

об'єктивного. Гуманістичні потенції технікознавства об'єктивно зумовлені саме тим, що воно не просто відображення чогось, а пізнання саме процесу перетворювання предметних структур з певних аксіологічних та світоглядних позицій у контексті формування відповідного поліпредметного комплексу знань. Це дає змогу вирішувати практичні завдання не тільки відповідно до законів розвитку природної та соціальної дійсності, але й з урахуванням гуманістичних цінностей.

Посилення гуманістичної спрямованості науки, науково-технічної раціональності власне і можливе через розкриття синтетичної природи технікознавства. Таке нове, нетрадиційне розуміння природи технічної науки у світоглядному контексті вселяє гносеологічний оптимізм, дає підстави бути впевненим у тому, як зазначає Б. Кримський, "... що наші зусилля не безцільні, а цілі принципово досяжні, дає змогу реалізувати проєктивну діяльність щодо перетворення "сьогодні" на "завтра", увійти до майбутнього на доступних для людського інтелекту засадах. За такого розуміння людина, а не якась божественна чи інша метафізична сутність виступає господарем майбутнього, вищої ціннісної сфери проєктивних устремлінь суб'єкта" [6, с. 105].

1. Библер В.С. *От наукознания к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век.* – М.: Политиздат, 1991. 2. Вернадский В.И. *Избранные труды по истории науки.* – М.: Наука, 1981. 3. Гегель Г. *Наука логики // Энциклопедия философских наук. В 3 т. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1.* 4. Гегель Г. *Философия природы // Энциклопедия философских наук. В 3 т. – М.: Мысль, 1975. – Т. 2.* 5. Кант И. *Критика практического разума: Сочинения. В 6 т. Т. 4, ч. 1.* – М.: Мысль, 1965. 6. Кримський С.Б. *Затити філософських смислів.* – К.: ПАРАПАН, 2003. 7. Рассел Б. *История западной философии.* – М.: Наука. 1959. 8. Тарасенко Н.Ф. *Природа. Технология. Культура (Философско-мировозренческий анализ).* – К.: Наук. думка, 1985. 9. *Философская энциклопедия. В 5 т. Т. 2.* – М.: Сов. энциклопедия, 1970.

УДК 111
ББК 87.21

Віктор Петрушенко
Національний університет "Львівська політехніка"

МЕТАФІЗИКА ФОРМ ПРИСУТНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

© Петрушенко В., 2006

Враховуючи відродження інтересу до метафізичних міркувань, окреслюються складові явища "присутності", що постало однією з найперших характеристик людського способу буття у світі. Стверджується, що однією з найважливіших форм зрощення трансцендентного та іманентного у "присутності" є феномен людського почуття.

Ключові слова: метафізика, присутність, екзистенція, почуття.

In the article, thanks to interest towards metaphysical way of thinking, it is described the man elements of the phenomenon of "presence" (pre-essence) as one of the basic characteristics of man's way of existence. It is argued that one of the most important form of organic join between transcendent and immanent in "presence" is man's feeling.

Key words: metaphysics, presence (pre-essence), existence, feeling.

Метафізика належить до тих філософських дисциплін, які мають давню традицію: виникає вона ще за часів античності, тривалий час шанується як найперша філософська наука, але потім

