

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

Магістерська робота
(освітній ступінь – «магістр»)
на тему: **«Феноменологічна критика релятивізму»**

Виконав: студент 2-го року навчання
спеціальності 033 Філософія
Чернуха Даніл Андрійович

Керівник: Кебуладзе Вахтанг Іванович
Доктор філософських наук, професор

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Магістерська робота захищена
з оцінкою «_____»
Секретар ЕК _____
«_____» _____ 20__ р.

Київ – 2025

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ I. Релятивізм як феномен	13
РОЗДІЛ II. Критичний аналіз релятивізму в «Логічних Дослідженнях»	27
РОЗДІЛ III. Критичний аналіз релятивізму у статті «Філософія як строга наука»	54
ВИСНОВКИ.....	72
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	78

ВСТУП

Актуальність теми. Феноменологічний філософський проєкт заснував німецько-австрійський філософ Едмунд Гусерль (1859–1938) на початку XX століття. Феноменологія стала одним з найвпливовіших напрямків розвитку філософії того часу. Значну увагу Гусерль приділив боротьбі з релятивізмом, популярність якого зростала, викликаючи кризу європейської науки. У похідних від релятивізму скептицизмі, психологізмі та історицизмі Гусерль також вбачав небезпеку загрозу. Філософ наполягав на тому, що проблема релятивізму має не лише теоретичне, але й практичне значення, оскільки загрожує самій можливості істинного пізнання та веде до руйнації цілісності наукового світогляду. Саме завдяки Гусерлю феноменологічний проєкт став і досі залишається одним з ключових методів критичного аналізу релятивізму.

Досі зберігає актуальність і власне проблематика релятивізму, оскільки проблема об'єктивності знання не лише не втрачає свого важливого значення, а й загострюється в епоху поширення постмодерністських концепцій і зростання впливу культурного та епістемологічного плюралізму (Річард Рорті, Жак Дєрида, Жан-Франсуа Ліотар, Жан Бодріяр та інші). Релятивістські теорії, що стверджують корелятивність істини із певними соціокультурними контекстами або суб'єктивним досвідом, ставлять під сумнів можливість універсальних знань. Водночас феноменологія Гусерля пропонує альтернативу цим підходам, обґрунтовуючи можливість достовірного пізнання через аналіз переживань свідомості та конституювання значень.

Отже, феноменологічна критика релятивізму, що її розробив Едмунд Гусерль, є не лише історично значущою, але й надзвичайно актуальною в сучасному філософському дискурсі. Її дослідження дозволяє не лише краще зрозуміти проблему релятивізму, але й оцінити перспективи подолання кризи раціональності та об'єктивності знання у сучасному світі.

Стан наукової розробки теми. Релятивізм як одна з ключових проблем сучасної епістемології став предметом критики з боку багатьох філософських течій, з-поміж яких феноменологія посідає значне місце. Феноменологічна традиція отримала подальший розвиток у працях учнів і послідовників (Мартина Гайдегера, Едит Штайн, Романа Інгардена, Ойгена Фінка Морис Мерло–Понті, Жан–Поля Сартра, Альфреда Щюца, Емануеля Левінаса та інші) Едмунда Гусерля та сучасних філософів (Дена Загаві, Гейл Софер, Евана Томпсона та інші), які не тільки застосовували його методологію, але й трансформували її відповідно до нових філософських проблем, зокрема у контексті критики релятивістських концепцій істини та знання. Водночас, феноменологічний метод актуальний і в українському академічному середовищі. Його дослідження та застосування можна побачити в роботах таких дослідників, як Вахтанг Кебуладзе, Андрій Богачов, Андрій Вахтель, Степан Кошарний та ін.

Попри це найчастіше зазначена тема розглядається побічно в рамках ширших студій та входить до більш загальних досліджень з феноменології як їхня складова. Отже, якщо починати саме з повноформатних розвідок, неможливо оминати численні праці Марвіна Фарбера (Marvin Farber, 1901–1980) – філософа, який відіграв важливу роль у поширенні феноменологічного методу у США. Його монографія «Натуралізм і суб'єктивізм» (Naturalism and Subjectivism) (Farber, 2021) власне й з'ясовує причини напруження між натуралізмом та ідеалізмом і його історичний наслідок у вигляді суб'єктивізму. У своїх роботах Фарбер не лише систематизував основні поняття феноменології Гусерля, але й розвивав її у напрямку антирелятивістської позиції. Фарбер вдало передає сутність феноменологічного способу мислення — його спрямованість на досвід. Проте, як зазначає В. Кебуладзе, «утім не на досвід у наївному натуралістичному розумінні емпіризму, яке зрештою веде до скептицизму, а на досвід, у якому свідомість конститує світ, залишаючись частиною цього світу». (Кебуладзе, 2011, с. 120).

Також Фарбер створив платформу для діалогу між феноменологією та іншими філософськими течіями, сприяючи її інтеграції у контекст західного академічного дискурсу.

Крім того, Марвін Фарбер був редактором важливої для заявленої теми збірки статей «Філософські есеї в пам'ять Едмунда Гусерля» (*Philosophical essay in memory of Edmund Husserl*, 1968), з-поміж яких в контексті нашої проблематики особливо заслуговує на увагу стаття американського філософа Джона Вайлда (John Danial Wild, 1902–1972) «Гусерлева критика психологізму: історичні коріння та сучасна релевантність» (*Husserl's Critique of Psychologism: It's historic roots and contemporary relevance*) (Wild, 1940). У цій статті Вайлд детально розбирає поняття психологізму, який є одною з форм релятивізму та натуралізму. Також він детально структурує аргументи Гусерля в «Логічних дослідженнях» (Husserl, 1900) та презентує розвиток його аргументів. У процесі аналізу Вайлд вказує й на витoki та наслідки психологізму, загострюючи увагу на античних філософах та їхніх класичних аргументах.

Значну увагу феноменологічній критиці релятивізму приділяє також філософиня Гейл Софер (Gail Anne Soffer). У її дисертації «Гусерль і питання релятивізму» (*Husserl and the Question of Relativism*) (Soffer, 1989) детально показано, як релятивізм суперечить самим умовам можливості знання, які феноменологія прагне виявити через аналіз інтенційних актів. Софер проводить детальний аналіз критики релятивізму в філософії Гусерля на всіх етапах розвитку феноменологічного проєкту.

Аналізуючи стан наукової розробки теми, важливо окреслити доробок українських авторів, які досліджували феноменологічну критику релятивізму. Детальний аналіз емпіризму здійснено, зокрема, у монографії Вахтанга Кебуладзе «Феноменологія досвіду» (Кебуладзе, 2017), де він приділяє цьому питанню окремий розділ, а також у раніше надрукованій ним у журналі “*Sententiae*” статті

«Критика емпіризму в творах Едмунда Гусерля “Логічні дослідження”, “Філософія як строга наука» і “Перша філософія” (Кебуладзе, 2011). У своїх роботах В. Кебуладзе розглядає стосунки феноменології з емпіризмом та ретельно аналізує критику Е. Гусерлем основних вад останнього, які призводять до скептицизму. Також він піддає ґрунтовному критичному аналізу натуралізм та психологізм як ключових тенденцій, що критикував у своїх роботах Гусерль.

Критика релятивізму з позиції феноменології є одною з головних тем дисертації українського філософа Андрія Вахтеля «Феноменологія і натуралізм: від феноменологічної критики натуралізму до натуралізації феноменології» (Вахтель, 2017). У дисертації Вахтель аналізує Гусерлеву критику натуралістичної редукції та мотиви антинатуралістичної позиції засновника феноменології. У роботі проаналізовані аргументи таких філософів як Карл Попер, Девід Чалмерс, Марвін Фарбер та ін.

Також окрім філософів, які досліджують релятивізм у рамках феноменологічної традиції, важливо згадати дослідження, які перебувають поза феноменологічними рамками, але є не менш актуальними та ґрунтовними. Наприклад, філософиня Марія Баграмян (Maria Baghramian), авторка роботи «Релятивізм» (Relativism) (Baghramian, 2004), яка досліджує релятивізм як феномен у різних його проявах та історичних контекстах та критично оцінює ключові його аспекти.

Також варто згадати ще одного сучасного мислителя — Майкла Крауша (Michael Krausz) та збірку статей за його редакцією «Релятивізм: сучасна антологія» (Relativism: a contemporary anthology) (Krausz, 2010), до якої входять есеї Марії Баграмян, Чарльза Тейлора і Ричарда Рорті.

Отже, феноменологічна традиція — від класичних авторів до сучасних мислителів — репрезентує потужну альтернативу епістемологічному релятивізму. Попри наявні дослідження, Гусерлева критика релятивізму все ще потребує уваги,

оскільки більшість досліджень не дають повноцінного огляду проблеми, а окреслюють тільки її окремі фрагменти. У такий спосіб відбувається розрив між розглядом критики та історичним контекстом, а сама феноменологічна аргументація розглядається тільки частково. З урахуванням зазначеного вище, наше дослідження ґрунтуватиметься на ретельному аналізі двох ключових праць Е. Гусерля – «Логічні дослідження» (“Logische Untersuchungen”) та «Філософія як строга наука» (“Philosophie als strenge Wissenschaft”), здійсненому задля опрацювання феноменологічної позиції щодо критики релятивізму. Важливим аспектом цього дослідження буде опрацювання поглядів Гусерля в єдності з історико-філософським дослідженням, здійсненим на основі аналізу його курсу лекцій «Перша філософія» (“Erste Philosophie”).

Об’єктом дослідження є феноменологічний проєкт Едмунда Гусерля.

Предметом дослідження є критичний аналіз релятивізму в рамках феноменологічного проєкту.

Мета дослідження полягає у визначенні змісту і значення феноменологічної критики релятивізму.

Реалізація зазначеної мети зумовлює такі дослідницькі **завдання**:

- о з’ясувати зміст Гусерлевого поняття релятивізму;
- о розглянути релятивізм як історико-філософську тенденцію та визначити вплив історичних постатей на становлення феноменологічного проєкту;
- о визначити мотиви, що спонукали Е. Гусерля до критичного аналізу релятивізму;
- о відтворити позиції релятивістів та ключові критичні аргументи Е. Гусерля;
- о розкрити зміст фундаменталізму в філософії Е. Гусерля;
- о з’ясувати сутність Гусерлевої критики емпіричної концепції індукції та проаналізувати феноменологічну альтернативу останньої;

О здійснити компаративний аналіз Гусерлевої критики релятивізму у працях «Логічні дослідження» та «Філософія як строга наука».

Структура роботи відповідає меті та завданням дослідження й зумовлена логікою розкриття теми. Робота містить вступ, три розділи, висновки та список використаних джерел.

Розділ I «Релятивізм як феномен» присвячено визначенню поняття релятивізму, класифікації та аналізу релятивістської тенденції в історії філософії.

У Розділі II «Критичний аналіз релятивізму в “Логічних дослідженнях”» розглянуто Гусерлеве тлумачення релятивізму та психологізму в межах одної з основних його праць.

У Розділі III «Критичний аналіз релятивізму у статті “Філософія як строга наука”» відображено аргументи Е. Гусерля проти історизму та натуралізму в рамках його програмної статті.

У висновках підбито підсумки та визначено перспективи подальшого дослідження теми.

Специфіка предмета та сформульованих завдань визначили **теоретико-методологічні засади дослідження**, яке ґрунтується на застосуванні феноменологічної методології у поєднанні з дотриманням загальних принципів наукового пізнання, таких як системність, цілісність, об’єктивність і доказовість. За допомогою історико-контекстуального аналізу в роботі, відтворено логіку становлення феноменологічної критики релятивізму у контексті розвитку філософії XX століття. У роботі застосовано також елементи раціональної реконструкції та порівняльно-концептуальний аналіз, спрямований на виявлення структурних відмінностей між релятивістськими та феноменологічними трактуваннями істини і пізнання.

Джерельну базу дослідження становлять першоджерела та коментувальна література. Серед першоджерел варто виокремити три основоположні праці

засновника феноменології, а саме два томи «Логічних досліджень» (Husserl, 1900; Husserl, 1901), його програмну статтю «Філософія як строга наука» (Husserl, 1965) та курс лекцій «Перша філософія 1923/24» (Husserl, 1956). Підготовку кваліфікаційної роботи здійснено на підставі дослідження першоджерел мовою оригіналу. З метою розширення поняттєвого апарату також використано переклади деяких праць Е. Гусерля українською та англійською мовами. Кожна досліджена робота сприяє більш ґрунтовному аналізу критичних аргументів Е. Гусерля щодо релятивізму. Також варто виокремити праці українських філософів, а саме монографію В. Кебуладзе «Феноменологія досвіду» (Кебуладзе, 2017) та дисертацію А. Вахтеля «Феноменологія і натуралізм: від феноменологічної критики натуралізму до натуралізації феноменології» (Вахтель, 2017). Для розкриття теми були залучені й інші сучасні джерела, безпосередньо присвячені феноменологічній критиці релятивізму (Wild, 1940; Soffer, 1989; Farber, 2021), феноменологічні дослідження загального характеру (Carr, 1985; Mohanty, 1997; Moran, 2000, Zahavi, 2003), історико-філософські дослідження релятивізму (Cobb–Stevens, 2003; Baghrmian, 2010; Krausz, 2010). Сформована джерельна база дала змогу реконструювати феноменологічну позицію щодо релятивізму та критичні аргументи Е. Гусерля, а також врахувати історико-філософський контекст, що дозволило більш ретельно дослідити критичний підхід засновника феноменології.

Апробацію результатів дослідження було здійснено у доповіді «Критика історизму у статті Едмунда Гусерля “Філософія як строга наука”», виголошеній на XVI Міжнародній науковій конференції «Філософія: Нове покоління», що відбулася у Національному університеті «Києво-Могилянська академія» 17 – 18 травня 2025 року (Чернуха, 2025) та у доповіді «Husserl's Revival Of The Ancient Philosophy» («Гусерлеве відродження Античної філософії») виголошеній на Міжнародній науковій конференції «The Days Of Science Of The Faculty Of Philosophy – 2025» («Дні науки філософського факультету – 2025»), що відбулася у

Національному університеті імені Тараса Шевченка 24 – 25 квітня. (Chernukha, 2025).

Результати дослідження підсумовано у **положеннях, що виносяться на захист:**

1. Е. Гусерль розробляв феноменологію саме як антирелятивістичний проєкт. Розвиток цієї опозиції можна простежити з першого тому «Логічних досліджень» де основною опозицією релятивізму виступає логіка як теоретична, чиста дисципліна, яка оперує апіорним знанням. У другому томі Е. Гусерль започатковує феноменологію як дескриптивну дисципліну для опису структур свідомості, що втім, стає певним підґрунтям для критики емпіричного погляду на такі концепції як асоціація, індукція та для критики номіналізму. У статті «Філософії як строга наука» феноменологія маніфестується як повноцінний антагоніст релятивістським поглядам та їх різним формам і проявам та окреслюється як «наука наук» з метою абсолютного обґрунтування інших дисциплін.

2. Логіка для Е. Гусерля виступає першочергово як теоретична дисципліна. Водночас, на його думку, майже будь-яке теоретичне правило дозволяє нормативну трансформацію. Отже, логіка так само може бути застосована і як теоретична і як нормативна дисципліна. Логіка як нормативна дисципліна дійсно може мати велику кількість теоретичних дисциплін в ролі основи, зокрема і психологію. Проте, хоча закони логіки і можуть використовуватися нормативно, природа логічних законів залишається теоретичною. Гусерль підкреслює різницю між тим, щоб «бути нормою» і «використовуватися як норма». Хоча будь-який теоретичний закон може бути використаний для пошуку коректного судження, це не є свідченням того, що його обґрунтування лежить в психології.

3. Погляди Е. Гусерля суттєво відрізняються від загальноприйнятого розуміння фундаменталізму. Здійснений аналіз дозволяє зробити висновок, що жодна з трьох окреслених в дослідженні класичних версій фундаменталізму не

характеризує думку феноменолога, а його філософський проєкт є радше відкритим і історичним, аніж фундаменталістським і догматичним.

4. В «Логічних дослідженнях» Е. Гусерль критично розглядає позицію релятивістів, зокрема психологістів. У ході аналізу цієї праці вдалося виокремити три наслідки психологізму, п'ять критичних аргументів проти специфічного релятивізму та три упередження психологізму, які Гусерль застосовував для демонстрації суперечності поглядів своїх опонентів. Втім, як свідчить результат дослідження, хоча переважна частка критики спрямована на психологістів, Гусерль не поділяє повністю позиції антипсихологістів. З його погляду, аргументи останніх слабкі, а ключові аспекти аргументації психологістів не були опрацьовані в достатній мірі. Антипсихологісти надають перевагу ідеальним законам, а психологісти методологічним правилам. Отже, прихильники цих поглядів мають спільну помилку, а саме, ігнорування одного з можливих проявів логіки як дисципліни, у вигляді теоретичних законів чистої логіки або технічних правил методології людського пізнання.

5. Релятивізм знаходить свій прояв також і в інших аспектах емпіричної теорії пізнання. Такі концепції як індукція, асоціація, «кола схожості» та номіналістична теорія критикуються Е. Гусерлем через їх вплив на універсальні поняття та проблематику видів, які є вкрай важливими, оскільки вони є необхідною умовою справжнього пізнання та становлять ключову відмінність між релятивістами та Гусерлевим ідеалізмом.

6. У статті «Філософія як строга наука» Е. Гусерль критикує натуралізм, історицизм та філософію світоспоглядання за спробу релятивізації істини. Через хибне трактування психічного як матеріального натуралізм релятивізує свідомість та ідеальні поняття. Історицизм проявляє себе як радикальна форма суб'єктивізму та редукує істину до певного історичного контексту. Філософію світоспоглядання він критикує через близькість з історицизмом та ненауковий підхід. Втім, Е. Гусерль

визнає історичність свідомості, що тільки підкріплює необхідність її всебічного дослідження. Також він підкреслює цінність наукового підходу натуралістів та практичність філософії світоспоглядання для рішення нагальних проблем.

РОЗДІЛ І. РЕЛЯТИВІЗМ ЯК ФЕНОМЕН.

Релятивізм як філософський феномен виникає вже на ранніх етапах історії філософії. Впродовж свого розвитку він зазнає численних трансформацій і розривів, а його визначення і класифікація досі залишаються предметом дискусії. У цьому розділі розглядаються основні підходи до їхнього розуміння. Окрему увагу буде приділено історичним передумовам та контексту, у якому релятивізм розвивався як філософська тенденція. Також буде проаналізовано основні форми релятивізму та їхні наслідки. Оскільки це дослідження має на меті аналіз, насамперед, саме феноменологічної перспективи, особливу увагу буде приділено погляду на цей феномен з позиції засновника феноменології — Едмунда Гусерля. Буде проаналізовано, як історичний розвиток релятивізму та філософи, які сприяли його становленню, вплинули на формування феноменологічного проєкту та поглядів самого Е. Гусерля, а також, якою була мотивація його протистояння релятивістичним тенденціям. Оскільки ми розглядаємо цей феномен саме з такої перспективи, варто почати з визначення релятивізму, яке запропонував засновник феноменології.

В першому томі «Логічних досліджень» (“Logische Untersuchungen”) Е. Гусерль (1900, с. 114) дає визначення релятивізму, використовуючи відому тезу античного філософа Протагора: «Людина є мірою всіх речей». Він уточнює це формулювання: «Уся істина (і пізнання) є відносними — відносними до випадкового суб’єкта, який судить». У такий спосіб німецький філософ підкреслює антропоцентричну природу цього терміну. Далі він розділяє релятивізм на індивідуальний та специфічний. Індивідуальний релятивізм притаманний суб’єктивістам, які розглядають кожну окрему людину, як джерело власної істини. При тому, така істина не обов’язково має бути істиною для іншої людини. Е. Гусерль підкреслює, що такий підхід до істини суперечить самому її поняттю, оскільки воно повинно мати універсальний та самоочевидний характер.

