

Світлана Гаєвська

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМИ СПЕЦИФІКИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У статті тлумачиться часовість людського буття як така, що характеризує його онтологічну специфіку, а також варіанти осягнення цієї проблеми, які у своїй суперечливості і неоднозначності розкривають глибинну природу людської суб'єктивності. Акцентується увага на спільності та відмінності феноменологічної (гуссерліанської) та екзистенціальної (хайдеггеріанської) щодо тлумачення часу та співвідношення його вимірів – минулого, теперішнього, майбутнього в людському самоусвідомленні, та його вплив на формування розуміння людини як принципово історичної істоти.

Ключові слова: феноменологічна свідомість, феноменологічний час, трансцендентальна суб'єктивність, інтенційність, людська суб'єктивність, історичність.

S. Gayevska. Phenomenologicaly-existenciality the approaches to a problem of specificity of human life

Clause is devoted to interpretation временности of human life as such, that reveals it ontological specificity, and also variants of judgement this problem, which in the discrepancy and ambiguity open a deep nature of human subjectivity. Is accenting attention on unity and difference phenomenologicaly (guserlyansky) and existenciality (hidegeriansky) in relation to interpretation of time and correlation of its measurements – last, present, future in human self-comprehension, its influence on formation of understanding of the man as essentially historical essence.

Keywords: phenomenological consciousness, phenomenological time, transcendental subjectivity, intensionality, historicity, human subjectivity

С. Гаевская. Феноменологически-экзистенциальные подходы к проблеме специфики человеческого бытия

В статье толкуется временность человеческого бытия как такового, что выявляет его онтологическую специфику, а также варианты осмысления этой проблемы, которые в

своей противоречивости и неоднозначности раскрывают глубинную природу человеческой субъективности. Акцентируется внимание на единости и отличии феноменологической (гуссерлианской) и экзистенциальной (хайдеггерианской) по отношению к толкованию времени и соотношению его измерений – прошлого, настоящего, будущего в человеческом самоосознании, его влияние на формирование понимания человека как принципиально исторического существа.

Ключевые слова: феноменологическое сознание, феноменологическое время, трансцендентальная субъективность, интенциональность, историчность, человеческая субъективность.

“Буття – це час” теза, що належить Е. Гуссерлю, характеризує висунення категорії часу у філософії ХХ ст. чи не на перше місце багатьох досліджень і пов’язується сучасними мислителями з тим, що процесуальність, плинність, становлення розглядається як фундаментальна визначеність реальності. А Мартін Хайдеггер у своїй праці “Буття і час” розглядає час як центральну проблему “фундаментальної онтології” [5, с. 85] і перетворює це поняття в ключове поняття всієї некласичної філософії. Розробляючи свою концепцію часу, М. Хайдеггер практично переосмислює традиційну метафізику часу, яка має витоки ще у парменідівському протистоянні сущого і тимчасового, вічного (ейдетичного) і перехідного (історичного), і показує, що його вчення є певним вирішенням тих утруднень, що притаманні вченням минулого. Так, мислитель, переосмислюючи позицію Аристотеля, критикує його за те, що той надає перевагу одному з вимірів часу – “теперішньому”, в якому вбачає сутність часу, як образу і подобі вічності, яка явлена нам в потоці змін і є початком самототожності в текучій, неперервній, змінюваній стихії, а також є своєрідною межею між минулим і майбутнім.

Та Хайдеггер найближче у своїй позиції знаходиться до Е. Гуссерля, продовжуючи і поглиблюючи його розуміння (буття в горизонті часу), але надзвичайно критично до його розуміння ставиться перш за все за те, що він не позбавляється метафізичної традиції повністю. Е. Гуссерль аналізує час у зв’язку з розкриттям структури трансцендентальної суб’єктивності “Кожен уявлюваний смисл, будь-яке уявлюване буття...перебувають у царині трансцендентальної суб’єктивності як суб’єктивності, котра конститує смисл буття”, – пише Е. Гуссерль [3, с. 117].

