

М.А. Мінаков, канд. філос. наук

ПИТАННЯ ПРО ДОСВІД У ФОРМУЛЮВАННІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ: ВІДПОВІДЬ З ПОЗИЦІЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Теза про темність та непевність поняття досвіду, яку висунув Гадамер [1], аж ніяк не є оригінальною чи новою. Однак красномовним є сам факт того, що ось уже кілька тисячоліть філософи наполегливо намагаються зрозуміти досвід, але ця прискіплива увага жодним чином не сприяла з'ясуванню стану справ та змісту того, що охоплено в цьому понятті. Одна з причин такої ситуації, на думку Гадамера, полягало в тому, що досвід розглядали у настанові "з огляду на". Тобто сам досвід розглядався як один з етапів відповіді на ширші, а отже, інші питання.

Це нарікання є справедливим. Прикладом настанови "з огляду на" унаочнено в прихованому припущенні модерної філософії щодо того, що істинний досвід є досвідом наукового пізнання. Ця настанова розглядати досвід побіжно, відповідно до вже встановлених орієнтирів, була гріхом багатьох філософських спроб. Однак і проблему цю в модерній філософії відчували досить рано. Однак відновлення інтересу до тих властивостей досвіду, що ще не зазнали впливу емансипативної стратегії філософської критики Модерну, стало можливим лише після засвоєння уроків трансцендентальної філософії — зокрема критичної філософії Канта і феноменології Гусерля.

Феноменологія Гусерля та філософський наробок Гайдегера призвели до постановки питання про епістемологію інтерпретації в філософській герменевтиці. Одним з тих, хто намагався переглянути значущість поняття досвіду з позицій герменевтики, був уже цитований Гадамер. Він обґрунтовував вихід на проблематику історичності досвіду та заснованості досвіду в традиції через

критику модерного поняття досвіду. У критиці новочасного філософського підходу Гадамер обрав таку стратегію: він указує на відмінність досвіду та науки (чи поняття, логосу) за критерієм відкритості та всезагальності. Ця відмінність полягає у принциповій "відкритості" досвіду. "Досвід актуальний тільки в окремому спостереженні. Його не усвідомити в наперед заданій свідомості. У цьому полягає основоположна відкритість (Cffenheit) досвіду для нового досвіду — не тільки в тому всезагальному сенсі, що помилки приходять до виправлення, але й у тому, що за своєю сутністю досвід постійно спрямовано до підтвердження, а тому він з необхідністю стає іншим, коли не знаходить підтвердження..." [2].

На основі тези про відкритість досвіду, Гадамер робить висновок про те, що досвід не має "керівних принципів". Власне, саме ця позбавленість принципів і є ознакою відкритості. Однак безпринципність досвіду не заперечує можливість синтезу простих узагальнень: "безпринципна всезагальність досвіду... усе ж призводить до єдності "архе", тому "...мислити сутність досвіду лише з огляду на "науку" означає спрощувати процес його здійснення". Розглядати досвід лише з огляду на його роль встановлення науки та поняття означає забувати про сам досвід. На відміну від науки як способу пізнання, процес досвіду взагалі "є сутнісно негативним. Його неможливо описати як просто неперервне витворення типових всезагальностей. Це витворення відбувається здебільшого таким чином, що досвід постійно спростовує хибні узагальнення, а типовий зміст — розтипізовує (enttypisiert)." Негативність такого досвіду має продуктив-

ний характер, оскільки кожного разу досвід призводить до нового переконання, нового "далекосяжного знання". Досвід стається один раз, лише один раз він призводить до переконання, яким задано горизонт, в межах якого ми набуваємо досвід, аж доки новий досвід не поширить цих меж [3].

Отож, герменевтика встановлює відмінність досвіду і науки. Істина досвіду стосується нового досвіду, відкрита до нього. Істина науки — в принциповій повторюваності наукового досвіду.