певний час розглядається як чи не найперший ворог вільної думки [14, с. 349]. Такий підхід до метафізики був запроваджений ще діячами Відродження, які (як от, наприклад, Г. Галілей [6, с. 354; 9, с. 40–59]) вважали доцільнішим шукати відповіді на конкретні питання пізнання, ніж вдаватись до пошуків начал, дуже далеких від реальних потреб життя. Ф. Бекон стверджував, що сучасна йому думка потребує не стільки могутніх крил, скільки вантажів для ніг, аби не відриватись дуже далеко від реальності [2, с. 63]. Сучасніший негативізм до метафізики сходить до Гегеля, який інтерпретує метафізику як стиль мислення, що в своїх предметних прагненнях намагається знайти та ствердити найперше, глибинне начало усього існуючого, проте розуміє його як дещо незмінне, остаточне, завершене, стале та певною мірою відрізане від усього емпіричного, мінливого, спостережуваного. Ще радикальніше постає проти метафізики позитивізм в особі, наприклад, О. Конта, що переконує: час метафізики як форми проголошення якихось понадреальних сутностей давно минув, її витісняє – і чим далі, тим ефективніше – наука як знання про позитивне, тобто спостережуване, корисне, доступне, просте [15, с. 16–18]. Марксистська філософія зарахувала метафізику до одних із своїх одвічних та непримиренних ворогів, розуміючи її водночас і в гегелівському (стиль мислення), і в контівському дусі (уявлення про вигадані позачуттєві сутності). Доволі зверхнє ставлення до метафізики можна було спостерігати в багатьох напрямках емпіричної філософії ХХ століття: як тільки такого роду філософи чули про щось таке, що виходить за межі наочного, спостережуваного, як це затавровувалось простим висловом: “О, це знову метафізика!”. Попри все відданими метафізиці залишались неотомісти, деякі онтологи, філософи антропологічно-містичного спрямування. Можна без перебільшення стверджувати, що інтерес до метафізики у ХХ столітті значною мірою був викликаний творами таких корифеїв філософії, як М. Гайдеггер та М. Гартман [22, с. 51–63].

Наприкінці ХХ та на початку ХХІ століття метафізика вже не викликає суто негативної реакції, оскільки в громадській думці якимось непомітно почав визнаватись такий стан справ, згідно з яким *в самому становищі людини в світі існує ціла низка аспектів та характеристик, які емпірично не вирішуються* [5, с. 104–143]. Можливо, вони не вирішуються і зверхемпірично, тобто метафізично, проте останній підхід постає більш адекватним до їх сутності, а тому навіть за відсутності бажаного результату метафізичне вирішення постає виправданим [29, с. 36–37]. Окрім того, саме метафізичні вирішення відкривають людині, яка міркує над такого роду проблемами, певний горизонт предметних окреслень, у перспективі якого людина здатна визначитись та набувати важливих для себе орієнтирів [5, с. 107–19]. Певну потребу в метафізиці виявили й більш-менш авангардні напрямки сучасної філософії, такі, як лінгвістична філософія, певні представники аналітичної філософії та постмодернізму [7, с. 43–45; 21, с. 461–464]. У таких напрямках метафізика постає насамперед та переважно в епістемологічному окресленні як результат пошуку суттєвих характеристик та надійних засад знання і когнітивної діяльності [19, с. 160–165]. Наприклад, мовна діяльність очевидно, має ознаки цілісності, проте така цілісність не може ґрунтуватись на якихось окремих елементах мови, оскільки в такому разі це була б цілісність тимчасова та якісно обмежена. Слід припустити, що вона задана початково тими началами, які не можуть бути зведені до емпірично наданих характеристик мовної діяльності, а тому постає поза емпіричною [28, с. 37, 57–58]. У постмодернізмі визнається, що у нас завжди є можливість подивитись на усі наші експерименти із текстами та симулякрами ззовні, з якоїсь позиції, що весь час перебуває поза будь-якими вже здійсненими нами актами [1, с. 230–235]. Де перебуває ця позиція? Чому вона завжди знаходиться на крок далі від того, що ми називаємо реальним, емпіричним, наданим? – Можна по-різному характеризувати такий стан речей, але традиційно він поставав як такий, що перебуває у віданні метафізики. Метафізика (за І. Кантом) розглядає те, що завжди та принципово знаходиться поза досвідом, проте саме те, без чого наш досвід неможливий [13, с. 7–8]. Зокрема, як вже окреслилось у попередніх міркуваннях, філософський та пізнавальний досвід неможливий без звернення до поняття абсолютного, яке ми в тих чи інших формах віднаходимо у полі своєї пізнавальної діяльності, проте яке не виводиться із того, що є відносним, частковим, обмеженим (ще Ансельм

Кентерберійський ставив запитання: звідки в нашому розумі береться поняття абсолютного, якщо навколо нас завжди є лише часткове, обмежене, недосконале? [20, с. 3–20]).

