

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНЕ ПОНЯТТЯ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ІНТУЇЦІЇ ТА ЙОГО ОБГРУНТУВАННЯ У ФІЛОСОФІЇ ГУСТАВА ШПЕТА

Статтю присвячено порівняльному аналізу поняття «інтелектуальна інтуїція» в Едмунда Гуссерля та Густава Шпета. Автор обстоює думку, що феноменологічна теорія наукового пізнання ґрунтується на цьому понятті.

Густав Шпет є яскравим представником європейської інтелектуальної і духовної еліти ХХ ст., що була загублена комуністичним тоталітарним режимом. Філософ, психолог, теоретик театрального мистецтва, мовознавець, перекладач, знавець багатьох іноземних мов, він був дуже помітною постаттю в інтелектуальних та мистецьких колах Києва і Москви на початку минулого століття. Але доля його склалася трагічно, і в 30-х роках він зникає в інfernальному антисвіті комуністичних концтаборів.

Книга Г. Шпета «Явище і сенс. Феноменологія як основна наука та її проблеми» є першою спробою рецепції та інтерпретації феноменології Едмунда Гуссерля у нашому інтелектуальному контексті. Ця праця увійшла в історію феноменологічного напрямку сучасної філософії. Хоча задум автора цього твору полягав у тому, щоб познайомити російськомовного читача з феноменологічною філософією Гуссерля, зміст його не вичерпується лише переказом головних положень гуссерлівської концепції. Г. Шпет демонструє своє специфічне бачення феноменологічної проблематики. Оригінальність поглядів Г. Шпета визнається і сучасними німецькими феноменологами. Ось що пише про «Явище і сенс» фахівець з російської філософії ХХ ст. Александр Гаард у своєму дослідженні «Гуссерль у Росії. Феноменологія мови та мистецтва Густава Шпета та Олексія Лосева»: «Фактично ця книга являє собою... перефразовану та критично інтерпретовану презентацію першого тому "Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії". Проте не можна виходити з того, що тут лише відтворюються гуссерлівські думки, - російський філософ у двох останніх розділах свого твору розробляє у протистоянні з "феноменологією розуму" Гуссерля власну теорію розуміючої свідомості. Тлумачення Гуссерлем феноменології як *prima philosophia* теж зазнає трансформації, яка відповідає попередньому інтелектуальному становленню Шпета...» [1]. Але в цьому короткому дослідженні мене буде цікавити саме інтерпретація і обґрунтування Г. Шпетом одного з головних понять феноменології, а саме поняття інтелектуальної, або ідеальної інтуїції.

Концепція інтелектуальної інтуїції відіграє центральну роль у феноменологічній концепції досвіду. Вже в II томі «Логічних досліджень» Гуссерль критикує емпіричну концепцію індукції. Ця критика розгортається в смисловому контексті, який був заданий у європейській філософії ще в античності, а саме в критиці Арістотелем платонівського вчення про вроджені ідеї. Потім ця суперечка відтворювалася в різних формах у дискусії про природу загальних понять. Так, у філософії середньовіччя вона актуалізується в протистоянні номіналістів і реалістів, а у філософії Нового часу - в інтелектуальних зіткненнях емпіриків і раціоналістів. Представниками новоевропейського емпіризму і була розроблена концепція індукції, яка лежить в основі сучасного наукового методу. Відповідаючи на питання про природу загальних понять, емпірики стверджують, що вони є результатом абстрагування з досвіду спільних якостей певних класів предметностей. Цьому абстрагуванню передують індукція, тобто відбір схожих предметностей. Але тут перед нами постає серйозне питання: звідкіля в нас береться це уявлення про схожість, чим обумовлений саме такий спосіб відбору? Говорячи мовою самого Гуссерля, це питання можна переформулювати таким чином: як в актах індукції ми будуємо «кола схожості»? Гуссерль вважає, що виходячи з позиції емпіризму пояснити це неможливо: «Емпіричне розуміння, яке прагне замінити припущення існування загальних предметів їх зведенням до їхнього об'єму, є... неспроможним. Воно не може сказати нам, що цьому об'єму дає єдність... Розуміння, що заперечується нами, оперує «колами схожості», але дуже легковажно сприймає ту трудність, що кожний об'єкт належить до множини кіл схожості, і ми маємо тепер відповісти на питання, завдяки чому розрізняються самі ці кола схожості» [2].