Специфічний релятивізм Е. Гусерль також окреслює як антропологізм, оскільки такий підхід виводить істину з природи певного типу розумних істот. Формою такого релятивізму є психологізм — феномен, який буде розглянуто в цьому розділі пізніше. Зasadничим моментом є те, що специфічний релятивізм веде до скептицизму. Також засновник феноменології розрізняє гносеологічний і метафізичний скептицизм. Гносеологічний скептицизм для нього є формою античного скептицизму, який заперечує існування істини. Метафізичний встановлює межі пізнання «речі-самої-по-собі». Е. Гусерль пише, що метафізичний скептицизм немає нічого спільного зі «справжнім» та має право на існування, оскільки не містить в собі суперечностей, які містить його гносеологічна форма. Питання лише в доказах та аргументації, оскільки в ньому повторюється ще позиція Імануеля Канта, який писав, що все пізнання має межі. (Husserl, 1900, с. 110–116). Більш детальний аналіз критики специфічного релятивізму буде проводитися в Розділі 2.

Наразі, важливо побачити, що обидві ці категорії підлягають під Протагорівське визначення релятивізму. Але коли говоримо про індивідуальний релятивізм, поняття «людина» у цьому випадку слід розуміти як індивідуальну, окрему персону. У випадку специфічного релятивізму «людина» виступає, радше, як цілий вид. У цьому моменті важливо також згадати критику Мартіна Гайдегера (Martin Heidegger, 1889–1976), який пише, що теза Протагора була не тільки хибно сприйнята й інтерпретована, але й використана для пояснення сучасних термінів, а отже є анахронізмом. Центральний його аргумент полягає в неправильному сприйнятті поняття «людина» як Я (ego), якого стосується все буття. (Heidegger, 1979a, pp. 91–92). Втім, така аргументація не заперечує саме суб'єктивізм поглядів Протагора з якого, як переконаний Е. Гусерль і походить релятивізм (Husserl, 1956, р. 58). Варто зазначити, що всі знання про погляди Протагора дійшли до нас не від нього, а з праць Платона, Аристотеля та пізніших елліністичних мислителів. А

отже, інтерпретація його висловлювань завжди залишається неоднозначною. Оскільки дослідження Протагора переважно ґрунтуються на текстах його опонентів, доцільно розглянути і їхні аргументи. Наприклад, Платон та Аристотель критикували Протагора саме як релятивіста та суб'єктивіста (звісно, вони не використовували ці терміни). Відомий аргумент Платона, що демонструє самозаперечення в релятивізмі Протагора: «Припустімо, що ти у своїй власній думці визначаєш щось як істинне і висловлюєш це мені; нехай буде так, як він (автор: Протагор) доводить, що це істинне для тебе. Якщо це так, тоді ти мусиш або сказати, що решта з нас не можуть судити про цю твою думку чи судження, або що ми завжди вважаємо твою думку істинною. Але ж існують тисячі й тисячі людей, які, щойно ти сформулюєш якийсь судження, виступають проти нього та мають протилежне судження й погляд, вважаючи, що ти помиляєшся?» (Plato, 1937, р. 173). Аристотель у своїй критиці переважно зосередився на чуттєвому сприйнятті і намагався продемонструвати хибність тези Протагора через розрізнення понять «явлене» та «істинне», а також «враження» і «чуття». Наприклад, він зазначав: «Якби те саме вино через його зміну або зміну тіла (того, хто його п'є,) здавалося б тоді солодким, а тоді не солодким; але солодкість, яка насправді є, коли вона є, ніколи не змінювалася, але про неї завжди говорять істинно, і те, що є солодким, з необхідністю буде таким.» (Арістотель, 2022, с. 299).

Е. Гусерль також активно використовує аргументи його опонентів—сучасників. Він детально аналізує та розвиває аргументи Сократа, Платона і Аристотеля проти Протагора. (Wild, 1940). Отже, хоча використання Протагоровської тези і можна вважати дискусійним, очевидним залишається те, що історично питання відносності чи абсолютності істини та істинності окремих дисциплін, залишаються актуальними ще з часів Стародавньої Греції. Окрім Протагора, Е. Гусерль також піддає аналізу Горгія, як радикальнішого представника софістів. Він розвиває думку Протагора, уточнюючи, що якщо все, що я знаю існує

як частина моєї свідомості, або, радше, як презентація трансцендентних моєї свідомості речей, то неважливим є джерело цієї презентації. Чи то дійсно пережитий досвід, чи то фантазія. В такому випадку, звісно, такі категорії як «істина» чи «закон», постають лише як частина моєї власної презентації. (Husserl, 1956, pp. 58–61).

Ця позиція залишається актуальною до самого модерного періоду. Наступним вже Рене Декарт (1596–1650) розвиває нову лінію пост-Платонічної аргументації. Але вступивши в змагання зі скептицизмом і прагнучи його подолання, Декарт, радше, надає йому нового дихання, створюючи те, що Ричард Бернштайн (Richard Bernstein, 1932–2022) називає «Декартовою тривоگوю». Про неї американський філософ пише: «Медитації (Д. Ч.: Декарта) змальовують шлях душі, медитативну рефлексію людської обмеженості, через яку ми поступово поглиблюємо наше розуміння того, що насправді означає бути скінченною, обмеженою істотою, яка повністю залежить від всемогутнього, милосердного, ідеального та вічного Бога» (Bernstein, 1983, p. 17). У пошуках, як пише Декарт, Архімедової точки опори, на якій можна ґрунтувати своє знання, він фактично приходить до радикального сумніву. Також Р. Бернштайн слушно зауважує, що було б хибним називати Декартову тривогу просто релігійною, метафізичною, епістемологічною або моральною. Мовою М. Гайдегера вона є радше «онтологічною», ніж «онтичною». (Bernstein, 1983, p. 19). Тобто мова йдеться саме про фундаментальні структури, підґрунтя, основу буття, а не пізнання окремих конкретних об'єктів. Е. Гусерль також робив певні спроби в пошуках міцної основи, як наприклад логіка чи геометрія. Він був певний, що таке підґрунтя дасть йому можливість наблизитися до втілення його бачення строгої науки. Крім того, таке рішення спрощує необхідність обґрунтування пізнання, оскільки достатньо лише знайти його граничні підстави. Цей підхід також можна вважати одним з витоків психологізму, оскільки, наприклад, пропонує ґрунтувати математику на психології та зводить такі

поняття як число до нашого мислення і психічних актів. Питання, чи будував Е. Гусерль феноменологічний проєкт як фундаменталізм і чи суперечило це його власній критиці психологізму детальніше буде розглядатися в Розділі 2.

Якщо аналізувати Р. Декарта з погляду його впливу на подальшу філософію та на розвиток релятивістичних тенденцій, стає очевидним що він, в пошуках відповідей на класичні філософські питання, зробив революцію та поклав початок трансцендентальній філософії. Але, як зауважив Е. Гусерль, Декарт був не в змозі повністю зрозуміти своє відкриття. Гусерль порівнює його з Колумбом, який відкрив континент, але вважав це новим шляхом до вже відомої Індії. (Husserl, 1956, pp. 63–64).

З одного боку, Р. Декарт перший створює дійсно стійкий фундамент для подальших досліджень у принципі «Ego cogito» та позбавляється наївного сприйняття світу. Е. Гусерль зазначає, що всі наукові дослідження до цього були об'єктивно спрямовані. Тобто вони наївно спиралися на те, що їхні знання та досвід були об'єктивні. (Husserl, 1956, p. 67). З іншого боку, Декарту не вдається знайти нічого настільки ж самоочевидного, як «Ego cogito». Це стає плодючим ґрунтом для релятивізму, оскільки, якщо все, що Я знаю (окрім самого Я) просто являється мені в потоці свідомості, то воно є суб'єктивним і, відповідно, не може бути істинним. Як пише Гейл Софер (Gail Soffer, 1989, p. 60) такий підхід (який загалом є коректним) народжується через те, що Декарт поєднує об'єктивістське розуміння реальності (яка ніколи не дана безпосередньо в досвіді) та кореспондентську теорією істини. В такий спосіб розум сприймає лише власні ідеї і нездатний мати безпосередній зв'язок з реальністю. Така редукція навколишнього світу до свого власного Я призводить до соліпсизму. Водночас слушно окреслити цю теорію як теологічний різновид психологізму, оскільки єдиним «самоочевидним», що зміг вивести Декарт, окрім власного Я, був Бог. Адже для нього саме Бог виступав абсолютним джерелом аподиктичної очевидності. (Husserl, 1956, p. 86)

Вольтер описував Декарта як філософа, який прояснив помилки Античності та створив романтику душі. Натомість, про Джона Лока (John Locke, 1632–1704) він згадував як про мислителя, який написав справжню історію душі. (Voltaire, 1961, pp. 53–54). Хоча така захоплена похвала Д. Лока є дещо надмірною (що в цілому відповідає іронічному духу Вольтера), багато хто дійсно називає його батьком британського емпіризму. Е. Гусерль також використовував для свого дослідження «Розвідку про людське розуміння» (“An Essay Concerning Humane Understanding”, 1690) та називав її фундаментальною працею сучасної сенсуалістичної психології, заснованої на внутрішньому досвіді. Для Е. Гусерля важливим аспектом була зміна в бік систематичного обґрунтування науки, за його оцінкою, бракувало підходу Р. Декарта. Крім того, ця праця була важлива саме для аналізу епістемологічного психологізму. На противагу картезіанському теологічному психологізму Д. Лок створює новий натуралістичний психологізм. Англійський філософ виключає всі теологічні засновки та ґрунтує натуралістичну науку на індуктивному методі. Потому метод індукції активно критикувався Девідом Г'юмом (David Hume, 1711–1776), що призвело до тотального скептицизму. Саме Локове дослідження конкретного «его» допомогло позбутися теологічних нашарувань, які були властиві картезіанському підходу. Попри те, що його концепція *ego cogito* була антропологічна та психологічна, психологія Лока зробила помітний крок вперед (Murphy, 1980, p. 95). Хоча Д. Лок і був віруючим християнином, схоже у такий спосіб він, як і всі мислителі того часу, намагався подбати про метод і уникнути проблем з якими зіштовхнувся Р. Декарт. Е. Гусерль також піддає ретельному аналізу концепції Джорджа Берклі (George Berkeley, 1685–1753) та Девіда Г'юма. Е. Гусерль називає філософію Д. Г'юма начерком сенсуалістичної та емпіричної феноменології. (Кебуладзе, 2011, с. 120).

Окремо варто розглянути критику Д. Г'юмом індуктивного методу, яку він детально виклав у скороченій версії свого «Трактату» (“An Abstract of a Book lately

Published¹) та її наслідки. Якщо до нього причиново–наслідковий закон був певною догматикою, то Д. Г'юм змусив номіналізм та сенсуалізм працювати проти цього закону. Насамперед філософ порушує питання, що таке причина. Зазвичай, коли одна подія йде після іншої, для нас вони стають взаємопов'язаними феноменами. Шотландський мислитель заперечував таку позицію, стверджуючи, що це наша активна уява. А коли ми регулярно спостерігаємо повторювані ланцюги, ми починаємо асоціювати ці події одна з одною та очікувати, що вони будуть повторюватися. У такий спосіб Д. Г'юм накладає радикальні обмеження на можливості людського пізнання та заперечує будь-яке існування ідей (Hume, 1740).

Аналізуючи британський емпіризм, варто зазначити, що окрім вже згаданої на початку розділу категоризації, релятивізм також стає об'єднальним фактором для того, що Е. Гусерль окреслює як «вади емпіризму», тобто для натуралізму та психологізму та історизму. (Husserl, 1900, pp. 123–125; 1965, p. 49). Можна сказати, що ці три погляди об'єднує залежність істини від чогось зовнішнього. Це релятивізація поняття істини з огляду на те, що не включено в саме це поняття. Натураліст релятивізує істину до наївного споглядання природи та абсолютизує природничі науки. Психологіст підпорядковує її свідомості. Психологізм можна віднести до специфічного (видового) релятивізму а також до форми натуралізму. Історист зумовлює філософські системи певними історичними рамками. Звісно, окрім достатньо широкої категоризації, яку було окреслено на початку, та «вад емпіризму» поняття істини можна звести до багатьох інших аспектів, яким Гусерль приділяє менше уваги, або взагалі упускає. Такими аспектами можуть бути мова, культура, спільнота, досвід, певні концептуальні схеми, наукові парадигми або теоретичні догми.

¹ Дана праця Девіда Г'юма, повна назва якої «An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained» є стислою версією «Трактату про людську природу» (“A Treatise of Human Nature”, 1739–1740), опублікованою анонімно, що викликало певні суперечки щодо її авторства у XVIII ст. (Connon & Pollard, 1977).

На цьому етапі прояснюється одна з причин критики релятивізму для Е. Гусерля: оскільки феноменологія бере свій початок багато в чому саме з емпіризму, а отже є необхідним подолання його вад. У своїй статті яка присвячена критиці британського емпіризму, український філософ–феноменолог Вахтанг Кебуладзе (2011, сс. 122–123), спираючись на текст лекцій «Перша Філософія» (“Erste Philosophie”) виокремлює основні закиди Е. Гусерля на адресу емпіризму:

1. Неспроможність розрізнити психологічне і трансцендентальне самодосвідчування.

Для емпіриків трансцендентальний рівень досвіду залишається нерозрізненим і саме це зумовлює психологізм. Для емпірика сприйняття речей залишається просто «пучком перцепцій». Один з важливих мотивів Е. Гусерля був розвиток саме трансцендентальної філософії, тобто дослідження універсальних умов можливого досвіду, що і відрізняє феноменологічну філософію від психології. Тому для феноменолога принципово важливо розрізняти обидва ці рівні досвіду.

2. Неспроможність побачити інтенційний характер свідомості.

Сліпота до спрямованості свідомості на речі стає наслідком натуралізації свідомості. Тобто коли емпіричну науку психологію покладають в основу чистих наук, як логіка. (Husserl, 1965). Своєю чергою, концепція інтенційності виконує важливу функцію виявлення корелятивності свідомості та світу. Але важливим є те, що інтенційність характерна не тільки для чуттєвого сприйняття. Якщо ми уявляємо щось, наша свідомість так само спрямована на об’єкт. Отже, вона може бути спрямована на різні ментальні акти. Е. Гусерль доводить, що інтенційність — це не просто спрямованість на предмети сприйняття, а характеристика всіх актів свідомості – фантазій, спогадів тощо. Також корелят інтенції сам по собі не є частиною свідомості й не міститься в ній. (Zahavi, 2003, p. 19).

3. Сліпота до ідей.

Ця сліпота полягає в нездатності безпосередньо вбачати загальне. Як уже згадувалося, це стало зокрема наслідком «розв'язання» проблеми індукції Девідом Г'юмом. Але для Е. Гусерля «загальні сутності також є предметами». (Husserl, 1956, р. 129). У зв'язку з цим багато хто звинувачує Гусерля в гіпостазуванні, адже уречевлення ідей було притаманно платонікам. Тому вже в «Ідеях І», відповідаючи на цей закид, він наголошує, що тут йдеться тільки про «граматичне гіпостазування», але не про метафізичне. «Сутність», «ідея» або, «ейдос» – це лише піднесені «філософські» імена для позначення «сухих психологічних фактів». (Гусерль, 2020, с. 52)

4. Ототожнення споглядання зі спогляданням одиничним.

Як уже зазначалося, емпірики розглядали споглядання виключно як досвідне споглядання окремих фактів. Для Е. Гусерля первинне споглядання не є виключно спогляданням одиничного. В. Кебуладзе також зауважує, що схожа проблема зустрічалась і у І. Канта, яку Кебуладзе детально розбирає у своїй праці «Феноменологія досвіду». Вона полягає в відсутності у Канта можливості інтелектуального споглядання. Хоча Гусерль, як і Кант, розглядають свідомість як органічну єдність, Гусерль критикує Канта за занадто строге поєднання розуму та розсуду. Саме через таку строгу границю між розсудом як сферою понять і чуттєвістю як сферою споглядань людина за Кантом не може конституювати поняття через безпосереднє споглядання. (Кебуладзе, 2017, сс. 108–114).

Хоча самі британські емпірики не формулювали релятивізм експліцитно, ми бачимо, що Е. Гусерль протистояв саме релятивістичним наслідкам їхньої філософії. Маючи на меті подолання ідеологічних та релігійних настанов, а також традицій і забобонів, емпірики обрали безпосередній досвід як єдиний спосіб досвідчення. В «Ідеях І» Гусерль пише, що для емпірика справжня наука та емпірична наука означають те саме. Локівська *tabula rasa* натуралізує свідомість та робить її сліпою до ейдетичної інтенціональності. Вони натуралістично обмежують

рамки сприйняття не розрізняючи дійсність у звичайному сенсі та дійсність взагалі. (Гусерль, 2020, с. 46). Унаслідок цього емпірики редукують зовнішній світ та пізнання до сенсуалістичного досвіду ігноруючи те, що Гусерль називає безпосереднім «вбачанням».

Наступною важливою постаттю в ХІХ ст., яка вплинула на розвиток релятивізму, а особливо історизму, був Георг Вільгельм Фридрих Гегель. Звісно, Гегель не є релятивістом. Уникнути релятивізму Гегель спромігся завдяки своїй метафізики. У його абсолютному ідеалізмі істина не може бути віднесена до якогось суб'єктивного чиннику. Вона існує як дещо абсолютно ціле, що поступово розкриває себе через діалектичний розвиток. Однак, Гегель створив підґрунтя для релятивізму обхідним шляхом. Як зазначає Е. Гусерль, Гегелева філософія послабила філософське прагнення до науковості завдяки своєму вченню про відносність істинності кожної філософії залежно від власного часу (Husserl, 1965, с. 11). Унаслідок цього унікальні історичні погляди Гегеля через комбінацію абсолютизму та релятивізму призводять до історизму. Істина в Гегеля з погляду Карла Поппера (Sir Karl Popper, 1902–1994) мала як абсолютистський, так і релятивістський характер. Вона є відотною, залежно від історичного та культурного контекстів. І між цими різними контекстами не може бути раціональної дискусії, оскільки вони мають різні стандарти істини. Проте для Гегеля така відносність істини, залежно від різних контекстів, була необхідна для того, щоб утворити абсолютну істину. (Popper, 1965, р. 47).

