

УДК 165.62

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ СУБ'ЄКТ ПІД ЗНАКОМ ЗАПИТАННЯ

ВОЛКОВИНСЬКА В., аспірант кафедри філософських
та соціальних наук КНТЕУ

Філософія – це передусім пошук універсального способу мислення, спроби його реалізувати. Опис і процесу здійсненого мислення, і, особливо, його результатів носить характер тільки вторинної мети. Саме тому Е. Гуссерль наголошував, що феноменологія – жодним чином не вчення і не система, а особливий спосіб "схоплення сутності" [1]. Специфіка феноменологічного методу полягає у "виключенні" природної настанови, "виведенні за дужки" існування світу. На цій основі формується радикально інший погляд – погляд, що спрямований на речі, але захоплює не самі ці речі, а власний спосіб їх бачити. І тоді ми бачимо не "об'єкти", не "предмети", а "одиниці смислу", тому феноменологічний погляд зосереджується на описі конституювання (але не конструювання) цих смислів. Таким чином відкривається можливість описати конститутивну діяльність свідомості.

Очевидно, що такий опис здійснюється спочатку в межах трансцендентальної області, однак не повинен нею обмежуватись. Так, можлива феноменологія суспільства, феноменологія культури. Принципово важливим для виявлення можливостей і "правил" застосування феноменології є питання стосовно феноменологічної редукції, а точніше – феноменологічного залишку. Виділення як результату проведення феноменологічної редукції поряд з ноємою та ноезою ще й трансцендентального "єго" породжує докори у світоглядному, систематичному характері феноменології на противагу декларованій методологічній спрямованості. Проблема визначення статусу, характеру трансцендентального "єго" виражається в загальних рисах у трьох головних питаннях: чи є це єго лише абстракцією, не пов'язаною з емпіричними "Я", чи воно якимось чином присутнє в них; чи необхідно говорити про особистісний характер трансцендентальної свідомості, трансцендентальне "Я"; чи потрібно говорити про "конституювання" трансцендентальним "єго" Інших і чи не втрачають Інші, в такому випадку, свого характеру "інакшості" та автономності? Перше питання дозволяє визначити співвідношення трансцендентального та емпіричного у феноменологічному методі; друге допоможе визначити, наскільки метод залишається методом, а третє виявить можливість виходу феноменології в площину соціального, культурного. У своїх дослідженнях проблем методологічного значення для феноменології концепту трансцендентального суб'єкта торкались В. Молчанов [2], Д. Трунов [3], О. Черняк [4] та ін.

© Волковинська В., 2010

Феноменологічна редукція – це не процедура "відмови" від світу, навмисного виділення свідомості в окремий регіон, що один тільки заслуговував би на увагу феноменолога. Смысл і призначення редукції полягає у відкритті можливостей усвідомлення та розкритті самого світу в цьому усвідомленні. "Редукція взагалі, – зауважує О. Черняк, – ...є процедурою, що готує рефлексивну свідомість будь-чого до *адекватного вбачання свого предмету*" [4, с. 38]. У цьому випадку адекватність забезпечується виведенням за дужки головного припущення природної настанови – припущення буття феноменів. Таке припущення залишає у темряві феноменальний характер світу, тобто невіддільність світу від його сприйняття, усвідомлення. Феноменологія звільнює мислення від такого роду припущень, "ставити питання про внутрішню свободу мислення, що відрізняє себе від будь-яких своїх предметів, про відкритість досвіду свідомості світові, досвіду, що не розчиняється в тому, чому він відкритий" [2, с. 99]. Ця інтерпретація В. Молчанова також підтверджує звільнюючий характер феноменологічної редукції, її орієнтацію на свободу мислення. Здійснення процедури феноменологічного "епохе" відкриває можливість говорити про суб'єктивне надання смислів, конституювання предметів і переживання світу в цілому. Однак мова не йде також про психічні акти окремих індивідів. Е. Гуссерля цікавлять сутнісні форми і можливості будь-яких переживань. Тому необхідно редукувати, "винести за дужки" не тільки існування зовнішнього світу, а й існування емпіричного "Я". Саме тут і виникають протести: "Феноменологічне «епохе» «скинувши з п'єдесталу» его, ствердило «Я» трансцендентальне" [5]. Сутність цього зауваження полягає в тому, що зазвичай трансцендентальну свідомість уявляють собі як "есенцію" зі свідомості емпіричної, абсолютизації суб'єктивності. Отже, можлива така оцінка: "Такий суб'єкт, зрозуміло, існує лише в теоретичних реконструкціях руху думки, що пізнає, тобто сам є теоретичною ідеалізацією, моделлю, що заміщає реальних індивідів" [6, с. 226]. Якщо феноменолог має справу лише з конструкцією, з ідеалізованим і абстрагованим суб'єктом, чи можна говорити про застосування методу редукції в будь-яких спеціальних дослідженнях? Чи можна з такої позиції оцінити реальну смислопороджуючу діяльність у мистецтві, культурі, суспільстві? Очевидно, ні.