Інтерес до метафізики сьогодні вже не викликає підозри стосовно до того, що її адепти приховують наміри вести мову про щось таке, що не підлягає ніякому розумному осмисленню, контролю, експлікації, про що свідчать і численні сучасні публікації на цю тему. Якщо ще не так давно люди, що відносили себе до науковців в царині філософії, могли зізнаватись, що вони ніде не стикались із ясним розмежуванням предметів метафізики та онтології, то сьогодні із такими зізнаннями варто публічно не світитись, оскільки сучасних розвідок на цю тему вже доволі [24, с. 17–39]. Проте ми не будемо далекі від істини, якщо скажемо, що, так би мовити, “найбільш метафізичною” постає тема сутності людини та особливостей її перебування в світі. Саме людині притаманна така дивна якість: досить часто, маючи нібито достатньо умов для того, щоб існувати та забезпечувати тривалість свого існування, вона прагне ще чогось, у тому числі – чогось нереального, незбагненого, фантастичного. Її, так би мовити, “заносить” у якісь незрозумілі простори, вона продукує химерні образи, які протиставляє дійсності, такий, здавалось би, непорушній та імперативній! Із її душі нібито виринає нескінченність і затягує людину надто далеко від суто прагматичного ставлення до життя. У філософії така особливість людини позначається як трансцендування – вихід за усі та усілякі межі [5, с. 104–143], а природу цього явища, як і саме поняття трансцендентного, досліджує (осягає) метафізика. Філософія ХХ ст. доволі аргументовано переконала нас у тому, що лише людині відкрите те, що називається буттям, а це означає, що людина не живе ситуаціями та в ситуаціях; перед нею відкритий значно ширший, можна сказати, – безмежний горизонт буття. Цей горизонт, як і саме буття, має унікальні характеристики: насамперед це є універсальність та безмежність, оскільки будь-чому, із чим людина вже стикалась, стикається та навіть колись буде стикатись (на всі часи наперед!), можна приписати предикат буття, тобто про всі такого роду явища можна сказати: “Це є”. Водночас в перспективі саме буттєвості не має значення, *що* це є та *як* це є: чи це є фізично спостережуване, чи фантастичне, вигадане, конкретне, чи абстрактне, – усе це, за умови, що воно перебуває в полі нашого свідомого споглядання “у горизонті буття” підпадає під формулу: “Це є”. Звідси стає зрозумілим, що, маючи перед собою такого роду горизонт (перспективу), людина перевершує не лише наочно надане, а все, що лише є, було і може бути у будь-який спосіб; людина підноситься над будь-яким конкретним буттям [4, с. 284], володіючи, як казав колись Л. Шестов, “ключами від неба”. З іншого боку, фантастичність такої перспективи проявляється ще й у тому, що відношення до буття пронизує собою будь-які акти свідомості в стані її актуальної бадьорості (за І. Карівцем – в стані “притомності” людини): все таки акти мають сенс лише тоді, коли в твердженнях присутня інтенція на буття [20, с. 16–20]. Уявімо собі, що хтось розповідає нам щось важливе й захоплююче, а потім, вкрай нас заінтригувавши, додає, що все це є вигадкою; статус того і наше ставлення до того, про що розповідалось, миттєво змінюються. У відношенні до буття перебувають не лише правдиві твердження, а й хибні, і навіть будь-які зовсім “дикі” фантазмагорії, оскільки, по-перше, вони є як деяке повідомлення (тобто справді є), а, по-друге, сама їх претензія на те, щоб бути також і в світі емпірично наявного, дає змогу їх сфальсифікувати і визначити їх буттєвий статус як саме хибних тверджень та фантазмагорій.

