

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ СТОЛИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА
Факультет суспільно-гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

Допущено до захисту
Зав. кафедри О.В.Горбань
підпис _____
«__»_____2025р.

УДК 165.62

ДИПЛОМНА РОБОТА
НА ТЕМУ:
Феноменологічна редукція та проблема суб'єктивності
рівень вищої освіти: перший (бакалаврський).
галузь знань 03 «Гуманітарні науки» спеціальність: 033 Філософія

Студента 4 курсу групи ФІЛОСб-1-21-4.0д
Топчія Антона Павловича

Науковий керівник
Ірина Миколаївна Ломачинська,
доктор філософських наук, професор

Підпис

Роботу захищено «____»_____20__р.
Оцінка_____

Київ 2025

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3.
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ РЕДУКЦІЇ	
1.1 Аналітичний огляд використаних джерел.....	7.
1.2. Історичний контекст феноменологічної редукції.....	10.
1.3. Поняття «життєвого світу» та інтенціональності свідомості.....	18.
1.4. Суб'єктивність як основа смислової структури досвіду.....	24.
Висновок розділу 1.....	31.
РОЗДІЛ 2. ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТИВНОСТІ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ	
2.1. Принципи редукції та їхнє значення для дослідження суб'єктивності.....	33.
2.2. Концепт суб'єктивності та життєвого світу у філософії Едмунда Гуссерля...40.	
2.3. Феноменологія та питання «Я» (ego cogito).....	47.
2.4 Інтерсуб'єктивність як виклик суб'єктивності.....	56.
Висновок розділу 2.....	59.
ВИСНОВОК.....	61.
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	64.

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Феноменологічна редукція пропонує радикальне переосмислення звичних уявлень про пізнання та свідомість. Одна з основних проблем, яку розглядає феноменологія, — це проблема суб'єктивності, тобто питання того, яким чином свідомість взаємодіє з реальним світом та конструює його значення. У контексті сучасної філософії та психології ця тема залишається надзвичайно важливою, оскільки розуміння природи суб'єктивності має безпосереднє значення для таких дисциплін, як когнітивна наука, нейронаука, етика та навіть соціальна теорія. Застосування феноменологічної редукції дозволяє глибше проникнути в механізми сприйняття та усвідомлення індивідуального досвіду, а також переосмислити концепцію суб'єктивності, яка є основою всіх наших пізнавальних і моральних суджень.

Проблема суб'єктивності, на мою думку, одна з найцікавіших тем яку мені хотілось би розкрити. Як філософська категорія, вона має складну, багатовимірну історію, позначену численними суперечками, інтерпретаціями та парадигмами. Така багатозначність засвідчує не лише складність самої проблеми, а й незгасну увагу, яку філософська думка приділяє питанню свідомості. Без ґрунтовного з'ясування природи суб'єктивності неможливо зрозуміти місце і роль людини у світі, специфіку її буття та взаємодії з довкіллям;

У феноменологічній філософії, де вона стає не просто об'єктом теоретичного аналізу, а й точкою виходу для побудови нової філософської методології. Саме в цьому контексті виникає ключове поняття феноменологічної редукції — методу, що дозволяє зняти або зупинити всі наївні припущення щодо існування об'єктів поза свідомістю й повернутися до "самих речей", тобто до самих феноменів, як вони з'являються у досвіді суб'єкта.

Феноменологічна редукція, як ключовий метод мислення, відкриває можливість поставити під сумнів усі попередні припущення про об'єктивний світ і натомість зосередитись на способі, в якому світ дається нашій свідомості. Це

передбачає радикальний поворот від об'єктивізованої реальності до первинного досвіду, що витікає з інтенціональної природи свідомості. Такий підхід дозволяє не лише очищати пізнання від забобонів, але й виявляти саму структуру суб'єктивного смислотворення, яка і є джерелом нашої уявної «об'єктивності».

Сучасні інтерпретації феноменології актуалізують цю проблематику в новому контексті. Саме тому звернення до феноменологічної редукції як методу повернення до живого, первинного досвіду має не лише академічну, а й екзистенційну та культурну значущість.

Таким чином, дослідження цієї теми не лише підсилює наше розуміння феноменології як філософського методу, а й має значні наслідки для сучасних наукових та практичних підходів до проблеми пізнання та суб'єктивності.

Мета і завдання дослідження. Метою цієї роботи є вивчення феноменологічної редукції та проблеми суб'єктивності, зокрема через призму концепцій Едмунда Гуссерля, як ключової постаті феноменологічної традиції. Для досягнення цієї мети ставляться такі завдання:

1. Обґрунтувати теоретичні засади феноменологічної редукції та її місце в загальній філософії Гуссерля.
2. Проаналізувати історичний контекст виникнення та розвитку феноменологічної редукції.
3. Дослідити основні аспекти концепції суб'єктивності в рамках феноменології, зокрема, в контексті її взаємодії з життєвим світом.
4. Зрозуміти в чому полягають принципи редукції, та яка їх роль для дослідження суб'єктивності
5. Розглянути інтерсуб'єктивність як виклик для традиційного розуміння суб'єктивності.
6. Розібрати поняття життєвого світу.
7. Оцінити вплив феноменологічної редукції на сучасні філософські та міждисциплінарні дослідження, зокрема в контексті пізнання і моральності.

Об'єкт і предмет дослідження.

Об'єктом дослідження є феноменологічна редукція як методологічний інструмент для аналізу суб'єктивності. **Предметом** дослідження є конкретні аспекти концепції суб'єктивності у феноменології Гуссерля, а також її застосування до розуміння пізнавальних процесів і моральних оцінок.

Методи дослідження.

Для досягнення поставленої мети та вирішення завдань в роботі використовуються такі методи дослідження:

1. Контент-аналіз — для вивчення теоретичних основ феноменологічної редукції та її концептуальних компонентів.
2. Порівняльний метод — для порівняння поглядів різних філософів, зокрема Гуссерля, з іншими підходами до суб'єктивності та пізнання.
3. Історико-філософський метод — для дослідження історичного контексту виникнення феноменологічної редукції та її впливу на розвиток філософії.
4. Критичний аналіз — для вивчення можливих обмежень та проблем у концепції суб'єктивності та її застосування.

Теоретичне значення дослідження має сприяти глибшому розумінню феноменологічної редукції як методу дослідження суб'єктивності та її значення для філософії. Дослідження цієї проблеми дозволить розвинути категоріально-понятійний апарат феноменології та внести нові підходи до дослідження свідомості, інтенціональності та інтерсуб'єктивності.

Практичне значення дослідження полягає в його можливому застосуванні для подальших міждисциплінарних досліджень, зокрема в галузях психології, когнітивної науки та етики. Результати дослідження потрібні для глибшого розуміння індивідуального досвіду, його структури та значення для міжособистісної взаємодії та моральних суджень.

Структура роботи.

Дипломна робота складається з двох основних розділів, кожен з яких розбитий на підрозділи і висновків до кожного з розділів. Перший розділ присвячений теоретичним засадам феноменологічної редукції, її розвитку та основним поняттям, таким як життєвий світ і інтенціональність. Другий розділ аналізує проблему суб'єктивності в контексті феноменології, зокрема через призму концепцій Гуссерля. В кінці роботи надано висновки

Ключові терміни: феноменологія, редукція, суб'єктивність, життєвий світ, інтенціональність свідомості, інтерсуб'єктивність, Едмунд Гуссерль, пізнання, свідомість, методологія.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ РЕДУКЦІЇ

1.1 Аналітичний огляд використаних джерел

У процесі дослідження було опрацьовано понад 30 джерел. Зважаючи на обрану тему дипломної роботи, а саме «Феноменологічна редукція та проблема суб'єктивності», за основу наукового дослідження було обрано ретельний аналіз основних праць засновників феноменології, таких як Едмунд Гуссерль, Мартін Гайдеггер, Рене Декарт, а також на роботах критиків та філософів, що мали значний вплив на розвиток феноменологічної традиції. Особливу увагу було приділено працям, що стосуються філософії свідомості, суб'єктивності, а також феноменологічної редукції. Ці автори сприяли глибшому розумінню феноменологічної редукції як методу дослідження суб'єктивності та її значення для філософії.

Для обґрунтувати теоретичних засад феноменологічної редукції, я спирався у своєму дослідженні на «Картезіанські роздуми» Е. Гуссерля [16]. Цей твір складається з п'яти частин, частково — з деякими доповненнями та уточненнями — повторюють зміст «Ідей до чистої феноменології» [15]. Хоча в цілому в книзі міститься принципово новий матеріал. Саме в «Картезіанських роздумах» [16] гуссерлівська трансцендентальна феноменологія постає у завершеній та систематизованій формі. Саме «Картезіанські роздуми» [16] слід вважати програмним викладом завершального етапу розвитку гуссерлівської феноменології. Попри це також були використані такі праці Е.Гуссерля як : «Логічні дослідження», [13] «Філософія як сувора наука.» [14], «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія.» [17], «Психологічна та трансцендентальна феноменологія та конфронтація з Гайдеггером» [18], «Перша філософія» [19]

Серед джерел, що надихнули мене на написання цієї роботи, важливу роль відіграв посібник В. Кебуладзе «Феноменологічна психологія і феноменологічна соціологія» [4], зокрема розділ 5, в якому автор аналізує праці Гуссерля та висвітлює його розуміння інтерсуб'єктивності. У цьому контексті Кебуладзе детально описує гуссерлівську концепцію інтерсуб'єктивності, підкреслюючи, як саме трансцендентальна феноменологія дозволяє дослідити міжсуб'єктивні зв'язки як конституціювання досвіду Іншого в межах суб'єктивної свідомості.

Саме завдяки В.Кебуладзе мені хотілось розкрити проблему людської суб'єктивності. Там автор говорячи про проблему «Іншого» пише так: «Інший як замкнута монада недоступний, досвід Іншого або Чужого (*Fremderfahrung*) не можна пережити в його автентичності. Але навіть практика щоденного спілкування свідчить про можливість якщо не повного, то бодай часткового розуміння досвіду Іншого. Гуссерль стверджує, що таке розуміння іншої суб'єктивності можливе завдяки специфічній здатності, що притаманна людині, яку він називає «вчування» («*Einfühlung*»). Але у вчуванні даний також і світ таким, яким його переживає Інший.» [4. с.62]

Це зауваження Кебуладзе стало для мене ключовим у розумінні суті гуссерлівської інтерсуб'єктивності, оскільки дозволяє не лише акцентувати на неповній доступності іншої свідомості, але й на потенціалі, який відкривається через емпатію та вчування. Згідно з Гуссерлем, вчування дає можливість спільного переживання світу, який не є просто об'єктом інтерпретації кожного індивіда, а має особливий вимір, що дозволяє виходити за межі власної суб'єктивності. Це дозволяє розглянути міжсуб'єктивність як ключовий елемент у формуванні суб'єктивних досвідів, а також як підставу для розвитку моральної відповідальності, де інший не є лише об'єктом, а стає партнером у спільному бутті.

Своє місце у дослідженні концепції суб'єктивності та життєвого світу також посів Мартін Гайдеггер. Його головна праця «Буття і час» [10], була опублікована під редакцією Гуссерля у Щорічнику з феноменології та феноменологічного дослідження. Для Гайдеггера феноменологічне дослідження — це не просто побудова науки «з нуля», а її реконструкція та перебудова філософського світу. Він наполягає, що феноменолог повинен не лише здійснювати редукцію, спрямовуючи свій погляд від конкретного схоплення суцього до розуміння буття цього суцього, але й займатися деструкцією — критичним демонтажем історії філософії та її реконструкцією на нових засадах.

Зібраний корпус джерел дав змогу розглянути феноменологічну редукцію як, не лише методологічну процедуру, а як філософську подію, що засвідчує як силу так і межі суб'єктивності. Через аналіз ключових творів класичної феноменології, трансцендентальної традиції, а також критичних переосмислень, було досягнуто мети і завдання цього дослідження

1.2 Історичний контекст феноменологічної редукції

Перспективи розвитку сучасного суспільства вимагають нових методологічних підходів до вивчення фундаментальних питань суб'єктивності. Феноменологія, як одна з ключових течій сучасної філософії, посідає важливе місце у дослідженні фундаментальних питань людського буття, свідомості та суб'єктивності. Філософське дослідження суб'єктивного досвіду передбачає співвіднесення теоретичних моделей свідомості з багатогранним і динамічним соціокультурним середовищем. У цьому контексті, на мою думку, звернення до феноменологічної традиції відкриває можливості для переосмислення традиційних концепцій суб'єкта, водночас дозволяючи глибше зрозуміти внутрішню логіку змін у структурах свідомості, цінностей і смислів, які формують людський досвід. Потрібно якнайдетальніше заглибитися у феноменологію, щоб дослідити проблему суб'єктивності. Розуміння концепцій інтенційності, феноменологічної редукції та структури свідомості дозволить ґрунтовніше проаналізувати, яким чином формується суб'єктивний досвід і як він впливає на наше сприйняття реальності.

Вперше термін «феноменологія» застосував німецький філософ, фізик і математик Йоганн Генріх Ламберт у своїй праці «Новий Органон» (1764) [30], де розглядав явища досвідного знання, зокрема помилки мислення та когнітивні упередження. Згодом цей термін використовували як у природничих науках (Е. Мах, Л. Больцман, Г.Р. Кірхгоф), так і в філософських дослідженнях І. Канта, Г. Гегеля, Й. Фіхте та інших мислителів.

Феноменологія як науковий метод була сформульована Г. В. Ф. Гегелем для подолання розриву між явищем і сутністю, що виник у філософії І. Канта під впливом середньовічної схоластики, де існування (*existentia*) та сутність (*essentia*) трактувалися як протилежності. Відповідно, феноменологія ставила за мету віднайдення способів пізнання сутності явищ.

Цей підхід розвивався паралельно з морфологією Й. В. Гете, що намагалася пояснити зовнішні форми через внутрішні потенції та процеси розвитку організму. Обидві концепції — феноменологія та морфологія — стали методологічною основою для біологічних наук, оскільки допомагали досліджувати сили, які визначають зовнішні прояви, властивості та форми живих істот.

Зокрема, у медицині вивчення феноменів як симптомів патологічних станів організму стало важливим інструментом діагностики, спрямованої на виявлення їхніх причин. У ботаніці, а пізніше й у загальній біології, феноменологічний підхід сприяв формуванню окремої дисципліни — фенетики, яка займалася дослідженням дискретності та неперервності (континуальності) у процесі еволюції живого світу, розглядаючи її як діалектичний взаємозв'язок сутності та явища.