Однак залишається питання: чи справді трансцендентальне его є теоретичною конструкцією? Е. Гуссерль в жодному випадку не стверджував, що в результаті феноменологічної редукції нам необхідно "уявити собі" трансцендентальну свідомість. Він взагалі не описує її таким чином, щоб можна було говорити про неї як про конструкт. Скоріше, у феноменології постійно підкреслюється рефлексивний характер шляху до трансцендентальної сфери, а сама вона як така не описується, оскільки Е. Гуссерль постійно апелює до досвіду феноменолога. Якщо ж ми можемо говорити про наш досвід як досвід феноменологів (тих, хто реалізує феноменологічну редукцію), тоді повинен існувати зв'язок між нашою емпіричною свідомістю та трансцендентальною. І цей зв'язок аж ніяк не ефемерний.

Спробуємо, слідом за В. Молчановим, поставити запитання таким чином: "Коли Гуссерль говорить про «сутність свідомості взагалі», то правомірно запитати, кому належить ця свідомість, кому належить ця сукупність ментальних актів?" [7, с. 54]. Ми не знаходимо у феноменологічному досвіді якоїсь іншої свідомості, крім нашої ж. Змінюється лише настанова, напрям зору. Тому стає зрозумілим, що "Людське Я, що здатне здійснити епохе, тобто відкрити в собі нескінчене поле рефлексії, людське Я, що актуально здійснює рефлексивне споглядання – це і є трансцендентальна суб'єктивність" [7, с. 55]. Феноменологічна редукція і є та процедура, що відкриває свідомості її власне життя. Вона, накладаючи епохе на всі судження про зовнішній світ, змушує свідомість звернутись на себе саму, і в такому рефлексивному повороті дозволяє отримати той "феноменологічний залишок", який Гуссерль називає трансцендентальним его.

Отже, трансцендентальний та емпіричний рівні свідомості не є розірваними, непов'язаними, тому й відповідні рівні дослідження пов'язані та не суперечать один одному. Однак, можливо, відповідаючи на питання "хто?", ми у відповідь отримали забагато. Можливо, як раз на запитання "хто?" і не треба було відповідати. Чому, коли ми говоримо про приналежність якійсь *спільній основі* "всіх ментальних актів" свідомості, ми запитуємо про приналежність їх *комусь*? Чи необхідний цей *хтось* в самому центрі трансцендентальної свідомості?

Уявлення про трансцендентальне "Я" необхідне в тих випадках, вважає Ж.-П. Сартр, коли необхідно обґрунтувати єдність свідомості. Адже "Я" – це організуючий центр, завдяки якому всі окремі переживання можна віднести до однієї відомості, тобто до цього "Я". Чи потребує цього феноменологія? Ні, відповідає Ж.-П. Сартр, об'єднуючим моментом тут слугує інтенційність, адже сам феномен і його горизонти зв'язують переживання. Тому "ми без сумнівів можемо стверджувати: для феноменологічної концепції свідомості припущення про з'єднуючу та індивідуалізуючу функції Я виявляється абсолютно зайвим. Навпаки, саме свідомість робить можливою єдність і особистісний характер мого Я. Отже, трансцендентальне Я не має розумних підстав для свого існування" [8, с. 89]. Таким чином, існування "Я" означатиме лише спільний фон для всіх переживань, основу їх єдності. Чому, в такому випадку, Ж.-П. Сартр заперечує проти особистісного характеру трансцендентальної свідомості? Адже важко навіть уявити свідомість, не організовану чимось спільним, якимось центром. Тим більше, що в нашому досвіді свідомість – завжди "чиясь свідомість". Якщо існує мислення, то повинен існувати і той, хто мислить – це здається очевидним.