Із окресленого випливає, що нам, особливо в процесах мислення, не уникнути буття; “при-бутті-перебування”, за М. Гайдеггером, є наша найперша характеристика, яка дає можливість пояснити багато проявів людини, навіть таких віддалених один від одного, як творчість та пліткування. Людське буття, осмислене з урахуванням того, що воно дається через свідомість та із її участю, постає перед нами, як “при-сутність”, тобто буття “при-сущому” та “разом-із-сущим”. Повторюю ще раз, що усі ці модуси та особливості людського способу перебування в світі були переконливо окреслені екзистенціалістами та онтологами ХХ століття. Після таких постатей, як К. Ясперс, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, Н. Аббаньяно, здавалось б, не варто втручатись у зазначену тему, проте вважаю, що все ж певні аспекти людської “при-сутності” як способу буття людини не набули в їх творах достатнього прояснення. Зокрема, йдеться про форми “при-сутності”,

серед яких поза сумнівом перебувають такі, як мислення (в тому числі – інтенція свідомості), споглядання, спілкування (комунікація), творчість, мова, певні відчуття, що загалом називаються екзистенціалами (страх, тривога, нудьга). Чи вичерпують ці форми усі можливі? – На мій погляд, зовсім ні; більше того, за винятком окремих екскурсів, цій темі не надається достатньої уваги у творах названих вище авторів; зокрема самі форми “при-сутності” не піддавались спеціальній докладній аналітиці.

З позиції того, що “при-сутність” характеризує “при-бутті-перебування”, вона повинна володіти характеристикою монолітності, оскільки одним із найперших проявів буття є його гомогенність (однорідність; цю ознаку буття буквально оспівували середньовічні метафізики і теологи). Монолітність екзистенціалів є явищем зрозумілим і доволі очевидним. Наприклад, мислення є процесом розгортання міркувань у певній послідовності, всередині якої не існує меж принципово відмінної якості, тобто загалом мислення може рухатись в середині себе самого досить вільно і навіть довільно; це є рух, так би мовити, в просторі єдиної якості. Те саме можна сказати про поле нашого інтелектуального споглядання, на якому може з’явитись, що завгодно, проте все це – у модусі споглядального, що, власне, як споглядальне, володіє гомогенністю. Ще яскравіше гомогенність форм “при-сутності” проявляється в *екзистенціальних відчуттях*: останні не підлягають якомусь виразному членуванню та внутрішньому поділу, а постають чимось суцільним в психічному просторі та часі (хоча і не в інтенсивності): екзистенціальні відчуття прохоплюють нас, і ми є в них тотально, допоки вони є (Е. Гуссерль стверджував, що інтенціональні переживання не нюансуються). Але при усій гомогенності явища “при-сутності” в ньому доволі чітко проявляється відмінність