

УДК 1(091)

Анатолий Станиславович Гагарин
доктор философских наук, доцент,
ведущий научный сотрудник
Института философии и права
Уральского отделения Российской академии наук,
г. Екатеринбург
(343) 216-69-17 gagarin_a@mail.ru

ПРОБЛЕМА ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье рассмотрено понятие интенции в историко-философской традиции и современные трактовки – от средневековой схоластики (Фома Аквинский, У. Оккам), феноменологии Ф. Брентано и Э. Гуссерля до Ф. Ницше, М. Шелера, М. Хайдеггера, К. Ясперса.

Интенция, интенциональность, феноменологическая топика, трансцендирование, трансценденция, экзистенция, экзистирование.

Проблема интенциональности интересует современную философию как вопрос о направленности, ориентированности человеческого сознания в широком, антропологическом смысле. Это предполагает активное участие субъекта, задающего основания и параметры интенцирования.

Понятие интенции (происходит от лат. *intentio* – стремление) означает намерение, цель, направленность сознания, воли, чувств на какой-либо предмет. В арабском аристотелизме, у Фомы Аквинского, в поздней схоластике понятие интенции использовалось для характеристики умственного образа, идеи. Фома Аквинский рассматривал интенцию как понятие, проистекающее из деятельности интеллекта. Учение об интенции сыграло значительную роль в логических и гносеологических дискуссиях номиналистов и реалистов. Представитель номинализма XIV в. Уильям Оккам полагал, что «интенция души» является универсалией (то есть всеобщим, как результатом акта постижения предмета). Интенция интеллекта сопоставляется с «умопостигаемой формой» (идеей), поскольку отображает в разуме постигнутый объект.

Вместе с тем схоластическая философия развивала представление об интенциональной чувственно воспринимаемой форме, чувственном образе идеи какой-либо объекта. Схоласты различали «первую» и «вторую» интенции: «первая интенция» (*intentio prima*) выступала как установка на единичное, первоначально сформиро-

ванное умом, интеллектуальный акт, направленный на внешний предмет, поэтому объект первой интенции – реальность, данная человеческому разуму. «Вторая интенция» (*intentio secunda*) базируется на установке всеобщего; это интеллектуальная рефлексия, предметом которой выступают содержания самого мышления. Вторая интенция формируется через обращение к составляющим первой интенции, изучая и сравнивая их. Она коренится в самом разуме и представляет собой логический закон, мысль вообще или ее форму.

В XIX в. понятие интенции было вновь введено в философию немецким философом Францом Brentano [1]. В его концепции «интенциональность» означала предметность всякого акта сознания, то есть непременную отнесенность его к какому-то вполне определенному – реальному или воображаемому – предмету. Понятия интенции и интенциональности являются центральными в концепции Эдмунда Гуссерля в качестве всеобщих характеристик сознания. Эти понятия стали основополагающими для формирования представлений о характере и направленности психической деятельности, а также для формирования понятия установки.

Нередко соотносят интенцию (*intentionem*) как мыслимое, содержащееся в мысли с обозначаемым (*designatum*), противопоставляя ее таким образом обозначающему. Интенция при этом понимается как потенциальное или виртуальное содержание высказывания и может противопоставляться актуальному или высказанному содержанию. В психологии речи интенция понимается как первый этап порождения высказывания (А.А. Леонтьев, А.М. Шахнарович), за которой следуют мотив, внутреннее проговаривание и реализация. Коммуникативная интенция соотносится с выражением различных интенциональных состояний сознания, в которые входит и психологическое измерение интенции. Дж. Серль, вслед за философами, включает в интенциональные состояния широкий спектр ментальных состояний, связанных с обращенностью сознания *вовне*, а не на самого себя. Дж. Серль разграничивает интенцию и Интенциональность (именно так, с прописной буквы), поскольку намерение сделать что-то является лишь одной из форм Интенциональности наряду с верой, надеждой, страхом, желанием и др.

