

Іван Кутняк

КУТНЯК Іван Михайлович — старший викладач кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка. Сфера наукових інтересів — феноменологія, онтологія, культурологія.

СУБСТАНЦІЙНІСТЬ СВІДОМОСТІ В МОДУСАХ ЖИТТЄВОГО СВІТУ ІНДИВІДА

Актуальність поставленої теми зумовлена загальними для сучасної філософської думки загалом і вітчизняної зокрема пошуками дійсних принципів розвитку індивідуальної свідомості в контексті суспільної. Проблематичність свідомості опосередкована складністю тих феноменологічних, екзистенційних, комунікативних дискурсів, постмодерністських деструкцій з конструювання нового усвідомлення буття людини в світі, які в своїй цілісності не дають конкретної відповіді про сенс свідомості в її конкретних проявах. У статті здійснена спроба розглянути феноменологічний аналіз свідомості у взаємозв'язку з соціальністю як «полем» духовних трансформацій індивіда.

Економічні, політичні, екологічні кризи сучасного світу прямо або опосередковано вказують на розриви «поля» соціального процесу, в тому числі — і на деформації тих стереотипів, що закріплювали і зв'язували його виокремлені елементи і прояви. Зміни у філософії ХХ століття активно реагували на виникаючі проблеми, характеризуючись в якості онтологічних, антропологічних, екзистенційних, комунікативних та інших «поворотів» у дослідженні свідомості. Їх можна тлумачити і як філософські вирази згадуваних криз, і як переорієнтації філософського світогляду, в процесі розвитку якого стають рельєфними зв'язки глибинної соціальності, котрі зберігають можливість синтезу її жорстких структур і органіки людського життя в його усвідомленні. З точки зору цих «поворотів» виявляються окремі грані, елементи індивідуального буття, що «вислизують» з поля зору традиційного аналізу. У зв'язку з цим найбільш доцільним у вирішенні проблеми феномену свідомості буде звернення до «життєвого світу», поняття, яке синтезує диференційовану соціальність в антропологічну цілісність.

Поняття «життєвого світу» (Zebenswelt) — одне із центральних у феноменології Е. Гуссерля, сформульоване ним у результаті застосування строго феноменологічного методу за рахунок звернення до проблем світових зв'язків свідомості. Таке включення «світової» історичної реальності в традиціоналістську феноменологію привело до висунення на перший план теми «кризи європейського людства, науки і філософії». Відповідаючи на питання про сутність і причини цієї кризи, Е. Гуссерль говорить про «заблудження» європейського одностороннього раціоналізму, який «заплутав» в об'єктивізмі і натуралізмі і «витіснив» дух, людське, суб'єктивне із сфери науки. Вирішити цю кризу покликана нова «наука про дух», яку він і називає наукою про «життєвий світ». У її межах проголошується залежність наукового пізнання від більш значимого, високого по гідності способу «донаукової» або «позанаукової» свідомості, котра складається із суми «безпосередніх очевидностей».

Зауважимо, що Е. Гуссерль, враховуючи загрозу раціональної технізації, тобто розуміючи радикальність даної проблеми, вважає продуктивним способом її вирішення застосування нового — феноменологічного методу. Він визнає, що «вперше використав ейдетичний і трансцендентальний методи феноменології для досягнення історичної генези нашого духовного світу. При цьому сфера історичних фактів служить Гуссерлю лише симптоматикою для розкриття прихованих смислових зв'язків, які повинні сформулювати в решті-решт уявлення про цілеспрямованість європейської історії» [1, с.74]. Не викликає сумніву, що такого роду телеологія виходить за межі строго феноменологічної дескрипції й аналізу і претендує на право здогаду, який відкрито протистоїть будь-яким сумнівам.

Феноменологія хотіла описувати те, що нам дано, і так, як воно дано; і вона зштовхується

як з певною даністю з однією простою обставиною: наша свідомість взагалі існує лише в тому, що їй дано і що вона усвідомлює. Для такого, що здається тривіальним, положення Е. Гуссерль запозичив у Ф. Brentano поняття інтейційності. Використавши це поняття, феноменологія протиставила себе атомістичному тлумаченню свідомості, котре інтерпретувало предмети як асоціацію даних, котрі здійснюються в потоці свідомості. Важливим тепер стало те, що свідомість не тільки «володіє» своїм предметом, але й завжди ставиться інтейційно до можливої повної даності своїх предметів. «Свідомість — осмислено орієнтована структура дії, пронизана невідступною цілеспрямованістю, котра розгортається від пустої гадки, що апелює до імені, до наповненого споглядання, в силу чого воно не залишає будь-якої можливості для визначення» [1, с.72]. Таким чином життєвий світ — це дофілософська, донаукова, первинна в гносеологічному смислі свідомість, яка має місце ще до свідомого прийняття індивідом теоретичної установки.