Гуссерль запропонує свою специфічну концепцію конституювання загальних понять, яку він називає вільною варіацією у фантазії: «...ми даємо факту як прообразу (*Vorbild*) керувати нами у його переформуваннях у чистій фантазії. При цьому весь

час з'являються нові схожі образи (Bilder) як копії (Nachbilder), як образи фантазії (Phantasiebilder), які є всіма можливими конкретними схожостями першообразу (Urbild)... Відкривається, що крізь цю множинність переформувань проходить єдність, що у цих варіаціях першообразу (Urbild)... з необхідністю зберігається інваріант як необхідна загальна форма... Ця загальна сутність є ейдосом, $\text{idé}\alpha$ у платонівському розумінні» [3]. Але все ж таки це не зовсім платонівська ідея, яка має автономне, незалежне від свідомості існування. Ідея, ейдос, прообраз як будь-який інший зміст свідомості завжди є корелятом конститутивної діяльності свідомості. Тому ейдос дається нам не в актах пригадування, а в актах вільної варіації у фантазії.

Спираючись на тексти Гуссерля, ми спробували відповісти на запитання: як відбувається пізнання сутностей? Але нам залишається ще відповісти на запитання: що свідчить про те, що в результаті вільної варіації у фантазії ми досягаємо саме споглядання сутностей? Тобто ми маємо вказати на критерій сутнісного споглядання. Таким критерієм для Гуссерля є очевидність. Сутності відкриваються нам з очевидністю і не потребують подальшого дискурсивного обґрунтування. Тому Гуссерль називає свій метод дескриптивним, тобто описовим, на відміну від дискурсивного методу, або методу пояснення.

Г. Шпет теж розрізняє дескриптивний і дискурсивний підхід у науковому дослідженні взагалі та у філософському зокрема й виходить з того, що феноменологічний метод за своїми суттєвими ознаками є методом дескриптивним, а не дискурсивним: «...ця "наука" (феноменологія.-β. К.) не є наукою в розумінні пояснювальної чи дедуктивної теорії, демонстрації дедуктивного методу так само чужі їй, як і гіпотези, узагальнення, передбачення, індукції та ін. методи пояснення» [4]. Виходячи з цього, він формулює головне інтелектуальне завдання, яке постає перед феноменологом у контексті обґрунтування феноменології як наукової філософії і як головної універсальної науки, що має слугувати методологічним базисом будь-якого наукового пізнання взагалі: «Отже, наше завдання тепер полягає в тому, щоб утвердити наявність дескриптивного пізнання, показати, як воно є, але не психологічно, не емпірично, а феноменологічно, в його сутності, і так, щоб була відкрита не тільки сутність дескриптивного, а й усякого пізнання в його бутті, як чистого переживання» [5].

Отже, в процесі обґрунтування і легітимації дескриптивного методу ми маємо прийти до того, що описання відіграє основну роль у будь-якому пізнанні. Описання і розуміння, що базується на ньому, таким чином, не є специфічними методологічними процедурами лише гуманітарного пізнання, на відміну від пояснення у природничому дослідженні, як це вважали, наприклад, неокантіанці та

Дільтей. Описання і розуміння є універсальними способами наукового пізнання. Причому розуміння завжди передує поясненню і обґрунтовує його, оскільки потреба в поясненні виникає лише там, де немає розуміння. Це фіксується навіть на рівні повсякдення: «Я не розумію цього, поясни мені це, будь ласка». Така звична для нас фраза відкриває дійсне співвідношення між процедурами пояснення і розуміння не лише в повсякденному, а й у науковому досвіді.

