
*Анастасія
Зіневич*

УДК 165. 62; 141.32; 165.745; 165.19

ДВІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА ДВІ ФРАНЦУЗЬКІ ТРАДИЦІЇ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Зазвичай, коли говорять про феноменологію, мають на увазі філософський напрямок, розроблений Е. Гусерлем. Відповідно, говорячи про французький екзистенціалізм, мають на увазі «феноменологічний» екзистенціалізм Ж.-П. Сартра, С. де Бовуар, М. Мерло-Понті та ін. При цьому точкою відліку «прибуття» феноменології у Францію вважають виступ Гусерля в Сорбонні з «Паризькими доповідями» за назвою «Вступ до трансцендентальної феноменології» у лютому 1929 року, а також публікації їх переробленого варіанта за назвою «Картезіанські медитації» в перекладі Е. Левінаса та Г. Пфайфер 1931 року. Проте задовго до цього у Франції сформувалася оригінальна екзистенційна філософія, репрезентована Габріелем Марселем, та оригінальна французька феноменологія, подана Євгеном (Еженом) Мінковським та Габріелем Марселем.

Першу працю Габріеля Марселя: «Екзистенція та об'єктивність» (*Existence et objectivité*) було видано 1914 року, а 1927 року, в один рік із «Буттям і часом» М. Гайдегера, вийшов друком «Метафізичний щоденник», який він вів під час Першої світової війни, точніше, з 1913 по 1923 рік. Як потім напише один з учасників марселівських «п'ятниць» Поль Рикер, «кожен з нас особисто долучався до сократівського методу, застосування якого ми бачили у вже опублікованих творах Г. Марселя, зокрема в його праці «Онтологічне таїнство й конкретне наближення до нього» (1933). І це — спеціально відзначимо — до видання Сартром «Буття і ніщо».

© А. ЗІНЕВИЧ,
2017

Ярлик екзистенціалізму ще не було навішано на метафізичні міркування про залучення, звертання, абсурд, надію» [Рикёр, 2002: с. 5].

Слід пам'ятати, що сам ярлик екзистенціалізму у філософський побут увів Ж.-П. Сартр, об'єднавши під ним у своєму маніфесті «Екзистенціалізм — це гуманізм» (1946) К. Ясперса, Г. Марселя, М. Гайдегера й самого себе. Те «спільне», що він знайшов в їхніх філософіях зі своєю, викликало протест згаданих філософів. Тому такі дослідники екзистенційної філософії, як Іняс Лепп і близький друг Марселя Жан Валь, вважають за краще говорити про філософію Марселя, Ясперса й Гайдегера як про «філософію екзистенції» («*la philosophie de l'existence*», термін Ясперса), щоб відрізнити її від екзистенціалізму Сартра: «Ясперс стверджував, що екзистенціалізм є смертю для філософії екзистенції. Таким чином, нам довелося звести цей термін до тих, хто дійсно прагне його прийняти, й до того, що ми можемо назвати Філософською Школою Парижа, до Сартра, Симони де Бовуар, Мерло-Понті» [Wahl, 2001: р. 10].

У будь-якому випадку, «екзистенційний поворот» відбувся у Марселя раніше, ніж у інших філософів. І по-іншому, ніж, скажімо, у Гайдегера, учня Гусерля, який здійснив поворот від феноменології до онтології. У чому полягав поворот Марселя й від чого до чого він відбувався — необхідно розібратися. У своїх «Метафізичних щоденниках» Марсель розробляє те, що називає «конкретною філософією». Починає він зі спроб «мислити конкретно» про феномени людського життя. І хоча сам Марсель ніколи не називав себе феноменологом або фундатором якоїсь власної феноменології, за свідченням Іняса Леппа, ці розробки є ніщо інше, як «феноменологія буття-в-ситуації»: «У своєму «Метафізичному щоденнику» ... філософ встановлює феноменологію буття-в-ситуації на міцні засади, яких марно було б шукати в описах людського буття у Ясперса, Гайдегера чи Сартра» [Лепп, 2004: с. 96]. З феноменологією Гусерля Марсель познайомиться тільки 1928 року (про що свідчить запис у «Метафізичному щоденнику»). Це дає підстави говорити про його феноменологію як розвинену незалежно від феноменології Гусерля.

В ході нашого дослідження виявилось, що Г. Шпігельберг здійснив першу спробу обґрунтування наявності у Марселя оригінальної феноменології. Він називає Марселя «незалежним феноменологом» і цитує французького феноменолога Жана Геринга: «Ми вважаємо можливим стверджувати, що навіть якби німецька феноменологія залишалася невідомою у Франції (якщо припустити неможливе), вона, проте, була б створена — і це здійснилося б значною мірою завдяки впливові Габріеля Марселя» [Spiegelberg, 1994: р. 448]. Це ж висловлення Геринга ми знайшли у Христіана Дюпонта в його «Феноменології у французькій філософії: перші наближення» [Dupont, 2014: р. 159]. Але Дюпонт наводить цей факт як виправдання відсутності будь-якого розгляду ідей Марселя у своїй праці. Також у П. Рикера ми знайдемо порівняльний аналіз Марселевої та Гусерлевої феноменологій. Про «феноменологію Г. Марселя» говорить й І. Лепп, але він помилково вважає,

що той дотримується феноменології Гусерля [Лепп, 2004, с.99]. Сам Марсель говорить про свій метод так: «я постійно звертався до феноменологічного методу, ніяк не пов'язаного з Гусерлем, запитуючи, звичайно, про можливість певних упривілейованих різновидів досвіду» [Марсель, 2007: с.305].

