

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

Вахтанг Кебуладзе

**ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ПСИХОЛОГІЯ
І ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА СОЦІОЛОГІЯ**

Навчально-методичний посібник

КИЇВ – 2021

Рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, протоко № 12 від 26 квітня 2021 року.

Рецензенти:

доктор філософських наук Сергій Йосипенко

доктор філософських наук Тарас Лютий

доктор філософських наук Ірина Хоменко

У навчально-методичному посібнику «Феноменологічна психологія і феноменологічна соціологія» розглядаються найхарактерніші тематики сучасних психологічних і соціологічних досліджень із застосуванням феноменологічної методології. Висвітлюються такі теми: історія виникнення і розвитку феноменологічної психології; історія виникнення і розвитку феноменологічної соціології; феноменологічна критика бігевіоризму, позитивізму та натуралізму як методологічних засад соціально-гуманітарного пізнання; суб'єктивний сенс соціальної дії; структури життєсвіту повсякденності та царини реальності неповсякденного досвіду тощо.

ЗМІСТ

Вступ

Частина I. Теоретичні джерела та засади феноменологічної філософії та феноменологічної психології

Розділ 1. Іntenційна психологія Франца Brentano

Розділ 2. Описова й аналітична психологія Вільгельма Дильтея

Розділ 3. Феноменологічна психологія Едмунда Гусерля

Частина II. Феноменологія як методологія

соціально-гуманітарних досліджень

Розділ 1. Поняття феномена у феноменології

Розділ 2. Природна настанова і її вимкнення у феноменологічній редукції

Розділ 3. Іntenційність – універсальна характеристика досвіду свідомості

Розділ 4. Внутрішня часосвідомість

Розділ 5. Трансцендентальна інтерсуб'єктивність

Частина III. Феноменологічна концепція соціальної реальності

Розділ 1. Теоретичні джерела та фундаментальні засади феноменологічної соціології

Розділ 2. Суб'єктивний сенс соціальної дії як центральна проблема соціологічного дослідження

Розділ 3. Соціальна структура життєсвіту повсякденності

Розділ 4. Світи перебігу неповсякденного досвіду

Розділ 5. Феномен мови в контексті феноменологічної концепції соціальної реальності

Питання для самоконтролю

Теми та плани семінарських занять

Словник феноменологічної термінології

Список використаної літератури

Вступ

Засновник феноменології Едмунд Гусерль уважав власне вчення не лише оригінальною філософською концепцією, а також універсальною методологією наукового пізнання. Залишмо наразі без відповіді питання про те, чи може і, якщо так, то в який спосіб, феноменологія бути методологією природознавства. Натомість зосередьмо увагу на питанні про можливість застосування феноменологічної методології у гуманітарних і соціальних науках.

Феноменологічне дослідження розгортається на двох рівнях: емпіричному і трансцендентальному. Тож основу феноменологічного вчення складають дві взаємопов'язані дисципліни:

- 1) трансцендентальна феноменологія – вчення про умови можливості досвіду взагалі;
- 2) феноменологічна психологія – вчення про психічне, що спирається на трансцендентальну феноменологію¹.

Відповідно до цього, феноменологічна психологія є не лише специфічною наукою про психічне, в якій застосовується феноменологічна методологія, а також методологічним переходом від феноменології як трансцендентального філософського вчення про умови можливості досвіду до застосування розробленої на підставах цього вчення методології в гуманітарних і соціальних науках. Таке бачення феноменологічної психології Гусерль демонструє не лише у згадуваних уже «Амстердамських доповідях», а також у курсі лекцій «Феноменологічна психологія», який він на початку ХХ століття читав у Гетингенському університеті.

Утім, Гусерль створює феноменологічну концепцію психічного не на порожньому тлі. Цьому безперечно передують важливі психологічні концепції ХІХ століття, насамперед вчення Франца Brentano та Вільгельма Dilthey, в яких ми віднаходимо чи не перші спроби обґрунтувати психологію як

¹ Експліцитне розрізнення та зіставлення трансцендентальної феноменології і феноменологічної психології віднаходимо в «Амстердамських доповідях» Едмунда Гусерля.

незалежну науку зі своєю власною своєрідною предметною сферою дослідження. З одного боку, Гусерль використовує деякі ідеї цих видатних вчених як у створенні свого філософського вчення, так і намагаючись застосувати феноменологічну методологію у психологічних розвідках. З іншого боку, засновник феноменології піддає критиці з позицій феноменологічної філософії певні сюжети цих концепцій.

У першій частині ми, відповідно, розглянемо психологічні вчення Франца Brentano та Вільгельма Дильтея, а також критичну рецепцію цих учень із феноменологічних позицій, що зумовлює можливість побудови власне феноменологічної психології.

У другій частині розглядаються основні засади феноменологічної методології Едмунда Гусерля та її релевантність для гуманітарних і соціальних наук. Ми зосередимося на розумінні феномена у феноменології, описі природної настанови та її вимкнення у феноменологічній редукції, а також розглянемо такі фундаментальні феноменологічні концепти, як інтенційність, часосвідомість і інтерсуб'єктивність, аби зрозуміти їхній методологічний потенціал для гуманітарних і соціальних наук. Саме феноменологічна концепція інтерсуб'єктивності насамперед створює можливість переходу від трансцендентальної феноменології до застосування феноменологічної методології в дослідженнях соціальної реальності, адже вона має принципово інтерсуб'єктивний характер.

Тож у третій частині ми перейдемо від розгляду особливостей феноменологічної методології до питання про можливість її застосування в соціальних дослідженнях на прикладі феноменологічної соціології австро-американського дослідника Альфреда Шюца, яку він створює зокрема на засадах феноменологічної методології Едмунда Гусерля і яка набула подальшого розвитку в працях його учнів і послідовників. Ми познайомимся з виникненням і розвитком феноменологічної соціології як варіанту застосування феноменологічної методології в гуманітарних і соціальних науках, а відтак

спробуємо продемонструвати методологічний потенціал феноменологічної методології для соціально-гуманітарного пізнання.

Отже, феноменологія постає тут водночас і як трансцендентальна філософія, і як феноменологічна психологія, і як універсальна методологія дослідження у сфері соціальних і гуманітарних наук.

Частина I. Теоретичні джерела та засади феноменологічної філософії та феноменологічної психології

Розділ 1. Іntenційна психологія Франца Brentano

1. Визначення психології як науки

Всередині XIX ст. виникла потреба обґрунтування психології як незалежної науки. Це не означає, що до цього часу психічне взагалі не розглядали як специфічну тему наукового дослідження. Утім, ці дослідження провадили в межах різних наук і залежно від цього вони набували різного теоретичного забарвлення. З одного боку, психічне у вигляді душі було і залишається споконвічною темою європейської метафізики, і відповідно до цього в історії філософії ми зустрічаємо велике розмаїття філософських вчень про душу. Ці вчення потрактовують психічне як спосіб існування духовної субстанції, що її називають душею. Таким чином психічне як сферу дослідження психології зводять до прояву недосяжної у досвіді трансцендентної сутності. Психологія постає як галузь метафізики. З іншого боку, психічне життя стає темою природничих наук, які зазнають бурхливого розвитку в Новий час. Представники цих наук зазвичай редукують психічне до фізичного і розглядають перше як функцію або прояв другого. Через це вони натуралізують психічне, унеможливають психологію як незалежну науку і перетворюють її на галузь інших природничих наук: біології, фізіології тощо.

Як ми бачимо, обидва варіанти розгляду психічного редукують психічне до чогось іншого і в такий спосіб позбавляють психологію незалежного статусу. Психологія постає або як частина метафізики, або як окрема дисципліна однієї з природничих наук.

Народження психології як незалежної науки починається саме з емансипації психічного як своєрідної сфери буття. Тому виникнення

психології, як і будь-якої іншої науки, починається з визначення її предмету і його своєрідності. З цього і починає Франц Brentano свою працю «Психологія з емпіричного погляду»

Brentano у визначенні предмета психології покликається на Аристотеля і називає психологію наукою про душу. При цьому він описує те, що як у повсякденному, так і в науковому слововжитку розуміють під душею: «У сучасному слововжитку під душею розуміють субстанційний носій уявлень та інших властивостей, котрі, як і уявлення, безпосередньо сприймаються лише через внутрішні досвіди і котрі спираються на уявлення; отже, душею зазвичай називають субстанційний носій відчуттів, наприклад, фантазії, акту пригадування, актів надії або страху, бажання або огиди»².

Душу, отже, вважають певною духовною субстанцією, проявами якої і є психічне як предметна сфера дослідження психологічної науки. Однак проблема полягає в тому, що сама ця субстанція є недосяжною у жодному досвіді. Тому, якщо ми воліємо побудувати психологію на емпіричних засадах, тобто оперти її на актуальний або можливий досвід, ми маємо відмовитися від поняття душі в обґрунтуванні цієї науки: «Душі немає, принаймні немає для нас; утім психологія може і має бути, але – скористаємося парадоксальним виразом Альберта Ланге – це має бути психологія без душі»³.

Отже, Brentano приєднується до інтелектуальної позиції, згідно з якою справжнє наукове пізнання не може спиратися на некритичні метафізичні припущення, зокрема на припущення існування душі, довести яке неможливо, адже тут ми виходимо зі сфери розуму і потрапляємо до сфери віри, де раціональні аргументи вже не спрацьовують⁴.

Внаслідок цього постає завдання встановити своєрідність психічного як специфічної сфери дослідження психології без апеляції до душі як субстанційної основи цієї сфери й у такий спосіб обґрунтувати можливість і

² Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. I Band. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973. – С. 8.

³ Там само, с. 16.

необхідність психології. Задля розв'язання цього завдання насамперед необхідно відрізнити психічне від фізичного, що дає змогу провести межі між психологією і фізіологією і окреслити незалежну сферу психологічних досліджень.

2. Розрізнення психічного і фізичного

Брентано намагається пояснити відмінність фізичного і психічного на конкретних прикладах і вже тут розрізняє акт свідомості і те, що переживають в цьому акті: «Прикладом психічного феномена слугує будь-яке уявлення, що виникає через відчуття або фантазію; під уявленням я розумію тут не те, що уявляють, а сам акт уявлення... Прикладами ж фізичних феноменів натомість є колір, фігура, ландшафт, які я бачу; акорд, який я чую; тепло, холод, запах, які я відчуваю; а також схожі образи, які постають переді мною у фантазії»⁵.

Тут відразу слід зазначити два важливі моменти того, як Брентано розуміє психічне:

1. Уявлення – первинний психічний феномен.
2. Розрізнення психічного акту та його змісту.

Звернімося до першого з цих двох моментів.

На перший погляд твердження про те, що будь-який психічний досвід має структуру уявлення викликає сумнів. Приклади, які наводять задля спростування цього твердження, запозичують зі сфери відчуттів або з афективної сфери. Чи можна, наприклад, говорити про уявлення у відчутті болю або задоволення? Складається враження, що тут ми маємо справу зі сферою психічного, яка передує будь-якому уявленню і яка, відповідно, не може бути тематизована в термінах уявлення. Утім, Брентано вважає це враження хибним. Він стверджує, що відчуття такого ґатунку базовані на

⁴ Вчення Брентано все ж таки зберігає певне метафізичне забарвлення. Про це йтиметься в останньому підрозділі цього розділу.

⁵ Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. I Band. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973. – С. 111–112.

уявленні, причому не на одному, а щонайменше на двох видах уявлень, а саме на уявленні локальної визначеності та уявленні чуттєвої якості.

Розгляньмо це на прикладі відчуття болю.

По-перше, відчуття болю завжди пов'язане з певною частиною тіла, яка болить. Таку фіксацію болю Brentano і називає уявленням локальної визначеності: «Ми говоримо: в мене болючі відчуття в нозі або в руці, болить те чи те місце. Отже, уявлення як основу цих відчуттів не зможуть заперечувати й ті, хто розглядає таке локальне уявлення як дещо первинно дане через подразнення нервів»⁶.

По-друге, біль є чуттєвою якістю, яка «аналогічна кольору, звуку та іншим так званим чуттєвим якостям, якості, яка належить до сфери фізичних феноменів і яку, очевидно, слід відрізняти від відчуття, що її супроводжує»⁷.

Тому Brentano доходить висновку, що «ми маємо право вважати безумовно правильним таке означення психічних феноменів, згідно з яким вони або є уявленнями, або... ґрунтуються на уявленнях»⁸.

Облишмо поки перший момент Brentанового розуміння психічного і звернімося до другого. Він полягає у тому, що Brentano чітко розрізняє акт і зміст цього акту. Це дає йому підстави стверджувати, що психічні акти завжди спрямовані на свої змісти, тобто мають інтенційний характер: «Кожний психічний феномен характеризує те, що схоласти Середньовіччя називали інтенційним (або ментальним) внутрішнім існуванням предмета, і що ми, хоча і в дещо двозначних виразах, назвали б ставленням до змісту, спрямованістю на об'єкт (під яким тут не слід розуміти реальність) або іманентною предметністю. Кожний містить дещо як об'єкт, хоча і не кожний в однаковий спосіб. В уявленні дещо уявляють, в судженні дещо визнають або заперечують, у коханні кохають, у ненависті ненавидять, у бажанні бажають тощо.

⁶ Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. I Band. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973. – С. 116.

⁷ Там само.

⁸ Там само, с. 120.

Це інтенційне існування притаманне виключно психічним феноменам. Жоден фізичний феномен не демонструє нічого подібного. Тому ми можемо дати дефініцію психічним феноменам, якщо скажемо, що це такі феномени, які інтенційно містять якийсь предмет»⁹.