між суб’єктом останньої та сутністю – буттям, за якого та в горизонті якого перебуває людина. Бо це саме людина відчуває – відпадиння, тривогу, сприймає буття як свою нескінченну можливість тощо. Тобто за усієї принципової єдності того, що присутнє в просторі споглядання, підданого феноменологічній редукції, все ж в цьому просторі не губляться “*cogito*” та “*cogitatum*”: центр споглядання та зміст останнього [8, с. 118–119]. Як зрозуміти цю відмінність, що виникає всередині гомогенності, що є її причиною? – Тут думки та твердження корифеїв даної теми розходяться: йдеться або про рефлексію (Р. Інгарден [12, с. 184–191]), або про конструктивність трансцендентального Я (Е. Гуссерль [8, с. 186–187]), або про відмінність між буттям “в-собі” та “для-себе” (Ж.-П. Сартр [25, с. 42–61]). М. Гайдеггер в своїх лекціях 1925 року, присвячених феноменології історії поняття часу, слідуючи за Е. Гуссерлем періоду “Ідей чистої феноменології та феноменологічної філософії”, наполягав на тому, що у цьому разі не йдеться про якусь особливу рефлексію, а просто про факт відкритості свідомості самій собі, тобто про здатність свідомості бути прозорою для себе самої завжди та принципово [27, с. 33–35]. Можна вважати цю властивість свідомості її родинною якістю, проте не можна не визнати, що по суті речей йдеться все ж про рефлексію, хоча, скоріш за все, не відрефлексовану, тобто не виділену та не зафіксовану інтенціонально. Або тоді треба означеній властивості свідомості надавати якість інше термінологічне позначення. Проте, як відомо, вона з давніх часів позначається саме як рефлексія, хоча для того, щоб відрізнити просто рефлексію від інтендованої рефлексії, ведуть мову про рефлексію та саморефлексію (або перцепцію та апперцепцію). Тому серед усіх екзистенціалів, що характеризують “при-сутність”, рефлексії належить особливе значення, бо лише завдяки рефлексії виявляють себе усі інші (або просто усі) форми “при-сутності”: не помічене всередині поля суб’єктивного сприйняття постає не явленим, тобто “від-сутнім” в потоці феноменів (тобто воно просто не постає феноменом). Чому у цьому випадку віддати перевагу: суб’єктивним виявленням “при-сутності”, чи тому, що постає перед нами як сутність, тобто як деякі феномени, речі, події? Питання є зайвим, оскільки у феноменології Е. Гуссерля, а також у міркуваннях тих філософів, що пішли за Е. Гуссерлем, використовуючи його ідеї для аналітики особливостей людської екзистенціальної ситуації, не існує двох рядів дійсності (як-от, наприклад, у міркуваннях махістів, про яких Е. Гуссерль спеціально згадує у своїх “Логічних дослідженнях”). Існує лише потік феноменів, в яких *феномени – це явища іманентні свідомості*, а їх предметний зміст – трансцендентний їй, проте відокремити одне від