Тут Марсель знаходить спільника у бергсоніанці Євгеніві Мінковському, якому пізніше екзистенційний психотерапевт Роло Мей присвятить збірник «Екзистенція: Новий вимір у психіатрії та психології» як «піонерів феноменологічної психіатрії» [May, Angel, Ellenberger, 1958]. Як і Марсель, Мінковський — учень Бергсона, з тією різницею, що Марсель відвідував лекції Бергсона й особисто зустрічався з ним. Мінковський же долучився до праць Бергсона заочно й вів з ним листування. По закінченні медичного факультету він мав намір «залишити медицину через матеріалістичну орієнтацію, що панувала в ній за тієї доби... І тут, не інакше як через провидіння, у мої руки потрапила праця Бергсона, що мала вирішальний вплив... це було справжнє одкровення» [Minkowski, 2000, р. 193]. Після переїзду до Франції Мінковському доведеться ще раз захистити дисертацію «Поняття втрати життєвого контакту з реальністю та його застосування в психопатології» (1926), в якій категорії Бергсона «життєве поривання», «тривалість» і «просторовий час», «статика» інтелекту та «динамізм» життя стануть підґрунтям для розробленої ним феноменології. Розділ, присвячений Мінковському та його філософсько-антропологічній праці «На шляху до космології», Марсель назве «Феноменологічні нотатки про буття в ситуації» [Marcel, 1967: р. 127—158]. Описуючи феноменологічні досягнення Мінковського, Шпігельберг стверджує, що «головне джерело його натхнення — від Бергсона. Гусерля ж згадано лише поміж інших. Також він визнає вплив тільки Шелера, але, незважаючи на багато паралелей, не Гайдегера» [Spiegelberg, 1994: р. 434]. Проте, крім праці Шпігельберга, цей факт ніде не згадано. У «Словнику французьких філософів» І. Блауберг описує феноменологію Мінковського як спробу поєднати вчення Бергсона з феноменологією Гусерля. Так само позначає її й В. Візгін у коментарях до своїх перекладів праць Г. Марселя, а також О. Власова у «Феноменологічній психіатрії та екзистенційному аналізі». Сам Мінковський у своїх психіатричних працях вказує, що поєднує ідеї Бергсона з ідеями Блейлера.

Як бачимо, феноменологічний рух дотепер найчастіше розглядають як однорідну, єдину традицію. Щоб обґрунтувати наявність іншої традиції, слід звернути увагу на відмінність джерел двох феноменологій.

Джерелом гусерлівської феноменології стало неокантіанство. Г.-Г. Гадамер неодноразово відзначав приналежність Гусерля до неокантіанської школи: «свідоме дотримання неокантіанства, почате Гусерлем з метою теоретичного виправдання свого мистецтва опису й своєї теорії очевидності» [Гадамер, 2007: с. 62]. Згідно з Гадамером, «гусерлівська трансцендентальна редукція до аподиктичності самосвідомості... повинна була зробити філософію «строгою наукою» [Гадамер, 2007: с. 63].

Друге джерело феноменології — Рене Декарт: «Жоден філософ минулого не здійснив настільки вирішального впливу на зміст феноменології, як найвеличніший мислитель Франції Рене Декарт», — свідчить Гусерль у «Паризьких доповідях» [Гусерль, 1991: с. 6]. Він навіть називає феноменологію «неокартезіанством».

Як ми вже зазначили, феноменологія Г. Марселя та Є. Мінковського бере витоки у філософії життя А. Бергсона. Як відзначив Г.-Г. Гадамер, «Бергсон, Зимель, Дильтай, також Ніцше — ...це завжди була філософія по той бік неокантіанської орієнтації на науку» [Гадамер, 2007: с. 15]. Марсель присвятив свій перший «Метафізичний щоденник» Бергсону: «Саме Бергсонві я зобов'язаний своїм звільненням від духу абстрактності, згубність якого я повинен був значно пізніше розкрити» [Marcel, 1971, p. 81].

Це дає нам підстави говорити про дві феноменології, що стихійно виникли на початку ХХ сторіччя. І відповідно про дві французькі традиції екзистенційного філософування, що виникли на ґрунті цих феноменологій. Першу, вкорінену у феноменології Е. Гусерля, репрезентовано у Франції Ж.-П. Сартром, М. Мерло-Понті, С. де Бовуар. Другу розробляли Є. Мінковський та Г. Марсель на ґрунті їхньої власної феноменології. Учень Г. Марселя Поль Рікер пізніше спробує об'єднати екзистенційну філософію Г. Марселя та феноменологію Е. Гусерля у своїй першій праці «Феноменологічне дослідження уваги та його філософські зв'язки» (1939), «запозичаючи у першій метод аналізу, а у другій — зміст «втіленого існування» [Рікєр, 2002: с. 12]. Крім того, у рамках самого феноменологічного руху ми повинні розрізнити феноменології безпосередніх послідовників Гусерля (О. Фінк, Л. Ландгребе, Г.Л. ван Бреда, Г. Берже та ін.) та феноменології його учнів, які, здійснивши власні «повороти», перетворили її й розробили свої варіанти феноменології. Це феноменології Г. Субірі в Іспанії, Р. Інгардена та Ю. Тишнера в Польщі, Н. Гартмана, М. Шелера та Е. Штайн у Німеччині, М. Дюфрена та Е. Левінаса у Франції, Я. Паточки у Чехії, Г. Шпета в Росії та ін. (Н. Мотрошилова залічує до російських феноменологів і М. Мамардашвілі). Осібно стоїть мюнхенська феноменологія Теодора Ліпса та його учнів (А. Пфендер, М. Гайгер, А. Райнах, Й. Дауберт), створювана як «описова психологія» в одні роки з феноменологією Гусерля, до якої потім звернулися практично всі учні Ліпса (спільними зусиллями створивши 1913 року «Щорічник з філософії та феноменологічного дослідження»). Але й вони згодом відійдуть від феноменології Гусерля й розроблять власні варіанти. Окрема тема для дослідження — психіатрична феноменологія К. Ясперса, розроблена ним в «Основах психопатології» під впливом В. Дильтая, С. К'єркегора, М. Вебера та Е. Гусерля.