Однак саме Гуссерль, який розпочав свою наукову кар'єру як математик, розробив системне вчення про феномени, механізми їхнього сприйняття і репрезентації свідомістю, а також принципи смислотворення. Його перша значна праця,), заклала основу подальших досліджень, а «Логічні дослідження» (1900–1901) [13] стали переломним моментом у становленні феноменології. Подальші праці, такі як «Філософія як строга наука» (1911) [14] та «Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії» (1913) [15], сформували теоретичний базис цього напрямку.

Для початку слід усвідомити що людина існує у зовнішньому середовищі, оточена предметами, з якими вона взаємодіє, формуючи певне ставлення до них, надаючи їм значення та роль у власній свідомості. Однак чи можуть ці об'єкти самі по собі набувати сенсу або відігравати певну роль без участі нашої свідомості? На ці питання Гуссерль дав відповідь ще на сорбонських лекціях 1929 р. і потім розвинувши та їх в книзі «Картезіанські роздуми» [16]. Ці самі феномени визначаються як інтенціональний акт свідомості, який охоплює відчуття, сприйняття, емоції, рішення та інші переживання, що спрямовані на певний об'єкт або явище.

Інтенційність (від лат. *intentio* – намір) є фундаментальною характеристикою свідомого досвіду, адже свідомість завжди спрямована на щось, виступаючи як «свідомість про щось». Саме слово «феноменологія» походить з давньогрецької мови і означає «вчення про явища». Усе, що відкривається нам у рефлексії, має одну характерну універсальну ознаку — бути усвідомленням чогось. Ми називаємо це інтенціональністю. Це сутнісна риса психічного життя, яка є нерозривною з ним. Наприклад, як показує рефлексія, сприйняття неможливо відділити від того, що воно є сприйняттям чогось, так само як і пригадування завжди є пригадуванням чогось, мислення — мисленням певних думок, страх — страхом перед чимось, любов — любов'ю до чогось тощо

Водночас слід зазначити, що ми не завжди здатні безпосередньо усвідомлювати інтенціональність психічних феноменів, що Гуссерль не згадує. Наприклад, у деяких станах страху важко визначити його точну причину. Подібно до цього, бувають випадки, коли ми пам'ятаємо про існування певної думки, але не можемо одразу відновити її зміст. Проте варто комусь нагадати цю думку — і ми без зусиль розпізнаємо її серед інших.

Основним методологічним інструментом феноменології є феноменологічна редукція, яка включає феноменолого-психологічну, ейдетичну та трансцендентальну редукції. Завдяки цій процедурі дослідник абстрагується від природного світосприйняття та зосереджується на аналізі свідомості та її актів. У результаті поступово усуваються судження про існування явищ поза межами свідомості, а увага спрямовується на фундаментальні характеристики переживань.

Гуссерль поділяв інтенціональні переживання на три основні категорії: мислення, відчуття та волю. Він також виокремлював їхні складові, зокрема «гіле» (сенсорні та емоційні переживання) і «ноезу» (інтелектуальне осмислення цих переживань). Їхня взаємодія формує інтенційний предмет свідомості, тобто певну ментальну конструкцію, що має визначений зміст.

Феноменологічна редукція включає кілька рівнів. Феномено-психологічна та ейдетична редукції дозволяють суб'єкту зосередитися на аналізі свідомості та її переживань, а трансцендентальна редукція веде до «чистої свідомості» – стану, де можливе осмислення реальності без впливу зовнішніх упереджень та суб'єктивних інтерпретацій. Саме цей принцип очищення свідомості від стереотипів і спотворень відображає ідею Гуссерля про філософію як «строгу науку».

Проте феноменологія Гуссерля має як прихильників, так і критиків. Деякі дослідники вказують на складність її наукового обґрунтування, оскільки вона зосереджена на суб'єктивному досвіді, який важко піддається емпіричній перевірці. Незважаючи на це, феноменологія залишається філософським напрямом, що заклав основи багатьох сучасних досліджень у галузях свідомості, когнітивних процесів і гуманітарних наук.

Якщо для Гуссерля сама можливість філософії визначається тим, що феноменологічний метод створює її правомірний предмет — «феномени у феноменологічному сенсі», тобто область абсолютної даності й самоданості, свідомість як особливу сферу буття, — то для Гайдеггера ситуація виглядає інакше. Філософський метод сам по собі не здатний породити предмет дослідження; навпаки, саме метод має бути пристосований до справжнього предмета філософії. Оскільки предмет наук відрізняється від предмета філософії, її метод не має нічого спільного з методом жодної іншої науки. Якщо саме поняття феноменології ще потрібно здобути і ми не можемо виходити з нього для визначення її основних проблем, то нам ще належить віднайти справжній предмет філософії.

Метод філософії залежить від її предмета, але водночас сам предмет (точніше — предметне поле) ще належить виявити, визначити та осмислити в ході дослідження. Таким чином, вихідною точкою для визначення як методу, так і предмета феноменології є саме феноменологічне дослідження у його історично сформованій, хоча й неідеальній формі. Цей підхід добре ілюструється словами Гайдеггера про Brentano: принцип дослідження не накладається на факти ззовні, а

витагується з них самих. Іншими словами, просування в дослідженні, визначення предметного поля та способів його вивчення здійснюється через те, що ми вже «заздалегідь маємо уявлення» про зміст і структуру того, що досліджуємо, і при цьому постійно модифікуємо це уявлення.

На відміну від Гуссерля (і Декарта), Гайдеггер стверджує що неможливо почати з чистого аркуша, відмовившись від усього даного. Будь-який філософський аналіз, навіть найбільш радикальний, що прагне нового початку, пронизаний поняттями, які ми успадкували. Тому феноменологічне дослідження для Гайдеггера — це не побудова науки «з нуля», а її реконструкція, перебудова філософського світу. Феноменолог має не лише здійснювати редукцію, спрямовуючи погляд від певного схоплення суцього до розуміння буття цього суцього, а й займатися деструкцією (критичним демонтажем) історії філософії та її реконструкцією на нових засадах.

Однак для перебудови необхідно знати, де знаходиться фундамент. Саме тому справжнім завданням дослідника є пошук підґрунтя, того, що лежить в основі, але з певних причин є прихованим, «загородженим» або «засміченим». Гайдеггер розглядає філософа як водночас керівника будівництва, архітектора й прибиральника: Феноменологія як дослідження є роботою з виявлення та відкриття через методичне усунення того, що приховує щось. Саме тому він вважає, що феномен не даний нам із самого початку, бо такого «початку» у нас ще немає. Відповідно, складність феноменологічної роботи полягає в тому, щоб змусити феномени з'являтися у формі феномену, а не просто як будь-яке явище. Іншими словами, недостатньо, щоб феномени просто з'являлися — вони мають з'являтися правильним способом.

До цього моменту підхід Гайдеггера залишається паралельним до гуссерлівського: феномен може стати «феноменом у феноменологічному сенсі» лише внаслідок редукції, тобто через особливий, методично визначений спосіб з'явлення. Проте, на відміну від Гуссерля, для якого редукція — це зміна

перспективи, Гайдеггер зосереджується не на зміні точки зору спостерігача, а на усуненні перешкод, що заважають феномену стати явним і доступним для досвіду. Водночас важливо не зруйнувати ті елементи, які забезпечують стабільність самої структури й дозволяють їй залишатися тим, чим вона є. Таким чином, метод Гайдеггерової герменевтичної феноменології можна описати як «оголення каркасу» — виявлення основоположних структур.

Якщо для Гуссерля винесення за дужки факту, що переживання належать мені, є необхідною умовою для окреслення можливого поля дослідження, оскільки воно дозволяє відокремити сферу чистих *cogitationes* від сфери *cogitationes, sum cogitans*, то для Гайдеггера таке «відволікання» є неприпустимим звуженням меж досліджуваного. Саме в цьому контексті слід розуміти його зауваження про те, що у феноменологічній редукції акти постають перед поглядом лише відповідно до їхнього “що”.

Гайдеггер критикує Гуссерля за те, що єдиний спосіб схоплення актів у межах редукції (тобто в рефлексії) — це спосіб предметності. Акти розглядаються з точки зору їхньої сутності та структури, але сам акт як такий випадає з аналізу. Вибірковий погляд на сутнісний зміст означає бачення “що” як схопленого, даного, конституйованого — тобто як такого, що існує у певний визначений спосіб, а саме в свідомості та для свідомості. Однак проблема не лише в тому, що Гуссерль занадто вузько визначає сферу інтенціональності.

Недостатньо просто «розширити» поле, окреслене гуссерлівською редукцією, адже в цій вихідній точці вже була втрачена значна частина досвіду. Основна передумова гуссерлівської феноменології — ототожнення «природної установки» натураліста з усією повнотою людського досвіду — є не просто теоретичною позицією, а, скоріше, упередженням, яке закриває від нас специфічний спосіб буття актів. «Наукова відповідь», що випливає з некритично прийнятої установки, є догматичною і призводить до втрати питань про сенс буття та про буття людини.

Ототожнення предметного поля феноменології з регіоном свідомості, який існує тим самим способом, що й інші регіони буття, з погляду Гайдеггера, веде до втрати особливості людського буття. Опис буття свідомості в категоріях регіону виключає питання про його буття як не-предметного та дозволяє нехтувати позанауковим питанням про спосіб існування свідомості.

Те, що для Гуссерля є не просто технічною, а екзистенційною складовою феноменологічного методу — *inspectio sui*, тобто аскетичне самоспостереження, для Гайдеггера є свідченням того, що Гуссерль не зміг відірватися від традиційної інтерпретації людини як *animal rationale*.

Описуючи інтенціональність як спосіб відношення до світу і до себе, що виходить за межі суб'єкт-об'єктної дихотомії, Гайдеггер не лише передбачає свою майбутню критику картезіанського суб'єкта як *cogito me cogitare*, а й намагається розробити концепцію самовіднесення, яка революціонізує саме поняття людини. Інтенціональність як трансцендування має розумітися не як приклад суб'єкт-об'єктного зв'язку, а в ширшому значенні.

Фіхтеанське відчуження Я, яке є неминучим наслідком рефлексії як центрального елемента методу феноменологічної редукції, в гайдеггерівській феноменології виявляється подоланим.

Відповідно, інтенціональність як спрямованість-на описується Гайдеггером не в термінах “актів” свідомості, а в термінах “відношення” (*Verhalten*), яке зв'язує *intentio* та *intentum*. Звертає на себе увагу вибір цієї термінології: вона відсилає не до гуссерлівського поділу на *ноезу* та *ноему*, а до розрізнення між предметом як таким та предметом, як він інтендований, викладеного в «Логічних досліджень».

Гайдеггер навмисно відмовляється від гуссерлівських термінів, що дозволяє йому вийти за межі суто теоретичного відношення та включити в аналіз практичні аспекти.

Цей перехід від питання «що?» до питання «як?» означає не лише модифікацію предметного поля феноменології, а й зміну самого феноменологічного

методу. Феноменологія втрачає статус автономної науки та перетворюється на слугу онтології. Як зазначає Гайдеггер, феноменологія — це заголовок для методу онтології, тобто наукової філософії.

Однак саме ця втрата дозволяє не лише розширити поле дослідження, а й змінити сам феноменологічний метод. Завдяки Гайдеггеру феноменологія стає шляхом, що веде за межі феноменології, способом її власного методичного самоперевершення.

Поняття «трансцендування» як специфічного способу буття, що долає поділ на внутрішнє та зовнішнє, є ключовим методологічним поняттям у філософії Гайдеггера під час підготовки та написання "Буття і часу". [18] Трансцендування не є замкненим чи чітко окресленим; між ним і світом немає жорсткої межі. Цей аспект залишається актуальним і для пізнього Гайдеггера. У Гусерля сфера свідомості не піддається сумніву й тим більше не проривається. Сферу свідомості не можна прорвати, допоки вихідною точкою залишається *ego cogito*, оскільки в основній конституції *ego cogito* (так само, як і в основній конституції монад Ляйбніца) закладено те, що воно не має вікон, крізь які щось могло б входити або виходити. У цьому сенсі *ego cogito* є замкненим простором. Бажання "вийти" з цього замкненого простору суперечливе саме по собі. Звідси випливає необхідність виходу з чогось іншого, ніж *ego cogito*."

Гайдеггер критично ставиться не лише до Гусерля, а й до традиції філософського та релігійного самопізнання, що йде від стоїків і базується на "випробуванні сумління". Якщо для Гусерля це випробування є зразком "внутрішнього монологу" душевного життя, то для Гайдеггера воно позначене печаттю несправжності.

Ці думки Гайдеггера суттєво вплинула на французьку феноменологію, зокрема на Левінаса, Дерріда та Маріона, які акцентують увагу на феноменах авторства та адресності мовлення. Однак у "Бутті і часі" [10] Гайдеггер ще не аналізує трансформації самого запитуючого. Пізніше він приділяє увагу питанням

про природу філософствування та шлях до істини, наближаючи свою філософію до містичних і аскетичних мотивів.

2.2 Поняття «життєвого світу» та інтенціональності свідомості

Проблематика життєвого світу опрацьовується в межах екзистенційної аналітики фундаментальної онтології насамперед у філософії Мартіна Гайдеггера. Концепція життєвого світу, яка включає його ціннісну ієрархічну будову та формування через акти любові й ненависті, розробляється Максом Шелером у межах феноменологічно-аксіологічного підходу. Екзистенційне тлумачення життєсвіту можна також виявити в працях Хосе Ортеги-і-Гассета та Жана-Поля Сартра. Юрген Габермас аналізує його у контексті теорії комунікативної дії, тоді як Б. Вальденфельс осмислює інтеркультурний вимір життєсвіту, зокрема у топіці «свого» та «чужого» світу. Ернст Кассіерер трактує його як світ культури та символічних форм. Соціологічні аспекти феноменології Гуссерля, які роблять акцент на щоденному досвіді й зміщують фокус із трансцендентальної інтерсуб'єктивності на комунікацію, розвиваються у феноменологічній соціології Альфреда Шюца та Томаса Лукмана. Філософсько-антропологічні та світоглядні тлумачення життєвого світу представлені у працях представників української філософської школи. Серед сучасних українських дослідників до теми життєсвіту зверталися С. Кошарний, Р. Зимовець, Д. Кебуладзе, М. Галушко, І. Карпенко та інші.

