як продовжувача традиційної суб'єктивістської філософії. Зосереджуючись на проблемі

самості, ми намагалися доповнити вже напрацьовані авторитетними дослідниками способи оскарження звинувачень Гайдеггера у суб'єктивізм - адже зазвичай таке оскарження здійснюється беззастережним утвердженням *Dasein-центричності* «Буття і Часу», а значення для Гайдеггера проблеми самості нівелюється. Відтак наукова новизна нашого дослідження може полягати в тому, що ми доводимо: важливість розуміння самості для здійснення Гайдеггерівського проекту зовсім не обов'язково засвідчує суб'єкт-центричність «Буття і Часу». Натомість проблема розуміння самості тематизується тут як багатоманітно значима для самого Гайдеггера, а текстуально встановлена значущість самості не нівелюється, а розцінюється як інструментально-функціональна (а не приховано-підривна) в іманентних рамках заданого самим Гайдеггером проекту. Відтак, безпосередніми завданнями цієї статті є: виокремити можливі аспекти проблемності розуміння самості у Гайдеггера, з'ясувати задіяні дослідницькою традицією напрями проблематизації цього розуміння і на основі текстуальних свідчень оцінити правомірність пропонованих дослідниками інтерпретацій.

Проект фундаментальної онтології як вимога екзистенціальної аналітики *Dasein*

Головне завдання «Буття і Часу» - поставити питання про буття сущого як таке, здійснити мисленнєвий проект, у якому йшлося б і питалося про буття як буття, про саме буття в його властивому собі смислі. Нагальність потреби поставити таке питання пов'язана з необхідністю відрізнити його від питання про суще як суще, тобто про суще в його бутті. На думку Гайдеггера, якраз суще в своєму буттєвому багатоманітті цілковито захопило увагу мислення і узурпувало те місце, яке справедливо належить смислу буття загалом, - буття, завдяки якому тільки й стає можливим розмаїття сущого. Адже «Як буття, відмінне від сущого, воно так чи інакше обмежує суще як суще. Без буття суще як таке не могло б виявитись і стати зрозумілим» [2].

Як бачимо уже зі вступних зауважень до твору, Гайдеггер планує *нову* постановку питання про смисл буття. Слово «новий» показує нам, що питання, яке тут ставиться, дотичне до традиційної проблематики Парменіда, Платона й Арістотеля, але дотичне таким чином, що автор відходить від онтологічного питання в його традиційній подобі питання про суще в його бутті і

надає перевагу більш висхідному питанню про буття як таке [3]. Гайдеггерові, власне, не йдеться про безумовну оригінальність його задуму, як то може видатися з пізнішої його полеміки з критиками «Буття і Часу», котрі закидали йому наслідування екзистенціалізму К'єркегора чи навіть гегелівської «Феноменології Духу». Усвідомлюючи новизну свого способу постановки питання, Гайдеггер водночас має на увазі його змістовну прив'язку до всієї попередньої філософської традиції: «Чи є наше питання і наша відповідь новою, не має тут жодного значення... Позитивне у них має полягати в тому, що вони достатньо "старі", щоб учити розуміти розгорнуті "давніми" можливості» [4].

Цим питанням на експлікативно-теоретичному рівні має займатися *фундаментальна онтологія* — філософська наука про буття як таке, а не про суще як таке. Буття як таке, однак, є усе ж буттям сущого. Разом з тим, саме не будучи нічим із сущого, буття принципово відмінне від сущого. Тому йдеться про буття саме по собі.

