

Вахтанг Кебуладзе

**МІСЦЕ І РОЛЬ ТВОРУ ЕДМУНДА ГУСЕРЛЯ
«ДОСВІД І СУДЖЕННЯ» У РОЗВИТКУ
ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ.
ПЕРЕДМОВА ПЕРЕКЛАДАЧА**

Доля книжки відомого німецького філософа, засновника феноменологічного напрямку в сучасній філософії Едмунда Гусерля «Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки» («Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik») доволі драматична й водночас символічна. Вона втілює основні колізії духовної історії і самого автора, і Європи загалом у період між двох світових війн. Гусерль працює над проблематикою, що її викладено в цій книжці, протягом 20-х років минулого сторіччя, спочатку читаючи курс лекцій з цієї тематики в університеті міста Фрайбурга. Почасті проблеми, що ними опікується науковець у цьому дослідженні, викладені вже в його праці «Формальна і трансцендентальна логіка. Спроба критики логічного розуму» («Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft»), яка вийшла друком 1929 року. Тим часом він доручає своєму асистентові Людвігу Ландгребе опрацювати велику кількість чорнових начерків своїх текстів, дотичних до цієї проблематики, з метою написання твору, остаточну редакцію якого збирався здійснити сам засновник феноменології. Утім цьому завадила смерть Гусерля. Як відомо, він помер навесні 1938 року, а відразу по його смерті в Празі Ландгребе видав книжку «Досвід і судження». Перший наклад цього видання спіткала зла доля. Після анексії Чехословаччини нацистською Німеччиною майже весь наклад було знищено. Лише 200 примірників потрапило до Англії, а звідти частина з них до США. Внаслідок цього складається дивна ситуація. Ідеї цього дослідження відразу поширюються у феноменологічних колах Великої Британії та Сполучених Штатів, натомість на батьківщині Гусерля та в континентальній Європі загалом вони залишаються майже невідомими, аж поки Ландгребе 8 років по тому не здійснює друге видання книжки¹.

З огляду на підзаголовок книжки – «Дослідження з генеалогії логіки» – може скластися дещо хибне враження, що цей твір присвячено лише вузькій логічній проблематиці і стосується тільки цієї науки, а саме її історичного походження. Проте вже на першій сторінці дослідження Гусерль спростовує таке хибне тлумачення власних намірів: «Насамперед слід пояснити можливість і необхідність такого наміру і сенс питань про походження, які тут слід порушити. Темою цього прояснення походження

є не проблема «історії логіки» у звичайному сенсі або генетичної психології, а сутність структури, про походження якої ми запитуємо. Таким чином, нашим завданням є прояснення сутності предикативного судження на шляху дослідження його походження» [11, S. 1]. Таке ставлення до генетичної проблематики перегукується з аналізом генези часу досвіду свідомості в лекціях Гусерля, присвячених феноменології внутрішньої свідомості часу, які видав Мартин Гайдегер 1928 року [15]. На початку цих лекцій Гусерль зазначає, що генетична проблематика для феноменолога аж ніяк не означає питання про історичне походження об'єктивного часу, або часу об'єктивного світу. Натомість феноменолог опікується тим, як свідомість сама конститує час, у якому плинуть її переживання. Тобто для Гусерля проблема генези є проблемою конституювання у свідомості змістів її переживань. Генетична проблематика постає як конститутивна проблематика. А оскільки конституювання завжди відбувається в інтенційних актах, то тут ми виходимо до центральної теми феноменології, а саме теми інтенційності, або спрямованості свідомості у своїх переживаннях на змісти цих переживань. Отже, для логіки проблема генези також обертається проблемою конституювання.

