А.М. Землянський,
здобувач Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ІСТОРИЧНОГО СВІТУ: ДОСВІД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Розмаїття феноменів духовної культури, що становлять основу життєвого світу людини, розширення обріїв та безперервне ускладнення значеннєвого змісту цього світу, його багатовимірність – усе це змушує сьогодні думати про людину як про історично наперед невизначену, несамототожну, непередбачувану істоту.

У ситуації зміни наукової парадигми в проблемі людина й історія виникає гостра потреба перегляду багатьох традиційних проблем і теорій історичної антропології з інших методологічних позицій, зокрема їх адаптації до сучасного розуміння сутності людини й тих її стосунків зі світом та іншою людиною, в які вона вступає. Філософська антропологія, розглядаючи людину як особистість, котра перебуває в постійній зміні і становленні, котра усвідомлює свої невичерпні можливості, вказує на те, що не можна обмежуватися розглядом людини та її історії лише у дусі "проекту Просвітництва" (зокрема, в його марксистському варіанті), який, на думку засновника феноменології – Е.Гуссерля, спричинив кризу європейських наук і європейського людства. У зв'язку з цим розкриття евристичного потенціалу інтерсуб'єктивного підходу для філософсько-антропологічної концептуалізації історичного світу становить собою важливу дослідницьку проблему, висвітлення якої ми ставимо собі за мету даного дослідження.

У феноменології питання подальшого вивчення поняття інтерсуб'єктивності, введеного Е.Гуссерлем, історії та історичності людського буття є предметом досліджень Р.Арона, Ж.-П. Сартра, М.Мерло-Понті, Е.Левінаса, П.Рікера, Л.Ландгребе, Д.Карра, Б.Вальденфельса та ін. У радянський час це питання досліджували В.Бабушкін, Н.Мотрошилова, З.Какабадзе, П.Гайденко, І.Михайлов, В.Молчанов, М.Рубене, М.Куле, Р.Куліс, Р.Хестанов та ін. Не лишили поза увагою це питання й українські дослідники С.Кошарний, С.Пролеєв, В.Табачковський, Є.Причепій, М.Михальченко, С.Кримський, М.Попович, Є.Бистрицький, І.Бойченко та ін.

Феноменологія, продовжуючи традицію кантівської філософії, відмовляється від заздалегідь заданих зразків, навчає новому баченню світу й свідомості. Вона не узурпує істину, а, завдяки феноменологічним методам із покладеним у їхню основу принципом *епохй,* неупереджено вказує на передумови її виявлення, відкриває глибину людського досвіду й переживання людиною світу. Як зазначає З.Какабадзе, феноменологія є дослідженням, яке розкриває достовірно-інтенціональне життя свідомості і світ, у своєму відношенні до цього достовірно-інтенціонального світу. Гасло Гуссерля: "до самих предметів!" означає поворот філософського погляду від об'єкта до суб'єкта, до інтенціонального життя свідомості як до тієї останньої основи, як до центру світу, що конституює спосіб буття всякого сущого [5, 117–118].

Як відомо, послідовне обґрунтування Е.Гуссерлем феноменологічної філософії у напрямі трансцендентального ідеалізму викликало критику з боку багатьох представників феноменологічної школи і поклало початок розмежуванню у феноменологічному русі: частина учнів пішли від феноменології до онтології, невдоволені тим, що Гуссерль залишив невирішеним питання про буття. Вплив ідей М.Гайдеґґера на розвиток філософської думки XX століття (насамперед феноменології, екзистенціалізму, герменевтики і філософської антропології) спричинив поворот розвитку феноменологічної думки до буття, а саме – до людини (як буття-у-світі) й історії.

Критично осмислюючи досвід інтерсуб'єктивності, Е.Левінас зауважує, що Гуссерль намічає конституювання повної об'єктивності, строго виходячи із сфери власного "Я"

монади, показуючи, як із соліпсизму монади конституюється інтерсуб'єктивність [6, 202]. Дослідження процесу ідеального конституювання Іншого становить предмет трансцендентальної теорії досвіду Іншого або трансцендентальної теорії інтерсуб'єктивності, являє собою феноменологічний опис збагнення смислу Іншого як того, хто має незалежне існування. Його значення в межах феноменології виявилося значно більшим, ніж спосіб спростування традиційних для Е.Гуссерля обвинувачень у метафізичному соліпсизмі.