Нас интересует именно философское использование понятия интенции. Основы этого подхода были заложены Э. Гуссерлем. Он характеризует интенциональность как направленность переживаний на предмет: восприятие направлено на воспринимаемое, акт воли – на объект воли, любовь – на предмет любви. Интенциональная трактовка сознания как направленности разрабатывалась еще Иммануилом Кантом как способность синтезировать аналитические моменты чувственного восприятия. У Э. Гуссерля интенциональность – это наполненность сознания и характеристика изначального присутствия мира в его целостности до любого возможного синтеза его аналитических моментов, выявленных в нем. Интенциональность –

открытость субъекта миру, подлинная субъективность. С помощью *трансцендентальной редукции* феноменологическая философия открывает изначальное присутствие мира, образующее единство первичного значения – источник значения любого акта, «о-существляющего» мир.

По нашему мнению, интенциональность структурирует и организует феноменологическую топику как *внутри Я*, так и *вне* (за границы) Я, а также к Другому «Я», в социальное пространство, в сферу трансцендентного. Это не только *интенциональность сознания*, но и *интенциональность экзистенциальная, интимно-личностно и сущностно-человеко-бытийная*.

Между тем интенциональность не только всегда «*сознание о*» (Ф. Brentano, Э. Гуссерль), но и трансфеноменальность сознания, «*сознание как*». Русский философ Иван Ильин замечал, что латинский глагол «*indendere*» означает «*натягивать*», «*напрягать*», и в то же время «*направлять*», «*метить*», и справедливо выделял в термине «*интенция*» два значения: *целевой направленности* и *напряженной сосредоточенности* [3, с. 111, 180]. Более точно будет говорить о *многовекторности интенциональности самой экзистенции*. Многовекторность проявляется в *темпоральности (временности, нацеленной в прошлое, в будущее, в настоящее)*. Многовекторность также проявляется в *процессуальности (осуществлении возможностей)*, выступает как одновременная «*привязанность*» и к *бытию, и к ничто* и предполагает принципиальную незавершенность, динамизм, обусловленный латентной феноменологической рефлексивностью. Особый вклад в трактовку сущности интенциональности внес немецкий философ Макс Шелер (1874–1928), чья антропологическая концепция оказывается наиболее близкой русской философии (Н. Бердяев, В. Вышеславцев, Н. Лосский, И. Ильин), опирающейся на индивидуально-интимно личностные основы онтологические основания человеческого бытия.

Современная философская мысль вплотную подходит к реализации самой актуальной философской задачи, которую, согласно Макс Шелеру, срочно требуется решить в современную эпоху, – создание философской антропологии. В понимании Шелера это фундаментальная наука о *сущности и сущностной структуре человека*.

Главный посыл шелеровской философии – своеобразная реабилитация человеческого Я, восстановление Я в правах на целостность, уникальность, восстановление личностного начала, которое Шелер производит с помощью феноменологического инструментария. М. Шелер, которого Дж. Реале и Д. Антисери называют не просто гением, а гением-«вулканом», выступает против традиционного западноевропейского философского понимания Я как некоей интеллигибельной формы, диктуемой всеобщностью и необходимостью и приводящей Я, по мнению немецкого мыслителя, к утрате целостности, самоценной уникальности и неповторимости. Установка только на опору в виде таящейся внутри каждого Я внутренней спо-

способности к постижению истины, унифицирует личность, полагает Шелер, утверждая, что необходимо опираться прежде всего на интуитивный дар человека постигать сущность.

Человек может подлинно постичь сущность предметов и бытия лично, уникально, исходя из присущего каждому человеку сокровенного центра, средоточия духа и души – сердца. В этом контексте актуальной оказывается проблема интенциональности, своеобразно представленная в философских трудах Макса Шелера.

Для построения нового варианта аксиологии – феноменологии ценностей – Макс Шелер обращается к давней, но оказавшейся маргинальной традиции, отличающейся от западноевропейской рационалистической традиции, которая помещает в центр – Ум, Рацио. М. Шелер продолжает линию, идущую от Августина Аврелия (Блаженного) к Блезу Паскалю, разработавшему особую «логику сердца» (*l'ordre du coeur*). Шелер определяет человека как живое существо, имеющее внутри себя некий интенциональный центр, и поэтому человек – «вечный «Фауст», *bestia cupidissima rerum novarum*, никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и своего «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я» [7, с. 164].