Вплив релятивістичних поглядів Гегеля можна простежити через дві основні лінії: розвиток соціального релятивізму та історизму. Перший широко проявив себе в філософії Маркса та неомарксистів. Соціальні системи та групи утворюються на основі їхнього способу економічного виробництва. Унаслідок цього кожен окремий клас має власні переконання та моральні норми. Структура заснована на економіці та класовій взаємодії визначає цінності людей, що формують їхнє

повсякденне життя. Друга лінія впливу Гегелевого історизму проявляється в роботах Вільгельма Дильтая (Wilhelm Dilthey, 1833–1911). Він упевнений у тому, що кожна нація є автономною одиницею з власним «горизонтом» — тобто структурою, яка характеризує їх концепцію реальності та систему цінностей. Він також вірив в Гегелевський *Weltgeist*, та колективний дух який маніфестує себе через тексти та використання мови. (Baghrmian, 2004, p. 72–73). Особливу увагу історизму В. Дильтая Е. Гусерль приділяє в другій частині статті «Філософія як строга наука» (“*Philosophie als strenge Wissenschaft*”). Тому докладніше аналіз критики історизму Гусерлем буде представлено в Розділі 3. Наразі, варто зазначити, що коріння філософії В. Дильтая багато в чому йдуть з філософії романтиків, зокрема Фридриха Шляєрмахера (Friedrich Schleiermacher, 1768–1834). Але, прагнучи позбутися «романтичного свавілля», В. Дильтай намагається теоретично обґрунтувати загальну значливість на яку спирається історична інтерпретація через наукове пізнання окремих історичних постатей. (Богачов, 2021, с. 97–98). Як пише Ганс-Георг Гадамер (Hans-Georg Gadamer, 1900–2002), різниця в підходах Дильтая та Шляєрмахера була в тому, що перший хоч і заперечував Гегелеву філософію, визнавав, що редукує історію до історії духа. Шляєрмахер натомість брав за основу штучну методологічну абстракцію що прагнула збудувати універсальний інструмент. (Гадамер, 2000, с. 225). Також В. Дильтай демонструє історичну зумовленість самого дослідника та формулює необхідність психологічного обґрунтування історичної інтерпретації. І хоча він намагався уникнути романтичного психологізму, схоже, його прагнення, призводять його до суб’єктивізму.

Також у рамках цього історико-філософського дослідження для аналізу психологізму варто розглянути британського філософа Джона Стюарта Міла (John Stuart Mill, 1806–1873), який у праці «Система логіки» (“*A System of Logic*”, 1843) дав визначення логіки як «науки про операції розуміння, які служать оцінці

доказів», та німецьких представників психологізму — Теодора Ліпса (Theodor Lipps, 1851–1914) та Христофа фон Зигварта (Christoph von Sigwart, 1830–1904). (Moran, 2000, p. 102). Д. Міл у своїх міркуваннях про логіку зазначає: «Логіка це не окрема від психології наука. В тій мірі в якій це наука взагалі, це частина або гілка психології, відмінна від неї з одного боку, як частина від цілого або з іншого боку як мистецтво від науки. Логіка завдячує психології всі її теоретичні засади та включає в себе стільки цієї науки, скільки необхідно для встановлення правил мистецтва.» (Husserl, 1900, pp. 50-51). Їхня філософія помітно вплинула на європейську традицію логіки. Е. Гусерль також проводив критичний аналіз їхніх поглядів на логіку в своїй роботі «Логічні дослідження». Він писав, що для Д. Міла переконання і непереконання є два різних психічних стани (Husserl, 1900, p. 78). Отже, ми бачимо, що Міл не тільки дотримувався двох суперечних одне одному тверджень, які не можуть бути одночасно істинними, але і редукував логічні твердження до психічних станів. Для Зигварта логіка також є не більше ніж «теорією мислення», тобто нормативною наукою правильного мислення. Вона не є автономною формальною дисципліною, як, наприклад, математика.

Якщо підбити підсумки цього історико-філософського аналізу, то стає можливим виокремити узагальнені мотиви Е. Гусерля для побудови феноменології саме як антирелятивістичного проєкту. Він пише, що хоча наука і змогла розхитати стійкий фундамент який давала релігійна віра, з часом людська культура спрямована та просвітлена науковими досягненнями пережила власний занепад та не змогла дати об'єктивно значущого результату. На його думку філософії бракує єдності, тому він починає будувати феноменологію, як «науку наук» з загальною метою абсолютного обґрунтування окремих дисциплін. (Гусерль, 2022, с. 58). Ця об'єктивність, що є необхідною умовою для створення точної науки також є певним «досягненням свідомості». Свідомість для Е. Гусерля є основою для досвіду, і як можна бачити, філософи-релятивісти намагаються або підпорядкувати поняття

істини розумові, або вважають розум певним чином залежним від чогось нераціонального (або супер–раціонального, як наприклад божественний розум) за характером. (Wild, 1940, р. 20). Звісно, завдання створення точної науки є передусім теоретичним, оскільки ідею про можливість єдиної науки ми отримуємо з фактичного досвіду різноманітних дисциплін. (Гусерль, 2022, с. 58). Але на шляху цієї ідеї стоять релятивізм, скептицизм, соліпсизм та інші форми, які, попри відмінності, несуть спільні загрози. Зведення істини до індивідуальних та культурних перспектив або до характеристики окремого біологічного виду, заперечення можливості існування об'єктивної, універсальної науки, яка ґрунтується на аподиктичній очевидності.

У статті «Філософія як строга наука» Е. Гусерль окреслює сучасну для нього філософію як «суміш світогляду та теоретичного пізнання», а отже, як наука, філософія ще не склалась. Для нього також є неможливим створення такої науки на плинних, емпіричних фактах, вона обов'язково має базуватися на ідеальних, апріорних сутностях. І якщо людська свідомість є ключем до такої науки, і в той ж час, має певні обмеження, то феноменологія як трансцендентальна наука повинна мати на меті дослідити універсальні умови можливості знання і у такий спосіб зменшити дистанцію між людським пізнанням та об'єктивною істиною. Але дослідження такого штибу, обов'язково передбачає відповідь на атаки щодо можливості знання як такого та поняття істини. Тобто, на релятивізм і всі його можливі форми.

Відповідь Е. Гусерля можна розбити на декілька основних моментів (Soffer, 1989) :

1. Критика релятивізму та його форм.
2. Позитивний захист абсолютної істини та феноменологічна реінтерпретація.
3. Остаточна спроба примирення відносної і невідносної концепції істини в світлі аналізу життєсвіту.

У наступних розділах буде проведено аналіз критики трьох форм релятивізму, а саме психологізму, натуралізму та історизму. Ключовим методом Е. Гусерля до такої критики можна виділити реконструкцію аргументів релятивізму, пошук в цих поглядах самосуперечностей та парадоксів.

РОЗДІЛ II. КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ РЕЛЯТИВІЗМУ В «ЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ».

«Логічні дослідження» — фундаментальна праця Едмунда Гусерля у двох томах (1900 та 1901 роки), яка мала величезний вплив на філософію XX століття та є результатом його критичної рефлексії щодо природи математики й логіки. Можна сказати, що «Логічні дослідження» виникли внаслідок двох подій. По-перше, це критика Готлоба Фреге (Gottlob Frege, 1848–1925), якої Е. Гусерль зазнав через власний психологізм у «Філософії арифметики». По-друге, це усвідомлення того, що логіка й математика не лише пронизані спільними непорозуміннями та використанням концепцій, які не досліджувались належним чином, але й глибоко поширили ці проблеми на всі інші формальні дедуктивні системи, які використовують спільні з ними концепції, як наприклад логічні операції та математичні теорії. (Morgan, 2000, p. 92). У результаті, «Логічні дослідження» були створенні з метою впорядкування та розв’язання окреслених проблем через прояснення базових фундаментальних понять, а також для критики суперечливих моментів, таких як, наприклад, психологізм. У такий спосіб релятивізм, зокрема психологізм, як його форма, Гусерль вперше критично проаналізував у I томі «Логічних досліджень». На відміну від першого тому, де філософ фокусується на переосмисленні логіки, критиці психологізму та релятивізму, а також на поняттях сенсу й істини, другий том становить певний вступ до феноменології. Тут Гусерль окреслює своє розуміння феноменологічного знання, аналіз якого відрізняється від звичного психологічного дослідження. У цьому розділі переважно буде розглянуто саме I том «Логічних досліджень». Насамперед варто проаналізувати погляд Гусерля на логіку, щоб зрозуміти, чи постає вона як теоретична або нормативна наука. У межах критики релятивізму такий розгляд є вкрай важливим, адже необхідно з’ясувати, чи дотримувався Гусерль фундаменталістського підходу та чи веде взагалі визнання нормативності логіки до фундаменталізму чи психологізму.

Окрему увагу буде приділено критичному аналізу психологізму. А саме, будуть розглянуті лінії аргументів психологістів та емпіричних наслідків цього погляду. Будуть проаналізовані суперечності психологістів, а також критичні аргументи Гусерля. Крім того, у цьому розділі буде окреслений погляд Гусерля на психологізм як скептичний релятивізм. Другий том «Логічних досліджень» буде використано переважно для аналізу критики емпіричної концепції індукції, а також для висвітлення альтернативи у вигляді вільної варіації у фантазії. У такий спосіб буде проведене детальне дослідження феноменологічної критики релятивізму у виконанні Гусерля.

Як вже було зазначено, першочергово буде розглянуто, чи були притаманні Е. Гусерлю фундаменталістські погляди, та виведено визначення логіки як нормативної чи теоретичної науки. Але насамперед варто окреслити важливість цього аналізу. Відомо, що з приходом епохи модерну починається секуляризація пізнання. Віра в Бога замінюється вірою в науку. Це позбавляє інтелектуалів можливості використовувати священні книги як певний стрижень істини, беззаперечний релігійний авторитет на якому можна базувати все інше знання. А отже, постає питання граничного обґрунтування пізнання та його критика у вигляді релятивізації поняття істини, що вже було детально розглянуто впродовж історико-філософського аналізу в Розділі 1. Отже, явна більшість філософських поглядів модерного періоду мають ознаки фундаменталізму. Пізніше у цьому розділі можна буде чітко побачити, що фундаменталізм також притаманний психологізму. Оскільки, психологісти, фактично, ґрунтують чисті сфери знання, як математика або логіка, на психології, у такий спосіб, шукаючи в самому мисленні походження знання. Пізніше Е. Гусерль також зазнав значної критики з боку постмодерністів щодо його фундаменталістських поглядів. І оскільки Гусерль сам критично оцінює психологізм, стає важливим зрозуміти, чи була постмодерністська критика

обґрунтованою і чи дійсно засновнику феноменології притаманний фундаменталізм і в якому вигляді.

На початку «Логічних досліджень» Гусерль зазначає, що досі не існує єдиного, уніфікованого визначення логіки, і всі описують її різними словами. А отже, він дає своє визначення, яке запозичує у чеського логіка Бернарда Больцано (Bernard Bolzano, 1781–1848): «Логіка – це теорія про науку, або наука, яка демонструє, як необхідно представляти науки в зручних підручниках» (Husserl, 1900, р. 29). Він також виводить три глобальні тенденції розвитку логіки від часів середньовіччя, а саме метафізична, формальна та психологічна логіка. Пізніше Е. Гусерль також виокремлює чисту логіку та ставить за ціль її прояснення. Окрім того, він порушує питання, які окреслюють його подальші розвідки:

1. Чи є логіка теоретичною, а чи практичної дисципліною?
2. Чи вона незалежна від інших наук, зокрема психології та метафізики?
3. Чи це формальна дисципліна?
4. Чи має вона апріорний, демонстративний характер, чи емпіричний, індуктивний? (Husserl, 1900, р. 7)

Для подальшої аргументації важливо також окреслити відмінність, яку Е. Гусерль бачить у поняттях «знання» та «істини». Він зазначає, що «наука спрямована на знання, а у знанні ми володіємо істиною» (Husserl, 1900, р. 12). Знання ж в науковому сенсі має ширше значення, яке має на меті не тільки часткові, випадкові факти, але саме *систематичну* відповідність в теоретичному сенсі. Вимір істини для нього — це не невпорядкований хаос, а дещо об'єднане законом. Звідси впливає проблема, що не всі судження дійсно корелюються з істиною, а оскільки ми можемо скласти твердження з різних часток знання в різний спосіб, ми завжди маємо велику кількість шляхів досягнення істини. Отже, без методологічних процедур ця безліч істин ніколи не буде перетворена на наукове знання. Е. Гусерль пише, що необхідно мати своєрідні закони для існування істинності, оскільки якби

їх не існувало, предикативне судження просто не склалося б в нашій свідомості або це відбувалось б випадковим чином. Але наукове знання вимагає не тільки системності, а й можливості коректної перевірки. Так, пише Е. Гусерль, логіка, як теорія наук, дає можливість систематичної та обґрунтованої перевірки знання. (Husserl, 1900, pp. 19–26)

У такому разі, якщо розглядати логіку як теорію наук, яка конститує саму Ідею Науки та допомагає знайти те, що належить до справжньої, обґрунтованої, систематичної, уніфікованої науки, то вона насправді постає як нормативна дисципліна. Окрім того, варто уточнити, що Е. Гусерль ототожнює поняття нормативності та практичності. Тобто, якщо він визначає логіку як нормативну дисципліну, вона ж постає як технологія. Він також наводить приклади таких базових дисциплін, які оперують абстрактними істинами, але мають практичне втілення, як-от геометрія та архітектура (Husserl, 1900, pp. 30–39). Але кожна така нормативна, а отже практична дисципліна має спиратися на ще одну або більше теоретичних дисциплін, правила яких необхідно мають теоретичний зміст, що своєю чергою, відокремлений від ідеї нормативності. Для логіки як технології, чиста логіка може бути просто однією з теоретичних дисциплін. Нормативні дисципліни говорять про те, що слід або повинно бути, хоча через якісь обставини ще не є таким. Теоретичні ж, навпаки, говорять про те, що є. Щоб чітко показати це розрізнення Е. Гусерль наводить приклад з солдатом. Якщо солдат отримує наказ, наприклад: «солдат має бути відважним», цей наказ є нормативним. Але постає питання щодо загальних положень цього наказу. Нормативні дисципліни не можуть дати оціночне судження. Через це концепт «відважного» залишається непростоясненим, а його оцінкою мають займатися теоретичні дисципліни. (Husserl, 1900, p. 41)

Отже, як можна побачити, логіка в своїх різновидах може виступати і як теоретична і як нормативна дисципліна. Зокрема, чиста логіка має брати на себе

теоретичну роль. Водночас з цієї лінії аргументації, можна вивести, що такий погляд на логіку не є свідченням фундаменталізму Е. Гусерля. Насамперед, хоча мислитель і зосереджений саме на логіці (причина цього криється в сучасних Гусерлю тенденціях і була розглянута вище), він також акцентує увагу, що окрім логіки бувають і інші теоретичні дисципліни. Ба більше, кожна нормативна дисципліна передбачає одну або більше теоретичних дисциплін, оскільки мусить бути теоретичний вміст вільний від нормативності (Husserl, 1900, pp. 48–49). Тож філософ радше підкреслює ієрархію наукового пізнання і місце логіки в ній. Для Е. Гусерля жодна наука неможлива без обґрунтування, тобто теорії. Чиста логіка, у цьому випадку, охоплює ідеальні умови можливості науки загалом у найширшому сенсі. Але водночас чиста логіка не включає ідеальні умови емпіричних наук, оскільки такі науки неможливо звести виключно до теорії. (Husserl, 1900, pp. 255–256)

Отже, як можна побачити, логіка не є для Е. Гусерля джерелом фундаменталізму. Для подальшого дослідження наявності чи відсутності фундаменталізму у поглядах Е. Гусерля необхідно вийти за рамки «Логічних досліджень», що виходить за межі цього аналізу. Тому надалі буде проведено поверхневий огляд цього питання перед початком розгляду критики психологізму.

Передусім необхідно зрозуміти яким взагалі може бути фундаменталізм. Американський феноменолог Джон Дрюмонд (John J. Drummond, 1945–) поділяє фундаменталізм на три можливих типи. Перший варіант він називає «емпіричним». Фактично, це такий різновид об'єктивізму, який повністю редукує знання про реальність до чуттєвого досвіду. Людина має прямий контакт з реальністю через відчуття і кожен у такий спосіб може отримати об'єктивне знання. Очевидно, що Гусерля не можна вважати фундаменталістом у цьому сенсі. Хоча наше знання про світ насправді починається з чуттєвого досвіду та індивідуального конституювання світу, його однозначно не можна вважати достовірним. (Drummond, 1990, pp. 239–

240). Другий тип фундаменталізму Д. Дрюмонд називає «раціоналістичним». У цьому випадку певне апіорне, неемпіричне знання може бути використане для можливого обґрунтування. Як приклад такого типу фундаменталізму звісно можна згадати Платона або Декарта. Хоча, як вже було проаналізовано у Розділі 1, Декарт насправду мав потужний вплив на феноменологічний проєкт Е. Гусерля, його навряд чи можна повністю віднести до прибічників картезіанських ідей. Можна сказати, що Е. Гусерль зберігає дух філософії Р. Декарта, але заперечує один з головних його аспектів. (Drummond, 1990, р. 241). Тут очевидно йдеться про збереження ідеї повороту від наївного об'єктивізму до трансцендентального суб'єктивізму. (Гусерль, 2022, с. 51). Д. Дрюмонд пише, що такий погляд призводить до третього варіанту фундаменталізму, його «трансцендентальної версії». (Drummon, 1990, р. 242). І дійсно, в «Картезіанських медитаціях» Е. Гусерль пише, що «наслідуючи Декарта, здійснюємо великий поворот, який веде до трансцендентальної суб'єктивності: поворот до *ego cogito* як аподиктично певного й останнього ґрунту судження». (Гусерль, 2022, с. 74). Отже, те, що Е. Гусерль намагається обґрунтувати наявність свідомості, аргументуючи це тим, що вона дається з певним типом очевидності відмінним від сприйняття світу, викликає закиди у бік феноменології щодо її фундаменталізму. Сучасний дослідник феноменології Ден Загаві (Dan Zahavi, 1967–) пише, що такий привід для звинувачення Е. Гусерля у фундаменталізмі є доволі примарним і те, що він намагається заснувати науку виключно на абсолютній, точній істині, викликає подібні напади через нерозуміння самої природи науки. Д. Загаві підкреслює, що погляди Е. Гусерля загалом суттєво відрізняються від того, що заведено вважати класичним фундаменталізмом. Він наводить два основних аргументи:

1. Е. Гусерль не задумував своє трансцендентальне дослідження як заключний, підсумковий аналіз. Отже, згідно з Гусерлем, повна та заключна істина щодо трансцендентального виміру — це регулятивна ідея, а наука, яка отримала

остаточне обґрунтування — це ідея, що реалізується в нескінченному історичному процесі.

2. Феноменологія не є дедуктивною дисципліною, а за своєю природою є дескриптивною. Отже, трансцендентальне Я не може виступати відправною точкою для трансцендентальної дедукції. (Zahavi, 2003, pp. 66–67).

У підсумку, філософський проєкт Е. Гусерля є радше відкритим і історичним, аніж фундаменталістським і догматичним. І хоча йому часто намагаються приписати фундаменталізм, цей погляд є хибним. Логіка також не є граничним обґрунтуванням істини в феноменологічному проєкті Е. Гусерля і в різних своїх проявах може виступати і як теоретична, так і нормативна наука. Тоді постає важливе питання щодо відносин між логікою та психологією, якщо першу психологісти описують як технологію мислення для володіння істиною. Тобто, основна позиція психологістів полягає в тому, що саме психологія буде теоретичний фундамент для функціонування логіки як технології.

Передусім Гусерль розрізняє завдання психології та логіки. Він пише, що завдання психології — це дослідження законів, які встановлюють реальний взаємозв'язок ментальних активностей одна з одною, а також з організмом, і ці взаємозв'язки каузальні. Завдання логіки інакше. Вона не цікавиться каузальними джерелами або наслідками інтелектуальних активностей, вона переймається виключно їхнім істинним змістом (Husserl, 1900, p. 55). Перш ніж перейти до критики психологізму, Е. Гусерль детально досліджує аргументи мислителів, що дотримуються подібних поглядів. Для психологістів логіка — це просто частина цілого, і якщо психологія досліджує думку в цілому, то логіка аналізує як думка має функціонувати. Е. Гусерль окреслює психологію як науку про психічні феномени, факти свідомості, факти внутрішнього досвіду, досвід у його залежності від сприймаючого індивіда тощо. (Husserl, 1900, p. 60). У такий спосіб, він визначає психологію як фактичну емпіричну науку, а отже і весь наступний критичний аналіз

проводиться через таку призму. Крім того, Е. Гусерль пише, що психологісти вважають закони думки природними законами. А закони логіки, у такий спосіб, характеризують правильність думки через її відповідність законам мислення.