І все ж, робить висновок Ж.-П. Сартр, "Всі результати, яких досягла феноменологія, загрожують зійти нанівець, якщо тільки не погодитися з тим, що Я, так само, як і світ, є деяке відносне суще, а саме – деякий об'єкт для свідомості" [8, с. 91]. Дійсно, феноменологія проголошує намір досліджувати не сам предмет, а те, як він усві-

домлюється. Якщо ж після проведення феноменологічної редукції дослідник зупиняється на сприйнятті трансцендентального "Я" як чогось "самостійно існуючого", то закономірно виникають докори у заміні методологічної позиції світоглядною. "Той чи інший очевидний факт, – відзначає Е. Султанова – покладений в основу методу ...лише онтологізує сам процес дослідження, тобто не проводить до кінця феноменологічне «епохе», а передбачає «річ у собі», що створює можливість для побудови певної картини світу" [3]. Під "річчю в собі", що знаменує собою перехід від методу до світогляду, тут мається на увазі трансцендентальне "Я". Доводиться зробити висновок, що формулюючи тезу про "феноменологічний залишок" у вигляді не просто трансцендентальної свідомості, а трансцендентального "Я", Е. Гуссерль або йде на поступки здоровому глуздові, повсякденним уявленням про необхідність існування суб'єкта думки, або зраджує власні методологічні настанови заради ще однієї суб'єктивно-ідеалістичної системи.

Е. Гуссерль все ж не стверджував субстанційності "Я". Для нього "Я" – це "всі мої інші переживання, у мінливому потоці яких так своєрідно спалахують специфічні акти Я, переходячи один в одного, зв'язуючись у синтези" [1, с. 103]. Тобто сама можливість постання "Я" визначена потоком переживань, тільки в цьому потоці можуть спалахувати особистісні акти. Слід підкреслити саме цей спорадичний, рідкісний, нестійкий характер "Я". Не випадково §57 "Ідей I" має назву "Питання про виключення чистого «Я»". Якщо вже визначено: редукція відкриває поле трансцендентального "его", тоді в чому тут для Е. Гуссерля полягало питання? Сам по собі досвід трансцендентальної свідомості як "феноменологічного залишку" був для Е. Гуссерля очевидний, а от те, чи такий досвід варто сприймати як досвід формування чи актуалізації якогось іншого "Я" на місці редукованого емпіричного – залишалось запитанням. Чи можна тлумачити в субстанціоналістському дусі таку фразу з §57: "Промінь цього погляду виникає з кожним новим *cogito* і зникає разом з ним" [1, с. 179]. "Чисте Я" фігурує в феноменології тільки тому, що свідомість неминуче асоціюється в нас із носієм свідомості, і помислити перше без другого нам досить важко. Е. Гуссерль виносить вирок: "ми маємо намір зважати на чисте "Я" як на феноменологічну дату лише настільки, наскільки поширюється його встановлена з безпосередньою очевидністю сутнісна специфічність і даність разом із чистою свідомістю, в той час як будь-які вчення стосовно чистого «Я», що виходять за межі сказаного, повинні бути піддані виключенню" [1, с. 179]. Тобто редукції не уникає і трансцендентальне "Я": немає сенсу говорити про нього окремо від *cogito* та *cogitationes*, будувати на трансцендентально-суб'єктивному ґрунті будь-які теорії чи світоглядні принципи. Трансцендентальне его як феноменологічний залишок допомагає уникнути численних пояснень стосовно можливості (в тому числі можливості уявити) безсуб'єктної свідомості. Можна вважати це поступкою здоровому глуздові, що природно поєднує уявлення про свідомість та її

носія – особи. Але феноменологічна редукція робить свій внесок у проблематизацію такого типу "природних асоціацій".

У такій проблематизації Ж.-П. Сартр іде далі: відмовляючись, згідно з феноменологічним методом, від уявлення про "реальне існування" об'єкта дослідження, він повністю переглядає традиційне розуміння "Я". Передусім, Ж.-П. Сартр розглядає свідомість як *свідомість чогось*, а не *свідомість когось* (у сенсі належності комусь). Уявлення про Я, суб'єкта дій і переживань, формується лише на рівні рефлексії, а дорефлексивна свідомість не знає жодного такого обмежуючого центру. Вона цілковито захоплена тими об'єктами, що переживає. Справді, коли ми щось робимо і дійсно цим захоплені (тобто коли ми не провадимо одночасно рефлексивну діяльність), ми не пам'ятаємо про себе. Виходячи з таких міркувань, Ж.-П. Сартр робить висновок: трансцендентальна свідомість – це безособова спонтанність.

"Я" – лише рефлексивний конструкт, його існування не іманентне свідомості як такій. Як зауважує Д. Трунов, "Так зване «Я» – це «шар» самоінтерпретацій, що знаходиться між "Я"-продуктивним і "Я"-рефлексивним" [3, с. 183]. Тут важливо передусім те, що тільки цей "шар самоінтерпретацій" взагалі може претендувати на звання "Я". Адже продуктивне "Я" – це "свідомість про...", це чиста діяльність, спрямована на об'єкт і підкорена йому, це свідомість, що не має насправді жодних запитань про "себе". Але не відповідає дійсності і те припущення, що "Я", з'являючись на рівні рефлексії, існує на рівні "чистої свідомості". Адже "Я"-рефлексивне *не існує* як "Я", це та *рефлексивна позиція*, що конститує емпіричне "Я" на основі продуктивної свідомості, але сама для себе не може бути предметом переживання. "Чисте Я" існує настільки, наскільки потрібно "відступити на крок", або "запізнитись", наздоганяючи продуктивну свідомість, щоб у ній ствердити "Я роблю...", "Я переживаю..." на відміну від "робиться...", "переживається..."

