

ПОНЯТТЯ «ЖИТТЄВИЙ СВІТ» І ДЖЕРЕЛА ЙОГО ПОХОДЖЕННЯ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ГУССЕРЛЯ

Поняття «життєвого світу» і пов'язана з ним проблематика історичності свідомості належить до числа філософських нововведень пізньої феноменології. Ці нововведення зумовлені прагненням Гуссерля теоретично розгорнути всеохопний виклад феноменологічної концепції філософії, які не полишали його до кінця життя. Ці прагнення мали своїми наслідками дві заключні спроби такого викладу. По-перше, це «Картезіанські роздуми», засновані на сорбонських лекціях Гуссерля 1929 р. Праця вийшла у французькому перекладі 1931 р. Оприлюднення німецькомовного оригіналу цієї праці Гуссерль затримав (вона була надрукована мовою оригіналу лише після його смерті) тому, що вона вже не задовольняла його, особливо після того, як Гуссерль погодився з критикою французькомовної версії «Картезіанських роздумів», виголошеної його колишнім учнем Р. Інгарденом. Ця критика, зокрема, стосувалася переконливості обґрунтування Гуссерлем трансцендентального ідеалізму феноменології. По-друге, це праця «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія», в основу якої також покладено лекції, прочитані Гуссерлем 1935 р. у Відні і Празі. Дві перші частини її побачили світ за життя Гуссерля у Белградському часописі «Philosophie», тоді як більша незавершена третя її частина була відкладена автором для подальшого осмислення, а четверта частина так ніколи й не була ним написана.

Провідна мета «Картезіанських роздумів» полягала у тому, щоб розташувати трансцендентальний мотив філософської аргументації феноменології у межах історії філософії. Історичний спосіб усвідомлення завдань феноменології відтепер стає провідним у філософським мисленні Гуссерля, цілком характеризуючи його останню працю — «Криза європейських наук». Історичний підхід до осмислення завдань філософії взагалі довгий час не був властивий феноменології. До історичного способу розгляду філософських проблем Гуссерль уперше вдається

лише у лекційному курсі 1923—1924 років, поіменованому його видавцями як «Перша філософія». Відтоді і надалі він починає дедалі масштабніше співвідносити своє розуміння феноменологічної філософії з власним розумінням історії взагалі й історії розвитку європейської духовності зокрема.

Поява у Гуссерля інтересу до історії в останній період його філософських розробок ставить питання про причини появи такого інтересу, відповіді на найважливіші з яких виходять за межі розкриття природи і характеру нової тематичної домінанти у філософському мисленні засновника феноменології і включають проблему з'ясування самої можливості створення на її основі філософії історії як такої. Адже ніщо у попередніх працях Гуссерля, починаючи з граничного логіцизму «Логічних досліджень» і принципового антиісторизму «Філософії як точної науки», не видається підготовкою до переорієнтації феноменології у напрямі розробки філософії історії. Якраз навпаки, тут, здається, наявні усі підстави для того, щоб її поворот у такому напрямі ніколи не відбувся. Тому і перше запитання може бути спрямоване принаймні на психологічне розуміння особистості Гуссерля: які мотиви криються за поворотом спрямування його дослідницьких інтересів до історичних проблем? А за першим запитанням постають й інші: що спонукало Гуссерля звернутися до осмислення феномена історії? Чи має проблематика історичної свідомості посутній зв'язок з проблематикою трансцендентальної феноменології?

Щоб дати відповідь на ці запитання, слід зважити як на причини зовнішнього, ієфілософського характеру, так і з'ясувати іманентні мотиви повороту принципової лінії філософської аргументації феноменології саме у такому напрямі. Щодо зовнішніх причин, то це, безперечно, трагедія історії, якої зазнала Німеччина у 1933 р. з приходом до влади нацистів, що позбавило Гуссерля як неарійця можливості займатися науковою

діяльністю і друкувати свої праці на батьківщині і, отже, якоюсь мірою, могло змусити його мислити історично. Але ця зовнішня політична ситуація могла лише підштовхнути й активізувати історичне мислення Гуссерля, бо звернення до історії вже відбулося в його творчості набагато раніше, причому відбулося саме під впливом іманентних мотивів у розвитку трансцендентальної рефлексії феноменології. Принаймні уже в першій половині 20-х років у його лекційних курсах «Перша філософія» і «Феноменологічна психологія» у зв'язку з розробкою теорії феноменологічної редукції та деякими іншими мотивами, пов'язаними з дослідженням природи інтенціонально-імпліцитних структур свідомості, відбувається звернення до осмислення феномена життєвого світу як протогенно-сислової основи європейської культури загалом і науки зокрема, а відтак і як породжуючого джерела усіх інтенціональних структур та функціональних залежностей свідомості. А вже саме це осмислення життєвого світу вводить у феноменологію історичний спосіб аргументації, історизує її трансцендентальну рефлексію, актуалізуючи для неї проблему «історичного апіорі» та категорію історизму, бо життєвий світ виявляється наскрізь історичним утворенням.

Отже, такий поворот філософського мислення Гуссерля був не переглядом ним попередньої дослідницької програми феноменології чи відмовою від неї, а новою й необхідною фазою у її розвитку. Однак спроби Гуссерля виокремити з допомогою трансцендентальної редукції феномен життєвого світу і осмислити його у чистому вигляді, як того й потребують нормативні вимоги феноменологічного методу, показали, що це можливо здійснити лише з допомогою історичного аналізу, в ході якого виявляються історичні передумови становлення смислових горизонтів життєвого світу. Причому сам цей аналіз розгортається як «Rückfragen» і як «Rückbesinnung» — як історично зворотне опитування і як осмислення життєвого світу у послідовності, протилежній його реальному історичному утворенню у європейській культурі. Ось чому метод трансцендентальної редукції, спрямований на виокремлення для аналізу сутнісних структур життєвого світу, перетворюється у пізній феноменології на метод історичної рефлексії, на метод історичного осмислення витоків європейської культури.

Для того, щоб з'ясувати джерела походження побіжно окреслених мною філософських нововведень феноменології на завершальному етапі її розвитку, слід змістовно і предметно розкрити принаймні деякі з тих найважливіших внутрішніх імпульсів та проблемних мотивів у мисленні Гуссерля, які стали чинниками його переходу від ідей ранньої до ідей пізньої феноменології. І зробити це тим необхідніше, що про тематику життєвого світу — безпосереднього світу нашого буденного існування — на основі попередніх феноменологічних досліджень Гуссерлем практично нічого не було відомо. Час, коли Гуссерль підійшов до її публічного висловлювання, настав лише тоді, коли він готував до друку матеріали до праці «Кризи». Тоді й з'ясувалося, що феномен життєвого світу був основною тематичною домінантою, яка привертала увагу Гуссерля протягом останнього десятиріччя його життя і була покликана забезпечити один з двох нових шляхів до обґрунтування трансцендентального ідеалізму феноменології (другий шлях пролягав через критичну оцінку сучасної йому психології), даючи ключ для дослідження інтенціональності в дії. Отже, якщо виходити з того, що теорія інтенціональності свідомості була, так би мовити, «альфою», а поняття «життєвого світу» стало «омегою» феноменології, тоді варто було б проаналізувати закономірності переростання першої у другу, показати глибокий внутрішній взаємозв'язок між ними. Інакше кажучи, слід з'ясувати суть тих актуальних для Гуссерля «питань», що постійно супроводжували його намагання теоретично розгорнути ідею інтенціонального аналізу в систему «радикально беззасновкової» філософії, «відповіддю» на які стало введення ним у феноменологічну теорію свідомості поняття «життєвого світу».