Як же можливо експлікувати це найпростіше, «затаєне» дещо, котре становить саму суть буття - те, що передує категоріально осмисленому різноманіттю різних способів буття сущим? Фундаментальна онтологія - це схоплення до-категоріальної сутності буття, повернення у той найближчий і найприхованіший (унаслідок своєї близькості) горизонт, з якого ми і здійснюємо *розуміння* - і в до-онтологічному, і в онтологічному його сенсі. Відтак фундаментальна онтологія як експлікація простої сутності буття у його онтологічній різниці від багатоманіття буття сущим можлива завдяки античній унікальності *Dasein*, котре перебуває в унікальному відношенні до тієї найпростішої сутності буття, якої й шукає фундаментальна онтологія. Ця особливість відношення полягає власне в тому, що потаємна «власна» суть буття близька до *Dasein* близькістю горизонту, в якому й здійснюється *Dasein* як дещо відмінне від решти сущого, - здійснюється, розуміючи себе і несумірне собі суще. Відтак близькість сутності буття до нас самих, до *Dasein* становить уже задану, до-рефлексивну, до-онтологічну передумову. На думку Гайдеггера, інтуїція засадничої близькості буття до людини як розуміючого сущого становила предмет філософських роздумів усієї традиційної онтології та метафізики, починаючи з Платона.

То в чому ж тоді своєрідність Гайдеггерівського проекту фундаментальної онтології і чим цей

проект суттєво відрізняється від філософських альтернатив минувшини й сучасності? Річ у тім, пояснює Гайдеггер, що вся попередня традиція європейської онтології переймається лише категоріальним визначенням буття сушого. Власне, питання про буття сушого загалом вона зводить лише до питання про буття сушого сущим. Саме ця обставина накладає на очі традиційної метафізики ті шори, котрі й роблять для неї методологічно та тематично невидимими як властиву постановку питання про суть буття, так і можливість шукати відповідей на це питання шляхом фундаментальної аналітики *Dasein*. Методологічна сліпота метафізичної онтології зумовлена принциповою обмеженістю її засобів суто категоріально-рефлексивними. Відтак вона не здатна ані описати феноменологічне бачення як таке, ані не має відповідних слів до вираження того, що в цьому баченні являється.

Вперше можливість такого іншого, глибиннішого й «ближчого до речі» мислення відкрив, на думку Гайдеггера, Е. Гуссерль своїми «Логічними дослідженнями». Відтак метод феноменологічного бачення взято на озброєння в проєкті «Буття і Часу». Пізніший Гуссерль часів «Ідей до феноменології» уже значно менш близький йому. Гайдеггер, первісно зацікавлений саме онтологічною постановкою проблеми, вважає трансцендентальну філософію продовженням традиційної європейської метафізики суб'єкта, а тому й гуссерлівське звертання до неї не може не оцінювати як прикре занпащення тих багатих перспектив, які вимальовувалися в «Логічних дослідженнях» і які він сам розвинув у власному проєкті фундаментальної онтології.

У свою чергу, Гуссерль мав нагоду оцінити застосування феноменологічної методології в «Бутті і Часі». Він розцінив вклад Гайдеггера як розробку конкретнішої, суто антропологічної феноменології, котра доповнює формальну феноменологію (зосереджену на універсальних апіорних структурах) аналітикою одного з суших - людини. На полях «Буття і Часу» Гуссерль написав: «Гайдеггер транспонує, чи переносить конститутивно феноменологічне прояснення всіх регіонів сушого й універсального, тотального регіону світу в антропологічне. Вся проблематика є перенос, *Ego* відповідає *Dasein*, etc. При цьому все стає глибокодумно-неясним і філософськи втрачає свою цінність» [5].

Нав'язуючи онтології *Dasein* таку антропологічно-конкретизаторську роль, цілком природно

апелювати й до наявності в «Бутті й Часі» категорії «екзистенція», а також традиційного «екзистенціалістського жаргону» - згадок про автентичність і не автентичність людського існування, буття-до-смерті, турботу і т. ін. Усе це традиційно давало підстави розцінювати філософію Гайдеггера як один з варіантів екзистенціалізму - *Existenz-Philosophie*, а відтак і претендувати на аргументоване оскарження декларованої самим Гайдеггером оригінальності його задуму. Це оскарження відбувалося ще за життя філософа - йому не раз доводилося боронити свій перший твір від спроб «поховати його у загальній могилі екзистенціалізму», з'ясовуючи принципову різницю в смисловому навантаженні терміна «екзистенція» в «Бутті і Часі» та традиційному екзистенціалізмі. Таке оскарження стало уже, як констатує Геррманн, традиційним і, як свідчать зовсім недавні публікації, користується популярністю ще й тепер.