Саме так розглядає співвідношення між розумінням та поясненням й інший представник феноменологічно-герменевтичної традиції у філософії та гуманітарному знанні, німецький науковець О. Ф. Больнов. У своїй статті «Релігієзнавство як герменевтична дисципліна» він пише: «Хибним є також протиставлення розуміння (Verstehen) та пояснення (Erklären) і протиставлення природничих і гуманітарних наук (Geisteswissenschaften), що ґрунтується на ньому» [6]. Далі Больнов обґрунтовує хибність цього протиставлення в такий спосіб: «Пояснення (Erklären) і розуміння (Verstehen) взагалі не знаходяться на одному рівні як частини альтернативи, які можна порівнювати між собою. Пояснення є діяльністю: я привожу щось до того незрозуміле (Unverständliches) до розуміння (Verstandnis), при цьому я зводжу це до чогось іншого, виходячи з чого я можу потім це зрозуміти... Розуміння ж не є діяльністю... Більше того, розуміння означає духовно-душевний стан, який покоїться у самому собі... Я розумію щось. У крайньому разі я можу розуміти це погано і намагатися зрозуміти це краще. Але сам цей процес уже не є розумінням. Урешті-решт я також можу взагалі чогось більше не розуміти і намагатися заповнити пробіли розуміння (Verstehen) за допомогою пояснень (Erklärungen)» [7].

Розуміння, яке є головним моментом дескриптивного пізнання, не є діяльністю.

По-перше, це означає, що воно не являє собою процес, який розгортається у часі. Акт розуміння має принципово атемпоральний характер. Тут немає місця дедуктивним доказам і емпіричним верифікаціям, які завжди мають темпоральну структуру. На емпіричному рівні свідомість, яка прагне щось зрозуміти, майже завжди потребує деякого часу, щоб досягти цього розуміння. Але цей шлях до розуміння не є іманентним самому розумінню. Так само в емпіричному спогляданні я витрачаю деякий час, напружуючи зір або навіть налаштовуючи спеціальні оптичні прилади, щоб побачити щось таке, що знаходиться на далекій відстані від мене. Але я ніколи не ототожнюю цю підготовчу діяльність із самим актом споглядання. Для досягнення стану розуміння я теж можу потребувати певної інтелектуальної підготовки. Такою підготовкою, наприклад, може бути пояснення, яке розгортається в актуальному часі досвіду моєї свідомості. Але

ця підготовка не належить до структури самого розуміння.

По-друге, це означає, що розуміння не є актом активного синтезу. В акті розуміння свідомість не діє. Тому його навіть не можна назвати актом¹. Розуміння це не акт, а стан, перебуваючи в якому свідомість пасивно відкривається сутності того, що презентується як актуальний зміст переживання в актах активного синтезу. Сутність не продукується свідомістю, а відкривається їй. Бачення сутності означає не її активне конституювання в актуальних актах свідомості, а відкритість свідомості ейдетичному змісту, які переживаються нею. Але йдеться все ж таки про змісти свідомості, а не про трансцендентні предметності. Таким чином, з одного боку, ми не висловлюємо наївних апофатичних суджень, тобто суджень про реальне, незалежне від самої свідомості існування змістів її переживань, з іншого боку, ми отримуємо можливість висловлювати судження аподиктичні та загальні, тобто об'єктивні, а не суб'єктивні судження в трансценденталістському розумінні об'єктивності, що було запропоновано ще Кантом.