Важливо зазначити, що Гусерль був не першим, хто став у опозицію до психологістів. Представники школи неокантіанців, зокрема Герман Коген (Hermann Cohen, 1842–1918), Генріх Рикерт (Heinrich Rickert, 1863–1936), Пауль Наторп (Paul Natorp, 1854–1924) та Вільгельм Віндельбанд (Wilhelm Windelband, 1848–1915) також протистояли психологізму. Але Е. Гусерль зауважує, що битва між психологістами та антипсихологістами, на його думку, так і не відбулася і можливо це той випадок, коли істина лежить десь по середині. Він пише, що, на його думку, основна вага істини знаходиться на боці антипсихологістів, але ключові думки психологістів залишилися неопрацьованими (Husserl, 1900, р. 85). На думку філософа, антипсихологісти надавали перевагу ідеальним, чисто логічним законам, а психологісти зосереджували увагу на методологічних правилах, які належать до категорії «антропологічних» (Husserl, 1900, р. 164). Отже, ігноруючи сутність ідеалістичного в цілому, психологісти ігнорували і саму ідеальність істини.

Загалом, у праці «Логічні дослідження» Е. Гусерль розгортає свої аргументи доволі не структуровано, через що структура його критичного аналізу розпорошена по всьому першому тому. Зібравши всі аргументи разом, можна виокремити три головні лінії аргументації, а саме: наслідки психологізму, критика специфічного релятивізму та передсуди психологізму. Три основні наслідки психологізму Гусерль формулює таким чином (Husserl, 1900, р. 60–74):

1. Логіка перестала б бути точною наукою, оскільки психологісти ґрунтують її на приблизних законах психології.
2. Логічні закони втратили б статус *a priori*.
3. Логічні закони мали б володіти психічним змістом.

Тепер слід детальніше розглянути всі ці три наслідки.

(1) Раніше було зазначено дві важливих тези, які розкривають суть критики цього наслідку: по-перше, психологісти шукають теоретичне підґрунтя логіки в психології; по-друге, психологія — це емпірична наука про факти. Якщо перша теза — це визначення психологізму, то друга теза характеризує природу самої психології. Психологія як наука досліджує психічні феномени, які, своєю чергою, є індивідуальними внутрішніми фактами, які залежать від досвіду індивідуальної людини. Відповідно, психологію неможливо назвати точною наукою, оскільки, як її область дослідження є емпіричною та індивідуальною, так і її закони є нечіткими та виведені з досвіду. Повертаючись до першої тези, Е. Гусерль пише, що неможливо ґрунтувати чіткі закони логіки на розмитих, емпіричних правилах психології (Husserl, 1900, pp. 60–61). Оскільки психологія є емпіричною наукою, психологічним законам бракує чіткості, а отже, якщо психологія стає теоретичним фундаментом для логіки, то чітким логічним принципам передається психологічна приблизність. Також, Гусерль зазначає, що якщо можливо редукувати чисту математику до логіки як її незалежну гілку, то у такий спосіб психологізм підважує і закони математики (Husserl, 1900, p. 62). Втім, на відміну від скептиків щодо автономності логіки, навряд чи знайдеться хтось, хто серйозно підважує математику.

Е. Гусерль зазначає, що закони логіки характеризують правильну думку через її відповідність певним законам. Оскільки психологісти бачать фундамент логіки в психології, для них такі закони думки є природними законами, які лише відображають специфіку нашого розуму. Унаслідок цього ці закони думки, будучи одночасно природними законами, мають регулювати акти знання. Але, як вже було з'ясовано з першого наслідку, оскільки закони логіки, які виступають регуляторами знання, підпорядковуються неточним, психологічним правилам, то і природні закони думки можуть бути заявлені лише у формі ймовірності. Отже, жодне твердження не може бути обґрунтоване з упевненістю. Е. Гусерль зауважує, що

навіть таке твердження як «усе знання — це лише ймовірність» само собі буде ймовірнісним (Husserl, 1900, pp. 64–69). Така позиція суперечить фундаментальній ролі логіки, яка має надавати чіткі й визначені принципи. Крім того, якщо підважувати чіткість будь-якого знання, то це зрештою призводить до того, що підважується й індивідуальне знання кожного окремого суб'єкта на чому наполягають релятивісти, що спричиняє самосуперечність в їхніх поглядах.

(2) Жодні природничі закони, зокрема психологічні, не пізнаються *a priori* і не можуть бути обґрунтовані з очевидністю. Гусерль зазначає, що прагнення засновувати логіку на емпіричних законах психології призвело б до того, що єдиним шляхом пізнання цих законів була б індукція. Втім, індукція не дозволяє визначити значущість закону, а лише його ймовірність. Логічні закони, однак, обов'язково мають статус *a priori* й пізнаються не шляхом індукції, а завдяки аподиктичній очевидності. Сама психологія не може надати такої значущості, а отже, не може лежати в основі чистих логічних законів.

Також, автор «Логічних досліджень» підкреслює, що одна з основних помилок психологістів полягає у тому, що вони часто плутають зміст судження із самими судженнями. Самі судження — це реальні події, які мають причини та наслідки. Судження, змістом яких є закони, — це мисленеві мотиви, які часто визначають сам хід мислення. Через це відбувається плутанина у розрізненні закону, як умови причиновості, та закону, як правила причиновості. Тут Гусерль наводить два чудових приклади. У першому він пропонує уявити людину, яка завжди мислить коректно та згідно з законами логіки. Така людина через певні психологічні причини не може мислити суперечливо та формулювати судження, яке не відповідає структурі силогізму. У такій ситуації, це все ще не означає, що закон природи і закони логіки стають одним і тим самим. Тобто сам логічний закон суперечності не є законом природи, який міг би розтлумачити існування такої істоти. Інший приклад, який краще прояснює позицію автора, це обчислювальний

пристрій. Якщо у наслідку розрахунків на пристрої фігури об'єднуються за арифметичним принципом, то щоб дізнатися, як працює комп'ютер, ніхто не буде звертатися до арифметики. Слід звертатися до механіки. (Husserl, 1900, pp. 67–68).

(3) Як згадувалось раніше, для психологістів закони логіки мають епістемологічне джерело в психологічних фактах. І якщо, наприклад, як кажуть психологісти, ці закони є нормативними перетвореннями таких фактів, то вони самі повинні бути психологічними за змістом, як через те, що є законами для психічних станів, так і через припущення або передумову існування таких станів. Але насправді жоден закон логіки не передбачає фактичності. «Емпіричні закони», пише Гусерль, — це фактичний зміст, але вони не є законами істинності. Вони виникають у наслідок успішної реалізації багатьох ймовірностей. Проте чіткі закони природних наук неможливо вивести без фактичного змісту. Вони не тільки стосуються фактів, а й передбачають їхнє існування. Отже, Гусерль концентрує увагу на важливому розрізненні між чистими законами, які виключають весь фактичний зміст, та емпіричними законами, що повністю складаються з нього. Також автор вводить відмінність оцінки наукової істинності та епістемологічної. Для першої, всі фактичні закони, доведені наукою, є істинними. Але з епістемологічної точки зору — це лише «ідеалізовані фікції з об'єктивним фундаментом». Як приклад Е. Гусерль наводить гравітацію. Закон гравітації в астрономії ніколи не було дійсно доведено. Наше знання, пише феноменолог, слугує тому, щоб знаходити ймовірності найвищого теоретичного порядку. У підсумку, можна побачити, що закони логіки не можуть належати до фактичних законів, які своєю чергою, є просто теоретичними ймовірностями. А отже чисті закони логіки не можуть містити твердження про емпіричні психічні факти, а бути законами для цих фактів не можуть і поготів (Husserl, 1900, pp. 69–74).

Отже, аналізуючи наслідки психологізму, Е. Гусерль зосередився на захисті автономності логіки та окресленні її принципової відмінності від психології як

апріорної дисципліни від емпіричної. Гусерль ніби тимчасово посідає позицію психологістів і аналізує, які емпіричні наслідки можливі, якби цей погляд був істинним. Тепер можна перейти до розгляду критики специфічного релятивізму. Як уже було окреслено у Розділі 1, засновник феноменології розділяє релятивізм на індивідуальний та специфічний. Він не приділяє багато уваги першому типу, оскільки, за його словами, мало хто серйозно дотримується такого зухвалого скептицизму. Через це він одразу переходить до критики антропологізму, який і є специфічним релятивізмом. У ній варто виділити п'ять основних тез та проаналізувати їх кожен окремо (Husserl, 1900, p. 116–122):

1. Одночасна хибність тверджень для одного типу істот та істинність для іншого.

Основна характеристика специфічного релятивізму полягає у зведенні поняття істини до видової ознаки. Тобто, як зазначає Е. Гусерль, будь-що є істинним для певного виду мислячих істот, якщо за їхньою природою та законами мислення це повинно вважатися істинним. Основна проблема такої позиції в тому, що вона суперечить самому поняттю істини, оскільки, якщо певне твердження є істинним для одного виду, а для інших хибним, таке твердження є одночасно істинним і хибним. Крім того, оцінка такого твердження вимагає визначити, що саме означають поняття «істина» та «хиба», адже згідно з позицією релятивістів, ці поняття не будуть мати спільного значення для різних видів.

2. Вибірковість чинності логічних законів.

Автор «Логічних досліджень» зазначає, що такі логічні принципи, як закони суперечності та виключеного третього і регулюють наше розуміння понять «істини» та «хиби». Водночас релятивісти стверджують, що можуть існувати певні удавані істоти не пов'язані цими принципами, які, втім, все ще розуміють поняття істинності. З одного боку, це твердження не є проблематичним, оскільки, люди теж не обов'язково мають притримуватися логічних законів з нормативної точки зору

(ми можемо помилятися, плутатися тощо). Отже, це не підважує логіку як таку. Але це також може означати, що цей вид істот має істини, які не відповідають вище зазначеним логічним принципам, через інше розуміння самого поняття «істини». У цьому випадку, все зводиться до «гри слів» та пошуку слова з єдиним значенням. Втім, якщо вони справді мають розуміння істини та хиби у нашому сенсі цих понять, то говорити про порушення логічних законів у такому разі просто ірраціонально, оскільки саме логічні закони дають значення цим поняттям. Основна позиція Е. Гусерля полягає в тому, що релятивісти підмінюють значення поняття «істини», але продовжують ставитися до нього у такий самий спосіб, як роблять їхні опоненти.

3. Фактичність будови певних видів істот.

Третій аргумент Е. Гусерля про фактичність конституції певних видів наголошує на тому, кожен факт є індивідуальним та тимчасово визначеним. І якщо релятивісти редукують істину до певного виду істот, то це означає, що вони редукують істину до факту. Сама істина не може бути наділена фактичними атрибутами, а отже говорити про часову визначеність у випадку істини можна лише стосовно самих фактів які підтверджені істиною. Вже було неодноразово окреслено відмінність природи фактів та істини, адже перші завжди індивідуальні та зумовлені часом.

4. Тимчасовість існування певного виду.

Релятивісти стверджують, що істина не існує сама по собі і всі істини містяться в нашій звичній людській конституції. Отже, як зауважує Гусерль, якби не існувало такої конституції, то не було б і істини. Важливо також зазначити, що будь-який вид істот може також мати початок або кінець (можливість припинення існування виду більш детально розбирається в наступному аргументі). А отже, існування людського виду в часі ставить під сумнів існування істини до його появи. Але, як приклад, закон гравітації існував і до того, як його відкрив Ньютон.

5. Можливість припинення існування виду.

Як вже було зазначено, тимчасовість існування певного виду передбачає і можливість зникнення цього виду, від якого, на погляд релятивістів, залежить існування істини. Або, якщо не існує жодного виду — хіба тоді не існує й істини? Унаслідок Гусерль знову звертає увагу на самосуперечливість такого погляду. Відносність істини означає, що те, що ми зevamo істиною, залежить від виду *homo* та законів, якими він керується. Існування такої істини вимагало б пояснення. Однак самі принципи пояснення її існування мали б відповідати законам істини, а це, як зазначає Гусерль, — черговий нонсенс.

6. Відносність істини тягне за собою відносність існування всесвіту.

Ми не можемо надати поняттю істини характеристики суб'єктивності без того, щоб звести до суб'єктивності все, що підпорядковується істині. Е. Гусерль пише: «Адже світ — це лише єдина об'єктивна цілісність, яка відповідає і є нерозривно пов'язаною з ідеальною системою всієї фактичної істини. Неможливо суб'єктивізувати істину і водночас уникнути суб'єктивізації всесвіту, який їй підпорядковується (і який існує лише доти, доки існує істина). Отже, як можна побачити, у такому разі всесвіт або припинив би своє існування, або існував би тільки для нас.

З наведених вище тез добре простежуються суперечності в позиції релятивістів. Основна їхня проблема полягає у нерозумінні природи поняття істини та у спробі наділити його фактичними, емпіричними властивостями. Аргументи Е. Гусерля підкреслюють різницю між емпіричним фактом існування певного виду та ідеальною сутністю істини. Тепер можна перейти до розгляду того, що Гусерль називав «передсудами психологізму». Всього він окреслив три таких передсуди (Husserl, 1900, p. 154–188):

1. Приписи, що регулюють психічне, необхідно мають психічне підґрунтя.

2. Змішання акту судження та його змісту.

3. Змішання логічної та психічної очевидності.

(1) Розглядаючи перший передсуд, Е. Гусерль звертає увагу на те, що, на думку психологістів, нормативні принципи знання повинні ґрунтуватися на психологічному знанні. Як уже було проаналізовано на початку розділу, логіка може виступати як теоретична, так і нормативна дисципліна. Проте Гусерль підкреслює, що такий перехід логіки від теоретичної до нормативної дисципліни є неприродним (хоч і можливим), і це вводить нас в оману. Закони логіки справді мають прерогативу в регулюванні нашої думки, але це не означає, що ідея регулювання обов'язково має входити до змісту таких законів. Тобто, хоча закони логіки і можуть використовуватися нормативно, Е. Гусерль зазначає, що ми повинні чітко бачити їхню теоретичну природу і відмінність між «бути нормою» і «використовуватися як норма». Також філософ зауважує, що кожна загальна істина, може бути трансформована в норму та використана для формування коректного судження. Але така можливість не є доказом їх психологічної природи.

Також Гусерль критикує погляд на науку логіків-психологістів, зокрема Міля та Зигварта. На його думку, вони розглядають науку не з її об'єктивного боку, а з суб'єктивного. Вони не розглядають науку як теоретичне вчення про істину, а використовують її виключно як методологію специфічного людського пізнання. Через це психологісти перекручують сутність логіки та ігнорують відмінність між нормами чистої логіки та технічними правилами методології специфічного людського пізнання.

Як можна побачити, позиція Е. Гусерля повністю збігається з поглядами антипсихологістів. Він менш критичний щодо логіки як методології і вважає, що будь-яке теоретичне твердження дозволяє нормативну трансформацію. Водночас мислитель підкреслює, що саме чиста логіка є першим і найнеобхіднішим фундаментом для методологічної логіки, а остання вже може мати підґрунтя,

внесене психологією. Гусерль пише, що можливо також розглядати науки відповідно до того, чого вони мають навчити, в контексті їхнього теоретичного змісту. В ідеалі, вона завжди мають навчити самій істині, але жодна істина не ізольована в науці. Вона завжди з'являється в комбінації з іншими істинами в їх теоретичному зв'язку, які пов'язані між собою відносинами з причинами та наслідками. Такий зв'язок істин, на думку Гусерля, є цілком незалежним від суб'єктності науковця, а отже, він і є об'єктивною істиною (Husserl, 1900, р. 154–164). В «Логічних дослідженнях» Е. Гусерль розвиває два протилежні напрямки, які, втім, об'єднані спільною метою. Перший напрямок, це критика релятивізму, а другий, більш позитивний, який має за мету окреслення поняття істини та демонстрацію того, чому релятивізм несумісний з самим поняттям істини.

(2) Перш ніж перейти до дослідження другого передсуду психологістів, Е. Гусерль перераховує приклади реального змісту логіки та ставить запитання: «Про що є логіка?». Він зазначає, що психологісти сприймають такі логічні концепти, як уявлення та судження, силогізми та докази, істину та ймовірність, необхідність та можливість, причину та наслідки — як психічні, ментальні активності. Для розвитку свого аргументу в заперечення цього погляду дослідник наводить приклад спорідненості логічних та математичних доктрин. На його думку, причиною занепокоєння є те, що їхній зв'язок психологісти сприймають як теоретичну єдність. Е. Гусерль згадує Рудольфа Лотца (Rudolf Lotze, 1817–1881), який зазначав, що «математика має своє справжнє коріння у загальній галузі логіки». Аналогічне порівняння мислитель проводить і з арифметикою. Арифметика встановлює закони для чисел, їх зв'язку та комбінацій. І хоча числа є чистими сутностями, Гусерль не заперечує, що їх комбінації (додавання, множення, віднімання та ділення) є ментальними процесами. Але при цьому психологія не намагається включити в себе математику. Отже, порівняння чистої логіки та математики, коли друга, на відміну від першої, не мусить доводити своєї автономності, дає досліднику стійкий

фундамент, адже ніхто не розглядає теорії чистої математики як «гілку психології», хоча без математики не можливо було б оперувати числами.

Продовжуючи цю аналогію, Е. Гусерль звертає увагу на те, що хоча в логіці йдеться про судження, вони є певним видом досвіду свідомості лише в межах психологічної настанови. У чистій логіці судження розуміється не лише граматично, а як ідеальна одиниця значення. Отже, ми не маємо мислити логічні судження як реальні акти. Лише судження в ідеальному сенсі підпадають під дію логічних законів. У підсумку, важливо розрізняти психологічний спосіб аналізу, в якому терміни функціонують як позначники психічних станів та об'єктивний або ідеальний спосіб, у якому ті самі терміни позначають ідеальні класи. У такий спосіб Гусерль окреслює різницю між сутнісно різними науками (Husserl, 1900, p. 164–177).

(3) Прагнучи продемонструвати третій передсуд психологістів, Е. Гусерль звертається до їхньої спроби обґрунтування суджень завдяки очевидності. Він визначає очевидність як своєрідне психічне відчуття, яке гарантує істинність твердження, до якого воно прикріплене. Філософ зазначає, що якщо ми визначаємо логіку як технологію, яка допомагає нам знайти істину, то логічні закони, очевидно, є психологічними пропозиціями, які проливають світло на психологічні умови, від яких залежить присутність або відсутність очевидності. Такі погляди можна знайти, наприклад, в таких психологістів як Міл і Зигварт, які називають логіку «філософією доказу» та вважають, що вона покликана «виражати суб'єктивне відчуття необхідності у загальній формі». У такий спосіб психологісти зводять логічний метод до опису психічних феноменів та намагається пояснити складніші закони через простіші.