Річ у тім, що історизм, вигнаний Гуссерлем «через двері» на початку його творчого шляху, все одно пробирається у філософське мислення автора «через вікно», причому із середини проймає його тканину у такій проблемній ділянці, яка від самого початку розвитку феноменології вважалась найнадійнішою запорукою проти історичного світогляду — в теорії інтенціональності свідомості. Такий результат розпочатої Гуссерлем філософської справи був значною мірою запрограмований тезою Гуссерля про примат переживаючого світ інтенціонального життя свідомості над науковим пізнанням.

Інакше кажучи, цей результат був від самого початку закладений у самій природі конституюючих або інтенціональних аналізів, які, на противагу *«аналізам у звичайному смислі»*, Гуссерль визначає як *«розкриття інтенціональних імплікацій»* свідомості¹. Теорія такого аналізу встановила, що кожний окремо взятий інтенціональний акт, з очевидністю даючи свідомості певне конкретно-індивідуальне чи всезагально-родове предметне «щось» як «його самого», є лише *«функцією у всеохопних зв'язках свідомості»*². Йдеться, отже, про те, що об'єктивуючий акт³, продукований окремим процесом інтенціювання, не ізольований від тотальності решти інтенціональних зв'язків свідомості, імпліцитно передбачає їх, бо функціонально від них залежить. Тому для доповнення своєї об'єктивуючої дії конституюча інтенціональність потребує послідовної експлікації тих супутніх смислорепрезентації прихованих, неявних інтенціональних зв'язків свідомості, які можна поіменувати як зону «маргінального» і які анонімно співпричетні конституюванню того предмета, що актуально перебуває в фокусі уваги і який можна назвати зоною «фокального». Уся складність, однак, полягає у тім, що самі утворюючі зону маргінального імпліцитні, анонімні інтенціональні зв'язки перебувають на периферії свідомості й тому являють собою нечітко усвідомлюваний смисловий горизонт співмислимого разом з фокальним об'єктом інтенціонального переживання, співнаявний разом з ним смисловий контекст активних операцій. Але вони, оці горизонти фонових споглядань, також є свідомістю, якою у жодному разі не можна нехтувати при аналізі структур смислопокладання суб'єкта.

Згідно з цими особливостями конститутивного аналізу Гуссерль і вимагає враховувати наявність у свідомості як експліцитного, тематичного, актуального смислового змісту, який перебуває у фокусі інтенціонального переживання, так і похідних з всеохопних зв'язків свідомості імпліцитних, нетематичних, потенційних переживань, супутніх активному конституюванню предметного змісту або буттєвого статусу (смислобуття) сприйманого, пригадуваного, мислимого, бажаного, уявлюваного або ж якимсь іншим чином відтворюваного свідомістю предметного «щось». При цьому виявляється, що навіть в найелементарніших випадках для з'ясування повного предметного змісту

або буттєвого смислу того «щось», яке актуально перебуває в полі свідомості як фокальний, тематичний об'єкт моєї уваги — наприклад, чистого білого аркуша паперу на письмовому столі, на якому я щось збираюся писати⁴, — винятково важливу, якщо не вирішальну, роль відіграє саме зона маргінального, співмислимого, співусвідомлюваного разом з фокальним об'єктом моєї уваги, тобто той експліцитно неоприявнений фон інтенціональних імплікацій, що оточує тематичний об'єкт об'явлюваними обвідками в якості безконечного горизонту його смислових зв'язків. Письмовий стіл, на якому лежить аркуш паперу, стоїть в кімнаті біля вікна, яке виходить на вулицю, де розташований той будинок, у якому я живу, вулиця пролягає в місті і так, — до нескінченності. Повний, викінчений чи доконаний предметний смисл аркуша паперу певним чином пов'язаний з настільною лампою, з книгами та часописами, з письмовим приладдям на столі, з тими цілями і завданнями, які стоять переді мною на даний момент, з моїм професійним статусом, умінням читати та писати, місцем роботи, з моєю освітою і так — знову до нескінченності.

І це — лише, так би мовити, «горизонтальний», тобто площинний структурний горизонт імпліцитних функціональних зв'язків свідомості, у які включений і від яких залежить предметний смисл аркуша паперу. А є ще й глибинні, історичні, генетичні, вертикальні горизонти свідомості, імпліцитно співмислимі, співусвідомлювані, співфункціональні у ході конституювання смислу цього тематичного, фокального предмета моєї уваги — це потенційна свідомість того, що папір, як і письмо та книгодрукування, існували не завжди, що папір свого часу винайшли в Китаї, що до цього винаходу люди писали на пергаменті і ще казна на чому, що сама писемність, якою я користуюсь, теж існувала не завжди, що її подарували слов'янському світові Кирило і Мефодій, і так — знову до нескінченності. І поки ми конституюємо повний, довершений, викінчений смисл фокального об'єкта нашої уваги, розплутуємо усі його імпліцитні функціональні зв'язки з іншими інтенціональними структурами та смислокомпонентами периферії нашої свідомості — цей білий аркуш на письмовому столі, який я бачу і можу доторкнутися до нього, мабуть, встигне почорніти, зотліти і розсипатись на порошок.

Водночас центральне смислове ядро аркуша паперу вицленовується без особливих труднощів. Але цього не досить, бо у такому разі феноменолог втрачає право вести мову про споглядальне наповнення, інтуїтивне виконання означальної інтенції свідомості, а відтак не може вести мову про принцип очевидності й самоочевидності як про критерій об'єктивної істинності наукового знання. Адже для Гуссерля постулат очевидності істини є вимогою споглядального наповнення означальної інтенції свідомості, яка без споглядального здійснення лишається порожньою сигніфікацією, позбавленою інтуїтивного змісту. Можна, звісно, спробувати конституювати предметний смисл круглого квадрата, бо для мислення немає нічого неможливого, але така сигніфікація буде порожньою інтенцією, позаяк названу геометричну фігуру неможливо споглядально репрезентувати для свідомості, тобто вона буде позбавленою того, що Гуссерль називає у «Логічних дослідженнях» «Bedeutungserfüllung» або «sinnerfüllender Akt» -- смислоздійсненням, актом споглядального наповнення значення. Невипадково філософське вчення, розроблене Гуссерлем, здобуло назву «філософії бачення», «філософії споглядання», вимагаючи наповнення інтуїтивним змістом найзагальніших абстракцій та ідеалізацій науки. Отож, у підсумку й виходить, що для виявлення повного предметного смислу кожного окремо взятого об'єкта свідомості, а тим більше для споглядального наповнення пов'язаних з ним інтенціональних переживань, необхідно розкрити весь нескінченний горизонт його функціональних зв'язків, встановити систему усіх тих відношень, у яку він включений у світі нашого життя, тобто у людському світі, і у межах якої він є для нас значущим як певне осмислене «щось».