Я готовий визнати, що таке розуміння інтуїції як пасивного стану свідомості може викликати критику саме за те, що воно є не зовсім адекватним позиції самого Гуссерля. Мабуть, тут я навмисно і дещо штучно загострив увагу лише на одному аспекті інтуїтивного споглядання сутностей. Але я хотів підкреслити той момент, що і в розумінні Гуссерля очевидність, з якою нам даються сутності, не можна ототожнювати лише з психологічною характеристикою самого акту схоплення сутності. Очевидність є ознакою самої сутності, що схоплюється в інтуїтивному акті сутнісного споглядання. Про це Гуссерль пише, критикуючи психологізм у логіці в 1-му томі «Логічних досліджень»: «Очевидність не є аксесорним відчуттям, яке випадково або відповідно до законів природи приєднується до деякого судження. Це взагалі не є психічним характером, який можна просто прикріпити до будь-якого судження деякого класу (наприклад, так званого класу "істинних" суджень) так, щоб феноменологічний зміст відповідного судження, яке розглядається у собі та для себе, залишався ідентичним, незалежно від того, має воно цей характер, чи ні... Більше того, очевидність є нічим іншим, як "переживанням" істини... Інакше кажучи: істина є ідеєю, окремих випадок якої є актуальним переживанням в очевидному судженні» [8]. Г. Шпет у цьому питанні повністю погоджується з Гуссерлем: «...ідея очевидності, як якогось додатку до безпосереднього і ясного погляду, не має

жодного виправдання в найбезпосереднішому переживанні» [9].

Розуміння - це безпосереднє позачасове схоплення сутності того, що розуміють, в акті інтелектуального споглядання. Те, що схоплюється в такому акті, не потребує подальшого обґрунтування, бо схоплюється з очевидністю. Причому ця очевидність тут є не лише характеристикою акту свідомості, а атрибутом того змісту, який схоплюється в цьому акті, оскільки, як я намагався показати, те, що і як сприймається у спогляданні сутностей, не продукується свідомістю, а обумовлено самим змістом, що схоплюється, тобто сутністю як такою. Отже, очевидність, з якою свідомості даються сутності, не нав'язується в темпорально розтягнутих актах цим сутностям свідомістю, а є органічним проявом їх власного буття, котре тим не менш завжди є корелятивним життю свідомості, яка їх переживає в безпосередньому, атемпоральному інтелектуальному спогляданні. Водночас очевидність є головним критерієм істинності споглядання сутностей. Якщо я бачу щось з очевидністю, то це є сутність. І навпаки, якщо я схоплюю сутність, то це схоплення завжди відбувається з очевидністю. Зрозуміло, що йдеться тут не про емпіричну очевидність, яка може бути характеристикою актів фізичного споглядання. Ця очевидність завжди є недосконалою. Насправді тут ми можемо говорити не про абсолютну очевидність, а лише про вищий або нижчий рівень очевидності. У разі ж інтелектуального схоплення сутності йдеться про очевидність абсолютну. Ця очевидність не може перетворитися на неочевидність, бо її не стосуються емпіричні умови, які можуть змінюватися і впливати на ясність фізичного споглядання.

Г. Шпет намагається обґрунтувати дескриптивне пізнання, яке базується на інтелектуальній інтуїції. При цьому він, по-перше, так само, як Гуссерль, протиставляє інтуїцію абстракції та індукції: «... щось, що стосується суті об'єкта, зовсім не є продуктом абстракції, ...але воно вже для того, щоб бути абстрагованим, має бути *розглянуте як істотне*. З другого боку, воно не є і продуктом індуктивного узагальнення, ...оскільки сама індукція основана на його припущенні й оскільки ми зовсім не потребуємо безконечного повторення для того, щоб, нарешті, виділити істотне...»² [10].

По-друге, Г. Шпет розрізняє емпіричну та інтелектуальну інтуїції: «Істотне бачиться нами не шляхом процесу умовиводу, а шляхом такої ж безпосередньої інтуїції, як і те, що бачиться досвідченою інтуїцією, і таким чином, поряд з досвідченою інтуїцією з її різноманітними видами, ми говоримо про

¹ Далі я все ж таки використовую поняття «акт свідомості» стосовно розуміння. Але це є наслідком недосконалості та еквівокативності природної мови, яку ми приречені використовувати у філософському дискурсі. Під актом тут слід розуміти те ж саме, що у феноменологічній традиції розуміємо під поняттям «акт пасивного синтезу».