Таке розрізнення психічного і фізичного також не виглядає безперечним. Адже можна вказати на велику кількість психічних актів або станів, у яких дуже важко віднайти інтенційну структуру. Тут знов наводять приклад відчуттів і афектів і стверджують, що ця сфера психічного позбавлена чітко визначеної спрямованості на свій об'єкт, або зміст, оскільки тут свідомість ніби “злита сама із собою”. За дещо тавтологічним висловом Гамільтона ми маємо тут справу із “суб'єктивною суб'єктивністю”. Утім, на думку Brentano, інтенційність таких актів не помічають знов-таки через неадекватне розуміння природи психічного, адже, як ми це вже бачили, відчуття і афекти якщо і не є уявленнями у чистому вигляді, то передбачають їх як свої умови. Уявлення ж – це завжди уявлення чогось як предмета цього уявлення, тобто в уявленні свідомість завжди спрямована на предмет і тому є інтенційною. Отже, відчуття і афекти також мають інтенційний характер, а інтенційність свідомості пов'язана з тим, що в основі психічного життя лежить структура уявлення.

Ще одна характеристика психічних феноменів полягає у тому, що вони на відміну від фізичних завжди дані у внутрішньому сприйнятті, а фізичні – у зовнішньому. Причому саме те, що психічне завжди дано нам лише у внутрішньому сприйнятті зумовлює його безсумнівну дійсність для нас, а фізичне, натомість, має лише інтенційний характер, тобто я можу помислити його тільки як таке, що є інтенційним корелятом свідомості. Однак це не означає позбавлення фізичного об'єктивності. Адже якщо я мислю предмет лише як предмет мого сприйняття, це не означає, що я мислю його як такий, що його сприймаю лише я¹⁰.

⁹ Там само, 124–125.

¹⁰ Тут Brentano впритул наближається до концепції інтерсуб'єктивності, яку я докладніше розглядатиму в аналізі феноменологічної концепції Едмунда Гусерля.

Брентано згадує ще одне розрізнення психічного і фізичного, на яке вказує сучасна для нього психологія. Причому це розрізнення у новоєвропейській психології і філософії, безперечно, започаткував Рене Декарт¹¹. А саме, він пише про те, що фізичне завжди є протяжним, а психічне не має просторової протяжності, але розгортається у часі. Це намагаються довести тим, що психічні феномени завжди виникають послідовно, а фізичні, натомість, можуть поставати одночасно. Брентано вказує на проблематичність цього розрізнення і формулює декілька контраргументів:

1. Психічні феномени постають послідовно лише в житті одної живої істоти, але у світі є багато живих істот, психічне життя яких перебігає одночасно.
2. Існують нижчі живі істоти, в яких багатоманітне душевне життя одночасно розгортається в одному *організмі*¹².
3. Насправді фізичними явищами вважають (наприклад, той самий Спенсер) не самі ці явища, а їхні причини, адже ті феномени, що постають у відчуттях, змінюються разом із ними, тобто плинуть у часі, передують одне одному тощо.

Хоч би яким проблематичним виглядало це розрізнення, зараз, як і за часи Брентано, його поділяють багато психологів, і воно надає нам змогу вказати на ще одну відмінність психічного від фізичного, а саме на те, «що психічні феномени, які сприймають, не зважаючи на все розмаїття, завжди постають як єдність, фізичні феномени, натомість, які сприймають водночас, не репрезентовані у той самий спосіб як часткові феномени одного єдиного феномену»¹³. Утім, тут Брентано можна закинути те саме, що він закидає

¹¹ Про спорідненість і відмінності метафізичної концепції душі Декарта і психологічного вчення Брентано йтиметься в останньому підрозділі цього розділу.

¹² Показово те, що цей аргумент Брентано запозичує у Спенсера, який наполягає на цьому критерії розрізнення психічного і фізичного, але, як виявляється, сам вказує на його обмеженість.

¹³ Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. I Band. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973. – С. 137.

Спенсеру. Адже єдність психічного різних живих істот уже виглядає проблематичною.

Отже, можна виокремити декілька специфічних характеристик психічного, які відрізняють його від фізичного і фізіологічного і в такий спосіб зумовлюють можливість і необхідність психології як самостійної науки:

1. В основі психічного лежить уявлення.
2. Психічне має інтенційний характер.
3. Психічні феномени є предметами внутрішнього сприйняття.
4. Психічне і лише воно має для нас справжнє існування.
5. Психічні феномени не є просторово протяжними.
6. Психічне завжди являє собою певну єдність.

Так зрозуміле психічне і є, за Brentano, предметом психології. Причому особливо важливим для нас надалі буде те, що психічне Brentano розглядає як **сукупність інтенційних актів, інтенційність яких зумовлена базовою структурою уявлення, що лежить в основі будь-якого психічного акту.** Поняття «психічний акт» або «психічний феномен» Brentano ототожнює із поняттям «свідомість». Задля можливості такого ототожнення слід тлумачити свідомість ширше, ніж просто здатність пізнання¹⁴. Brentano здійснює таке розширення поняття і обґрунтовує це у такий спосіб: «вираз «свідомість», оскільки він вказує на об'єкт, свідомістю якого і є свідомість, здається придатним, щоб прямо схарактеризувати психічні феномени згідно з їхньою специфічною своєрідністю внутрішнього інтенційного існування об'єкта, для якого нам також бракує загальноживаного імені¹⁵»¹⁶. Це обґрунтування дозволяє дійти двох важливих висновків щодо Brentanova розуміння свідомості як предмета психології:

¹⁴ Brentano вказує на те, що такий сенс відповідає походженню цього слова, яке в німецькій мові, на відміну від української пов'язане зі словом «знання» (Bewusstsein – свідомість, bewusst – похідне від слова wissen – знати).

¹⁵ Саме для опису цього внутрішнього інтенційного існування Гусерль і розробляє свою концепцію ноєзи (noesis) і ноєми (noema).

¹⁶ Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. I Band. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973. – С. 143.

1. Основною характеристикою психічного, або свідомості є інтенційність.
2. Хоча Brentano розуміє свідомість ширше за традиційне тлумачення цього терміну і робить у такий спосіб крок в напрямку трансцендентальної концепції свідомості, утім він ототожнює свідомість з реальним психічним досвідом, що з одного боку, унеможлиблює вихід до трансцендентального рівня умов можливого досвіду взагалі, з іншого – зумовлює натуралізацію свідомості.

Отже, можна стверджувати, що психологія Brentano зберігає деякі метафізичні риси, до розгляду яких я і пропоную зараз звернутися.

3. Метафізичність вчення Brentano про свідомість

У своєму психологічному вченні Brentano намагається поєднати емпіризм і раціоналізм: «Моя позиція в психології є емпіричною: тільки досвід має для мене значення як наставник – утім, я поділяю думку, що ця позиція є цілком сумісною із припущенням певного ідеального споглядання»¹⁷ (1).

Проте він не пристає до трансценденталізму і тому залишається заручником метафізичного стилю мислення, який позначає обидві вищезгадані інтелектуальні позиції. Про метафізичність мислення Brentano свідчить уже те, що у начерку останніх двох книг свого твору, який він накреслює у передмові до «Психології з емпіричного погляду», він формулює дві суто метафізичні проблеми:

1. Зв'язок нашого психічного організму з фізичним.
2. Питання про можливість подальшого існування психічного життя після тілесної смерті.

Перша проблема логічно випливає з дуалістичної позиції Декарта і є психологічною транскрипцією психофізичної проблеми, що постала у європейській метафізиці саме через Декартове роз'єднання душі та тіла,

¹⁷ Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt. I Band.* – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973. – С. 1.

перетворення їх на дві субстанції: *res cogitans* (річ, що мислить) і *res extensa* (протяжна річ).

Друга проблема є споконвічною проблемою християнської метафізики, яка може бути сформульована лише в межах такої метафізичної дисципліни, як раціональна психологія, котра спирається на уявлення про реальне існування душі. Критика цього погляду як наслідку паралогізму чистого розуму запропонована Кантом у трансцендентальній діалектиці і була детально розглянута у попередній лекції.

Але навіть у своєму вченні про інтенційність, яке Гусерль бере за основу феноменологічної концепції свідомості й, відповідно, феноменологічної психології, Brentano демонструє деякі рудименти метафізичного стилю мислення. Саме через ці моменти його концепція інтенційності відрізняється від Гусерлевої редакції цього вчення.

Сучасний французький філософ Венсан Декомб зазначає: «Теза Brentano не може бути тезою, що визначає головну властивість ментального не будучи тезою про відмінність ментального і не-ментального. Отже, вона є загальною тезою про будь-яку річ, і в цьому сенсі, є метафізичною тезою»¹⁸. Таке протиставлення ментального і не-ментального, поділ явищ на фізичні факти й психічні акти передбачає своїм інтелектуальним тлом метафізичний поділ світу на два світи – світ психічних і світ фізичних феноменів. Такий поділ, безсумнівно, є однією з можливих редакцій картезіанського дуалізму фізичної і духовної субстанцій. А в цьому дуалізмі ми спочатку штучно розриваємо первинну онтологічну єдність світу на дві субстанційні складові, а потім намагаємося досягти цю втрачену єдність через ще більш штучне зведення одної складової до другої. У психології це призводить до низки проблем, які можна сформулювати у вигляді таких запитань:

1. Як фізичне може бути причиною психічного?
2. Як психічне може зумовлювати зміни у сфері фізичного?

¹⁸ Декомб В. Інституції сенсу; [переклад з французької, післямова і примітки Оксани Йосипенко]. – К.: Український центр духовної культури, 2007. – С. 31.

3. Чи відповідає психічний образ тому, образом чого у фізичному світі він є?
4. Як відрізнити психічні образи реальних фактів фізичного світу від вигаданих, сфантазованих, примарних тощо?

Перелік таких питань можна продовжити, але всі вони зумовлені засадничим метафізичним дуалізмом двох субстанцій або двох світів. Саме цей дуалізм і є, на мій погляд, одним із головних предметів критики феноменологічної філософії.

Окрім того, навіть у тлумаченні психічного як інтенційного Brentano не уникає метафізичності. Він розглядає інтенційні кореляти актів свідомості як реальні елементи психічного життя на відміну від предметів фізичного світу, які презентують ці кореляти і які мають лише інтенційне існування. Це означає, що кореляти актів свідомості мають реальне ментальне існування, тобто у своєму онтологічному статусі наближаються до платонівських ідей. Гусерль натомість вказує на подвійну ірреальність інтенційних корелятів актів свідомості. Адже реальними моментами життя свідомості є не кореляти її актів а самі ці акти, не предмети споглядання, очікування, пригадування, фантазії, бажання тощо, а самі споглядання, очікування, пригадування, фантазії, бажання тощо. У такий спосіб Гусерлю вдається уникнути ідеалістичного реалізму платонівського гатунку, який неодмінно призводить до метафізичного вчення про реальне існування ідей.

Якщо Brentano не настільки радикальний у своїй антиметафізичності, як Гусерль, то обох мислителів все ж таки об'єднує прагнення до ідеалу строгої науковості. Причому спосіб досягнення цієї строгості в гуманітарному пізнанні Гусерль вочевидь запозичує у свого вчителя.

Brentano випереджує Гусерля у своєму прагненні перетворити психології на психологію, тобто віднайти «ядро усіма визнаною істини». До цього ж, але вже стосовно філософії, закликатиме у своєму творі «Філософія як строга наука» і Гусерль, коли писатиме, що головна проблема філософії полягає не в тому, що вона не є строгою наукою, а в тому, що вона взагалі ще не є наукою,

адже немає єдиної філософії, яку поділяють усі представники цієї науки. На відміну від математики або фізики, представники яких, спільні хоча б у своєму розумінні своїх дисциплін, у філософії немає єдності навіть щодо первинних принципів конституювання її як окремої науки. Тому насправді немає єдиної філософії, а є розмаїття філософій. Тому годі сподіватися віднайти якісь загально визнані критерії наукової строгості філософії. Гусерль вбачає розв'язання цієї проблеми не у зверненні до математики, що може призвести, а насправді вже почасти і призвело до занепаду філософії як самостійної науки. Він натомість розпочинає спроби відшукати у філософії свою суто філософську строгість.

Те ж саме стосується і психології. Вона, як і філософія повинна перетворитися на строгу науку. Утім, цю наукову строгість у психології не можна досягти через просте запозичення методів математичного природознавства. Адже предмет психології, як і всіх інших гуманітарних наук докорінно відрізняється від предмета природничого пізнання. Просте копіювання методів природничих наук приводить не до побудови строгої психологічної науки, а до викривлення предметної сфери дослідження психології. Цим і зумовлено пошук нової методологічної бази психологічного дослідження в подальшому розвитку цієї науки. Одним із найголовніших наслідків цього стає описова й аналітична психологія Вільгельма Дильтея.

Розділ 2. Описова й аналітична психологія Вільгельма Дильтая

1. Відмінність описової психології від пояснювальної. Роль гіпотез в науковому пізнанні

На початку своїх лекцій із феноменологічної психології Едмунд Гусерль так визначає загальний інтелектуальний контекст, місце і значення Вільгельма Дильтая та його центрального психологічного твору: «У 1894 році, в той час, який був сповнений надмірними сподіваннями на нову психологію, коли від неї водночас очікували точного обґрунтування гуманітарних наук¹⁹ і реформи логіки, теорії пізнання і всіх специфічних філософських наук з'являються «Ідеї описової та аналітичної²⁰ психології» В. Дильтая... – як перша спроба критики цієї натуралістичної психології; геніальна, хоча і недостатньо зріла робота, яка, напевно, залишиться незабутньою в історії психології. Дильтай, у своїх студіях цілком укорінений в гуманітарних науках і, безсумнівно, один з найвеличніших гуманітарних науковців ХІХ сторіччя, був людиною радше з геніальною

¹⁹ Німецьке поняття «Geisteswissenschaften» я перекладаю усталеним поняттям «гуманітарні науки», хоча в українськомовній інтелектуальній літературі ми вже подибаємо більш точний варіанти перекладу «науки про дух» або навіть «науки духу». З огляду на звичний для нас переклад поняття «Naturwissenschaften» терміном «природничі науки» я запропонував би ще більш радикальний варіант – «духовні науки». Утім такий переклад, хоча і більш вдалий, як на мене щодо термінологічної адекватності, але навантажений зайвою конотацією з релігійним підтекстом. Адже в українській мові, на жаль, ми не можемо розвести німецькі прикметники «geistig» (стосується сфери духу взагалі) і «geistlich» (стосується саме релігійного досвіду).