одного принципово неможливо, оскільки поза феноменами для людини просто немає нічого (трансцендентне не проявляється), а поза трансцендентною предметністю феномени втрачають виправданість і визначеність: “Трансцендентність у будь-якій власній формі є іманентна, конституїрована всередині Его буттєва характеристика” [8, с. 174]. Що стоїть і чи стоїть між іманентним і трансцендентним у класичній, тобто (за Д. Разеєвим [23]) гуссерлівській феноменології? У Е. Гуссерля це питання лише викликало підозру, що його учні його не розуміють, оскільки, наприклад, Р. Інгарден намагався вмістити туди рефлексію, Ж.-П. Сартр – образ, М. Мерло-Понті – перший фронт неререфлексованого сприйняття [18, с. 477–478, 490–492]. Для Е. Гуссерля іманентне і трансцендентне – це є те саме, оскільки в суто іманентному неможливо знайти нічого, а суто трансцендентне нам просто не є доступним. А проте, якщо учні і послідовники намагались тут щось побачити та вмістити, то це навряд чи можна вважати результатом простої помилки. На мою думку, міркування Е. Гуссерля виправдані і в чомусь є найбільш проникливими, хоча і в них також можна знайти спроби вмістити між іманентним і трансцендентним чи то очевидність, чи то неінтенціональні відчуття, а інколи навіть – заборону рефлексувати. У “Логічних дослідженнях” Е. Гуссерль неодноразово підкреслював, що чиста предметність (“ноематичність”) обов’язково передбачає реальні психічні процеси як “свій фактичний корелят” [11, с. 16–17]. У “Картезіанських міркуваннях” з’являється ейдос, що відрізняється від образу Ж.-П. Сартра своєю виключною всезагальністю та ідеальністю, проте його поява свідчить про виправданість опосередкування іманентного та трансцендентного навіть тоді, коли йдеться про відмінності в межах того самого, тобто в межах свідомості. У той самий час Е. Гуссерль веде розмову й про деякий первинний досвід, в якому немає поділу на “Его” та предмет [10, с. 228, 232]. На мій погляд, усе це дає підстави приділити увагу особливостям або формам *зроцнення* іманентного і трансцендентного. У своєму вченні, що отримало назву “трансцендентальної Егології”, Е. Гуссерль вважав, що для мене може виникати та набувати значення в горизонті буття лише те, що Я сконструює в якості можливих окреслень ідеального та всезагального буття, адже те, чого в цьому горизонті немає, я просто не буду помічати [8, с. 259–262]. Проблема, яка тут окреслилась та набула болючого значення для феноменології, може бути позначена так: в моєму феноменологічно проясненому відношенні до дійсності (“до речей”, у термінології Е. Гуссерля) слід розрізнити інтенціональні переживання (“ноезу”) та інтенціональні предмети (“ноему”); лише останні надають певного значення та сенсу переживанням (спогляданню, сприйняттю тощо). Звідси мимоволі напрашується висновок про те, що інтенціональна предметність повинна передувати переживанням (сприйняттю дійсності), оскільки в іншому випадку сприйняття не зможе принести в нашу свідомість нічого визначеного. Тим більше немислимим постає таке явище, як неінтенціональні переживання, що фігурують у “Логічних дослідженнях – II” [11, с. 367–370], бо ж такі переживання повинні були би бути непередметними або позапредметними, що зовсім позбавляло б їх можливості бути сприйнятими та зафіксованими свідомістю: адже лише предметність надає визначення будь-яким сприйняттям. Вихід із цього “регресу у нескінченність” може бути знайдений по-різному; сам Е. Гуссерль вирішив його на користь трансцендентальної Егології, але весь час в його міркуваннях десь поряд перебувала ще й така інстанція нашого відношення до дійсності, як *первинний нерозчленований досвід* [8, с. 291–292; 10, с. 211, 232; 23, с. 131–132, 140–143]. Визнання ролі цього досвіду може також загнати нас в певні епістемологічні та логічні пастки, проте цей досвід можна проінтерпретувати на основі дещо іншого розуміння сутності та складників “при-сутності”. Зокрема, можна не впадати в надто радикальну позицію трансцендентальної Егології, що фактично перетворює деяке чисте (гіпотетичне) Его в деміурга будь-якої реальності, а прийняти позицію, згідно з якою не конструктивність лише, а *конструктивність разом із дескрипцією* (у Е. Гуссерля це називається “пасивний” та “активний” синтез в межах трансцендентального Я [8, с. 164–168]) постають найпершими складовими “роботи” нашої свідомості. Фактично це означає визнання подвійної природи як людини, так і “при-сутності”: *присутність має фізичний та метафізичний прояв. Або: людина пояснюється з позиції екології та Егології*. Коли йдеться про *екологію*, мається на увазі те, що наші