Критикуя Канта за «формализм в этике», Шелер опирается на августиновский теизм, согласно которому ценности есть строго иерархические откровения Бога, а не нормы, конституированные чистым трансцендентальным сознанием (по Канту). Именно благодаря интенциональным по природе эмоциональным актам человек, по мнению Шелера, приобщается к трансцендентным ценностям. Такими актами выступают непосредственное созерцание и переживания; и самым плодотворным и высшим актом оказывается любовь. Источником эмоциональной жизни является *сердце*, и в нем открывается начало, которое соединяет человека с трансцендентными ценностями и с самим Богом. Сердце и исходящие из него эмоции «очищаются» Шелером от психологизма (с чем неустанно боролась феноменология начиная с Э. Гуссерля) и проявляются как космические и трансцендентные основания. Вот поэтому сердце, имеет свою, независимую от рассудка логику, в основании которой оказывается *любовь*.

Развивая идеи Блеза Паскаля, Макс Шелер усиливает онтологическую весомость любви и разработывает пролегомены учения о порядке любви (*ordo amoris*), который основывается на соответствии божественному порядку и преодолевает «частность» сугубо человеческих характеристик. Приобщение к божественному в любви осуществляется органично, так как божественное начало изначально присутствует в его сердце. Это позволяет преодолевать собственное самоотчуждение и обретать изначальный смысл бытия. Но данное обретение доступно только тогда, когда человек раскрывает

себя в осуществлении своего собственного уникального *ordo amoris*. Один из пунктов несогласия Шелера с рационалистической концепцией является критический тезис о неспособности *ratio* «ухватить» индивидуальную специфику каждого человека, унификацию, таящуюся в идентификации, производимой рационалистическим познанием актов восприятия. Здесь Шелер развивает критические аргументы, ярко заявленные Фридрихом Ницше.

Ницше исходил из тезиса о внутреннем полицентризме человеческого Я и утверждал в правах «такое существо, которое в одно и то же время бывает единым и множественным, которое изменяется и продолжает существовать, познает, чувствует, хочет – это существо есть мой основной факт» [4, с. 374]. Это ницшевское существо есть индивид, представленный как коллектив, существо, умножающее собственное Я путем раздробления мистериального Диониса на множество образов, пребывающего в предвкушении возможности восстановления единства [5, с. 94]. Ницше полагает, что высшее Я – это не «дар богов», а есть сам человек [6, с. 480]. Однако это высшее Я для Ницше уже не предстает традиционным центром, стягивающим все периферийные части субъекта в единый узел. Ницше избирает принципиальную иную стратегию экзистированного интенцирования Я в изменившихся культурных условиях, открыв новую веху в истории западноевропейской философии, культуры и ментальности в целом.

Эта стратегия разворачивается в новой феноменологической топике, которая исходит из принципиального отсутствия различия «верха» и «низа», «внутреннего» и «внешнего». Ницше утверждает наличие постоянно становящейся картины взаимопроникающих миров опыта и вещей в себе, дискретности «воли к власти», благодаря которой каждый «центр силы» конструирует весь остальной мир. Стратегия Ницше выстраивается не как прежде – вокруг безапелляционно-центрального Я, а в феноменологической топике, в которой аннигилирована иерархия субъект-объектных отношений немецкой классической философии. Центростремительный бег классической философии сменился центробежными тенденциями, бегством от центра. Принципиальное тяготение к маргиналиям философского анализа объясняется процессом ширящейся децентрализации внутренней структуры человека, поиском смысложизненных опор именно на периферии культурного сознания, ментального пространства, науки, социума – обозначенной самим Ницше как сфера *преступного*. Такие рецидивы тяги к маргинальности всегда возникают в ситуации разбалансированности субъекта, разочарований в прежней собственной субъективности, сопровождающейся приступами тотальной виновности за прошлое безмятежное субъективное бытие, сопровождавшееся волей собственного Эго-центра. Ницше стремится вернуть подлинный эгоизм как энергичную, творческую

любовь к себе, к своей телесности, к своей жизни, а не как пассивное самолюбование, высокомерие, почивающее на лаврах, возложенных радио на голову самонадеянного человека. «Свободный ум» Ницше объясняет самому себе тайну разрыва с прежними ценностями и пересмотра координат тем, что будущее управляет сегодняшним днем как «неосознанная беременность», и главная новая проблема – это *проблема иерархии* как некоей длинной лестницы, по которой поднимаются «свободные умы» (естественно, к Сверхчеловеку), новой топки со своей высотой, глубиной [6, с. 237-238], которая *видна* самому свободному уму.