І слід визнати, що саме феноменологічне вчення вперше окреслило спосіб осягнення людської суб’єктивності як носія специфічного виду буття – буття свідомості, виступаючи ніби ключем до її розуміння, виявленням “універсального логосу” будь-якого збагненого буття, а системно розгорнута трансцендентальна феноменологія поставала справжньою універсальною онтологією. Адже її задумом було очищення досвіду від усіх об’єктивістських і суб’єктивістських нашарувань і повернення до “самих речей”, тобто не до таких, як вони дані нам у формах різних інтерпретацій (наукових, релігійних, повсякденних), а такими, якими речі є насправді. Для мислителя свідомість постає як цілісний потік переживань, у яких дається предмет, і який характеризується інтенціональністю або імманентною предметністю. У загальному розумінні поняття інтенціональності свідомості характеризує те, що для людської суб’єктивності “світоусвідомлення є одночасно самоусвідомленням” – усвідомлення себе як бунтуючого у світі [2, с. 255]. А ейдетичний аналіз свідомості розкриває кореляцію між сутністю предмета, який мислиться, і структурою тих інтелектуальних актів, завдяки яким він їй (свідомості) дається. Взагалі-то, Е. Гуссерль виходить з того, що в людському житті функціонують два сутнісно рівноцінних способи відношення людини до світу – повсякденний і природничо-науковий як перший спосіб, що характеризується переважанням некритичного ставлення, або так званого “натуралістичного об’єктивізму” з його акцентуванням зовнішнього в речах, а не на відношенні до них, тоді як феноменологічний спосіб ставлення до світу, передбачає, що такий натуралізм ґрунтується на певних засадових передумовах, які є неявними. Тому емпірична свідомість відрізняється від феноменологічної свідомості, яка пов’язана з переходом у безпосередньому досвіді від сприйраних речей на сам акт сприймання, в якому речі даються безвідносно до того, чи реальні ці речі поза свідомістю, чи ні. Отже, феноменологію цікавить інтенціональна структура переживання, яка виступає як співвідношення окремих аспектів з цілісним уявленням предмета, коли свідомість конститує предмет, маючи справу не з речовинною його природою, а зі смисловою структурою, яку свідомість формує. Якщо інтенційне споглядання тотожне самому предмету, то сам предмет окреслюється в його ейдосі, тобто сутнісному і неперехідному бутті, і це та предметність, яка є значущою в межах лише свідомості, але не зводиться до актів свідомості, бо має щодо них певну трансцендентність. Але вимога трансформації пізнавальної настанови з речового існування людини

на ті структури свідомості, з допомогою яких вона дається і мислиться, способів данності і способів усвідомлення змісту викликало серйозні звинувачення в суб'єктивізмі і соліпсизмі [4, с. 238]. Адже особливий акцент робиться на конституюванні як самовиявленні предметності в свідомості, як творенні світу речей через осмислення способів оформлення явищ у свідомості, і отже, де об'єктивність світу зовсім не означає його незалежності від людини чи його матеріальності. Та головним є те, що самим фактом існування людської суб'єктивності у світ приходить нова реальність – смислова, а поява людської суб'єктивності є виявленням закладеного у світі смислу, який людина не привносить довільно, а робить його видимим. Тому суть людської ситуації у світі – бути конституюючим смисловим центром світу, вмещувати, концентрувати світ у собі (в свідомості). Тому мислення буття окреслюється сферою трансцендентальної суб'єктивності, де смисл буття тотожний буттю смислу, а питання “що є світ” дорівнює питанню “як він є” (саме в межах свідомості). А феноменологія – це вчення, що виводить світ з конституюючих інтенцій трансцендентальної суб'єктивності, беручи емпіричний світ у дужки (в тому числі і власне емпіричне “я”). Не випадково Мерло-Понті стверджував надалі, що мати свідомість означає конституювати.

Е. Гуссерль, по суті, виділяє категоріальні універсальні свідомості як форми інтелектуального споглядання і самоусвідомлення, розглядаючи їх як апіорі будь-якого мислимого буття, і таке розуміння інваріантів свідомості теж критикувалося дослідниками як гіпостазування всезагальних ідеальностей свідомості. Адже об'єктивність констатується шляхом радикального саморедукування самої суб'єктивності до власних первинних структур (суб'єктивна очевидність дорівнює об'єктивності), але сама по собі не визначає підстав для розрізнення реальності від фікції.