²⁰ Німецький дієприкметник «zergliedernd» слід радше було б перекладати як «розшматовувальна». Однак з огляду на неоконкретність такого перекладу я пропоную дещо більш науковий варіант «аналітична» на підставі того, що сам Дильтай протиставляє свій метод конструктивізму в психології і називає його аналітичним (див., наприклад, с. 1339). Саме в такому доволі широкому сенсі слід розуміти визначення Дильтасової психології як аналітичної. Це, отже, не має суперечити закиду з боку Гусерля, що Дильтай не був здатний до ретельної аналітичної роботи, адже Гусерль розуміє аналіз у дещо вужчому сенсі (див. останнє речення цитованого фрагмента). І вже зовсім помилковим було б зараховувати Дильтая до табору аналітичних мислителів, які поділяють позитивістські упередження, що вони саме і стали предметом гострої критики з боку Дильтая в його спробі обґрунтувати психологію як специфічну науку зі своєю, відмінною від природничої, методології.

загальною інтуїцією, ніж здатною до аналізу²¹ та абстрактного теоретизування»²².

Дильтай, отже, виступає проти домінантної за його часи тенденції у психологічному пізнанні, згідно з якою, психологію розглядали як природничу науку, яка мала запозичити методологічний інструментарій уже розроблений у природознавстві. Він розробляє власний проект описової і аналітичної психології, який протиставляє пояснювальній і конструктивістській науці, сутність якої він визначає на перших сторінках свого твору: «Під пояснювальною наукою слід розуміти кожне підпорядкування певної царини явищ каузальному зв'язку завдяки обмеженій кількості однозначно визначених елементів (тобто складових зв'язку)»²³.

Пояснювальна наука завжди має гіпотетичний характер. Утім, щоби зрозуміти те, в чому саме полягає цей гіпотетичний характер, нам потрібно розрізнити два значення поняття гіпотези:

1. «Насамперед як гіпотезу можна позначити кожний висновок, який через індукцію доповнює певне поняття досвіду»²⁴.
2. «Оскільки у відчуттях дані лише співіснування та послідовність без причинового зв'язку того, що постає одночасно або послідовно, то каузальний зв'язок виникає в нашому схопленні природи лише через доповнення. Тому гіпотеза є обов'язковим допоміжним засобом поступального пізнання природи»²⁵.

Перший вид гіпотез є необхідною методологічною складовою будь-якого пізнання, без якої взагалі неможливий приріст знання. Адже у своєму психічному досвіді без таких гіпотез я не міг би, наприклад, навіть пов'язати актуальне пригадування із враженням, яке я пригадую. Тобто можна сказати,

²¹ Див. попередню виноску.

²² Husserl E. *Phänomenologische Psychologie*. Text nach Husserliana, Band IX. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. – С. 6.

²³ Dilthey W. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*// Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1894, Zweiter Halbband. – Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1894. – С. 1309.

²⁴ Там само, с. 1310.

²⁵ Там само.

що такі гіпотези притаманні не лише науковому стилю досвіду, а й повсякденному перебігу звичайних психічних переживань у їхньому органічному зв'язку.

Другий вид гіпотез, натомість, притаманний лише природничим наукам. Застосування цих гіпотез в гуманітарних науках й у психології зокрема призводить до перекручення предмета цих наук. У психологічному пізнанні це зумовлено принциповою відмінністю психічного як предмета психології від фізичної природи як предмета природознавства: «Гуманітарні науки відрізняються від природничих наук насамперед через те, що в останніх факти дані ззовні, через відчуття, як феномени і відокремлено один від одного, в перших, натомість, вони постають первинно зсередини як реальність і як живий зв'язок. З цього для природничих наук випливає те, що в них зв'язок природи даний лише через доповнювальні висновки, завдяки зв'язку гіпотез. Для гуманітарних наук, натомість, випливає те, що в їхній основі завжди як первинно даний лежить зв'язок душевного життя. Природу ми пояснюємо, душевне життя ми розуміємо»²⁶. Уже тут Дильтай принципово розрізняє пояснення як метод природознавства і розуміння як метод гуманітарних наук і психології зокрема. Про це фундаментальне методологічне розрізнення докладніше йтиметься нижче.

Отже, відмінність гуманітарних наук від природничих має два фундаментальні аспекти:

1. Фізичне дане у зовнішньому, а психічне у внутрішньому сприйнятті.
2. Фізичне первинно дане як розрізненні факти, які поєднуються завдяки гіпотезам, психічне відразу дане як органічна цілість²⁷.

²⁶ Dilthey W. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie// Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1894, Zweiter Halbband. – Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1894. – С. 1313 – 1314.

²⁷ Слід звернути увагу на те, що на ці дві характерні ознаки психічного, а саме даність у внутрішньому сприйнятті та його органічний зв'язок як певної цілості, вказував уже Франц Brentano у своїй спробі обґрунтувати у «Психології з емпіричного погляду» відмінність психічного від фізичного (див. попередній розділ «Інтенційна психологія Франца Brentano»).

Отже, якщо у природознавстві гіпотези необхідні задля того, щоб встановлювати причиново-наслідковий зв'язок між розрізненими даними чуттєвого сприйняття, то в психологічному пізнанні вони виявляються непотрібними через те, що психічне від самого початку є даним як живий зв'язок переживань. Окрім того, гіпотетичний метод пізнання є неадекватним специфіці пізнання психічного через те, що у психологічному пізнанні на відміну від пізнання природничого жодна з гіпотез не може дістати остаточного обґрунтування у досвіді, оскільки «В царині душевного життя факти не можуть дістати тієї точної визначеності, яка потрібна для випробування певної теорії через порівняння її наслідків із цими фактами. Отже, в жодному вирішальному пункті не вдалося виключити одні гіпотези та підтвердити ті, що залишилися»²⁸.

Дильтай наводить деякі з таких гіпотез в орієнтованій на природознавство психології, що їх так і не вдалося ані остаточо спростувати, ані безперечно підтвердити:

1. Редукція усіх явищ свідомості до атомарних елементів, які впливають один на одного згідно з певними законами.
2. Редукція вищих душевних процесів до асоціацій.
3. Виведення самосвідомості з психічних елементів і процесів, які з ними відбуваються.
4. Загадковий причинний вплив набутого душевного зв'язку на наші свідомі висновки й бажання.

Отже, механічне перенесення методів природознавства до сфери гуманітарного пізнання і насамперед до психології не сприяє поступу в цих науках, а, натомість, викривляє сам предмет їхнього дослідження. Ми не можемо досягти математичної строгості природничих наук у науках гуманітарних через таку некритичну експансію природничих методів. Утім це не означає, що гуманітарні науки і психологія зокрема не можуть претендувати

²⁸ Dilthey W. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie// Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1894, Zweiter

на наукову строгість і що в прагненні до цієї строгості їм нема чому навчатися у природничих наук. Головне, що можна запозичити з природничих наук, це постійний пошук методів, що були б відповідні до предмета дослідження, яке використовує ці методи²⁹: «Не через це ми проявимо себе як справжні учні великих мислителів-природознавців, що перенесемо відкриті ними закони до нашої царини, а через те, що наше пізнавання пристосується до природи наших об'єктів і ми поводитимемося з ними так само, як вони зі своїми»³⁰.

Так народжується ідея іншого, відповіднішого сутності психологічного пізнання методу, який Дильтай називає методом описовим і аналітичним і який уможлиблює «уникнення в психології обґрунтування всього нашого розуміння душевного життя сукупністю гіпотез»³¹. На ґрунті цього методу й можна побудувати описову психологію, яка відповідала б сутності психічного й уможлилювала б його адекватне пізнання: «Під описовою психологією я розумію репрезентацію однакових складових кожного розвинутого людського душевного життя та їх зв'язків, як вони пов'язані в єдиному зв'язку, який не домислюють або висновлюють, а переживають»³².

Надалі нам ітиметься про відмінність цієї описової психології від пояснювальної, а також про її структуру, завдання і напрямки розвитку.

Halbband. – Berlin: Verlag der Königlich-Akademie der Wissenschaften, 1894. – С. 1315.

²⁹ Таку методологічну настанову можна тлумачити у подвійному сенсі. З одного боку, вона відповідає заклику Гусерля повернутися «до самих речей» («zu den Sachen selbst»), тобто узгодити методи пізнання з предметом пізнання. З другого боку, Дильтай демонструє тут певну метафізичність мислення, яка полягає у наївній вірі в те, що наукові методи мають пристосуватися до якоїсь об'єктивної дійсності, яку ми вивчатимемо за їхньою допомогою. Дильтай не помічає того, що сама ця об'єктивна дійсність багато в чому є моделлю дійсності, яка сконструйована завдяки цим методам. На це вказуватиме Гусерль у своїй критиці математизації природи у творі «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія». У будь-якому разі стає зрозумілим, що обґрунтуванню методології будь-якого наукового пізнання, психологічного зокрема, має передувати ретельний інтенційна аналіза, яка встановлює не лише епістемологічний, а також онтологічний зв'язок між актами пізнання і предметами цих актів.

³⁰ Dilthey W. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie// Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1894, Zweiter Halbband. – Berlin: Verlag der Königlich-Akademie der Wissenschaften, 1894. – С. 1313.

³¹ Там само, с. 1315.

³² Там само, 1322.

2. Основні завдання і структура описової і аналітичної психології

Сучасний французький філософ Венсан Декомб так визначає сутність дескриптивної психології: «Проблема дескриптивної психології – це, наприклад, проблема того, як зуміти відрізнити сприйняття від галюцинації: чи є якась життєва відмінність між ними, а не лише відмінність у наслідках? Чи є досвід, в якому об'єкт є даним у модусі перцептивної присутності, та інший досвід, в якому цей об'єкт є даним у модусі галюцинаторної присутності? Якщо загальніше, то мета дескриптивної психології – створити інвентар форм свідомості та їхніх систематичних зв'язків»³³. В цьому уривку схоплені основні риси підходу дескриптивної психології до психічного як такого.

Задля того, щоб адекватно схопити сутність цього підходу до пізнання психічного ми ще раз маємо повернутися до ретельного опису характеристик психічного життя, що вони відрізняють його від суто фізичних процесів. Дильтай виокремлює три характерні ознаки даності психічного:

1. Безпосередність – психічне, як вже зазначалося, завжди дане у внутрішньому сприйнятті, у «прямому вбачанні» на відміну від фізичного, яке дане у зовнішньому сприйнятті, а тому завше опосередковано.
2. Зв'язаність – психічне завжди дане як органічний зв'язок, фізичне, натомість, як конгломерат одиниць, які потребують зв'язку, що має бути наданий з боку свідомості.
3. Цінність – різні психічні процеси постають для нас із різною цінністю, яка залежить від «цілого нашого життєвого зв'язку»; через це суттєве завжди відрізняється від несуттєвого.

Можливість описової і аналітичної психології саме й зумовлена цією безпосередньою даністю психічного як органічного зв'язку, що завжди має для мене певну цінність.

У лекціях із феноменологічної психології Гусерль описує взаємозв'язок цих характеристик психічного в такий спосіб: «Душевний зв'язок є зв'язком

³³ Декомб В. Інституції сенсу. – К.: Український центр духовної культури, 2007. – С. 51.

дій, зв'язком розвитку, в якому панує іманентна телеологія, що її можна аналітично виявити. Крізь життя проходить спрямованість на цінності, єдине прагнення до щастя, до задоволення, інстинктивна або свідома цільова спрямованість».³⁴

З огляду на ці специфічні характеристики психічного як предмета психологічного пізнання можна окреслити основні завдання описової та аналітичної психології, а відповідно до цих завдань і структуру цієї нової науки про психічне:

1. Опис психічного, утворення номенклатури й узгодження психологічної термінології.
2. Виокремлення структурного зв'язку психічного життя.
3. Дослідження телеологічних законів розвитку психічного життя.
4. Дослідження впливу «набутого зв'язку душевного життя на кожний окремий акт свідомості».

Слід дещо експлікувати внутрішню єдність цих чотирьох завдань і, відповідно, чотирьох частин описової психології. Центральним тут видається поняття зв'язку, адже саме цей даний безпосередньо живий зв'язок відрізняє психічне як предметну сферу психологічного дослідження від фізичного як сферу природознавства. Адекватним способом схоплення цього зв'язку саме і є описовий метод, який не зв'язує розрізненні дані досвіду, як це робить пояснювальний метод у природознавстві, а намагається відтворити вже наявні у психічному житті внутрішні зв'язки. Важливою характеристикою живого зв'язку психічного є те, що він має не тільки каузальний, а також телеологічний характер. З цього характеру психічного випливає закон розвитку психічного життя, адже всі душевні процеси спрямовані до створення такого живого психічного зв'язку. Нарешті, слід встановити, як загальний зв'язок психічного життя впливає на кожний окремий елемент, з якого воно складається, на кожне окреме переживання.

³⁴ Husserl E. *Phänomenologische Psychologie*. Text nach Husserliana, Band IX. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. – С. 9.

Тут Дильтай демонструє герменевтичність свого описового методу, адже в ньому він відтворює головний методологічний хід герменевтики – герменевтичне коло, в якому ціле може бути зрозумілим лише як таке, що воно складено зі своїх частин, а частини – лише як частини цілого, яке з них складається. Місце каузального пояснення посідає герменевтичне розуміння, що просувається по колу від частин до цілого і від цілого до частин³⁵.

За Дильтаєм опис психічного життя має просуватися в трьох стратегічних напрямках:

1. Відображення основних типів перебігу душевних процесів.
2. Виокремлення основних зв'язки, котрі проходять крізь усе життя людських чуттів і потягів.
3. Встановлення окремих складових станів чуттів і потягів.