організмичні характеристики, в тому числі здатність відчуття, даровані нам умовами життя (що скоріш за все склалися мільйонами років). Наші ж *Егологічні* здатності і характеристики із екології не виводяться, а якщо й виводяться, то до складу екологічних чинників необхідно вводити такі, що безумовно повинні бути *метафізичними*. У будь-якому варіанті ми *відрізняємо екологію та Егологію*, а тому маємо підстави стверджувати: *конструктивна діяльність свідомості у відношенні до початкового, екологічного за сутністю та природою досвіду, постає передусім та переважно як дескрипція*. Тобто, входячи в життя, ми в самому такому входженні дещо лише віднаходимо, тобто ми просто спостерігаємо за тим, що відбувається: за собою, речами, подіями, ситуаціями. Ці спостереження і ця дескрипція йдуть поряд (або паралельно) із конструктивною діяльністю, оскільки надійно ідентифікуються лише ті елементи спостереження, що припускають збіг наявного (дескриптивно зафіксованого) та сконструйованого (останнє є результатом активізації рефлексивних здібностей). Саме такого роду збіги характеризуються Е. Гуссерлем як *очевидність*.

Якщо ми прийнемо таку будову “при-сутності”, то як досвід, який можна вважати первинним та прямим, повинні постати перед нами *почуття*, бо саме у *почуттях постають у злитті екологічні та егологічні чинники, дескрипція та конструктивність свідомості*. Зокрема почуття постають як зрощення чуття (відчуттів) і сушого (окремого чи як такого). Суще, яке перебуває в ситуації “при-сутності”, викликає наші почуття, і тому суще постає перед нами не у фізичних, чи то космічних, чи то геологічно-географічних окресленнях, а в окресленнях екзистенціальних: це є “холодна” зима, “похмурий” ранок, “бездарний” день, “оксамитова” зелень, “бездонне” небо тощо. Ми, врешті, навіть не помічаємо, що наділяємо суще (сутність “при-сутнього”) екзистенціальними характеристиками (і робимо це навіть в науках, від яких вимагаємо очищення від суб’єктивного, особливо, в термінології: наприклад, “кварк”, “стала Планка” тощо). – Ми непомітно *змушуємо буття говорити нашою мовою*. Правильніше, воно говорить насамперед мовою наших почуттів. Сучасна психологія раннього дитячого віку стверджує, що найперші реакції “пра-людини” (немовляти) на дійсність – це реакція чуттєво-почуттєва за принципом “плюс – мінус”, тобто – позитивне або негативне, комфортне чи дискомфортне сприйняття чогось. Так звані *імпринтингові враження* (образи) та явище інсайту [16, с. 113–114] є досить яскравими та переконливими прикладами тих чуттєво-почуттєвих актів, які несуть у собі очевидне феноменологічне навантаження. Чи можна вважати імпринтинг явищем предметного плану? В очевидному виявленні – ні, проте, зайнявши певне місце в когнітивному просторі людини (або в просторі її споглядання), образи імпринтингу або визначають, або істотно впливають на подальші реакції та сприйняття, в тому числі – й очевидно предметні. При цьому, яка саме предметність викреслюватиметься у подальших (після імпринтингу) сприйняттях, залежить значною мірою від того, який саме та як саме буде закарбований у досвіді первинних сприйняттях образ імпринтингу.

Саме почуття “запускають” у дію психічну та інтелектуальну активність людини, надають їм першого поштовху та, як вже було сказано, спрямованості. Е. Гуссерль багато пише в своїх творах про апріорність тих предметних форм, якими оперує людини у своїх взаєминах із дійсністю. Цьому можуть повірити далеко не усі філософуючі постаті, оскільки навіть всезагальні форми мислення деякі напрямки філософії тлумачать як апостеріорні стосовно культури загалом. Але коли ми ведемо розмову про чуттєвість людини, то змушені визнати: звичайно, можна вести розмову про виховання почуттів, проте сама здатність мати почуття, їх амбівалентність, їх відношення до нашої інтелектуальної активності (в тому числі – у варіанті “чистої ідеальності” останньої) – це явища безумовно *апріорні* [26, с. 212; 28, с. 37, 57–58]. Що випереджає у нашому чуттєвому злитті із дійсністю? Що є визначальним, коли я бачу “клейке листячко” (Ф. Достоєвський): розуміння його первинної життєвої сили, чи засліплюючий блиск ніжної зелені? – Навряд чи відповідь на це запитання, подана в альтернативному варіанті, буде виправданою, оскільки тут одне породжує інше, а потім усе знову повертається до першого, що поєднане, зрощене із другим. Ясно, що тут ми фактично входимо у сферу, яку можна назвати *метафізикою чуттєвості*, бо найперші питання, що виникають в моєму розумі під час спостереження явища чуттєвості в полі зору мого

інтелектуального споглядання, це є питання: *звідки взялася моя здатність вирізувати дещо із суцільної стіни суцього?* Чому і навіщо мене поставили на тому перехресті, з якого я можу бачити пейзажі життя? Чи справді задля того, щоб бути індикатором цієї трави, цієї вкритої порохом стежини, цього вигину дороги?