Виводячи за межі значень Ego як центру власного тіла, Інший відсилає до смислів трансцендентних предметів – природи й культури. Описуючи конституювання Іншого, трансцендентальна теорія інтерсуб'єктивності обґрунтовує феноменологічну теорію природи й культури (зокрема, *історії*) як ідеальних корелятів інтерсуб'єктивного досвіду. Саме буття Іншого генерує значення найважливіших трансценденцій. Феноменологічна теорія інтерсуб'єктивності виводить на проблеми як феноменології природи, так і феноменологічної онтології культури. У межах феноменологічної теорії досвіду Іншого соціально-історичний світ постає як значеннєвий горизонт людського життя.

Історичність людини не є вторинною властивістю людини – ніби вона спочатку існує, а вже потім стає історичною і темпоральною. Історичність і темпоральність утворюють саму субстанціональність людської субстанції [7, 139]. Тому внутрішню історичність особистості феноменологія приймає за найвищу цінність: на перший план виходять проблеми самоцінності окремої особистості, самоцінності природи, людського існування у світі, що безперечно доводить її великий гуманістичний потенціал. У феноменологічній філософії вивчення історії, суспільства й культури здійснюється в аспекті сутнісних можливостей свідомості, індивідуального буття людини. Феноменологія ставить за мету віднайти граничні можливості людського існування як незамінні можливості: ніхто не може зрозуміти зб чи замість іншого, ніхто не може хвилюватись замість іншого, вмерти замість іншого, перекласти питання про власне буття на плечі іншого.

Конституювання спільного для всіх людей об'єктивного світу є першим кроком до всіх інших інтерсуб'єктивних спільностей і основою їх подальшого конституювання, зокрема, спільного культурно-історичного світу. Суспільство людей є спільнотами особистостей і відповідних їм специфічних культурно-історичних світів. "Якщо реально кожна монада являє собою певну абсолютно замкнуту єдність, – підкреслює Е.Гуссерль, – то ірреальне інтенціональне проникнення "інших" ego у мою первісну сферу все ж не ірреальне, якщо його розглядати як щось, що наснилось, або просто як те, що можна уявити. Суще вступає в інтенціональну спільність з іншим сущим. Це різновид зв'язку, що має принципову своєрідність, справжня спільнота, яка робить у трансцендентальному смислі можливим буття світу, світу людей і речей" [4, 486].

Інакше кажучи, конституюючи незалежність Іншого, ми, тим самим, конституюємо й незалежне існування загального для нас інтерсуб'єктивного світу – природи як загального базису всіх інтерсуб'єктивних співтовариств. Інтерсуб'єктивність як буття взаємопогоджуваного досвіду припускає споконвічну гармонію монад, утворення інтермонадичних співтовариств. Завдяки комунікативним актам свідомості, в яких Я звертається до Іншого, а Інший усвідомлює і розуміє це звертання, виникає особлива форма — Ми. Кількість таких можливих форм Ми нескінченна. Це можуть бути сім'я, громада, народ, людство і кожна така форма, як і кожне Я, має свій власний світ, свій власний історичний горизонт. Цей світ набуває статусу людського, соціального світу як потенційно нескінченного горизонту взаємопогоджуваного досвіду.

Людина живе в природі, яку вона, в індивідуальній і спільній діяльності, трансформує в значущий для себе світ культури. Відтак, на тому самому "матеріалі" природи співіснують незліченна безліч світів людської культури. А проблема розуміння чужої культури пов'язана з особливостями конституювання кожного з можливих і дійсних світів. Чужа культура доступна лише як раніше описаний досвід Іншого, за допомогою

“вчуття” [Einfьhlung] у значення інших культур. Злиття окремих культурних горизонтів і утворення культурного співтовариства, на думку Е.Гуссерля, є наслідком “вчуття” у чужі значення. Так народжується взаєморозуміння. А трансцендентальна теорія інтерсуб’єктивності переростає у феноменологічну культурологію – конститутивну теорію змістів найбільш значущих загальнокультурних понять – опорних пунктів людської культури.

Людина завжди перебуває в певній культурно-історичній ситуації, структура якої вказує на існування інших людей. На відміну від трансцендентального, емпіричне Я завжди перебуває в тому інтенціональному горизонті, в якому перебувають інші люди. Феноменологічне конституювання, вирізняючи ті акти свідомості, завдяки яким конституюються інші люди, показуючи існування інтерсуб’єктивних зв’язків, пояснює виникнення інтерсуб’єктивної сфери, тобто сфери суспільного життя. Методологічною основою конституювання інтерсуб’єктивності у феноменології є самоконституювання Я, що реалізується у формі конституювання тілесного, душевного й трансцендентального Я.