З огляду на вже сказане стає зрозумілою важливість і значливість проблематики цього дослідження для всього феноменологічного проекту. Адаже можна стверджувати, що весь цей проект у той чи той спосіб побудовано навколо концепції інтенційності, яка, безперечно, постає й у самого Гусерля, й у його послідовників у нескінченних редакціях і модифікаціях. Так, скажімо, у феноменології можна простежити тенденцію проблематизації поняття інтенційності, що її розпочинає сам Гусерль, а продовжує Мартин Гайдегер в «Основних проблемах феноменології» [6], і яка зрештою втілюється у цілковитому усуненні інтенційності у феноменології Германа Шміца (див.: [17]). Він відмовляється від цього поняття і послуговується натомість поняттями «хаотичне сприйняття» і «атмосфера», чи «клімат»². Утім концепція інтенційності, безсумнівно, є засадничим елементом феноменологічної епістемології, а з огляду на фундаментальну кореляцію свідомості й світу саме через інтенційний зв'язок актів свідомості зі своїми змістами й феноменологічної онтології.

У цьому творі Гусерль робить також дуже важливе розрізнення завдань таких наук як логіка, психологія і феноменологія. Він спирається при цьому на критику психологізму, яку він розгорнув ще у праці «Логічні дослідження». Там він показав відмінність логіки від психології, вказавши передусім на те, що логіка як чиста теоретична наука має своїм предметом

змісти суджень, а не психічні акти суджень. Ця відмінність, до речі, безпосередньо веде до концепції інтенційності, для якої засадничим є розрізнення акту свідомості та його змісту, на який цей акт спрямований. Ця спрямованість акту на свій зміст і дістає назву «інтенція». Окрім того, в «Логічних дослідженнях» Гусерль указав на двозначність поняття очевидності як на один із передсудів психологізму. За Гусерлем, психологізм змішує очевидність самих змістів і спрямованих на них актів і саме через це вкорінює логіку у психології. Натомість ми маємо розрізнити очевидність як ознаку змістів і очевидність як ознаку актів, у яких схоплено ці змісти. Причому в разі логіки очевидність змістів може поставати як аподиктична очевидність, яка й зумовлює очевидність психічних актів, у яких адекватно схоплені ці змісти. У творі «Досвід і судження» Гусерль робить наступний крок і вказує на специфічне завдання феноменології порівняно із логікою та психологією: «Формальна логіка не запитує про... розрізнення у способі передданості предметів. Вона запитує тільки про умови очевидного судження, а не про умови очевидної даності предметів судження. Вона не ступає на перший із двох ступенів можливого спрямування запитування, так само як і психологія з її суб'єктивним запитуванням дотепер не ступала на нього. Для феноменологічного прояснення генези судження це запитування, натомість, є необхідним...» [11, S. 14].

Таким чином, «Досвід і судження» виявляється не просто трактатом із такої специфічної філософської науки, як логіка, а фундаментальним феноменологічним дослідженням основних структур досвіду, а отже, й світу. Це зумовлює важливість цього твору для розвитку феноменології та філософської думки минулого сторіччя взагалі.

Хоча вище я стверджував, що головні ідеї цього твору спочатку були майже невідомі у континентальній Європі, слід зазначити, що деякі концепти, які розробляє Гусерль у цьому дослідженні, відлунюють на початку 40-х років і в континентальній філософії, наприклад, у французькій екзистенційній феноменології. Спробуймо, отже, визначити головні ідеї цього твору й подивитися на те, який вплив вони мали на подальший розвиток феноменологічної філософії та інших споріднених філософських напрямів ХХ ст. Як на мене, можна виокремити три головні щільно пов'язані між собою концепції, які складають теоретичний каркас цього твору:

1. Допредикативний досвід.
2. Внутрішній і зовнішній горизонти досвіду.
3. Вільна варіація у фантазії.

Спробуймо послідовно розглянути ці три концепції, утримуючі у сфері уваги їхній щільний зв'язок між собою.