Отже, ми можемо говорити про кілька феноменологій. Виникає питання: що ж таке феноменологія? Г. Таврізян, одна з перших російських перекладачів праць Марселя, відзначає: «зусилля, докладені Марселем, повністю збігалися із зусиллями феноменології... Так, у статті «Екзистенція та об'єктивність» — це фактично маніфест французького екзистенціалізму —

проголошено й обґрунтовано радикальну зміну уявлень про суб'єкта пізнання. Психологічний суб'єкт з його внутрішнім світом, що його традиційно розглядала наука, пасивний предмет стороннього спостереження або інтроспекції, повинен бути залишений. На його місце слід поставити суб'єктивність як суще, як буття: *це* — перша характеристика свідомості, лише потім її роблять «об'єктом» [Тавризян, 1995: с. 13].

Але чи полягає справа в тому, щоб змістити фокус уваги з «психологічного суб'єкта» на «суб'єктивність», або ж на «буття»? Навпаки, коли ми говоримо про феноменологічний поворот, йдеться не тільки про зміну фокусу уваги, а й про зміну самого способу мислення про людину, так само як і про світ, що її оточує. У першу чергу, — і з цим погодяться і Гусерль, і Марсель, і Мінковський, — таке мислення зживає суб'єкт-об'єктність і каузальність.

Питання, спільне для обох феноменологій: «Як побачити феномен як він є?» І на цьому шляху феноменолог натрапляє на перешкоди у вигляді «конструкцій», які підмінюють собою реальність. Проте, як ми побачимо пізніше, в обох феноменологіях розрізняють феномен, що знаходиться у фокусі уваги, та спосіб його розгляду.

Перш за все, саме завдання, для розв'язання якого виникли феноменології, у цих двох випадках різне.

Феноменологія Е. Гусерля народилася із наукового завдання, нерозв'язного від часів Канта: «Як побачити річ, як вона є?», маючи на увазі подолання відповіді Канта: «"річ у собі" побачити неможливо».

Феноменологія Є. Мінковського народилася із завдання, що постало перед лікарем-психіатром: «Як побачити людину? Як зрозуміти феномен переживання, як він є, не навішуючи шаблони та ярлики?» Таким самим є й завдання феноменології Г. Марселя: «Як зрозуміти людське існування, не об'єктивуючи його?» На нього по-своєму відповідали психіатри К. Ясперс, Л. Бінсвангер, А. Кемпінський та М. Бос. І питання це було не умоглядним, а практичним, таким, що постає кожного разу в присутності іншої людини в усій її конкретності.

Пізніше ми позначимо наслідки відмінностей у постановці завдання, зараз же зупинимося на феноменології Е. Гусерля. Його феноменологія з усією строгістю ставить під питання підстави наукової рефлексії, яка, маючи намір критично розглядати світ, некритично ставиться до самої себе. Феноменологія викриває наукові конструкції, що претендують на «об'єктивність», натомість позитивні науки — «наївності більш високого рівня, утворення розумної теоретичної техніки» [Гуссерль, 1991: с. 29], з нез'ясованими підставами, «вихідні поняття» якої виникли наївно. Тим часом, ці об'єктивні «істини» набувають незалежного існування і від ученого, і від самого об'єкта, який вони «описують» (приклад: «незмінні» закони природи). Так феноменологічна рефлексія вигострюється аж до того, що навіть «острівець» суб'єктивності Декарта, залишений ним недоторканим, ставиться під сумнів. Таким є шлях трансцендентальної рефлексії, що не ухвалює на віру

нічого — ні існування світу, ні існування самого себе, — щоб пробитися до «самоочевидного» «першого» буття, що передує будь-якій об'єктивності. І знайти це буття феноменолог має, подолавши всі «наївні» конструкції, — у глибині своєї свідомості.

Виходячи із цього, Гусерль розуміє трансцендування так: «якщо ми назвемо Я, занурене у світ при природній установці, — у досвідному пізнанні або в який-небудь інший спосіб, — *зацікавленим* у світі, то змінена й постійно утримувана феноменологічна настанова полягає в розщепленні Я, за якого над наївно зацікавленим Я затверджується феноменологічне як *незацікавлений спостерігач*. Саме такий стан справ доступний тоді завдяки новій рефлексії, яка, будучи трансцендентальною, знову вимагає заняття саме цієї позиції *незацікавленого* спостереження — з єдиним інтересом, що залишається для нього: бачити й адекватно описувати» [Гусерль, 2006: с.366].