Е. Гусерль зазначає, що, дійсно, очевидність є необхідною для нас, адже усвідомлення істини передбачає усвідомлення її очевидності. Крім того, чисті закони логіки також мають бути дані з психологічною очевидністю. Однак зв'язок

між чисто логічними пропозиціями та психологічно даною очевидністю слід розглядати як суто ідеальний і непрямий. Чисті логічні закони самі по собі не розкривають змісту очевидності чи її передумов. Гусерль відкидає ідею, що логічні закони самі висловлюють щось про очевидність чи її умови. Лише через застосування, а отже, й трансформацію (подібну до тієї, яка можливий для будь-якого суто концептуального закону) ми можемо отримати цей зв'язок у досвіді. Але такі логічні пропозиції про очевидність будуть залишатися апіорними та не мати слідів психологічного або фактичного характеру. Логічні закони не містять в собі емпіричних фактів, хоча можуть бути застосовані до них. Гусерль зазначає, що з кожного чисто логічного закону можна отримати умови очевидності. Як, наприклад, очевидність пропозиції « $A = C$ » може проявлятися як « $A = B$ » та « $B = C$ ». Але він наголошує на різниці між істиною як ідеальною, об'єктивною сутністю та непостійними, суб'єктивними відчуттями які психологісти ототожнюють з очевидністю. Гусерль наводить приклад, який прояснює його погляд. Зрозуміло, що пропозиція « A є істиною» не становить такої ж цінності, як еквівалентна психологічна пропозиція «можливо, хтось судить, що A є таким». Отже, можливо зробити висновок, що Гусерль наголошує на спробі психологістів, перевернути поняття істини на поняття ймовірності. Він зазначає, що психологія є емпіричною наукою, наукою про ментальні факти. Унаслідок цього психологічні ймовірності є випадком реальних ймовірностей. Хоча очевидність може супроводжувати кваліфікацію істини, вона не становить саму істину. Отже, логічні закони зберігають свою чинність незалежно від індивідуальних психологічних переживань (Husserl, 1900, p. 180–187).

Як свідчить аналіз, проведений у цьому розділі, Е. Гусерль критично ставиться до позиції релятивістів, зокрема психологістів, але при цьому не притримується думки антипсихологістів. Унаслідок їм теж дістається чимала частка критики. Втім, у підсумку, стає очевидною велика кількість суперечностей

у поглядах психологістів та їхній хибний підхід до розуміння логіки, природи істини та розрізнення теоретичних і нормативних наук. Як пише В. Кебуладзе, «психологізм як скептичний релятивізм дається в знаки не лише в логіці, а й в емпіричній теорії пізнання в цілому, однією з головних проблем якої була проблема загальних понять». (Кебуладзе, 2017, с. 98). Через це важливо приділити увагу критичному аналізу поглядів емпіриків, оскільки, по-перше, психологісти та релятивісти часто наділяють поняття істини й чисті закони емпіричними ознаками, а по-друге, сама емпірична традиція є джерелом релятивізму. Тому далі буде проаналізовано критику емпіричного погляду Е. Гусерлем щодо загальних понять, яка виражається у розгляді емпіричної концепції індукції, асоціації, а також номіналістичної теорії.

Вперше Е. Гусерль аналізує емпіричну концепцію індукції у першому томі «Логічних досліджень» у межах критики психологізму. Власне, як вже було окреслено, один з головних підходів феноменолога до критики психологізму спирався на демонстрацію відмінності емпіричних та логічних законів. Він акцентував увагу на тому, що природні закони не можуть існувати апріорі, а отже індукція є єдиним можливим способом їх виведення з одиничних фактів досвіду. На відміну від природніх законів, логічні закони не можуть бути отримані індуктивно, оскільки вимагають аподектичності (Husserl, 1900, р. 61). Е. Гусерль зазначає, що хоча все знання законів є досвідним, не все воно отримується завдяки індукції, як у випадку з логічними законами. Все, що ми визнаємо істинним в окремому випадку ми одразу сприймаємо як універсальну істину, оскільки вона стосується ідеальних змістів. А отже, ми не потребуємо індукції, оскільки вона завжди є неповною і має лише ймовірнісний характер.

У другому томі «Логічних досліджень» Е. Гусерль детально розбирає погляди емпіриків на універсальні об'єкти, свідомість універсальності та досліджує види. Проблематика видів є вкрай важливою, оскільки її неправильна інтерпретація

зачіпає саму суть чистої логіки та становить ключову відмінність між релятивістами, емпіричними психологістами та Гусерлевим ідеалізмом.

Одна з ключових тез, яку він піддає критичному аналізу, це сумнів емпіриків в об'єктивності видів. Він розрізняє два глобальних види суджень: одиничне та універсальне судження. Обидва ці типи розділяються на індивідуальні та специфічні судження. Для кожного підтипу мислитель надає власний приклад. Індивідуальне одиничне судження — «Сократ є людина»; специфічне одиничне судження — «Два — це просте число»; індивідуальне універсальне судження — «Всі люди смертні»; специфічне універсальне судження — «Всі твердження чистої логіки є апіорними» (Husserl, 1901, p. 111). Як показують наведені автором приклади демонструють, що види можуть ставати об'єктами пізнання. Судження щодо видів також можливі в тих самих логічних формах, як і щодо індивідуальних об'єктів.

Також важливим питанням для Гусерля є те, як утворюються види. Очевидно, що вони не можуть бути закладені як вроджені ідеї в дусі платонізму (Кебуладзе, 2017, с. 100), а отже, необхідно зрозуміти механізм їх конституювання, який виключає метафізичне підґрунтя або примітивний емпіризм. В наслідок цього Е. Гусерль переходить до розгляду понять тотожності, подібності й асоціації. Він задається питанням, що мається на увазі, коли ми говоримо, що дві речі — однакові. Чи йдеться мова про подібність речей чи їх точну тотожність? І чи лежить вид в основі тотожності речей? Коли ми говоримо про деякі фізичні речі, як «такі ж самі», ми маємо на увазі створені за спільним зразком. Наприклад, «так ж сама кружка», мається на увазі подібна кружка. Тобто мова йде не про істинну тотожність. У цьому ж сенсі ми можемо говорити і про абстрактні поняття, як «такі ж самі переконання», або «такі ж самі бажання. Отже, часто, коли ми говоримо про тотожність, насправді ми маємо на увазі не одну річ буквально, а лише схожі речі. Унаслідок цього відбувається розмиття відмінності між двома поняттями. Крім

того, кожен раз, коли говоримо про тотожність речей, ми маємо вказати в якому саме аспекті вони тотожні. Така точна тотожність з'являється через відношення речей до виду, який можна віднести не тільки до цих конкретних речей, а й до безкінечності інших. Але, якщо ми порівнюємо види двох подібних для нас речей, ми маємо порівняти самі види і вказати на їх випадок однаковості. Тобто для цього необхідний третій вид, через що ми впадаємо в нескінченну регресію. На думку Гусерля, справжня тожність — це коли два предмети належать до одного і того самого виду в певному аспекті. (Husserl, 1901, p. 112–114). Також Гусерль пропонує звертати увагу на відмінність інтенційних актів, у яких схоплюється група інтуїтивно схожих об'єктів, та тих, у яких розуміється ідеальна єдність атрибуту, завдяки якому речі є подібними або порівнюються. У другому випадку не застосовується інтуїція подібності або порівняння. Мислитель наводить приклад з папером: якщо я впізнаю цей папір як «папір» і як «білий», у такий спосіб я роблю для себе ясним загальний сенс цих понять, але для цього немає необхідності у порівняльній інтуїції. Можна сказати, автор вкотре вказує на хибу емпіриків, та їхню сліпоту щодо відмінності між ідеальним та емпіричним змістом. Але питання того, як щось може бути первинно об'єднаним залишається відкритим. Звідки у людини є розуміння категорій та можливості порівняння? Тому емпірики здійснюють спробу обійтися без видів, як об'єктів. Унаслідок цього Е. Гусерль також критикує емпіричну концепцію «кіл схожості» (*Aehnlichkeitskreisen*). Він пише: «Спірна позиція оперує "колами схожості", беручи проблему надто легко, оскільки кожен об'єкт занурюється у множину кіл схожості, і тепер постає питання, як ці кола схожості мають бути взаємно відмежовані. Видно, що без уже даної єдності виду був би неминучий *regressus in infinitum*» (Husserl, 1901, p. 115). Отже, відповідно до емпіриків ми можемо абстрагувати спільні атрибути з кіл схожості й утворити загальні поняття. Але і тут ми не можемо уникнути нескінченної регресії. Об'єкт А подібний до інших об'єктів. До одного він подібний у спосіб «а», а до

іншого у спосіб «b». Тобто за емпіричною концепцією існують різні типи схожості, але у такому трикутнику вони мають відрізнятися за типами. Такі типи порівнюються між собою й самі стають членами такого порівняння; через це ми знову повертаємось до типів схожості — так до нескінченності. (Husserl, 1901, pp. 115–119). Крім того, залишається проблематика первинного утворення кіл схожості. Але ми не можемо апелювати до метафізичного підґрунтя, на кшталт, вроджених ідей. З цієї причини Е. Гусерль критикує емпіричну концепцію асоціації. На відміну від поглядів емпіриків щодо цієї психічної функції, для яких асоціація просто відновлює вже наявний зміст у свідомості, щоб поєднати його з іншим змістом та утворити загальні поняття, Гусерль підкреслює саме активну, навіть креативну, функцію асоціації, яка утворює нові феноменологічні характеристики та єдності. У такий спосіб він відкидає залежність ідеальних законів від психічних актів схоплення. (Husserl, 1901, p. 29). Проте, як зазначає Вахтанг Кебуладзе, така концепція асоціації веде до реалізму платонівського гатунку та уречевлення ідей і загальних понять. І хоча серед послідовників Е. Гусерля знайшли ті, хто залишився на боці реалістичної феноменології, як наприклад Адольф Райнах (Adolf Reinach, 1883–1917) та Роман Інгарден (Roman Ingarden, 1893–1970), однак сам Гусерль відходить від ідеалістичного реалізму, не приймаючи при цьому номіналізму. У своєму пізньому творі «Досвід і судження» Е. Гусерль пропонує альтернативну концепцію для уникнення номіналізму та реалізму, яку називає вільною варіацією у фантазії, яка, втім, не є предметом цього дослідження. (В. Кебуладзе, 2020, сс. 100–102).

Щодо самого номіналізму, його критика присутня і у другому томі «Логічних досліджень». Е. Гусерль починає свій аналіз з дослідження теорії абстракції та полеміки Міла з Вільямом Гамілтоном (William Hamilton, 1788–1856) впродовж якої філософи дійшли висновку, що не існує загальної презентації або загальних об'єктів, але, формуючи презентацію індивідуальних, конкретних речей, ми

можемо присвячувати виключну увагу окремим частинам об'єкта. Тобто, згідно з їхнім поглядом, об'єкт ніколи не буде репрезентований як такий (Husserl, 1901, pp. 136–139). Гусерль заперечує це та зазначає, що даність має відмінності у сфері імен. Він наводить приклад таких імен як Сократ та Атени, які відрізняються від імен «чотири» (у значенні числа), «до» (у значенні музичної ноти) або «червоне» (як назви кольору). Якщо перші — це конкретні назви людини та міста, то інші — це абстрактні, ідеальні поняття. Поняття «чотири» існує у свідомості і ним можна оперувати в судженнях, але воно не ґрунтується на індивідуальному. Судження про «чотири» не є судженнями про групу чотирьох окремих речей. Е. Гусерль пише, що ми говоримо про самоочевидність щодо об'єктивної відмінності значень, яка передбачає, що ми виходимо за межі простого символічного використання виразів та звертаємось до відповідної інтуїції. Спираючись на ці інтуїтивні презентації, ми можемо реалізовувати справжнє значення, яке відповідає нашим інтенціям. Концепція Міла, як і всі емпіричні концепції, повністю зосереджена на доказі недійсності того, що демонструє самоочевидність і через це ігнорує такі початкові позиції (Husserl, 1901, pp. 139–141).

Як можна побачити, теорія абстрагування, якої притримувались Міл і його сучасники, застрягла на схожій проблемі, що й теорія Барклі та Г'юма, а саме — на нападах на загальні ідеї. Е. Гусерль вважає, що це відбулось через помилку Д. Лока та його інтерпретацію загальних ідей. Однак, на його думку, сучасний номіналізм не є настільки радикальним і не полягає у запереченні реалізму, а радше є концептуалізмом. Відмінність такого погляду від номіналізму Локового ґатунку полягає у запереченні можливості справжнього об'єктивного знання загального, тобто загальних понять, завдяки яким думка набуває єдності і змісту та які є необхідною умовою мислення. Гусерль зазначає, що якщо б номіналісти просто давали емпіричне пояснення усвідомлення загального, то ми не мали б заперечувати це. Така концепція просто не була б цікава для чистої логіки або

епістемології. Але номіналісти припускаються критичної помилки, коли говорять, що неможливо намагатися розрізнити загальні та індивідуальні ідеї. Нездатність до такого розрізнення призводить до неможливості епістемологічного дослідження асоціації. Гусерль зазначає, що концептуалісти зводять загальність до асоціативної функції знаку, яка психологічної функції, яка міститься в психологічно регульованій асоціації “спільного знаку”. (Husserl, 1901, pp. 142–145).

Щоб остаточно продемонструвати відмінність загальності психологічної функції та загальності, що стосується самого значущого змісту переживань, Е. Гусерль звертає увагу на відмінність логічних функцій загальних імен та їхніх значень. Він зауважує, що відмінність функцій загальних імен не є граматичною. Вони логічно відрізняються та надають вираження основним відмінностям значення. Серед таких функцій Гусерль наводить «А», «усі А» та «А взагалі». Функція «А» — це предикат незліченних категорійних тверджень, який визначає всі можливі суб'єкти, до яких належить А. Тут мається на увазі предикат, який приписується суб'єкту в логічному судженні. Наприклад, «трикутний», може застосовуватися до безлічі речей та охоплювати всі можливі вияви трикутного, як-от будинок, ваза, стіл тощо. Коли ми говоримо про функцію «усі А», її загальність стосується форми самого акту мислення. Тобто, коли ми мислимо судження на зразок «усі трикутники мають три сторони», ми не уявляємо кожен трикутник, а мислимо всі одразу через загальне ім'я. Ми не використовуємо асоціативну функцію і не «перебираємо» подумки всі трикутники. Гусерль зазначає, що навіть якщо якісь одиничні образи з'являються в свідомості в цей момент, вони не мають нічого спільного з цією функцією. Функція «А взагалі» — це загальність виду, який не є множиною, а є ідеальною сутністю. Прикладом такої загальності буде «трикутник як фігура». (Husserl, 1901, pp. 146–148).

У такий спосіб Гусерль підкреслює можливі різноманіття видів та значення які їм належать. Втім, як можна побачити, номіналістична теорія абстрагування

ігнорує інтенційні форми свідомості та їхні кореляти. Як зазначає Е. Гусерль, її описовий аналіз відкидає факт того, що форми логіки — це не більше ніж форми значущої інтенції, які самі стали об'єктами свідомості, що розглядає їх як єдності. Таким формам властива загальність, але номіналізм не розрізняє види загальності, які були описані. (Husserl, 1901, p. 149).

Підсумок Гусерлевого аналізу варто також розділити на дві частини, оскільки основна критика релятивізму зосереджена саме в першому томі «Логічних досліджень». В другому томі Е. Гусерль вже безпосередньо конструює нову феноменологічну парадигму. Отже, як вже було продемонстровано, загальний підхід засновника феноменології в першому томі ґрунтується на критичній реконструкції релятивізму та його центральної тези, а також пошуку суперечностей у межах поглядів опонентів Гусерля. Основний кут зору, з якого автор проводить своє дослідження, — це розгляд логіки як чистої науки. Він детально прояснює всі фундаментальні поняття та дає визначення логіки передусім як теоретичної дисципліни, яка, втім, може знаходити своє застосування як методологічна дисципліна, і у такому разі навіть має певне підґрунтя у психології. Адже, як зазначає Гусерль, кожна методологічна дисципліна може мати велику кількість теоретичних фундаментів. На його погляд саме така єдність великої кількості теоретичних істин і утворює об'єктивну істину. Цей погляд однозначно спростовує напади на Е. Гусерля щодо його фундаменталізму, та демонструє радше певний ідеалістичний та історичний характер його розуміння на науки та насамперед логіку. Такий розвиток аргументації допомагає засновнику феноменології продемонструвати хибність релятивістів, і зокрема, психологістів щодо їхньої редукції логіки до психології. Він також акцентує увагу на тому, що закони логіки не просто твердження або частина граматики або норми мислення, у такий спосіб демонструючи автономність логічної дисципліни.

У цьому розділі також було розглянуто психологізм як скептичний релятивізм, наслідки психологізму, на які звертає увагу засновник феноменології, та передсуду психологістів. Гусерль дає оцінку психології як фактичній, емпіричній науці, а також проводить критичний аналіз антропологізму. Для об'єктивного та неупередженого розгортання своєї критики упродовж «Логічних досліджень» автор ніби тимчасово посідає позицію психологістів та окреслює наслідки такого погляду.

Також Гусерль демонструє, що релятивісти підміняють значення поняття «істини», але продовжують ставитися до нього у заведений спосіб. Така позиція чудово демонструє несумісність релятивізму з самим поняттям істини. Хоча філософ зазначає, що релятивізм повинен зберігати поняття істини хоча б у межах суб'єктивного досвіду, з якого вона постає, релятивісти стверджують, що істина також варіюється залежно від рис мислячого суб'єкта. У своїй контраргументації феноменолог окреслює наслідки такого підходу та доводить, що істина за визначенням не може бути похідною від особливостей суб'єкта, який її сприймає. Також Гусерль вважає абсурдним можливість існування видів істот для яких логічні закони не є чинними. Г. Софер зазначає, що у першому томі «Логічних досліджень» використовується чисто формальний, нефеноменологічний підхід до дискусії та для обгрутування своєї концепції істини. У висновку, на думку Гусерля, жодна концепція релятивістів — чи то погляд на логіку, чи то погляд на загальні поняття — не може бути використана, оскільки суперечить інтенційної структурі свідомості (Soffer, 1989 p. 15).

На відміну від першого тому, у другому томі «Логічних досліджень» Гусерль більше зосереджений на дослідженні структури свідомості. В ньому ретельно аналізується хибні аспекти емпіричної теорії пізнання, проблематика загальних понять та досліджуються види. Але у ньому також імпліцитно міститься критика релятивізму. Зокрема Е. Гусерль демонструє хибність емпіричної концепції індукції, яка призводить до нескінченної регресії. За результатами дослідження

можна зробити висновки, що індукція завжди має неповний та ймовірнісний характер. Також у процесі роботи було окреслено недоліки позиції емпіриків щодо ігнорування активного характеру функції асоціювання та заперечення можливості розрізнення індивідуальних та універсальних понять. Е. Гусерль демонструє, як емпірики відкидають загальні об'єкти через помилку Лока та його інтерпретацію загальних ідей, а також окреслює відмінність між загальностями психологічної функції від загальності, яка належить самому вмісту значення. За Гусерлем теорія абстракції, якої дотримуються емпірики, можлива тільки через Локове упередження, згідно з яким об'єкти, на які свідомість в її актах спрямовується безпосередньо, та зокрема об'єкти, уваги обов'язково мають бути психічними компонентами та реальний прояв у свідомості (Husserl, 1901, pp. 159–162). Отримані результати дослідження засвідчують, що номіналістична теорія ігнорує інтенційні акти свідомості, їхні кореляти, а також не розрізняє форми та види загальності, класифіковані Е. Гусерлем. У такий спосіб критика номіналізму безпосередньо пов'язана з критикою емпіризму, оскільки загальні поняття відіграють ключову роль для можливості істини як такої.