Стосовно першого напрямку опису Дильтай зауважує лише те, що в ньому психологічна наука впритул наближається до великих творів мистецтва, передовсім у літературі (тут він загадує Шейкспіра), в котрих відображені основні типи людських переживань. Відомо, скажімо, що Зигмунд Фройд використовував літературні персонажі для опису певних психічних особливостей. У творі «Тисячоликій герой» Джозеф Кембел стверджує, що Фройд уважав кожного невротика або Едипом, або Гамлетом³⁶. Фройд на правду, спираючись на трагедію Софокла «Царь Едип» створює одне з найвідоміших психоаналітичних понять «Едипів комплекс». У «Тлумаченні сновидінь» Фройд зіставляє Софоклова Едипа з Шейкспіровим Гамлетом: «У тому самому ґрунті, що «Цар Едип» вкорінене ще одне з великих поетичних трагічних створінь, «Гамлет» Шейкспіра... В «Едипі» як у сновидінні висвітлюється і реалізується засадниче фантазійне бажання; у «Гамлеті» воно

³⁵ Щодо герменевтичного методу Вільгельма Дильтая див. зокрема: Богачов А. Досвід і сенс. – К.: Дух і Літера, 2011. – С. 97–133, Кошарний С. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дильтей і Е. Гуссерль). – К.: Наук. думка, 1992. – 124 с., Менжулін В. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні Вадим. – К.: НаУКМА : Аграр Медіа Груп, 2010. – С. 170–187.

³⁶ Кембелл Дж. Тисячоликій герой. – Львів: Видавництво Terra Incognita, 2020. – С. 366.

залишається витисненим, і ми дізнаємося про його існування – що схоже на стан речей у невроті – лише через породжені ним дії гальмування»³⁷.

Єдина, але дуже важлива відмінність психологічного опису від поетичного відображення полягає в тому, що психолог намагається схопити в поняттях те, що поет відтворює в образах. І літературні, й психологічні описи психічних станів слугують розумінню що відрізняє їх від природничих наук, головним методом яких є пояснення. Але розуміння у гуманітаристиці взагалі й у психології зокрема докорінно відрізняється від розуміння в художній літературі. У лекціях з феноменологічної психології Гусерль так описує цю відмінність: «...пояснення у природничих науках контрастує з розумінням у гуманітарних науках. Утім, це розуміння ще не здійснюється у єдності переживання простої інтуїції, у якій відтворюються конкретні зв'язки. Адже це здійснює будь-яке поетичне представлення. Проте психологія великих поетів і письменників, про яку так багато говорять насправді не є психологією, не є наукою. Тут потрібні радше наукові аналізи, утворення понять і опис, що здійснюється на підставі чистої інтуїції»³⁸.

Другий і третій напрями опису Дильтай ілюструє прикладами зі сфери чуттів і вольових актів. При цьому він формулює деякі принципові вимоги до описового методу:

1. Ми описуємо всі можливі факти психічного життя, а не обмежуємо себе чітко встановленою кількістю окремих актів. Тобто опис є принципово відкритим, натомість пояснення прагне обмежитися деякими первинними моментами, з яких випливає все інше.
2. Хоча опис спрямований на окремі психічні переживання, але ми завжди описуємо їх в контексті тривалих співвідношень. Так, вольовий акт може бути виразом тривалого спрямування волі,

³⁷ Freud S. Traumdeutung// Freud S. Gesammelte Schriften. Zweiter Band. – Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925. – С. 267.

³⁸ Husserl E. Phänomenologische Psychologie. Text nach Husserliana, Band IX. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. – С. 9.

котре необхідно враховувати в описі цього акту. Дильтай пише про те, що це стосується й інтелектуальної сфери, а ми можемо додати, що і в царини емоцій також слід віднайти такі загальні зв'язки.

У літератур також зустрічаємо такі описи окремих психічних переживань і навіть їхню класифікацію та типізацію. Наприклад, у романі «Амадока» Софія Андрухович ретельно й витончено описує різні види фізичного болю, які переживає головний герой, створюючи своєрідну художню класифікацію болю: «Він володів болем тонким і тоскним, як завивання вітру, і болем, схожим на електричні розряди різного вольтажу; мав біль, схожий на викручування у плоть тонких металевих штирів, і біль, схожий на викручування цих штирів у зворотному напрямку; був у нього біль розлогий і жирний, як вгодована свійська тварина, біль-стискання лещатами, біль-нудота, біль-жар, біль-стесування плоти, біль-пульсація, що то наростала й ставала дедалі потужнішою, доходила до конвульсій, то спадала й лагіднішала, майже починаючи приносити задоволення. Також був біль-напруження, не зовсім схожий на біль, але чи не найскладніший для витримування. Біль, що пер ізсередины черепа, шлунка, грудної клітки, ніби там роздувався, пучнявів і набруньковувався чийсь живий організм. Біль-тривожність. Біль-порожнеча. Біль-свербіж. Біль-страх, від якого мороз лягав на внутрішню частину черева. І ще безліч болів, кожен із яких він міг би описати докладно, з найтоншими подробицями, якби мова не чинила йому опору»³⁹.

Опис уможлиблює розуміння, що є головною метою гуманітарного пізнання, на відміну від пояснення, яке є важливою складовою методології природничих наук.

У розвитку феноменологічної методології ми натрапляємо на приклади конкретного застосування методології описової психології, скажімо, в дослідженні феномена ресентименту, яке Макс Шелер здійснює з позицій філософської антропології у творі «Ресентимент у будові моралей». На початку

³⁹ Андрухович С. Амадока. – Львів: Видавництво Старого Лева, 2020. – С. 31.

цього твору Шелер здійснює розрізнення пояснювальної і описової психології, яке, безперечно, відсилає нас до концепції Дильтая: «Одна річ – подумки розкласти фактичний склад внутрішнього сприйняття на комплекси, а ці останні своєю чергою на «прості» елементи, досліджувати (завдяки спостереженню й експерименту) умови та наслідки штучно варійованих комплексів, і геть інша річ – описуючи та розуміючи, відтворювати єдності переживань і сенсів, які містилися у зв'язку життя людей, а не були створені лише у штучний спосіб «об'єднання» та «роз'єднання». Перший шлях – це шлях (методично зорієнтованої на природничу науку) синтетично-конструктивної та пояснювальної психології, другий – аналітичної і дескриптивної психології розуміння»⁴⁰. Саме з позицій такої аналітичної і дескриптивної психології розуміння Шелер і пропонує розглядати феномен ресентименту в людській моралі. Тож цей методологічний підхід виявляється, на його думку, ефективним не лише у філософській антропології та психології, а також у моральній філософії, або етиці.

Утім, на думку Гусерля концепція розуміння Дильтая не надто радикально розриває з методологією природознавства, зберігаючи зв'язок і з індукцією, що також є важливою складовою цієї методології: «Розуміння сягає рівно настільки, наскільки сягає аналіза мотивацій і реконструкція. Якщо вона неповна, то необхідність так само є неповно поясненою. Парадоксальність полягає в тому, що необхідність має полягати в окремому, але при цьому не має бути жодного чистого закону необхідності, що як усі чисті закони репрезентує гіпотетичні зв'язки, тобто зв'язки чистої загальності, яка пов'язана з чистою можливістю. Здається, Дильтай навіть в окремому випадку не прояснив відмінність строгої необхідності, тобто прояснювального розуміння від емпіричної загальності та емпіричної індукції»⁴¹. Гусерль пропонує інше бачення розуміння, що спирається на інтуїцію або пряме інтелектуальне

⁴⁰ Scheler M. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen// Scheler M. Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze// Scheler M. Gesammelte. Band 3. – Bern und München: Frank Verlag, 1972. – С. 35.

споглядання: «Розуміння окремих духовних актів та утворень не означає нічого, окрім унаочнення їхньої індивідуальної необхідності»⁴². Ця формула пов'язана з критикою психологізму в I томі «Логічних досліджень» Едмунда Гусерля. Водночас стає зрозумілим, що ця критика аж ніяк не означає ані відмови від психології як науки, ані навіть відмови від пошуків можливостей об'єднання психології, логіки й епістемології. Утім, це об'єднання має відбутися не на засадах натуралістичного редукціонізму, а на засадах нової філософської концепції, яка спиратиметься на методологічний пріоритет інтелектуальної інтуїції, тобто феноменології. На таких методологічних засадах Едмунд Гусерль і намагається побудувати феноменологічну психологію.

⁴¹ Husserl E. *Phänomenologische Psychologie. Text nach Husserliana, Band IX.* – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. – С. 19.

Розділ 3. Феноменологічна психологія Едмунда Гусерля

1. Антипсихологізм феноменологічної психології

Головне питання феноменологічної психології можна сформулювати у такий спосіб: **чи можна побудувати психологію на антипсихологістських засадах?** Вони звучить парадоксально лише в тому разі, якщо не розрізняти психологізм як методологічну настанову, що веде до релятивізму, та психологію як науку, що може претендувати на статус строгої науки про психічне, тобто науки, яка може встановлювати нерелятивні істини про психічний досвід.

Як відомо, Гусерль починає розбудову проєкту феноменологічної філософії з критики психологізму в логіці в першому томі «Логічних досліджень». Гусерль розпочинає критику психологізму з розрізнення нормативних і теоретичних дисциплін. Одне з головних питань, яке він порушує на початку твору полягає в тому, чи є логіка нормативною або теоретичною дисципліною. Тому в Гусерлевому описі тогочасної дискусії між психологістами та антипсихологістами нас цікавитиме саме та лінія аргументації психологістів і контраргументації антипсихологістів, яка пов'язана зі спробою відповісти на це засадове питання.

Гусерль формулює позицію психологістів у такий спосіб: «Хоч би як визначали логічне вчення – як вчення про мислення, судження, висновування, пізнання, доведення, знання, про спрямування розуму в пошуках істини, про оцінку підстав доказу тощо – ми завжди знаходимо психічну діяльність або продукти як об'єкти практичного регулювання. І якщо взагалі обробка матеріалу за правилами певного вчення передбачає пізнання властивостей цього матеріалу, то те саме стосується цього випадку, в якому йдеться про психологічний матеріал. Зрозуміло, що наукове дослідження правил, за якими його слід обробляти, приведе до наукового дослідження цих властивостей:

⁴² Там само, с. 18.

теоретичний фундамент для побудови логічного вчення створює, отже, психологія, а саме, психологія пізнання»⁴³. Антипсихологісти, за словами Гусерля, відповідають на це так: «Психологія... розглядає мислення таким, яким воно є, а логіка таким, яким воно повинно бути»⁴⁴. Тобто, якщо для психології предметом є будь-яке мислення як психічна діяльність, то для логіки предметом є лише правильне мислення і його закони. Логіка на відміну від психології є нормативною наукою. Метафорично кажучи, психологія – це фізика мислення, а логіка – це етика мислення. Утім на це психологісти своєю чергою відповідають, що правильне мислення – це лише один із можливих випадків мислення взагалі. Отже, щоби зрозуміти, яким є правильне мислення, варто вивчати мислення в усіх його проявах як психічний процес. А цим займається психологія. Тому, навіть якщо логіка не є частиною психології, вона, принаймні, має спиратися на психологічні дослідження мислення як психічного процесу.

На думку Гусерля і психологісти, й антипсихологісти припускаються в цій дискусії спільної помилки, визнаючи логіку нормативною наукою. Натомість логіка є чистою теоретичною наукою про ідеальні закони мислення, на базі якої, звісно, можна утворити норми правильного мислення. Утім вчення про ці норми, хоча і є похідним від логічної теорії, але не створює її ядра. До цієї думки Гусерля ми ще неодноразово повертатимемося. Зараз ми відтворимо наступний Гусерлевий крок у критиці психологізму. Він здійснює його за поширеною в математиці формулою – доказом від супротивного. Гусерль пропонує нам припустити, що психологісти праві й логіка насправді має базуватися на психології. Але які з цього випливають наслідки? І чи не знищують ці наслідки саму можливість логіки як науки?

Гусерль називає три емпіричні наслідки психологізму в логіці й показує їхню несумісність із самою ідеєю логіки:

⁴³ Husserl E. *Logische Untersuchungen. Erster Bd. Prolegomena zur reinen Logik*; [herausgegeben von Elmar Holenstein]. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. – С. 64–65.

⁴⁴ Там само.

1. Закони психології приблизні, а закони логіки точні. Якщо логіка базується на психології, то точні логічні закони мають базуватися на приблизних психологічних законах, а це неможливо, адже на приблизних законах можуть базуватися лише інші приблизні закони. З цим першим наслідком пов'язаний другий:
2. Закони логіки пізнавані a priori, закони психології – a posteriori. Якби логічні закони спиралися на психологічні, то це означало б, що апріорні закони впливали з апостеріорних, а це також неможливо.
3. Якби логіка спиралася на психологію, то це означало би, що логіка має змістом психічне, але це не так. Логіка не має змістом психічне ані як свій безпосередній зміст, ані як те, що вона нормує, адже логіка, як ми побачили раніше, є не нормативною, а теоретичною наукою, змістом якої є не емпіричне психічне життя, а чисті ідеальні закони мислення не залежно від того, мислить хтось взагалі за цими законами чи ні. Отже, як пише Гусерль, логіка не потребує «matter of fact» психічного.

Ці наслідки психологізму добре відомі. Спробуймо подивитися на те, яке значення для феноменологічної концепції досвіду має їх критичне осмислення.

Особливо нас цікавитиме другий наслідок, оскільки Гусерль впроваджує в ньому поняття апріорного пізнання. Він дає йому принципово відмінне від Канта визначення. Це не просто переддосвідне пізнання, адже будь-яке знання ми здобуваємо в досвіді в широкому сенсі цього слова. Апріорне знання це знання, дане з очевидністю. Тут ми виходимо до дуже важливого для феноменологічної концепції досвіду поняття очевидності, до якого ми повернемося ще в розгляді третього передсуду психологізму, а потому детально розглянемо його в наступному розділі. Поки ж варто лише зауважити, що концепція очевидності докорінно відрізняє трансценденталізм Гусерля від трансценденталізму Кантового гатунку, характерною рисою якого є заперечення інтелектуальної інтуїції.