На ці характеристики інтенціонального життя свідомості Гуссерль уперше звертає увагу у своїй праці «Ідеї» (1913) і відзначає, що кожне актуальне сприйняття, скажімо, фізичної речі, того ж таки аркуша паперу як чогось існуючого «тут» і «тепер», що може бути описаним як «свідомість про», оточене ореолом фонових споглядань, причому вони також є інтенціональними переживаннями свідомості або просто «свідомістю» про усе те, що фактично перебуває у полі сприйняття. Звідси Гуссерль робить висновок, що можливі певні модифікації інтенціональних переживань, які можна охарактеризувати як

вільне звернення «духовного погляду» (geistigen Blickes) від аркуша паперу, розглядуваного спочатку, до імпліцитного співусвідомлюваних разом з ним предметів, які після того, як на них зосереджена увага, потрапляють внаслідок такого перефокусування внутрішнього зору в центр експліцитного інтенціонального відношення, стаючи його фокальними тематичними об'єктами. Такі модифікації перетворюють свідомість у способі «актуального» (aktueller) ретельного зосередження уваги на чомусь предметному на свідомість у способі «неактуальності» (Inaktualität) і навпаки. Одного разу інтенціональне переживання є експліцитною свідомістю про предметне щось, іншого разу воно є імпліцитною, просто потенційною свідомістю про нього. Істиною усіх інтенціональних переживань свідомості є те, що «актуальні» (Aktualität) процеси інтенціювання завжди оточені «ореолом» неактуальних інтенціональних переживань, бо інтенціональне життя свідомості ніколи не може складатися просто з самих лише актуальностей⁵. Саме ці актуальності, коли вони протиставляються неактуальностям, з найширшою універсальністю і визначають точний смисл таких виразів, як «cogito», «я маю свідомість про щось», «я здійснюю *акт* свідомості». Однак на цій стадії розвитку феноменології Гуссерль був переконаний, що завдяки простому перефокусуванню уваги ділянка неактуальностей у неперервному ланцюгу роздумів пильнуючого «Его» завжди готова змінитися на репрезентацію феноменально даного у спосіб актуальності і навпаки⁶. Реальна практика феноменологічних досліджень, однак, згодом показала, що ця проблема є набагато складнішою, а з окресленого проблемного комплексу у філософському мисленні Гуссерля, зрештою, постала така важлива категорія феноменології, як «горизонт».

Тут же поки що відзначимо, що ось ці безпосередньо не дані для інтенціонального аналізу горизонти фонових споглядань, які охоплюють об'єктовуючими обвідками тематичний предметний зміст фокального об'єкта свідомості, також є свідомістю і тому володіють своїми, хоча й імпліцитними інтенціональностями, які у кожному конкретному випадку теж є *діючими* інтенціональностями, причетними до конституювання предметного смислу чого завгодно, що актуально перебуває у центрі уваги, і відповідно до цього — причетними до смислогенези категоріальних

предметностей, форм аперцепції і т. п. стали ідеально-нормативних утворень свідомості, бо несуть у собі деяке неявне, попереднє знання про конституційований тематичний об'єкт. «Ця дивовижна особливість, — підкреслює Гуссерль, — є універсально супутньою свідомості будь-якого типу як діюча інтенціональність. Усі інтенціональні єдності походять з інтенціональної генези, є «конституйованими» єдностями; і всюди «довершені» єдності можна опитати про їхню конституцію, про їхню тотальну генезу і особливо про ейдетично збагненну сутнісну форму такої генези. Цей фундаментальний факт, який охоплює у своїй універсальності ціле інтенціональне життя, є тим, що *визначає власний смисл інтенціонального аналізу, його смисл як розкриття інтенціональних імплікацій* [свідомості], разом з яким тут на передній план виступає як протилежність явному, довершеному смислові єдностей їхні *приховані* смисломоменти і «каузальні смисловідношення»... Відтепер стає зрозумілим, зокрема, те, що *не тільки явний або довершений, але також і співмислимий смисл мусить завжди володіти правом свого голосу*, а також те, що він виконує істотну функцію, особливо в процесі становлення логічної очевидності, тут — в нашій логічній галузі, — в процесі становлення очевидності логічних принципів... Без з'ясування усього цього ми не можемо актуально володіти принципами логіки, не можемо знати того, які приховані засновки можуть у них бути»⁷.

Разом з тим спроби Гуссерля розкрити імпліцитні інтенціональні горизонти, які виступають прихованими від пізнання предметними передумовами смислогенези форм об'єктивуючої діяльності свідомості наштовхувались на ту дещо парадоксальну для феноменології обставину, що тесретико-пізнавальна рефлексія, працюючи з уже усталеними предметними утвореннями та інваріантами свідомості, просто не має для цього необхідних засобів аналізу, оскільки власна смислогенеза таких передумов лежить у дещо іншій, хоча якимсь чином і пов'язаній з пізнанням площині, ніж площина власне пізнавального відношення. І ця залежність конститууючої смислові відношення свідомості інтенціональності і об'єктивуючої, теоретико-пізнавальної рефлексії від інтерсуб'єктивних зв'язків та функціональних структур передуючого пізнання досвіду повсякденного життя виявляється Гуссерлем

навіть на предметній галузі так званих випадкових суджень, не кажучи вже про судження наукові. Так от, інтерсуб'єктивна значущість цих, тобто випадкових суджень, їхня вартісність як істинних або хибних виявляється «явно залежною від співвіднесеності повсякденного життя одиничного суб'єкта і співтовариства суб'єктів зі *специфічно типовою подібністю серед ситуацій*, таких ситуацій, якими кожна нормальна людська істота, що потрапляє у певну ситуацію, володіє як приналежними їй і спільними для усіх ситуаційними горизонтами уже внаслідок самого факту своєї нормальності. Можна послідовно експлікувати ці горизонти, однак *конститууюча горизонтна інтенціональність*, без якої довоколишній світ повсякденного життя не може бути *перезитим світом*, завжди передуює її рефлексивній експлікації. І це є чинником, який *істотно визначає смисл випадкових суджень*... Ці горизонти є тоді «засновками», які у якості інтенціональних імплікатів включені у конститууючу інтенціональність, неперервно визначають предметний смисл безпосереднього довкілля і які, отже, мають характер, що цілком відрізняється від характеру будь-яких ідеалізованих засновків предикативного судження»⁸.