У самого Ницше Я распадается на множество Я, обозначенных как многочисленные «мы» («мы – имморалисты», «мы – безродные»). Каждый из этих двойников выступает не просто полномочным представителем, агентом Я, каждый из них – это и есть сам Ницше, сам Я. Причем это Я – субъект остро чувствующий, по гераклитовски пылающий, танцующий на острие клинка, на грани добра и зла. Ницше прячет свое лицо за эпатажными псевдонимами-масками Антихриста, Распятого, Диониса, Феникса, Цезаря, а в последние дни – вообще всех исторических лиц. В «Посмертных афоризмах» находим мысль, констатирующую полученный парадоксальный результат: «Лучшая маска, какую только мы можем надеть, – это наше собственное лицо» [4, с. 390].

Схожим образом укрывался за личинами замысловатых псевдонимов Сёрен Кьеркегор (Виктор Эремит, Иоханнес Климакус, Анти-Климакус, Иоханнес де Силенцио, Вигилий Хауфниесис), однако рискну утверждать, что у Ницше проблема заселения «пустого» феноменологического пространства стояла с большой остротой, поскольку масштаб мировоззренческой деструкции был значительно больше, и «черная дыра» Ничто, образовавшаяся после «смерти Бога», угрожала коллапсированием одинокому Я. В ситуации совершающейся каждый миг «парадоксальной мистерии последней жестокости» – жертвования Богом за Ничто, Ницше стремится сотрясти этот застойный мир и косную культуру, обмануть бездну Ничто, ускользая от его мертвящего взгляда с помощью многочисленных двойников-масок, играя роли безумца, *танцующего* (словами, стилем) на краю пропасти и обретая собственный смысл одинокого бытия. Ницше называл этот опыт провокатора-психопата «мой опыт инспирации».

Одиночество для Ницше является особым состоянием бытия без бога, в котором Ницше использует «героику одиночества». На место Бога протискивается Чужой, нечто с черной дырой вместо лица, зияющей на пересечении коммуникативных потоков. Поэтому Ницше из страха перед экспансией Чужого делает главным конструктивным элементом одиночества не Я, а Другого. Вместо «я-ты-отношения» первичной оказывается структура «Я-чужой». Ницшевский запрет на «ты» предполагает запрет на взгляд чужого, блоки-

рование его мощи в маске. Коммуникативная стратегия Ницше как раз и состоит в том, чтобы, избегая быть видимым, видеть самому, не быть «вещью», «пограничным существом» в маске. Фридриха Ницше по праву можно назвать «Персеем постклассической философии», который, раздробив свое Я на множество двойников, пытается смотреть в бездну Ничто и оставаться неуязвимым, используя двойников как зеркальные щиты. Ницше надеется на то, что эта множественность Я станет умножением сильных сторон «прошлого-первого» Я, и таким образом, этими персонификаторами идеальных, манифестируемых черт Я заселится новая топка грядущего Сверхчеловека.

Макс Шелер полагал, что индивидуальность человека проявляется в том, как (правильно или неправильно) осуществляется в нем порядок любви – как иерархизируются предметы, к которым интенцирована душа, и как они соответствуют объективной ценности предмета в божественной иерархии, то есть насколько приближается он к Богу. Шелер помещает экзистенциал любви в основание человеческого бытия, отвергая и волю, и рацию, предпочитая опираться на непосредственное переживание «божественного единения», на любовь. Любовь как фундамент человеческого бытия не может быть ни интеллигибельной любовью к Богу, как у Б. Спинозы (*Amor intellectualis Dei*), ни актом воления – индивидуального (Ницше) или внеиндивидуального (Шопенгауэр), а только как целокупная «сердечная» любовь. Поэтому такая любовь у Шелера выступает самой интимной, сущностной, уникально-интуитивной, ценностно-утверждающей причиной, иницирующей в человеке стремление к познанию и волению, и поэтому «порядок любви» является онтологической «вертикалью» божественного миропорядка. Поэтому для описания фундамента бытия и самого человека необходимы ценности, прошедшие горнило любви, а не рациональные категории или описания иррациональных, имморальных волений.