Повертаючись до першого наслідку, ми маємо визнати, що психологізм в логіці неодмінно призводить до релятивізму й скептицизму. Адже якщо точні закони, базуються на приблизних, то це означає, що не існує загального і необхідного знання. Будь-яке знання є приблизним і відносним, залежним від конкретного досвіду, покладеного в його основу. Такий релятивізм своєю чергою породжує скептицизм щодо можливості пізнання істини. Саме тому Гусерль визначає психологізм як скептичний релятивізм. При цьому він говорить про різні типи релятивізму та скептицизму.

Так релятивізм може бути специфічним (або видовим) й індивідуальним.

Найрадикальнішим формулюванням індивідуального релятивізму, на думку Гусерля, є вислів Протагара: «Людина є мірою усіх речей». На позиціях такого радикального релятивізму сьогодні не стоїть жоден науковець. Натомість вельми поширеним є видовий релятивізм у вигляді антропоморфізму, коли за критерій істини визнається не окрема людина, а специфіка природи людини як виду. Формою такого релятивізму, на думку Гусерля, саме і є психологізм. Але навіть такий релятивізм веде до догматичного скептицизму, адже релятивізує істину й у такий спосіб унеможлиблює пізнання абсолютної істини. Від догматичного скептицизму Гусерль відрізняє скептицизм метафізичний. Якщо догматичний, або гносеологічний, скептицизм піддає сумніву пізнання абсолютної істини як такої, то метафізичний скептицизм, натомість, встановлює границі нашого можливого пізнання й у такий спосіб дисциплінує його. Якщо перший вид скептицизму веде до агностицизму, то другий намагається критично встановити межі пізнання. Говорячи про метафізичний скептицизм, Гусерль, безперечно, має на увазі Кантове обмеження можливостей людського розуму. Можна навіть наважитися на твердження, що метафізичний скептицизм є обов'язковою складовою строго філософського мислення, до якого прагне феноменологія, адже саме таке мислення долає наївну метафізику й уможлиблює справжній трансценденталізм, очищений від метафізичного подвоєння світу, про яке йшлося в першій частині дослідження і до критичного осмислення якого ми ще

повернемося в наступній частині, коли аналізуватимемо поняття феномена у феноменології.

Повертаючись же до психологізму, маємо визнати, що він є видовим релятивізмом, який веде до догматичного скептицизму і в такий спосіб унеможлиблює пізнання істини.

Водночас психологізм є формою натуралізму, який ніби заперечує скепсис щодо існування об'єктивного світу й здатності свідомості пізнавати його. Натомість він наївно визнає об'єктивний світ просто наявним. Свідомість своєю чергою є для нього моментом цього природного світу і як така функціонує за загальними природними законами. Але саме тут натуралізм припускається тієї помилки, яку Гусерль в статті «Філософія як строга наука» називає натуралізацією розуму. Така натуралізація призводить до того, що психологію як емпіричну науку про емпіричні психічні факти покладають в основу таких чистих наук, як, скажімо, логіка й аксіологія. А це і є основною ознакою психологізму. Натомість, як показує Гусерль в аналізі третього наслідку психологізму, така чисто теоретична наука, як логіка, не потребує «matter of fact» психічного ані як відправного пункту своїх розвідок, ані як того, чому вона приписує норми.

Отже, натуралізм як наївний об'єктивізм приховує в собі паростки скептичного релятивізму. Тому стає зрозумілим, що розбудову справжньої строгої філософії треба розпочинати з обережного й критичного ставлення до об'єктивності світу. Саме задля того, щоби позбавитися такого наївного об'єктивізму, який призводить до нібито протилежного йому скептицизму, Гусерль і розробляє в «Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії» концепцію феноменологічних редукцій, здійснення яких і вводить нас до поля феноменологічних досліджень, позбавляючи об'єктивістської наївності природної настанови й убезпечуючи від граничного скепсису. Зважаючи на вище викладене, можна сказати, що Дитер Ломар має рацію, коли

стверджує: «Гусерль був першим, кому вдалося в аналізі досвіду оминати і риф психологізму, й риф однобічно антипсихологістського об'єктивізму»⁴⁵.

Завершуючи критику психологізму, Гусерль вказує на три передсуди, на яких він ґрунтується:

1. Логіка як нормативна наука, що встановлює норми правильного мислення, спирається на психологію як науку про мислення взагалі.
2. Оскільки логіка є наукою про судження та висновування, тобто операції мислення, вона є частиною психології, предметом якої є будь-який психічний процес, мислення зокрема.
3. Головним завданням логіки є встановлення істинності суджень. Критерієм істини в логіці є очевидність, яка є характеристикою психічного актів, вивченням яких займається психологія. Отже, логіка має спиратися на психологію.

Перший передсуд повертає нас до суперечки між психологістами й антипсихологістами. Ми вже побачили, що цей передсуд притаманний обом сторонам цієї дискусії. Гусерль, натомість, розглядає логіку не як нормативну, а як теоретичну науку, змістом якої є ідеальні закони мислення. Ці закони, як зазначалося, відкриваються нам з очевидністю в інтелектуальному спогляданні. При цьому очевидність – це насамперед характеристика самих логічних законів, а не тільки психічних актів, у яких ми їх схоплюємо. Психічна очевидність є похідною від очевидності логічної. Нерозуміння цього й втілено в третьому передсуді психологізму, в якому змішано очевидність змісту й очевидність акту, в якому цей зміст даний. Нездатність розрізняти зміст і акт – це і є другий передсуд психологізму. Адже в логіці йдеться не про психічні акти судження, висновування тощо, а про їхні ідеальні змісти. Завдяки цьому розрізненню змісту й акту ми вже наближаємося до феноменологічної концепції інтенційності, розгляду якої присвячено третю частину дослідження.

⁴⁵ Lohmar D. Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis. – Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1998. – С. 230.

Психологізм як прояв натуралізму, з одного боку, і як скептичний релятивізм, з іншого, дається взнаки не лише в логіці, а й в емпіричній теорії пізнання в цілому, однією з головних проблем якої віддавна була проблема загальних понять. Психологістська настанова зводить питання про трансцендентальне обґрунтування загальних понять, яке має інтерсуб'єктивне значення, до питання про їхнє емпіричне походження в суб'єктивному психічному досвіді. Емпірична теорія досвіду вказує на асоціацію і індукцію як на основні способи такого походження.

2. Феноменологічна психологія і трансцендентальна феноменологія

Уже в назві першого розділу першої частини амстердамських доповідей про феноменологічну психологію «Подвійний сенс феноменології як психології і як трансцендентальної філософії» позначені два рівня феноменологічного дослідження, а саме феноменології як феноменологічної психології і феноменології як трансцендентальної філософії. Майже відразу Гусерль експлікує цей подвійний характер феноменології: «У подальшому розвитку вона постає у вартій уваги подвійності: з одного боку, як психологічна феноменологія, що як радикальна основна наука має служити психології взагалі, з іншого – як трансцендентальна феноменологія, яка поряд із філософськими дисциплінами виконує найважливішу функцію першої філософії, функцію філософської науки про первинні витоки».

У першій частині своїх доповідей Гусерль пропонує зосередитися на феноменологічній психології. Спочатку він намагається визначити роль і місце психології в системі наук, що вона склалася в Новий час. Психологія постає тут як несамостійна наука, як частина зоології, або біології⁴⁶, що відповідає **структурному закону світу**. Згідно з цим законом у цьому світі все має своє фізичне тіло. Отже, й психічне ми маємо розглядати як таке, що воно вкорінене у фізичному. Тут відразу постає питання про те, як можлива чиста психологія,

⁴⁶ Див. початок розділу про інтенційну психологію Brentano, де йдеться про прагнення психології до емансипації від фізіології як природничої науки.

тобто психологія, позбавлена будь-чого фізичного. Виявляється, що це неможливо. Психологія як емпірична наука про психічні факти не може бути чистою від усього фізичного на відміну від, скажімо, фізики, що як емпірична наука про фізичні факти, може бути чистою від усього психічного.

З іншого боку, якщо психологія претендує на статус науки, має бути можливою чиста психологія як апіорна наука про психічне буття на кшталт геометрії або чистого вчення про час, що як чисті апіорні науки лежать в основі емпіричного природознавства. З такого статусу феноменологічної психології випливають особливості її методу:

1. Убачання апіорних засад в горизонті їх розгортання.

Тут відразу подибаємо два аспекти феноменологічного методу:

- **очевидне** вбачання
- **горизонт** досвіду

2. Споглядання конкретного як **екземпляру**, що у варіаціях дає стале – сутність. Відповідний екземплікаторний метод або метод вільної варіації Гусерль розробляє у пізньому творі «Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки». Він показує, як можна отримати загальне поняття без актів індукції, спираючись лише на окремий екземпляр і варіюючи його у фантазії. Такий метод може бути застосований і в психології, коли, спираючись на поодинокий акт, скажімо споглядання, і варіюючи його у фантазії, ми можемо виявити сутність акту споглядання взагалі, а отже встановити характерні риси будь-якого споглядання.

3. **Рефлексія** як вихід із природної настанови, в якій ми зосереджені на тому, що ми переживаємо, а не на самому переживанні. Натомість рефлексія дає нам самі акти схоплення. Рефлексія відкриває нам принципову **інтенційність**, тобто спрямованість свідомості у своїх переживаннях на явища, що постають у цих переживаннях. Це поставання, феноменальність, тобто властивість усього бути феноменами, що постають перед свідомістю і стає предметною сферою нової науки – феноменології.

4. Чистота такої рефлексії

- як свобода від усього психофізичного
- як свобода від передсудів – головний передсуд при цьому – це передсуд **натуралізму**, який виникає від захоплення методами природничих наук ще в Декарта, особливо від ідеї «tabula rasa» Лока і зв'язку психічних даних Г'юма. Гусерль вважає, що навіть інтенційна концепція Brentano не позбавлена остаточно цієї вади. Це має наслідком ототожнення об'єктивного часу та **внутрішнього часу свідомості**.

У цьому короткому описі головних рис методу феноменологічної психології ми вже натрапляємо на такі ключові феноменологічні поняття, як феномен, природна настанова, інтенційність, часосвідомість тощо. До розгляду цих понять, а також поняття «інтерсуб'єктивність» ми перейдемо в наступній частині.

Частина II. Феноменологія як методологія соціально-гуманітарних досліджень

Розділ 1. Поняття феномена у феноменології

Свій фундаментальний твір «Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії» Едмунд Гусерль починає зі спроби визначити специфічну предметну сферу дослідження феноменології, а отже, з'ясувати, яке значення у феноменологічній теорії має поняття феномена і чим відрізняється феноменологічне розуміння цього поняття від інших відомих нам наук: «Чиста феноменологія, до якої ми шукаємо шлях, чие своєрідне ставлення до всіх інших наук ми характеризуємо і яку ми воліємо показати як засадничу філософську науку, є істотно новою, віддаленою завдяки власній принциповій своєрідності від природного мислення наукою, яка починає розвиватися лише в наші дні. Вона називає себе наукою про «феномени». До феноменів звертаються також інші, давно відомі науки. Наприклад, психологію визначають як науку про психічні, а природознавство як науку про фізичні «явища» або феномени; так само в історії йдеться про історичні, а в науці про культуру – про культурні феномени; і це стосується також усіх наук про будь-яку реальність. Хоч би як різнився сенс слова «феномен» у цих визначеннях і хоч би які ще значення воно могло мати, зрозуміло, що феноменологія звертається до всіх цих «феноменів» і відповідно до всіх цих значень: але в геть іншій настанові, через яку сенс феномена, який постає перед нами в старих добре відомих науках, у певний спосіб модифікується. Лише в такому модифікованому вигляді він входить у феноменологічну сферу. Зрозуміти ці модифікації або, точніше говорячи, здійснити феноменологічну настанову, рефлексійно виявити її своєрідність і своєрідність природної настанови в науковій свідомості – це є перше і в жодному разі не легке

завдання, яке ми маємо виконати, якщо воліємо обґрунтувати феноменологію і науково встановити її своєрідну сутність»⁴⁷.

У вступі до II тому «Логічних досліджень» Гусерль висловлює відому максиму свого феноменологічного вчення: «Ми хочемо повернутися до «самих речей»⁴⁸ Німецькою ця формула «до самих речей» звучить: «zu den Sachen selbst». І хоча він формулює її на ранньому етапі розвитку власної концепції, можна наважитися на твердження, що ця максима зберігає свою значливість для всього феноменологічного проекту. Ба більше, мабуть, саме у трансцендентальній феноменології вона віднаходить своє найбільш адекватне втілення.

Утім, аби адекватно зрозуміти цю формулу, ми маємо прояснити те, що Гусерль має на увазі, коли говорить про «самі речі». Спробуймо здійснити це розуміння від супротивного, тобто окреслюючи те, що Гусерль, напевне, не мав на увазі.

По-перше, річ – це матеріальний предмет об'єктивного світу. Зрозуміло, що Гусерль, закликаючи повернутися до самих речей, у жодному разі не мав на увазі те, що феноменологія має обмежитися дослідженням матеріальних об'єктів. Але це зумовлено не тим, що Гусерль заперечував існування матеріального світу, або сумнівався в його існуванні. Натомість, на нашу думку, це спричинено описаною вище антиметафізичністю феноменологічного проекту. Для феноменолога некритичне ствердження або заперечення будь-якої зовнішньої реальності, чи то матеріальної, чи то ідеальної має бути подоланим як метафізична наївність. Саме в цьому полягає головний принцип феноменологічних редукцій, методологічного інструменту, який Гусерль розробляє у творі «Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії». Цей принцип – феноменологічне еросхе, утримання від апофантичних суджень, або від суджень про існування. Через це утримання феноменолог відкриває для

⁴⁷Гусерль Е. Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології. – Харків: Фоліо, 2020. – С 11.

⁴⁸ Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Bd. I Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. – Den Haag : Martinus Nijhoff, 1984. – С. 10.