Разом з тим повсякденне, практичне життя постійно перериває цей процес «наповненості предметності» і змушено задовольнитися фрагментами споглядання — натяком і назвою, формулою і знаком; теоретична ж вимога, лише вперше здобувши себе і свою силу, досягає повноти перспектив, які приймаються на противагу предмету. Життєвий світ свідомості — це сфера відомого всім, «безпосередньо очевидного», «коло впевненостей», до яких ставляться з довірою, що давно склалася. Ці очевидності прийняті в людському житті поза всілякими вимогами наукового обґрунтування в якості безумовно значимих і практично апробованих [2, с.114]. В даному аспекті свідомість ніколи не задовольняється статичним уявленням, але завжди має власну спрямованість, передбачену внутрішніми зв'язками предмета. Предмети — це «початкова ідентифікованість» цього змісту, його підлеглість певному «полюсу ідентичності» [2, с.144], а не конгломерати змісту актів свідомості.

На нашу думку, Е. Гуссерль протиставив механістичним трактуванням свідомості XIX століття своє тлумачення, яке веде до телеології свідомості. Потрібно враховувати, що суб'єктивність феноменологізму є «резонансною» з проблемою пошуку власне людських ресурсів розвитку суспільної свідомості. Зрозуміло, що екстенсивний шлях у принципі виявляється тупиковим: продуктивність економіки, перспективність техніки, оновлення науки і культури виявляють залежність від енергії і якості діяльності індивідуальних суб'єктів, їх «життєвого світу». Проблема суб'єктивності поступово перетворюється в проблему «суб'єктивності індивідів як сили і форми розвитку соціальності. Індивіди «входять» у розгляд цієї проблеми спочатку як носії фізичної і нервової енергії, тобто в основному як природні тілесні об'єкти, що прирівнюються до інших ресурсів соціального відтворення» [4, с.5]. Але цей рух не обіцяє якісних зрушень. Виникає необхідність включення в економічні, технологічні, управлінські схеми і ланцюги індивідів у всій можливій повноті їх соціальної суб'єктивності, тобто із всіма їх можливостями самореалізації і продуктивної взаємодії. Визначається тенденція до виявлення і комбінування моделей, якими індивіди оперують в організації своїх актів і контактів, котрі реалізуються в засобах і результатах діяльності. Іншими словами — моделей, що онтологізуються в практиці людей, перетворених в елементи соціального буття.

«Відхід» не тільки від природи, але й від соціального світу в цілому, неможливий, адже «поле соціальності» постає перед нами поділеним між множиною суб'єктів, і це вже не індивідуальні суб'єкти з їх «психологізованою суб'єктивністю», а, наприклад, групові суб'єкти, котрі реалізують свої образи світу, свої моделі діяльності. «Це — суб'єкти, котрі акумулюють у собі енергію і організованість соціальних спільностей, галузей діяльності, пізнавальних дисциплін, які використовують їхні засоби і ресурси, які стверджують їхню суб'єктивність і егоїзм. Врешті-решт — це *соціальні машини*, які не тільки займають важливі позиції в соціальному просторі, але які відтворюють цей простір, онтологізуючи свої моделі-інструменти, формуючи предметність соціального буття і типи поведінки самих людей» [4, с.5]. Щоправда, Е. Гуссерль здебільшого апелює до світу духовно-суб'єктивного, але разом з тим він невіддільний від світу соціального буття, яке зрештою стає умовою і підґрунтям для схематизації індивідуального суб'єкта. Доречним у даному випадку є міркування М. Мерло-

Понті, який пише: «Я маю світ як індивід, що завдяки своєму тілу відкритий світові та є його силою, я вловлюю розташування об'єктів завдяки певному розташуванню об'єктів... Якщо моє тіло є рухом у напрямку світу, то світ є точкою опертя для мого тіла» [10, с.405]. Отже, невід'ємність від реального світу, в тому числі світу соціального буття, змушує шукати опори світу духовного в світі життя людини.