Утверждение в онтологических правах любви позволяет Шелеру освободить Любовь, как экзистенциал с одной стороны, от суживающего и искажающего его суть традиционного психологизма (трактующего любовь как результат чувственных аффектов и страстей), и, с другой стороны, преодолеть излишний рационализм гуссерлевской феноменологии (возникающий в ходе преодоления психологизма), и тем более уйти от кантовского формального априоризма категорического императива в области практического разума. Утвержденный в онтологических правах порядок любви позволяет представить человеческое бытие как историческое существование в индивидуальных, уникальных проявлениях каждого конкретного человека.

Проблема интенциональности оформляется у Шелера в теорию *идеирующей абстракции*, базирующейся на «прорывной» феноменологической редукции. Человек опираясь на априорную спо-

способность к дереализации действительности, отрицание земного бытия, трансцендированию, преодоление границ тут-бытия, дистанцирование проникает в сущностные смыслы бытия, и потому идеирующая абстракция выступает «окном в Абсолютное» (Гегель). При этом амбивалентный по сути человек соединяет в себе энергетически-витальный «порыв» (мощный, но слепой) и содержательно-смысловой «дух» (зрячий, но слабый), то есть противоположность жизни и духа, в некоем «центре актов», обозначаемом понятием личности, отличающемся от других «душевных центров», и представляющем не как субстанция, а как «монархическое упорядочение актов, один из которых осуществляет руководство» [7, с. 170].

Для нашего анализа важно то, как у Шелера происходит «перформатирование» феноменально-экзистенциального в трансцендентальное. М. Мерло-Понти писал, как происходит преобразование феноменального поля в трансцендентальное поле: психологическая рефлексия неизбежно выходит за собственные рамки, границы. По-няв своеобразие феноменов в отношении к объективному миру (через них мы и познаем объективный мир), рефлексия вынуждена присовокуплять эти феномены к любому возможному объекту и пытается понять, как этот объект через них конституируется. Мир, открываемый множеством эмпирических «я», отыскивается в трансцендентальном Я (Единстве или Ценности) [7, с. 164].

Шелер утверждает тождество структурного единства сознания мира, самосознания и сознания Бога и единства трансценденции предмета и самосознания в акте рефлексии. Вынося себя во-вне природы и неустанно продвигаясь внутрь и вширь мировой сферы, интенция человека обретает укоренение «своего центра вне и по ту сторону мира» [7, с. 189].

Человек как экзистенция устремлен к трансцендентности (осмысленному бытию). Экзистенция «принципиально», фундаментально открыта для трансценденции. Шелер, вслед за Ницше, исходит из признания «смерти Бога», и потому трансцендирование за пределы «жизни» у позднего Шелера не имеет персоналистского понимания Бога. Человек интенцируется за границы тут-бытия прежде всего для воплощения собственного сущностного начала, выступая при этом как партнер, «соавтор» того божественного, которое таится в человеке и воплощается в онтологизирующих актах. По нашему мнению, трансцендирование (фундаментальное определение экзистенции) предполагает интенцирование за пределы самого существования, устремленность экзистенции за собственные границы к трансценденции как к абсолютному бытию, к которому человек устремлен вовне самого себя и постигаемому в экзистенциальном опыте. Экзистенция – это существование человека именно как человека во всей проблематичности, трагичности собственного бытия [7, с. 15].

У М. Хайдеггера интенциональность предполагает движение *от ничто* (оторваться от ничто), у К. Ясперса – направление *к бы-*

тию (прикрепиться к бытию), а у Н. Аббаньяно – путь к самой экзистенции (как вечно проблематичному отношению с бытием). Человек у Шелера – диалектическое единство бытия и не-бытия. Шелер, продолжая идеи Ницше, полагает, что в ситуации, когда «Бог мертв», человек становится сверхчеловеком, он уже не может опираться на что-либо вне себя, и, «чтобы внести в мировой процесс направленность, смысл, ценность, человек может опереться в своем мышлении, в своей воле только на ничто. На ничто – не на Божество...» [8, с. 95]. В этом случае ничто есть сфера личности как максимума ответственной воли, личности, опирающейся на порядок сердца, в которой главным двигателем является любовь. Однако, в отличие от Ницше, Шелер приветствует космополитическое «уравнивание» «аполлонического» и «дионисийского» человека как типов, «кумуляцию» рас, народов, культур. Однако, как пророчески писал Шелер в 20-е гг. прошлого века, эпохи выравнивания являются для человечества самыми опасными, самыми обильными на смерть и слезы [9, с. 108].