Отже, "чисте Я" не є предметом для самого себе і власне не є "Я". Для Е. Гуссерля воно мало значення як "очевидна даність разом із трансцендентальною свідомістю", остання, у свою чергу, мала значення специфічного погляду на світ. Завдяки такому специфічному поглядові виявляється, що "Об'єктивний світ, що є для мене, що будь-коли для мене був і буде, зможе будь-коли бути, з усіма своїми об'єктами, черпає, як вже було сказано, весь свій смисл і буттєву значущість, якою він для мене володіє, з мене самого, з мене як трансцендентального Я, що вперше виступає з початком трансцендентально-феноменологічного *éпох*" [9, с. 85]. Слід відзначити: *по-перше*, завжди йдеться не про сам світ, що нібито *породжується суб'єктом*, а про *даність світу для мене*, навіть про даність мені *смислу* світу та *смилів* окремих предметів у ньому; *по-друге*, Е. Гуссерль наголошує: трансцендентальне "Я" *виступає вперше* в результаті проведення феноменологічної редукції, тобто поза нею, поза свідомістю, що цю редукцію здійснює, *не існує*. Однак, беручи до уваги егологічні дослідження,

можна стверджувати, що в описі феноменологічного методу достатньо зупинятись на трансцендентальній свідомості – такому полі досвіду, в якому стає можливим зосередження на способах надання смислу тому, що в повсякденному досвіді ми приймаємо як дещо само собою зрозуміле, існуюче поза смислотворчою діяльністю свідомості. Продовжуючи думку Е. Гуссерля, варто тлумачити трансцендентальну свідомість як "чистий" конститутивний (смислотворчий) *акт*, що спрямований на світ і уможливорює його саме таким, яким він дається нам у природній настанові.

Очевидно, що в природній настанові ми не зупиняємось на позиції трансцендентального суб'єкта тому, що занурені у позицію суб'єкта емпіричного, причому такого, що живе поряд і між інших таких же суб'єктів. І якщо розуміти концепт трансцендентального суб'єкта адекватно загальному задумові феноменології як рефлексивну позицію, все одно постає ще одна проблема, без розв'язання якої неможливо зробити остаточні висновки щодо методологічного характеру феноменології. Ця проблема – проблема присутності у моєму досвіді Іншого.

Проблема Іншого в феноменологічному контексті пов'язана з питанням статусу трансцендентального суб'єкта, з одного боку, і можливістю опису феномену соціального, з іншого. Першопочаткова настанова Е. Гуссерля полягає в тому, що будь-який феномен світу можна описати з точки зору конституювання його трансцендентальним суб'єктом. Можливість такого опису Іншого, за Е. Гуссерлем, ґрунтується на "аналогізуючій апперцепції" – такому сприйнятті, що дозволяє говорити про безпосередньо несприймані якості об'єкта (психіка, те, що робить об'єкт суб'єктом) на основі аналогії із власним психічним життям. Для того ж, щоб показати необхідність Іншого в досвіді трансцендентальної свідомості, Е. Гуссерль вважає за необхідне ввести ще одну редукцію – редукцію до "власного" цієї свідомості, "примордіального світу", відокремленого від усього, що говорить про Іншого. Цей підхід повинен продемонструвати неможливість обмеження трансцендентальної свідомості примордіальною сферою.

У дослідженнях, присвячених питанню розуміння Іншого та інтерсуб'єктивності, з'являються спроби вирішити питання можливості конституювання Іншого саме як Іншого у трансцендентально-суб'єктивній сфері. Саме таким чином підходить до проблеми Є. Борисов. "Але як можливий трансцендентальний феномен? Саме це словосполучення здається суперечливим, оскільки феномен за визначенням є інтенційний корелят моїх переживань, даність свідомості" [10, с. 65]. Інший як трансцендентальний феномен здається суперечністю, що її не міг уникнути Е. Гуссерль у спробі поєднати "трансцендентально-соліпсистську настанову" та концепцію інтерсуб'єктивності. "Соліпсизм" Е. Гуссерля часто уявляють собі як прямий наслідок вже розглянутої його настанови на опис процесу конституювання Іншого для мене. Тому і головна пропозиція щодо перегляду основ феномено-

логії таким чином, щоб вона могла претендувати на опис спів-буття полягає у з'єднанні принципів конституювання та інтерсуб'єктивності: "Конститутивний процес взагалі можливий лише в горизонті інтерсуб'єктивності" [10, с. 82]. Таким чином, феноменологія збагачується за своїм змістом і можливостями застосування.