За своєю суттю, інтерсуб’єктивне конституювання – це інтенціональний досвід Іншого. Як і самоконституювання Я, так і інтерсуб’єктивна сфера реалізується у формі конституювання тілесного, душевного й трансцендентального. Дві перші форми мають місце вже в безпосередньому оточенні людини, адже саме тут суб’єкт установлює реальні відносини з іншими Я, а це можливо, лише коли Інший уже конституйований.

Справжню ж сферу інтерсуб’єктивності, на думку Е.Гуссерля, створює тільки конституювання трансцендентального Я, бо Інший тепер визнається в якості alter Ego. Тільки трансцендентальне Ego дає можливість визнати правомірність існування Іншого, його чуттєвих і душевних якостей.

Досвід Іншого служить у феноменології зразком для всіх форм опосередкованого знання, як то історичний досвід чи герменевтична інтерпретація тексту. Тільки завдяки конституюванню інтерсуб’єктивності виникає можливість говорити про об’єктивний світ як світ загально значущий.

На думку Б.Вальденфельса, те, що Е.Гуссерль назвав “інтерсуб'єктивністю” і що, за аналогією з цим, називають “інтеркультурністю”, має бути чимось більшим, ніж просто порожньою фразою, то має бути таке Між, яке не можна ані звести до множинності окремих культур або навіть до своєї культури, ані зорієнтувати його на загальну культуру. Інтеркультурність означає більше, ніж мультикультурність у сенсі культурної множинності, а також більше, ніж транскультурність у сенсі переступання меж певних культур. Люфт між своїм і чужим світами, між своєю і чужою культурами не можна закрити. І все ж постійно намагаються позбутися його в той чи інший спосіб. Це належить до взаємної гри освоєння та відчуження, яка розгортається на всіх сходинках досвіду Чужого. Тому ставлення до Чужого дістає природний етичний і політичний вимір, як і навпаки не можна помислити етику і політику без ставлення до Чужого [3, 94].

За словами Б.Вальденфельса, послідовники Е.Гуссерля зробили різні висновки з апорій феноменології свідомості (зокрема, проблеми соліпсизму) і “дарували собі свободу – конкретизуючи трансцендентальну свідомість до тілесного існування, або зв’язуючи суб’єктивний смисл структурними упорядкуваннями, або граючи змінами позицій присутності та відсутності, самості та іншості, [Eigenheit] та [Fremdheit]” [2, 31].

Проблема Я та Інший, Свій і Чужий – одна із ключових у сучасній філософії, соціології, психології, історії, культурології. Можливість зрозуміти Іншого і Чужого, можливість діалогу між Своїми та Чужими – одна з найважливіших проблем в історії. Та й усяке історичне пізнання – це завжди діалог сучасності й минулого, і в цьому значенні є пізнання Іншого.

У філософській антропології розрізнення Свого і Чужого – це проблема топосу людини в життєвому світі. Межі між “своїм” і “чужим” мінливі, вони змінюються як у межах кожної епохи, так і – тим більше – в історичному процесі. Завдяки інтерсуб’єктивності, чи не вперше у філософії не лише Інший (Чужий) отримав своє

місце, а й історія (історичний досвід) Іншого (Чужого) набуває статусу рівноправного. Людина отримала можливість не тільки вийти за межі організованого нею світу у відкритий, неупорядкований світ і визначити своє ставлення до нього, але й немов увійти в інші культурні світи, в чуже духовне життя, а отже, принципово здатна пізнати чужі життєві світи й історії. Це має величезне значення для створення й розвитку власної історії, оскільки своя культура будується в сполученні двох можливостей – можливості відмежування себе від іншої культури (що й створює самобутність, немов би обмеженість кожної культури) і можливості відкрити себе іншій культурі – можливості відділення й можливості взаємодії; створюється сполучення відкритості й замкнутості. Світ "свого", "своя" культура знаходять специфіку, своєрідність тільки в процесі усвідомлення чужої культури й у спілкуванні з нею.