1. Допредикативний досвід

Поняття допредикативного досвіду є однією з центральних проблем феноменологічної епістемології та й узагалі всієї епістемології ХХ сторіччя. Різні варіанти феноменології часто-густо відрізняються один від одного саме через визнання або невизнання допредикативного досвіду. Можна навіть сказати, що філософська герменевтика відокремлюється від феноменології як самостійний напрям сучасної філософії саме через негативне ставлення до феноменологічного поняття допредикативного досвіду. Звісно, можна віднайти багато розбіжностей між феноменологією та герменевтикою, але, безперечно, саме концепція допредикативного досвіду стала одним із найважливіших пунктів розходження цих двох інтелектуальних учень сучасності. Онтологізація мови, яка постає як найважливіша ознака герменевтики після Гайдегерового вислову «Мова – це оселя буття», відверто протистоїть твердженню Гусерля про можливість виокремлення, нехай і штучного, допредикативного рівня досвіду, який обґрунтовує будь-яку можливу предикацію, а отже, будь-яке можливе мовлення. Гусерль намагається оперти весь свій феноменологічний проект на чисте споглядання, що не є опосередкованим жодними емпіричними, зокрема мовними чинниками. Герменевтика натомість указує на той факт, що будь-який досвід опосередкований мовою як універсальною структурою людського буття.

За Гусерлем, логіка вкорінена в більш глибинній царині досвіду: «Феноменологічне просвітлення походження логічного відкриває, що царина логічного є набагато більшою, ніж те, чим дотепер займалася традиційна логіка, і водночас воно відкриває приховані суттєві підстави, на яких постає це звуження – а саме через те, що воно звертається передусім до витоків «логічного» у традиційному сенсі. При цьому воно встановлює не лише те, що логічну дію містять уже ті шари, в яких її традиційно не вбачали, і що традиційна логічна проблематика розгортається на відносно високому рівні, а й те, що саме в цих нижчих шарах слід шукати приховані передумови, на підставі яких лише і стають зрозумілими сенс і правильність вищої очевидності логіків» [11, S. 4].

У феноменологічному дослідженні ми маємо, отже, сягнути тих шарів досвіду, які передують будь-якій предикації. На цьому рівні досвіду йдеться насамперед про безпосереднє сприйняття окремих, або – мовою Гусерля – індивідуальних, предметностей: «...досвід у

першому й найточнішому сенсі визначено як зв'язок із індивідуальним. Тому перші судження – це судження з індивідуальними субстратами, судження про індивідуальне, судження досвіду. Очевидна даність індивідуальних предметів досвіду передує їм, тобто є їхньою допредикативною даністю. Відповідно до цього, очевидність досвіду є первинною очевидністю, яку ми шукаємо, і через це – першим пунктом прояснення походження предикативного судження. Теорія допредикативного досвіду, саме того, який дає первинний субстрат предметної очевидності, є першою частиною феноменологічної теорії судження. Дослідження має починатися з допредикативної свідомості досвіду і з неї підніматися до очевидностей вищих ступенів» [11, S. 21].

На перший погляд може здатися, що Гусерль наближається тут до позиції, яку ми можемо описати в термінах логічного атомізму. Адже якщо феноменологічний аналіз слід починати з індивідуальних предметностей, то феноменологічну онтологію начебто дуже легко переформулювати в термінах раннього Вітгентштайна як онтологію фактичності, в якій світ є сукупністю атомарних фактів, а наше пізнання світу – це поступове нагромадження окремих (атомарних) суджень про окремі індивідуальні предметності (факти). На першій сторінці «Логіко-філософського трактату» Вітгентштайн пише: «1.13. Факти в логічному просторі є світом. 1.2. Світ розпадається на факти» [2, с. 24]. Що вже казати про те, що жоден феноменолог не сперечатиметься із тим, що світ є тим, що відбувається, а відбуваються саме одиничні факти або індивідуальні предметності.