Приблизно 1928 року Марсель познайомиться з феноменологією Гусерля, про що свідчать його «Щоденники 1928 — 1933 рр.». 1933 року Марсель пише в щоденнику замітки, які переростуть в «Нарис феноменології володіння». Визнаючи значення ключового терміна феноменології «інтенційність», Марсель тлумачить її зовсім по-іншому. У гусерліанській інтерпретації інтенційність — це спрямованість свідомості на предмет, розташований перед очима, у певний момент часу й у певному просторі, або ж спрямованість на якісь ідеальні предмети (сенси). Здається, що в інтенційному акті знімається протиставлення суб'єкта та об'єкта. Проте в «епохе» перед нами явно не залучена, нейтральна стосовно того, що спостерігають, тотально незацікавлена свідомість. Саме цієї нейтральності й домагається Гусерль. Саме в цьому полягає вся суть «епохе»: прибрати будь-яку зацікавленість і залучення, щоб бути чистим теоретиком, який тільки спостерігає, що йому дано в актах його свідомості. Для Марселя ж найважливішим є спрямованість людини — в її цілковитій залученості, у сукупності (цілокупності, цілісності), тобто в єдності і її свідомості, і її почуттів, і її волі, і її тілесності — на буття. *Екзистенційна настанова — це гранична зацікавленість*. Виходить, інтенційність розуміють тут не просто як спрямованість, але як інтерес, зацікавленість, як зосередженість, нестаток у тій істині, яка нам відкривається. Якщо у Гусерля — незацікавлена свідомість, то у Марселя — залучена свідомість, що перегукується зі «свідомістю участі» М. Бахтіна.

І тоді питання полягає в тому, яким чином людина може бути причетною до буття, як воно їй доступно: «Властивість акту трансценденції в широкому розумінні — бути орієнтованим; говорячи мовою феноменології, вона припускає інтенційність. Але якщо вона є вимогою, закликом, то вона не є претензією, оскільки будь-яка претензія самоцентрична, а трансцендентне безсумнівно визначене як заперечення будь-якого самоцентризму» [Marcel, 1967: р. 216], — пише Г. Марсель. Заклик виходить як від «феномена», від іншого, як «*зрозумій мене*», або ж від розуміючого суб'єкта, як «*відкрійся, довірся мені*». Претензія ж — «*я пізнаю тебе*». Таким чином, екзис-

тенційний поворот є поворотом від свідомості, відокремленої від життя, почуття, тіла, до свідомості втіленої. Можна сказати, що трансцендування тут — це подолання розриву між моєю відчуженою самоцентричною свідомістю і буттям. Відбувається немовби зворотний рух: «повернення у світ», трансцендування «ззовні» — «всередину». Буття ж є трансцендентним у розумінні метапроблематичності, непізнаваності для раціональної свідомості у статусі «проблеми».

Не випадково Марсель говорить про «таємницю буття», «онтологічну таємницю» (*mystère ontologique*) — на противагу «проблемі буття», «онтологічній проблемі». Те, що розташовано перед очима суб'єкта, є проблемою. Проблема необхідно розв'язати, тобто одразу передбачають можливість її вичерпного пізнання. Натомість у таємниці (й таїнстві) можна тільки брати участь, перебувати, залучатися: «Проблема — це те, з чим ми зустрічаємося, що перепиняє нам шлях. Вона вся переді мною. Напроти, таємниця є щось, у що я залучений, сутність її в тому й полягає, щоб не бути цілком переді мною» [Marcel, 1968: p. 124].

Пізнання суб'єктом «об'єкта» з необхідністю тягне за собою оволодіння, підпорядкування. Цей мотив усієї філософії Нового часу очевидний вже у її батьків-фундаторів: Р. Бекона та Р. Декарта. Важливо зрозуміти, що, маючи справу з «проблемою», тобто проблематизуючи природу, світ або відносини з людиною, я відокремлюю «проблему» від себе, розглядаю її ззовні як об'єкт, що не має до мене стосунку, аби потім щось із ним робити.

На рівні проблемної рефлексії «буття», «життєвий світ», сама «суб'єктивність» виявляються відокремленими від моєї свідомості (*cogito*) і неминуче об'єктивуються: «ми можемо висловлюватися в термінах володіння тільки коли ми рухаємося в системі, де, незалежно від способу й міри переміщення, зберігає смисл протилежність внутрішнього й зовнішнього (курсив мій. — А.З.)» [Marcel, 1968, p.189]. Розглядаючи щось як проблему, навіть власну, людина відокремлює себе від неї, сприймаючи її як щось зовнішнє, з чим слід щось робити. Тобто сама людина постає як внутрішнє, а її власне інтимне життя, що стало «проблемою», — як щось зовнішнє. Тобто як об'єкт.