Феноменологія задає нове розуміння історичності людського буття. Так, Р.Арон вказує, що історія для людини не є щось зовнішнє, а становить сутність її буття. Людина не лише перебуває в історії, але "вона носить у собі історію, яку вивчає" [1, 217]. Через час ми усвідомлюємо свою ідентичність. Ми завжди почуваємо те саме не підвладне розшифруванню й очевидне буття, єдиним і постійним глядачем якого ми завжди будемо. Але враження, які забезпечують стабільність цього почуття, ми не можемо передати або навіть вселити. Саме тому, на думку Р.Арона, об'єктивістського психолога переслідує невдача, коли він захоче визначити мою історію, що сутнісно незавершена, тобто невизначена. Людина не є об'єктом, але проектом; вона не тільки те, що вона є, але ще й те, чим збирається стати, і те, ким хоче бути. Але ця історія, якою вона є для свідомості, не вичерпується свідомістю своєї історії. Історія – це також "універсальна історія", що відноситься не тільки до Dasein, а й до Mitsein, це – історія людей.

Ідентичність інтенції не усуває суперечності між епохами, розгляд має бути телеологічним, щоб з'ясувати справжню мету діяльності, але щоб бути історично вірним, він має відмовитися від сучасних забобонів. Звідси рух від сьогодення до минулого і, навпаки, від минулого до сьогодення, щоб порівняти одного з іншим і через це порівняння усвідомити водночас наші й чужі очевидності. "Цей рух тим більше потрібний, оскільки сьогодення походить з минулого й часто-густо є його логічним продовженням: завжди заманливо приписувати вчителям знання їхніх послідовників, предкам – відповідальність за їхніх нащадків" [1, 335–336].

Щоб знати, що вона існує в історії, людина має виявити, що вона належить колективу, що бере участь в історії, яка є спільною для багатьох колективів. Суспільство (Інші) й історія становлять середовище, в якому кожний реалізує себе, середовище, вплив якого відчувають і про яке судять. Якби історія була лише вмістищем колективних змін, то людина не усвідомила б свого історичного буття. Якщо вона визнала реальне становлення, атомом якого вона є, їй для виміру своєї залежності потрібно помітити в самій собі цю природу, яку вона хотіла б засудити в ім'я своїх ідеалів.

Людина історична. Людина є історія: якщо й оскільки індивідуальний час становить "я", вся історія збігається з людством, якщо це людство творить себе протягом часу і не передує ані по той бік, ані в сталості визначення, якщо воно збігається з авантюрою, в яку залучене. Час не є дзеркало, що спотворює, або екран, що приховує сучасну людину, – він є вираження людської природи, конечності, яка має своєю передумовою нескінченний рух. Історія вільна, оскільки вона заздалегідь не написана й не детермінована, як природа або фатальність, вона непередбачена, як людина для самої себе [1, 498].

Ж.-Ф. Ліотар вказував, що феноменологія не пропонує філософію історії, але вона пропонує рефлексивне засвоєння даних історичної науки, інтенціональний аналіз культури й періоду, визначеного цією наукою, а також відтворення конкретного історичного Lebenswelt, завдяки якому виявляється прозорим зміст цієї культури або цього періоду. Цей зміст не може в жодному разі бути припущений, а історія не прикріплюється через подібний фактор, чи є він політичним, економічним, расовим.

Смисл латентний, оскільки первинно він має бути добутий без попередніх положень, якщо звичайно хочуть іти “за самими речами” [8, 122].

Подібна можливість відтворення значення культури та її становлення у принципі ґрунтується на історичності історика. Той факт, що феноменологія сама поміщена в історію, що вона ідентифікувалася завдяки Гуссерлю як шанс зберегти певні основи людини, що її намагалися ввести за допомогою не лише суто логічної медитації, а й рефлексії про дійсну історію, доводить, що феноменологія не мислить саму себе як філософію, зовнішню часу, або як абсолютне знання, що резюмує завершену історію. Вона з'явилася як момент у становленні культури й не розглядає свою істину суперечною її історичності, оскільки вона розуміє саму цю історичність як відкриті двері до її істини.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Арон Р.* Избранное: Введение в философию истории. – М., СПб., 2000.
2. *Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології. – К., 2002.
3. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2002, 2004.
4. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления // *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн., М., 2000.
5. *Какабадзе З.М.* Проблема “экзистенциального кризиса” и трансцендентальная феноменология Э.Гуссерля // Проблема человеческого бытия, – Тбилиси, 1985.
6. *Левинас Э.* Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Избранное: Трудная свобода. – М., 2004.
7. *Левинас Э.* Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Избранное: Трудная свобода.
8. *Лиотар Ж.-Ф.* Феноменология. – СПб., 2001.