Утім Гусерлева концепція досвіду виявляється дещо складнішою. По-перше, він свідомий того, що розмаїття досвіду не можна звести лише до пізнавальних актів, які артикульовано в судженнях про індивідуальні предметності, що вони є пізнаними. Досвід в широкому сенсі слова – це не лише досвід пізнання: «Наш життєсвіт у його первинності... є не лише світом логічних актів, не лише цариною передданості предметів як можливих субстратів судження, як можливих тем пізнавальної діяльності, а також світом досвіду в цілком конкретному сенсі, який повсякденно пов'язують із виразом «досвід»... Цей загально відомий повсякденний і конкретний сенс «досвіду» вказує, отже, більшою мірою на практичне й оцінювальне ставлення, ніж спеціально на пізнання і судження» [11, S. 51]. Тут Гусерль торкається дуже важливої для подальшого розвитку феноменології теми повсякденного досвіду і практичного знання, яку сам розвиває по тому в «Кризі» [10]. Ця тема відіграє також центральну роль у філософській герменевтиці Мартина Гайдегера та Ганса-Георга Гадамера й у проекті «конститутивної феноменології природної

настанови» Альфреда Шюца. Проте ця тема залишається на периферії Гусерлевого дослідження генеалогії логіки у творі «Досвід і судження». Тому тут я обмежуюся лише коротким покликанням на цю вкрай важливу проблематику.

По-друге, Гусерль впроваджує поняття горизонту, в якому завжди постає будь-яка індивідуальна предметність. Будь-яке досвідчування індивідуального розгортається в горизонті співданого. Причому цей горизонт має два виміри – зовнішній і внутрішній. Отже, у феноменологічному аналізі досвіду індивідуальних предметностей ми завжди маємо брати до уваги внутрішній і зовнішній горизонти досвідчування цих предметностей. У наступному підрозділі цього невеличкого коментаря до твору «Досвід і судження» я спробую проаналізувати поняття внутрішнього й зовнішнього горизонту, а також коротко вказати на деякі наслідки цієї концепції Гусерля в подальшому розвитку феноменологічної філософії.

2. Внутрішній і зовнішній горизонти досвіду

Хоча Гусерль і пропонує повернутися до аналізу допредикативних актів схоплення індивідуальних предметностей, він дуже добре розуміє, що, по-перше, схоплення предмета зумовлено збудженням свідомості, по-друге, це збудження є не одиничним стимулом, на який реагує свідомість, а завжди постає на тлі певного середовища, наприклад у разі чуттєвого сприйняття, якщо говорити мовою іншого феноменолога – Герберта Шпігельберга, – на тлі певної перцептуальної периферії (див. до цього: [18]). Це середовище або цю периферію свідомість сприймає в модусі пасивності: «...схопленню завжди передує збудження, яке не є збудженням ізольованого предмета. Збуджувати означає виокремлюватися з середовища, яке завжди тут, привертати до себе інтерес, а мабуть, і пізнавальний інтерес. Середовище є тут як царина передданості, пасивної передданості, тобто такої, яка без жодної дії, без привертання погляду, що схоплює, без збудження інтересу вже завжди є тут» [11, S. 24].

Тут ми виходимо до дуже важливої феноменологічної теми, яка докорінно відрізняє феноменологію від класичного трансценденталізму Кантового гатунку, а саме до теми пасивної синтези. Річ у тім, що, на відміну від Канта, Гусерль уgliedів усередині активної діяльності синтезування змістів досвіду сферу пасивності. Засновник феноменології аж ніяк не заперечує спонтанну, активну природу свідомості, проте фіксує також момент пасивності в будь-якій діяльності конституювання змістів досвіду. Ця тема пов'язує твір «Досвіду і судження» з уже згаданими «Лекціями з феноменології внутрішньої свідомості часу», а також із

групою текстів, об'єднаних назвою «пасивна синтеза», що вийшли друком окремим томом Гусерліани [8].