РОЗДІЛ III. КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ РЕЛЯТИВІЗМУ У СТАТТІ «ФІЛОСОФІЯ ЯК СТРОГА НАУКА»

У цьому розділі буде проаналізовано Гусерлеву критику натуралізму й історизму та становлення феноменології у програмній статті «Філософія як строга наука» в журналі Логос (Logos, 1911). Якщо у «Логічних дослідженнях» Е. Гусерль зосереджував увагу на захисті логіки від її редукції до психології, то у цієї праці він концентрується на філософії як дисципліні. Варто зазначити, що окрім критичної частини, «Філософія як строга наука» задумана першочергово як демонстрація феноменології як автономної дисципліни. Справжня мета цієї статті — оголосити про можливість феноменології служити фундаментом усього іншого знання. Результати аналізу I тому «Логічних досліджень» проведеному щодо розрізнення теоретичних та нормативних дисциплін, дають підстави вважати, що феноменологія має стати теоретичною дисципліною з власною, специфічною методологією, яка надає підґрунтя для всіх інших природничих наук. Схоже прагнення згодом у цьому розділі можна буде побачити у філософії світоспоглядання (Weltanschauungsphilosophie), якій, втім, на думку автора есею, бракує науковості. Окрім цього, Гусерль окреслює межі природничих наук, зокрема психології, а також, стає в опозицію до філософії світоспоглядання. Проте критика натуралізму, психологізму та історизму займає також чималу частину, а отже, вимагає ретельного розгляду. Фактично, автор продовжує розвивати деякі аргументи ще з «Логічних досліджень». Він зберігає свою лінію критики емпіризму та релятивізму. Гусерль також передбачає, що дух натуралізму та історизму загрожуватиме навіть об'єктивності точних наук. Вони перетворять науки на культурні утворення й розчинять саму ідею істини в історичному контексті. Якщо істина, наука, логіка та інші ідеї визнаються лише продуктами конкретної культури або епохи, то вони втрачають свою претензію на універсальність. У цьому твердженні відображено фундаментальне занепокоєння: відмова від ідеї

абсолютної чинності означає крах самої можливості теоретичного пізнання як такого. Усі смислові утворення — навіть сама наука — постають як історично зумовлені феномени без претензії на позаісторичну дійсність. У результаті наука стає не шляхом до об'єктивного знання, а лише однією з багатьох форм культурної діяльності. Такий релятивістський поворот Гусерль вважає небезпечним не лише для філософії, а й для європейської культури в цілому. Втрата віри у раціональність, у можливість досягнення істини через рефлексію та дослідження, стає симптомом глибокої духовної кризи. У відповідь на це Гусерль пропонує не повернення до наївного догматизму чи об'єктивізму, а феноменологічну реконструкцію самих підвалин знання. Замість того, щоб сприймати науку як історичну даність або натуралістичний факт, він прагне з'ясувати, як саме наука можлива — як вона виникає з досвіду і яким чином ідеї, поняття, та об'єктивність конституюються у свідомості.

У статті «Філософія як строга наука» Е. Гусерль імпліцитно представляє дві протилежні характеристики науки. З одного боку, наука розбудовується як певна загальна, інтерсуб'єктивна система, принципи та результати якої передаються з покоління в покоління і поступово розширюються впродовж історії. Така система знаходиться у безперервному розвитку, а також постійно переглядає існуючі концепти і зберігає невирішені проблеми. З іншого боку, він підкреслює, що справжня наука має будуватися на апіорних засадах, мати строгу методику виведення суджень і оперувати ідеальними об'єктами, а не випадковими судженнями. (Soffer, 1989, pp. 40-41). Хоча Г. Софер і називає ці думки щодо науки протилежними, Гусерль не говорить про них як про взаємовиключні, а радше вони є вимогами, яким має відповідати дисципліна, щоб називатися наукою. Надалі, аналізуючи Гусерлеву критику натуралізму, можна буде зробити висновок, що на його думку позитивні науки не можуть повністю задовільнити ці дві вимоги, а отже, повинні спиратися на філософію. Може здатися, що у своєму есеї Гусерль наділяє

строгу філософію характеристиками, подібними до тих, якими він описує логіку у «Логічних дослідженнях». По-перше, вона займає певний п'єдестал теоретичної дисципліни, настільки первісної, що має давати теоретичне обґрунтування для всіх інших наук. По-друге, як і логіка, вона має піклуватися ідеальним, апіорним знанням. Втім, Гусерль підкреслює, що сама філософія ще не стала справжньою наукою і знаходиться тільки в процесі цього становлення. Їй бракує справжньої строгості та системності. Сучасна філософія є недосконалою та незакінченою (Husserl, 1965, pp. 8–10). Отже, повертаючись до аналізу фундаменталізму у Розділі 2, до феноменології можна застосувати схожі висновки та визнати її певною ідеалістичною, регулятивною ідеєю, яка знаходиться у постійному розвитку і не має досягнути остаточного вирішення. Попри таку позицію щодо необхідності розбудови нової, строгої філософії та критичного ставлення до сучасних позитивних наук та натуралізму, Гусерль вважає, що було б помилкою не наслідувати практики природних наук в філософії. Він зазначає, що основна заслуга натуралізму полягає саме в тому, що той намагається реалізувати принципи строгої науки у всіх сферах — в теорії та практиці. Гріх натуралізму полягає у намаганні перенести природничий погляд на сферу філософських проблем (Husserl, 1965, pp. 15–17).

У цьому контексті і народжується назва статті, яка водночас підкреслює незведеність філософії до будь-яких емпіричних категорій. Саме тому для нього стає важливою критика поглядів, для яких можливе тільки емпіричне споглядання та критика натуралізму. Гусерль описує натуралізм як явище, яке виникло внаслідок відкриття природи в сенсі єдності часово-просторового буття за точними законами природи. Пізніше внаслідок відкриття історії з'явився історизм. Натураліст не бачить світ інакше як через призму фізичної природи і такий погляд застосовує на усі сфери пізнання. Автор есею характеризує натуралістів як ідеалістів та об'єктивістів одночасно. На його думку, натуралістичні теорії мають

ідеалістичну природу, оскільки обґрунтовують цінності та практичні норми, а отже, посягають на етичну сферу, в якій виступають як теоретичний, аксіологічний та практичний розум (який в основі своїй заперечують). Крім того, сенс самого поняття «наукового пізнання» натураліст заміняє на дещо догматичне, справді істинне та обов'язкове для кожної свідомої людини, а все, що залишається поза цією дефініцією, визначається як обскурантизм. Втім, науковість обмежується лише природознавчими дисциплінами (Husserl, 1965, pp. 13–14).

Впродовж того, як Е. Гусерль розвиває аргументи у своєму есеї він вирізняє два основних прагнення натуралізму. По-перше — це натуралізація ідеальності та нормативності, по-друге — це натуралізація свідомості. Його загальний мотив можна окреслити як бажання продемонструвати, що натуралізм нездатний до справедливого погляду на свідомість та ставить її в один ряд із речами матеріального світу. Але, з погляду Гусерля, таке спрощення свідомості є помилковим, адже вона є не просто об'єктом в світі, а радше суб'єктом світу. (Zahavi, 2017, p. 145). Така тенденція натуралізму зберігається й донині. Сучасні когнітивні науки та наукові теорії свідомості доволі часто ігнорують феноменологічний вимір. Так, натуралізація свідомості призводить до того, що когнітивні науки стають «теорією про розум без того, щоб бути теорією про свідомість». (Roy et al., 1999, p. 7). І саме в цьому, на думку Гусерля, виявляється глибинне непорозуміння, що лежить в основі натуралістичного підходу. Проте, наука так і не проклала реальний місток між нейрофізіологічними процесами та свідомістю. Для Гусерля саме свідомість займає центральну перспективу. Тому значна частина його роботи присвячена саме критиці позицій, які намагаються поставити свідомість і суб'єктність людини в грубу залежність від інших факторів. Втім, для нього справжнє завдання філософії — не конкуренція з природничими науками, а створення для них теоретичного фундаменту, уточнення самих підвалин пізнання та критичне дослідження умов можливості науки та людського досвіду.

Аналізуючи перше прагнення натуралізму, можна побачити багато спільного з тезами психологістів, які було окреслено в Розділі 1. Це не є співпадінням, адже натуралізм та психологізм мають спільну природу. Як зазначає В. Кебуладзе: «Психологізм призводить до натуралізації розуму, а така натуралізація до того, що в основу емпіричної психології покладають чисті науки, як логіка й аксіологія. В свою чергу, натуралізм як наївний об'єктивізм приховує в собі скептичний релятивізм» (Кебуладзе, 2017, с. 97). Завдяки такій спільній природі до прагнення натуралізації ідеї буде слушно застосовувати ті самі критичні аргументи, які Гусерль окреслив у «Логічних дослідженнях». Втім, у статті «Філософія як строга наука» він переважно фокусується на критиці посягання психології на місце точної науки. Він іронізує, що завдяки «точному» принципу дії психологія (яку в цьому сенсі можна порівняти з алхімією) зайняла місце точної науки, і ось нібито тепер логіка, теорія пізнання, етика та естетика віднайшли свій точний фундамент. Звісно за такою іронією приховується заперечення, що психологія, як наука про факти, не може за визначенням створити фундамент для теоретичних і філософських дисциплін, які мають справу з чистими принципами (Husserl, 1965, pp. 17–19). Для Е. Гусерля будь-яке природнознавство у своїй похідній точці є наївним. Натуралістичні науки досліджують природу, яка конститується для нас в чуттєвому сприйнятті. Його дуже легко підважити, що активно роблять і самі емпірики. Речі, які даються нам у досвіді, постійно змінюються у просторі та часі, але ми сприймаємо й описуємо їх простими емпіричними судженнями. Звісно, у такому випадку не йдеться про точність пізнання, хоча психологія і намагається будувати певну «наукову» структурованість. Але якщо ціль натуралістичних наук — це пізнання беззаперечної, об'єктивно достовірної інформації, вона не може наївно спиратися виключно на емпіричне знання. Особливо це стосується дослідження психічного елемента, який може перебувати в кардинально відмінній площині. Тому, аналізуючи проблематику натуралізації свідомості, феноменолог

ставити питання: «Як, працюючи в натуралістичній методології, досвід може виправдатися, а не тільки суб'єктивно скасовуватися?» (Husserl, 1965, pp. 18–20). Це питання є дійсно критичним, якщо враховувати що натуралістичні науки у силу своєї наївності все зводять до досвіду. Не маючи філософію у якості теоретичного підґрунтя, природознавчі дисципліни завжди повертаються до досвіду. І хоча, як зауважує Гусерль, природознавство достатньо критичне, втім йому недостає критики іншого роду, яке ставить під сумнів сам досвідний метод (Husserl, 1965, pp. 18–20). Природничі науки споглядають природу такою, якою вона є. Тому питання про те, як суб'єкт конститує об'єктивну реальність, можна порівняти з питанням достовірності роботи мікроскопа або іншого апарату, завдяки якому відбувається дослідження. Він пише, що теорія пізнання, яка ґрунтується на натуралістичних науках, а отже й на психологічній теорії, є абсурдною. Якщо теорія пізнання дослідить проблему взаємозв'язку між свідомістю та буттям вона отримає буття лише як корелят свідомості. Отже, дослідження має бути спрямовано на розуміння, що є свідомість сама по собі. Свідомість має бути досліджена в різних режимах уваги, з урахування сутності різних форм та різних намірів (Husserl, 1965, pp. 18–22). Для Гусерля, для якого свідомість обов'язково має інтенційний характер, наука це також дія, яка завжди здійснюється суб'єктом. Такий суб'єкт не з'являється нізвідки, а завжди перебуває в певній пресупозиції щодо світу й отриманого досвіду. Тому Гусерль знаходить власний філософський метод, який дозволить уникнути наївного сприйняття світу, яке притаманне натуралістам. Звісно, мова йде про феноменологічну редукцію. Вона покликана усунути буттєвість світу та суб'єктивність, оскільки вона, як й людське буття, має внутрішньосвітовий характер. Кінцевою ціллю феноменолога є позиція незацікавленого спостерігача, який дистанціюється від світу та сприймає світ і самого себе в ньому лише як елементи панорами буття (Кебуладзе, 2017, с. 151). Насправді, таке прагнення є скоріше ідеалістичним і неможливо повністю редукувати зовнішній світ, чи

позбутися суб'єктивності. Така позиція суперечила б самому існуванню суб'єкта. Але, якщо подивитися з застосуванням феноменологічної редукції на проблематику натуралізму, вона принаймні дозволяє постійно залишатися у межах власного дослідження та не плутати теорію пізнання з природничо-науковим дослідженням. Усі об'єктно-орієнтовані дослідження спираються на певне поле заданості, в рамках якого об'єкти з'являються таким чином, щоб вони могли ставати об'єктами подальшого визначення. Отже, необхідно провести дослідження структур свідомості, які уможливають таку маніфестацію об'єктів. Фактично, феноменологічна редукція — це тип рефлексивного пізнання, що передує природному знанню та перебуває цілком на іншому рівні, ніж натуралістичні науки. На думку натуралістів, натомість, така позиція є неприродною, тому вони відкидають феноменологічний метод і певні, що радше філософія має застосовувати методи природничих наук. (Zahavi, 2017, p. 147).

З одного боку, можна сказати, що Е. Гусерль продовжує критику психологізму, яку розпочав ще у «Логічних дослідженнях», а саме підкреслюючи його емпіричний погляд на свідомість. Але якщо у «Логічних дослідженнях» Гусерль захищає логіку від психологізму, то у «Філософії як строгій науці» він створює певну опозицію протиставляючи феноменологію як трансцендентальну науку про свідомість та психологію як емпіричне про психіку. Унаслідок цього феноменологія представлена як дисципліна, що опікується чистою свідомістю та має специфічну методологію. З іншого боку, Е. Гусерль зауважує, що феноменологія та психологія повинні стояти у тісних стосунках, оскільки обидві орієнтовані на свідомість, хоча і в різний спосіб. Натомість психологія також вимагає наявності соціальних наук, які можуть надати розуміння щодо питання соціальних феноменів та дослідити їх згідно з їхньою сутністю (Husserl, 1965, p. 24). Можна сказати, що якщо феноменологія досліджує самі структури свідомості та способи конституювання досвіду, то психологія досліджує емпіричні змісти цього

досвіду. Тобто, коли психологія застосовує назви психічних актів для дослідження їх змісту, такі як сприйняття, спогади, артикуляція, то вона не задається питанням чіткого визначення цих термінів. Отже, це абсолютно не науковий підхід. Таким чином, психологія не володіє певною методичною основою, яка б дозволяла чітко схоплювати подібні концепти.

Крім того, Е. Гусерль зазначає, що підхід природничих наук, неодмінно означає спробу матеріалізувати свідомість, а це завжди веде до абсурдності. Він розділяє природу на ту, яка має значення звичне для натуралістів, в сенсі матеріального, просторово-часового світу та речей в ньому, та природу відмінну, з якою, зокрема, працює феноменологія, як наприклад індивідуальне, психічне буття. Але тільки перший тип природи може перебувати у досвіді завдяки безпосередньому чуттєвому спогляданню багатьма різними індивідуальними суб'єктами та описаний інтерсуб'єктивно. Така природа стоїть як єдність стійких або змінних властивостей включених в тотальність одного тілесного світу, який пов'язує їх разом простором та часом. Речі та істоти підпорядковуються його законам, які ми убачаємо як певні причиново-наслідкові зв'язки. Втім, він не уточнює чи це підпорядкування причиново-наслідковим зв'язкам є характерним для людського типу пізнання, чи це дійсно чисті закони. У своїй диференціації природи Гусерль характеризує природничі науки як «погані теорії відносно гарного процесу», оскільки те, що природничі науки називають «усуненням суб'єктивізму» є просто «усуненням вторинних якостей» (Husserl, 1965, pp. 32–36). Для окреслення «світу психічного», який психологія розглядає як сферу свого дослідження, Е. Гусерль використовує метафору Готфріда Ляйбніца (Gottfried Leibniz, 1646–1716), описуючи індивідуальні ідентичності як «монади без вікон». Він має на увазі, що оскільки ми не можемо переживати досвід в різних сприйняттях окремих індивідуальностей, то здатні комунікувати тільки завдяки емпатії. Але психічна сфера не має розрізнення між проявами та буттям. Іншими словами, все буття для

свідомості це те, що конститується в проявах і для нього не існує ніякого іншого буття. Так, існує тільки природа, і ці прояви ми називаємо психічними феноменами (Husserl, 1965, р. 36). У такий спосіб, Гусерль вводить диференціацію тілесної, матеріальної природи та психічної природи. В реальній природі річ тотожна сама собі, втім, коли ми говоримо про феномен, він є тимчасовим і немає ніякої тотожності буттю. Психічне не має «реальних властивостей» які можна познати в науковому сенсі, а те, що являється у феномені не існує як незалежна річ. У процесі пізнання природи з досвіду завжди залишається невизначенність щодо об'єктивності такої інформації та самого визначення «об'єктивності». Крім того, у процесі самої інтерпретації даних, отриманих експериментальним шляхом, результат інтерпретації безпосередньо залежить від правильності сенсу, наданого свідомістю. Отже, спроба трактувати психічне як матеріальне або як таке, що піддається природничому аналізу, — ключова помилка натуралістів.

Гусерль наголошує, що хибність натуралізації свідомості стає очевидною, коли приходить розуміння можливості «чисто іманентного» дослідження психічного. Така критика натуралізму і підхід, який пропонує філософ, є цілком феноменологічними. З його погляду, хоча феномен, який ми сприймаємо має, власне, специфічне буття, яке не містить в собі природи (про яку йдеться у натуралістів), ми все ще можемо схопити його суть в безпосередньому спогляданні. Гусерль вводить концепцію сутності через концептуальне визначення слів у сутнісній інтуїції (Husserl, 1965, р. 38). Тут дається взнаки критика номіналізму в «Логічних дослідженнях», а оскільки натуралізм також є емпіричним поглядом, він теж ускладнює процес вбачання сутностей, хоча, як зауважує Гусерль, ми можемо робити це без проблем. Крім того, він зазначає, що сама психологія пронизана корелятами, які не співвідносяться з природничими науками, як наприклад душа, особистість, характер тощо (Husserl, 1965, р. 30). Унаслідок цього феноменологічна сутнісна інтуїція має стати підґрунтям для психологічного знання.

Окремою значною темою у статті «Філософія як строга наука» є критика історицизму, яка виявляється у Гусерлевій полеміці з Вільгельмом Дильтаєм. Дильтай прагнув дистанціюватися від об'єктивістського підходу, який, на його думку, обмежував розуміння людської історичності — саме за такий підхід він піддавав критиці свого попередника Фрідріха Шляєрмахера. На думку Дильтая, фундаментальна проблема історичного пізнання полягає в тому, що сам історик завжди знаходиться у певній часовій та світоглядній перспективі, яка невідворотно впливає на його інтерпретацію минулого й відділяє його від автентичного культурного середовища досліджуваного явища. Він наголошує, що цінність будь-якої філософської системи полягає в її здатності охоплювати й осмислювати світоглядні уявлення (*Weltanschauung*), притаманні конкретним історичним спільнотам. Однак, оскільки дух у своєму широкому сенсі постійно перебуває в русі — змінюється, розвивається, адаптується до нових умов, — жодна філософська система не може претендувати на універсальність і абсолютну чинність у всіх культурних та історичних контекстах — самий такий погляд і уособлює історицизм. (Soffer, 1989, с. 31–33).

Історицизм бере свою позицію з фактуальної сфери життя та духу. Він близький до натуралістичного психологізму та стикається з подібними скептичними складнощами, які вже були окреслені в «Логічних дослідженнях». Якщо розглядати філософію з позиції історицизму, то кожна інтелектуальна нова доба критично ставиться до своїх попередників та намагається заново окреслити фундаментальні принципи, подекуди перекриваючи і скасовуючи інші філософії. Погляд, який стверджує, що кожна доба має власну філософську систему, призводить до релятивізму, оскільки, у підсумку, кожна історична епоха встановлює власні істини. Отже, ключове переконання історицизму полягає в тому, що достовірність філософської системи завжди лежить у межах певного

історичного контексту. Погляди історизму у такий самий спосіб лягають і на точні науки.