Термін «життєвий світ» (Lebenswelt), що позначає смислову домінанту культури на противагу науковій картині світу та абстрактному природничому мисленню, вперше системно увів Едмунд Гуссерль. У його трактуванні, життєвий світ постає як первинна, безпосередньо дана реальність — це світ, що сприймається нами у досвіді, відкривається через почуття, емоції, цінності й є тією основою, в

межах якої здійснюється все наше життя. Його значущість зумовлена тим, що він виступає не лише як сфера споглядання, а як смисловий горизонт досвіду та носій реальності.

Загалом Гуссерлівська розробка теми життєсвіту пов'язується із його аналізом кризи європейської культури, що, на його думку, спричинена домінуванням математичного природознавства Нового часу. Філософ бачить у раціоналізмі Нового часу соціокультурний феномен, що визначає історичну еволюцію «європейського людства» та є джерелом криз як у науці, так і в культурі загалом. Уявлення про впорядкованість і розумну доцільність буття, що постає з галілеївської геометричної концепції світу, веде до ігнорування людського повсякденного досвіду, до абстрагування від суб'єкта, духовної сфери та культури. У межах цієї «формально-абстрактної теорії чисел і величин», за Гуссерлем, виникає новий тип мислення – раціоналістична картина світу, заснована на ідеї універсального порядку й безсуб'єктного підходу природничих наук. Така натуралізація і математизація змінює культуру, редукує її до фізикалістського бачення природи, до закритого світу фізичних причинно-наслідкових зв'язків.

Виходячи з цього, Гуссерль ставить перед феноменологією мету – створити ідеальну модель культури. У межах цієї програми він розробляє концепцію відповідності культурного розвитку ідеї «істинної філософії». Культура постає як простір реалізації філософії життя, що втілює культуротворчі норми та формує духовний образ культури як єдності духовної діяльності індивіда й суспільства. Ідеї істини, гармонії й найвищих цінностей виступають у цьому процесі орієнтирами безмежного вдосконалення. Таке розуміння філософії як основи гуманізму, як критичної самосвідомості культури та її морального компаса, ґрунтується на платонівсько-аристотелівській традиції вчення про ідеї. Ідеї, що мають безмежну смислову глибину, виступають як прообраз і джерело всього суцього, як абсолютна істина та універсальний критерій усіх відносних істин – фактичних, можливих, ситуаційних – а також усіх традиційних норм: правових, естетичних, цільових,

особистісних і моральних. Тож ідеал «справжньої філософії», підпорядковуючи емпіричне буття нормативному універсуму й спрямовуючи культурну еволюцію до ідеального першообразу, має відкривати перед людством горизонти нескінченного духовного саморозвитку та втілювати в собі найвищу мету розвитку європейської цивілізації.

Проблематика життєвого світу, піднята Гуссерлем, у її зв'язку з історичними, культурними та традиційними смисловими структурами, була розвинена численними мислителями некласичної філософії XX століття, які прагнули по своєму вийти за межі трансцендентального ідеалізму.

А. Шюц зробив життєвий світ центральною темою своїх філософсько-соціологічних досліджень, розглядаючи його в контексті мови, культури та суспільства. Для нього життєвий світ є основою соціального пізнання та методологічним базисом для аналізу соціальних явищ.

Шюц досліджує життєвий світ у межах природної установки свідомості, відзначаючи, що він охоплює не лише зовнішні об'єкти сприйняття, але й вищі рівні смислу, які трансформують природні предмети у культурні значення: тіла — у ближніх, рухи — у жести, дії та повідомлення. У центрі його теорії — не соціальні інститути, а смисли, культурні символи, щоденна мова, мистецтво, та попереднє знання, що структурує буденний досвід і визначає типову форму сприйняття світу.

Шюц вказує, що співбуття людей у межах життєвого світу зумовлене певними процедурами — зокрема, типізацією, яка базується на «системі релевантностей», та ідеалізаціями, які проявляються у «судженнях здорового глузду» і «взаємних перспективах». Свою концепцію смислової структури світу повсякденності він спирає на ідеї В. Джеймса щодо існування множинних світів досвіду (або субуніверсумів), які у феноменологічній соціології перетворюються на сфери досвіду чи «скінченні царини значення».

Він виокремлює окремі культурні світи — релігії, гри, сну, фантазії, мистецтва, повсякденності, науки тощо — кожен з цих світів має свою специфіку

сприйняття та організації. Життєвий світ у цьому сенсі — це світ культури, смисловий простір, сукупність значень, які слід інтерпретувати, щоб знайти опору у світі та досягти з ним злагоди.

За Шюцом, структура життєвого світу включає в себе множинні смислові сфери (або замкнені смислові структури), які мають свою типіку, систему релевантності та пізнавальний стиль. Саме ці чинники дозволяють формувати окремі реальності. При цьому повсякденність проголошується "верховною реальністю", щодо якої всі інші світи є квазі-реальностями, адже елементи повсякденного досвіду є первинними.

Переходи між цими сферами досвіду, за Шюцом, відбуваються стрибкоподібно, з відповідним психічним напруженням і навіть «шоковим переживанням». Але життєвий світ повсякденності, як «вихідний тип досвіду», не ізольований від інших — навпаки, всі інші смислові утворення виникають як модифікації буденного досвіду.

У цьому контексті трудова активність виступає як ключова форма людської присутності у світі повсякденності, проявом безпосередньої тілесної енергії. Це активна, спонтанна взаємодія зі світом, що змінює його через реалізацію проєктів. Така діяльність не збігається з марксистським уявленням про працю, бо не протиставляє спонтанні фізичні прояви свідомо організованих дій, має часовий (темпоральний) характер і не редукується до історично-соціальної практики.

Повсякденність тут постає як samozрозуміла, неререфлексивна, але типово організована сфера, в якій ми одразу ж маємо справу зі звичними формами сприйняття світу та з попереднім знанням, яке задає горизонт очікуваного досвіду. Усе людське буття в межах повсякденності відбувається через типові форми, що охоплюють не лише речі, але й стосунки з іншими. Всі наші дії структуровані через постійне переплетення мотивацій «тому що» та «заради того, щоб».

А. Шюц особливо підкреслює стандартизовані, типізовані, безособові форми діяльності, що домінують у повсякденному житті. Повсякденність життєвого світу,

таким чином, є найпершим, безпосереднім досвідом, який характеризується стійкістю, типовістю, практичністю та міжсуб'єктивністю.

Однак анонімність і уніфікованість цієї соціокультурної сфери аж ніяк не мають негативного значення — Шюц не ототожнює її з монотонністю чи рутиною. Повсякденність життєвого світу, на його думку, — це звичайний, стабільний плин життя, позбавлений гострих конфліктів чи драматичних подій.

Проте Б. Вальденфельс, аналізуючи критику редукції повсякденного досвіду до «науково спотвореного» образу світу, вказує на небезпеку перебільшення значущості повсякденності в сучасному гуманітарному знанні. На його думку, необхідно враховувати, що ми маємо справу не лише з повсякденністю, а з ширшими контекстами — культурними середовищами, національними традиціями, історичними епохами, цивілізаційними рівнями — кожен з яких формує власні структури повсякденного. Водночас активний інтерес до феномену повсякденності в таких галузях, як психологія, соціологія, лінгвістика, мистецтвознавство, літературознавство, філософія тощо, вимагає, на думку мислителя, особливої обережності у використанні цього поняття, яке часто набуває надмірної багатозначності, що може призводити до його некритичної абсолютизації в культурі чи суспільстві або до надмірного наголошення на його автономності.

Дихотомія «власної повсякденності» і «повсякденності іншого», підкреслює Вальденфельс, включає можливість негативних наслідків в вигляді культурної претензійності й може провокувати конфлікти між Я і Іншим, між власною й чужою культурою. Водночас філософ наголошує що, трактування життєвого світу як суто повсякденного виміру не правильне, адже повсякденність становить лише один з можливих способів прояву життєсвіту, який постає через особливу перспективу — перспективу оповсякденювання.

У Вальденфельса оповсякденювання не містить в собі негативних конотацій, притаманних, наприклад, веберівському розумінню як знеособлення чи «рух донизу». Навпаки, він розглядає його як один із найбільш ефективних і

безпосередніх способів навчання: через освоєння традицій, закріплення навичок користування речами, засвоєння норм, запам'ятовування мовних виразів, оволодіння музичними акордами тощо. Такі навички, на відміну від формалізованих методів навчання, набуваються у процесі звикання й засвоєння, що, на думку філософа, забезпечує їх глибше вкорінення й трансформацію у знання, смисли та правила.

Окрім цього, Вальденфельс вводить поняття «повсякденна раціональність», яка є складною, багаторівневою, непрограмованою жодним центральним механізмом системою. Ця раціональність не може підкоритися логіці цілераціонального розрахунку й не претендує на «чисту значущість», натомість орієнтується на нескінченну відкритість до реалізації можливостей та створення смислів. У певному сенсі вона перегукується з бергсонівським поняттям «здорового глузду», що служить для вирішення повсякденних завдань, а також із гадамерівською «розумністю традиції».

У праці «Повсякденність як плавильний тигель раціональності» [6] Вальденфельс розробляє ідею, що повсякденне життя формується на подоланні повсякденності. Він стверджує, що людина не може існувати виключно в замкненому світі, якому протистоїть інакше, нове, незвичне. Людське буття розташовується між звичним й незвичним, переднього плану й фону, лицьового боку й вивороту дійсності.

Отже, повсякденність містить у собі потенціал виходу за межі звичного порядку, що проявляється у формах, які долають рутину й відкривають нові горизонти досвіду. А. Шюц, зокрема, вказує на феномени трансценденції та дистанціювання від «природної установки», тоді як Б. Вальденфельс акцентує на ролі гри, жарту, метафори, зустрічі з чужим і новим. М. Галушко доповнює цей перелік ритуалом, святом і козацьким світовідчуттям, а І.Т. Касавін і С.П. Щавелєв — мотивами подорожі, пригод, творчого акту й екстремального досвіду. Особливо показовою є метафора, яка порушує усталені мовні схеми й вводить у спільний

людський світ несподівані й незвичні вирази, змінюючи саму структуру комунікації.

Однією з ключових ідей Вальденфельса є поняття «сутінкових зон» повсякденності, де проривається нове, оригінальне, що здатне порушити стабільність і передбачуваність буденного порядку, сприяючи культурному поступу, але водночас породжуючи ефекти відчуження, здатні зруйнувати найстійкіші уявлення про світ. Саме тому повсякденність постає у нього як «плавильний тигель», як фермент, що сприяє народженню нового й зміщенню звичного.

Загалом, онтологічне переосмислення в філософії кінця XIX — початку XX століття сприяло формуванню нової парадигми культури як особливої життєвої реальності. У межах цієї парадигми акцент зміщується до вивчення людського світу, культури, мови, що знаходить своє вираження у феноменологічних, екзистенційних, герменевтичних і комунікативних проектах. Саме тому наша спроба експлікації поняття життєвого світу у зв'язку з феноменологією свідомості Е. Гуссерля, повсякденністю А. Шюца та культурним полем „свого” і „чужого” у Б. Вальденфельса дозволяє дійти висновку про те, що життєвий світ варто розуміти як множинний смисловий простір, що обіймає різноманітні світи, значущі для людини. Відтак, редукція життєвого світу до повсякденності є недоречною, оскільки остання — лише один з типізованих, структурованих, стабільних рівнів людського досвіду, пов'язаний із трудовою практикою та буденною активністю.

1.3 Суб'єктивність як основа смислової структури досвіду

Поняття «суб'єкт» не є якимось формально-семантичним апріорі; натомість воно виступає своєрідним витвором новоєвропейської філософської думки. Цю

ідею першими висловили не М. Фуко чи Ж. Дерріда, а ще Ф. В. Й. Шеллінг, а згодом її розвинув М. Гайдеггер. Саме Гайдеггер простежує, як у філософії Нового часу відбувається становлення поняття суб'єктивності, починаючи з Декарта, зокрема з його праці «Пристрасті душі». Це становлення, згідно з Гайдеггером, відбувається в межах самої історії, і він бачить у ньому поступове розкриття тієї думки, яка зародилася ще у Парменіда, коли той запровадив поняття буття у філософське мислення.

Вирішальний злам у бік суб'єктивності відбувається саме на початку Нового часу. Поява цього поняття пов'язана з загальним філософським і науковим контекстом епохи. У центрі постає дослідження природи, що базується на переконанні в пріоритетності раціонального, системного, об'єктивованого знання над знанням буденним. Така наука прагне теоретично обґрунтувати свою власну перевагу. Вона розкриває, як людське пізнання здатне осягати природу, і водночас показує, що всі елементи, які не вписуються у людське розуміння, з'являються як щось, що позбавляє суб'єкта могутності. Так це було, наприклад, у Кеплера та Ньютона. Врешті-решт, це призводить до спроб порушити гармонійну картину світу, засновану на пізнаючому суб'єкті. В межах цієї математизованої концепції знання головною метою стає досягнення самодостовірності – і саме це сприяє поступовій суб'єктивізації філософії.

Цей процес починається тоді, коли у Декарта уявлення вже не розглядається як ейдос у платонівському розумінні, а як номатичний акт, пов'язаний із саморефлексією, що належить певному суб'єкту. Це уявлення є достовірним саме тому, що воно належить суб'єкту. У праці «Розмисли про метод» [7] Декарт формулює головний принцип: оскільки лише суб'єктивна достовірність може бути підґрунтям будь-якого знання, то думка «я мислю» є першоосновою всього пізнання – «*fundamentum inconcussum*». Він пише: «І помітивши, що істина «я мислю, отже я існую» є настільки міцною та незаперечною, що навіть

найрадикальніший скептицизм не може її похитнути, я вирішив прийняти її за перший принцип філософії, до якої прагну». [7. С.52-53]

Уявлення у Декарта має ноематичний характер: воно виявляє діяльність «я», тобто суб'єкта, який представляється. У цьому полягає суть репрезентації: вона висвітлює очевидність у формі першої особи однини – у формі *cogito*. Водночас у Декарта ще не йдеться про змістовну теорію суб'єктивності, оскільки його теорія знання ще не аналізує саму природу пізнаючого суб'єкта.

Інакше кажучи, уявлення «я мислю» – це лише вихідна точка, з якої починається дедуктивне виведення достовірності всього іншого знання. Воно є своєрідним полюсом ідентичності. Саме в такий спосіб у філософії виникає фігура суб'єкта – перекладене з грецького «гіпокейменон» латинське слово, яке стає основою єдності світу, підвалиною достовірного знання. Відоме передслово Гегеля до «Феноменології духу» [1] підтверджує цю зміну філософського мислення – воно вказує на необхідність осмислювати Абсолют не лише як субстанцію, але й як суб'єкта.