Утім обличмо поки момент пасивності в схопленні цього середовища й зосередьмося на його інших характеристиках. Прояснюючи його природу, Гусерль визначає це середовище як зовнішній горизонт досвіду, або потенційно нескінченний горизонт співданості. Це, по-перше, співданість неактуалізованих у сприйнятті моментів самого предмета, наприклад його зворотного боку. Гусерль ретельно описує таку співданість в «Картезіанських медитаціях», впроваджуючи специфічне феноменологічне поняття аппрезентації: «Тут ідеться... про перетворення-на-співсучасне певного гатунку, про аппрезентацію... Її містить уже зовнішній досвід, коли власне побачений передній бік певної речі стало і з необхідністю аппрезентує зворотний бік речі й накреслює його більш-менш визначений зміст» [9, S. 139]. Якщо ноєма як корелят ноєзи презентує актуально схоплений момент інтенційної предметності, то через аппрезентацію свідомості співдані актуально не схоплені моменти предмета, які утворюють горизонт його потенційно можливої даності. По-друге, будь-який предмет сприйняття даний не в порожнечі, а в гомогенному просторі, в якому розташовані інші предмети, що не є актуальними корелятами цього конкретного акту сприйняття, але потенційно можуть стати предметами сприйняття. Саме вони й утворюють просторовий зовнішній горизонт актуального сприйняття. Такий горизонт має не лише чуттєве сприйняття, а будь-який акт свідомості. Скажімо, у фантазії я також фантазую предмет у певному просторі, хоча в такому разі цей простір даний мені в модусі фантазії, а не в модусі реального сприйняття.

Момент пасивності присутній не лише в схопленні простору, а також й насамперед у переживанні часу. Вже згадана співданість актуально не схоплених моментів предмета має також і темпоральний вимір, адже це моменти які могли бути або можуть бути дані в актуальному сприйнятті. Окрім цього, саме переживання первинно схопленого може поглиблюватися й удосконалюватися. Наприклад, я можу зосереджуватися на відтінках кольору схопленого у спогляданні предмету або виокремлювати й брати до уваги окремі деталі побаченого боку предметності. Таким чином, кожний досвід має також внутрішній горизонт розгортання. Будь-який предмет, отже, завжди даний у зовнішньому і внутрішньому горизонтах досвіду: «Кожний досвід має горизонт досвіду; кожний досвід має ядро дійсного і визначеного усвідомлення, має вміст безпосередньо даних визначеностей, проте поза цим ядром визначеного так-буття, поза власне «саме тут» даним, він має свій горизонт... Я можу

переконатися в тому, що жодне визначення не є останнім, що насправді пережите в досвіді завжди має нескінченний горизонт можливого досвідного того самого. Цей горизонт у його невизначеності від самого початку є простором можливостей, в якому дедалі ближче визначення у дійсному досвіді обирає певні можливості й відкидає інші» [11, S. 27].

Цей горизонт досвіду будь-якого предмета чи об'єкта уможливує й ідентифікацію цього об'єкта як того самого. На це вказує Морис Мерло-Понті у творі «Феноменологія сприйняття»: «Горизонт – це те, що забезпечує ідентичність об'єкта впродовж дослідження, він корелює зі здатністю мого погляду утримувати щойно розглянуті об'єкти разом із новими деталями, які він от-от відкриє» [4, с. 88].

Отже, поняття внутрішнього і зовнішнього горизонтів досвіду свідомості дозволяють розв'язати такі фундаментальні онто-епістемологічні проблеми:

1. Проблему переходу від схоплення одиничних сенсорних даних до схоплення предметів у предметному світі.
2. Проблему ідентифікації предметностей досвіду.

Утім перша із зазначених проблем зумовлює ще одне фундаментальне епістемологічне питання, а саме питання про спосіб утворення загальних понять. Адже якщо первинними судженнями, на які спирається все наше пізнання, є судження про індивідуальні предметності, то в який спосіб ми утворюємо загальні поняття і чи є ці поняття легітимним знаряддям нашого пізнання? Гусерль долучається до розгляду цієї одвічної теми європейської філософії і пропонує своє оригінальне розв'язання проблем, які тут виникають. Спосіб утворення загальних понять Гусерль називає вільною варіацією у фантазії. Розгляньмо докладніше цю феноменологічну концепцію, що її викладено в останній частині твору «Досвід і судження».