Історизм тісно переплітається з філософією світоспоглядання. Така філософія розглядає всі окремі науки як сховища об'єктивної істини та свій фундамент і називає себе науковою філософією (Husserl, 1965, р. 55). Унаслідок цього філософія світоспоглядання називає себе науковою філософією. Втім, як зауважує Гусерль, поняття науковості має включати в себе критерії не тільки обґрунтування, але й проблематики, цілі та методів. Кожна велика філософія — це не тільки історичний факт, а й розвиток духовного життя людства внаслідок великої, єдиної в своєму роді телеологічної функції, а саме, функції підсилення життєвого досвіду, освіченості і мудрості свого часу. Гусерль приділяє велику увагу поняттю «мудрість» та використовує його в достатньо аристотелевому розумінні як розвиток і майстерність в усіх можливих сферах людського пізнання. (Husserl, 1965, pp. 57–61). Отже, цінність філософії світоспоглядання обумовлюється цінністю мудрості як ідеально можливого прагнення у певний історичний період. А оскільки особистий досвід людини є не тільки буденний, але й релігійний, естетичний, етичний, політичний та загалом аксіологічний, то можна сказати, що філософія світоспоглядання є наслідком історичного скептицизму. Гусерль пише, що хоча світоспоглядання і представляє собою «ідею» певної цілі (тобто розвитку людини), така ідея змінюється з часом. Тому у такій філософії не може йтися про науковість, оскільки на відміну від світоспоглядання ідея науки позачасова і не обмежена ніяким відношенням духу до часу. Наука ж має абсолютні, трансісторичні цілі (Husserl, 1965, pp. 60–63). Гусерль погоджується з Дильтаєм, що філософія світоспоглядання — це питання культурних утворень, які з'являються і зникають у потоці людського розвитку. Але він зазначає, що його аргументація стосується і точних наук. У такий спосіб ми втрачаємо право говорити про науку не тільки як про культурні утворення, але і як про об'єктивні єдності. Унаслідок цього,

історизм дуже легко переходить у крайній суб'єктивізм а наукові ідеї та теорії втрачають їх абсолютне значення. Гусерль підкреслює різницю між мінливою наукою як культурним явищем та між наукою як системою об'єктивно значущої теорії (Husserl, 1965, pp. 50–53). Втім, неможливо стверджувати, що автор повністю відкидає філософію світоспоглядання, та приділяє якнайменше декілька сторінок її визнанню, що свідчить про те, що така філософія не є повною опозицією науковій філософії, а її доповненням (Husserl, 1965, pp. 56–61). Схожої думки притримується і Г. Софер, зазначаючи, що на думку Е. Гусерля світоспоглядання має особливу цінність для людства, адже життя вимагає приймати рішення миттєво, без часу на рефлексію щодо основ або на науковий розгляд усіх питань негайного значення. Відповіді філософії світоспоглядання є спекулятивними та не науковими, але часто — найкращими з можливих та доволі практичними для нагальних питань (Soffer, 1989, pp. 46–47). Проте, Гусерль зазначає декілька нюансів: по-перше, філософія світоспоглядання — це завжди змінна ідея, яка трансформується з часом, а отже проблема релятивізму залишається чинною, а по-друге, така філософія корисна для окремого індивіда, а не для розвитку загальнолюдської ідеї (Husserl, 1965, pp. 60–63). Отже, філософія світоспоглядання безпорадна перед скептицизмом, який кидає виклик всім існуючим ідеалам та нормам. У такий спосіб, феноменологія як строга наука має вступити у боротьбу зі скептицизмом не тільки в загальному, картезіанському сенсі, а як переконання, яке дозволяє представити абсолютні, безсумнівні, самоочевидні принципи. Феноменологія, що привносить цю самоочевидність, відкидаючи емпіричні передсуди, може врятувати вимір ідеального в цілому та довести, що знання справді можливе. (Soffer, 1989, p. 49).

Наступна лінія критики наведена Е. Гусерлем проти емпіричної природи самої історії. Історія як емпірична наука не може дати обґрунтоване розрізнення культурного утворення й ідеальної ідеї. В аргументах на користь історизму застосовується індуктивний метод, коли заперечують конкретну філософську

систему, то унаслідок цього, заперечують і ідеальну можливість існування філософської системи взагалі, вказуючи при цьому на історичні факти у якості обґрунтування. Але навіть для того, щоб обґрунтувати химерність філософської системи як точної науки в рамках історії, історицисти мають апелювати до інших джерел, у тому числі філософських. Втім, Гусерль наводить приклад, що математик не стане звертатися до історії за обґрунтуванням істинності математичних теорій. Таким чином, він вкотре підкреслює відмінність ідеальних та емпіричних дисциплін та зазначає, що історичне підґрунтя може призводити тільки до історичних наслідків. Оцінка достовірності філософії та можливості філософської системи також може підпадати тільки під сферу самої філософії. Отже, навіть адекватна демонстрація історицизму можлива тільки на філософському або теоретичному підґрунті, але не на історичному (Husserl, 1965, pp. 50–53).

Як уже було зазначено вище, основна проблема історицизму — це редукція істини до певного історичного контексту. Те саме стосується і філософських тез або точних наук, чинність яких історицисти редукують до суб'єктивного переконання. Унаслідок цього, Е. Гусерль критикує історицизм за втрату можливості розрізняти критерій достовірності як окремої категорії та підміною її суб'єктивною думкою. Історицисти могли б заперечити: якщо чинність філософської системи лежить у можливості вираження духу епохи, у якому знаходять свій прояв і другорядні концепції та переконання історичного суспільства та різних життєвих практик — це означає, що історицизм неможливо назвати суб'єктивним. У данному випадку, чинність визначається критерієм послідовності і відповідності різним духовним та практичним цінностям, які співвідносяться з певним контекстом. Отже, історицисти шляхом обмеження себе претензіями на відносну цінність філософських систем в рамках історії (де основні критерії такої цінності є послідовність та відповідність) могли б залишити собі право на критику історично прийнятих філософських ідей, щоб визначити їх недійсними, навіть відносно до

історичного контексту в якому вони розвивалися. Вони могли б аналізувати відносну цінність філософських систем, поки погоджувались б, що визначення їхньої трансісторичної дійсності перевищує наші можливості, або що не існує жодного факту щодо такої чинності, або що це просто не є справою історика. Втім, навіть такий обережний погляд був би проблемним для Гусерля, оскільки навіть твердження про відносну цінність філософської системи вже вимагає існування трансісторично дійсних філософських принципів. Тут Гусерлева позиція схожа з тим, що він представляв в критиці релятивізму у «Логічних дослідженнях», коли писав, що незалежно від того, говоримо ми про відносність істини чи відносність цінності, переконання про відносність передбачає безвідносні, стійкі принципи у своєму підґрунті. (Soffer, 1989, pp. 34–39).

Як можна побачити Е. Гусерль намагається одночасно уникати скептичних наслідків історизму та філософії світоспоглядання, втім визнає їх певну правомірність у питанні соціально та історично зумовленого характеру свідомості. У вступі до англійського перекладу «Кризи європейських наук та трансцендентальної феноменології: вступ до феноменологічної філософії» (“The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy”) Девід Кар (David Carr, 1940–) задається питанням чи може Гусерль прийняти позитивний аспект історизму, не будучи змушеним приймати і його негативні сторони, адже трактування історії на ейдетичному рівні не усуває всіх проблем (Husserl, 1970, p. xxxvii). Звісно, неможливо дати однозначну відповідь на це питання, оскільки з Гусерлевої критики історизму складно вивести однозначну критику теорії Дильтая. Унаслідок цього залишається певна інтрига, щодо поглядів Гусерля на спробу Дильтая подолання скептичних наслідків історії. Втім, можна однозначно сказати, що визнання Гусерлем історичної зумовленості людини призводить не до релятивізму, а до вимоги більш ґрунтовного дослідження феноменальної природи свідомості в межах аналізу

трансцендентальної феноменології. Пізніше, в «Ідеях» Е. Гусерль звертається до феноменологічного епохе (ἐποχή) як методу утримання від суджень щодо існування світу, зокрема історичних припущень і традицій. Але, якщо епохе і включає в себе «удужкування» історичності суб'єкта, то така процедура є досить складною і вимагає серйозної психічної підготовки та зусиль. Хоча, насправді, питання, чи взагалі такий результат можливий, залишається відкритим.

Перед тим, як перейти до висновків цього розділу, необхідно окреслити загальні відмінності та подібності «Логічних досліджень» та «Філософії як строгої науки» як двох праць, які містять ключові аспекти Гусерлевої критики релятивізму. Як вже можна було побачити, вони мають багато чого спільного:

1. В обох працях присутня критика психологізму. Якщо для «Логічних досліджень» психологізм виступає як одна з центральних тем, то для «Філософії як строгої науки» психологізм це погляд, який призводить до натуралізації свідомості.

2. Багато критичних аргументів щодо скептицизму та релятивізму з «Логічних досліджень» знаходять свій розвиток у «Філософії як строгій науці». В цих працях знайти спільні аргументи щодо критики психології та її емпіричного погляду на свідомість, критики номіналізму через ускладнення вбачання сутностей внаслідок натуралізації свідомості, та критики натуралістичного психологізму.

3. У своєму есеї «Філософія як строга наука» Гусерль наділяє філософію характеристиками, які раніше були притаманні логіці в «Логічних дослідженнях». Як і логіка, філософія повинна бути ідеальною, апріорною дисципліною, заснованою на необхідних істинах, а не на емпіричних спостереженнях. Проте, на відміну від логіки, яка має справу зі значенням і судженням, філософія як феноменологія досліджує універсальні смислові структури досвіду, що робить її основною дисципліною для обґрунтування всієї науки.

Проте, також між ними є чимало відмінного:

1. Ключова відмінність між цими двома працями полягає в їхньому обсязі і меті. Якщо «Логічні дослідження» — це великий, двотомний, фундаментальний доробок, який розглядає велику кількість різних питань, серед яких — критика релятивізму, обґрунтування логіки як самостійної дисципліни та детальне окреслення структур свідомості, то «Філософія як строга наука» — це програмна стаття, яка вже не піклується захистом логіки від редукції, а концентрується на феноменології як автономній дисципліні.

2. Відрізняються ці праці також стилем написання. «Філософії як строгій науці» не притаманний академічний та аналітичний стиль, який застосовується у «Логічних дослідженнях». У своєму есеї Е. Гусерль радше полемізує і маніфестує феноменологію.

3. Важливим аспектом також є відмінність опозиції. Якщо у «Логічних дослідженнях» для захисту автономності логіки, автор протиставляє її психологізму, то у своєму есеї Гусерль чітко позиціонує феноменологію як єдину альтернативу релятивізму.

У такий спосіб можна побачити поступовий перехід і становлення феноменології як трансцендентальної філософії свідомості яка має потенціал стати строгою наукою, що має бути підґрунтям для всіх інших наук. Якщо в першому творі основна увага зосереджена на обґрунтуванні логіки як ідеальної науки, то в другому — на радикальному обґрунтуванні філософії як науки, здатної подолати кризу культури та наукового мислення. Таким чином, друга праця є не лише розвитком першої, а й програмним поворотом до нової філософської установки.

Як було показано в Розділі 3, у «Філософії як строгій науці» Гусерль презентує чіткі критерії науки у вигляді інтерсуб'єктивної системи розвитку, збереження досягнень людства та передачі цих знань з покоління в покоління та продукування справжнього теоретичного обґрунтування. Він визначає феноменологію як строгу науку, яка має стати фундаментом для всіх інших наук,

адже позитивні науки не задовольняють його критеріїв науковості, а отже повинні спиратися на філософію. Завдяки феноменології мають бути дослідженні структури свідомості та умови можливого досвіду взагалі. Також, Е. Гусерль активно критикує натуралізм, історизм та філософію світоспоглядання. Як було досліджено, прагнення натуралізму можна розділити на натуралізацію ідеальності й нормативності та натуралізацію свідомості. Гусерль визначає спробу трактування психічного як матеріального, як ключову помилку натуралістів. Під час аналізу було встановлено, що феноменолог розділяє природу на просторово-часову та природу психічну. З першою, на його думку працюють натуралісти, з другою феноменологія. Щодо критики історизму, було продемонстровано, що він дуже легко переходить у крайній суб'єктивізм, через що втрачається можливість абсолютної істини й самої ідеї науковості. Крім того, як зазначає Гусерль, історія як емпірична наука не може дати обґрунтованого розрізнення між культурним утворенням та ідеєю, а також має проблеми з визначенням критерію достовірності. Аналіз Гусерлевої критики філософії світоспоглядання демонструє, що такий погляд має спільні з історизмом вади. Ідея цієї філософії завжди змінна та трансформується з часом, через що загострюється проблема релятивізму, а також така філософія є практичною лише на індивідуальному рівні й абсолютно безпорадною перед загальнолюдськими викликами. Втім, у своєму есеї Е. Гусерль займає досить стриману, навіть центральну позицію. Так, він критикує емпіричні погляди та релятивізм, але визнає й позитивні аспекти своїх опонентів. Він не відкидає повністю філософію світоспоглядання, та приймає її прагматичний елемент. Також він погоджується з тим, що свідомість є історично зумовленою. Щодо психології, Гусерль зазначає, що вона необхідно має працювати в тандемі з феноменологією, оскільки обидві ці дисципліни опікуються питанням свідомості, хоча і на різних рівнях. До того ж, на думку феноменолога, важливо наслідувати й практики природних наук в філософії, оскільки натуралізм вже має певні успіхи у

прагненні строгості науки. Отже, критика засновника феноменології спрямована не проти історії чи науки як такої, а проти редукції до історичної випадковості чи матеріальної природи. У цьому сенсі феноменологія виступає не як ще одна філософська школа, а як відповідь на кризу наук, спроба заново збудувати науку на глибинному аналізі досвіду, у якому відкривається сама можливість істини.

ВИСНОВКИ

У підсумку проведеного дослідження можна зробити висновок, що Е. Гусерль розбудовує феноменологію саме як антирелятивістський проєкт. Він чітко окреслює загрози релятивізму в різних його формах. Такий погляд підважує поняття істини й зводить його до плінних фактів, таких як культура, психіка, історія, біологічні види, мова, спільноти, досвід, контекст, наукові парадигми та теоретичні догми. Якщо істина наділяється характеристиками тимчасовості та суб'єктивності, то всі інші ідеї, зокрема наука й логіка, набувають тих самих атрибутів, а отже, втрачають претензію на універсальність. Наявність універсальної істини — необхідна умова самого пізнання, а отже, релятивізм підриває науку й раціональність та робить її одним з багатьох наративів. Для Гусерля порятунок самої ідеї науки, істини й об'єктивності був одним з ключових мотивів його філософії. На його думку, істина не може залежати від суб'єкта або культурного утворення, а це стало одним з ключових мотивів започаткування феноменології, яка має створити стійке підґрунтя для всіх інших наук. Звісно, така мета філософії є теоретичною і певним чином ідеалістичною, отже цілком ймовірно, що її досягнення це вічний історичний процес, який не може бути закінченим. Але таке дослідження обов'язково включає в себе захист істини та ідеї від зведення їх до індивідуальних та культурних аспектів. Саме тому філософія Гусерля постає не лише як методологічний інструмент, а реакція на кризу сучасності.

Один з центральних мотивів у боротьбі з релятивізмом який було проаналізовано у Розділі 2, це захист логіки як автономної дисципліни від зведення її до психології. Аналіз здійснений у цьому розділі демонструє, що Гусерль акцентує увагу на теоретичній природі логіки як дисципліни. Логіка опікується ідеальним, апріорним знанням. Втім, як зазначає Гусерль, будь-яке теоретичне правило може бути трансформовано в норму. Отже, логіка може виступати і як теоретична і як нормативна дисципліна. Окреслюючи різницю між теоретичними

та нормативними дисциплінами феноменолог зазначає, що якщо теоретичні дисципліни виступають як підґрунтя для інших наук, то нормативні дисципліни самі можуть мати декілька теоретичних обґрунтувань. Тому, якщо казати про логіку, як про технічні правила мислення, тобто нормативну дисципліну, то психологія дійсно може слугувати для неї фундаментом. Такий погляд не скасовує ідеальну природу логіки, але дозволяє використовувати її як норми правильного мислення.

Під час дослідження також було проведено аналіз позиції Гусерля на наявність в ній фундаменталістських поглядів. Це питання є важливим, оскільки він зазнав значної критики з боку представників постмодернізму, які звинувачували його у фундаменталізмі. Це питання також було важливо в рамках дослідження критики релятивізму, оскільки фундаменталізм притаманний і психологізму, який критикував Гусерль. У ході дослідження було розглянуто три типи фундаменталізму, такі як емпіричний, раціоналістичний та трансцендентальний. Результати показали, що Гусерля неможливо віднести до жодного з цих видів фундаменталізму. Ймовірно подібні напади викликані його прагненням заснувати науку, яка ґрунтується на абсолютній, точній істині. Але, як було зазначено, Гусерлевий погляд на остаточну істину — це регулятивна ідея, а наука, заснована на такій істині, реалізується в нескінченному історичному процесу. Отже, здійснений аналіз дозволяє зробити висновок, що феноменологічний проєкт Гусерля не є фундаменталістським і догматичним.

Також, у ході дослідження було детально проаналізовано Гусерлеву критику релятивізму. Було розглянуто дві ключові праці: двотомник «Логічних досліджень» та його статтю «Філософія як строга наука». В першій праці Гусерль проводить критику психологізму, а в другій натуралізму та історицизму.

В «Логічних дослідженнях» було виокремлено три наслідки психологізму, п'ять критичних аргументів проти специфічного релятивізму та три упередження

психологізму, за допомогою яких Гусерль розкривав внутрішню непослідовність філософських позицій своїх опонентів. Як вже було зазначено, основна цього критичного аналізу був захист логіки від зведення її до психічної функції та окресленні її принципової відмінності від психології. Гусерль підкреслює ідеальність логічних законів та її апріорність. На противагу логіці, психологія досліджує індивідуальні внутрішні факти, які залежать від досвіду кожної окремої людини. Отже, як і поле її дослідження, її закони зумовлені часом та не можуть вважатися точними. Як було доведено, закони думки можуть бути заявлені лише у формі ймовірності. Автор демонструє, що якщо б психологізм був істинним поглядом, то всі закони логіки набували атрибутів психологічних правил, а отже, жодне твердження не могло б бути обґрунтовано з упевненістю. У дослідженні було підкреслено апріорний статус логіки та його відмінність від психології. Також чітко продемонстрована відмінність між судженнями та їх змістом. Гусерль зазначає, що одною з головних помилок натуралістів є ігнорування цієї відмінності. Також було проаналізовано зміст логічних законів. У результаті дослідження можна прийти до висновку, що жоден закон логіки не передбачає фактичності, яку логіці намагаються приписати психологісти. У критиці релятивізму Гусерль зосередився на критиці антропологізму. Його основна ціль була продемонструвати суперечності в рамках поглядів релятивістів, які наділяють істину фактичними й емпіричними властивостями. Як було показано у ході дослідження, аргументація феноменолога ґрунтується на принциповому розрізненні між тим, що є емпіричним фактом, і тим, що має статус ідеальної, апріорної сутності. Зокрема, коли йдеться про істину, він наполягає, що вона не може бути зведена до факту існування певного психологічного переконання, біологічного виду, культурної традиції чи соціального консенсусу. Такі емпіричні умови можуть впливати на форму виявлення істини, але не визначають її змісту.