Справді, схоплення сутності предмета (смислу) через відвернення від вже накопичених спостережень і тлумачень, це формування знання, що є, по суті, апіорним, бо має значимість для всіх конкретних проявів цього сутнісного. Така здатність може бути проілюстрована на такому прикладі, коли дивлячись на конкретну людину, ми маємо на увазі людину (людськість) як таку, переживаючи людськість у її конкретному прояві, а не як чогось ізольованого фізично окремішнього й абсурдного у своїй окремішності і саме ця ідея визначає адекватність, цілісність, абсолютність пізнання, бачення, споглядання. Не випадково одним із найваж-

ливіших термінів феноменології є “горизонт”, що означає перцептивну межу будь-якого сприйманого предмета і характеризує свідомість не тільки як актуальність, а й всю повноту потенційних властивостей можливих співмірних, очікуваних можливостей конституювання предмета. Тобто предмет, окреслений у його сутнісних характеристиках є горизонтом. У трансцендентальній феноменологічній рефлексії, яка, з одного боку, спрямована на з’ясування типів інтелектуальних предметностей (поематичних структур свідомості), з іншого боку, описує способи функціонування свідомості (поетичні акти), усунення психологізації особистісних переживань, позбавляючи “наївності” світосприйняття натуралістичного об’єктивізму.

Таке схоплення сутності конкретного не має нічого містичного, і Е. Гуссерль у роботі “Філософія як строга наука” пише, що споглядання сутності не складає більших утруднень чи “містичних” таємниць, ніж сприйняття. Коли ми інтуїтивно осягаємо “колір” з повною якістю у його повній данності, де дане постає як сутність.

На погляд Е. Гуссерля, час є первинною здатністю конституювання, хоча він і не має нічого спільного зі звичним реальним часом природознавства чи психологічним часом. Час постає у двох формах, по-перше, це час конституюваної предметності, що відповідає інтенціональній свідомості, і по-друге, час чистого потоку свідомості, що складає фундамент самої інтенціональності. Трансцендентальна суб’єктивність створює іманентний предмет з допомогою єдності часових фаз. Так, сприйняття – це часовий континуум, і є єдністю первинного сприйняття (тепер) – утримання (ретекції) цього сприйняття і безпосереднього передчуття (протекції) тепер. Неперервність – це є час конституюваної предметності, яка складає вихідну феноменологічну передумову звичайного часу, або природно-космічного, з яким має справу буденний людський досвід і природознавство.

Час конституюваної предметності не є глибинним шаром свідомості. Справжнім абсолютом є пра-свідомість, яка є самоконституюваним іманентним часом, і саме він здійснює роль останньої єдності всіх переживань свідомості. І саме маючи на увазі цей шар свідомості, Е. Гуссерль стверджує, що буття – це час! Насправді мислитель розрізняє три рівні усвідомлення часу. Це так званий “об’єктивний час”, притаманний психологічній рефлексії, яка розглядає процеси усвідомлення як ідентичні процесам зовнішнього часу. Внаслідок редукції досягається другий рівень, де рефлексія

здійснює самозведення актів самоусвідомлення в їх чистій часовій неперервності. Новий спосіб рефлексії спрямований на абсолютний час, час як такий і іманентний самій свідомості і який трансцендентально визначає всі її процеси. Саме тут час постає як первинна здатність конституювання іманентних предметностей свідомості. Феноменологічний або іманентний час, його структура – це, згідно з поглядом Е. Гуссерля, є головна проблема феноменології, і є надзвичайно складною для осягнення. Так, першочас, який з очевидністю дається в переживанні “тепер”, але яке завжди пов’язане з минулим і майбутнім, утворюючи різні модифікації, і постає принципово незавершеним і розімкнутим. Варто зазначити, що Е. Гуссерль, розрізняючи переживання внутрішніх об’єктів свідомості і самі внутрішні об’єкти, підкреслював, що перші виникають у часовому потоці і належать йому, тоді як їх переживання є поза цим часовим потоком, тобто “свідомість – тепер не є саме це тепер”, а переживання “тепер” минулого є саме минулим. І саме в здійсненні ретекційних і протекційних модифікацій досягається усвідомленість переживання кожного “тепер”.