Таким чином, поняття суб'єкта пов'язується з формою «я» і стає об'єктом трансцендентальної філософії. Перехід від абстрактного суб'єкта до персоніфікованого «я» тісно пов'язаний з рефлексивною структурою мислення – і ця ідея детально аналізується Фуко у його праці «Слова і речі» [34]. Він демонструє, як тема уявлення поступово переходить у площину антропологічного виміру. Персоніфікація займенника «я» з точки зору рефлексії вперше з'являється ще у Ляйбніца – у «Розмислах про метафізику» [10]. В першому випадку Ляйбніц говорить про здатність душі мислити про саму себе як про головну відмінність розумної душі. Розумна душа, що знає себе і може сказати «я», не лише зберігає своє існування в метафізичному сенсі, але також і в моральному – як одна і та сама особистість. У другому випадку йдеться про творчу силу розумної душі, яка не лише сприймає істини, а й здатна відкривати їх, співпрацюючи із замислом Бога

щодо влаштування світу. Інакше кажучи, особистість визначається через здатність до рефлексії.

Цей підхід розвиває Кант, який ототожнює самість із самосвідомістю. На його думку, жодне уявлення не можливе без того, щоб воно було пов'язане з уявленням «я мислю», що виникає завдяки активності розуму. Кант зазначає, уявлення «я мислю» повинно супроводжувати всі інші уявлення, інакше жодне з них не може бути дійсно осмисленим. Уся множинність чуттєвих уявлень повинна мати відношення до одного і того ж суб'єкта, в якому ця множинність і зосереджується. Це уявлення Кант називає «чистою апперцепцією» або ж самосвідомістю – діяльністю, яка формує єдність мислення в усіх інших уявленнях.

У цьому контексті постає складність, що полягає в необхідності окреслити для самосвідомості, яка тісно пов'язана з кантівським поняттям «самості», такий тип пізнання, який би суттєво відрізнявся від пізнання, заснованого на уявленні про предмет. У філософії І. Канта не передбачено чіткого розмежування: існує лише концепція «предметного уявлення» або «предметної свідомості» та її саморефлексії, яка, однак, постає лише як уявлення про уявлення, тобто як вторинна структура.

Виходячи з цього ми розуміємо, проблема полягає в тому, що відсутній окремий понятійний апарат для опису цієї «непредметної» саморефлексії свідомості. Через це феномен суб'єктивності набуває амбівалентного характеру: свідомість осмислює саму себе як «чистий суб'єкт», проте уявляє його лише в об'єктивізованому вигляді. Кожен акт свідомості, кожне уявлення спрямоване на щось, що не є самою свідомістю.

Якщо, однак, розглядати свідомість відповідно до репрезентативної моделі, то вона сама стає своїм об'єктом, але на місці реального предмета постає не-предметне уявлення про себе. Саме таке самозвернення свідомості на саму себе, починаючи з Гегеля і його Феноменології духу, у філософській традиції

позначається як «досвід свідомості» або рефлексія. Отже, можна говорити про модель самосвідомості, що заснована на рефлексії.

Проте й ця модель має свої ускладнення: всяке пізнання передбачає, що уявлення спрямоване на об'єкт, відмінний від нього самого. Але тоді стає майже неможливо уявити ситуацію, в якій об'єкт і уявлення про нього збігаються. Тим не менш, саме це і є центральною задачею рефлексивної моделі самосвідомості, в якій сама свідомість, а не зовнішній об'єкт, постає своїм предметом. Тут виникає парадокс «непредметного предмета» – суб'єкта, що ставить під сумнів саму можливість репрезентативної моделі суб'єктивності.

І.Г. Фіхте намагався подолати цю суперечність. У центрі його філософії перебуває саме проблема суб'єктивності. В Досвіді нового викладу науковчення він пише: якщо, відповідно до Канта, кожне уявлення про предмет передбачає уявлення про самого себе, то, намагаючись пізнати власну свідомість, я змушений перетворити її на предмет нового акту свідомості. Але в такому разі я ніколи не досягну самосвідомості, бо ув'язну в нескінченному процесі подвоєння.

Фіхте доходить висновку: модель, у якій свідомість протиставляє себе об'єкту, є неприйнятною. Єдино можливим лишається варіант, в якому суб'єктивне і об'єктивне, форма і зміст, єдині і нероздільні. Ця єдність реалізується в третій інстанції – в «абсолютному Я» або самосвідомості, що передуює розрізненню суб'єкта і об'єкта як «чиста діяльність». Це Я не просто знає про себе, воно відсторонене від усякої емпіричної даності і є безперервною діяльністю, яка не зупиняється в стані речевої субстанції, як у Декарта.

Німецький філософ В. Шульц у своєму дослідженні витоків суб'єктивності в новочасній філософії описує позицію Фіхте так, пізнання і буття об'єкта зводяться до одного джерела – чистої суб'єктивності, бо об'єкти суть лише об'єктивації, які можливо осмислити лише з позиції суб'єкта. Саме з цього починається німецька філософська традиція дослідження суб'єктивності.

К.Ф. Гетманн, інший дослідник, звертає увагу на перехід від декартівсько-кантівського підходу, який розділяв свідомість на предметний та рефлексивний рівні, до ідеї самосвідомості як підґрунтя самого буття. Він зазначає, що питання про пізнання відтепер вирішується через теорію апіорного синтезу, яка вперше стає можливою в суб'єкті, що поєднує пізнання і предмет. Але сам синтез потрібно вже розуміти як буття суб'єктивності в найширшому сенсі.

Фіхте першим побачив, що постановка питання про суб'єктивність вже містить у собі передумову певного розуміння буття. І саме ця передумова приводить до низки нерозв'язних антиномій. Діяльність, яка лежить в основі будь-якого акту свідомості, єдина і робить саму свідомість можливою. Це – самопокладання абсолютного Я, виражене в знаменитій формулі: «Я покладає Я».

Таким чином, існування Я і його покладання тотожні в абсолютному Я. Фіхте пояснює: буття, сутність якого полягає в тому, що воно покладає себе як суще, і є Я – абсолютний суб'єкт. Бути і покладати себе – одне й те саме щодо Я. А оскільки буття суб'єкта є результатом самопокладання, то все, що існує, існує лише остільки, оскільки воно покладене в Я. Поза Я не існує нічого.

Звідси постає поняття реальності: те, що існує завдяки покладанню Я, є сутністю і реальністю цієї речі. У цій аргументації важливо те, що її не можна спростувати суто логічно. І саме цією дорогою пішов Гайдеггер, коли ставив питання про буття через аналіз поняття Dasein. Але аналітика Гайдеггера, як своєрідна теорія суб'єктивності, у Фіхте ще не з'являється в повному обсязі. Залишається нез'ясованим: чи тотожне буття як покладання, і чи ця тотожність несе в собі розрізнення чи ні? Фіхте лише констатує, що Я є покладеним. Але якщо Я є буттям, покладеним самим собою, то чим є це «само-покладене» Я-буття? Найімовірніше, йдеться про певну символічну структуру, яка водночас подібна до буття і до покладання, але яка не піддається безпосередньому теоретичному опису. Вона радше виступає як інтуїтивна вихідна точка для подальшої рефлексії.

Філософське самосвідчення, про яке говорить Фіхте, є надзвичайно проблематичним. Я є безумовним і незалежним від емпіричного даного. Воно покладає себе як діяльність. Але ця діяльність не може бути осмислена в межах понять або пізнання, що мислить. Тут ми стикаємось із замкненим колом: Я, щоб покладати, має вже передбачати себе як таке, що може це зробити.

I.-Г. Фіхте не зміг остаточно подолати труднощі, що виникають у межах рефлексивної моделі самосвідомості. Хоча він розмежовує акт свідомості та діяльність споглядання, однак не спромігся розкрити їхню єдність у межах рефлексивного поняття. Цю єдність між свідомістю і спогляданням можна виразити лише в символічній формі, а саме через структуру подібності — наприклад, «я бачу» або «знаю щось як щось». Саме так і функціонує відомий концепт «інтелектуального споглядання», який описує цілісність, де суб'єкт і об'єкт мисляться як нероздільне одне.

Однак залишається відкритим питання — чи можна вважати таку символічну структуру подібності, що лежить в основі самосвідомості, справді зрозумілою (інтеллегібельною), чи вона є радше формою містичної інтуїції? Німецький філософ М. Франк, який досліджував історію становлення поняття «самосвідомість», вважає, що «інтелектуальне споглядання» має саме інтелектуальний, раціональний характер, а не містичний. Ця проблема й спонукає Фіхте до перегляду своїх початкових ідей у «Науковченні». Тепер він прагне вирішити її, спираючись на символічну структуру подібності. «Я» покладає себе як те, що воно саме поклало. У цьому контексті свідомість постає як акт самопокладання у формі «як» (als), проте цей акт не є чистим або абстрактним покладанням.

Така структура «als» означає, що «я», покладаючи себе, водночас інтерпретує себе як те, що здійснює це покладання. Коли «я» виконує акт самопокладання, воно усвідомлює, що воно це робить, а в самому цьому усвідомленні знову-таки здійснює покладання — тепер уже як знання. Тобто самосвідомість — це водночас і споглядання, і поняття, об'єднані в єдиному синтезі.

Хоча ця формула Фіхте загалом і пропонує розв'язання проблеми обґрунтування самосвідомості, вона водночас демонструє певну розщепленість «я». Адже «я» знає про свій акт самопокладання, бачить себе у процесі власного становлення, а також — спостерігає сам спосіб цього «бачення».

Таке розщеплення складно до кінця осмислити, якщо не припустити наявність певної інтуїтивно прозорої основи, яка передує становленню «я» і здатна об'єднати всі розрізнення, що виникають із його активності.

Висновки до першого розділу:

У першому розділі було здійснено теоретико-історичний аналіз поняття феноменологічної редукції та пов'язаних із нею концептів, що дозволило виявити її як засадничу методологічну процедуру феноменологічної філософії. Історичний огляд показав, що редукція виникає на тлі критичного осмислення картезіанського суб'єктивізму, вона постає як радикальний спосіб «поставити світ у дужки» з метою досягнення чистої свідомості та її інтенціональної структури.

Феноменологічна редукція включає кілька взаємопов'язаних рівнів — феноменолого-психологічну, ейдетичну та трансцендентальну. Завдяки цим етапам дослідник абстрагується від природного світосприйняття, зосереджуючись на внутрішніх актах свідомості. Це дозволяє поступово усунути судження про існування явищ поза межами свідомості та виявити фундаментальні характеристики переживань. У процесі такого аналізу виявляються інтенціональні структури свідомості, в яких зміст досвіду формується через взаємодію гіле (сенсорних, емоційних переживань) та ноези (інтелектуального осмислення). Саме через цей механізм формується інтенційний предмет — ментальна констеляція, що має визначений зміст.

Для цієї роботи надзвичайно важливим було поняття життєвого світу, до-рефлексивного горизонту, в якому будь-який досвід уже завжди вкорінений. Редукція не усуває цей світ, а радше дозволяє осмислити його як умову можливості

надання смислів. Через це суб'єктивність виявляється не просто джерелом смислу, а динамічною, реляційною структурою, що перебуває в тісному зв'язку з інтерсуб'єктивністю та часовістю.

Крім того, аналіз показав, що розуміння редукції не є однозначним навіть у межах самої феноменології. Так, у Гайдеггера редукція втрачає своє значення як зміна перспективи спостерігача (як у Гуссерля) і набуває сенсу «оголення» основоположних структур буття, в якому феномени постають самі по собі. Якщо для Гуссерля редукція передбачає тимчасове усунення факту, що переживання належать суб'єкту, з метою зосередження на чистих *cogitationes*, то Гайдеггер вважає таке усунення звуженням досвіду і критикує гуссерлівську редукцію за домінування предметного погляду, що призводить до втрати самого акту як живого, часового процесу.

РОЗДІЛ 2. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РЕДУКЦІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ІНСТРУМЕНТ

2.1. Принципи редукції та їхнє значення для дослідження суб'єктивності

Категорія редукції та принципи редукціонізму у філософії стали особливо актуальними у ХХ столітті. Проте редукція як метод аналізу притаманна філософії загалом — від Парменіда до Канта і Гегеля. З перших кроків філософії мислителі прагнули звести різноманіття світу до єдиного початку чи принципу. У широкому значенні редукція є одним з основних способів пізнання, формування світогляду та перетворення світу у свідомості. Вона дозволяє абстрагувати і перетворювати речі на сприйняття, уявлення, ідеї та поняття, а також використовується в різних сферах людської діяльності.

У філософії, науці та повсякденному житті ми постійно редукуємо предмети у поняття та образи. Проте феноменологічна редукція Гуссерля відрізняється від звичайного абстрагування. Форми та структури чистої свідомості не створюються, а фіксуються феноменологічною дескрипцією, що пов'язано з особливою феноменологічною логікою. Гуссерль використовує редукцію для конструювання середовища трансцендентальної суб'єктивності, що ґрунтується на фундаментальних розрізненнях. Редукція запускає феноменологічний процес і продовжується у конституюванні феноменів.

Для редукції необхідні підстави, які найчастіше мають ідеальний характер. Гуссерль пропонує як таку підставу аподиктичну самоочевидність. Згодом у феноменології утвердилось уявлення про редукцію як процедуру розрізнення всередині свідомості, що виявляє його єдність у різноманітті. Тільки феномен може представляти таку цілісність. Редукція має на увазі рефлексивне розрізнення цілісності, а світ у природній установці сприймається як конструкція, що підлягає

редукції. Щоб досягнути істини речей, необхідно розглядати їх через призму свідомості та смислу.

Зрештою редукція призводить до своєї протилежності: щоб уявити речі поза конструктивними нашаруваннями свідомості, їх потрібно ввести в область очищеної свідомості. Отже, редукція передбачає подвійну процедуру: по-перше, очищення свідомості з виявленням його трансцендентального підстави, а по-друге, перетворення світу на феномен світу, а речі — на феномен речі, у якому дається сама річ.

Редукція, перетворюючи речі на феномени, усуває їхню «природність» і виявляє їхній зміст, роблячи його явним і розширюючи саму річ. Вона створює смислову оболонку, прагнучи перетворити річ на чистий зміст, чисте буття. Феноменологія виявляє парадокс: щоб досягнути світ і речі в їхньому бутті, необхідно усунути їх як існуючі, провести редукцію.

Редукція поділяє свідомість на дві установки: природну та трансцендентальну (феноменологічну), щоб на основі чистої трансцендентальної свідомості побудувати цілісну картину світу. Питання співвідношення цих установок залишається складним: що первинне, що вторинне? Тут присутня діалектика природного та штучного у свідомості. Природна установка вимагає свідомої діяльності для формування, але редукція не усуває жодну з установок, а виявляє їх взаємозв'язок. Для прояву феноменологічної установки необхідно редукувати природну, але не можна сказати, що перша міститься в ній як прихована основа.