Так, Гаррісон Голл зіставляє «Буття і Час» з працями К'єркегора і трактує християнський екзистенціалізм датського філософа фактично як ідейне джерело Гайдеггерівського проєкту - що правда, відзначаючи і певну оригінальність Гайдеггера: у привнесенні сумнівної вартості секуляризації та безсумнівної вартості концептуальної деталізації [6].

Оскаржувати оригінальність «Буття і Часу» можна і на засадах Гайдеггеріанства, ортодоксальнішого за самого Гайдеггера. Тут підстави для нібито іманентної критики твору запозичуються з пізнішої творчості філософа і констатується його тогочасна неспроможність мислити і висловлюватися так, як сам філософ вважав слушним після «повороту». Так, Міхаель Ціммерман написав у цьому ключі низку робіт, вважаючи, що невдача Гайдеггерового проєкту фундаментальної онтології пояснюється якраз тим, що філософ обрав для його здійснення невідповідний шлях - шлях через аналітику *Dasein*, котра знову ж таки привела його в лоно декларативно покинутої й відкинутої традиційної метафізики суб'єкта [7]. Фатальна прив'язка фундаментальної онтології до самості, а відтак і до суб'єкта, вважає Ціммерман, знімається лише з ходом «затмарення» ролі самості у філософії Гайдеггера, затмарення, завдяки якому можливим стає, нарешті, давно пожадане самим філософом явлення буття як такого в своїй сутності, незалежній від розуміючого агента - людини [8].

Проблемність гайдеггерівського розуміння самоті для інтерпретативної традиції

Отож, Гайдеггер ставить собі на меті звільнити думку від передсудів доонтологічного мислення - онтичних «самоочевидностей», котрі блокують пошук адекватного підходу до питання. Однією з таких самоочевидностей, від яких належить очистити мисленнєвий горизонт, філософ вважає гадану необхідність починати дискурс із утвердження сталості і самототожності суб'єкта мислення. Самототожність єдиної і єдної основи на протизага різноманіттю явищ та станів забезпечується власне самотнім характером суб'єкта. Відтак «самість» постає поняттям, історично закоріненим у «наявнісному», категоріальному мисленні «успадкованої метафізики». Як ми пересвідчилися з близького прочитання тексту, Гайдеггер апелює до необхідності стергтися цього «самісного» передсуду не лише декларативно, на початку «Буття і Часу», а й послідовно-методично, незрідка обґрунтовуючи правомірність того чи іншого ходу думки якраз потребою такої обережності. Відтак вживання терміна «самоті» як одного із засобів екзистенціальної аналітики *Dasein* постає для Гайдеггера окремим завданням, що вимагає особливої пильності і численних застережень.

Так, Гайдеггер не втомлюється повторювати, що самість належить інтерпретувати екзистенціально - відтак при висвітленні *Dasein* завжди йдеться не про якусь «самість» як наявний предмет, а про її буття. Власне, самість у своїй специфічності як окремий структурний елемент кваліфікується завжди як особливий спосіб буття *Dasein* - спосіб буття самістю. Більше того - самість тематизується як структурний елемент принципово несамісно-центричних екзистенціалів, як-от «буття-в-світі» та «співбуття». До того ж, констатується, що «здебільшого і найближчим чином» *Dasein* екзистує у невласно-самісний спосіб - тобто так, що єдність самоналежної самоті завжди вже втрачена - і, однак, з огляду на буттєвий (а не предметно-точковий) характер самоті це не шкодить здатності *Dasein* екзистувати.