Саме ж конституювання є самовиявленням смислової предметності в свідомості, тоді як свідомість виявляє себе в “діяльності, яка продукує смисли в модальностях буття”, а будь-який мислимий сенс чи мислиме буття окреслюється сферою трансцендентальної суб’єктивності, як конституюючої сенс і буття. Отже, разом з феноменологічним часом з’являється трансцендентальне “Я”, яке не є емпірично даним як психологічний об’єкт. Це надособове “Я”, яке живе в кожній конституюючій свідомості, але про нього нічого не можна сказати, крім того, що воно переживає світ (речі, об’єкти, твори мистецтва тощо) через процес інтенціювання. Це “Я”, що сприймає, уявляє, відчуває, мислить, але не може бути об’єктом дослідження. Трансцендентальна суб’єктивність пов’язана з трансцендентальною редукцією, тобто з радикальним зведенням свідомості до її первинних данностей. Е. Гуссерль розрізняє психологічну редукцію, яка виявляє феномен актуального внутрішнього досвіду, ейдетичну редукцію як сутнісне схоплення феноменів як проявів інваріантної сутності, тобто дослідження апіорних форм явищ. Третя, трансцендентальна редукція, здійснюючи епохэ над психологічною суб’єктивністю, відкриває сферу самоданності чистої суб’єктивності, формула якої “я есмь”, і яка складається з ноетичних актів і їх ноематичних референтів. І відкриття цієї сфери прямо пов’язано з специфікою осягнення ці-

лісності свідомості, існуванням світу чисел і світу логічних істин, і духовної сутності людського існування взагалі.

Ноема – це і є конституювані предмети свідомості шляхом різних актів свідомості – сприйняття, пригадування, віри, фантазії (ноетичні акти). Ноематична предметність ідеальна, має значимість лише в межах свідомості, але зберігає певну трансцендентність щодо актів свідомості, тому свідомість має справу не з суб’єктивними відчуттями, а з предметами, даними не в емпіричній наявності, а у своїй смисловій структурній єдності, або феноменами (як переживанням речі в її самоданності).

Е. Гуссерль у роботі “Формальна і трансцендентальна логіка” пише, що кожний одиничний процес свідомості, здійснюючись темпорально, має свою власну історію, свою темпоральну генезу. І у цьому зв’язку з інтенціональним конституюванням особистісного минулого, теперішнього і майбутнього у внутрішньому часоусвідомленні людини “Я” конституює себе для себе. Ця егогенеза предметно-смислових рівнів організації змісту свідомості постає як форма особистісної “автобіографії” цієї свідомості, як форма суб’єктивної пам’яті про пережите і пов’язана зі структурами внутрішнього часоусвідомлення людини.

М. Хайдеггер, слідуючи за Гуссерлем, стверджує, що в правильно осягнутому і правильно експлікованому феномені часу укорінена головна проблематика всієї онтології [5, с. 18], а також продовжує позицію протиставлення звичного (фізичного) часу як нескінченної, необоротної послідовності моментів “тепер” первинному часу, або трансцендентально-суб’єктивній часовості, “екстатичній часовості існування”, яка є не послідовністю, а цілісністю трьох вимірів, екзистенційно осягнутого теперішнього, минулого, майбутнього, бо “майбутнє не пізніше минулого, а минуле не раніше теперішнього, часовість є бувше теперішнього майбутнім” [1, с. 35]. Але М. Хайдеггер критикує свого вчителя за те, що він допускає позачасове начало як джерело і основу предметності, де самоконституюваний імманентний час постає на місце вічності, або абсолютного “Я” як джерела єдності, і де мислитель змушений балансувати між визнанням позачасовості чистого Я (самототожності) і нескінченим континуумом тривання, потоком свідомості.

Окреслюючи кризові явища європейської культури, Гуссерль намагається переглянути її засади, які він виявляє в первинному житті свідомості, якому протистоять закріплені результати діяльності, які стають чужими людині, що веде до кризи самого іс-

нування людини. Гуссерль намагається виявити справжнє життя свідомості як самодіяльність людського духу. Саме інтенціональне життя свідомості не зводиться до категоріально-понятійного, а окреслює творчий потенціал свідомості в його багатій палітрі, і в смислопродуктивній єдності.