На першому етапі здається, ніби є дві сфери буття — реальний світ і чиста свідомість. Потім трансцендентний світ «постає в дужках» і сприймається як неіснуючий, але не виключається повністю. Однак залишається особлива дуальність: кожному акту належить ноєма, невіддільна від свідомості. В результаті аналізу ми приходимо до своєрідного монізму, незважаючи на дуалізм між свідомістю і світом, а також між самою річчю та її гаданою ноємою. Цей дуалізм перетворюється на єдність свідомості, що має трансцендентальний характер.

Розрізнення трансцендентного та іманентного, за Інгарденом, передуює редукції у Гуссерля.

Оскільки річ як зовнішня реальність не може бути частиною потоку свідомості та каузально її обумовлювати, свідомість необхідно відокремити від світу, щоб потім досягнути їх. Це і є трансцендентальний паралелізм свідомості та буття, який проводить Гуссерль. Редукція не заперечує світ, а стверджує його у новій установці.

Ще один важливий аспект редукції – проблема буття. Головний «недолік» природної установки, за Гуссерлем, полягає у наївній онтологізації предметів свідомості. Їхній буттєвий статус заважає побачити справжню предметність, що розкривається тільки на феноменальному рівні. Справжня очевидність предмета досягається через свідомість, де феномен стає безпосередньою безпосередністю. Буття предмета не зникає, а «підсилюється» завдяки зміні установки та зміни «оптики» свідомості.

Феноменологічна редукція як шлях до світу феноменів випереджає пошук абсолютної основи для справжньої науки. Гуссерль вважає що перше певне питання початківця з початку філософії — чи зможемо ми знайти такі очевидності, які аподиктично призводять до розсуду того, що вони, як перші, передують усім іншим мислимим очевидностям і мають власну аподиктичність.

Гуссерль показує, що світ і природа не можуть бути абсолютною основою, оскільки їхнє буття визначається свідомістю через природне встановлення. Ця установка містить не експліковану онтологічну тезу – невисловлюване твердження, яке стає основою як повсякденного свідомості так і науки. У цьому сенсі природна установка нагадує епохе, оскільки передбачає відмову від сумнівів через глибинну самоочевидність. Проте феноменологічна редукція йде далі: вона усуває не лише експліцитні судження, а й саме невисловлюване припущення про існування світу.

Навіть судження "Я існую" потрапляє під епохе, як і будь-яке інше. Гуссерль критикує Декарта за субстантивування свідомості: від "cogito ergo sum"

залишається лише "Я", але при цьому втрачається сама структура судження. У результаті Гуссерль показує, що судження природної установки – це справжні судження, а конструкції свідомості, породжені трансцендентальними процесами Я.

Редукція зупиняє процес судження, виключаючи природну екзистенцію із пізнання. Після редукції предметний світ перестає бути суб'єктом висловлювання, що автоматично наділяється буттям. Судження про нього «промахається», а сам предмет «вислизає» зі звичного сприйняття, стаючи гіперреальним феноменом.

Проблема редукції пов'язані з очевидністю існування світу. Гуссерль зазначає, що буття світу само собою зрозуміло у повсякденному досвіді та науках. Однак він ставить під питання аподиктичний характер цієї очевидності: досвід світу не може вважатися безумовною основою науки, оскільки завжди залишається можливість його небуття. Досліди можуть бути ілюзорними, світ може виявитися сном, а тому його очевидність потребує критичного перегляду.

Критика очевидності досвіду світу передує редукції. Вона не веде до певного рішення, а лише підкреслює проблематичність (антиномічність) будь-якого твердження про світ. На відміну від кантівської антиноміки, у Гуссерля йдеться про неможливість безумовного обґрунтування як буття світу, так і його небуття.

Таким чином, редукція починається із утвердження неаподиктичності буття світу, можливості його небуття. Гуссерль робить акцент не на знанні про світ або його судження, а саме на самому бутті. У цьому процесі світ перетворюється на феномен – він не зникає, але його існування стає «домаганням буття». Такий стан редукованості означає, що світ більше не сприймається як само собою зрозуміле буття, а стає основою для феноменологічної установки і, зрештою, для істинного буття.

Гуссерль підкреслює відмінність феноменологічної редукції від картезіанського сумніву, розглядаючи універсальний сумнів як мету, або як методичний прийом виявлення смислів у свідомості. На відміну від Декарта, який прагнув безумовної достовірності, Гуссерль використовує сумнів для переведення

наївного «буття» природної установки у феноменологічне буття, дане у свідомості. Цей процес передбачає трансформацію буття на судження, в тезу про буття, яка стає феноменом буття. Таким чином, сумнів набуває більш глибокого статусу – він не просто ставить під питання існування світу, але перетворює його на феномен.

Проведення універсального сумніву пов'язане з призупиненням самої здатності судження – не лише затвердження чи заперечення, а й будь-якого іншого оціненого відношення. У процесі епохе теза про буття світу не перетворюється на антитезу, не піддається заперечення чи сумніву у звичному значенні. Швидше, він піддається своєрідній модифікації: він залишається тим же за змістом, але переводиться в режим бездіяльності, вимикається або укладається в дужки. Не означає його заперечення чи втрати, лише вказує на особливий спосіб його осмислення, у якому він перестає бути основою пізнання, але залишається доступним для аналізу.

Важливо, що в ході епохе модифікується і антитеза – небуття. Гуссерль стверджує, що утримання від суджень може бути застосовано до будь-якої тези, і при цьому вона здійснюється з повною свободою та переконаністю в істині. Саме ця особливість феноменологічного методу дозволяє вивести на чисту феноменологічну основу будь-які положення, спочатку дані у природній установці.

Ключовим моментом редукції є нейтралізація генеральної тези природної установки – базової віри у існування світу. Ця віра присутня в будь-якому досвіді суб'єкта і приховано включена в кожне його висловлювання про існуюче. Редукція означає заперечення існування світу чи виходу його межі. Навпаки, Гуссерль показує, що епохе містить у собі приховане становище буття світу, але переводить їх у стан питання, роблячи предметом феноменологічного дослідження. У цьому сенсі феноменологічна редукція – не руйнація знання, а радикальна переоцінка, що дозволяє виявити структуру свідомості та її ставлення до буття.

Феноменологічна редукція у Гуссерля спрямовано звільнення свідомості від природної установки, у межах якої світ сприймається як існуючий безумовно.

Генеральна теза природної настанови стверджує: «світ є». Однак його сенс визначається лише свідомістю, але свідомість сама занурена у цей світ і, отже, блокується цією тезою. Редукція дозволяє свідомості здобути справжню свободу і надавати світові сенсу, «очищаючи» предмети від їхньої звичної залученості у світ і систему взаємозв'язків з іншими речами.

Гуссерль зазначає, що фонове становище світу приховано присутнє у всіх наших висловлюваннях, навіть у тих, що стосуються окремих сутностей чи подій. Це ускладнює завдання редукції, оскільки необхідно не просто відмовитися від певних переконань, а виявити та поставити під питання саму основу природної установки. Гуссерль підкреслює, що при цьому світ не заперечується, як у скептиків чи софістів, але «полягає у дужках», що дає можливість дослідження свідомості у його чистій формі.

Ключовий механізм редукції – епохе, тобто утримання суджень про просторово-часове існування світу. Це не просто відмова від тверджень або заперечень, а призупинення самої здатності виносити судження в природній установці. При цьому очищене від натуралізму буття світу починає сприйматися в рамках феноменологічного аналізу.

Гуссерль показує, що будь-яка думка вже вписана в природну логіку, вона завжди передбачає неявне становище світу. Навіть заперечення тези продовжує підтверджувати генеральну тезу природної установки, оскільки залишається в рамках звичайної логіки затвердження-заперечення. Феноменологічна редукція вимагає іншого підходу: не спростування чи затвердження, саме припинення судження.

Особливе місце в цьому процесі займає проблема вираження сенсу. Сенс не повинен розчинятися у знаках, що вказують на зовнішні, доредуктивні об'єкти. Гуссерль висловлює недовіру до комунікації, де внутрішній сенс розсіюється і губиться. На його думку, тільки шляхом епохе можна законсервувати сенс, утримавши його від змішування із зовнішнім, від розчинення у трансцендентному.

Таким чином, редукція виявляється не тільки методом очищення свідомості, а й способом утримання та збереження сенсу у його чистому феноменологічному вигляді.

Генеральна теза природної установки займає особливе місце у феноменології Гуссерля. Це судження, яке «містить» буття, але у його дофеноменологічній формі. Його унікальність полягає в тому, що воно не є експліцитним висловлюванням, але неявно є у всіх інших судженнях. Це робить його стійким до звичайних логічних операцій: його не можна просто заперечувати або спростувати, оскільки воно завжди передбачається в будь-якому твердженні про світ.

Гуссерль показує, що генеральна теза за своєю глибиною і тотальністю можна порівняти з трансцендентально-феноменологічною установкою, але водночас приховує її від свідомості. У цьому сенсі він є своєрідним «суспендованим» змістом, який існує до редукції, але не усвідомлюється безпосередньо.

Однією із складнощів феноменологічної редукції і те, що принцип епохе важко поширити фундаментальне становище світу. Гуссерль зазначає, що твердження «Світ існує» безглуздо, оскільки воно вже іманентно включено до будь-якої іншої думки. Тому проста постановка питання про існування світу не може призвести до справжнього феноменологічного дослідження.

У «Кризі європейських наук» Гуссерль наголошує, що людина живе у стані постійної визначеності світу: для неї буття світу не є проблемою, воно передбачається «за умовчанням». Феноменологічна редукція дозволяє усвідомити цю приховану установку та, що важливіше, звільнитися від неї.

Таким чином, епохе: з одного боку, зупиняє наївне становище світу, а з іншого — демонструє саме це становище як феномен. В результаті світ постає не як даність природної установки, а як предмет феноменологічного аналізу, звільнений від звичних онтологічних припущень

2.2. Концепт суб'єктивності та життєвого світу у філософії Едмунда Гуссерля

Поняття життєвого світу відіграє центральну роль серед філософських інновацій пізнього етапу феноменології. Його поява тісно пов'язана з прагненням Е. Гуссерля завершити побудову своєї філософської системи, надавши їй цілісного та ґрунтового теоретичного оформлення. Варто підкреслити, що історичний підхід тривалий час залишався нехарактерним для феноменології: у ранніх працях, таких як «Логічні дослідження» та «Філософія як строга наука», домінували логіцистські орієнтації та свідомий антиісторизм, що унеможливлювали звернення до філософії історії.

Однак у лекційному курсі 1923–1924 років, відомому як «Erste Philosophie» [19], Гуссерль уперше відкриває історичну перспективу в контексті феноменологічного осмислення філософських питань. Відтоді його концепція феноменології дедалі більше інтегрується з розглядом історичного процесу загалом — зокрема, з аналізом еволюції європейської духовності.

У процесі подальшого осмислення феноменологічної редукції та аналізу імпліцитних інтенціональних структур свідомості Гуссерль формулює поняття життєвого світу як фундаментальну категорію не лише для пояснення наукового пізнання, але й для розуміння культури загалом. У цьому контексті життєвий світ постає як початкове джерело всіх інтенціональних актів свідомості, як онтологічна та гносеологічна основа, з якої витікають як наукові картини світу, так і повсякденні практики.

Залучення категорії життєвого світу до феноменологічної методології знаменує собою введення історичної аргументації в межах трансцендентальної рефлексії. Такий підхід зумовлює актуалізацію понять «історичне апріорі» та

«історизм», надаючи феноменології нового напрямку розвитку. У пізніх працях, зокрема у «Кризі європейських наук і трансцендентальній феноменології» [17], Гуссерль докорінно переосмислює структуру трансцендентального аналізу, спрямовуючи увагу на історико-культурні утворення — науку, філософію, духовну традицію Європи — як феномени, що конститууються у свідомості суб'єкта.

У концепції Е. Гуссерля життєвий світ трактується як доннаукова реальність: тобто вона вказує як на історичну передумову наукового знання, так і на його генетичну основу. Саме в межах цього світу укорінені наукові істини, методи перевірки, критерії істинності — усе це опирається на апіорно прийнятий, безумовно достовірний сенсовий горизонт, яким є життєвий світ. Він слугує вихідною смисловою основою, яка забезпечує можливість не лише наукової, а й буденної практики.

Цей сенсовий горизонт включає в себе не лише зміст наукового пізнання, а й засоби, за допомогою яких воно здійснюється: технічні інструменти, експериментальні установки, методології, соціальні структури наукового середовища — усе це має значущість не лише як емпіричні факти, але передусім як складники феноменального поля життєвого світу.

Аналіз цієї сфери — тобто суб'єктивних передумов наукового пізнання, укорінених у життєвому світі — Гуссерль окреслює як нове завдання трансцендентальної феноменології у «Кризі європейських наук» [17]. Життєвий світ у цьому контексті постає як універсальний горизонт, в межах якого кожна річ чи предмет (у найширшому сенсі) набуває смислу. Він не фіксується як сукупність об'єктів, а є джерелом множини, з якого походить будь-яка предметна ідентифікація.

У структурі життєвого світу можна виокремити дві базові складові — річ і світ як єдність усіх речей. Хоча ці компоненти нерозривно пов'язані в досвіді, усвідомлюються вони по-різному. Річ або об'єкт завжди з'являються в горизонті життєвого світу, наділені модусами буттєвої вірогідності. Світ як такий не існує як окремий предмет, він завжди функціонує як фон, на якому тільки й можлива поява речей. Об'єкти є «членами світу», що зберігається в горизонті свідомості, тоді як сам світ ніколи не даний окремо від досвіду об'єктів, а лише як їхній умовний простір появи.

Гуссерлева трансцендентальна редукція спрямована на виявлення онтичного статусу життєвого світу. Її перший крок — епохе щодо об'єктивної науки — не означає заперечення її цілей чи цінностей, а лише тимчасове усунення зацікавленості у правдивості чи хибності її тверджень. Йдеться про те, щоб розглядати науку, її інституції, форми діяльності та ціннісні орієнтири як феномени, що постають у полі суб'єктивного досвіду.

Здійснення епохе показує, що будь-яке мислення про «цей» світ уже спирається на наперед заданий життєвий світ. Так званий об'єктивний погляд, що фіксує лише зовнішні аспекти реальності, виявляється поверхневим; натомість необхідною є радикальна інтенція до внутрішнього аналізу суб'єктивності, яка конститує цю реальність через об'єктивацію.