Критика філософського "забобону", згідно з яким науку і досвід нерозривно поєднано, призводить у Гадамера до визначення основної властивості досвіду як відкритості. Однак про яку відкритість йдеться в досвіді? Гадамер, разом із позбавленістю керівних принципів, основною характеристикою відкритості досвіду називає його постійну рухомість. Він говорить про це так: "Діалектика досвіду набуває свого завершення не в якомусь остаточному знанні, а в тій відкритості до досвіду, що завдяки самому досвідові вільно відбувається сама по собі." Тут перед нами постає досвід не у "настанові" до предмету, а досвід взагалі, досвід як такий, тобто — "той досвід, що сам постійно має перебувати в процесі набуття та ніколи не може позбавити нас своєї присутності" [4].

Однак саме тут Гадамер робить крок, який дає підстави вважати це припущення проявом іншого передсуду. *Відкритість досвіду стає підставою того, аби мислити досвід як історичний, тобто як "історично належний" людині.* "[І]сторичне буття людини містить у собі основоположну негачію як один з сутнісних моментів, що полягає в суттєвому зв'язку досвіду та проникливості (Einsicht, інтуїція)." [5] Проникливість, про яку тут йдеться, — це основоположний акт досвіду як такого, спосіб його діяльності безвідносно того, чи приносить це результат у вигляді пізнання. "Проникливість є чимось більшим за пізнання того чи іншого змісту. Вона постійно повертає нас до чогось, у чому ми помилялися так, неначе заблукали." Проникливість — це необхідний компонент досвіду. "Зрештою, саме людське буття призначено до того, аби бути здатним до проникливості та бути проникливим (einsichtig und einsichtvoll zu sein)." [6].

Однак предметне спрямування та проникливість досвіду не єдині властивості досвіду. Гадамер говорить про функцію досвіду у з'ясуванні межі людяності, про гайдегерівську людську конечність. "[Д]освід є досвідом людської конечності. Досвідчений у власному розумінні цього слова є той, хто усвідомлює свою конечність, хто знає, що він не панує над часом та майбуттям." Тому ніякі вищі ступені стосовно досвіду сам досвід не розглядає, його цікавить власна завершеність, що приводить до розуміння межі. "Досвід вчить визнавати дійсне. Те, чим є пізнання, є властивим результатом будь-якого досвіду, як і будь-якої волі до знання." Або ще: "Правдивий досвід є той, в якому людина стає свідомою своєї конечності." Оскільки досвід усвідомлює конечність, то й плани і висновки досвіду говорять про конечність знаного і відкритість майбутнього. "Правдивий досвід є також досвідом власне історичності." З цього Гадамер робить висновок, що саме чинно-історична свідомість має відображати структуру досвіду і розкривати її саме в "герменевтичному досвіді". "В герменевтичному досвіді нам йдеться про традицію (Iberlieferung). Вона є тим, що слід дослідити в досвіді" [6].

З огляду на це, первинна теза про темність досвіду та недолугість філософської позиції, яка розглядає питання про досвід у межах іншого питання, у межах іншого зацікавлення, — є такою, що у Гадамера не отримує реалізації та продовження. Його герменевтика цікавиться не досвідом, а властивостями досвіду, що допомагають (або здаються такими, що допомагають) зрозуміти висхідні позиції чинно-історичної свідомості. Фактично, Гадамер повернувся до настанови "з огляду на" у розгляді питання про досвід. Інтерес його філософських досліджень примушує переключати увагу на історичність буття, історичні виміри відкритості, замість того, щоби розглянути її трансцендентально-логічну природу досвіду, про який він ставить питання.

Попри те, що Гадамер потрапив під вогонь своєї власної критики непрояснених настанов, питання, яке він поставив, залишається значущим: історичні підстави відкритості досвіду є проблемою. Історичність досвіду є регіоном опору прояс-

нювальний та дефінітивний діяльності філософської рефлексії.

Я пропоную розглянути проблему історичної визначеності досвіду з позиції трансцендентально-філософської настанови, яка намагається розглянути досвід у сукупності його якостей та в термінах умови його можливості. Трансцендентальний підхід проявив себе у філософських побудовах Канта і Гусерля, які я візьму за відправну позицію для відповіді на питання про історичну природу досвіду.

1.

Проблема досвіду для критичної філософії І. Канта не є побічною. У пізніших неокантіанських інтерпретаціях, зокрема у Г. Когена і П. Наторпа, це питання навіть стало центральним, що, напевно, є перебільшенням. Однак незаперечно, що досвід є одним з основних феноменів, дослідження якого мала на меті трансцендентальна філософія Канта.