У тому ж ключі Є. Мінковський у праці «На шляху до космології» обґрунтовує можливість феноменології внутрішнього, інтимного життя, в якому ми гадуємо феномен суб'єктивності, і говорить про неможливість пізнавати її, дивлячись «на» своє внутрішнє життя як на об'єкт, що лежить перед очима. Як щось окреме від моєї свідомості, що спостерігає: «зіставляючи екстеріорність світу та інтеріорність життя, якщо ми порушуємо питання про те, чи існує відношення, здатне їх об'єднати, ми не можемо в жодному разі знайти його в протиставленні зовнішнього та внутрішнього (курсив мій. — А.З.), у просторовому змісті смислів, ми повинні шукати його в іншому місці» [Minkowski, 1999: p. 51]. Слідом за Бергсоном Мінковський оголює суть «просторового мислення», в якому не тільки спостережувані об'єкти, дані нам статично, але й сам суб'єкт пізнання, спостерігач займає

статичне положення в якійсь точці «над» спостережуваним. Так само за аналогією із зовнішніми об'єктами мислиться й внутрішнє життя суб'єкта — подібно до книг у шафі або деталей у машині. Так, психіка поділяється на раціональне та ірраціональне, які у свою чергу поділяються на класи психічних процесів. За такою ж моделлю просторове мислення мислить час, поділяючи його на окремі відрізки, що впливають один за одним мов кадри в кіноплівці (Марсель слідом за Бергсоном називає це «кінематографічним уявленням»). Будь-який процес розтягнутий у часі, будь-яка зміна мислиться як результат механічного, зовнішнього впливу якогось суб'єкта на об'єкт. Тобто у будь-якому явищі шукають причину (що «перебуває» у попередньому тимчасовому «відрізку») та наслідок (що «перебуває» в теперішньому тимчасовому «відрізку»). Просторовому мисленню, що мислить дискретно, Мінковський протиставляє темпоральне, що мислить континуально: «Цілком очевидно, що подана тут феноменологічна позиція надає першорядного значення темпоральності, якою переповнено існування, але до якої воно повністю не звідне» [Minkowski, 2000: p. 199].

Понад те, згідно з Мінковським, неможливо мислити просторово — за аналогією з речами й тілами — і своє життя. Тобто неможливо визначати: «це відбувається усередині мене», а це — «зі мною», поза мною. Говорячи про життя, неможливо відокремлювати «внутрішнє» життя від «зовнішнього», оскільки всередині відбувається проживання всього, що відбувається з людиною. Таким чином, у феномені «проживання» протиставлення зовнішнього внутрішньому знімається. Ту ж єдність внутрішнього життя й світу Мінковський виявляє у феномені «вираження». Неможливо відокремити, що виражається, від того, хто виражає. «Ми є живими особистостями тільки через те, що ми тут, щоб виразити щось, і водночас через те, що ця здатність виражати перевершує всі частини нашого особистого життя й інтегрує його зі світовим життям» [Minkowski, 1999: p. 51]. В акті вираження те, що було «всередині», інтимно-особистісним, являє себе світові й стає частиною світового життя.

Що ж «внутрішнього» залишається у свідомості, що поміщає себе поза світом і навіть поза своїм тілом і власним внутрішнім життям? Тільки сама «чиста свідомість». За влучним вираженням Шелера, якби люди змогли позбутися всіх страстей й пристрастей — вони стали б «чистими» свідомостями, логічними суб'єктами, які зовсім однакові й безособові. Висновок Є. Мінковського та Г. Марселя: необхідно рішуче подолати сам спосіб «бачення» стороннього спостерігача, властивий філософії й науці Нового часу. Марсель знаходить рішення у феномені «втіленості», у «залученості», у «бутті-в-ситуації», в єдності «суцього та способу його існування». Мінковський — у феномені «вираження», в якому не можна розрізнити те, що виражається, та того, хто виражає, у феномені «життєвого контакту з реальністю», у феномені «переживання» як інтеріоризації переживаного, перенесення його ззовні — всередину. Тут окреслюється вододіл між «суб'єктом»

як логічним суб'єктом Нового часу, та тим, що називають «суб'єктивністю». У суб'єктивності неможливо вичленувати раціональне, якесь чисто трансцендентальне *ego cogito*, неупереджене та безтілесне, й протиставити його якомусь суто ірраціональному змісту моєї особистості.

У цьому бачив головну відмінність підходів Е. Гусерля та Г. Марселя й П. Рикер: «залучене буття виключає саму можливість дистанціювання, необхідного для здійснення редукції, виключає й висування на передню позицію *«незацікавленого спостерігача»*, що є самим суб'єктом феноменології (курсив мій. — А.З.). Справа в тому, що ситуація, про яку говорить Марсель, стосується суб'єкта не тільки ззовні, вона «внутрішньо визначає його, визначає це я, мене самого». *Опозиція зовнішнього та внутрішнього тим самим одразу ж втрачає своє значення* (курсив мій. — А.З.), а разом з нею фундаментальна риса гусерлівської інтенційності, сама кореляція ноематичного та ноетичного ставиться під знак запитання» [Рикер, 2013: с. 430].

Марсель закликає мислити конкретно, виходячи зі своєї життєвої ситуації. Однак проблема «заслінок перед очима» залишається. Адже я можу бачити те, що мені хочеться, і затуляти своїми бажаннями, амбіціями й мріями те, що є, тобто бачити (і створювати) *ілюзії замість реальності*.

Якщо Гусерль закликає послідовно долати їх шляхом «епохе», феноменологічної редукції, чиненої свідомістю, то Марсель вимовляє слово «аскеза». Можна сказати, що необхідна редукція, чинена не однією тільки свідомістю, але всією людиною в її цілісності, в єдності свідомості, почуттів, волі. Необхідна *екзистенційна редукція*. Тут я втримуюся не тільки на рівні свідомості — від нав'язування реальності своїх суджень, думок, кліше, типологій та інших «конструкцій». Але втримуюся від нав'язування буттю свого *ego*, з його воліннями, претензіями, пристрастями та амбіціями. Я поступаюся іншому, «дозволяючи йому бути»: «Значною рисою пізнаного спілкування з іншим повинна бути, на думку Г. Марселя, позиція, що виражається словами: «дозволити іншому бути». Ця позиція вільна від прагнення до домінування й маніпуляції», — резюмує Ю. Тишнер [Тишнер, 2005: т. 2, с. 190]. Тут ми виходимо з гносеологічного рівня на етичний.