На усі ці запитання не існує “фізичної” відповіді, а зазираючи “за край” дозволеного, ми знаходимо це як заздалегідь нам надане. А в цьому наданому ми здатні вирізати певні елементи своєї “метафізичної ситуації”: предметність, рефлексію, чуття, – усе це під модусом запитання, а тому на тлі ніщо, яке свідчить про те, що із наданого ще тільки належить вибудувати дещо, виправданість чого ми не зможемо перевірити ніколи (навіть якщо нам дадуть за наші експерименти премію Нобеля). Що ж залишається? – Можна здогадатися, бо завжди залишається те, із чого все починається, тобто почуття, що проявляється в модусі “при-сутності” і що одне лише здатне виправдати для нас і в нас те, на що ми витратили свій життєвий кредит (в звичайному побутовому варіанті це передається виразом: “Я хочу померти із чистою совістю”). З іншого боку, у підсумку здійсненого екскурсу не можна не кинути певний прояснюючий погляд на те, чому в буддизмі, християнстві, зороастризмі саме щирі почуття вважалися вирішальною ознакою благочестя чи святості, а такий “сухий раціоналіст”, як І. Кант, саме щире чуття вважав єдиним виправданням зусиль, здійснених нами в своєму житті [17, с. 9].

1. Бодрийяр Ж. *К критике политической экономии знака*. – М., 2003. 2. Бэкон Ф. *Афоризмы об истолковании природы и царстве человека: Сочинения. В 2 т. Т. 2*. – М., 1972. 3. Вальверде К. *Философская антропология*. – М., 2000. 4. Гайденко П.П. *Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры*. – М., 1988. – С. 284–307. 5. Гильдебранд фон Д. *Что такое философия*. – СПб., 1997. 6. Горфункель А.Х. *Философия Возрождения*. – М., 1980. 7. Гусев В.І. *Вступ до метафізики*. – К., 2004. 8. Гуссерль Э. *Картезианские размышления*. – СПб., 2001. 9. Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию*. – СПб., 2004. 10. Гуссерль Э. *Начало геометрии*. – М., 1996. 11. Гуссерль Э. *Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II*. – М., 2001. 12. Ингарден Р. *Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля*. – М., 2001. 13. Кант И. *Критика чистого разума*. – М., 1994. 14. Кассирер Э. *Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции*. – СПб.: Шиповник, 1912. 15. Конт О. *Дух позитивной философии*. – СПб., 2001. 16. *Краткий психологический словарь* – М., 1985. 17. Мамардашвили М.К. *Кантианские вариации*. – М., 1997. 18. Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. – СПб., 1999. 19. Патнем Х. *Разум, истина и история*. – М., 2002. 20. Петрушенко В.Л. *Епістемологічний аргумент в онтологічному доведенні // Філософська думка*. 21. *Постмодернизм: Энциклопедия*. – Минск, 2001. 22. Пушкин В. *Суцність метафізики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру*. – СПб., 2003. 23. Разеев Д. *В сетях феноменологии. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии*. – СПб., 2004. 24. Романенко В. *Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания*. – СПб., 2003. 25. Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто*. – М., 2000. 26. Фукуяма Ф. *Великий разрыв*. – М., 2003. 27. Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени*. – Томск, 1998. 28. Хомський Н. *Роздуми про мову*. – Львів, 2000. 29. Шпет Г.Г. *Явление и смысл // Шпет Г.Г. Мысль и слово: Избранные произведения*. – М., 2005.