3. Вільна варіація у фантазії

До проблеми утворення загальних понять Гусерль звертається ще в «Логічних дослідженнях» [12–14]. Як відомо, його інтелектуальна позиція в цьому творі позначена ідеалістичним реалізмом певного гатунку, що, безсумнівно, бере свій початок від Платона. Відповідно до цього він виступає з критикою двох засадничих аспектів номіналістично-емпіричної епістемології, а саме – концепцій індукції та асоціації. Тут, безперечно, ми натрапляємо на приховану полеміку з Локовою концепцією досвіду, в якій індукція та асоціація відграють центральні ролі.

Критичне ставлення до індуктивізму утворює методологічне тло для Гусерлевої критики психологізму в логіці, яку він розгортає в I томі цього

твору. Він показує, що на відміну від законів емпіричних наук загалом і психології зокрема, які завжди мають ймовірнісний і приблизний характер саме через те, що ми здобуваємо їх через індукцію, закони логіки є точними й абсолютно вірогідними. Цю точність вони дістають через те, що ми пізнаємо їх а priori, природничі закони натомість – а posteriori. При цьому Гусерль вказує на фундаментальну ознаку апіорного знання, а саме на його очевидність, яка в разі логічних аксіом є не лише характеристикою психічного акту їх схоплення, а насамперед властивістю самого логічного змісту цих аксіом.

Критику індуктивізму Гусерль продовжує й у II томі «Логічних досліджень». Тут він вказує на проблематичність утворення так званих «кіл схожості» (*Ähnlichkeitskreise*) в актах індукції, з яких ми начебто можемо абстрагувати спільні властивості схожих предметностей досвіду і в такий спосіб утворити загальні поняття: «Наявне розуміння оперує «колами схожості», утім дещо легковажно сприймає те утруднення, що кожний об'єкт належить до множини кіл схожості й тому слід відповісти на питання, що відрізняє одне від одного самі ці кола схожості. Зрозуміло, що без уже заданої єдності неминучим був би *regressus in infinitum*» [13, S. 120]. Отже, аби залучити об'єкт до того чи того кола схожості, мусимо вже мати уявлення про ті кола схожості, яке має передувати будь-якій індукції. Виникає питання: в який спосіб свідомість утворює це уявлення про схожість об'єктів, які слід долучити до одного кола схожості? Якщо апелювати до ідеалізму Платонового гатунку, можна стверджувати, що ці уявлення мають вроджений характер, тобто є вродженими ідеями. Утім такий спосіб обґрунтування загальних понять тяжіє до метафізичної наївності, яка виявляється неприйнятною у трансцендентальному варіанті феноменології, що його Гусерль починає розробляти в «Ідеях». У пошуках відповіді на питання про утворення загальних понять ми не можемо апелювати до чогось трансцендентного свідомості, наприклад до вроджених ідей, а маємо натомість віднайти механізми конституювання цих понять у самому досвіді свідомості, не вдаючись при цьому до примітивного емпіризму та до натуралізації розуму, адже це знову б означало наївну метафізику, в якій трансцендентним досвіду свідомості постає вже зовнішній природний світ.

У II томі «Логічних досліджень» Гусерль критикує також емпіричну концепцію асоціації, зокрема за те, що ця концепція нехтує питомою характеристикою свідомості, яка насамперед дається взнаки в асоціативній діяльності, а саме її активністю: «Асоціація не просто збуджує у свідомості певні змісти й дозволяє їм самим зв'язуватися з даними змістами згідно із сутністю тих і тих (визначенням їхнього роду)...