Різницю підходів Гусерля і Марселя можна проілюструвати на прикладі поняття «горизонт». Гусерль говорить про «горизонт» як про одну з головних рис інтенційного життя свідомості, що припускає «добудовування», «передбачення» реальності у свідомості на ґрунті попереднього досвіду. Так, якщо людина бачить перед собою фасад будинку, вона припускає наявність і трьох інших стін, виходячи з колишніх досвідів сприйняття будинків. Якщо ж стін не виявиться, то отримані сприйняттям дані людина підведе під інший ейдос (образ): «макет» або «декорацію», і горизонт зміниться.

Тепер наведемо схожу ситуацію з «Іскри життя» Е.-М. Ремарка. Напроти концтабору на вершині пагорба стояв гарний білий дім. Під час бомбувань двоє героїв дивилися на нього й думали: «якщо цей білий дім устоїть — значить і ми виживемо. Виберемося звідси й будемо в ньому жити». Щораз бу-

динок залишався непошкодженим і їх надія зміцнювалася. Коли концтабір звільнили, першим чином герої направилися до будинку. І що ж вони побачили? Увесь цей час на вершині пагорба стояла лише фасадна стіна. А всі інші стіни були давно зруйновані... Вірогідне знання про «очевидне», дійсний «стан речей» вбило б їх. Герої домислили інші три стіни й цей «домисел» про будинок на пагорбі, який, незважаючи ні на що, вистояв, — їх врятував. Виходить, важливими є не речі самі по собі, їхня «дійсна суть», а те, яке значення вони мають для мого конкретного життя.

Феноменологія Гусерля, принаймні Гусерля «Ідей» і «Картезіанських медитацій» (до введення ним концепції «життєсвіту»), не говорить про контекст нашої життєвої ситуації, про те життєве значення, яке знаходять предмети в нашому житті, незалежно від того, чи «існують» вони «фактично», чи ні. І от тут позначається екзистенційний поворот: людина живе не серед речей, а в *людській реальності*. І ця реальність неможлива без припущень, гіпотез і вірувань. І інша людина не може бути пізнана або зрозуміла до кінця. Як слушно відзначив польський екзистенційний феноменолог Ю. Тишнер: «Між пізнанням фігурного предмета, наприклад дерева, що маячить у далині, — я не знаю, верба це, чи яблуня, — і пізнанням людини, яка стоїть переді мною, є істотна різниця» [Тишнер, 2005: т. 1, с. 322]. Щоб пізнати якийсь предмет, досить наблизитися до нього, але щоб пізнати людину, наближення не достатньо. «Треба, щоб інший сам захотів відкритися нам» [Тишнер, 2005: т. 1, с. 322]. Необхідний «зустрічний рух» іншого, інакше нічого не вийде. Понад те, ми завжди бачимо один одного «суб'єктивно», і образ іншого ґрунтовано не на критичній рефлексії, що прагне викрити й пізнати дійсну суть «речі в собі», а на довірі. Якщо люди живуть разом, вони вірять хоча б у те, що любов їх взаємна, що ніхто з них не допустить зрадництва. С. Аверінцев у праці «До дефініції людини» говорить про «подвиг віри»: «... як ми приймаємо в друзі рівну нам людину: в акті вільної довіри, не "виведеної" примусово з формалізованої інформації, не детермінованої процедурами доказу. "Просто подивившись в очі"» [Аверінцев, 2006: с. 402]. Слідом за дослідником і перекладачем Г. Марселя В. Візгіним можна сказати, що якщо картезіанську традицію, яку продовжує й феноменологія Е. Гусерля, можна визначити як «школу підозри», то філософію Г. Марселя можна визначити як «філософію довіри».

Висновки

Ми показали, що дві розглянуті феноменології могли бути розбудовані на незалежних одна від одної засадах. Безумовно, існує те загальне, що поєднує їх під одною назвою. Як ми показали, обидві феноменології, що беруть джерела в неокантіанстві та у бергсоніанстві, ставлять під знак запитання природничонаукове мислення, що оперує абстракціями, і мають на меті пробитися до конкретного, унікального, одиничного. Перед обома феноменологіями стоїть завдання подолати каузальне (причинно-наслідкове) мислення, щоб побачити феномен в його темпоральності.

Але те, в ім'я чого обидві феноменології долають природничонаукову установку, виявляється різним. Переживши кризу Першої світової війни, Е. Гусерль, який втратив на війні сина, Г. Марсель, учасник Червоного хреста, і Є. Мінковський, фронтовий лікар, пішли у двох різних напрямках. Гусерль, аналізуючи кризу європейських наук, не втрачає надії розчистити шлях до «науки наук», якою й стане феноменологія. На відміну від інших, така наука долає кантівське обмеження, та їй стає доступно те, що, згідно з Кантом, було «надлюдським» («бачення сутностей»). Як і раніше, процес пізнання тут здійснює якийсь надінтелект (трансцендентальний суб'єкт), який дивився на об'єкт, тільки перенесений у власну свідомість. Спроба позбавити свідомість від усього привнесеного, від ілюзій починається з Бекона. Те, що Бекон називає примарами, Маркс називає перетвореною формою свідомості, а Гусерль — конструкціями. Тобто можна сказати, що Гусерль продовжує парадигму Нового часу, бажаючи її вдосконалити, щоб знайти спосіб бачити не тільки загальне, але й конкретне. Ми знайдемо підтвердження того, що Гусерль у своїй феноменології (перетвореній в «Ідеях» на трансцендентальну), по суті, радикалізує парадигму Нового часу, й у Ф. фон Германа: «... Гусерль рішучим образом перенісся в новочасову традицію філософії свідомості та трансцендентального ідеалізму, намагаючись при цьому очистити цю традицію від невірогідних елементів, і, як ніколи раніше, її радикалізувати» [Херрманн, 2000: с. 77].