себе сферу конститутивної проблематики, тобто проблему конституювання в інтенційних актах свідомості їхніх змістів. Розгляду цієї проблеми присвячено III частину цього дослідження.

По-друге, для нашої розвідки релевантним буде розрізнення таких німецьких слів, як «Sache» і «Ding». Обидва ці слова перекладаються українським словом «річ». Проте, як впливає з вищенаведеної цитати, Гусерель, говорячи про «повернення до самих речей», використовує поняття «Sache», а не «Ding». Головним для нас тут є те, що він у жодному разі не має на увазі Кантове поняття «річ-сама-по-собі» («Ding-an-sich») ⁴⁹. Це поняття, яке Кант протиставляє поняттю «явище» («феномен»), позначає граничну трансцендентність, тобто те, що в жодному разі не може бути пережито в жодному досвіді. Річ-сама-по-собі, або ноумен відіграє, отже, в Кантовому трансценденталізмі суто негативну роль, встановлюючи границі (Grenzen) феноменальної сфери можливого пізнання: «Поняття ноумену є, отже, суто граничним поняттям, яке обмежує чуттєвість, а відтак має лише негативне застосування» ⁵⁰. І все ж таки Кант говорить про річ-саму-по-собі, най і як про негативний принцип. Це промовляння того, що не можна пережити в жодному досвіді є внутрішньо суперечливим. Воно порушує ту заборону, якою закінчує свій «Логіко-філософський трактат» Людвіг Вітгенштайн: «Про що не можна говорити, про те слід мовчати». Згадка про Вітгенштайна тут не випадкова. Адже, на мою думку, головний мотив трансцендентальної феноменології Гусерля віддаляє його від Канта й наближає до Вітгенштайна. Цей мотив – відмова від поняття «річ-сама-по-собі». Не варто забувати, що від німецького слова «Sache» утворюється слово «Tatsache» («факт»). Для Гусерля фактичність завжди випадкова й тому може бути предметом лише емпіричних наук. Але ця випадкова фактичність нерозривно поєднана з необхідністю сутності, яка проявлена в цій фактичності. Це поставання сутності у факті і є головним

⁴⁹ Варто зауважити, що сам Кант ще не розрізняє чітко поняття «Ding» і «Sache» й інколи пише про «Sache-an-sich».

⁵⁰ Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Sämtliche Werke ; Bd. I. – Leipzig : Felix Meiner Verlag, 1922. – С. 286.

предметом дослідження феноменології. У феноменологічному вбачанні можна углядіти у факті сутність, у випадку необхідність. Враховуючи це феноменологічне прояснення співвідношення факту й сутності, можна сказати, що теза Вітгенштайна «Світ – це сукупність фактів, а не речей» звучить вельми феноменологічно. Причому для позначення «речі» Вітгенштайн використовує саме поняття «Ding». Феноменологія досліджує те, як у досвіді речей постають сутності. Саме тому досвід стає одним із центральних понять трансцендентальної феноменології, але не досвід у розумінні емпіричної філософії, а досвід як досвідчування самих речей або сутностей: «Досвід передусім означає *подію*, в якій виявляються «самі речі», про які відповідно йдеться. Ще в Дильтея це означає: «Емпірія, а не емпіризм»... Емпірія не означає тут наявність даних або накопичення їх у банках даних, а вказує на Аристотелеву *ἐμπειρία*, яка набуває образу в повторюваному поводженні з речами. До цього також належить те, що ми навчаємося через страждання та розчарування. «Набувати досвіду» означає зазнавати, а не продукувати щось. Утім, ця концепція досвіду спрямована не лише проти емпіризму, який спирається на знайдені або продуковані факти, але також проти раціоналізму, який виходить із накреслених наперед схем мислення та категорій. На відміну від цього досвід означає процес, у якому утворюється й артикулюється смисл і в якому речі набувають структури та образу. Феноменологія, за Мерло-Понті, має справу зі смислом *in statu nascendi*, а не з даністю готового світу»⁵¹.

Отже, феноменологія відмовляється від Кантового поняття «річ-сама-по-собі» й обмежується дослідженням феноменів, які постають у досвіді, але розглядає їх у специфічній феноменологічній настанові, яку можна досягти через вимкнення у феноменологічній редукції природної настанови.

⁵¹ Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2004. – С. 13–14.

Розділ 2. Природна настанова і її вимкнення у феноменологічній редукції

Едмунд Гусерль так описує світ, даний мені у природній настанові: «Я усвідомлюю світ, що нескінченно розгорається у просторі та нескінченно становиться і постає у часі. Я усвідомлюю його, це насамперед означає: я знаходжу його безпосередньо наочним, я досвідчую його. Завдяки зору, дотику, слуху тощо, в різні способи чуттєвого сприйняття тілесні речі в якомусь просторовому розташуванні є для мене просто тут, у літеральному чи образному сенсі вони «наявні», чи я особливо уважно займаюся ними, споглядаючи, думаючи, відчуваючи, волюючи, а чи ні. І живі істоти, скажімо люди, для мене безпосередньо тут...»⁵².

Отже, ми можемо зафіксувати те, що завжди є природно і непроблематично даним мені як світ природної настанови. Це світ в його просторово-часовій нескінченності, я сам в ньому, а до того ж інші люди, що переживають цей світ у той самий природний спосіб, що і я. Інші суб'єктивності у світі природної настанови завжди є моментами об'єктивного світу і водночас моїми «співучасниками» інтерсуб'єктивного конституювання світу. Світ природної настанови – це не мій приватний світ, а спільний світ інтерсуб'єктивного досвіду. Крім того, цей світ завжди структурований відповідно до певної системи цінностей, яку я також поділяю з Іншими. Конкретна система цінностей завжди історично зумовлена певною культурою, релігією тощо. Але загальною характеристикою світу природної настанови є те, що його різні елементи завжди мають певну, більшу або меншу, позитивну або негативну цінність.

Усі елементи світу природної настанови стосується генеральна теза природної настанови: «Я стало знаходжу навколо себе просторово-часову дійсність, до якої я сам належу, як і всі інші люди, які перебувають у ній і

⁵²Гусерль Е. Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології. – Харків: Фоліо, 2020. – С 61.

пов'язані з нею в такий самий спосіб. «Дійсність», що означає вже саме це слово, я віднаходжу як таку, що існує, і сприймаю її, як вона мені себе дає, також як таку, що існує. Будь-які заперечення і сумніви щодо даностей природного світу нічого не змінюють у генеральній тезі природної настанови. «Цей» світ як дійсність завжди існує...»⁵³.

В актах феноменологічної редукції або через здійснення феноменологічного еросхе, тобто утримання від апофантичних суджень або суджень про реальне існування, феноменолог має вимкнути саме цю генеральну тезу стосовно всіх елементів світу природної настанови. Гусерль описує такі кроки феноменологічної редукції:

1. Взяття в дужки, або «удужкування»⁵⁴ зовнішнього світу, або природи.
2. Взяття в дужки, або «удужкування» «всіх видів культурних утворень».
3. Вимкнення чистого Я.
4. Вимкнення трансцендентності Бога.
5. Вимкнення формально-ейдетичних дисциплін.
6. Вимкнення матеріально-ейдетичних дисциплін.

Розгляньмо кожний із цих кроків феноменологічної редукції.

1. Взяття в дужки, або «удужкування» зовнішнього світу, або природи.

Едмунд Гусерль пише: «Вимкнення природи було для нас методологічним засобом, який взагалі уможливив» скерування погляду на трансцендентально чисту свідомість». Тобто з утримання від суджень про реальне існування зовнішнього світу природи має починатися будь-яке феноменологічне дослідження. Але це лише перший крок. Наступна редукція означає:

2. Взяття в дужки, або «удужкування» «всіх видів культурних утворень», адже не забуваймо, що світ природної настанови завжди структурований для нас відповідно до певної системи цінностей, що саме й втілюються у цих культурних утвореннях. Тож і вони мають бути піддані

⁵³ Там само, с. 65.

редукції. Феноменолог має редукувати не тільки світ природи, а й світ культури.

3. Вимкнення чистого Я.

Гусерль закликає розглядати Я не як метафізичну субстанцію, що саме й має бути редукованою (тобто феноменолог має утриматися від суджень від її реального існування), а як енергетичний принцип, що сплавляє різнорідні феномени в єдиний потік переживань свідомості: «...Я постійно і з необхідністю тут, і ця постійність, звісно не є постійністю тупо наявного переживання, «ідеї фікс». Натомість воно належить кожному переживанню, що приходить і йде, його «погляд» проходить «крізь» кожне актуальне cogito, виникає і зникає разом із ним»⁵⁵.

4. Вимкнення трансцендентності Бога.

Ми маємо утриматися від суджень про існування Бога, як від суджень про існування Абсолюту, або абсолютного існування. Бо якщо ми не утримаємося від таких суджень, то ми взагалі не будемо в змозі утриматися від суджень про будь-яке існування будь чого, тобто будемо нездатні реалізувати феноменологічну редукацію.

5. Вимкнення формально-ейдетичних дисциплін

Цей крок редукації означає, що ми маємо вимкнути всі формально-логічні та математичні категорії: «Отже, ми можемо піддати формальну логіку та весь mathesis взагалі виразно вимикальному ἐλοχί й з огляду на це бути певними в правомірності норми, якої ми маємо дотримуватися як феноменологи: не домагатися нічого окрім того, чия сутність ми можемо з очевидністю вгледіти в самій свідомості, в чистій іманентності»⁵⁶.

6. Вимкнення матеріально-ейдетичних дисциплін.

Ця вимога докорінно відрізняє феноменологію від класичного трансценденталізму Кантового гатунку. Адже для Канта апріорними могли

⁵⁴ На позначення феноменологічного утримання від суджень про існування Гусерль подеколи використовує цю математичну метафору.

⁵⁵ Гусерль Е. Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології. – Харків: Фоліо, 2020. – С 120.

бути лише форми досвіду. Натомість Гусерль убачає матеріальне апріорі, або матеріальну ейдетику, яка також має бути вимкнена, адже має трансцендентний щодо потоку свідомості характер: «Тож «річ», «просторова форма», «рух», «колір речі» тощо, але також «людина», «людське відчуття», «душа» і «душевне переживання» (переживання у психологічному сенсі), «особа», «властивість характеру» тощо, є трансцендентними сутностями. Якщо ми хочемо сформуванати феноменологію як чисто дескриптивне вчення про сутності іманентних утворень свідомості, про процеси, досвідчувані в потоці переживань в рамках феноменологічного вимкнення, то до цих рамок не належатиме трансцендентно індивідуальне, а разом жодна з «трансцендентних сутностей», логічне місце яких було би радше у вченні про сутності відповідних трансцендентних предметностей».

Феноменологічне утримання від суджень про реальне існування зовнішніх і внутрішніх трансценденцій дозволяє виявити фундаментальну корелятивність свідомості та світу, а саме – інтенційність свідомості.

⁵⁶ Там само, с. 124.

Розділ 3. Іntenційність – універсальна характеристика досвіду свідомості

Базову інтенційну структуру за Гусерлем утворюють *ноеза* й *ноема*. Поняттям «*ноеза*» він позначає чисту трансцендентальну сутність самого акта свідомості. Нам не потрібно рефлексіювати, аби відрізнити, скажімо, споглядання від фантазії. Якщо я дивлюся, то завжди знаю (і це знання є дорефлексійним, а також, хоч би як парадоксально це звучало, несвідомим), що я дивлюся, а не фантазую. Це можливо саме через те, що моя свідомість має ноетичну структуру, що не дає мені сплутати споглядання з фантазуванням (звісно, якщо я перебуваю у нормальному стані свідомості).

Однак свідомість, як зазначалося, має подвійну природу. Неможливо уявити інтенцію без того, що в цій інтенції інтендується, на що спрямований інтенційний акт свідомості. Іntenційне життя свідомості завжди корелятивне. Акт свідомості завжди має свій інтенційний корелят. Цей корелят Гусерль називає *ноемою* і підкреслює корелятивний зв'язок між *ноезою* та *ноемою*.

Із цього знову випливає загроза наївного реалізму вже не в сенсі Платона, тобто у вигляді філософського ідеалізму, а в грубо матеріалістичному розумінні. Адже можна розглядати *ноему* як реальний предмет сприйняття, який існує незалежно від свідомості. На це спирається вся матеріалістична теорія пізнання. І саме з цієї позиції можна порушувати такі наївні питання, як, скажімо, такі. Що відбувається з об'єктом сприйняття, коли він не сприймається? Чи не перетворюються столи за моєю спиною на верблюдів? Аби уникнути необхідності відповідати на такі питання, ми маємо прояснити сенс поняття «*ноема*».

У текстах Гусерля ми, на жаль, не зустрічаємо точне визначення поняття «*ноема*». Для його феноменологічного стилю, зрештою, є типовим впроваджувати основні поняття не через визначення, а через непрямі, метафоричні описи. Такий спосіб філософського письма зумовлений специфічною природою граничних понять. Їх не можна визначити за

допомогою інших понять. Філософський розум має натомість віднайти метафоричну кружну путь, аби виявити й висловити їхній сенс.

Спочатку Гусерль ототожнює поняття ноєми з поняттям сенсу. В подальших ретельніших розвідках Гусерль розрізняє ці поняття. Проте, нашим намірам поки відповідає попереднє визначення поняття «ноєма» як сенсу акта свідомості. Гусерль показує відмінність ноєми як сенсу акта свідомості від реального об'єкта на прикладі сприйняття дерева, адже дерево як реальний об'єкт, може зазнати реальних перетворень, ноєма натомість ні.

Отже, ноєма – це ані реальний елемент зовнішньої матеріальної дійсності, ані ідеальна єдність на кшталт Платонової ідеї, яка має незалежне від свідомості існування. Але так само вона не є реальним моментом життя свідомості. В цьому житті реальними є ноєзи. В німецькому тлумачному словнику Варига віднаходимо таке визначення цього поняття: «Ноєза... процес мислення, думка [гр.]»⁵⁷. Гусерль використовує цей давньогрецький термін у дещо змодифікованому й ширшому значенні. У феноменологічній термінології ноєза означає не лише процес мислення, а чисту трансцендентальну структуру будь-якого акту свідомості. Чистота означає тут чистоту від наївного природного досвіду. Ця структура, кажучи точніше, є чистою трансцендентальною умовою можливості досвіду взагалі. Тобто вона і є трансцендентальним як таким в нашому розумінні цього слова.