Характерно, що поняття досвіду не так уже й часто зустрічається в словнику Канта. Критична філософія розглядала структуру свідомості в цілому ("розуму в загальному значенні цього слова") і проблематику досвіду було розбито на декілька змістовних шарів, аналіз яких відбувався в термінах чуттєвості, розсуду, синтетичних спроможностей, феноменів, ноуменів, явищ, речей-для-себе тощо. Це характерно для трансцендентальної настанови, оскільки від саме поняття досвіду несе на собі відбиток гіпостазування цього поняття і домішок певних психологічних переживань. Створити окремий поняттєвий апарат для аналізу досвіду було необхідно, аби редукувати всі психологічні домішки та гіпостазні мотиви в предметі розгляду.

Критицизм Канта розглядає досвід у термінах "здатностей душі" (тут душа — свідомість). Однак у Канта досвід поділяється на два типи: чистий чи можливий та дійсний. Тож і спроможності, які справджуються в кожному з типів досвіду, мають різну природу. Умовами можливості досвіду є три спроможності душі: чуття, уява та апперцепція. У чутті відбувається апіорний "синопсис багатоманітного", в уяві — синтез багатоманітного, а єдність цих синтезів завдячує висхідній апперцепції. Натомість

дійсний досвід відбувається у вигляді аппрекензії, асоціації, репродукції та рекогніції. Аппрекензія — це укладання та поєднання багатоманітного у сприйнятті, в "емпіричному спогляданні". Цей синтез наявний у відповідності до простору і часу, що є тільки формами споглядання. Асоціація — це емпіричне правило, за яким уявлення поєднуються в групи і цим отримують зв'язок між собою, завдяки чому свідомість може переходити від одного до іншого. Асоціація є емпіричною та суб'єктивною підставою "репродукції за правилами". Асоціація упорядковує репродукцію так, що виникає певний зв'язок уявлень замість суміші вражень, що не підпадає під певне правило. І репродукція тут — це "емпіричний закон" поєднання уявлень так, наче вони для цього придатні. Останній акт свідомості в дійсному досвіді — це розпізнавання розсудом синтезів уявлень, яке відбувається так, щоб бути придатним для застосування. Всі ці здатності мають справу з деякою даністю, котру потрібно опрацювати перш ніж вони стануть чимось, з чим може мати справу свідомість.

Такий підхід, власне, є наслідком т.з. "коперніканського перевороту" в філософії. Цей переворот можна виразити у той спосіб, як його запропонував Г. Коген, тобто у формулюванні двох основних положень, з огляду на які ми визначаємо предмет. Перше положення — "предмети можливі лише завдяки можливості досвіду". Друге — "предмети, що можливі завдяки досвіду, — об'єктивні" [7]. Тож одним з наслідків "коперніканського перевороту" стало визнання досвіду за джерело об'єктивності. Для трансценденталіста предмет як предмет мислення не є простим і самоочевидним, він постає перед мисленням вже після роботи досвідних споглядань над даним змістом. Даність для мислення — сировина, але для первинного досвіду — це його постійний візаві. Фактично, Кантові йдеться про переробку багатоманітних змістів на таку єдність, яка може стати предметом. При цьому результатом діяльності досвіду є формування єдності даних завдяки "апіорним формам споглядання", об'єктивності та предметності. Отож, перед мисленням постає певний конструкт (явище), далекий від того, що афектувало чуттєвість.

Такий первинний досвід Кант розглядає в термінах можливості. Наведу кілька красномовних тез: "Можливість досвіду — те, що дає об'єктивну реальність усім нашим апіорним знанням" [8]. Або: "[Н]айвищий принцип усіх синтетичних суджень такий: будь-який предмет підлягає необхідним умовам синтетичної єдності багатоманітного змісту споглядання в можливому досвіді" [9]. Можливий досвід задає горизонт розгляду проблем, але не їхнє розв'язання. Розв'язання слід шукати в конкретному досвіді, перехід до якого Кант здійснює через споглядання, зокрема через поняття часу і часовості предмету.