Виявлення Гуссерлем цих моментів і введення їх до складу феноменологічної концепції філософії є вельми істотною поправкою до первинних задумів мислителя. Вона зачіпає насамперед тезу феноменології про можливість радикально беззасновкової філософської рефлексії. Адже тепер, на противагу початковій тезі феиомнеології, виявляється, що самоексплікативна конститууюча інтенціональність не є самостійною і замкненою на саму себе формою пізнавальної діяльності. Вона є похідною від певних, заданих пізнанню наперед предметних форм організації свідомості, під впливом яких утворюються інтенціональні мотиваційні комплекси активного конституювання предметного змісту свідомості об'єктивуючою рефлексією. Ось цю, закорінену у дорефлексивному житті свідомості задану наперед основу об'єктивуючих актів, яка не підлягає активному конституюванню, а якраз навпаки, таку, що виступає його знаряддям і ґрунтом, Гуссерль і визначає як *«царину апріорно вродженого, без якої немислиме Ego як таке»*⁹. Саме цією цариною «апріорно вродженого» й задається багаторівнева структура різноманітних форм життєвої активності розвинутого суб'єкта. Сама ж ця

предметна основа його життєдіяльності, яка й задає пізнавальним актам їхню смислову мотивацію, постійно зберігається «як усталена система форм апперцепції і, отже, конституйованих предметностей, серед яких — предметності, приналежні об'єктивному універсуму, котрий володіє фіксованою онтологічною структурою»¹⁰. Позаяк «система форм апперцепції» є не чим іншим, як категоріальною організацією свідомості, що несе певне попереднє знання про предметні зв'язки пізнавального досвіду і не піддається активному конституюванню в об'єктивуючих актах, адже саме вона і складає предметну передумову і логічний засновок їхнього здійснення — що ж тоді лишається від радикальної беззасновковості філософської рефлексії?

Категоріальні утворення свідомості, отже, виявлялися зовсім не продуктами, створюваними актами рефлексії, як то вважав Гуссерль, а якраз навпаки, вони належать до числа тих предметних передумов пізнавального ставлення людини до дійсності, на яких ґрунтується саме членування світу в пізнавальній діяльності, але смисловий зміст їх не вичерпується й не охоплюється структурами об'єктивуючої інтенціональності суб'єкта. Саме тому категоріальні утворення та інші сутнісні інваріанти свідомості неодмінно лишали непроникним для інтенціонального аналізу жодним зусиллям рефлексії певний нетематизований інтенціональністю анонімний предметний горизонт світоусвідомлення, з якого походять і на якому ґрунтуються самі об'єктивуючі акти суб'єкта. І суть питання, з необхідністю розв'язання якого тут стикається феноменологія, полягає у тому, щоб показати: «Яким чином за моєю індивідуальною свідомістю я можу володіти ще й всезагальною трансцендентально-інтерсуб'єктивною свідомістю?»¹¹ Той варіант відповіді на це питання, який постійно розроблявся Гуссерлем, проголошує: «Прорив у трансцендентальне досягається лише тоді, коли світоусвідомлення звільняється від анонімності»¹².

Щодо анонімності людського світоусвідомлення, тобто імпліцитних, потенційних, «неактуальних» інтенціональностей, скажемо поки що ось що. Це такі функціонуючі у свідомості людини «нічії» інтенціональності, інтенціональні горизонти, структури та смислові зв'язки її складових, предметні референти і джерела походження яких феноменологові не вдається встановити. Так от,

звільнення світоусвідомлення від анонімності рівнозначне встановленню «авторства» таких інтенцій; у розглядуваному нами випадку воно рівнозначне тому, щоб вичленувати задані кожній людині культурою, але репрезентовані в інтенціональних переживаннях її свідомості неадекватно, не в усій повноті свого предметно-смислового обсягу і тому лише неявно, у можливостях, далеких від очевидності і самоочевидності, тобто імпліцитно мислимі у них, цих переживаннях, універсально-всезагальні, інтерсуб'єктивно значущі надособові принципи, норми та імперативи діяльності, по-філософському осмислити їх та ідеалізувати як чинні для усіх людей основоположення гармонійного поєднання вищих вартостей культури, перетворити на експліцитний особистісний горизонт людського світосприйняття та самоусвідомлення, на сутнісні інваріанти *свідомого* ставлення людини до світу.

Прагнучи експлікувати такі непідконтрольні для об'єктивуючої рефлексії способи апперцепції, завдяки яким пізнавальна діяльність здобуває предметні форми своєї організації, Гуссерль дедалі наполегливіше зосереджує свою увагу на тому інтенціонально нетематизованому для осмислення горизонті усталено-інваріантних категоріальних передумов, без яких, за його визначенням, немислимий сам суб'єкт пізнання у свої багаторівневіх структурах світоусвідомлення. Цей імпліцитний горизонт свідомості з допомогою «неактуального» (пасивного) категоріального синтезу надає суб'єктові саме предметну форму організації пізнавальних змістів конститууючою інтенціональністю в активній («актуальній») генезі. Саме воно, оце нетематизоване трансцендентальною рефлексією джерело її ж власних предметних мотивацій і кваліфікується Гуссерлем як анонімна, імпліцитно функціонуюча інтенціональність, предметні або смислові еквіваленти та «авторство» якої не вдається встановити, з'ясувати, крок за кроком «розплутати», конституювати, тобто перевести в поле актуального споглядання свідомості, «поставити» в центр, у фокус об'єктивуючого акту, але яка прихованим чином співпричетна до конституювання предметного змісту будь-чого пізнаваного суб'єктом.

Загалом розглядуване джерело іменується Гуссерлем як «ділянка первісностей сама» трансцендентального суб'єкта, як горизонт «недетермінованої детермінованості» інтенціональних переживань та інших функ-

ціональних зв'язків свідомості. Жодна з його спроб довести це невідконтрольне для об'єктивуючої рефлексії імпліцитне джерело походження її ж власних предметних мотивацій до стану експліцитної ясності не мала успіху. Щоразу виявлялося, що сама об'єктивуюча рефлексія та її предметні передумови, які визначають категоріальну типологію здійснення суб'єктом пізнавальних операцій, — це і є неподільні, невідчужувані одна від одної характеристики цілості саме того «найелементарнішого» акту інтенціональних переживань свідомості, з допомогою якого треба досягнути те джерело, що надає й задає рефлексивній діяльності предметну мотивацію. Вичленувати з допомогою трансцендентально-феноменологічної редукції предметні передумови рефлексії означало б просто усунути рефлексію, а це було б, власне кажучи, ліквідацією самої свідомості і разом з тим передбачало б наявність того інтенціонального переживання свідомості, завдяки якому така ліквідація здійснюється. Тим самим з'ясовується абсолютна межа редукованості індивідуальної свідомості до рівня всезагального, спроби переступити яку перетворюються на порожню тавтологію: категоріальна типологія трансцендентальної рефлексії про основи єдності культури і смислова мотивація цієї рефлексії самою ж культурою, мотивація, яка надає і задає рефлексивним актам свідомості предметні форми інтенціональних переживань та конституювання світу, виявилися нерозривно зрощеними в механізмах функціонування свідомості, засвідчували свою неможливість існувати одне без одного.