Ноєма – це іманентний інтенційний корелят ноєзи. Утім, як було зазначено, що ноєма – це реальний момент життя свідомості. Специфічна природа ноєми полягає в тому, що вона не є ані реальною, ані нереальною, натомість вона є ірреальною. Цю ірреальність Гусерль виражає граматичною структурою вже обговорюваної формули «свідомості чогось» («Bewusstsein von...»). Свідомість завжди спрямована на власний зміст. Але цей зміст не є ані частиною зовнішньої трансцендентної реальності, ані моментом внутрішнього іманентного життя самої свідомості.

⁵⁷ Wahrig G. Deutsches Wörterbuch. – München : Mosaik Verlag, 1980. – С. 2700.

Як зазначалося, Гусерль запозичує поняття інтенційності у Brentano, але воно в нього знає певних модифікацій:

1. Якщо у феноменологічній психології інтенційність і може розглядатися так само, як й у Brentano, тобто як характеристика реальних психічних актів, то у трансцендентальній феноменології інтенційність є вже не характеристикою емпіричних актів психічного життя, а радше трансцендентальною умовою можливості будь-якого акту свідомості.
2. Корелят інтенційного акту свідомості не є реальним моментом ані світу, який переживає свідомість (про це пише вже Brentano), ані самого акту свідомості, тобто не є реальним моментом потоку свідомості – це відрізняє феноменологічне розуміння інтенції від того, як її розумів Brentano.

Звернімося спочатку до другого пункту розрізнення. Покажемо у цьому сенсі буде трансформація позиції Гусерля від часів написання «Логічних досліджень» до концептуалізації феноменології у вигляді трансцендентальної філософії в «Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії». У II томі «Логічних досліджень» ще дається ознака реалізму платонівського гатунку. Інтенційні кореляти актів свідомості Гусерль розглядає як реальні моменти життя свідомості. Це робить їх схожими на Платонові ідеї, які мають власне ідеальне існування і які кожен може віднайти у власній душі через анамнезу. З іншого боку, він вже відрізняє зміст свідомості від предметів і процесів «об'єктивного» світу. Отже, в цій праці він відтворює позицію Brentano щодо поняття інтенційності. Інтенційні кореляти конститутивної діяльності свідомості є для нього реальними моментами життя самої свідомості, хоча їх і не можна ототожнити з реальними предметами і процесами, що постають і відбуваються у світі досвіду.

В «Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії» Гусерль змінює свій погляд на природу інтенційних актів свідомості, а саме на статус інтенційних корелятів конститутивної діяльності свідомості. Саме задля того,

щоб відрізнити корелят акту свідомості від реального об'єкта, Гусерль впроваджує поняття ноєми, яка є інтенційним корелятом спрямованості свідомості, не будучи при цьому ані зовнішнім об'єктом, ані внутрішнім елементом самої свідомості. Внутрішнім елементом життя свідомості є сама ця спрямованість, яку Гусерль називає ноєзою. Точніше кажучи, ноєза є умовою можливості акту свідомості. Тут ми повертаємося до першої відмінності феноменологічного бачення інтенції від того, що його було запропоновано в інтенційній психології Brentano. Адже завдяки реалізації феноменологічної редукції феноменолог виходить до сфери умов можливого досвіду. Отже, всі структури досвіду, які виявляє феноменолог у своєму дослідженні, є цими умовами можливого досвіду взагалі. Тому ноєза є специфічною спрямованістю свідомості на свої змісти, а не реальною характеристикою емпіричного акту свідомості.

Ноєза і ноєма, а також кореляційний зв'язок між ними утворюють трансцендентальну структуру свідомості або трансцендентальну основу досвіду, виявлення якої і є одним із головних завдань феноменологічного дослідження.

Ми описали інтенційну структуру, яка лежить в основі досвіду свідомості. В цьому описі ми помітили труднощі, які пов'язані зі спробам схопити сутність ноєми як інтенційного кореляту ноєзи. Ці труднощі зумовлені насамперед тим, що ми маємо відрізнити ноєму, з одного боку, від предмета акта свідомості, з іншого – від сенсу переживання. В подальшій аналізі ми маємо здійснити ці розрізнення, аби виявити фундаментальні елементи інтенційного життя свідомості.

Інтенційна сутність свідомості полягає, отже, в тому, що кожний акт свідомості на щось спрямований. Те, на що спрямована свідомість, дане свідомості або, іншими словами, постає перед свідомістю як предмет, який має незалежний від свідомості статус. Навіть якщо це предмет фантазії, і свідомість не приписує йому статус реального предмета, все одно він постає як певний елемент сфантазованої реальності, яка є відмінною від самої свідомості хоча б

вже через те, що дістає характеристики несправжньої реальності, тобто реальності, до якої сама свідомість як така, що перебуває у справжньому світі, не належить. Предмет фантазії, отже, є нереальним.

Ноема натомість не є ані реальною, ані нереальною. Причому в подвійному сенсі. Вона не є ані реальним моментом світу, ані реальним моментом свідомості. Проте це не означає, що вона є нереальною. Ноема є ірреальною. Вона є тим способом, в який щось реальне або нереальне постає у свідомості. Тому наше наступне питання – це питання про те, як щось реальне або нереальне може бути даним свідомості як її предмет через ірреальну ноему. Отже, ми мусимо не лише вказати на відмінність ноему від предмета, а й виявити зв'язок між ними.

Цей зв'язок виникає завдяки специфічній складовій досвіду свідомості, яку Гусерль називає аппрезентацією. Спробуймо прояснити аппрезентацію на прикладі споглядання.

Я бачу будинок. Що це означає? Чи означає це, що я бачу весь будинок з усіма його стінами, дахом тощо? Напевно, ні. Я бачу лише певну частину будинку, наприклад його фасад. Той самий будинок можна побачити з інших боків. У творі «Феноменологія сприйняття» Мерло-Понті описує це в такий спосіб: «...я бачу сусідній будинок під певним кутом, з правого боку Сени його бачать по-іншому, ще по-іншому його бачать зсередини будинку та ще інакше – з літака, але сам будинок не є жодною з цих видимостей, він є, як зазначив Ляйбніц, ортогональною проекцією цих та усіх можливих перспектив, так би мовити, фігурою без перспектив, яка робить можливою усі перспективи: ця фігура є будинком, побаченим нізвідки»⁵⁸. Кількома сторінками нижче Мерло-Понті уточнює своє формулювання: «наше попереднє формулювання повинно бути дещо зміненим: будинок сам по собі не є будинком, побаченим нізвідки, він є будинком, побаченим з усіх боків. Готовий об'єкт є цілком прозорим, він з усіх боків просвічений нескінченністю поглядів, які

⁵⁸ Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – С. 87.

перетинаються в його глибині та не залишають нічого прихованого»⁵⁹. Отже, будинок як об'єкт зовнішнього світу, це будинок, побачений з усіх боків. Саме тому, перебуваючи в природній настанові, я, дивлячись на певний бік будинку, вважаю, що бачу саме будинок, а не лише його фасад або будь-який інший бік, який я безпосередньо сприймаю чи можу сприйняти, змінивши свою просторову позицію. Аби в спогляданні фасаду замість будинку побачити лише його фасад, я маю вимкнути природну настанову й посісти доволі неприродну позицію, скажімо, архітектора, який розглядає цей будинок не як непроблематичний елемент природного світу, а як витвір архітектурного мистецтва.

У нашому прикладі фасад є ноємою акту свідомості, в якому мені даний будинок як предмет мого досвіду. Цей бік будинку або ця ноєма є способом даності всього предмета, сенсом акту моєї свідомості, в якому презентований цей предмет. Проте водночас інші боки будинку аппрезентовані й утворюють аппрезентаційне тло мого теперішнього переживання. Саме завдяки цьому моя свідомість конститує тривимірний просторовий об'єкт, а не просту пляму.

Утім це не означає, що аппрезентація є самостійним актом свідомості. Натомість вона є конститутивним моментом будь-якого акту. Не можна уявити аппрезентацію без презентації. З іншого боку, будь-яке інтенційне презентування має супроводжуватися аппрезентуванням. Це означає, що інтенційну структуру акту свідомості не можна редукувати до простої спрямованості на свій зміст. Ця структура складається з явного презентування ноєми акту й латентного аппрезентування тла. Для теперішнього сприйняття це тло має потенційний характер. Його майже завжди можна актуалізувати в іншому сприйнятті.

Оскільки аппрезентація не є самостійним актом свідомості, вона не має власної темпоральності, незалежної від темпоральності акту. Аппрезентування відбувається водночас із презентуванням. Свідомості не потрібно додаткового

⁵⁹ Там само, с. 89.

часу, аби аппрезентувати тло презентованого. Аппрезентація не має власної тривалості, тому вона не є процесом у властивому сенсі.

Отже аппрезентацію відрізняють від будь-якого акту свідомості дві важливі характеристики:

1. Аппрезентація – це не активна дія, а пасивне добування будь-якого акту.
2. Аппрезентація на відміну від акту не має власної темпоральної протяжності.

Тут ми наблизилися до важливого моменту феноменологічної інтерпретації досвіду свідомості, а саме до зв'язку інтенційності і темпоральності. При цьому варто зазначити, що відмінності аппрезентації від акту щільно пов'язані між собою. Це стає зрозумілим завдяки Гусерелевій концепції пасивної синтези, яку ми розглядатимемо докладніше в наступній частині. Тут маємо лише вказати на те, що пасивність аппрезентації є іншим боком того, що аппрезентація не має власної темпоральності. Вона відбувається у сфері відтінювання теперішнього переживання в минуле завдяки ретенціям і в майбутнє – завдяки протенціям. Аппрезентоване тло – це те, що я міг би побачити безпосередньо до або після здійснення теперішнього акту свідомості. Тобто аппрезентація належить до сфери того актуального минулого та майбутнього, яке дане мені не через спогади та очікування, які також є самостійними актами свідомості, а завдяки ретенційно-протенційній модифікації тепер-моменту в плінні досвіду. Я не пригадую зворотний бік предметності, яку бачу і не очікую її побачити згодом. Я просто сприймаю цю предметність як таку, що має зворотний бік. Цей бік потенційно присутній тепер, але присутній він саме завдяки аппрезентації, яка відбувається пасивно і не має власної темпоральної позиції, а модифікує моє тепер, розташовуючи його в горизонті безпосереднього минулого й безпосереднього майбутнього.

Поняття аппрезентації відіграє також важливу роль у феноменологічній концепції інтерсуб'єктивності. Саме це поняття Гусерль використовує, аби розв'язати проблему іншого суб'єкта, який є, з одного боку, моментом

об'єктивної дійсності, перебуваючи в ній завдяки власному тілу, з іншого – таким, що разом зі мною та іншими суб'єктами інтенційно конститує цю дійсність. Я презентую тіло іншого й водночас аппрезентую його суб'єктивність. У такий спосіб Гусерль намагається завдяки аппрезентації обґрунтувати інтерсуб'єктивність досвіду.

Для нас набагато цікавішою є інтерсуб'єктивна інтерпретація аппрезентації. Інший у модусі можливої зустрічі з ним належить до трансцендентальної структури досвіду свідомості. У цій інтерсуб'єктивній перспективі ми можемо інтерпретувати те, що співдане в аппрезентації, як можливий зміст можливого досвіду можливого Іншого. Стале інтерсуб'єктивне відтінювання мого досвіду, стале позиціювання себе самого як такого, що є не тільки самим собою, а таким, що також може посісти позицію іншого, є трансцендентальною умовою можливості аппрезентації: «Я можу бачити об'єкт саме тому, що об'єкти формують систему або світ і тому, що кожен з них розташовує інших навколо себе як глядачів своїх прихованих зрізів та забезпечує у такий спосіб їх безперервність»⁶⁰. Не так уже й важить те, чи йдеться тут про інші об'єкти, що своїм розташуванням навколо об'єкту мого сприйняття розташовують його в просторі мого досвіду, або про інші суб'єкти, що своїми поглядами вказують йому його місце у моєму погляді. Адже інші об'єкти – це об'єкти, що їх бачать інші суб'єкти. В кожному разі та прихованість можливості іншої перспективи бачення всередині мого досвіду, що відкривається мені завдяки аппрезентації зумовлена інтерсуб'єктивністю мого досвіду. Предметність досвіду, отже, зумовлена тим, що досвід має інтерсуб'єктивний характер. У цьому ми можемо помітити глибинний зв'язок між інтенційністю та інтерсуб'єктивністю досвіду свідомості.

Ми проаналізували відмінність і спорідненість понять «ноема» і «предмет». Завдяки цьому ми виявили аппрезентацію як специфічний момент інтенційного життя свідомості. Крім того ми описали зв'язок інтенційності з

⁶⁰ Там само.

іншими трансцендентальними структурами досвіду свідомості. Тепер ми маємо розрізнити поняття «ноема» і «сенси».¹

Як зазначалося, на початку інтенційної аналізи досвіду свідомості в «Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії» Гусерль ототожнює ноєму і сенси. Ноєма постає як сенси акту свідомості. Але потім він намагається розрізнити ці поняття. Він показує відмінність між ними на прикладі різних способів конституювання того ж самого змісту. Може йтися про те саме дерево, але в різних способах даності – сприйнятті, пригадуванні, фантазії, очікуванні тощо. Разом із модифікацією ноетичного акту свідомості змінюється і ноєма. Ноєма споглядання відрізняється від ноєми пригадування або фантазії. При цьому сенси може не змінитися, адже, як було показано, в усіх цих актах може конституюватися те ж саме явище, наприклад, розквітле дерево. Тому Гусерль позначає сенси поняттям «ноєматичне ядро». З цього випливає сутнісний закон кореляції між неозою і ноємою, який повсюдно підтверджується у досвіді свідомості.