Джерелом якої є імманентна активність свідомості, що проявляється у цілісних інтелектуально-емоційних актах, що несе в собі справжні гуманістичні цінності.

Саме не розуміння цього привело за Гуссерлем до катастрофи дегуманізації культури і суспільного буття.

А суб'єктивність, життя свідомості – це та основа, яка здатна врятувати світ, що котиться в безодню антигуманності.

М. Хайдеггер, продовжуючи гуссерліанську традицію, розглядає свідомість як певний спосіб буття і характеризує специфіку людського як сущого, яке, розуміючи себе в своєму бутті, ставиться певним чином до цього буття. Буття свідомості позначається як тут-буття (*Dasein*). Тут-буття не є дещо наявно-емпіричне, оскільки постає як проєкт, ніколи не тотожне собі, а є своя власна можливість. На відміну від Е. Гуссерля, М. Хайдеггер стверджує, що буття сущого відкривається не в чистому спогляданні, а в його віднесеності до його можливісного виміру, а такою реальною можливістю і є його кінечність, тимчасовість. Для мислителя тут-буття як цілісність постає як турбота, де часові характеристики є визначальними. “Первинною основою екзистенційності тут-буття є часовість”, – М. Хайдеггер пише в роботі “Буття і час”. А кожен структурний момент турботи в дійсності є модусом часу, і ці модуси взаємопроникні і складають ту якісну характеристику, що радикально відрізняє часовість від фізичного часу. Справжня часовість, яка складає “онтологічний сенс турботи, є кінечною і є конституюючою цілісністю турботи, а тому для мислення проблема полягає в тому... як із кінечної справжньої часовості виникає несправжня... тільки тому, що первинний час кінечний, похідне може мати часовість як нескінченість” [1, с. 75]. Тому майбутнє є визначальним модусом часу, а буття – до – смерті (не в емпіричному його тлумаченні) надає завершеності і сенсу людському існуванню, і завжди обернено до людини як одиничної та унікальної істоти (звідси, я живу, тому що в будь-яку хвилину можу втратити себе). І тут є певна аналогія з християнською позицією, яка вимагає пам'ятати про свою смертність, щоб спрямувати людину до Бога, до вічного, на відміну від якої Хайдеггер позбавляє всякого уявлення про позачасове, вічне,

свою позицію. Хайдеггерівська людина як істота смертна охоплена тривогою, бо у неї відсутня будь-яка опора, і є самотньою, оскільки зв'язки з іншими індивідами важливі в буденному існуванні, з цієї точки зору втрачають сенс, але тільки усвідомлюючи це, людина набуває автентичності існування.

Підходячи лише феноменологічно до людини, можна досягнути головне, тобто те, що людина як рід сущого перебуває у часі, але не є підвладна часові, оскільки, за Хайдеггером, людина за способом свого існування і є часовістю. І якщо природа і суспільство “мають історію”, людина онтологічно “є історією”, але для цього потрібно звільнитися від онтичного (емпірично-об’єктивістського) підходу до буття, досягнувши глибинну історичність індивідуального існування. Онтичне розуміння історичності пов’язане з тлумаченням людини як істоти, яка не володіє якоюсь незмінною природою, а завжди віддзеркалює інтереси, потреби і прагнення епохи, в яку вона включена. Хоча уявлення про належність людини незмінному і вічному порядку теж відкидається. Людина, за Хайдеггером, історична первісно, безвідносно до змін епох і періодів, і це втілюється в тому, що вона має загальну часово-смыслову структуру. Тому кожне людське життя є справжньою драмою, яку кожна людина має реалізувати, незалежно від соціально-історичних умов і завдань. Унікальність і схожість індивідуальних доль полягає саме в цьому. Досягає розуміння їх ідентичності мислитель через поняття “подієвість”, “збування”, тобто самореалізації, набуття своєї самості, тобто в екзистенційно-онтологічному вимірі. Тому мислитель зосереджується на часовій структурі індивідуальної біографії, “екстазисах”, в яких реалізується неповторна доля особистості, і виражається в так званих екзистенціалах.