Роль часу, окрім участі в формуванні предмету мислення взагалі, — це поєднання усіх формальних умов досвіду (і спонтанності, і рецептивності) для того, щоб пізнання стало можливе. Час набуває значення "трансцендентальної схеми", що дозволяє "одночасність" та узгодження зовнішньої дії та акту свідомості. Схема реалізує можливості правил і категорій та досвіду як предметності взагалі в окремому випадку. Схеми приводять поняття про предмет взагалі до поняття про предмет досвіду, і, водночас, поєднують формальні апіорні умови можливості предметності з формами споглядання предмету взагалі. Тобто, в часовій схематизації відбувається символізація поняття, коли "об'єктивна реальність поняття" безпосередньо поєднується з відповідним спогляданням.

Однак який статус синтезів та єдностей, про який весь час йдеться в трансцендентальній філософії? У Г. Когена є дуже влучний вираз: "єдність — це, передусім, вимога; і саме в цьому сенсі слід розуміти досвід як єдність" [10]. Дійсно, в самому понятті "здатність" (здатність досвіду) окрім можливості положено й вимогливість цієї можливості. Досвід — це не просто можливість зустрічі з іншим. Це — вимога мати цю можливість і вимога реалізувати її *in concreto*. І проявом цієї вимоги-можливості є час.

Проблема із проясненням поняття досвіду у Канта виникає в момент, коли до уваги філософа потрапляють вимоги (інтереси) розуму. Виявляється, що "[д]освід ніколи не задовольняє розум"[11]. Там само Кант веде далі: "Хто може задовольнитися

самим лише досвідним пізнанням в усіх космологічних питаннях про протяжність та величину світу, про свободу чи природну необхідність, коли... кожна відповідь, що надано на ґрунті основоположень досвіду, завжди породжує нове запитання, котре так само вимагає відповіді, а тому ясно показує недостатність усіх фізичних способів пояснення для задоволення розуму?" Тому розум потребує уявлення про певні позачуттєві, інтелігібельні речі в собі, що дозволяють мислити повноту. Крім того, "явища завжди передбачають річ саму по собі і, відповідно, вказують на неї, байдуже — буде вона пізнана, чи ні." Зв'язок іманентного і трансцендентного відбувається через "чисті розсудкові поняття", що не мають конкретного значення, але забезпечують діяльність розуму [12]. Отож обіцянка, яку можна побачити в розгляді здатності досвідної чуттєвості, обіцянка прояснити характер зустрічі іманентного з трансцендентним на рівні досвіду виявилася зайвою в системі чистого розуму. Хоча логіка розгляду досвіду, де спонтанність як здатність запитати та рецептивність як здатність почути відповідь вже готували можливість іншого ходу думки.

2.

Пафос феноменології Гусерля, безвідносно до етапів творчості цього філософа, завжди полягав у подоланні втраченої філософією можливості увійти в зіткнення з візаві первинного досвіду — "з самими речами". Однак у період "трансцендентальної феноменології" феноменологічне дослідження первинної очевидності досвіду стало висхідною позицією Гусерля [13].

Вже саму феноменологічну редукацію слід інтерпретувати як методичне повернення до первинної очевидності досвіду. Очевидність, про яку йдеться Гусерлеві, знаходиться саме в царині автентичності досвіду, "там, де він є своєму притаманному гештальті". Первинний досвід — це сприйняття, *Wahrnehmung*. Гусерль визначає сприйняття так: "Сприйняття — це тип свідомості, в якому усвідомлене засвідчує собі себе як таке". Сприйняття наче кличе "я тут", "неначе воно дійсно тут і є даним. Сприйняття є свідомістю "речі як такої"... [14]. Таким чином, рецептивність і досвідна

чуттєвість, про яку вів розмову Кант, в трансцендентальній феноменології набувають схожих ознак: трансцендентальна настанова розглядає сприйняття як акт, що відбувається в засвідченні даності чогось, що є (є ось тут).