Нарешті, у другому розділі «Буття і Часу» Гайдеггер послідовно утверджує основою структурної єдності і осереддям власності *Dasein* екзистенціал турботи - і якщо самість ще зустрічається тут у цих ролях, то кожне таке інструментальне задіяння цього терміна Гайдеггер врівноважує зауваженням про висхідний харак-

тер турботи щодо самоті. Відтак і нарешті сформульований (у § 64) онтологічний зміст самісності зводиться до її вмонтованості у структурну єдність турботи.

Цікаво, що попри такі, здавалося б, промовисті свідчення тексту, склалася ціла інтерпретативна традиція звинувачувати Гайдеггера якраз у тому, чого він так наполегливо (і, як нам видається, ефективно) уникав. За свідченням Германна, початок цій традиції поклала праця Отто Пьоґгелера, де стверджується, що «Буття і Час» «.. не лише дає привід для хибного витлумачення в суб'єктивно-антропологічному ключі, а й "мововолі" сама стає "всього лиш новим утвердженням суб'єктивності"» [9].

Звинувачення в суб'єктивізмі доповнюються констатацією принципової незавершуваності Гайдеггерівського проекту та/або кваліфікацією «Буття і Часу» як різновиду екзистенціальної філософії. Так, уже Пьоґгелер у згаданій нами праці, що намітила русло цілій традиції викривань, зазначає: «"Буття і Час" обривається не внаслідок якихось зовнішніх обставин - натомість уже перша частина цього твору несе в собі неунікність невдачі всього задуму» [10]. На його думку, причина цього неунікного провалу полягає в принциповій некогерентності задуму та засобів його втілення: мовляв, думка «Буття і Часу» уже стала на пошук правди про Буття, проте все ще шукає цю правду у метафізичний спосіб. Виявляється, автор «Буття і Часу» все ще не виплутався з метафізично-презентаційного мислення і не позбувся модерної тенденції починати з суб'єкта як основи, що її належить запевнити насамперед, - а тому нездатен відшукати дорогу назад з тієї мандрівки, у яку вирушив, і повернутися від аналітики *Dasein* до питання про зміст буття загалом.

Почин Пьоґгелера гідно продовжує Міхаель Ціммерман. Він приєднується до думки, що уникнути невдачі проекту було неможливо в принципі - і так само обґрунтовує цю позицію, вказуючи на «надто тісний зв'язок твору з тими суб'єктивно-метафізичними установками мислення, що їх Гайдеггер мав на меті здолати» [11]. У тексті «Буття і Часу» Ціммерман відчуває «напруженість самопротистояння», спричинену тим, що цей текст «лежить на півдорозі» між старим, метафізичним та новим способами мислення. Головний парадокс твору дослідник вбачає у тому, що Гайдеггер, намагаючись вийти за межі суб'єктивності і добутись до нового розуміння буття, обирає шлях принципово для цього не-

підхожий - через розгляд буття суб'єктивності. Отож для Ціммермана неприйнятною є сама ідея здійснювати проект фундаментальної онтології через екзистенціальну аналітику *Dasein*. Ціммерман пояснює недоліки раннього Гайдеггера як «недолягування» до Гайдеггера часів після «повороту». Тож тим менш правомірною є критика цим дослідником «Буття і Часу» - сфокусована (і це становить для нас безпосередній інтерес) саме на факті задіяння Гайдеггером поняття самості.

Ціммерман вважає особливо показовою «...двозначність, у якій з самого початку заплутується "Буття і Час"». Сказано, що сутність *Dasein* полягає в його екзистенції; але про те ж *Dasein* говориться, що воно "щоразу моє"» [12]. На думку Ціммермана, ідея екзистенції як неприхованості, процесу висвітлення, відкритості, просвіту Буття - це той аспект «Буття і Часу», який прямує за межі суб'єктивності. Проте Гайдеггер не обмежується лише цим поняттям - він згадує про «моевість», а отже, - про самісну власність *Dasein*. Ця ж згадка одразу замикає Гайдеггера у традиції суб'єктивності - бо вона одразу ж провадить до питання про те, «ким» є *Dasein*, а отже, - і до питання про самість як таку.