Підкреслимо, що артефакти духовної діяльності, які стверджують самотність індивідуального суб'єкта, утворюються із явищ соціального процесу, що постійно оновлюється в ході історії. У них індивід скріплює свою унікальність, специфічність, окремішність; визначаючись у взаємозв'язках суспільно-історичних дій, які переплітаються і розходяться, самотність виявляється предметністю не стільки тілесності і «речовинності», оскільки процесу і діяльності [6, с.9]. Безпосередньо дана нам сумісність людської діяльності, котра і є соціальністю, містить у собі приховану композицію індивідуалізованих людських сил і здібностей. У такому випадку соціальний світ потрібно розуміти не як об'єкт або суму об'єктів, зауважує М. Мерло-Понті, а як «безперервне поле або вимір екзистенції» [10, с.418]. Тобто соціальність є основою існування духовності в будь-яких вимірах, що й обумовлює конкретизацію і деталізацію розуміння свідомості.

У даному контексті необхідно підкреслити, що в процесі соціального відтворення індивіди виконують певні функції, які є елементами життя людей, що зберігаються і змінюються в актах їхньої діяльності (спілкування) і в кінцевому рахунку залежать від конкретного змісту людських взаємодій та інтенцій їх свідомостей. Набутий людиною соціальний досвід «щомиті виражає енергію теперішнього стану свідомості, або вона знесилюється, наче стомившись, і тоді «світ» мого мислення збіднюється та зводиться до однієї чи двох нав'язливих ідей або, навпаки, я володію усіма своїми думками і кожне слово, яке я чую, містить зразок питань, ідей, знову згруповує та організовує ментальну панораму і вимальовується у витонченому вигляді» [7, с.157]. Так відбувається відтворення індивідуальної свідомості суб'єкта, співмірного з відтворенням соціального досвіду, в сфері безпосередності якого ми постійно маємо справу з дискретними актами, речами, індивідами. Сутність же соціального процесу, як і людського досвіду, полягає в постійному поновленні. Якби він не поновлювався в своїх дискретних моментах, він не зберіг би і свою континуальність. «Остання забезпечується тим, що він «протікає» в окремих речах і людських індивідах; він живе і «пульсує» і в тих, і в інших, хоча і суттєво різним чином» [4, с.9]. Дана «пульсація» соціального процесу в окремих, обособлених індивідах і предметах виступає єдиним поясненням їх взаємообумовленості при відсутності їх безпосередніх контактів. Можна погодитись з М. Мерло-Понті, який справжнім досвідом вважає лише той і тоді, коли «він оновлюється новим рухом думки, та думка є ситуативною лише тоді, коли вона приймає свою ситуацію» [7, с.157]. В силу цього сутність свідомості полягає в тому, щоб у процесі взаємодії, пульсуючи, забезпечувати собі один або кілька світів. Інакше кажучи, змушувати бути перед собою свої власні думки як речі з врахування досвіду та інтегційності свідомості інших індивідів, суб'єктів соціуму.

Вищенаведені міркування дають змогу зробити висновок, що подвійне значення поняття «життєвого світу» Е. Гуссерля (з одного боку — це історично вихідна позиція теоретичного перетворення, з іншого — постійно присутня фундаментальна сфера життя, котра диференціюється з рівнем інтересів) веде за собою небезпеку включити його в один ряд з даремними намаганнями знайти «натуральну природу» і подати її в якості норми життя. Цьому протистоїть дане Гуссерлем визначення життєвого світу як «універсуму попередньо даних самоочевидностей» [3, с.183]. Але «самоочевидність» ні в якій мірі не є для Гуссерля позитивною цінністю, виразом врятування буття в чомусь міцному, надійному, яке не підлягає сумніву. Навпаки, самоочевидне — поняття, протилежне «саморозумінню», яке, згідно з Гуссерлем, і є власне завданням феноменологічної філософії. «Ми повинні зайняти позицію, ми повинні прагнути знищити в розумному, хоча б і ненауковому «світо-і-життєрозумінні» дисгармонії нашого відношення до дійсності — до життєвої дійсності, котра для нас має значення, в якій ми повинні мати значення» [3, с.737].