Схожість ходи мислення Канта і Гусерля виринає ще раз, коли Гусерль формулює парадокс досвідної природи. "Парадоксально, але безсумнівно, що немає нікого в остаточно-широму сенсі досвіду речі, котрий спочатку цю річ не створив, беручи в пізнання, досвід "знає" не більше ніж в той час, коли ця річ входить до знання". Це перед-знання Гусерля збігається зі схематичною спроможністю споглядальної форми часу, в котрих покладається межа конкретного досвіду.

Гусерль пояснює парадокс перед-знання як притаманну властивість Я. Оскільки кожен досвід має свій горизонт, і цей горизонт належить досвідному "власне тут", то в цьому акті сприйняття щось посилається на свою уможливленість в можливості Я. Тобто, дане як таке посилається в своїй даності на те, що Я вимагає від нього викласти. Дане як таке посилається на Я-підстави-здатності у такий спосіб, наче без них ніякої речі і бути б не могло. З огляду на це, предмет, даний нам у сприйнятті, є лише натяком, горизонтом предмету, в межах якого сам предмет є ще тільки темою. Такий стан предмету в перед-знанні і є даністю.

Однак даність, тобто горизонт предмету, не є простий. Він має складну структуру. У нього є внутрішній горизонт або конкретний предмет у його підставовій (субстратній) структурі та зовнішній горизонт, що містить мислиме-разом (Mitgemeinte). Ця подільність — особливість спроможності горизонту [15].

Всі предметні горизонти, які ми набуваемо в досвіді, складають "тотальний горизонт" чи "світ". Отож, разом із окремим досвідом, нам слід пам'ятати про тотальний досвід, узагальнений досвід про світ. "Спроможність горизонту є власником усього, що я можу сприймати як (1) те, що дійсно сприйнято в досвіді (Erfahrene), (2) те, що дійсно схоплено (Erfasste), та (3) те, що дійсно схоплюю (Erfassende)" [16].

Досвідна дійсність світу створює основу для проникливості Я. У Гусерля світ —

це трансценденція, "основа і рух Я як "здатності Я". Світ — це "осново-датне" (boden-gebende) у напруженні між даністю та примисленістю (Mitgemeinthat). У цьому напруженні, в якому даність є даністю світовості, дане як дане посилається на придатність Я для тлумачення (Auslegbarkeit), що є світодосвідним (welterfahrende)." І саме Я визначається як "світодосвідне життя". Таким чином, Гусерль засвідчує Я як те, "що набуває в досвіді світ." Таке набуття досвіду є покладанням основи для існування. Без Я, стверджує Гусерль, немає світу [17].

Однак залежність світу та існування від Я має і обернений характер. Я ніколи не є чистим Я, воно завжди є Я у світі, а тому воно завжди відчужене Я. В аналізі відчуженості Я Гусерль визначає характер відношення взаємозалежності світу і зануреного в нього Я як довірливість. Гусерль твердить: "Свідомість світу — це свідомість у модусі певності віри", і ця віра свідчить про переконання, на основі якого лежить усе інше [18]. Оскільки занурене — відчужене — Я має довірливе ставлення до світу, то і сама довірливість—близкість (Vertrautheit) є водночас властивістю цієї чужості. Світ як універсальна довірливість—близкість є можливістю знайомства з чужим, можливістю тривалого переходу чужого в знайоме. Чужість — це можливість знайомства.

Отож, в термінах трансцендентальної феноменології Гусерля досвід чи світодосвідне життя, — це процес переходу чужого в знайоме, в котрому виникає світ як конструкт досвідної активності. Цей конструкт є переходом даної чужості в опрацьоване знайомство світу через відкритість досвіду. Такий висновок із вчення про світодосвідне життя відтворює втрачену Кантом можливість подібного формулювання у термінах критичної філософії.

3.

Якщо ж узяти за основу таку відповідь, перед нами постає проблема, яку Гадамер використав за основу для ствердження діалектики чинно-історичної свідомості. Йдеться про традицію (чи втілену активну історію), яка структурує досвід. Якщо подивитися на цю проблему крізь можливість, надану трансцендентальним підходом, то

традицію слід витлумачити або як даність, що впливає на досвід, або як вплив актів, що відбуваються під час "тривалого переходу" прихованості чужого в знайомство досвіду.