На стійке переконання Ціммермана, жодні застереження та перестороги щодо самості не можуть нівелювати її суб'єктивістський наявний характер: «Проблема самості, навіть у гайдеггерівському її визначенні, неunikно зіштовхує думку на шлях суб'єктивності» [13]. Відтак, жодні текстуальні свідчення про зваженість і принципову екзистенціальність трактування Гайдеггером самості не могли б переконати цього дослідника - адже йому не йдеться про те, чи ґрунтується *Dasein* на самості (позиція суб'єктивізму), чи навпаки, самість на *Dasein* (екзистенціально-онтологічно відкоригована позиція Гайдеггера). Для нього неприйнятним є сам вибір шляху до смислу буття через людське *Dasein* — і констатація «само-центричності» слугує тут тільки допоміжною ілюстрацією. Ціммерман доповнює свою критику виокремленням у «Бутті і Часі» сутнісних елементів волюнтаризму ніцшеанського стибу - і це також має увиразнити неоригінальність і неспроможність гайдеггерівського проекту екзистенціальної аналітики. Дослідник ідентифікує рішучість *Dasein* узяти на себе можливість своєї власної самості з ніцшевською волею до влади - не рахуючись із тим, що, як сам він зазначає, Гайдеггер узагалі заперечує зв'язок цієї рішучості (*Erschlossenheit*) з волею.

Констатується, що пізній Гайдеггер зумів нівелювати суб'єктивізм власної (автентичної) самості, поклавши відповідальність і за поклик, і за відгук йому на саме буття як таке. Тим часом «для раннього Гайдеггера увесь антропоцентризм і волюнтаризм автентичної самості залишається в силі - відтак і думка тут усе ще грузне в суб'єктивізмі західної метафізичної традиції» [14].

Пом'якшуючи свою позицію у пізнішій роботі, Ціммерман уже не говорить про провал проекту, але оцінює автора «Буття і Часу» як екзистенціаліста - з огляду на те, що «Для Гайдеггера автентичне існування було вирішальною передумовою онтології» [15]. Отже, і тут гайдеггерівська позиція оцінюється у фокусі проблеми самості - цього разу прицільно власної, автентичної самості.

Ціммерман визнає, що екзистентний вимір *Dasein* (у якому, власне, й здобувається автентична самість) не зводиться до «просто психологічного чи суб'єктивного», а має конститутивне філософське значення [16]. Але якраз це, на думку дослідника, і становить основну проблему. Оскільки екзистенціально-онтологічного виміру можна сягти лише через вимір екзистентно-онтичний, то місцем для явлення самого буття як такого стає сутнісно скінченне, історичне *Dasein*. Отож явлення буття як такого стає подією у житті конкретного сушого, більше того - узаляжнюється від особистої волі цього сушого, котре вільне прийняти чи не прийняти на себе рішучу відкритість буттю. Саме цього волюнтаризму, на думку Ціммермана, позбувся Гайдеггер пізній: замінивши поняття автентичності як рішучої відкритості (*Entschlossenheit*) на поняття автентичності як вивільнення (*Gelassenheit*), він позбувся прив'язки до особистої волі індивіда.

Не беручись за зіставлення позицій раннього і пізнього Гайдеггера, вважаємо за потрібне зазначити, що текст «Буття і Часу» не дає підстав беззастережно констатувати волюнтаризм «заступальної рішучості» прийняти на себе свою самість. Адже Гайдеггер наголошує, що поновлення цілісності розсіяного відпалістю від-себе-у-світ *Dasein* здійснюється зовсім не через самовідмежування від зустрічного-у-світі чи через утвердження винятковості власного *Dasein* щодо решти сушого (собі сумірного чи несумірного). Натомість рішучість стосується прийняття вже наперед заданого способу буття, яким *Dasein* завжди вже віднесене до буття як такого. Отож навіть якщо тут можна зафіксувати вирішальність