Не викликає заперечення той факт, що люди живуть в обставинах зовнішньої

«непов'язаності». Сприйняттю людини, як і її свідомості, цей світ даний фрагментарно. Однак, якщо б людський світ був тільки фрагментарним, він би просто не зміг би існувати. Дискретність соціальної реальності породжує питання про процес, який з'єднує її окремі фрагменти в певну сукупність. Можна погодитися з думкою В.Г. Табачковського, який вважає, що первісне відношення людини до світу є «родовідношення», тобто сприйняття світу крізь призму родової організації людської життєдіяльності і відповідна такому сприйняттю поведінка суб'єкта життєдіяльності. Економічним виразом родового самоствердження є замкнене натуральне господарство. Рід тут зіштовхується лише з самим собою. Спочатку засвоєним людиною предметним змістом виявляються самі ж родові відношення [6, с.31]. Інший зміст, навіть потрапляючи в орбіту життєдіяльності, не стає для її суб'єкта предметом із-за все підкоряючого собі самоствердження родового колективу. Перетворення ж подібного змісту в предмет усвідомленого сприйняття пов'язано із специфічною процедурою свого роду саморозщеплення родової життєдіяльності. В утвореній таким чином соціальності виникає і починає функціонувати свідомість, інтейційність якої визначає буття людини.

Разом з тим необхідно виходити з факту, більше того — його потрібно постійно використовувати — безперервності соціального процесу. Але ця безперервність не вкладається в рамки нашого звичайного досвіду і присутня в ньому тільки в окремих актах взаємодії людей один з одним та з окремими речами. Однак у першу чергу — між людьми. Подібна взаємодія є споконвічною комунікативністю «предметного змісту свідомості, яка похідна від такої ж споконвічної комунікативності предметного змісту практики. Комунікативність останньої невіддільна від первісно-суспільного характеру матеріально-перетворювального впливу людини на оточуючу дійсність» [8, с.80]. Суспільна сутність людини забезпечує універсальність кожного матеріально-перетворювального впливу людини на світ, точніше ту ступінь універсальності, упереджену свідомістю, котра властива кожному етапу соціогенезису. Сутність даного процесу в тому, що індивіди можуть зберігати «континуальність свого буття тільки завдяки різним відокремленим від себе «органам» і засобам; які «курсують» у відриві від людей по соціальному часу-простору і які *пов'язують саме таким чином* різні стани життя і соціального досвіду» [4, с.11]. Необхідно доповнити, що обов'язково і свідомості в її життєвих проявах.

Зазначимо, що «розрив» життєвого світу і світу соціального виникає в силу інтейційності свідомості, яка, виступаючи спрямованою на сутність, не досягає цього автоматично, поскільки постійно повинно бути приведені до логічності міркувань розуму. «Універсум самоочевидності», про який говорить Е. Гуссерль, більше не є протилежним поняттю «універсуму мислинневого», який він спочатку прагнув подати в якості поняття, котре підсумовує цілі феноменології [1, с.78]. Аналогічно і життєвий світ — це універсум, який не вибирається довільно і не може бути довільно вибраний. Вийти з цього світу можна лише завдяки зміні установки. Згідно з Гуссерлем, це і відбулося на початку історії європейського Духа в результаті виникнення «теоретичної установки». Цей світ — єдина фактичність світів, про нього не можна сказати: «Я стою над світом...» [3, с.155], його значення не може бути довільно відмінене, в тому числі й тому, що він за своїм визначенням санкціонує самоочевидність.

У даному контексті важливим є визначення поняття інтейційності свідомості, що дозволить більш предметно визначити її відношення з соціальністю. Даний принцип говорить про те, що будь-який її акт спрямований на якийсь об'єкт; при цьому важливо те, що об'єкт, на який спрямований той чи інший акт свідомості, сам є складовою частиною цього акту, але не в якості об'єкта фізичного, а інтейційного. Тобто якщо спостерігається об'єкт, предмет, то складовою частиною цього акта свідомості буде не тільки саме спостереження, але й зміст цього спостереження. В цій якості предмет буде не фізичним, а лише інтейційним об'єктом, лише феноменом свідомості суб'єкта. Таким чином, «наша свідомість начебто має два нашарування: один шар — це сама спрямованість її актів, їх інтенція, а другий — це зміст даної спрямованості: об'єкти, на які спрямовані акти свідомості, чисто інтейційні об'єкти» [3, с.296]. Важливим феноменологічним принципом є положення про те, що в реальному житті

свідомості все розмаїття її актів упорядковується у внутрішньому часі суб'єкта. Останній є незворотним; акти свідомості йдуть у ньому один за одним, і ні до жодного з них не можна повернутися. Але до конституюваних об'єктів повернутися можливо: потік внутрішнього часу суб'єкта не забирає їх з собою. Вони перебувають у ньому стабільно і незмінно.