Якщо нам йдеться про вплив даності на досвід, то і в межах кантівського підходу, і з огляду на гусерлівський підхід вплив традиції справджуватиметься лише там, де він може дати відповідь на те, про що запитано. У рецепцію досвіду надійде те, про що запитано спонтанністю досвіду. Так, відповідь буде дано у вигляді відчуженого від своєї чистоти Я. Однак, попри все, це буде Я. Його відчуженість не означає, що спонтанність у запитуванні диктуватиметься спроможністю світу відповісти. Адже і сам Гадамер визнає, що "зрозуміти запитання — означає задати його" [19].

Таким чином, традиція як характеристика даності неможлива. Даність є здатністю відповідати, а не формувати відповідь. Тому підстави впливовості традиції (конкретної історичності досвіду) слід шукати в актах, що відбуваються під час "тривалого переходу" прихованості чужого в знайомство досвіду.

Роман Кобець влучно завважив у своїй інтерпретації буття сущого у Гайдегера [20], що "прихованість стає визначальним моментом для специфічного "як" того чи іншого феноменологічного дослідження". Це "як" у Гайдегера визначено як те, що настільки споріднене і близьке до сенсу запитання, що воно весь час або залишається "таємним", або занурюється в "приховане" і "виказує себе лише "понівеченим"... Його приховування може йти так далеко, що про нього забувають, і питання про нього і його сенс" [21]. Хоча ці зауваження і стосуються методу феноменології, але для нас вони можуть бути провідною лінією у розв'язанні питання про "як" впливу традиції на досвід.

Щоправда, такий підхід не зовсім відповідає логіці аналізу досвіду ані Гусерля, ані Канта. І все ж шукати відповідь на цю проблему я пропоную в "образній здатності" свідомості, коли безпосереднє сприйняття завершується утворенням "образів", певних змістів, на оформлення яких свідомість має найменше впливу, а тому залишає місце для прихованості таємного. Можливо, тут нам

вдасться знайти відповідь на запитання про вплив традиції на досвід, а отже, й на співвіднесеність історії і досвіду.

У 1779 році в лекціях з метафізики, а точніше в тій її частині, що стосується психології, Кант виклав вчення про "образну силу" [22], імпліцитну присутність якої можна помітити в першому виданні Критики чистого розуму. У цих нотатках до лекцій Кант розглядає наші уявлення про відчуття, про перші дії рефлексії над сприйнятими змістами. "Образна сила" або "уподібнене пізнання відчуттів" — це "здатність створювати пізнання, виходячи з нас самих, однак ці пізнання містять у собі форму афіціювання наших чуттів предметами... Вона створює або уявлення теперішнього часу, або уявлення майбутнього часу. Отож образна здатність складається з: 1) здатності зображення (АббіШипз, Гасииз Гогтапаі); 2) здатності повторних образів (КаспЪПаип§, гасиїїаз ішаєіпапаі); 3) здатності попереджуючих образів (Уогбілаиш», гасиїхаз греуіапоТ)" [23].

Перша здатність — це спосіб проходження, проникливості "душі" через багатоманітність, в результаті чого душа складає образ речі. Друга здатність — здатність душі відтворювати уявлення минулих часів і порівнювати з теперішніми. Ця імагінація є здатністю асоціювати враження минулого з враженням теперішнім і порівнювати їх. Третя здатність — це здатність уявити дещо до того, ніж ми про нього матимемо враження. У цій здатності працює аналогія відношення образу минулого з образом теперішнього, але з позиції минулого. "Подібно до того, як теперішній стан йде за минулим, так само за теперішнім йде майбутнє. Це відбувається за законами імагінації" [24].

Ці здатності, що можуть відбуватися несвідомо та свідомо, є проявом двох здатностей, відомих нам за текстами Критик — здатності уяви та здатності відображення (Gegenbildung). Фактично, Кант викладає вчення про пам'ять — про мнєме — в термінах здатності свідомості втворювати образи та оперувати ними в термінах символічного пізнання. Якщо розглядати викладене вчення про "образну здатність", що є підставою символічного пізнання, з огляду на логіку трансценденталізму, то необхідно звернутися до вчення про горизонти часовості Я у Гусерля — до вчення про реценцію та протенцію. У зазорі між цима дво-

ма вченнями стає зрозумілим характер впливу традиції на формування досвіду.