Тому будь-яке історичне дослідження, яке не спирається на екзистенційну антропологію як передумову розуміння, не може претендувати на духовно-історичне освоєння світової історії, а виявляється відчуженою історією, грубою схематизацією, яка створює і служить фікціям, тенденціям. Тобто Хайдеггер насправді постулює моральнісний вимір бачення історії, в якій суть – людське поклонання, власна доля і погляд на речі, тобто самоусвідомлення і самоздійснення є вищим моральним імперативом. Таке завдання, яке ставить перед людиною мислитель зовсім не означає звичного заклик до участі в історичних подіях, відповідності її запитам, а пов’язано з переломом у самовідчутті і відчутті світу, людей, часу. Присвятити себе власній долі, а не трансцендентному, яке звеличу-

ється над тобою і є неспівмірним – ось у чому вбачає М. Хайдеггер суть людської ситуації. Якщо згадати, яку роль зіграли в суспільних подіях уявлення про обов'язок перед історією і вірою в її вищу розумність і вищість за всі людські цінності і моральні ідеали, то можна зрозуміти актуальність і глибинність філософської позиції вченого і намагання побачити витоки такого культу такої історії в гегелівських тлумаченнях сутності часу та формі його переживання звичайним суб'єктом сучасної соціальної практики, яка формується за принципом “гонки” – споживацької, підприємницької.

Суть позиції мислителя в несприйнятті ідеї підпорядкування безумовного історично відносним виявленням його. І це теж саме гуссерліанське “епохé” як редукція всього історично обумовленого, тимчасового в ім'я зосередження на безумовному, позачасовому.

Для Хайдеггера неприйнятним є фетишизм часу, коли велич не устремління до майбутнього трансформується у втечу від несправжнього сучасного: “Dasein” не є моментом у всесвітньо-історичному розвитку, а є повноцінною реальністю в її тривогах, переживаннях, злетах і падіннях, а не просто представником епохи чи соціальної групи. І тут можна знайти відгук у гуссерліанстві, коли тепер-існування, позбавлене (редуковане) від нашарувань, у своїй безумовності здатне входити в позачасове спілкування з особистостями інших епох як особистостями, а не продуктами епохи. І водночас ця позиція виступає проти гіпостазування або натуралізації загально-теоретичного, яке як генетичний код визначає індивідуальне існування (в соціологізаторсько-вульгаризованому мисленні веде до нівелювання всього індивідуального). Історичний час характеризує саме закинутість індивіда, знаходження в контексті ситуації, але яка не породжує особистість, оскільки, що саме вплине з обставин на неї, не можна визначити наперед, адже індивід зберігає внутрішню незалежність. А первинним є суб'єктивно переживаюча ситуація як предметно-смісловий простір, або “екзистенцій на просторовість”. Отже, якщо Гуссерль прагне виявити всезагальні структури свідомості, то Хайдеггерівське філософування цікавить такий зв'язок свідомості зі світом, через яку “говорить” саме буття, “являється” сама річ, тому вихідна єдність людини та світу і є буттям. А тому філософське осягнення буття для мислителя пов'язане з максимальним звільненням від мислительних стереотипів і кліше, які склалися історично, тих наукових, політично-технічних опосередкувань діалогу людини і світу, пройшовши через драму “плавильного тигля” яких, учений

показує справжню вірність собі. І в той же час це те, що відкриває в людині її природну філософічність, прагнення розмірковувати над речами і подіями, незалежно від її професій, доль і країн. І для Хайдеггера в цьому полягає позбавлення від небезпек трансценденталізму, який відсторонює людину (її мислення) від буття і є не просто філософією, а способом життя, світовідчуття і світорозуміння, породженого стрімким розвитком влади, науки і техніки. Тому Хайдеггерівський спосіб філософування в його поетизованому мисленні – це і шлях до іншого способу буття людини в світі і пошук виходу за межі антропоцентризму. Адже ні надія на нове “пришестя” Бога, ні звернення до логіки історії чи законів природи не забезпечить людство від криз, а лише посилює відчуття сутнісної безпритульності людини. І переосмислюючи цінності та здобутки європейського гуманізму, в центрі якого людина як володар і жорстокий завойовник, учений окреслює принципи нового гуманізму, в центрі якого історичний вимір людини, що пов’язує її з істиною буття у її відповідальному існуванні.