Отже, в ході дослідження принципів пізнавальної діяльності суб'єкта феноменологія стикається з такими функціями усталених категоріальних структур його свідомості, які неявно, анонімно, інтенціонально-імпліцитно співпричетні до організації об'єктивуючих актів, але предметні еквіваленти, інтенціональні кореляти яких не вдається встановити і конститувати жодною напругою об'єктивуючої рефлексії. Відповідні цим функціям формоутворення свідомості утворюють робочий простір, неявні смислові горизонти, предметне середовище розгортання інтенціональних переживань, процесів мислення і споглядання суб'єкта, здійснення операцій самої трансцендентально-феноменологічної редукції. Вони утворюють неявні передумови, котрі визначають функціонально-цільову спрямованість і структуру кате-

горіальних синтезів, об'єктивуючих актів, аналітичних операцій і форм споглядання суб'єкта, які перебувають в основі здійснення самої редукції, але не об'єктивуються її засобами, тобто лишаються анонімними, імпліцитно співмислимими разом з нею. Головним чином такого роду функції інваріантних ідеально-нормативних структур синтетичної тотальності свідомості, котрі опосередковано, через механізми здійснення об'єктивуючої рефлексії пов'язані з закономірностями продукування і філософського обґрунтування наукового знання, але самі у цьому знанні не об'єктивуються, предметно не втілюються, функціонуючи здебільшого як пасивні («неактуальні»), невідконтрольні для об'єктивуючої інтенціональності синтези, у яких нові інтенціональності конституюються, точніше, самоконституюються спонтанно, безвідносно до трансцендентального Ego і без жодної його активної («актуальної») участі у цих процесах, — вони передовсім і фіксуються у пізній феноменології поняттям життєвого світу свідомості.

Життєвий світ свідомості як імпліцитний горизонт анонімних, «неактуальних» для діючої суб'єктивності інтенціональностей характеризує царину пасивного, дочасового, доінтенціонального життя трансцендентальної свідомості, яке неможливо конститувати жодним зусиллям смислопокладаючої діяльності Ego. Він охоплює сукупність тих прихованих від наукового пізнання і нетематизованих його засобами життєво-культурних передумов пізнавального відношення суб'єктивності до світу, на яких ґрунтується, які передбачає і з яких черпає свій смисл і натхнення кожний окремо взятий акт пізнавального освоєння дійсності і всі вони разом взяті як синтетична тотальність свідомості. Щоправда, в «Картезіанських роздумах» Гуссерль ще вважав, що життєвий світ можна конститувати.

Справді, сам задум трансцендентально-феноменологічного обґрунтування культури виходить з переконання про можливість конституювання інтерсуб'єктивно-всезагального, родового в людині, а звідси — й спільного для усіх людей життєвого світу, який і має бути заключним наслідком трансцендентально-феноменологічної редукції, кінцевим продуктом генетичного самоконституювання суб'єкта. Відповідно до цього переконання Гуссерль припускає, що «разом з систематичним просуванням трансцендентально-феноменологічної експлікації аподиктич-

ного *Ego* трансцендентальний смисл світу також має розкриватися для нас до самих своїх основ у повній конкретності, згідно з якими він неперервно є *життєвим світом* для усіх нас»¹³. Однак разом з цим з'ясовується, що інтерсуб'єктивний, спільний для усіх людей життєвий світ розкриває суб'єктивне походження свого смислу «лише у відповідності з нашим особистим вихованням і розвитком або у відповідності з нашою належністю до тієї чи іншої нації, до того чи іншого співтовариства»¹⁴. Виховання і розвиток, тобто духовна культура своїм впливом визначають «сутнісні форми трансцендентальної мотивації і трансцендентальної конституції»¹⁵, інакше кажучи, визначають саму категоріальну типологію трансцендентальної рефлексії про норми культуротворчості, основи єдності культури та джерела її походження як способу світоусвідомлення і самоусвідомлення індивіда. «Тут я і моя культура предковичні на протигагу кожній іншій культурі»¹⁶. У кінцевому ж підсумку й виходить або замкнене логічне коло, порожня рефлексивна тавтологія, або ж необхідність визнати небезасновковість філософської рефлексії феноменології, тобто її культурно-історичну зумовленість, закоріненість у тому самому життєвому світі, смисловий вимір якого треба конституювати з її допомогою.

Звернення Гуссерля в «Картезіанських роздумах» до осмислення структур життєвого світу і висновки філософа про неможливість конституювати його смислові зв'язки активними операціями трансцендентального суб'єкта були вельми істотною поправкою щодо первинних задумів феноменології. Згідно з цією поправкою, обертається уся традиційно усталена перспектива трансцендентально-феноменологічного аналізу. Інтерсуб'єктивно-всезагальний, спільний для усіх людей життєвий світ відтепер виявляється не кінцевим результатом інтенціонального конституювання, на що Гуссерль сподівався раніше, а його вихідним пунктом. Життєвий світ виявляється тим всезагальним уявленням про конкретне ціле, яке постійно ширяє на периферії свідомості як передумова спеціалізованих предметних дій суб'єкта, як засновки, що виступає самою основою пізнання та розуміння усього часткового, окремішнього і одиничного, даного свідомості на тлі цілого, в тотальному горизонті його функціональних зв'язків. Тому Гуссерль і вносить корективу в онто-

логічне вчення феноменології. У § 59 «Картезіанських роздумів», присвяченому «онтологічному витлумаченню і його місцю у конституційній трансцендентальній феноменології як цілому», Гуссерль у зв'язку з необхідністю створення «універсальної онтології об'єктивного світу» зауважує: «Стосовно цього ніщо не заважає нам цілком конкретно *розпочати спочатку* (курсив мій. — СК.) з людського життєвого світу довкола нас і з самої людини як сутнісно співвіднесеної з цим нашим довколишнім світом і дослідити справді суто споглядално гранично багате і ніколи раніше не досліджуване Априорі будь-якого такого довколишнього світу, взявши це Априорі як точку відліку для систематичного витлумачення людського існування та світопластів, що корелятивно виявляються в останньому»¹⁷. Мета дослідження такого онтологічного Априорі життєвого світу і, зокрема, онтологічного Априорі соціальності та культури — «виявлення прихованих горизонтів смислу»¹⁸, які до цього лишалися «нетематичними» в усталеній практиці феноменологічного аналізу. Саме цей шлях — шлях виявлення і осмислення культурно-історичних передумов пізнавальної діяльності, функціонуючих в об'єктивуючих актах свідомості як їхні не-явні, імпліцитні, «нічий» анонімні горизонти, і намічається засновником феноменології в «Картезіанських роздумах», здобуваючи розгорнуте втілення в останньому, третьому «вступі» Гуссерля у феноменологічну філософію — «Кризі європейських наук».