Однак, опис конституювання все одно неможливий у сенсі "колективного конституювання", адже це вимагало б у випадку соціальної феноменології припустити існування "колективного суб'єкта". Саме на дистанціювання від таких підходів до розуміння суспільства спрямована феноменологічна соціологія. Якщо ми повертаємось до конституювання світу суб'єктом, проблема Іншого знову виглядає як проблема *існування* Іншого. Ця проблема, у свою чергу, залишається нерозв'язною у термінах існування трансцендентного в іманентному. Якщо ж ми намагаємось не виправляти "помилки" Е. Гуссерля, а підкреслювати позитивні здобутки насамперед "Картезіанських медитацій", то доводиться, слідом за О. Кубановою, знов і знов наголошувати на чисто "показовому" характері роздуму стосовно примордіальної сфери свідомості. "Гуссерль жодним чином не стверджує, що дійсно у свідомості існує деяка соліпсистська сфера, в якій «ще немає» Іншого" [11, с. 91]. Але тоді необхідно ствердити, що Інший існує в мені до мене, тобто свідомість із самого початку є інтерсуб'єктивною. Виникає тільки питання про те, що слід вважати за "початок" і як взагалі можна говорити про "первинність" і "вторинність" замкненої свідомості та інтерсуб'єктивності. Отже, за постановки питання про Іншого у вигляді пошуку аргументів цього існування, доводиться стверджувати або неможливість таких аргументів у межах феноменології, або пріоритет Іншого в існуванні порівняно зі мною. В останньому випадку відкривається шлях до опису свідомості як *зумовленої* іншими, інтерсуб'єктивним чи навіть об'єктивним світом, а це суперечить настанові феноменологічної філософії.

Існують й інші способи постановки питання Іншого. Насамперед, воно розглядається в контексті розуміння і тоді отримує вигляд проблеми адекватного розуміння Іншого. Актуальність саме такої постановки питання полягає у тому, що в інформаційному суспільстві "загострилась проблема критеріїв реальності, – підкреслює Д. Дубровський, – ... з'ясування справжності змісту повідомлень Іншого суб'єкта про його почуття, наміри, бажання, думки, рішення" [12, с. 26]. Автор також зазначає, що традиційно концепції розуміння Іншого базуються на "аргументі від аналогії". Дійсно, цей аргумент використовує Е. Гуссерль, коли посилається на аналогізуючу апперцепцію: Я розумію Іншого завдяки схожості наших тіл та вияву психічних процесів. Д. Дубровський критикує цей аргумент з точки зору "інтерсуб'єктивної навантаженості висловлювань від першої особи про власне Я" [12, с. 24]. Отже, в такому контексті питання про розуміння Іншого переростає в питання саморозуміння: можливо, Я себе розумію гірше, ніж мене розуміють Інші, або, принаймні, лише завдяки тому,

що Інший розуміє мене, Я розумію себе. Іншого можна розуміти не тільки як конкретного Іншого індивіда, з яким я спілкуюсь в межах спільної знакової та культурної системи. Аспект розуміння Іншого можна розширити і до рівня розуміння іншої культури. У такому випадку, можна сформулювати проблему Іншого як проблему діалогу і взаєморозуміння культур. На необхідності такої постановки питання наголошує О. Іщенко: "сама реальність змушує нас замислитись над тим, чи здатні ми в принципі *пізнати, зрозуміти* (та *прийняти!*) спосіб бачення та структурування світу, прагнення, мотиви, почуття Іншого як виразника і носія культурних смислів, що не співпадають з нашими" [13, с. 172]. Не важко помітити, що проблема розуміння Іншого в таких дослідженнях виходить за межі феноменологічного підходу, і вже, власне, спирається на методологію, що не може повною мірою вважатись суто феноменологічною.