² Тут і далі збережено пунктуацію Г. Шпета.

інтуїцію ідеальну також з її різноманітними видами» [11].

Саме таку інтелектуальну, або ідеальну інтуїцію він покладає в основу наукового пізнання і вказує на три головних аргументи проти можливості очевидного схоплення сутностей в актах інтуїтивного бачення і побудованого на цьому баченні дескриптивного методу: «1) висловлюється сумнів у тому, щоб узагалі було інше пізнання, ніж дискурсивне, - інтуїтивне пізнання, думають, є *contradictio in adjecto*, всяке пізнання є пізнання в поняттях; 2) сама по собі інтуїція тому вже не гарантує істинності пізнання, що з нею, - а іноді й переважно з нею, - пов'язана неясність і нечіткість; 3) чисте описання, - до всякої теорії і вільне від всякої теорії, - річ узагалі неможлива, будь-яке описання фактично так тісно пов'язане з теорією, що взагалі його «чистота» може трактуватися тільки відносно, і врешті-решт вона взагалі - тільки абстракція» [12].

Після того, як Г. Шпет висуває ці аргументи проти можливості феноменології як дескриптивної науки, що базується на безпосередньому схопленні сутностей в інтелектуальній інтуїції, він послідовно спростовує всі ці зауваження. Перше з них базується, з погляду Г. Шпета, на понятійному змішуванні емпіричної та інтелектуальної інтуїції, яке може відбутися лише в межах природної настанови. Але феноменолог проводить свої філософські розвідки, перебуваючи у феноменологічній настанові, якої він досягає шляхом виключення природної настанови в актах феноменологічних редуцій. Саме тому це заперечення не є адекватним специфічному характеру феноменологічного методу: «Теоретично це питання набирає форми проблеми про відношення інтуїції до поняття, - ним може цікавитись і феноменологія, але її інтерес негайно позбавляє питання тієї гостроти, з якою воно ставиться, тільки-но ми згадаємо, що в ній мова йде про аналіз «сутностей», які не протиставляються досвіду в його власній сфері і не абстрагованих з нього, а таких, що бачаться шляхом принципової його редуції» [13]. Зрозуміло, що інтуїтивне пізнання сутностей неможливе для того, хто знаходиться у природній настанові. Тому немає сенсу ставити питання про можливість інтуїтивного пізнання в межах природної настанови. Інтуїтивне пізнання і дескриптивний метод, який базується на ньому, можливі, але для цього ми потребуємо переключення настанови з природної на феноменологічну, або трансценденталістську. Знаходячись у цій настанові, я відкриваю для себе трансцендентальний рівень досвіду, тобто рівень умов можливого досвіду взагалі. Побачити ці умови й означає для феноменолога відкрити сутнісний рівень досвіду свідомості.

Відповідаючи на друге зауваження, Г. Шпет повністю відтворює гуссерлівську аргументацію і апе-

лює до очевидності як до критерію ясності інтелектуального споглядання. Він формулює це зауваження у вигляді питання: «... як же дізнатися, що інтуїція доведена до цілковитої ясності, до останнього абсолютно близького ступеня інтуїтивної даності?» [14] і відповідає на нього за допомогою звернення до поняття очевидності: «... із сутності самої інтуїції неважко побачити, що про це може свідчити і буде свідчити тільки *очевидність*» [15]. Тепер нам залишається відповісти на запитання: при яких умовах можливо досягти такої очевидності? Такою умовою для Г. Шпета є первинна даність того, що переживається: «Первинна даність об'єкта у свідомості... і є тією умовою, при якій ми підходимо до очевидного бачення і, отже, права й підстави всіх наших актів належання» [16]. Зрозуміло, що й тут ми маємо розрізняти первинне дане в емпіричній інтуїції, яка ніколи не може давати це дане з абсолютною очевидністю, а отже, адекватно, від первинно даного в інтуїції ідеальній, або ідеації, в якій первинне дане, що лише у ній і відкривається, дається і взагалі може бути даним лише з абсолютною очевидністю, а отже, адекватно.