Життєвий світ має міжсуб'єктивну структуру: «інші Я» так само присутні в моєму світі, як і «моє Я» — у їхньому. Це означає, що речі життєвого світу отримують свою ідентичність не лише в індивідуальному досвіді, а й у спільному комунікативному просторі, як спільні феномени для множинності свідомостей.

Отже, життєвий світ постає як первісна умова уможливлення всіх форм досвіду, а також як основа будь-якої конституції смислу. Гуссерлева спроба

виділити феномен життєвого світу в межах трансцендентальної редукції й надати йому чисте феноменологічне визначення виявила межі суто методологічного підходу. Виявилося, що для повноти розуміння необхідний також історичний аналіз, який виявляє передумови смислотворення. Такий аналіз має двосторонню природу: він водночас є ретроспективним зверненням до історії та реконструкцією смислу в напрямку, протилежному реальному становленню життєвого світу в європейській культурі.

З урахуванням провідної ролі ідей у взаємодії між свідомістю, світом та історією (в сенсі, наближеному до кантіанської традиції), Гуссерль розглядає ідеї як нескінченні завдання розуму в культурному просторі. Їхня реалізація є формою прогресу людства в історичному часі, який у Гуссерля не зводиться до послідовності подій, а розуміється як поступове втілення ідеалів розуму. У цьому контексті перехід феноменології від дослідження *ego* до філософії історичної людяності набуває телеологічного характеру — як процес, у якому відкриваються головні теми історичних філософій *cogito* в найширшому сенсі.

Абсолютна свідомість у феноменології постає як безперервний, незворотний потік інтенціональних актів, глибоко вкорінений у час. Вона охоплює три часові горизонти — минуле, майбутнє і теперішнє — і саме ця структура дозволяє формувати як природну, так і культурно-історичну дійсність. Однак внутрішній, трансцендентальний час свідомості, попри свою визначальну роль, ще не є тотожним із трансцендентальною історією. Та, у свою чергу, постає як витвір свідомості, що інтерпретує залишки минулого — документи, археологічні об'єкти, дії інших — та надає їм смислову цілісність у рамках культурної спільноти. Гуссерль прагне побудувати інший тип історії — не ту, що об'єктивується істориками, а ту, що корелює з інтенціональним життям суб'єкта.

Запровадження поняття життєвого світу знаменує поворот Гуссерля до філософії історії, близької до неогегельянського історизму та філософії життя. Цей поворот логічно випливає з його попередніх досліджень суб'єктивності, однак був неоднозначно сприйнятий учнями. Особливо критично поставилися ті, хто орієнтувався на його ранній, «ідеалістичний» період.

Так, А. Койре, визнаючи вплив Гуссерля, висловлював сумнів у його здатності глибоко осмислювати історичні процеси. Він порушив питання, актуальне в дебатах 1970-х: чи життєвий світ у Гуссерля — змінна історично-контингентна реальність, що варіюється залежно від епохи, чи ж це сталий первинний ґрунт, який лежить в основі всіх історичних змін. Це питання ще радикальніше поставив Д. Карр — англомовний перекладач «Кризи європейських наук» [17], який, підтримуючи раннього Гуссерля, різко критикував релятивізм. Карр наголошував, що концепт життєвого світу часто подається у спосіб, що радше підтримує релятивізм, а не заперечує його, як прагнув сам Гуссерль.

Філософія, згідно з пізнім Гуссерлем, є культурною практикою, вкоріненою в традицію і спадкоємністю поколінь. Але ця спадкоємність приховує небезпеку: можливість безкритичного відтворення помилкових засад. Якщо початкові підвалини були неточними, то їхні помилки можуть передаватися далі — саме через брак історичної саморефлексії.

Такої позиції дотримуються й П. Гайденок та С. Кошарний, які підтримують Каррову критику. Вони вказують, що в умовах 1960–1970-х років, коли історизм активно проникав не лише в гуманітарні, а й у природничі науки (чого апогей — у працях П. Фейєрабенда), Гуссерлеві ідеї, зокрема поняття життєвого світу, сприяли радше поширенню релятивізму, ніж його подоланню. Причина — не лише в інтерпретаціях учнів, але й у неоднозначності самого підходу Гуссерля, який об'єднав під терміном «життєвий світ» кілька концептів, що не завжди

узгоджуються між собою. Хоча кожен із них має філософську легітимність, Гуссерль не продемонстрував, як саме вони утворюють єдину цілісну концепцію.

У Гуссерля немає послідовного і однозначного визначення поняття життєвого світу. В одних випадках він розглядає його як навколишній повсякденний світ досвіду — соціально зумовлений, історично змінний і конкретно виявлений. У цьому значенні життєвий світ виступає як мінлива, суб'єктивна картина реальності. Звернення до нього як до основи наукового чи теоретичного мислення може спричинити посилення релятивістських тенденцій у філософії. Водночас Гуссерль намагається подолати ці обмеження, трактуючи життєвий світ як апіорну, структурну форму свідомості, як чистий феномен або ейдос — інтенціональний корелят трансцендентального суб'єкта. Отже, за змінними проявами повсякденного життя приховується глибинна сутність, подібно до того, як трансцендентальне его стоїть за психологічною свідомістю. Однак навіть у такому очищеному, ейдетичному трактуванні постає питання: чи залишається цей життєвий світ позаісторичним, чи також змінюється, хоч і на глибиннішому рівні?

Б. Вальденфельс у своїй праці «Вступ до феноменології» [37] підкреслює, що у Гуссерля насамперед ідеться про конкретні життєві світи, у яких поєднуються повсякденний досвід, наука, техніка та філософія. Вони відрізняються від вузьких спеціалізованих сфер, як-от світ дослідника, політика чи мислителя. Захищаючи цю сферу звичайного досвіду від абстрактних наукових моделей, Гуссерль відновлює гідність буденної свідомості, яку довго зневажали через нібито її недостовірність або релятивізм. Його переосмислення повсякденності стало поштовхом до її міждисциплінарного вивчення, подібного за значущістю до реабілітації конкретних форм життя і мовних ігор у філософії пізнього Вітгенштайна. Подібні ідеї ми знаходимо в концепціях «природного світогляду» та «середовища» у Шелера, у понятті повсякденності Гайдеггера та в соціальній феноменології Шюца.

Тривалий час повсякденне життя залишалося поза увагою науковців через численні упередження, які лише частково вдалося подолати завдяки феноменології. Повсякденність вважали надто невизначеною, схильною до символічних або морально-політичних інтерпретацій. Вже рано стало зрозуміло, що людина, включена в усталені системи значень і норм, не здатна виступати зовнішнім спостерігачем. Це пояснюється як невидимістю й анонімністю структури життєвого світу, так і тим, що належність до нього — передумова його розуміння.

Феноменологічний підхід прагне дослідити той світ, який створюється й усвідомлюється самими людьми у своїй діяльності. Людина, яка не має наперед заданої сутності, живе не тільки у звичному повсякденному світі, а й на межі виняткових подій — і ці дві сфери постійно взаємодіють, як тло і фігура. Повсякденність має свої закономірності, повторювані ритми, але також і винятки — буденність і святковість формують єдину цілісність. Тому недоцільно трактувати її як окрему, ізольовану «культуру».

Разом з тим, вивчення повсякденного життя стикається з методологічними труднощами. Воно вимагає узагальнення та інтерпретації суперечливих даних, що свідчать про його глибоку різноманітність і динаміку. Окремі фрагменти повсякденності не дають уявлення про історичну реальність самі по собі — їх треба інтегрувати в цілісні структури. Такий підхід вимагає поєднання мікро- й макроперспектив. Історія, як і повсякденність, має бути осмислена як водночас даність і витвір — те, що постає перед нами, і те, що ми самі творимо. Вона є відкритою і вільною, подібно до самої людини, яка не визначена наперед.

Феноменологія дала новий імпульс до осмислення повсякденного, звернувшись до досвіду, що передує теоретичному осмисленню. Це було не тільки критикою надмірної абстракції, а й спробою виявити первинні засади людського орієнтування у світі. Однак розмитість поняття життєвого світу у самого Гуссерля

зумовила труднощі у його подальшому використанні в гуманітарних науках і відкрила простір для релятивістських інтерпретацій.

Феноменологія дозволяє сприймати історію як вимір досвіду, організованого навколо сталих, хоч і складно виявлюваних основ. Саме завдяки цим основам можливо осмислити історичну реальність і здобути справжнє історичне знання — знання про людський дух у його розвитку.

2.3. Феноменологія та питання «Я» (*ego cogito*)

На відміну від класичної філософії, зосередженої на принципі тотожності як безсумнівній основі буття особистості, у філософії XX століття формується стійка тенденція до осмислення проблеми суб'єктивності та особистісної ідентичності крізь призму взаємодії Я та Іншого. У центрі уваги класичної філософії стояв трансцендентальний суб'єкт, буття якого тлумачилось на основі монологічних засад. З точки зору картезіанського підходу Его постає як сутність, що перебуває поза сферою конкретного особистісного існування. У трансценденталістській традиції питання особистісної ідентичності виникало в контексті самототожності суб'єкта, витоки якої вбачалися в структурах «чистого Я».

Дуалістичне картезіанське бачення людини, що домінувало протягом тривалого часу, зводило ідентичність до передумови досвіду — формальної, попередньо заданої структури, відірваної від реального становлення та змін особистості. Уявлення про прозорість свідомості для самого суб'єкта, що пізнає, призводило до уявлення про безпосередню й очевидну особистісну ідентичність, а отже, до ігнорування її соціальної зумовленості та історичної конкретики.

Подальший розвиток західноєвропейської філософії вніс нове розуміння формування особистісної ідентичності як феномену, що має часову динаміку й соціальне опосередкування. У цьому руслі виникають нові онтології свідомості, які

спричинили деконструкцію класичної моделі особистості. Важливою в цьому контексті стала поява принципово нових підходів до осмислення свідомості — як феномену, що формується в «життєвому світі», визначеному тілесністю, символічними системами та комунікативними зв'язками.

Таким чином, особистість починає осмислюватися не як суб'єкт «чистої свідомості», що виконує суто пізнавальні функції, а як конкретне буття, яке взаємодіє з Іншими і в цих взаєминах конститує власну ідентичність. Проблема Іншого стає однією з центральних тем некласичної філософії XX століття, особливо в феноменології та екзистенціалізмі.

Деконструкція класичної концепції особистості відбувається ще в межах «філософії свідомості». Передусім це стосується феноменологічного підходу, де процеси самоідентифікації й самовизначення особистості розглядаються через призму конкретного змісту її свідомості й суб'єктивного досвіду. Феноменологія означає радикальний розрив із класичною онтологією, заснованою на природній установці свідомості, згідно з якою ми існуємо у світі зовнішніх, незалежних від нашого досвіду об'єктів.

Феноменологічна онтологія ґрунтується на іншій установці — спрямованості свідомості на саму себе, що робить її внутрішні стани предметом рефлексії. Центр уваги зміщується з зовнішніх речей до внутрішнього досвіду, в якому ці речі постають як дані свідомості.

Едмунд Гуссерль, розвиваючи кантівську критику природної установки, вважав, що лише інтенціональні предмети є тим, що безпосередньо дається нам у досвіді. «Зовнішній» світ, за Гуссерлем, є даним виключно у формах свідомості. Ця деконструкція природної установки й перехід до трансцендентально-феноменологічної парадигми означають суттєвий злам у філософській антропології, яка збагачується феноменологічним підходом. Із феноменологічної перспективи особистість визначається в горизонті безпосереднього переживання світу та смислотворення, вкоріненого в досвіді.

Гусерль вважав картезіанську позицію неприйнятною, бачачи її головний недолік у тому, що Декарт перетворив Его на мислячу субстанцію. У «Логічних дослідженнях» [13] він піддає критиці концепцію «чистого» Я, наголошуючи на її парадоксальному характері. «Чисте» Его, яке є основою ідентичності всіх переживань свідомості, не дане у своїй феноменологічній очевидності. У Декарта будь-яке переживання експлікується у формулі «Я мислю», і водночас саме це Я не перебуває в потоці переживань. У результаті воно не є предметом, а принципом дослідження і присутнє як трансцендентне в межах іманентного.

Згідно з Гусерлем, «чисте» Я як щось субстанціональне неможливо уявити окремо від світу інтенціональних предметів. У феноменології Гусерля інтенціональність розглядається як сутнісна властивість свідомості, яка полягає в її спрямованості на предмет. Виходячи з поняття трансцендентального суб'єкта, Гусерль звертається до аналізу «чистого» Я, що виявляє подібність його позиції з кантівським принципом трансцендентального синтезу, який супроводжує всі пізнавальні акти. Відмінність його концепції полягає в тому, що самоідентифікація Я здійснюється з погляду інтенціональної та темпоральної функцій свідомості.

Намагаючись подолати анонімність трансцендентального суб'єкта, Гусерль трактує його не лише як «чисте» Я в аспекті інтенцій, але й як носія певних особистісних якостей, висуваючи ідею конкретності й множинності трансцендентальних суб'єктів. Таким чином, гусерлівське Его набуває унікального, особистісного характеру, починає розглядатися в темпоральній перспективі, у якій відбувається конструювання й становлення його власного буття. Згідно з Гусерлем, конкретне феноменологічне Его необхідно відрізнити від емпіричного Я конкретної людської особистості. Останнє вже передбачає феноменологічне Я, яке залишається прихованим, неусвідомленим у природній установці свідомості.

Однак, залишаючись у межах інтенціональної свідомості трансцендентального Его, Гусерль зіштовхується з проблемою: яким чином «світ у собі», або «чиста суб'єктивність», стає «світом для нас». Намагаючись відповісти на

це питання, філософ у «Картезіанських роздумах» [16] звертається до феноменологічного обґрунтування категорій «Ego» і «Alter Ego», оскільки лише в цьому разі можна уникнути позиції соліпсизму. Унаслідок феноменологічної редукції шляхом здійснення «епохе» постає «чисте» трансцендентальне Ego, і таким чином досягається шар досвіду, що забезпечує основу для визначення Іншого.