Все більш поширеними стають розмови про те, що ми не розуміємо Іншого, або повинні розуміти його краще. Тому акцент поступово переноситься із дослідження структур розуміння на схвалення турботи про Іншого. "Сартр сказав, що *некло – це Інші*, але так хочеться сказати, що *рай – це Інший*" [14, с. 92–93]. Цей дещо романтичний погляд перетворює Іншого на омріяну землю, якої ніколи насправді не досягають. Можливо тому, що той, хто поряд, ніколи не є достатньо *Іншим*, і ми чекаємо на наш рай, не помічаючи того, що насправді відбувається із нашим ставленням до іншого. А відбувається те, що, за словами О. Усманової, ми займаємось утопічними проектами, коли описуємо ідеалізованого Іншого поза з'ясуванням процедур репрезентації Іншого у нашому досвіді. "Почати думати і розмовляти про Іншого – означає "привласнити" його собі, за-своїти його в термінах своєї мови й у своїх мисленневих схемах, знайти йому місце у своїй класифікації світу, розчинити його реальність в моєму мисленні" [15]. І слід додати, що так відбувається не внаслідок якоїсь вади чи відсутності пошани до Іншого, так відбувається навіть коли ми говоримо, що Інший – це рай. Адже ніхто не запитував цього Іншого, чи хоче він бути для мене раєм. Будь-який дискурс Іншого вже його пригнічує, але саме так і має бути. Адже того самого зазнаємо і ми, коли Інший говорить про нас. Тому завданням досліджень у цій сфері повинен бути опис даності мені Іншого, а не встановлення норм мого до нього ставлення.

Проблему Іншого в межах феноменології доцільно формулювати поза площинами проблем ставлення до Іншого та доказу (пояснення) існування Іншого. Тому необхідно звернутись до позиції Ж.-П. Сартра: "існування Іншого має природу випадкового і нередукованого факту. Іншого *зустрічають*, його не конституують" [16, с. 362]. Феноменологія не повинна займатись ні ствердженням, ні запереченням соліпсизму, адже вона не прагне до створення світоглядних позицій. Відволікаючись від *буття* світу, ми й після феноменологічної редукції не втрачаємо той світ, у якому Інший є фактом, а не гіпотезою. Фено-

менологія Іншого повинна пропонувати лише опис того, яким чином Інший стає фактом. Я зустрічаю Іншого як Іншого завдяки його поглядові, що відкриває мені два моменти: світ організований певним чином для Іншого; я вхожу в цю організацію як об'єкт серед інших об'єктів. Погляд Іншого, однак, не є чимось *додатковим* для організації мого світу, навпаки, він необхідний. Адже "в полі своєї свідомості я завжди можу зустрітися лише із своєю свідомістю. Однак, Інший є необхідним посередником між мною і мною ж: Я соромлюсь себе *таким, яким Я постав* перед Іншим [16, с. 326]. Тобто Я усвідомлюю себе тому, що завдяки Іншому сприймаю себе як об'єкт, тоді як для себе Я можу бути тільки суб'єктом. Навіть у дзеркало Я дивлюсь тому, що намагаюсь зрозуміти, як мене бачить Інший. Залежність від Іншого настільки радикальна, що "обличчя як прапор, що маніфестує присутність Я, виникає тільки в просторі погляду, причому погляду складноорганізованого, такого, що спирається на припущення Іншого" [17, с. 4]. Інший необхідний для "конституції" мого "Я", для доповнення продуктивного "Я" рефлексивним. Фактично, така конституція відбувається безперервно, адже Я ніколи не перестаю відчувати Іншого як такого, що бачить мене зараз або міг би бачити. І живу Я не серед речей, а серед Інших, що змінюють для мене стан цих речей.

Так Ж.-П. Сартр обґрунтовує одночасність "Я", Іншого та світу. Хоча це обґрунтування не є в повному сенсі ні обґрунтуванням, ні доказом, ні побудовою певної концепції. Ж.-П. Сартр ставить собі за мету виявити ті структури у даності нам Іншого та світу, що зазвичай залишаються непоміченими. До такої експлікації вдається М. Мерло-Понті, коли пише: "Щоб слово «Інший» не було порожнім звуком, необхідно, щоб моє існування жодним чином не зводилось до усвідомлення існування, щоб воно містило також *можливість* свідомості «Іншого» і, отже, моє втілення в природі та можливість, щонайменше, історичної ситуації" [18, с. 12]. Це означає, що зустріч з Іншим неможлива поза ситуацією, в яку втягнений Я та оточуючий мене природний і культурний світ. З іншого боку, усвідомлення культурного світу та й взагалі існування в культурній площині неможливе без Іншого. "У культурному об'єкті Я відчуваю приховану під покровом анонімності близьку присутність Іншого" [18, с. 444]. Культурний об'єкт саме тому є культурним, що він постав із задуму та праці Іншого і для використання Іншим призначений. М. Мерло-Понті показує, що осмислення присутності Іншого в моєму досвіді веде до осмислення мого становища в історичній чи в моїй життєвій ситуації та осягнення культури як інтерсуб'єктивного буття.