У цій апеляції до первинно даного в інтелектуальній інтуїції вже прихована відповідь і на третє зауваження, в якому стверджується неможливість абсолютно чистого описання, тобто абсолютно чистого від теорії. Адже те, що з очевидністю відкривається погляду свідомості як первинне дане в акті інтелектуального інтуїтивного бачення, схоплюється дотеоретично. Для такого схоплення свідомість не потребує жодної теорії. Навпаки, можливість будь-якої теорії ґрунтується на таких дотеоретичних актах схоплення сутностей в інтуїції. Вся сфера знання не вичерпується лише такими інтуїціями й потребує подальшого теоретичного оформлення. Але в основу будь-якої теорії, що претендує на строгу науковість, мають бути покладені такі первинні дані, котрі схоплюються інтуїтивно.

Таким чином, вихідним моментом строгого наукового пізнання є схоплення сутностей, які відкриваються нам в актах інтелектуального або ідеального споглядання, яке у феноменології називається ще ідеацією. Щоб адекватно зрозуміти природу такої інтуїції та обґрунтувати її можливість, необхідно відрізнити її від емпіричної інтуїції, яка ніколи не може дати абсолютно очевидного знання. Отже, очевидність є головним критерієм істинності інтуїтивних знань. Причому очевидність ця є не тільки характеристикою самого акту схоплення сутності, а й атрибутом того, що відкривається свідомості у цьому акті, тобто самої сутності. Крім того, чистота інтелектуальної інтуїції обов'язково обумовлена її дотеоретичністю. Будь-яка наукова теорія потребує інтуїцію як вихідний момент власної побудови. Не теорія обумовлює характер інтуїції, а інтуїція обумовлює можливість теорії. Але досягти

інтуїтивного бачення сутностей можна лише завдяки реалізації головної методологічної процедури феноменології - феноменологічної редукції. Тому

Г. Шпет разом із Гуссерлем і розглядає феноменологію як науку, що має бути покладена в основу всієї системи наукового пізнання.

1. *Haardt A.* Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev.- München: Wilhelm Fink Verlag, 1993.- S. 84, 85 (переклад цієї та всіх інших німецьких цитат належить автору).
2. *Husserliana.*- Band XIX./1.- Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.- S. 120.
3. *Husserl E.* Erfahrung und Urteil.- Hamburg: Claassen Verlag, 1954.- S. 411.
4. *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы.- М., 1914.- С. 126.
5. Там само.- С. 127.
6. *O. F. Bollnow.* Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin // Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte.- Bd. XXXI,- Köln, 1979.- S. 230.
7. Там само.- С 231.
8. *Husserliana.*- Band XVIII.- Den Haag.- Martinus Nijhoff.- 1975.-S. 192, 193.
9. *Шпет Г. Г.* Цит. праця.- С. 103.
10. Там само.- С. 63.
11. Там само.- С. 64.
12. Там само.- С. 90.
13. Там само.- С. 92,93.
14. Там само.- С. 96.
15. Там само.
16. Там само.- С. 99, 100.

Vakhtang Kebuladze

PHENOMENOLOGICAL CONCEPT OF INTELLECTUAL INTUITION AND ITS BASING IN GUSTAV SHPET'S PHILOSOPHY

The article is devoted to the comparative analysis of the concept «intellectual intuition» by Edmund Husserl and Gustav Spet. As the author asserts phenomenological theory of scientific knowledge is based upon this concept.