Зазначимо, що повернення до інтейційного об'єкта виявляється можливим за рахунок особливого роду здатностей, властивий свідомості. Ця здатність впізнання об'єктів, або їх ідентифікація. Як відбувається ідентифікація, знає кожний. Наприклад, я дивлюсь на об'єкт, потім відвертаюсь від нього, а потім знову починаю дивитись і бачу його. При цьому я цілком впевнений, що бачу саме цей об'єкт. Не завжди ідентифікація відбувається автоматично і безпомилково. Головне полягає в тому, що вона знаходиться в основі конституювання інтейційних об'єктів, є його необхідною попередньою умовою. Але тут залишається поза увагою світ людини, соціальність індивідуальної свідомості. Очевидно, потрібно виходити з того, що формами, які характеризують соціальне буття і буття свідомості як процес поєднаних один з одним людей, що змінюються в діяльності, виступають «соціальний простір і соціальний час» (В.С. Кемеров).

У даному випадку ігнорування Е. Гуссерлем соціальності витікає з його поняття інтейційності, яке «замикає» коло «час-рефлексія-свідомість»: специфіка феноменологічної рефлексії вже наперед визначена гуссерліанським розумінням первинної, інтейційної структури свідомості. Відмова від загальноприйнятих наукових методів дослідження свідомості через несвідомість (об'єктивне, в даному випадку соціальне) укорінена в самій сутності, інтейційності. Вимога полягає в тому, що поняття інтейційності необхідно розглядати як систему певних заборон або обмежень [3, с.153]. Але це суперечить самій природі свідомості, її невід'ємності від соціуму. Заборона, яка імпліцитно міститься в понятті інтейційності, — це заперечення можливості одержувати значення або смисли ззовні. Існують, звичайно, матеріальні, соціальні предмети і явища, які приймаються чуттєво і служать засобом трансляції смислу, але самі ці предмети і явища даним смислом не володіють. Ми не одержуємо значення іззовні, але відтворюємо їх, вбудовуємо їх «конфігурації» в свій власний горизонт значень завдяки структурам смислоутворення і розуміння.

Ми вважаємо, що насправді можна говорити про смислоутворення свідомості тоді, коли вона поєднана з соціальністю, яка виступає у «взаємообумовленості колективного та індивідуального, сумісного і роздільного людського буття» [4, с.10]. Тим самим зрушується однобічний методологічний стереотип, який протиставляє соціальне та індивідуальне (індивідне). В розгляді спільноти (колективності) важливу функцію виконує аналіз різних опосередкувань і насамперед форм індивідуального буття людей, яке створює «активні» структури для різних типів соціальності. Підказаний цією тезою шлях відновлення соціальних «прав» індивідуальної свідомості поєднаний не тільки з «поглинанням» в індивідуальне, але і з виясненням того, яку роль у різних системах спільноти відіграє індивідне буття людей, яким чином воно задає енергетику і форму цих систем, їх організованість і складність.

Даний підхід, на наш погляд, розкриває значно ширші можливості для розуміння сутності буття свідомості і саме розуміння життєвого світу, сфер життя людини. В такому випадку цілком вірогідним є твердження Е. Гуссерля: «Будь-яка свідомість є свідомість про щось» [3, с.378] не викликає заперечення. Але для Гуссерля свідомість має тільки ту особливість, що вона не просто може переходити «до все нових способів усвідомлення, залишаючись при цьому свідомістю про один і той же предмет, який в єдності синтезу інтейційно міститься в цих способах як тотожний предметний смисл, але перехід цей може здійснюватися у відповідності з нею» [3, с.378]. Цим самим свідомість може бути тільки інтейційною. Не заперечуючи істинності даного моменту, але як моменту, ми вважаємо, що свідомість разом з тим має значно ширші, ніж суб'єктивна інтейційність, параметри. Для цього необхідним є введення в проблему свідомості як життєвого світу поняття діяльності, соціальної і комунікативної дії для того, щоб виявити процесуальність свідомості, її індивідні характеристики.