Таким чином, ми підходимо до визначення суто феноменологічного підходу до проблеми Іншого серед усіх наявних у сучасній літературі, що так чи інакше самі себе пов'язують із феноменологією. Такий підхід визначається не стільки специфічними спробами оцінити можливості розуміння Іншого, скільки створенням можливості докорінно іншого кута зору на спільний для нас світ. У тенденції до заміни

поняття "об'єктивності" на "інтерсуб'єктивність" формується нова орієнтація мислення: від "незалежного" світу до світу "між Я і Ти". "Якщо «нова» онтологія і можлива, то її можна умовно позначити як «онтологію погляду» і, таким чином, протиставити класичній «онтології споглядання»" [19]. Така "нова онтологія" описує не світ сам собою, а світ таким, яким його бачу Я. Ця "відмова від об'єктивності" спровокована Усвідомленням: *по-перше*, утопічності проекту опису речі, на яку ніхто не дивиться; *по-друге*, внеску спостерігача в опис спостережуваного. Світ протягається там, де його бачать, і так, як його бачать. Важливо наголосити тільки на тому, що в конструкції "світ яким його бачу «Я»" займенник "я" справді виконує функції займенника, яким може користуватись будь-хто. Світ формується у перехресті поглядів, адже ми досить часто спираємось на чуже бачення, чужі пояснення, чужий досвід, або й своє бачення формуємо саме в протиставленні до Іншого. Це означає також і те, що інтерсуб'єктивний світ принципово припускає множинність інтерпретацій – без цієї множини світ не може бути світом. Таким чином, "«феноменологія погляду», на відміну від «онтології споглядання», розгортається не в просторі за існуючим світом, а в самому світі та, передусім, між мною та Іншим, у перехрещуванні наших поглядів" [19]. Тут справді описано інтерсуб'єктивне розуміння світу, що породжується глибинною розробкою проблеми Іншого. Адже відтепер Інший – не одиничний індивід, що несе в собі інші смисли, якого Я намагаюсь для себе пояснити, а універсальний зразок того, що на світ Я можу дивитись тільки крізь інтерпретацію. Ця інтерпретація неминуче зіштовхується з іншими "поглядами", і в кінцевому рахунку саме це зіткнення і є тим світом, в якому Я живу.

Цей підхід докорінно відрізняється від усіх попередніх. І він, мабуть, найбільше узгоджується із феноменологією як задумом такого погляду на світ, що враховував би сам цей погляд як невід'ємну структуру світу. Феноменологічний підхід до проблеми Іншого не означає спроб довести можливість існування Іншого, або навіть довести, що Інший існує. Проблема Іншого постає не для трансцендентального, а для емпіричного суб'єкта. Тому такий розгляд феноменологічних завдань не є конструктивним. Феноменологія не доводить існування Іншого, тому безглуздо дорікати їй невдачею у цій справі. Проблема Іншого – це проблема існування Іншого *для мене*. Е. Гуссерль наголошував, що філософія потребує таких пояснень, що "дозволяють зрозуміти світ конкретно як конституційований смисл" [9, с. 261]. Саме таким чином феноменологічний підхід може обґрунтувати власну унікальність, можливість суттєво доповнити інші підходи до проблем Іншого, інтерсуб'єктивності та соціальності. Можна цілком погодитись із тим, що "феноменології інтерсуб'єктивності належить честь відкриття нової області дослідження соціальних відносин" [11, с. 107]. Поняття "інтерсуб'єктивність" привносить суттєво новий спосіб вивчення соціального світу та практичної орієнтації в ньому. Адже в

ньому концентрований перехід від трансцендентально-еологічного рівня феноменологічного дослідження, в якому відбувається формування засад феноменології, до рівня експлікації смислу зустрічі з Іншим, смислу соціального та культурного світу.

Таким чином, *по-перше*, з'ясовано, що трансцендентальна свідомість не є "абстрактним конструктором", теоретичним уявленням, а повинна виявлятися у досвіді феноменологічної редукції як універсальна рефлексивна позиція. Тому дослідження різноманітних сфер життя людини з феноменологічних позицій у принципі можливе та не суперечить інтенції на опис дійсних рис такого життя. Трансцендентальна редукція відкриває не замкнене поле одиничної свідомості, а можливість осягнення світу поза імперативами буденно-природної настанови. *По-друге*, Е. Гуссерль не онтологізує трансцендентальну свідомість як трансцендентальне "Я", що "створює" світ, не перетворює методологічний принцип на світоглядний, а всіляко застерігає проти такого перетворення. Трансцендентальне "Я" не існує ні поза процедурою феноменологічної редукції, ні "до" неї, ні "після". В описі феноменологічного методу достатньо зупинитись на трансцендентальній свідомості – такому полі досвіду, в якому стає можливим зосередження на способах надання смислу тому, що в повсякденному досвіді ми приймаємо як дещо само собою зрозуміле, існуюче поза смислотворчою діяльністю свідомості. *По-третє*, феноменологія не повинна і не має потреби описувати Іншого так, ніби потрібно доводити його існування, або пояснювати можливість конституювання Іншого як трансцендентність в іманентності. Феноменологія спрямована на опис феноменів такими, якими вони нам даються, і якщо це справедливо для світу в цілому, то тим більше і для особи Іншого. Інший мені зустрічається, охоплює мене поглядом і по-новому структурує простір навколо мене. Він також вказує на культурний світ, а культурний світ, у свою чергу, вказує на наше спів-буття.