Також в рамках дослідження було розглянуто Гусерлеву критику емпіричної теорії пізнання та погляд емпіриків на такі концепції як індукція, асоціація та універсальні об'єкти. Була проаналізована проблематика видів та їх утворення, а також розглянута критика емпіричної концепції «кіл схожості». Феноменолог демонструє, що внаслідок прагнення емпіриків уникнути використання видів, вони вдаються до спірної концепції кіл схожості, через що впадають в нескінченну регресію. Також, як було з'ясовано, залишається питання первинного утворення кіл схожості, на яке неможливо дати відповідь без звернення до концепції вроджених ідей. Крім того, була проаналізована критика номіналізму, з якої можна зробити висновок, що номіналістична теорія абстрагування ігнорує інтенційні форми свідомості та їх кореляти. Крім того, було встановлено, що номіналізм не розрізняє види загальності. Загальні поняття та види є вкрай важливими для Гусерля, оскільки є необхідною умовою справжнього пізнання та вказують на головну відмінність між релятивістським підходом і ідеалізмом Гусерля. За результатами аналізу статті «Філософія як строга наука» були окреслені основні критичні аргументи проти натуралізму, історизму та філософії світогляду. Як було встановлено, натуралізм хибно намагається пояснити свідомість як частину матеріального світу. Такий погляд зводить ідеї та свідомість до біологічного або соціального аспекту та трактує як фізичний об'єкт, який підлягає природничому аналізу. Цей підхід ігнорує трансцендентальний рівень, а саме тому, на думку Гусерля, природничі науки мають спиратися на феноменологію, яка може досліджувати структури свідомості, що уможлиблює саму науку. Історизм редукує істину до історичного контексту. У рамках історизму істина постає як продукт свого часу, а не як щось, що може претендувати на універсальну чинність. Це веде до суб'єктивізації пізнання — істина зводиться до суб'єктивного погляду, який чинний лише в межах певної культури або епохи. Історія як емпірична дисципліна не здатна відрізнити ідеальне від фактичного — вона описує зміну ідей, але не може оцінити їхню чинність. Крім

того, Гусерль зосереджується на філософії світоспоглядання, яка, як було доведено, тісно пов'язана з історизмом. Гусерль не відкидає цілком філософію світогляду, але вважає, що вона недостатня для виконання функції науки про смисл. Тільки феноменологія, як строго орієнтована на умови можливості смислу, може поєднати чутливість до досвіду з науковою обґрунтованістю. Критикуючи натуралізм, історизм і філософію світогляду, Гусерль не лише вказує на їхні слабкі місця — він захищає істину від редукції та артикулює вимоги до строгої науки, яка не зводиться до опису фактів, а прагне відкрити апріорні умови істини, смислу та пізнання. На його думку, феноменологія є відповіддю, яка має потенціал стати стійким теоретичним фундаментом для всіх інших наук.

Також, у дослідженні було проведено компаративний аналіз та узагальнено подібності й відмінності між «Логічними дослідженнями» та «Філософією як строгою наукою» — двома творами Е. Гусерля, які було розглянуто в рамках дослідження критики релятивізму. Як було зазначено, обидві праці поєднують подолання релятивізму у різних його формах та проявах. А аргументи автора окреслені в «Логічних дослідженнях» знаходять свій розвиток у «Філософії як строгій науці». Попри ці спільні засади, між текстами наявні істотні відмінності. Насамперед вони відрізняються обсягом і характером завдань, а також стилем написання.

Таким чином, здійснене дослідження дозволяє ствердити, що критика релятивізму у Гусерля є не лише теоретичною позицією, а складовою загального проекту філософії як строгої науки. Через аналіз психологізму, натуралізму та історизму, Гусерль формулює відповідь на виклики, які ставлять під сумнів саму можливість об'єктивного пізнання. Його феноменологія постає як філософський проєкт, що має на меті не лише зберегти ідеальність істини, але й забезпечити підґрунтя для всіх форм наукового знання. Феноменологія, у такий спосіб, постає

як відкритий проєкт, орієнтований на безперервне критичне переосмислення умов пізнання, істини й науки в цілому.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Арістотель (2022). *Метафізика*. Темпора.
- Богачов, А. Л. (2021). *Онтологія розуміння (філософська герменевтика)*. Підручник для студентів філософського факультету. ВПЦ «Київський університет».
- Богачов, А., Вахтель А., Верлока В., Іващенко І., Іващенко С., Кебуладзе В., Комар О., Леонов А., Панич О., Сепетий Д., Хома О., Фостяк Т., & Циба В. (2015). Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія. *Філософська думка*, 5, 68–94.
- Вальденфельс, Б. (2002). *Вступ до феноменології* (М. Д. Култаєва, Пер.). Альтерпрес.
- Вахтель, А. І. (2017). *Феноменологія і натуралізм: від феноменологічної критики натуралізму до натуралізації феноменології* [Дисертація, Київський національний університет імені Тараса Шевченка]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Vakhtel_Andrii/Fenomenolohiia_i_naturalizm_vid_fenomenolohichnoi_krytyky_naturalizmu_do_naturalizatsii_fenomenolohi.pdf
- Вахтель, А. І. (2017a). Щодо феноменології природничої науки. *Філософська думка*, 5, 61–75.
- Вітгенштайн, Л. (1995). *Логіко-філософський трактат. Філософські дослідження*. Основи.
- Гадамер, Г.-Г. (2000). *Істина і метод. Основи філософської герменевтики*. (Т. 1). (О. Мокровольский, Пер.). Юніверс.
- Гусерль, Е. (2020). *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії* (В. Кебуладзе, пер.). Фоліо.
- Гусерль, Е. (2022). *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології* (А. Вахтель, пер.). Темпора.

Добронравова, І. С., Руденко, О. В., & Сидоренко, Л. І. (2018). *Методологія та організація наукових досліджень*. ВПЦ «Київський університет».

Еко, У. (2007). *Як написати дипломну роботу Гуманітарні науки*. Мандрівець

Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму*. (І. Бурковський, Пер.). Юніверс.

Кебуладзе, В. І. (2002). Феноменологічне поняття інтелектуальної інтуїції та його обґрунтування у філософії Густава Шпета. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 20, 86-90.

Кебуладзе, В. І. (2009) Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні. *Філософська думка*, 1, 5–12.

Кебуладзе, В. І. (2011). Критика емпіризму в творах Едмунда Гусерля "Логічні дослідження", "Філософія як строга наука" і "Перша філософія". *Sententiae*, 25(2), 120–132. <https://doi.org/10.22240/sent25.02.120>

Кебуладзе, В. І. (2017). *Феноменологія досвіду*. Дух і Літера.

Ковальова, Н., & Левченко, В. (2017). Проблема кризи європейської культури в феноменології Е. Гусерля: етичний аспект. *Філософія та гуманізм*, 2, 62-70.

Конверський, А. Є. (Ред.). (2010). *Основи методології та організації наукових досліджень*. Центр учбової літератури.

Кошарний, С. О. (1996) Ідея генетичної феноменології в теоретичній спадщині Гуссерля. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 1, 33-40.

Кошарний, С. О. (1998) Поняття “Життєвий світ” і джерела його походження у феноменології Гуссерля. *Магістеріум*, 1, 10-22.

Кошарний, С. О (1998а). Феноменологія Гуссерля і проблема подолання соліпсизму. У А. Л. Богачов (Ред.). *Феноменология и гуманитарное знание*. (с. 4–22). Тандем.

Кошарний, С. О. (2000). Загроза соліпсизму й феноменологічні альтернативи цій загрозі. У А. Л. Богачов (Ред.). *Феноменологія і філософський метод*. (с. 120–134). Тандем,.

Кошарний, С. О. (2005). *Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз*. Український Центр духовної культури.

Лаврухін А. (2009). Вплив І. Канта на феноменологію Е. Гусерля. (В. Недашківський, Пер.). *Філософська думка*, 1, 109-124.

Менжулін, В. І. (2010). *Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні*. Аграр Медіа Груп.

Мерло-Понті, М. (2001). *Феноменологія сприйняття* (О. Йосипенко, Пер.). Український Центр духовної культури.

Причепій, Є. М. (1971). *Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля (Критичний нарис)*. Наукова думка.

Причепій, Є. М. (1998). Проблема обґрунтування наук в феноменології Е. Гуссерля. *Феноменология и гуманитарное знание*. Тандем, 22–25.

Рорті, Р. (1996). *Філософія і дзеркало природи* (В. С. Пазенок, Пер.). У В. В. Лях, & В. С. Пазенок (Упоряд.). *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія* (с. 295–358).

Сартр, Ж. П. (2001). *Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології* (В. Лях, П. Тарашук, Пер.). Основи.

Хоружий, Г. Ф. (2012). *Академічна культура: цінності та принципи вищої освіти*. Навчальна книга — Богдан.

Циба, В. М. (2016). Самосвідомість і об'єктивність: два підходи, один розв'язок. *Sententiae*, (2), 162-166.

Чернуха Д. (2025). Критика історизму у статті Едмунда Гуссерля “Філософія як строга наука”. У В. І. Менжулін & Я. А. Соболевський (Упоряд.),

XVI Міжнародна наукова конференція «Філософія: Нове покоління»: 17–18 травня 2025 року (сс. 53 – 55). Національний університет «Києво-Могилянська академія».

Щюц, А., & Лукман, Т. (2018), *Структури життясвіту* (В. Кебуладзе, Пер.). Фоліо.

Baghramian, M. (2010). A brief history of relativism. In M. Krausz (Ed.), *Relativism: A Contemporary Anthology* (pp. 31–52). Columbia University Press.

Bernstein, R. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. University of Pennsylvania Press.

Beyer, C. (2022). Edmund Husserl. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/husserl/>

Carr, D. (1985). Phenomenology and Relativism. In: Hamrick, W.S. (eds) *Phenomenology in Practice and Theory. Phaenomenologica*, vol 92, pp 19–34. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-010-9612-6_2

Carr, D. (1987). Phenomenology and Relativism. In: *Interpreting Husserl. Phaenomenologica*, vol 106, pp 25–44. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-009-3595-2_2

Chernukha D. (2025). Husserl's Revival of the Ancient Philosophy. In A. Konverskyi [and other] (Ed.), International Scientific Conference «The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2025», 24 – 25 April, 2025 (pp. 11 – 13). Taras Shevchenko National University of Kyiv.

Cobb-stevens, R. (1982). Hermeneutics without Relativism: Husserl's Theory of Mind. *Research in Phenomenology*, 12, 127–148. <http://www.jstor.org/stable/24654368>

Cobb-Stevens, R. (2003). The beginnings of phenomenology: Husserl and his predecessors. *Routledge History of Philosophy*, Vol. 7, pp. 42-68.

Cobb-Stevens, R. (2012). *Husserl and analytic philosophy*. Springer Science & Business Media. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-1888-7>

- Collingwood, R.G. (1933). *An Essay on Philosophical Method*. Oxford University Press.
- Connon, R. W., & Pollard, M. (1977). On the Authorship of “Hume’s” Abstract. *The Philosophical Quarterly* (1950–), 27(106), 60–66. <https://doi.org/10.2307/2218929>
- Dermot, M. (2008). Husserl’s transcendental philosophy and the critique of naturalism. *Continental Philosophy Review*, 41(4), 401-425.
- Derrida, J. (2003). *The problem of genesis in Husserl's Philosophy*. University of Chicago Press.
- Downes, C. (1965). On Husserl's approach to necessary truth. *The Monist*, 49(1), 87–106. <http://www.jstor.org/stable/27901583>
- Drummond, J. (1990). *Husserlian intentionality and non-foundational realism: noema and object*. Kluwer Academic Publishers.
- Dupre, L. (1964). The Concept of Truth in Husserl’s. *Philosophy and Phenomenological Research*, 24(3), 345–354. <https://doi.org/10.2307/2104810>
- Farber, M. (1967). *Phenomenology and Existence: Toward a Philosophy within Nature*. Harper & Row.
- Farber, M. (2017). *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*. Taylor & Francis.
- Farber, M. (2021). *Naturalism and Subjectivism*. Hassel Street Press.
- Fink, E. (1985). *Einführung in die Philosophie*. Königshausen & Neumann
- Fink, E. (2012). *Sein, Wahrheit, Welt: Vor-Fragen zum Problem des Phanomen-Begriffs*. Springer.
- Fulton, S. (1935). Husserl's significance for the theory of truth. *The Monist*, 45(2), 264–306. <http://www.jstor.org/stable/27901458>
- George, R. (1997). Psychologism in Logic: Bacon to Bolzano. *Philosophy & Rhetoric*, 30(3), 213–242. <http://www.jstor.org/stable/40237954>

Hanna, R. (1993). Logical Cognition: Husserl's Prolegomena and the Truth in Psychologism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(2), 251–275. <https://doi.org/10.2307/2107768>

Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. V. Klostermann.

Heidegger, M. (1979a). *Nietzsche: Vol. 4. Nihilism*. Harper & Row

Hopp, W. (2008). Husserl, Phenomenology, and Foundationalism. *Inquiry*, 51(2), 194–216. <https://doi.org/10.1080/00201740801956937>

Hume, D. (1740). *An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained*. St. Dunstan's Church.

Husserl, E. (1900). *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik* (Vol. 1). Veit.

Husserl, E. (1901). *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Vol. 2). Veit.

Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/24)*. Martinus Ni Jhoff

Husserl, E. (1965). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Klostermann.

Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*. Northwestern University Press.

Husserl, E. (1997). *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927–1931): The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, "Phenomenology and Anthropology" and Husserl's Marginal Notes in Being and Time and Kant and the Problem of Metaphysics Vol. 6*. Springer Science & Business Media.

Husserl, E. (1997a). *Thing and space: Lectures of 1907 Vol. 7*. Springer Science & Business Media.

Ingarden, R. S. (1975). *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*. Springer Science & Business Media.

Jacquette, D. (1997). The Dialectics of Psychologism. *Philosophy & Rhetoric*, 30(3), 5-8. <http://www.jstor.org/stable/40237953>

Jacquette, D. (1997a). Psychologism the Philosophical Shibboleth. *Philosophy & Rhetoric*, 30(3), 312–331. <http://www.jstor.org/stable/40237958>

Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.

Kaufmann, F. (1940) Phenomenology and logical empiricism. (M. Farber Ed.), in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Harvard University Press, pp. 124-142. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674333512.c7>

Kidder, P. (1987). Husserl's Paradox. *Research in Phenomenology*, 17, 227–242. <http://www.jstor.org/stable/24654861>

Kraft, J. (1941). The Philosophy of Existence: Its Structure and Significance. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1(3), 339-358.

Krausz, M. (2010). Mapping relativisms. In *Relativism: A Contemporary Anthology* (pp. 13–30). Columbia University Press.

Kuhn, T. S. (1996). [The Structure of Scientific Revolutions](#), 3rd ed., University of Chicago Press.

Kurtz, P. (1969). Phenomenology and Naturalism. *Journal of the History of Philosophy*, 7(1).

Levinas, E. (1995). *The theory of intuition in Husserl's phenomenology*. Northwestern University Press.

Levinas, E. (1998). *Discovering existence with Husserl*. Northwestern University Press.

Locke, J. (1847). *An essay concerning human understanding*. Kay & Troutman.

- Lowry, C. (2016). *Choosing & Using Sources: A Guide to Academic Research*. Ohio State University.
- Margolis, J. (1997). Late Forms of Psychologism and Antipsychologism. *Philosophy & Rhetoric*, 30(3), 291–311. <http://www.jstor.org/stable/40237957>
- Mark Thorsby [@PhilosophicalTechne]. (2018, February 14). *Husserl Logical Investigations*.
https://www.youtube.com/watch?v=GhAbXLNlMxU&ab_channel=MarkThorsby
- McGill, V. J. (1960). Naturalism and Subjectivism. *The Review of Metaphysics*, 13(4), 663–667. <http://www.jstor.org/stable/20123791>
- Mohanty, J. N. (1974). On Husserl's Theory of Meaning. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5(3), 229–244. <http://www.jstor.org/stable/43155005>
- Mohanty, J. N. (1997). The Concept of "Psychologism" in Frege and Husserl. *Philosophy & Rhetoric*, 30(3), 271–290. <http://www.jstor.org/stable/40237956>
- Moran, D. (2000). *Introduction to phenomenology*. Routledge.
- Murphy, R. T. (1980). Husserl's Relation to British Empiricism. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 11(3), 89–106. <http://www.jstor.org/stable/43155293>
- Noé, K. (1995). Cultural universals as endless tasks: Phenomenology, relativism, and ethnocentrism. *The Monist*, 78(1), 41–51. <http://www.jstor.org/stable/27903417>
- Plato. (1937). *The dialogues of Plato*. Random House.
- Popper, K. (1994). *The myth of the framework: in defence of science and rationality*. Routledge.
- Quine, W. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60(1), 20–43.
- Reynaert, P. (2001). Intersubjectivity and Naturalism — Husserl's Fifth Cartesian Meditation Revisited. *Husserl Studies*, 17, 207–216.
<https://doi.org/10.1023/A:1010744200494>

Reynolds, J. (2016). Phenomenology and naturalism: a hybrid and heretical proposal. *Deakin University. Journal contribution*.
<https://hdl.handle.net/10536/DRO/DU:30083601>

Ricoeur, P., Herman, D. J., & Morano, D. V. (1974). Phenomenology. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5(3), 149–168.
<http://www.jstor.org/stable/43155001>

Rorty, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.

Rorty, R. (1980). Pragmatism, Relativism, and Irrationalism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 53(6), 717–738.
<https://doi.org/10.2307/3131427>

Rorty, R. (2000). *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Culture*.
<https://olincenter.uchicago.edu/pdf/rorty.pdf>

Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B., and Varela, F. J. (1999). Beyond the gap: an introduction to naturalizing phenomenology. In J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, and J.-M. Roy (eds), *Naturalizing Phenomenology* (Stanford, Calif.: Stanford University Press), 1–83.

Scheler, M. (2008). *The Human Place in the Cosmos*. Northwestern University Press.

Schutte, A. G. (1979). Phenomenology and the problem of relativism in social science. *Philosophical Papers*, 8(2), 21–28. <https://doi.org/10.1080/05568647909506499>

Shestov, L. (1962). In Memory of a Great Philosopher: Edmund Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research*, 22(4), 449–471.
<https://doi.org/10.2307/2105252>

Soffer, G. A. (1989). *Husserl and the Question of Relativism* [Dissertation, Columbia University].

Spiegelberg, E. (2012). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Springer Dordrecht. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-7491-3>

Spiegelberg, H. (1951). Supernaturalism or Naturalism: A Study in Meaning and Verifiability. *Philosophy of Science*, 18(4), 339–368. <http://www.jstor.org/stable/185566>

Voltaire. (1961). *Philosophical Letters*. Bobbs-Merrill.

Wachtel, A. (2022). Is Husserl's Antinaturalism up to Date? A Critical Review of the Contemporary Attempts to Mathematize Phenomenology. *Husserl Stud*, 38, 129–150. <https://doi.org/10.1007/s10743-021-09300-2>

Wagner, H. R. (1972). Husserl and historicism. *Social Research*, 39(4), 696–719. <http://www.jstor.org/stable/40970117>

Wild, J. (1940). Husserl's critique of psychologism: Its historic roots and contemporary relevance. (M. Farber Ed.), in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Harvard University Press, pp. 19-43.

Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford University Press

Zahavi, D. (2017). *Husserl's legacy: phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*. Oxford University Press

Zuidervaat, L. (2017). *Truth in Husserl, Heidegger, and the Frankfurt school: critical retrieval*. MIT Press.