У своїх останніх працях Гуссерль спробував дати нарис універсальної науки про життєвий світ, науки, ейдетичні структури і категоріальні інваріанти якої він збирався теоретично розгорнути як онтологію життєвого світу. Однак звернення феноменології до осмислення інваріантних сутнісних структур життєвого світу — його «онтологічного Априорі», не знаменувало собою відмову Гуссерля ані від онтологічного пріоритету трансцендентальної суб'єктивності, ані від тези про радикальну безасновковість філософської рефлексії. Тому проголошений у «Картезіанських роздумах» заклик «розпочати спочатку» міг знаменувати собою лише намір Гуссерля з допомогою обернення перспективи феноменологічного аналізу знайти нові шляхи, які дали б змогу радикально позбутися анонімності мотиваційних впливів життєвого світу на операціональні форми здійснення об'єктивуючої рефлексії, тоб-

то піднести похідну від життєвого світу нормативну її регуляцію до рівня експліцитних сутнісно-ейдетичних функціональних визначень генетичного самоконституювання трансцендентального суб'єкта.

Згідно з цим, звернення Гуссерля до осмислення онтологічних структур життєвого світу здобуває у феноменології вельми складну конфігурацію принаймні двох трансцендентально-феноменологічних редукцій. У своєму реальному смислбутті життєвий світ визначається Гуссерлем як універсум усього актуально існуючого, сушого для людини у повсякденному донауковому житті, не зачепленому логіко-математичними ідеалізаціями та абстракціями, — як світ культури у якості «життєвого світу довкола нас з його власним способом буття»¹⁹. Цей світ, який свого часу послужив вихідним пунктом і, так би мовити, сировинним матеріалом для утворення теоретичних ідеалізацій і концептуальних абстракцій природознавства (галілеєвої науки), теж володіє, за Гуссерлем, «своєю сутнісною структурою, яка може бути виявлена з допомогою методичного опиту», хоча й він, оцей життєвий світ, у свою чергу, ставить «питання про своє походження»²⁰. Розмірковуючи згідно з принципом трансценденталізму — від об'єктивного факту до суб'єктивних умов його можливості, — феноменолог здійснює першу редукцію, у ході якої з заданого людині наперед «об'єктивного світу» знімається накинута на нього науковою практикою останніх сторіч «духовне вбрання» різноманітних теоретичних ідеалізацій фізико-математичного природознавства. Інакше кажучи, перша редукція або епохе, завдяки яким життєвий світ уперше стає предметом феноменологічного дослідження, розгортається як взяття у дужки або винесення за дужки «об'єктивних світів» різноманітних наук та породжуючих ці науки і ці світи теоретичних інтересів. Адже об'єктивні науки намагаються зрозуміти світ сам по собі, безвідносно до суб'єкта, розглядаючи цей світ лише як об'єкт дослідження і відволікаючись від тих інтерсуб'єктивних культурно-історичних передумов, за яких і завдяки яким цей об'єкт потрапляє в поле теоретичного інтересу і стає приступним для пізнання та осмислення під цілком певним кутом зору. У забутті новоєвропейською наукою своєї предковичної вкоріненості у життєвому світі, ігнорванні нею своїх справжніх генетично-смилових основ Гуссерль убачає головну причи-

ну кризи європейських наук. Ця криза, основним показником якої є заміщення життєвого світу математизованим, геометризованим і фізикалізованим світом наукових ідеалізацій, у рамках яких для людини в науковій картині світу місця уже не залишається, розуміється Гуссерлем як та плата за успіхи, яких природознавство досягло за рахунок підміни первісних, близьких і зрозумілих для кожної людини конкретних реалій життєвого світу логіко-математичними предметами і теоретичними абстракціями.

Після здійснення першої редукції, з виконанням якої Гуссерль блискуче упорався в «Кризі...», у полі зору трансцендентального суб'єкта лишається розмаїття предметів життєвого світу довкола нас, суших у просторі і часі, але сприйманих незалежно від і безвідносно до концептуальних структур математизованої і фізикалізованої наукою природи. Ось цей життєвий світ довкола нас у значенні смислового горизонту у кожній окремій і конкретній речі зовсім не був для Гуссерля світом у тому самому розумінні, що і світ об'єктивної науки, скажімо, астрономії. Це світ, як він переживається конкретною людиною у її особистішій перспективі «далекого» і «близького», «рідного» і «чужого» і т. ін., і отже, світ суб'єктивно-релятивний, тобто співвіднесений з життєвими вартостями того суб'єкта, який живе у ньому. Ось як сам Гуссерль змальовує світ історичного довілля стародавніх греків: «Безперечно, фізична природа належить до числа явищ, що їх вивчає історик, дослідник духу, культури; у нашому випадку це природа Стародавньої Греції. Але це не природа у тому значенні, як вона розуміється природничою наукою; це природа у тому значенні, якого їй надавали стародавні греки — природна дійсність світу їхнього довілля, що поставала перед їхнім поглядом. Кажучи ясніше, світ історичного довілля греків — це не об'єктивний світ у нашому розумінні, це їхнє «уявлення про світ», тобто їхня власна суб'єктивна оцінка світу з усіма істотними для них реаліями у ньому, включаючи богів, демонів та ін.»²¹

Ось цей суб'єктивно-релятивний світ довкола нас і виступає вихідним пунктом другої редукції, після якої даний людині наперед світ предметів і фізичних явищ, речей та процесів щезає, лишається лише суб'єктивно-смилове «що» (ноема) і «як» (ноеза) явлюваного сушого, тобто інтенціональні способи даності його смислового змісту у

процесах об'єктивації предметів свідомості. Цей феноменологічний резидуум смисловості предметів та їхніх інтенціональних зв'язків, що лишається після здійснення другої редукції, і є життєвим світом свідомості. Зазначений життєвий світ свідомості, постаючи інтенціонально-емисловим корелятом життєвого світу довкола нас або предметного світу культури і повсякденного досвіду, не зачепленим теоретичними ідеалізаціями науки, саме він і утворює ту синтетичну тотальність, ту нередуковану далі систему форм апперцепції, ту категоріальну типологію предметно-смислових актів свідомості, яка й мала слугувати вихідним сировинним матеріалом для розробки онтології життєвого світу. Створення такої онтології рівнозначне вицленуванню всеохопного цілісного єйдоса життєвого світу, експлікації тієї системи смислових зв'язків і категоріальних визначень, з допомогою якої цей єйдос створюється, синтезується, конститується у свідомості функціями об'єктивуючої інтенціональності. Виходячи з того, що функціональні зв'язки фундаментальних структур життєвого світу «з допомогою свого інваріантного комплексу сутнісних типів забезпечують нас усіма можливими науковими темами»²², Гуссерль вважає завданням такої онтології гуманістичне, людиноспівмірне філософське обґрунтування усіх форм об'єктивності наукового знання, наукової картини світу загалом, включаючи й самообґрунтування феноменології як точної науки. Адже на перший погляд видавалося, що далі від життєвого світу йти уже нема куди, що саме він і є останнім смисловим джерелом і справжнім вихідним пунктом пізнавальної діяльності, що експлікація його неявних смислових горизонтів не полишає уже більше нічого нез'ясованого і нетематичного, що радикально беззасновкова, абсолютно обґрунтована, безгоризонтна точка відліку нарешті знайдена — безгоризонтна не у розумінні відсутності смислових горизонтів свідомості взагалі, що є у принципі неможливим, а у розумінні відсутності неявних, імпліцитних, «неактуально»-співусвідомлюваних, анонімних горизонтів інтенціональності та смислу.