Отже, феноменологія як метод цілком виправдовує себе. Необхідне лише чітке уявлення про сутність цього методу та точне дотримання його принципів. Феноменологія відкриває новий досвід свідомості – трансцендентальної свідомості, що конститує "світ, осяяний смислом", тобто дозволяє розуміти світ як результат людської смислороджуючої діяльності. Таким чином, відкривається можливість переосмислення всіх основних сфер буття людини як таких, що існують завдяки наданню їм певного смислу в інтерсуб'єктивному просторі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем. А. В. Михайлова; вступ. ст. В. А. Куренного]. — М. : Академический Проект, 2009. — 489 с.

2. Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания / В. И. Молчанов. — М. : Модест колеров и "Три квадрата", 2004. — 328 с.
3. Трунов Д. Г. Введение в феноменологию самопознания: монография / Д. Г. Трунов. — Пермь : Перм. гос. ун-т, 2008. — 256 с.
4. Черняк А. З. Проблема оснований знания и феноменологическая очевидность / А. З. Черняк. — М. : Эдиториал УРСС, 1998. — 144 с.
5. Султанова Э. Феноменология как метод исследования сознания / Султанова Эльвира А. // Логос. — 2001. — № 3. — Режим доступа к журн. : http://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2001/2001_03.htm.
6. Зотов А. Ф. Проблема человека у "позднего" Гуссерля / А. Ф. Зотов // Буржуазная философская антропология XX века / отв. ред. Б. Т. Григорьян. — М. : Наука, 1986. — С. 214–226.
7. Молчанов В. И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля / В. И. Молчанов // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. — Вильнюс : АН Литовской ССР, 1983. — С. 53–68.
8. Сартр Ж.-П. Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания / Жан-Поль Сартр // Логос. — 2003. — № 2. — С. 86–121.
9. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем. Д. В. Складнева]. — СПб. : Наука, 2001. — 315 с.
10. Борисов Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля / Евгений Борисов // Логос. — 1999. — № 1. — С. 65–83.
11. Кубанова О. Ю. Проблема интерсубъективности в "Картезианских размышлениях" Э. Гуссерля / О. Ю. Кубанова // Историко-философский ежегодник '91 / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. — М. : Наука, 1991. — С. 87–108.
12. Дубровский Д. И. Проблема "другого сознания" / Д. И. Дубровский // Вопросы философии. — 2008. — № 1. — С. 19–28.
13. Ищенко Е. Познание Другого – эпистемологические проблемы и социокультурные аппликации / Елена Ищенко // Логос. — 2005. — № 4. — С. 172–188.
14. Карпеев А. М. Посвящение другому / А. М. Карпеев // *Mixtura verborum*'2001: непредставимое и метаязык : сб. ст. — Самара : Самар. гуманит. акад., 2002. — С. 89–115.
15. Усманова А. Р. Репрезентация как присвоение: к проблеме существования другого в дискурсе / А. Р. Усманова // Топос. — 2001. — № 1 (4). — Режим доступа к журн. : <http://topos.ehu.lt/zine/2001/1/ousmanova.htm>.
16. Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр ; [пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук]. — К. : "Основи", 2001. — 854 с.
17. Иваненко Е. А. Зеркало и субъективность или рефлекс рефлексии / Е. А. Иваненко, М. А. Корецкая, Е. В. Савенкова // *Mixtura verborum*'2007: сила простых вещей : сб. ст. — Самара : Самар. гуманит. акад., 2007. — С. 3–12.
18. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Морис Мерло-Понти ; [пер. с фр., под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина]. — СПб. : Ювента, Наука, 1999. — 606 с.
19. Шпарага О. Н. Кто он, Другой? (экскурс в феноменологию видимого мира) / О. Н. Шпарага // Топос. — 2001. — № 1 (4). — Режим доступа к журн. : <http://topos.ehu.lt/zine/2001/1/shparaga.htm>.