вона до того ж утворює нові феноменологічні характеристики і єдності, які не мають своєї необхідної закономірної підстави ані в самих пережитих змістах, ані в родах їхніх абстрактних моментів» [13, S. 36]. Асоціювання, отже, – це не пасивне пов'язування чогось задалегідь схожого, а активне створення нових рис схожості та об'єднання згідно з ними асоційованих предметів до того, що мовою Гусерля можна назвати «колами схожості».

Через критичний феноменологічний аналіз емпіричних концепцій індукції й асоціації ми впритул наблизилися до концепції вільної варіації у фантазії як способу утворення загальних понять, яку Гусерль розробляє у творі «Досвід і судження». Він показує, що загальні поняття не передують досвідові як вроджені ідеї, але й не абстрагуються з нього шляхом індукції індивідуальних предметностей і емпірично зрозумілої асоціації одиничних ідей. Ми не збираємо в актах індукції нескінченні низки схожих об'єктів, щоби потому абстрагувати схожі характеристики як загальні ідеї. Нам достатньо одного екземпляру (термін Гусерля). Варіюючи його у фантазії, ми отримуємо поняття його сутності, що окреслює межі його потенційних перетворень, а отже вид можливих схожих предметностей: «...ми керуємося фактом як зразком для його перетворень. При цьому стало мусять поставати нові схожі образи як відбитки, як образи фантазії, які є конкретними схожостями праобразу. Так ми продукуємо довільні варіанти, й усі вони, як і сам процес варіації, постають у «довільному» модусі переживання. Потому виявляється, що крізь це розмаїття відбитків проходить єдність, що в таких вільних варіаціях праобразу, наприклад речі, з необхідністю зберігається певний інваріант як необхідна загальна форма, без якої щось схоже на цю річ як екземпляр цього виду взагалі не можна було би помислити. У здійсненні довільної варіації, коли нам байдужа відмінність варіантів, вона постає як абсолютно ідентичний вміст, як інваріантне Що, згідно з яким можна помислити всі варіанти: як загальна сутність» [11, S. 411]. Таким чином, феноменологічна концепція вільної варіації у фантазії, з одного боку, долає метафізичну наївність індуктивізму, з другого – враховує фундаментальну активність свідомості, на яку Гусерль указує в критиці емпіричної концепції асоціації ще в «Логічних дослідженнях».

Насамкінець хотілося би зазначити один важливий момент у стилі мислення самого Гусерля у зв'язку з концепцією вільної варіації у фантазії. На мій погляд, такий спосіб утворення понять позначився і на самій феноменологічній термінології. Я маю на увазі, що часто-густо ми не в змозі зрозуміти співвідношення і взаємозв'язок Гусерлевих понять, намагаючись побудувати з них ієрархію відповідно до принципів родо-