У термінах часу в Гусерля Я є сучасним, що має динамічну — *stroemend—lebendigen* — спрямованість. Ця спрямованість говорить також про те, що актуальне буття, яке в своєму осередді є здійсненням себе, своїм горизонтом має здійснене буття, те буття, що стає, і те буття, що ще тільки буде здійснюватися (*Zu-Verwirklichende*). Ці горизонти є *Ver-Gang* та *Vor-Gang* Я, що релятивізують себе у течії сучасного буття Я. Ця постійна змінюваність є тим, що треба постійно мати на увазі. Для Гусерля основою ідентичності — тожсамості — Я є його тотожність із часовістю, змінюваністю того, що минуло й настало. Властивості горизонту Я, що Гусерль називає "живе сучасне, що настає — існує" (*lebendiggegenwartig*), є ретенцією та протенцією. Сучасне буття Я має розрізнення модальностей горизонтів. Однак попри їх розрізнення, їй належить і горизонт ретенції, в якому схопленим залишається те, що стало, і горизонт протенції, горизонт передбачуваних тенденцій, в яких усвідомлюється те, що приходить. [25] Зважимо на те, що протенція не є майбутнім як таким. Вона є буттям—до—передуючого життєво—струмливої сучасності Я, перед—рухом в напрямі горизонту майбутнього. Натомість ретенція — це не саме минуле, а змістовне пройдене життєво—струмливої сучасності в горизонті минулого. Я — через свою часовість — задається в горизонті того, що воно є і зараз, і минуле, і майбутнє. Отож, ретенція і протенція — це рух у напрямі горизонту минулого або майбутнього.

Гусерль також додає, що свідомість-Я діє в напрямі цих горизонтів через акт осучаснення, що стосовно ретенції є знов—пригадуванням, а стосовно протенції — наперед—пригадуванням. Щоразу цей акт пригадування, в якому б з двох модусів він не відбувався, є актом сучасності Я, співмірним досвідному сприйняттю [26]. Однак акти пригадування — це тільки акти "фантастичного споглядання", оскільки ніякого реального сприйняття не відбувається. Цим вони відрізняються від ретенції і протенції: останні є завжди актами сучасності стосовно напрямку до того чи того горизонту. Так, можна сказати, що ретенція — це забуття

сучасним того, що настало і може бути знов—пригаданим, а протенція — передбачення сучасним того, що настає і може бути наперед—пригаданим. Однак при цьому слід чітко пам'ятати, що ретенція і протенція — це не інтенціональні акти або акти вторинної інтенціональності, оскільки вони не спрямовані на предмет/зміст, вони є певною латентністю, що мусить залишатись у "сутнісній невизначеності і темряві" [27].

Латентність і прихованість ретенції та протенції повертають нас до того моменту, на якому ми зупинились під час розгляду "прихованості" впливу традиції на досвід. Наведені два напрями руху трансценденталістської думки показують напрям мислення, характерний для думки, що намагається досягнути досвід водночас у його самості і в її модальності. Сама часовість досвіду говорить про його ангажованість часом, однак ця ангажованість — не на рівні сприйняття, а на рівні роботи з образами. І Кант, і Гусерль — попри принципові розходження в інших питаннях — в один голос говорять про те, що пізнавального акту в усвідомленні минулого і в передбаченні майбутнього немає. Є особливий статус вписування досвіду в горизонти пройденості минулого та можливості майбутнього, тобто в фактичності. Акти пригадування або акти "образотворення" — це спосіб діяльності свідомості зі змістами, які не є сприйняттям, але впливають діяльності свідомості через те, що "беруться до відома" в момент сприйняття. Тобто, те, що фактичність є моментом, коли досвід усвідомлює себе як той, що перебуває в умовах відчуженості (буття в світі), впливає на результат сприйняття—конституювання себе. Цей вплив реалізується в практиці, в реалізації Я своєї ангажованості. Однак в цьому моменті трансцендентальна філософія мусить зупинитися, оскільки в момент переходу до практики припиняється мислення про досвід і починається мислення про волю, про іншу здатність свідомості.