Гуссерль, особливо в пізній період творчості, реалізує спробу використання вимог і концептуальних структур трансцендентально-феноменологічного методу до осмислення гуманістичного змісту соціальних інституцій і культурних цінностей європейської цивілізації. Мислитель намагається, застосувавши принцип філософської феноменологічної рефлексії, визначити відповідні людині культурно-історичні умови її існування.

Феноменологічне розуміння інтенціональності розглядає часовість як єдиний фундамент філософської істини і мислення, що дозволяє зберігати адогматичну відкритість у просторі традиції у формі розуміючого буття, яке великих мислителів сприймає як співрозмовників, які відповідають на головне питання, яке нас цікавить, виявляючи приховані суперечності їх мислення.

Е. Гуссерль, проводячи радикальне розмежування між об’єктивізмом і трансценденталізмом, саме в першому вбачає витoki європейської кризи, яку тлумачить не тільки як кризу окремих наук, а як кризу ідеї науковості. А вихід мислитель вбачає у поверненні до трансценденталізму, який виходить з первинних очевидностей життєвого світу та чистої (трансцендентальної) суб’єктивності, вважаючи, що суб’єктивізм може бути подоланий послідовним трансцендентальним суб’єктивізмом. Звідси випливає особлива роль філософії, криза якої веде до кризи життя у всіх його вимірах: духовному, соціальному, особистісному.

Інтенціональність можна розуміти як відкритість до духовно-культурних смислів як енергетичних вузлів людського духовного розвитку, а інтенціональна предметність (сміслова), утримуючи людський досвід усвідомлення, транслює (передає) його апріорі. Тобто людина, повертаючись до “самих речей”, в теперішньому процесі усвідомлює завдяки схопленню чи прилученню до всезагальних потенцій духовно-усвідомленого життя, фундаментальні цінності і цілеорієнтації, які задаються індивідові у внутрішній предметності через переживання ним смислів і в зовнішній предметності через виявлення раціональних смислів. Тому для послідовників гуссерліанської традиції справжнє мислення є завжди унікально-особистісним, що піднімає його над буденною конкретикою, “де великі попередники є вічними сучасниками”. Така предметність мала культурно-історичний і духовний характер. Саме це відрізняє гуссерліанський підхід від його послідовників, які інтенціональність розглядали як відкритість індивідуальної свідомості до власної дорефлексивної предметності.

По-іншому бачить проблему передумов збереження істини в часі, в потоці суспільних змін Гуссерль, адже істина за своєю природою постійна, постійно відтворюється, наслідується за будь-яких умов, і культура, по суті, є її виявленням, незалежно від психофізичних актів. Істинне буття завжди безумовне, остаточне за своєю достовірністю, але ніколи не є змістовно завершеним, тому його осягнення є нескінченим завданням. Така позиція протистоїть натуралістичному об’єктивізму з його вічним процесом упорядкування фактів, а також містико-екзистенціальним переживанням істини як одкровення, і характеризує природу духовного взагалі. У центрі неї завжди людська суб’єктивність, здатна вбачати безумовні смисли за утилітарними проблемами, що становить суть її життя як духу, її людську природу і місію, і характеризує суть людського в людині. Це той ідеал, що складає внутрішню ціль культурно-історичного буття і відрізняється від утопії та передбачень майбутнього. Це те, що Гуссерль називає інтенціональними цілями розуму, що потребують прояснення з боку філософії, яка прагне розрізнати людський обов’язок, від простих вимог обставин.

Тому адекватним умонастроєм є надія, яка протистоїть відчуттю безглуздості подій, де розум перетворюється в безум, і саме це відрізняє Гуссерля від песимістично-трагічного способу мислення його послідовників і пов’язує з класичною вірою в утвердження розуму.

Література:

1. Гайденко П. П. М. Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции // Вопросы философии. – 2006. – № 3. – С. 165-183.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 136-176.
3. Причепій Є. М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля (Критичний нарис). – К.: Наукова думка, 1971. – 185 с.
4. Кошарний С. О. Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. – Київ: Український центр духовної культури, 2005. – 372 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Изд. Республика, 1993. – 447 с.

Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування **О. П. Наконечна