Г. Марсель та Є. Мінковський долають парадигму Нового часу. Вони мислять із ситуації тотальної кризи, у пошуках виходу з неї. І тут «епохе» робить війна, яка, знецінюючи особисте людське життя, в очах учасників війни знецінює всі ідеології, заради яких людина приносить себе у жертву. Питання, що постають перед людиною у безвиході: «Як жити далі?», «У що тепер вірити?» Це не пошук перших підстав свідомості, але пошук останніх підстав мого особистісного буття — етичних, духовних, моральних. Як говорив учень Е. Гусерля М. Шелер: «У людини немає вибору — формувати чи не формувати в собі метафізичну ідею та метафізичне почуття... Свідомо чи несвідомо, завдяки власним зусиллям чи традиції...» [Шелер, 1994: с. 4] — абсолютне в людини є. Різниця тільки в тому, що або людина буде спрямована на справжню сферу абсолютного буття й вищого добра, або на їхнє місце вона підставить свого «ідола». Слідом за Шелером ми можемо говорити про те, що у людини є потреба в Абсолютному. Потреба в Трансцендентному, згідно з Ясперсом. Потреба у Священному, згідно з Марселем. Але не кожний філософ, що називає себе екзистенційним, займається пошуком трансцендентного, деякі навіть відкидають цей вимір. Як відзначив український дослідник французького екзистенціалізму В. Лях: «За допомогою феноменологічного методу Марсель намагався віднайти в безпосередньому переживанні певні глибинні смисли... Тобто у філософії Марселя завжди присутній певний вимір трансцендентності, виходу за межі повсякденності, і саме в цьому пункті міститься корінь розбіжності його з такими співвітчиз-

никами, як Сартр і Камю» [Марсель, 1999: с. 6]. У цьому сенсі Габріель Марсель — перший екзистенційний філософ у Франції, який бачив своє завдання не в деструкції метафізики Нового часу, але в обґрунтуванні екзистенційної метафізики. Є. Мінковський у своїй останній філософсько-антропологічній праці «На шляху до космології» також підходить до необхідності обґрунтування метафізики життя. Їхня екзистенційна філософія порушує питання про людське буття й шукає глибинні підстави не суспільного, але особистісного буття. Слід сказати, що і Е. Гусерль не виключає таку метафізику, яка займалася б проблемами «випадкових фактів, смерті, долі, можливості “справжнього” людського життя як сповненого якогось особливого змісту...» [Гусерль, 2006: с. 523], ґрунтом для якої може бути його феноменологія.

ДЖЕРЕЛА

- Аверинцев, С.С. (2006). К дефиниции человека. В: *Человек. История. Весть: Антология*. Київ: Дух і Літера (с. 403–436).
- Гадамер, Г.-Г. (2007). *Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества*. Минск: «Пропилей».
- Гуссерль, Э. (2006). *Картезианские размышления*. Москва: Наука.
- Гуссерль, Э. (1991). Парижские доклады. В: *Логос*, № 2 (с. 6–30).
- Лепп, І. (2004). *Християнська філософія екзистенції*. Київ.
- Марсель, Г. (2007). *Философское завещание*. В: *Присутствие и бессмертие. Избранные работы*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Марсель, Г. (1999). *Ното viator*. Київ: КМ Academia, Пульсари.
- Рикёр, П. (2013). Габриэль Марсель и феноменология. В: *Поль Рикёр в Москве*. Москва: Реабилитация.
- Рикёр, П. (2002). *Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике*. Москва: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.
- Тавризян, Г.М. (1995). Габриэль Марсель: философский опыт о человеческом достоинстве. В: Марсель, Г. *Трагическая мудрость философии. Избранные работы*. Москва: Изд-во гуманитарной литературы.
- Тишнер, Ю. (2005). Мышление в категориях ценности. В: *Избранное в 2-х тт.*, т. 1. Москва: РОССПЭН.
- Тишнер, Ю. (2005). Философия драмы. В: *Избранное в 2-х тт.*, т. 2. Москва: РОССПЭН.
- Херрманн, Ф. фон. (2000). *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля*. Минск: Пропилей.
- Шелер, М. (1994). *Философское мировоззрение*. В: *Избранные произведения*. Москва: Гнозис.
- Dupont, Ch. (2014). Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters. *Phaeomenologica*, vol. 208. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Marcel, G. (1971). *En chemin — vers quell éveil?* Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1968). *Etre et Avoir I. Journal metaphysique*. Paris: Aubier, Editions Montaigne.
- Marcel, G. (1967). *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard.
- May, R., Angel, E., Ellenberger, F.H. *Existence: a new dimension in psychiatry and psychology*. ...
- Minkowski, E. (2000). *Au-delà du rationalisme morbide*. Paris: L'Harmattan.
- Minkowski, E. (1999). *Vers une cosmologie*. S.l.: Petite Bibliothèque Payot.
- Spiegelberg, G. (1994). *The Phenomenological Movement*. S.l.: Kluwer Academic Publishers.
- Wahl, J. (2001). *Esquisse pour une histoire de «l'existentialisme»*. Paris: L'Arche.