Тут проглядається стратегія руху філософії ХХ століття: від логіки речей до логіки

людських, у першу чергу свідомих взаємодій. Однак формувалася вона поступово і з певною опорою на традиційну суб'єкт-об'єктну гносеологічну схему. В результаті суб'єкт-об'єктна формула пізнання відношення до світу ідеальності поступово витіснялась суб'єкт-об'єктною схемою: «ключове» відношення людини і речі замінялись відношенням двох суб'єктів. У багатьох теоріях соціальної (пізніше — комунікативної) дії від М. Вебера до Ю. Габермаса людська сторона діяльності протиставлялась уречевлено-предметній, логіка людських взаємодій звільнялась від механічних і біологічних моделей, виявляла свою особливість. Разом з тим це означало витіснення за межі соціальності предметних аспектів діяльності, уречевлених її засобів і природним чином зводив тоді соціальні зв'язки до безпосередніх взаємодій як індивідів, так і їх виокремленню в самостійний факт буття свідомості. В результаті подолання гносеологічної робінзонади на її місці виявлялась робінзонада комунікативна, екзистенційна, феноменологічна тощо [4, с.12]. У Е. Гуссерля, зокрема, особисте життя людини піднімається по різних щаблях її знання про себе й особистої відповідальності, від одиничних і випадкових актів аж до щабля універсального самоосмислення й відповідальності і свідомого утвердження ідеї автономності. В результаті свідомість людини, як і вона сама, існує поза соціальністю. Хоча ідеал автономності людини, самоусвідомлення й власної відповідальності одночасно є й суспільним ідеалом.

На нашу думку, життєвий світ як переживання може мати значно більший практичний смисл, якщо буде поєднуватися і співміряться із суспільною діяльністю. Без цього поєднання свідомість позбавляється своєї активності, котра є умовою автономності людини. «Поняття діяльності неначебто зупинилося у феноменологічній напівпозиції; воно призупинилося в полі безпосередньої даності — і для учасників, і для спостерігача — взаємодії двох суб'єктів. Елементарна форма соціальності була артикульована, але за її рамками залишилася багатомірна динаміка, лише зовнішнім чином дана в безпосередньому контакті. Поза цією формою залишається процесність соціальності як *полісуб'єктного* утворення, котре реалізується по різних лініях і переплітаннях людських діяльностей, що використовує різні форми переносу, поєднання і зростання живих і упредметнених людських сил. Поза цією соціальною формою залишається енергія людського буття; цей дуалізм енергії і форми закріплюється як дуалізм діяльності і спілкування, інструментальності і комунікації» [4, с.12]. Щоправда, життєвий світ Гуссерля не має суперечностей з суспільством. Взагалі феноменологія в кінцевому результаті «виявляється радикально суспільною філософією, а критика пізнання — політичною позицією» [5, с.33]. Проте в своїх прагненнях на відтворення духу європейської культури надії тільки на переживання індивідуальної свідомості є недостатніми.

Висновки. Світ, який ми переживаємо — це необхідна ланка в побудові єдності свідомого і несвідомого, раціонального та ірраціонального. Життєвий світ — це не природа, що досліджується за допомогою природничих наук, а як *Zebenswelt*, життєвий світ — релятивний, змінний, історичний, у якому людина залишається завжди собою. Світ, який ми переживаємо — це те первинніше, аніж об'єктивна природа, він завжди їй передує. Поворот до життєвого світу, який ми переживаємо, вже сам по собі справляє на раціоналізм терапевтичну дію, бо заперечує фальшиве уявлення про людину, яка повністю детермінована об'єктизованою в науці природою. В цьому сенсі життєвий світ виконує визвольну функцію для свідомості, вкорінену в соціум, історію і традиції.

Література

1. *Блюменберг Х.* Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии // Вопросы философии. — 1993. — № 10. — С.69 — 92.
2. *Григорьян Б.Т.* Философская антропология: Критический очерк. — М., 1978.
3. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. — М., 2000.

4. Кемеров В.Е. Концепция радикальной социальности // Вопросы философии. — 1999. — №7. — С.3 — 13.
5. Краснодембський З. На постмодерністських роздоріжжях культури. — Київ, 2000.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. — М., 1963.
7. Мерло-Понти М. Феноменологія сприйняття. — Київ, 2001.
8. Табачковский В.Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? — Київ, 1993.

Надійшла до редакції 5.02.2004 р.