видового поділу згідно з так званим деревом Порфірія, у якому кожне поняття визначене через вказування на його рід і на видові відзнаки, наприклад: «Людина – це розумна тварина». У «Дидактичному додатку» до українського перекладу твору Бернгарда Вальденфельса «Вступ до феноменології» я дуже стисло, побіжно й поверхово вже писав про цей аспект Гусерлевого мислення та про його зв'язок із критикою індуктивізму (див.: [1, с. 159–160]). Тут я хотів би знову повернутися до цього аспекту й указати на його вкоріненість в іншій фундаментальній рисі феноменологічного методу, а саме в його антисубстанціалізмі. Річ у тім, що традиційний родо-видовий спосіб побудови термінологічної системи спирається на субстанціалістське уявлення про можливість оперти всю систему пізнання світу на найзагальніше родове поняття, в якому й артикульовано субстанцію як таку. Тобто логіко-епістемологічна родо-видова ієрархія понять спирається на онтологічний субстанціалізм. На мій погляд, однією з основних рис феноменології, принаймні трансцендентальної феноменології, є принциповий антисубстанціалізм. Феноменологові завжди йдеться про феноменальний рівень досвіду, про феномени як такі, що не приховують за своїми плечима втаємничені сутності, а виказують їх його допитливому поглядові, що відкриває цей сутнісний рівень феноменального досвіду саме через переключення природної настанови на феноменологічну або трансцендентальну в актах феноменологічної редукції. Я вважаю, що цей фундаментальний момент феноменології дуже влучно описав Жан-Поль Сартр у першому параграфі свого твору «Буття і ніщо» [5, с. 7–11], спираючись на Гайдегерове розрізнення феноменів і ноуменів у «Бутті і часі» [7, S. 28–31] та, звісно, на Гусерлеве вчення про феномени свідомості³³. Якщо ми пристаємо до такої позиції, то маємо відмовитися від традиційного способу побудови термінологічних матриць. Натомість адекватною виявляється саме вільна варіація у фантазії як спосіб утворення загальних понять. Відповідно до цього, засадничі феноменологічні поняття часто-густо слід розглядати не як шаблі певної родо-видової ієрархії, а як різні аспекти того самого. За таким підходом до феноменологічної методології та термінології значно адекватніше можна проінтерпретувати, скажімо, співвідношення таких фундаментальних понять феноменологічної методології, як феноменологічна редукція, ідеація, феноменологічне еросхе, ейдетична редукція, трансцендентальна редукція, залучення у дужки. Як було зазначено, ці методологічні концепти аж ніяк не вбудовуються в ієрархію понять, сконструйовану в традиційний спосіб. Натомість їхня сутність та специфіка їхніх взаємозв'язків стає зрозумілою, якщо розглядати їх як певні аспекти засадничої для феноменології методологічної процедури

переключення природної настанови на трансцендентальну. Демонстрація цього мала б стати предметом окремого дослідження специфічних рис феноменологічної методології. У цьому ж короткому коментарі я лише хотів вказати на значливість твору Едмунда Гусерля «Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки» не лише для феноменологічної концепції логічної науки, а й для всього феноменологічного проекту.

Таким чином, ми можемо стверджувати, що хоча праця «Досвід і судження» присвячена передусім логічній проблематиці, проте в ній засновник феноменології виходить до розгляду проблем, що є важливими для феноменологічної методології як такої, а також для розуміння деяких фундаментальних моментів феноменологічної онтології й епістемології.

Примітки

¹ Про це пише сам Ландгребев передньому слові до твору «Досвід і судження».

² Докладніше про це див. у моїй публікації: [16, S. 399–424].

³ Більш розлогий виклад моєї власної позиції щодо поняття феномену у феноменології див. у: [3, с. 34–38].

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології.– К.: Альтерпрес, 2002.
2. Вітгентштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження.– К.: Основи, 1995.
3. Кебуладзе В. Феноменологія. Навчальний посібник.– К.: ППС-2002, 2005.
4. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття.– К.: Український центр духовної культури, 2001.
5. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології.– К.: Основи, 2001.
6. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie.– Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
7. Heidegger M. Sein und Zeit.– Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
8. Husserl E. Analysen zur passiven Sónthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 // Husserliana, Bd. XI.– Den Haag, 1966.
9. Husserl E. Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie // Husserliana, Bd. I.– Den Haag, 1950.
10. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // Husserliana, Bd. VI.– Den Haag, 1954.
11. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.– Hamburg: Classen Verlag, 1964.
12. Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik // Husserliana Bd. XVIII.– Den Haag, 1975.

-
13. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. 1 Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserliana Bd. XIX/1.– Den Haag, 1984.
 14. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. 2 Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserliana Bd. XIX/1.– Den Haag, 1984.
 15. Husserl E. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.– Halle, 1928.
 16. Kebuladze V. Transformation des Intentionalitätsbegriffs in der Phänomenologie und ihre Relevanz für die Sozialwissenschaft// Phenomenology 2005 (vol. 4) Selected Essays from Northern Europe.– Part 1.– Zeta Books, 2007.– S. 399–424.
 17. Schmitz H. Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik.– Bonn, 1968.
 18. Spiegelberg H. The „Reality-Phenomenon“ and Reality // Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl.– N. Y., 1968.