REFERENCES

- Averintsev, S.S. (2006). *To the definition of human*. [In Russian]. In: *Human. History. Message: Anthology*. Kiev: Duh i Litera (p. 403—436). [= Аверинцев 2006]
- Dupont, Ch. (2014). Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters. In: *Phaenomenologica*, 208. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Gadamer, H.G. (1999). *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen: Mohr. [= Гадамер 2007]
- Hermann, F. von. (2000). *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Klostermann. [= Херрманн 2000]
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen*. Haag: Martinus Nijhoff. [= Гуссерль 2006]
- Husserl, E. (1991). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. [= Гуссерль 1991]
- Lepp, I. (2004). *La Philosophie chrétienne de l'existence*. Paris: Ed. Montaigne. [= Лепп 2004]
- May, R., Angel, E., Ellenberger, F.H. *Existence: a new dimension in psychiatry and psychology...*
- Marcel, G. (1967). *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1971). *En chemin — vers quell éveil?* Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1968). *Etre et Avoir I. Journal metaphysique*. Paris: Editions Montaigne.
- Marcel, G. (1999). *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris. [= Марсель 1999]
- Marcel, G. (2007). Testament philosophique (Vienne, septembre 1968). In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, № 3 (Juillet-Septembre 1969) (pp. 253—262). [= Марсель 2007]
- Minkowski, E. (2000). *Au-delà du rationalisme morbide*. Paris: L'Harmattan.
- Minkowski, E. (1999). *Vers une cosmologie*. Petite Bibliothèque Payot.
- Ricoeur, P. (1976). Gabriel Marcel et la phénoménologie. In: *Entretiens autour de Gabriel Marcel* (pp. 53-74). [= Рикёр 2013]
- Ricoeur, P. (1969). *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, Le Seuil* [= Рикёр 2002]
- Scheler, M. (1929). *Philosophische Weltanschauung*. Bonn: Cohen. [= Шелер 1994]
- Tavrizyan, G.M. (1995). Gabriel Marcel: philosophical on human dignity. [In Russian]. In: Marcel, G. *The tragic wisdom of philosophy. Selected works*. Moscow: Publishing house of humanitarian literature. [= Тавризян 1995]
- Tischner, J. (2005). *Myślenie według wartości*. In: *Znak*, 1982, 1990. [= Тишнер 2005]
- Tischner, J. (2005). *Filozofia Dramatu*. Paris: Éd. du Dialogue, 1990. [= Тишнер 2005]
- Spiegelberg, G. (1994). *The Phenomenological Movement*. Kluwer Academic Publishers.
- Wahl, J. (2001). *Esquisse pour une histoire de "l'existentialisme"*. Paris: L'Arche.

Анастасія Зіневич

ДВІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ І ДВІ ФРАНЦУЗЬКІ ТРАДИЦІЇ
ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті здійснено спробу порівняльного аналізу двох феноменологій: феноменології Е. Гусерля і феноменології Є. Мінковського та Г. Марселя. Описані відмінності витоків двох феноменологій: неокантіанський і картезіанський виток феноменології Е. Гусерля та бергсоніанський виток феноменології Є. Мінковського та Г. Марселя. Позначені відмінності у завданнях, що стоять перед феноменологами двох напрямків. Наведено феноменологічні ідеї Г. Марселя, розвинені ним у співпраці з Є. Мінковським, та сутність повороту Г. Марселя до екзистенційної проблематики. Для позначення відмінності засобу феноменологічного утримання Г. Марселя запроваджено новий термін: екзистенційна редукція.

Ключові слова: інтенційність, просторове мислення, темпоральність, екзистенційний поворот, екзистенційна редукція, залученість

Anastasiia Zinevych

TWO PHENOMENOLOGIES AND TWO FRENCH TRADITIONS
OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY

This work is an attempt of comparative analysis of two phenomenologies: the phenomenology of E. Husserl and the phenomenology of E. Minkowski and G. Marcel. Two different origins of those phenomenologies are described: the Neo-Kantian and Cartesian origins of Edmund Husserl's phenomenology and Bergsonian origin of Eugene Minkowski's and Gabriel Marcel's phenomenology. The differences in the task, which phenomenologists of two directions had set are marked. The phenomenological ideas of G. Marcel, which were developing in collaboration with E. Minkowski and his turn to the existential issues are presented. A new term: the "existential reduction" is introduced to indicate the differences in the way G. Marcel uses phenomenological abstention.

Key words: intentionality, existential turn, spatial thinking, temporality, existential reduction, involvement.

Зіневич, Анастасія — магістр психології, випускниця Міжнародного інституту екзистенційального консультування, аспірант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (відділ історії зарубіжної філософії). Сфера наукових інтересів — екзистенційна філософія, феноменологія, філософська антропологія.

Zinevych, Anastasiia — M.S. in psychological sciences, graduate of the International Institute of Existential Consultancy (MIEK), PhD candidat, Department of history of foreign philosophy, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine. Academic interests: existential philosophy, phenomenology, philosophical anthropology.