Однак виявилось, що це зовсім не так. Спроба Гуссерля тематизувати для осмислення саму вкоріненість об'єктивуючої рефлексії у функціональних зв'язках смислових горизонтів життєвого світу з'ясувала, що цей шлях дослідження диктує свою логіку, яка

докорінно відрізняється від попередньої принципово антиісторичної лінії трансцендентальної аргументації феноменології, невблаганно переводячи цю лінію аргументації у нову, невідому до того площину. Навіть у тих випадках, коли феномен життєвого світу свідомості виявлявся тематичним, «фокальним» об'єктом у полі споглядань, інтенціональних переживань та описів, він знову ж таки незбагненим чином конститується у нових, невідомих раніше горизонтах, імпліцитних, анонімних інтенціональностей, а саме в горизонтах його історичності, в горизонтах його історії, а отже, і в горизонтах історії культури, в горизонтах культурних традицій, неявно співмислимим у наявному смислового горизонті функціональних зв'язків життєвого світу.

Що стосується самого феномена історії й історичності свідомості, то з ним Гуссерль стикався й раніше у зв'язку зі спробами з'ясувати сутність імпліцитних інтенціональностей, природу пасивного синтезу і супутні їм проблемні ситуації, сукупність яких і була згодом покладена ним в основу поняття життєвого світу. Зі структурами трансцендентальної історичності свідомості Гуссерль, наскільки мені відомо, починає систематично працювати з початку 20-х років. Так само й сам термін «життєвий світ» уперше вживається Гуссерлем у рукописах цього ж періоду. Відповідні дослідження, однак, проводяться Гуссерлем не у таких глобальних масштабах, як у «Кризі...», а у більш спеціалізованих випадках, внаслідок чого феноменові історичності свідомості, у тому числі й історичності життєвого світу, не надається вирішального значення. Саме ж поняття «історичність» спочатку тлумачиться Гуссерлем головним чином як темпоральна форма егологічної генези предметних форм організації свідомості, як форма особистісної, так би мовити, «автобіографії» цієї свідомості, як форма суб'єктивної пам'яті людини про пережите, пов'язана з темпоральними структурами її внутрішнього часоусвідомлення. Та й сам термін «історія» Гуссерль довгий час немовби зневажливо бере у ланки, тим самим ніби натякаючи на те, що хоче підкреслити її непотрібність для феноменології.

Так, 1929 р. він пише: «У тому, що аналіз розкриває в живій смислоконституції як інтенціонально імпліцитне, перебуває седиментована "історія"»²³. І далі: «Кожний одиничний процес свідомості, здійснюючись темпорально, має свою власну «історію», тобто

свою *темпоральну генезу*»²¹. Саме у цьому розумінні, тобто у зв'язку з конституванням особистішого минулого, теперішнього і майбутнього у внутрішньому часоусвідомленні людини як універсальній формі егологічної генези, Гуссерль і зауважує, що тут «Его конститує себе для себе у, так би мовити, єдності "історії"»²⁵. Межею дослідження такого роду «історичностей» свідомості Гуссерль зрештою змушений проголосити несвідоме або ж, як він висловлювався, «так зване "несвідоме"»²⁶.

За усієї чужості цього поняття первісним задумам і усьому духові феноменологічного аналізу Гуссерль усе-таки змушений був увести його в концептуальний апарат феноменології як «граничний модус свідомості», як її імпліцитний інтенціональний горизонт, як «*усезагальний субстрат*»²⁷, до якого відсилає активна трансцендентальна генеза і на який вона вказує як на своє пасивно-анонімне, непідконтрольне для конститування з боку «Я» джерело. Феномен несвідомого, не виступаючи, за визначенням Гуссерля, як «феноменологічне ніщо», теж став однією з передумов введення у феноменологію її засновником поняття «життєвий світ».

До сказаного стосовно поняття несвідомого треба додати ще ось що: після смерті Гуссерля виявилось, що він якнайпильніше стежив за розвитком психоаналізу, якнайретельніше вивчав праці Фрейда та інших психоаналітиків того часу (програмова праця Фрейда «Тлумачення сновидінь» і «Логічні дослідження» Гуссерля вийшли друком одночасно — 1900 р.). Гуссерль залишив після себе багато рукописів з цієї теми, бо він, безперечно, від самого початку добре розумів, що психоаналіз є непримиренним супротивником феноменології, абсолютною її протилежністю і альтернативою — «антифеноменологією», «феноменологією навпаки». Цим, зокрема, і пояснюється та увага, яку Гуссерль виявляв до проблем психоаналітичного руху, аж поки поняття «несвідоме» не стає робочим поняттям феноменології. Але комплекс цих питань заслуговує окремого обговорення.

Що ж до феномена історичності життєвого світу, то тут варто навести деякі міркування Гуссерля на цю тему. «Наше існування, — зауважує він, — проходить у безлічі традицій. Культурний світ у всіх своїх формах цілком існує через традицію»²⁸. І далі: «Ми постійно перебуваємо в *історичному* горизонті людської цивілізації, у якій

самі нині ливемо. Ми постійно життєво усвідомлюємо цей горизонт, причому усвідомлюємо специфічно, як темпоральний горизонт, співмислимий у нашому наявному горизонті. Одній людській цивілізації тут по суті відповідає один культурний світ як довколишній життєвий світ з його власним способом буття; цей світ для кожного історичного періоду і для кожної цивілізації є насамперед традицією. Отже, ми постійно перебуваємо в історичному горизонті, у якому все є історичним, хоча певним чином ми можемо знати про це вельми і вельми небагато. Однак він, цей історичний горизонт, володіє своєю сутнісною структурою, яка може бути виявлена з допомогою методичного опитування»²⁹. Це опитування, спрямоване на виявлення сутнісних структур, тобто онтологічного Априорі історичного горизонту життєвого світу, означає систематичне проникнення в історичні джерела первісного утворення життєвого смислу європейських наук, розкриття їхнього гуманістичного значення, історично закорінене в донауковому культурному світі.

Така переорієнтація феноменологічних досліджень щодо з'ясування життєво-культурних засновків, гуманістичного значення новоевропейської науки свідчила про те, що пошуки абсолютного вихідного пункту, пошуки радикально беззасновкової філософської точки зору переносяться Гуссерлем в історію. З погляду практики феноменологічного методу це означало, що трансцендентально-феноменологічна редукція стає *історичною* редукцією. Тільки після проведення попередніх досліджень з «мирської феноменології» здобуває для себе тверду основу і керівництво для свого здійснення трансцендентальна (історична) редукція, на необхідності якої, як і раніше, наполягав Гуссерль. Ця редукція має привести нас від структур життєвого світу до прихованих функцій «діючої інтенціональності» (*fungierende Intentionalität*). Розкриття цих функцій повинне тоді дати нам змогу простежити конституцію сутнісних рис життєвого світу та інших заснованих на них предметностей нашого світоусвідомлення. Але перший крок у цьому напрямі має проходити через огляд аналіз і опис життєвого світу у тому його вигляді, у якому ми зустрічаємо його до здійснення другої трансцендентально-історичної редукції.