волевиявлення *Dasein*, таке спостереження не дає підстав констатувати узалежненість буття як такого від волі *Dasein*. Гайдеггерівський проект екзистенціальної аналітики принципово відрізняється від філософії екзистенціалізму своєю орієнтацією на пріоритет буттєвого питання, пошуків смислу буття як такого. *Dasein* у своєму екзистуванні сутнісно розімкнуте на смисл буття як такого - тоді як «екзистенція» традиційного екзистенціалізму позбавлена виходу на таку найуніверсальнішу сферу. Цей момент дуже вдало відзначає Геррманн: «Якби "Буття і Час" було всього лиш черговим нарисом екзистенційної філософії поміж решти собі подібних, цей твір аж ніяк не відповідав би амбіції автора - радикально поставити універсальне питання про буття (у критичному самовідмежуванні від усієї цілісності традиційної онтології) та відповісти на нього» [17].

Новизна задуму Гайдеггера полягає, за Геррманном, у тому, щоб показати: і суб'єкт, і кожне визначення суб'єктивності засновані на *Dasein*. Задум проекту вимагає від Гайдеггера не тільки послідовно самовідмежуватись від традиції суб'єктивістської метафізики, а й прояснити (шляхом деконструкції) причини появи цієї традиції. Натомість екзистенційна філософія (наскільки вона стикається з універсальним онтологічним питанням) залучає до свого обмеженого кола проблем усю дотогочасну традицію філософії - навіть не наближаючись, однак, до тих засновків, що необхідні, аби критично вивірити онтологічне запитування Арістотеля, Канта чи Гегеля. Як підсумовує дослідник, і з історичного, і з філософського оглядів екзистенційна філософія належить до новочасної філософії суб'єктивності.

Текстуальні свідчення «Буття і Часу» спонукають приєднатися до позиції Геррманна: як ми мали нагоду переконатися, Гайдеггер послідовно відмежовується від суб'єктивістської традиції, деконструє її і пропонує натомість пролив думки до буттєвого устрою людини. Крім того, можемо й доповнити позицію Геррманна нашими власними спостереженнями: адже нам вдалося зафіксувати здійснення всіх цих ходів у наближенні до проблеми самості. Так, Гайдеггер відмовляється від традиційного тлумачення самості як наявної незмінної основи суб'єкта. У ході деконструкції він з'ясовує причину неадекватного розуміння самості - вона полягає в тому, що самість не тематизується онтологічно; традиція не запитує про смисл самісності як та-

кої, а намагається насамперед запевнити сталу самість суб'єкта як постійність чогось уже наявного. Дотримуючись «провідної нитки» розгляду самості в її екзистенціальності, Гайдеггер з'ясовує її онтологічний смисл: самість постає як феномен само-стояння *Dasein* (він включає і несамо-стояння повсякденної відпалості *Dasein* у світ), первісно заснований на турботі про власну здатність бути.

Висновки

Отже, місце самості у проекті фундаментальної онтології визначається: у підготовчій фундаментальній інтерпретації *Dasein* - її роллю відповіді на питання про «хто» повсякденного *Dasein*, а в рамках інтерпретації екзистенціалів цілісно тематизованого *Dasein* на часовість - роллю феномену, включеного до структури турботи, визнаної за основу динамічної цілісності *Dasein*. Потрактування самості в рамках проекту фундаментальної онтології є різноманітно проблемним як у власному дискурсі Гайдеггера, так і в дослідницькій інтерпретативній традиції. По-перше, воно є проблемним у сенсі взятого на себе завдання, методично доцільного в горизонті здійснюваного проекту - в такому сенсі проблемним є завдання екзистенціальної аналітики очистити поняття самості від конотацій, нав'язаних йому суб'єктивістськи-наявнісною установкою мислення. В іншому значенні поняття самості проблемне причетністю до завдань прояснення фундаментальних екзистенціалів *Dasein*. Зокрема, адекватним схопленням самісності як основи рівнопозитивних екзистенціальних можливостей бути самістю власною чи невлавною розв'язується проблема конститутивного характеру дефективних модусів («падіння», «байдужості» і т. ін.) і уможливується прояснення структурної єдності динамічного *Dasein*. Нарешті, воно є проблемним у сенсі проблематичності, тобто важкодоступності остаточного прояснення - таким чином проблемним є «онтологічний смисл» самісності, брак розуміння якої на попередніх етапах екзистенціального аналізу сигналізує про їх недостатність.