3.

Звісно, трансценденталістська настанова готова аналізувати волю та характер її активності, однак це випадає за межі нашого розгляду. Зараз же необхідно відповісти на запитання, що було сформульовано під впливом постановки питання Гадамера — про характер впливу традиції на досвід, на

сприйняття світу у його безпосередній да-
ності нашим відчуттям.

Цю відповідь можна дати, послугуючи-
сь термінологією Гусерля, а саме: термі-
ном пасивності, латентності горизонтів
ретенції та протенції, активність яких мож-
лива лише у не—пізнавальний спосіб: у
спосіб пригадування, створення образів, які
мають статус аналогії. У сенсі змісту досві-
ду ці акти не відіграють важливої ролі. Од-
нак, коли нам йдеться про *вираз* змістів
досвіду, тобто в момент, коли про горизонт
можливості вже не йдеться, то тут їхня роль
набуває питомої ваги. Іншими словами,
вплив історичної тяглості (не тільки тра-
диції, але й "очікуваного майбутнього") є
надзвичайно важливим у практиці. Варто
нам ввести в трансцендентальну схему про-
блему репрезентованості, тобто прагматич-
ності (що неартикульовано там присутня),
то перед нами постає можливість, вже до-
бре знайома з семіотичної революції Пірса,
для якого пізнаваність світу зумовлена мож-

ливістю його знакової репрезентації. Щой-
но це приймаємо до уваги, як роль історич-
ної тяглості стає роллю комунікативної
здатності знаку — в аспекті семантичної
прагматики, що наполягає на тому, що функ-
ція репрезентації знаку для свідомості не-
обхідно пов'язана з мисленням *реального*
світу, принципово властивістю якого є
здатність бути репрезентованим, а отже —
властивістю *пізнаваності в горизонті мож-
ливості трансляції цього знання*.

Така відповідь, звісно, не може задоволь-
нити герменевтику. "Символічному пізнан-
ню" трансцендентальної установи герме-
невтика протиставляє повагу до "перед-
судів", в яких бачить буттєву підставу мож-
ливості акту тлумачення—розуміння. Од-
нак, чи не є тоді герменевтика проявом
переоцінки традиції, причина якої поляга-
ла більше в пошуках альтернативи проекту
Просвітництва, ніж власне у стані справ,
in den Sachen selbst?

1. Gadamer, H.—G. Wahrheit und Methode, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990. — S. 352.
2. Ibid., S. 357.
3. Ibid., S. 358 — 9.
4. Ibid., S. 362.
5. Ibid., S. 362.
6. Ibid., S. 362 — 3.
7. Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung.— Berlin: Harwitz und Gossmann, 1885.— S.144.
8. Kant, KrV, B 195.
9. Ibid., B 197.
10. Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung.- Berlin: Harwitz und Gossmann, 1885.— S.141.
11. Kant I. Prolegomenae... // Kant I. Gesammelte Sriften.— B. 4.— S. 344.
12. Ibid., S. 346.
13. У подальшому я переважно спиратимусь на систематизований огляд рукописного доробку та виданих праць Гусерля цього періоду, викладений Гердом Брандом у: Brand G. Welt, Ich und Zeit. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955.
14. Brand G. Welt, Ich und Zeit. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955. — S. 8.
15. Ibid, S. 10.
16. Ibid., S. 11.
17. Ibid., S. 19.
18. Ibid., S. 20.
19. Ibid., S. 381.
20. Кобець Р. Методична амбівалентність гайдеггерівської феноменології // Феноменологія і філософський метод. — К.: Тандем, 2000. — С. 117.
21. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997. — С. 35. Цит. за: Кобець Р. Методична амбівалентність гайдеггерівської феноменології // Феноменологія і філософський метод. — К.: Тан-дем, 2000. — С. 117.
22. Кант И. Психология (приложение, из лекций по метафизике, 1779) // Кант И. Из рукописного наследия. — М.: Прогресс-Традиция, 2000.— С. 136—162.
23. Там само. — С. 145.
24. Там само. — С. 146.
25. Brand G. Welt, Ich und Zeit. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955. — S. 81.
26. Ibid., S. 82.
27. Ibid., S. 84.