Следует обратить внимание на экзистенциальную проблему соотношения *интенциональности* и *трансцендирования*. *Интенциональность* – это направленность, векторность. *Трансцендирование* (*интенция к трансценденции*) – есть возможное движение к бытию. *Феноменологическая топика* структурна, в ней латентно присутствует, воспроизводится некая «координатная сетка» (*экзистенция*, напротив, имманентно не структурирована и не может быть таковой). Предназначение феноменологической топика – быть экзистенциальным, витальным, ментальным ориентиром для человека. Человек с самого начала находится в поисках самостного центра. Таким центром выступала с давних пор душа, а в ней располагался, согласно представлениям мировых религий, мистических и философских учений, *центр центра* – ум или сердце. Он был увлечен строительством внутренней, феноменологической топологической иерархии. Эта иерархическая структура позволяла подняться над процедурами «ощупывания» собственного душевного пространства от границы до границы, от центра до краев. Наложение феноменологической «координатной сетки» укрепляет волевое удержание границ, способствует сохранению собственной экзистенциальной целостности, самостности.

Проблема границ, пределов феноменологической топика связана с процессом поиска идентичности Я, процессом идентификации. Феноменологическая топика является способом самопостижения – через очерчивание самостного «круга», проведение демаркационной линии «здесь-Я», а «тут-не-Я» и последующее наложение рефлексивных «легал» на объекты (так и Я выступает как «объект»). Изначальная маргинальность (социальная, психологическая, экзистенциальная) – есть исходная точка философствования, поскольку

его условием является особый взгляд *со стороны, извне*. Но феноменологическая топика, экзистенциальное пространство всегда шире, *горизонтнее* этих топик, всегда сопротивляется теоретическим, мировоззренческим, идеологическим лекалам, не укладывается в прокрустово ложе. Философ (как всеобщий человек) *про-мысливает*, осмысляет собственное экзистенциальное пространство и за границами общепринятого теоретико-мировоззренческого набора, и на обочине социального бытия, и в «чулане вселенной» (Б. Паскаль), и находясь в центре социальной иерархии (как император-философ Марк Аврелий), при этом одновременно экзистирует в маргинальные пространства (Я находится в центре и на обочине; одиночество в толпе, одиночестве на вершине пирамиды). Феноменологическая топика может сгущаться, конденсироваться в маргинальных топиках (мировоззренческих, философских, теоретико-личностных) – плавающие центры смысла, содержательные узлы экзистенциально-мировоззренческих интенций [3, с. 4-20].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Брентано Ф.* Избранные работы. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 172 с.
2. *Гагарин А.С.* Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От античности до Нового времени. Екатеринбург.: Изд-во Уральского гос. ун-та, 2001. 372 с.
3. *Ильин И.* Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. М.: Парог, 1993. 448 с.
4. *Ницше Ф.* Последние афоризмы // Философия в трагическую эпоху. М.: REFL-book, 1994. 416 с.
5. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм // Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47-157.
6. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // Там же. С. 231-490.
7. *Шелер М.* Положение человека в космосе. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 129-194.
8. *Шелер М.* Человек и история // Там же. С. 70-97.
9. *Шелер М.* Человек в эпоху выравнивания // Там же. С. 98-128.

RESUME

Anatoly Stanislavovich Gagarin, Doctor of philosophy, associate professor, leading researcher, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg, (343) 216-6917 gagarin_a@mail.ru

The Problem of Intentionality in Philosophical Anthropology

The article considers the concept of intention in historic-philosophical tradition and its contemporary variations: from medieval scholasticism (Thomas Aquinas, W. Okkam), and phenomenology (F. Brentano, E. Husserl) to philosophy of F. Nietzsche, M. Scheler, M. Heidegger, K. Jaspers.

Intention, intentionality, phenomenological topic, transcendence, existence.

Материал поступил в редколлегию 29.05.2008 г.