Потрактування Гайдеггером самості проблематизується дослідницькою традицією принаймні у таких напрямках. Насамперед, зважується успішність емансипації Гайдеггера від суб'єктивізму традиційної метафізики (з огляду на вживання ним термінології на зразок поняття самості). Крім того, з'ясовується причетність Гайдеггера до екзистенціалізму (з приводу «волюнтаризму»

рішучого вибору бути власною самістю). З огляду на можливість обох попередніх напрямів оцінюється послідовність і завершеність (чи радше завершуваність) всього проекту фундаментальної онтології. Звертаючись до свідчень тексту, можемо констатувати, що спосіб використання Гайдеггером терміна «самість» засвідчує неправомірність дослідницьких звинувачень у суб'єктивізмі, а сформульована ним концепція

екзистенціального вибору самості з огляду на свою підпорядкованість завданням фундаментальної онтології не може бути підставою кваліфікувати його проект як різновид екзистенціалізму. Відтак можемо оскаржувати й упідставленість твердження дослідників про незавершуваність його проекту - принаймні настільки, наскільки це твердження обґрунтовується першими двома звинуваченнями.

- Тут і далі посилання на цей твір здійснюються за таким виданням: *Хайдеггер Мартин*. Бытие и время I Пер. В.В. Бибихина.- М.: Ad Marginem, 1997. Бытие и время - С. 24.
Херрманн Фр. В. фон. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии».- М.: Наука, 1991.— С. 63. Бытие и время.- С. 19.
Молчанов В. И. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии.- М.: Наука, 1989.- С. 115.
6. *Hall Harrison*. Love and Death: Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic Human Existence *II Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences*, - 1984. - V. 27, № 2-3.- P. 179-197.
 - Zimmerman Michael E.* The Foundering of Being and Time *II Philosophy Today*.- 1975.- V. 19.- № 2-4.- P. 100-107; його ж, Heidegger's «Existentialism» Revisited *II International Philosophical Quarterly*.- 1984.- V. 24.- № 3.- Issue № 95.- P. 220-236.
 8. Ця алегорія стала за назву монографії дослідника: *Zimmerman Michael E.* Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity.- Athens, O.: Ohio University Press, 1981.- P. 210.
 9. *Poeggeler Otto*. Der Denkweg Martin Heideggers.- Pfuldingen: Guenther Neske, 1963.- P. 180.
 10. Там само.- P. 194.
 11. *Zimmerman Michael E.* The Foundering of Being and Time *II Philosophy Today*.- 1975.- V. 19.- № 2-4.- P. 100-107.
 12. Там само.- P. 103.
 13. Там само.
 14. Там само.- P. 106.
 15. *Zimmerman Michael E.* Heidegger's «Existentialism» Revisited *II International Philosophical Quarterly*.- 1984.- V. 24.- № 3.- Issue № 95.- P. 220.
 16. Там само.- P. 221.
 17. *Herrmann Friedrich-Wilhelm von*. Subjekt und Dasein: Interpretationen zu «Sein und Zeit»,- Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985.- S. 10.

Bohdan Polishchuk

THE PROBLEMATIC CHARACTER OF HEIDEGGER'S CONCEPT OF SELFHOOD

Preset study contains an analysis of the problematic character the concept of selfhood entertains within Heidegger's project of the fundamental ontology. The textual evidence is used to prove that accusing Heidegger of being confined to the tradition of subjectivism is groundless.