Точкою відліку для здійснення цієї редукції Гуссерль обирає усталено збережу-

вані імпліцитні інтенціонально-історичні горизонти функціональних структур життєвого світу свідомості. Вони розглядаються Гуссерлем як духовна структура в нас самих і в нашому історичному житті, завдяки якій утворюється телеологія внутрішньої духовної упорядкованості самої людини, спрямованість її життєвої активності на досягнення певної раціональної мети, яка вписується в іманентну телеологію європейської культурної історії, узгоджується з нею. Інакше кажучи, Гуссерль вважає, що іманентна темпоральна послідовність імпліцитних предметно-сміслових горизонтів свідомості, точніше, її феноменологічне опитування, здатне вивести дослідження анонімних структур цієї свідомості до генетичного початку культури в історії. У зв'язку з цим він зазначає, що здійснення методичного опитування історичних горизонтів свідомості, переходячи від століття до століття, повертає дослідження «до стародавніх часів і рухається від римлян до греків, єгиптян, персів і т. д.»³⁰ Але куди йти далі? У кам'яний вік чи у четвертий льодовиковий період? Адже той донауковий культурний світ, до якого прагне пробитися Гуссерль з допомогою трансцендентально-історичної редукції, також завжди дається в імпліцитних горизонтах історичних інтенціональностей, завдяки чому, «у свою чергу, ставить питання про своє власне походження»³¹. Де локалізований в історії абсолютний початок, тобто радикально беззасновкова точка зору?

Сам Гуссерль уже не мав часу для того, щоб послідовно розгорнути цю нову честолюбну дослідницьку програму феноменології, залишивши для її здійснення лише окремі принципи вказівки. Не викликає жодних сумнівів, що трансцендентально-феноменологічний метод, переосмислений як історична редукція, знову наштовхується на труднощі, аналогічні тим, з якими зіткнулася феноменологічна концепція універсальної генези, генетична феноменологія. Як і в попередньому випадку, виявляється, що «будь-яка постановка питання і доведення, які є історичними у звичайному розумінні, уже передбачають історію як універсальний горизонт запитування, однак передбачають не експліцитно, а усе ще як горизонт імпліцитної вірогідності, який за усієї своєї туманної фонові невизначеності (*hintergründlich-vagen Ubestimmtheit*) є передумовою всілякої визначеності або ж всілякої націленості, котра шукає і встановлює певні

факти»³². І цей новий горизонт імпліцитно-історичних інтенціональних зв'язків свідомості відіграє ту ж саму роль щодо конституювання всеохопного і цілісного єйдоса життєвого світу, яку в попередньому разі трансцендентальної смислогенези відігравали імпліцитно-анонімні інтенціональності життєвого світу свідомості стосовно механізмів і операціональних форм реалізації об'єктивуючої рефлексії. Тому осмислення онтологічного Априорі життєвого світу, яке неодмінно виявлялося історичним Априорі (трансцендентальною історичністю свідомості), так і лишилося у пізній феноменології масштабною тематичною заявкою, вузлові моменти якої були намічені Гуссерлем, але реалізовані ним лише частково. Ця дослідницька програма і стала немовби філософським заповітом Гуссерля.

Що ж до генеалогії поняття «життєвий світ» у філософському мисленні Гуссерля, принципові моменти і мотивацію якої я спробував бодай схематично окреслити, то хоча попередні феноменологічні дослідження цього мислителя в царині сприйняття, уявлення, пам'яті та інших інтенціональних актів здебільшого зосереджувалися лише на окремих ізолюваних феноменах, він, принаймні починаючи з «Ідей» (1913), завжди усвідомлював значення тих об'єктованих тематичний предмет інтенціонального акту «неактуальних» обвідок або епівміслимих разом з ним смислових «ореолів», в контексті і на тлі яких інтенціональному аналізу щоразу дається кожна окрема тематична річ. Ці пасивно співусвідомлювані разом з нею маргінальні смислові горизонти відіграють вельми значну смислонадавальну роль у конституюванні конкретних феноменів, що перебувають у полі актуального споглядання, визначаючи істотні риси їхнього складу та природи. Проте лише поступово Гуссерль починає розуміти, що навіть ці об'єктовані усвідомлення конкретної речі імпліцитно-маргінальні смислові її обвідки — історичні інтенціональності життєвого світу — були не просто відкритими у безконечність ділянками дедалі меншої ясності, а й складниками всеохопного горизонту світу як того універсального кістяка співвіднесення (референцій), який вміщує у собі усі можливі речі, на тлі якого вони даються інтенціональному аналізу і без урахування якого розгляд та феноменологічний опис даних навіть одиничного сприйняття був би не просто неповним, а й неповноцінним з філософського погляду.

Примітки

- ¹ *Husserl E.* Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. — Halle a.d.S.: Max Niemeyer, 1929. - S. 217.
- ² Там само. - С. 142-143.
- ³ «Кожне інтенціональне переживання є або об'єктивуючим актом, або ж має такий акт у своїй «основі» (*Husserl E.* Logische Untersuchungen, Bd.2, T.I.: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie des Erkenntnis. — Halle a.d.S.; Max Niemeyer, 1913. — S. 493). Основна функція інтенціональних переживань та об'єктивуючих актів полягає у репрезентації смислового змісту свідомості.
- ⁴ Цей приклад наводить і аналізує Гуссерль у параграфі 35 своїх «Ідей» (*Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie //Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. — Bd.1. — Halle a.d.S.: Max Niemeyer, 1913. - S. 61-64).
- ⁵ Там само. — С. 63.
- ⁶ Там само. — С. 64.
- ⁷ *Husserl E.* Formale und transzendente Logik. — S. 185.
- ⁸ Там само. - С. 177.
- ⁹ *Husserl E.* Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie // Husserliana. — Bd. 1. - Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. - S. 114.
- ¹⁰ Там само.
- ¹¹ *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie; Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // Husserliana. — Bd.6. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954. - S. 206.
- ¹² Там само. - С. 267.
- ¹³ *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. — S, 163.
- ¹⁴ Там само.
- ¹⁵ Там само.
- ¹⁶ Там само. - С. 161.
- ¹⁷ Там само. — С. 165.
- ¹⁸ Там само. - С. 166.
- ¹⁹ *Husserl E.* Die Krisis. - S. 378.
- ²⁰ Там само.
- ²¹ Там само. - С. 317.
- ²² Там само. — С. 229.
- ²³ *Husserl E.* Formale und transzendente Logik. — S. 221.
- ²⁴ Там само. - С. 278.
- ²⁵ *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. — S. 109.
- ²⁶ *Husserl E.* Formale und transzendente Logik. — S. 280.
- ²⁷ Там само.
- ²⁸ *Husserl E.* Die Krisis. - S. 366.
- ²⁹ Там само. — С. 378.
- ³⁰ Там само. - С. 319.
- ³¹ Там само. — С. 378.
- ³² Там само. - С. 382.