Одним з моментів, що спонукає Ego вийти за межі власної сфери буття, є розуміння Іншого як так званої «тілесної свідомості», коли Я усвідомлює власне тіло. Данусть іншого Я, згідно з Гусерлем, можлива завдяки системі асоціативних інтенціональних синтезів і насамперед — апперцепції та аппрезентації, завдяки яким тіло Іншого й інше Я постають як модифікації мого власного тіла й мого власного Я як психофізичної єдності. За Гусерлем, пізнання Іншого можливе через так зване аналогізуюче перенесення або проєкцію мого тіла на тіло Іншого. Проте при цьому не враховується той факт, що Я може спостерігати лише зовнішні межі тіла Іншого, тоді як своє тіло Я сприймаю зсередини, і ця відмінність не зводиться до різниці перспектив «тут» і «там».

Загальною основою для феноменологічного аналізу інтерсуб'єктивності, згідно з Гусерлем, є спільне перед-розуміння, яке виходить з того, що будь-яке сприйняття й будь-який досвід можливі в тому самому сенсі й для інших суб'єктів. Унаслідок цього постає спільний для всіх інтерсуб'єктивний світ. При такій позиції інша особа має розглядатися не як предметна річ, а як рівноправно учасна в конструюванні спільного світу. У зв'язку з цим у пізніших роботах Гусерля вводиться поняття «життєвого світу», що виходить за межі егологічного трансценденталізму. За Гусерлем, кожне чисте інтенціональне переживання має свій «нетематичний горизонт», який репрезентує певне попереднє знання про предмет — щось перед-дане, що становить основу будь-якого досвіду. Горизонти окремих предметів зливаються в єдиний тотальний горизонт, який засновник феноменології називає «життєвим світом» (Lebenswelt). Саме «життєвий світ» як

сфера значень, що конститується трансцендентальною свідомістю, є основою інтерсуб'єктивної ідентифікації будь-якого смислу. Таким чином, Гусерль звернувся до сфери повсякденного розуміння світу — до природного «життєвого світу», з позицій якого він розглядав проблему взаєморозуміння Я та Іншого.

На відміну від Гусерля, М. Гайдеггер вважає, що до будь-якої феноменологічної рефлексії слід звернутися до самого поняття буття, яке розкривається у своїх різних формах. У цьому Ю. Габермас вбачає специфіку позиції Гайдеггера порівняно з Гусерлем. Серед усіх форм буття Гайдеггер особливо виділяє *Dasein*, що постає як моє особисте існування, як Я сам. При цьому принципово важливим є те, що *Dasein* виступає не як суб'єкт чи свідомість, а як «буття-в-світі». Критикуючи декартівський субстанціалізм і кантівський трансценденталізм, Гайдеггер намагається подолати методологічний суб'єктивізм шляхом трансформації феноменологічного методу Гусерля в онтологічну герменевтику. На відміну від гусерлівської трансцендентальної суб'єктивності, *Dasein* розглядається як «буття-в-світі», що перебуває в певному місці або «ситуації», тобто в аспекті історичності, яка є його основним модусом. Повсякденне «буття-в-світі» передбачає співбуття у світі речей і з іншими людьми, постає як «співбуття». Таким чином, Гайдеггер пропонує принципово інше вирішення, виходячи з поняття «співбуття» або «співіснування», що відрізняється від феноменологічної філософії Гусерля, яка вирішує проблему розуміння Іншого з позиції аппрезентації, тобто відчування себе на його місці. *Dasein* від початку розкриває своє буття не на самоті, а в повсякденному співперебуванні з Іншими. У цьому, за Гайдеггером, розкривається екзистенціально-онтологічний зміст цього поняття. *Dasein* здатне розуміти Інших, оскільки з самого початку співіснує з ними в межах одного й того ж самого спільного світу та на одній і тій самій основі.

Однак, розглядаючи проблему ідентичності особистості в рамках інтерсуб'єктивного горизонту, Гайдеггер не представляє його як сферу справжнього комунікативного взаємодії, і в результаті йому не вдається до кінця подолати

позицію методологічного суб'єктивізму. Поняття Dasein як справжньої автентичності особистості відокремлюється ним від поняття das Man, що виражає невизначене, анонімне, безособистісне існування, масовий спосіб буття, позбавлений індивідуальних, унікальних, персональних особливостей. Говорячи про Інших, Гайдегер має на увазі не визначену унікальну особистість і не сукупність усіх інших людей, а спосіб повсякденного існування у світі, який не передбачає певної особистісної ідентичності. За Гайдегером, das Man асоціюється з існуванням безособистісних Інших, відмінною ознакою яких є їх взаємозамінність, рівнозначність, взаємопредставленість і позбавленість будь-якої самості. Перетворення Інших на масових Їх призводить до порушення акту справжньої комунікації та діалогу, звільняючи індивіда від необхідності справжнього автентичного саморозуміння та відповідальності. Передумовою виходу з занурення в безособистісне, безглузде існування das Man є процес індивідуації, знаходження свого власного буття та самоідентичності як унікального Dasein. Гайдегер протиставляє індивідуалізацію, яка передбачає перехід від невизначеного «буття» до знаходження власної самості, процесу соціалізації як вимушеного занурення в повсякденний безособистісний світ das Man. Основою самоідентифікації в кінцевому рахунку, за Гайдегером, є чиста спонтанність і свобода Dasein, тобто власне Я здатне обґрунтувати себе і свій власний життєвий проект, виходячи з власних можливостей. В результаті особистість у Гайдегера постає як «буття-для-себе», оскільки її основа знаходиться в ній самій. На відміну від Гуссерля, Гайдегер ставить проблему двох способів буття особистості: справжнього і несправжнього її «присутності-в-світі». Занурюючись у das Man, область жорсткої регламентації, особистість втрачає свою самостійність у комунікативних структурах соціуму, забуваючи при цьому про необхідність слідувати «заклику буття». «Втратити себе» означає безпідставність і розкол власного буття, яке виявляє свою онтологічну порожнечу. В результаті індивід приймає онтичні знаки та маски за знаки власного буття, втрачає своє обличчя, своє

Я та справжню автентичність «буття» передбачає сформований раніше символічний світ з усталеними формами мислення, де Інші, розділяючи зі мною моє буття, перетворюються на анонімних числових, безособистісних суб'єктів. Відсутність власної самості породжує інтенсивне занурення себе в систему різних знаків з метою «втечі від себе» і «самообману».

Звернення людини до свого власного автентичного існування відбувається через усвідомлення своєї кінечності, того, що її справжня екзистенція є «буттям до смерті». В екзистенційному сенсі це означає вихід за межі «присутнього» світу суцього, виокремлення з анонімності повсякденного перебування і передбачає можливість повернення Dasein до його власної самості. У зв'язку з цим Гайдеґер підкреслює значення «прикордонних ситуацій», що супроводжуються емоційним досвідом переживання страху, жаху, відчаю, без чого неможливе власне автентичне існування особистості.

Однією з важливих екзистенціальних характеристик Dasein, згідно з Гайдеґером, є «заклик совісті» (Ruf des Gewissens). Аналіз цього феномена він пов'язує з усвідомленням вини. Те, до чого закликає совість, це власне буття Dasein, що кличе його до прояснення онтологічних підстав свого Я і дозволяє відокремитися від безособистісного світу das Man. Неавтентична особистість не здатна визначити себе, оскільки вона слідує соціальним стереотипам, уникаючи власних свідомих рішень, дотримуючись конформистської позиції. Автентичному Я, навпаки, притаманні характеристики самості, індивідуальності, автономії та рішучості здійснити свій власний життєвий проект.

Гайдеґер не випадково вводить термін Dasein як «буття-в-світі», тим самим підкреслюючи фундаментальну нероздільність двох планів людського буття: онтологічного, непередметного, смислового і конкретного, предметно-фактичного, онтичного аспектів. У «Бутті і часі» [10] Гайдеґер виявляє екзистенціально-онтологічну умову можливості буття Dasein, зосереджуючи свою увагу на відношенні людини до світу і взагалі до суцього як до підручного. У результаті, за

Гайдегером, поняття Інших розглядається в аспекті зустрічі в «підручній сфері», виходячи з їх власної трансценденції. Саме ця тенденція дозволяє зробити висновок про те, що в результаті розгляду Dasein в горизонті світової дійсності закриває моє «буття» (Mitsein) з Іншим, зустріч мене і Іншого як самоті або як особи, яка трансцендує світ.

Екзистенціальний аналіз das Man як «тут-буття» супроводжується у Гайдегера деструкцією історії метафізики як онтології, оскільки саме вона, на його думку, є причиною приховування справжнього людського існування. Джерела «забуття» буття, згідно з Гайдегером, сходять до так званого гуманістичного повороту в античній філософії, пов'язаного ще з іменами Сократа і Платона. Починаючи з Платона, виникає зміна в розумінні самого людини, «розщеплення» його цілісного існування на духовне і тілесне початки, що в подальшому призводить до виникнення західноєвропейського суб'єкта і його протиставлення об'єкту. Метафізика Платона відкрила «єру гуманізму», розуміється в найширшому сенсі. Далі в філософії Нового часу будь-яка істина, як і свідомість світу і речей, зводиться до самосвідомості суб'єкта, який займає панівне становище і виступає як «міра» і центр всього суцього. Сам термін «суб'єкт», за Гайдегером, означає «підлежаще», тобто те, що лежить в основі всього суцього, і водночас виступає як «перед-лежаще». В результаті навколишній світ починає виступати як предметний світ, об'єкт, «перед-стоїщий» перед суб'єктом.

У Декарта сам представлений суб'єкт перетворюється в предмет уявлення. Метафізичні установки новоєвропейської філософії, згідно з Гайдегером, мали як наслідок виникнення технічної епохи, головною метою якої є перетворення і оволодіння суцим. Гайдегер бачить небезпеку антропологізації та пов'язаної з нею технологізації світу в тому, що це призводить до остаточного забуття буття і до позиції нігілізму. Людина не здатна поставити питання про буття як таке, ототожнюючи його з суцим і світом об'єктів, що є основою метафізичного світосприйняття. На відміну від технічно організованого світу людина повинна

усвідомити сенс свого існування в просторі самого життя. «Відкритість» буття, знаходження свого власного «дому», за Гайдегером, здійснюється через мову. У цьому аспекті він виступає проти розуміння мови в інструментальному сенсі як знаряддя мислення і пізнання, на якому будується вся західна культура. Характеризуючи мову як «дім істини буття», як її обитель, Гайдегер підкреслює, що не ми говоримо мовою, а мова говорить нами і через нас. Технізуючись, мова перестає бути мовленням, сказанням, висловом і втрачає свій початковий сенс і зв'язок з буттям. Підкреслюючи буттєвий, початковий характер мови, Гайдегер пов'язує її з герменевтичним тлумаченням істини про долю самого буття. Тому Гайдегер прагне до того, щоб на своєму специфічному мовленні заговорило саме буття, яке потрібно навчитися бачити і чути. Людина, підкреслює Гайдегер, — це не господар буття, а його пастир і охоронець. Класична філософія перетворює суб'єкта на якусь ідеальну сутність, винесену за межі буття і споглядаючу її як би ззовні, в результаті чого людина опиняється в протиставленні природі і виступає в якості її спостерігача та дослідника. На противагу попередній метафізиці, в якій природа розглядалася як деперсоналізована, Dasein у Гайдегера, навпаки, «зацікавлене» не тільки у своєму тісному «підручному» оточенні, але й у всьому навколишньому світі, наповненому для нього сенсами і значеннями, в результаті чого вони не постають відокремленими одне від одного чіткими межами.

Загалом, в феноменології Гуссерля основою конструювання іншого Я є трансцендентальна суб'єктивність, досвід власної тілесності та аналогізуючої апроприації. На відміну від Гуссерля проблему підставі структури Іншого в контексті персоналізованого діалогу розвиває Гайдегер, розглядаючи його з точки зору екзистенційного буття. Важливою темою є аналіз Іншого через призму автентичності та неавтентичності буття, що дозволяє розрізняти між собою справжнє буття і його підміни в рамках наявного існування в світі.

2.4. Інтерсуб'єктивність як виклик суб'єктивності

Усвідомлення відмінності між «своїм» і «чужим» є базовим досвідом людини ще з моменту становлення її особистості. Розвиток індивідуального «Я» супроводжується поступовим розпізнаванням різних ступенів відчуженості або, навпаки, залученості до тих чи інших соціальних спільнот. Чужість починається з усвідомлення відмінності, а завершується тим, що кожен визнає в собі «чужого». У філософсько-культурологічному контексті проблема «Іншого / Чужого» набуває особливого значення наприкінці ХХ століття, увібравши в себе весь попередній інтелектуальний досвід.

Через історико-філософське осмислення понять «інше», «інобуття», через філософію діалогу та розуміння існування «не-свого» формується концептуальне наповнення понять «Інший» і «Чужий». У такому контексті можна простежити витоки цієї проблематики ще в працях В. Дільтея. Водночас його підхід вирізняється від позицій таких мислителів, як Е. Гуссерль, М. Гайдеггер і Г.-Г. Гадамер, хоча останні й зазнали значного впливу дільтеївської думки. Незважаючи на значущість ідей Дільтея, його бачення «Іншого» залишається в рамках традиційного філософського підходу, що йде від Платона, Арістотеля та Гегеля.

Світ Іншого завжди лишається для мене чужим – не просто іншим баченням речей, а тим, що принципово недоступне через унікальність іншої свідомості. Гуссерль ділить життєвий світ на «рідний» і «чужий», створюючи концепт «між-світу», що як світ культури, завжди є інтерсуб'єктивним. Ми постійно зіштовхуємося з Іншим, прагнемо його зрозуміти, отже – привласнити, зробити ближчим. Чуже прагне бути досягнутим, хоча таке розуміння не завжди можливе: тоді чуже постає як ворожість. Попри неможливість повністю подолати межу чужості, ми можемо досягти такого ступеня розуміння, де чуже стає певною мірою близьким.

У Гуссерля феномен Іншого вперше з'являється в «Картезіанських медитаціях» (1931) [16], але там ще не розмежовано терміни «Інший» і «Чужий». Ці поняття більш чітко опрацював Б. Вальденфельс, сучасний німецький філософ. Він розглядає «чужість» не лише як просторове, а й як часове явище. Вальденфельс окреслює інтелектуальну традицію осмислення «Чужого», в якій особливе місце посідають Гуссерль, Гайдеггер та Сартр.

Вальденфельс критично переосмислює гуссерлівське вчення про інтенціональність, вказуючи на прихований дуалізм між внутрішнім переживанням і зовнішньою реальністю. Переживання завжди передбачає вихід за межі самого себе – бути «самим у собі з іншим», тобто перебувати поза собою. Попри критику, Вальденфельс визнає витонченість гуссерлівських спроб осмислити ці переходи.

Безсумнівним є внесок Гуссерля в окреслення феномена свідомості, яка нерозривно пов'язана з конституцією смислу. Одним із ключових аспектів цієї смислотворчості є досвід зустрічі з чужим. На думку Вальденфельса, більш радикально до природи Іншого підходить Сартр, особливо у своїх ранніх працях, де порушено питання «прориву до світу» через Іншого, хоча ця ідея у нього не отримала подальшого розвитку.

Феноменологія ніколи не була цілком відокремлена від психоаналізу. Можна виокремити дві хвилі їхнього взаємного впливу: перша – екзистенціальна феноменологія Політцера, Лагаша і Геснара, де Фрейд постає як феноменолог у ширшому розумінні, друга – інтерпретації Ж. Лакана. У період 40–70-х років деякі феноменологи ототожнювали фрейдівське несвідоме з образом Іншого, а іноді й Чужого. Хоча ця ідея так і не була цілком розвинута, вона демонструє потенціал психоаналізу для глибшого розуміння феномену Іншого.

У сучасному філософському дискурсі тема Чужого переходить в етичну площину, зосереджуючись на відповідальності перед Іншим, можливості діалогу, подоланні ворожості. У цьому ключі концепція Б. Вальденфельса виразно акцентує на структурі комунікації як відповіді на виклик. Чуже не піддається остаточному

пізнанню, воно завжди виринає за межі розуміння. І тільки у формі відповіді може бути ухоплене як те, що залишається «чужим» у своїй іншості й не зводиться до «Я».

Серед філософів, які найбільш глибоко розробили поняття Іншого, особливе місце посідає Еммануель Левінас. У його працях – «Час та Інший» (1946) [31], «Етика і Безконечність» (1982) [32], «Між нами» (1991) [33] – співіснують поняття Іншого і Чужого. Взаємодія з Іншим передбачає визнання його відмінності, його «чужості». Інший не може бути зведений до «Я», адже, потрапляючи в наше поле досвіду, він втрачає свою інакшість. Він «тікає» з простору Я, залишаючись завжди чимось радикально іншим. Левінас визначає цей феномен як «досяжну недосяжність». Через цей досвід ми можемо глибше осмислити унікальність культури.

Визнання, наближення та «дотик» до Чужого стають поштовхом до становлення особистості та розвитку власної культури. Переінакшуючи стародавнє «Через терни — до зірок», можна сказати: «Через Іншого — до себе». Центральною ідеєю етики Емануїла Левінаса є відповідальність перед Іншим, яка, за його думкою, визначає саму суть людської суб'єктивності. Людина є собою настільки, наскільки вона несе відповідальність за іншого. суб'єктивність передусім є заручником, що несе тягар відповідальності аж до викуплення провин іншого.

Левінас — яскравий представник діалогічного мислення, поряд із М. Бубером, Ф. Розенцвейгом, В. Біблером та іншими. У його філософії міжсуб'єктне відношення має асиметричний характер, що зумовлено моральною природою суб'єктивності. Просте співіснування, симетричне і позбавлене морального обов'язку, не є справжнім етичним буттям. Воно набуває етичного виміру лише як «буття-для-іншого», коли сама присутність Іншого вимагає мого залучення без очікування винагороди.

Зустріч з Іншим миттєво актуалізує мою відповідальність перед ним, незалежно від того, чи відповідає він мені взаємністю. Заклик Іншого передусім будь-

якому симетричному, обопільному діалогу. Етична першооснова ставлення до випадкового перехожого — це любов до ближнього, милосердя. За Левінасом, відповідальність — це перш за все милосердна любов. А коли у стосунки вступає третій (спостерігач, суддя, інший Інший), виникає потреба в понятті справедливості. Хоч справедливість і належить до об'єктивного виміру, її джерело — в особистісному почутті відповідальності. Таким чином, любов і справедливість — дві складові відповідальності.

Інтерсуб'єктивність як простір вибудовується на асиметричних зв'язках між Я і Іншим, що ґрунтуються на визнанні святості іншої особи. Незважаючи на те, що проблема «Іншого / Чужого» вже має теоретичну історію, вона залишається більше предметом обговорення, ніж остаточного вирішення. Це особливо стосується її культурологічного виміру, адже порівняння «свого» культурного поля з полем Іншого породжує багато суперечностей.

Висновок другого розділу:

У другому розділі було розглянуто, як проблема суб'єктивності розгортається в межах феноменологічної філософії, зокрема в її гуссерлівському варіанті. Основною методологічною умовою аналізу суб'єктивного виступає феноменологічна редукція, що не є простою абстракцією, а радше способом очищення свідомості від нашарувань природної установки з метою виявлення її трансцендентальної основи. Цей метод виявляє смислову структуру досвіду, в межах якої феномени постають як такі, що конститууються у свідомості. У цьому аспекті редукція не знищує світ, а трансформує його в «феномен світу», тобто у сферу інтенціонального виявлення змістів.

Ключову роль у пізній феноменології Гуссерля відіграє концепт життєвого світу як історично та культурно зумовленого горизонту, в якому виникає будь-яке значення. Цей донауковий горизонт є не лише підставою пізнання, а й умовою можливості наукової об'єктивації. Життєвий світ постає не як сукупність речей, а як

структура, що забезпечує єдність досвіду, зокрема на рівні спільного, міжсуб'єктивного розуміння реальності.

Проблема «Я» (*ego cogito*) у феноменології набуває форми постійного повернення до джерел свідомості, де суб'єкт є не субстанцією, а полем смислотворення. Через інтенціональність і рефлексію відбувається конституція смислів, включаючи і досвід Іншого як радикально Чужого. В інтерсуб'єктивності феноменологія стикається з межами власної методології: якщо світ постає як горизонт, конституційований свідомістю, то Інший — як той, хто має власну свідомість — ставить під питання самодостатність такого горизонту.

Феноменологія намагається розв'язати цю проблему через уявлення про співбуття та взаємну апріорність суб'єктів. Пізні розробки теми Іншого, зокрема у Вальденфельса, вказують на невичерпність феномену Чужого як такого, що долає рамки інтенціональності. Цим самим суб'єктивність у феноменології постає не як замкнена тотальність, а як структура, відкритість якої зумовлює можливість відповідальності, діалогу й етики.

Таким чином, феноменологічне осмислення суб'єктивності — це не лише аналіз структури досвіду, а й розкриття її відкритості до Іншого, до історії, до світу як сенсового горизонту. У цьому процесі суб'єктивність виявляється не лише засадою смислу, але й точкою його перевищення.

ВИСНОВКИ

Відповідно до поставленої на початку дипломної роботи мети а саме вивчення феноменологічної редукції та проблеми суб'єктивності можна зробити такі висновки. У цій роботі було розглянуто важливі аспекти феноменологічної редукції як методологічного інструменту та її вплив на розуміння суб'єктивності. Феноменологія, започаткована Едмундом Гуссерлем, займає унікальне місце у філософії, оскільки вона дозволяє аналізувати досвід із точки зору його суб'єктивної структури, залишаючи поза увагою конкретні об'єкти та їхні властивості. Це дає змогу не лише глибше усвідомити природу свідомості, а й прояснити роль суб'єктивності в смисловій структурі досвіду.

Розглядаючи історичний контекст феноменологічної редукції, ми з'ясували, що цей підхід не є просто методологічним інструментом, а своєрідною філософською революцією, яка змінює саму парадигму пізнання та нашого ставлення до світу. У центрі феноменології знаходиться поняття "життєвого світу" (Lebenswelt), яке розкриває важливість суб'єктивного досвіду як основи пізнання, а також інтенціональність свідомості, тобто орієнтованість на об'єкти. Це дозволяє зрозуміти, як наше свідоме переживання світу є результатом взаємодії між суб'єктивною свідомістю та об'єктивним світом.

Принципи феноменологічної редукції мають глибокий вплив на вивчення суб'єктивності, бо дозволяють фокусуватися на чистому досвіді свідомості. У роботі було досліджено концепт суб'єктивності у філософії, зокрема через розгляд інтерсуб'єктивності як важливої умови подолання абсолютизації індивідуальної суб'єктивності. Інтерсуб'єктивність вказує на те, що суб'єктивність не є замкнутим світом, а завжди спрямована до інших суб'єктів, що дозволяє вийти за межі ізольованого "Я" і знайти спільний досвід у культурному та соціальному контексті.

Досліджуючи поняття «Lebenswelt» ми з'ясували наскільки значущим воно є для осмислення проблем суб'єктивності. Концепція життєвого світу, яка стала

центральною темою досліджень у філософії XX століття, виявляє важливу роль суб'єктивного досвіду у формуванні нашого сприйняття реальності. Від початкової розробки цієї ідеї Едмундом Гуссерлем, який ввів термін "життєвий світ" для позначення первинної реальності, що сприймається нами у досвіді, до подальших тлумачень її в контексті культурних, соціальних та психологічних досліджень, ця концепція стала основою для розуміння людської свідомості та її взаємодії зі світом.

Феноменологія життєвого світу зосереджує увагу на повсякденному досвіді, який є невід'ємною частиною нашого існування, підкреслюючи важливість типізації, інтерсуб'єктивності та культурних символів у процесі пізнання. Дослідження, проведене Альфредом Шюцом, показує, що життєвий світ є не тільки безпосереднім досвідом, але й багат шаровою реальністю, що охоплює множинні смислові сфери та зумовлюється соціальними, культурними і мовними контекстами.

Перехід до суб'єктивності у філософії Нового часу є важливим етапом розвитку західної думки. Початок цього процесу можна спостерігати вже у працях великих мислителів епохи, таких як Кеплер, Ньютон і, зокрема, Декарт. Філософія Нового часу спрямована на пошук об'єктивної картини світу, базуючись на наукових досягненнях і раціональному пізнанні природи. Однак ця математизована і об'єктивована наука поступово виявляє свої межі, вказуючи на необхідність врахування суб'єктивного аспекту людського пізнання.

У центрі цього зламу стоїть Декарт, який формулює принцип, що пізнання має починатися з достовірного суб'єктивного досвіду. Саме його знамените «я мислю, отже, я існую» стає основою для побудови філософії, в якій суб'єктивна свідомість набуває центральної ролі. Таким чином, раціональність і науковість починають зводитися до самоусвідомленого суб'єкта, який є джерелом істини. Цей

злам відкриває нову парадигму, де суб'єктивність і саморефлексія стають ключовими елементами пізнання, що в подальшому розвивається у філософії сучасності.

Феноменологічна редукція є потужним інструментом для аналізу не лише індивідуальної свідомості, а й соціальних та культурних аспектів, які визначають наше розуміння реальності. Застосування цього підходу до дослідження проблеми суб'єктивності дозволяє глибше осмислити роль особистого досвіду у формуванні значень і сенсів, що стають основою для нашої взаємодії з навколишнім світом та іншими людьми.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу. Пер. з нім. Петро Таращук. Наук. ред. перекл. Ю. Кушаков. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 548 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство. Пер. з нім. Р. Осадчук, М. Кушнір. Київ: Юніверс, 2000. 336 с.
3. Кошарний С. О. Поняття «життєвий світ» і джерела його походження у феноменології Гуссерля. Історико-філософські студії. 1998. № 1. С. 10–22.
4. Кебуладзе В. І. Феноменологічна психологія і феноменологічна соціологія: навчально-методичний посібник. Київ: КНУТШ, 2021. 134 с.
5. Галушко М. Філософсько-антропологічний зміст феномену «повсякденність» в горизонті життєвого світу. Київ, 2007. 168 с.
6. Вальденфельс Б. Повсякденність як плавильний тигель раціональності. *Amerikastudien / American Studies*. 1987. Т. 32. С. 199–207.
7. Descart R. *Discourse on the Method* trans. by Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998. 58 с.
8. Descartes, R. *Discourse on the Method*. New York: Collier, 1961. 86 с.
9. G. W. Leibniz. *Discourse on Metaphysics and Other Writings* ed. by Peter Loftson. Peterborough: Broadview Press, 2012. 242 с.
10. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967. 450 с.
11. Heidegger, M. *Seminar in Zähringen (1957)*. In *Gesamtausgabe, Band 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. 312 с.
12. Husserl, E. *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen*. Halle-Saale: C.E.M. Pfeffer, 1891. 324 с.
13. Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Leipzig: Veit, 1900–1901. Т. 1: 422 с.; Т. 2: 596 с.

14. Husserl, E. Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1965. 116 c.
15. Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle a. d. S.: Verlag von Max Niemeyer, 1922. 212 c.
16. Husserl, E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; hrsg. von Stefan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. 183 c.
17. Husserl, E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Den Haag: Nijhoff, 1976. 557 c.
18. Husserl, E. Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931). Dordrecht: Springer, 1997. 441 c.
19. Husserl, E. First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920–1925) ed. by S. Luft and Th. M. Naberhaus. Dordrecht: Springer, 2019. 640 c.
20. Jacques Derrida. De la grammatologie. Paris: Éditions de Minuit, 1967. 448 c.
21. Jacques Derrida. La voix et le phénomène. Paris: Presses Universitaires de France, 1967. 104 c.
22. Jean-Luc Marion. Dieu sans l'être. Paris: Fayard, 1982. 320 c.
23. Jean-Luc Marion. Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. 400 c.
24. Johann Gottlieb Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Leipzig: Cotta, 1794. 256 c.
25. Johann Gottlieb Fichte. Reden an die deutsche Nation. Berlin: Reimer, 1808. 240 c.
26. José Ortega y Gasset. La rebelión de las masas. Madrid: Revista de Occidente, 1930. 224 c.
27. José Ortega y Gasset. Meditaciones del Quijote. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1914. 226 c.
28. Jürgen Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 1152 c.

29. Kant, I. Kritik der reinen Vernunft. Presburg: Mahler, 1788. 135 c.
30. Lambert, J. H. Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum. Leipzig: Wendler, 1764. 592 c.
31. Levinas, E. Time and the Other transl. by R. A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987. 149 c.
32. Levinas, E. Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo transl. by R. A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985. 136 c.
33. Levinas, E. Entre Nous: Essays on Thinking-of-the-Other transl. by M. B. Smith and B. Harshav. New York: Columbia University Press, 1998. 256 c.
34. M. Fukuoka. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences trans. by A. Sheridan. New York: Vintage Books, 1994. 387 c.
35. Max Scheler. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle: Niemeyer, 1913–1916. 512 c.
36. Max Scheler. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1928. 96 c.
37. Waldenfels, B. Einführung in die Phänomenologie. München: Fink, 1994. 256 c.
38. Waldenfels, B. Verfremdung der Rationalität: Alltag, Fremdheit, Kunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. 312 c.
39. Wilhelm Schulz. Die Bewegung der Produktion. Leipzig: Wigand, 1843. 200 c.