Інтенційне життя свідомості відбувається завжди в цій кореляції між неозою і ноємою. Кожна модифікація ноетичного акту викликає відповідну модифікацію ноєматичного кореляту. Сенси даного змісту як «ноєматичне ядро» може при цьому залишатися незмінним.

Дотепер я намагався коротко представити феноменологічну концепцію інтенційності свідомості і показати, які можливості дає ця концепція для дослідження досвіду свідомості і які утруднення вона імплікує. Втім, варто визнати, що розглядаючи інтенційність ми свідомо пішли на певне спрощення життя свідомості. Адже досвід свідомості не складається з окремих інтенційних актів, натомість досвід свідомості – це невинний плин інтенційних переживань, які накладаються одне на одне, вкладаються одне в одне, модифікують одне одного, утворюючи складні інтенційні комплекси. Цей плин переживань, або потік свідомості має темпоральний характер. Досвід свідомості плине у часі. Тож ми маємо перейти до розгляду специфічної темпоральності досвіду свідомості.

Розділ 4. Внутрішня часосвідомість

Едмунд Гусерль починає свої лекції з «Феноменології внутрішньої часосвідомості» зі згадки про Августина. Він говорить, що саме Августин був першим, хто усвідомив утруднення, пов'язані з філософським осмисленням категорії часу. Ми можемо наважитися на твердження, що Августин вперше в історії європейської філософської і психологічної думки формулює засади концепції психологічного часу. В XI книзі «Сповіді» Августину насамперед ідеться про співвідношення часу та вічності. Нам як істотам, що живуть у часі, притаманно уявляти вічність як час, що нескінченно триває. Але тут ми припускаємося онтологічної помилки, мислячі онтологічно первинну вічність у категоріях онтологічно вторинного часу. Хоч би як це було складно, ми маємо позбутися цієї помилки і намагатися мислити вічність як таку. Тоді виявляється, що вічність – це не нескінченний час, а вічне Тепер, у якому немає ані минулого, ані майбутнього. Якщо критично подивитися на наше переживання часу, то виявиться, що і в ньому насправді немає ані минулого, ані майбутнього, адже минуле – це те, чого вже нема, а майбутнє – це те, чого ще немає. Утім, і теперішнє – це лише межа між двома сферами небуття, тож і його немає. Виявляється, що наше природне сприйняття часу призводить до парадоксального судження про те, що часу не існує. Втім, ми з очевидністю переживаємо його перебіг. То чим тоді є час? За Августином, час – це розтягнення душі. Не існує минулого як такого, натомість існує теперішнє минулого, або пригадування, не існує майбутнього як такого, а існує теперішнє майбутнього, або очікування, та зрештою не існує і теперішнього як такого, а існує теперішнє теперішнього, тобто безпосереднє сприйняття. У такий спосіб Августи вперше формулює концепцію психологічного часу.

Франц Brentano переформулює цю концепцію в термінах сучасної для нього психології, стверджуючи, що переживання часу дане нам через первинні асоціації, тобто через спогади й очікування. Гусерль відштовхується саме від такого розуміння часу, але критично реконструює його. Стверджуючи те, що

минуле дане нам через пригадування, а майбутнє через очікування, Brentano заперечує безпосереднє сприйняття тривалості, послідовності та змін. Адже якщо я пригадую безпосередній минулий зміст актуального переживання, то мені лише здається, що я переживаю цей зміст. Ця видимість зумовлена живістю асоціації. Те саме має стосуватися і даності майбутнього через очікування. Насправді ж ми не можемо стверджувати, що переживання безпосереднього минулого дане нам у пригадуванні, а безпосереднього майбутнього – в очікуванні. Для того, аби зрозуміти, як насправді відбувається переживання часу, ми маємо провести феноменологічне дослідження цього переживання.

Феноменологічна концепція часу спирається на дві базові передумови. Обидві даються взнаки вже в ключовому терміні Гусерля – часосвідомість (*Zeisbewusstsein*), який указує на те, що нам як феноменологам ідеться водночас і про внутрішній час свідомості на відміну від зовнішнього часу об'єктивного світу й про усвідомлення цього часу, тобто про те, як свідомість сама для себе конститує той час, у якому плине її досвід.

Отже, по-перше, вже в назві лекцій ми чуємо протиставлення об'єктивного часу світу та внутрішнього часу свідомості. Аби виокремити цей шар часу, слід здійснити феноменологічну редукцію, завдяки якій ми вимикаємо об'єктивний час. Але з нашого розгляду феноменологічної редукції випливає те, що внаслідок її застосування до феномена часу ми не просто отримуємо доступ до внутрішнього часу потоку свідомості, а разом і до первинного конституювання самого іманентного часу.

По-друге, це зумовлює іншу специфічну характеристику феноменологічної концепції свідомості, яка виходить на яв у розв'язанні проблеми походження часу. Гусерль говорить, що його цікавить не генеза часу як емпіричної даності, а конституювання часових єдностей в інтенційній роботі свідомості. Проблема походження постає у феноменології як проблема конституювання, генетична проблематика дорівнює генетичній проблематиці. Феноменолога цікавить, як час конститується в інтенційних актах свідомості.

Питання ж на кшталт «як і коли виник час?», «що означає існування до виникнення часу?» тощо, позбавляються сенсу через вимкнення трансцендентного часу світу та звернення до іманентного часу свідомості.

Отже, ми можемо говорити про дві взаємопов'язані теоретично-методологічні передумови феноменологічного дослідження внутрішньої темпоральності досвіду свідомості:

1. Вимкнення у феноменологічній редукції наївних апофантичних суджень про об'єктивний час світу.
2. Розгляд питання про походження часу як проблеми конституювання часу свідомості, тобто ототожнення генетичної конститутивної проблематики.

Ці передумови пов'язані між собою, адже саме завдяки вимкненню об'єктивного часу перед нами постає проблема конституювання часу перебігу досвіду свідомості у самій свідомості. Як зазначалося, цю проблему Гусерль успадковує від Brentano. Обидва мислителі запитують про те, в який спосіб минулі переживання, зберігаючи свою часову позицію минулих, вже пережитих переживань у парадоксальний спосіб актуалізуються в теперішньому переживанні, в переживанні теперішнього моменту. Те саме стосується і майбутнього, яке присутнє в актуальному переживанні як майбутнє теперішнього моменту.

Відмінність у поглядах Brentano і Гусерля виявляється в підході до сутності темпоральних модифікацій. Для Brentano ця модифікація означає переведення з реального модусу до нереального, що зумовлено його теорією «первинних асоціацій». Гусерль натомість відмовляється інтерпретувати минулий момент, актуально даний у теперішньому переживанні як нереальний. Його не влаштовує звернення Brentano до фантазії як акту, що конститує минуле. Така концепція неминуче призводить до змішування різних процесів, що перебігають у свідомості – переживання безпосереднього минулого актуальної фази досвіду і відтворення минулої фази досвіду у репродукції.

Гусерль на засадах інтенційної концепції свідомості, яку, з певними модифікаціями, запозичує у Brentano, намагається побудувати феноменологічну теорію часу, яка не апелювала би до жодних трансцендентних передумов. Центральною проблемою такої теорії є проблема конституювання минулого, що також запозичена в Brentano. Втім, Гусерль розв'язує її в інший спосіб. Як ми бачили, його не влаштовує звернення до фантазії в пошуках відповіді на питання про здатність свідомості утримувати в теперішньому моменті переживання щойно минулі моменти досвіду.

Гусерль натомість позначає це утримання поняттям «ретенція». Завдяки ретенційному утриманню часового моменту в модусі щойно минулого, відтіненню (*Abschattung*) його в минуле саме й утворюється континуальність часового потоку. Ретенція не відтворює, а утримує минулий момент досвіду, який внаслідок цього в парадоксальний спосіб залишається актуально присутнім у тепер-переживанні, але в модусі щойно-пережитого, що залишило ретенційний слід у свідомості.

Специфіку ретенційного утримання унаочнює приклад сприйняття мелодії. Якби в кожний момент нашого слухання мелодії ми сприймали лише актуальний звук, то сприйняття мелодії як цілого було би неможливим, вона розпадалася би на окремі звуки. Але якби ми чули всі звуки мелодії водночас, ми також не чули би мелодію. Саме завдяки здатності утримувати звуки, що пролунали, постійно відтінюючи їх в минуле, свідомість й може конституювати мелодію.

Утім, для конституювання безперервності плину досвіду недостатньо того, аби кожне нове Тепер зазнавало ретенційну модифікацію. Для цього кожна ретенція сама має стало відтінюватися в минуле разом із моментом, який вона модифікує. Тож ми маємо не послідовність, тепер-моментів, кожний із яких ретенційно модифікується, а складну систему ретенцій, що накладаються одна на одну, модифікують одна одну, утворюючи «ретенційний шлейф».

Гусерль описує ретенційну модифікацію в такий спосіб: «...до сутності споглядання часу належить те, що воно в кожному пункті свого тривання... є

усвідомленням того, що щойно відбулося, а не лише усвідомленням тепер-пункту предметного, що воно постає як таке, що триває»⁶¹. Отже, завдяки ретенції в кожному акті свідомості актуальному змістові цього є співданим актуальне, або безпосереднє минуле переживання цього змісту. Відповідно, актуальне, або безпосереднє майбутнє співдане завдяки протенції: «Кожний первинний конститутивний процес оживлений протенціями, які порожньо конституують і підхоплюють прийдешнє (Kommende) як таке, приводять його до здійснення»⁶².

Отже, варто зазначити декілька специфічних моментів ретенційно-протенційних модифікацій свідомості:

1. Ретенція і протенція не є окремими актами свідомості. Натомість вони є обов'язковими складовими будь-якого акту. З цього випливає, що:
2. Здійснення ретенційно-протенційної модифікації не потребує активності свідомості. Ця модифікація відбувається у сфері первинної пасивності.
3. Ретенційно-протенційна модифікація відбувається не завдяки окремій ретенції та протенції, а завдяки комплексу ретенцій, що модифікують безпосереднє переживання у минуле, й комплексу протенцій, що модифікують безпосереднє переживання у майбутнє.

Розглядаючи специфічну внутрішню темпоральність досвіду свідомості, ми залишалися в межах суб'єктивного досвіду. Але, як зазначав Гусерль, світ природної настанови, не є моїм приватним світом. Це світ, який я переживаю разом із Іншими. Світ є найширшим горизонтом нашого спільного інтресуб'єктивного досвіду. Світ – це інтерсуб'єктивний феномен. Інтерсуб'єктивність – це трансцендентальна умова можливості досвіду світу.

⁶¹ Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917); [herausgegeben von Rudolf Boehm]. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. – С. 32.

⁶² Там само, с. 52.

Розділ 5. Трансцендентальна інтерсуб'єктивність

Класичний варіант феноменологічного вчення про трансцендентальну інтерсуб'єктивність викладено у творі Едмунда Гусерля «Картезіанські медитації», а саме в п'ятій медитації, яка має назву «Розкриття трансцендентальної сфери як монадологічної інтерсуб'єктивності». У самій назві лунає натяк на вчення Ляйбніцева монадологію, в якій він розглядає монади як абсолютно замкнені й відокремлені одна від одної субстанції, що перебувають в наперед усталеній Богм гармонії. Гусерль використовує цю метафору, аби сформулювати головну проблему власного інтерсуб'єктивного вчення. Для нього Ляйбніцева монада є метафорою суб'єктивності, а питання про можливість взаємодії монад, питанням про трансцендентальну інтерсуб'єктивність. Від Ляйбніца Гусерль відрізняє те, що в межах власного трансцендентального він не може апелювати до такого трансцендентного аргументу, як Бог, судження про абсолютність якого були вимкнені у феноменологічній редукції. Тож Гусерль, використовуючи Ляйбніцеве поняття монади як метафору шукає іншого обґрунтування можливості інтерсуб'єктивності.

Ключовим пунктом вчення про інтерсуб'єктивність є поняття «Інший» («Andere») або «Чужий» («Fremde»). Гусерль не проводить між ними чіткого розрізнення. Інший постає в подвійному сенсі:

1. Інший як проблема. Інший як замкнута монада недоступний, досвід Іншого або Чужого (Fremderfahrung) не можна пережити в його автентичності. Але навіть практика щоденного спілкування свідчить про можливість якщо не повного, то бодай часткового розуміння досвіду Іншого. Гусерль стверджує, що таке розуміння іншої суб'єктивності можливе завдяки специфічній здатності, що притаманна людині, яку він називає «вчування» («Einführung»). Але у вчуванні даний також і світ таким, яким його переживає Інший. Ту для нас відкривається другий аспект Іншого:

2. Інший як співучасник інтресуб'єктивного конституювання світу. Тож Інший постає не лише як проблема, а також як можливість розв'язання проблеми соліпсизму. Інтерсуб'єктивність світу постає як запорука його об'єктивності.

Тож феноменологічну проблему Іншого можна сформулювати у вигляді запитання: як у досвіді свідомості конститууюються Інші не лише як елементи світу природної настанови, а як ті, спільно з якими я конституую інтерсуб'єктивний світ досвіду?

Аби відповісти на це питання, слід здійснити феноменологічну редукцію в інтерсуб'єктивній сфері, що означає радикальне утримання від суджень про існування Інших. Це радикальне утримання не може бути здійсненим у природній настанові, бо в ній об'єктивний світ даний як непроблематичний горизонт досвіду, а разом дані й Інші, для яких цей світ природної настанови також є об'єктивним світом їхнього досвіду. Тому феноменологічна редукція Інших вимагає також феноменологічну редукцію світу як спільного світу досвіду. Втім, редукування Інших і світу не означає заперечення їхнього існування. Внаслідок здійснення феноменологічної редукції Інші та світ постають як кореляти інтенційної діяльності свідомості. У цьому редукованому світі я знаходжу як постійне присутнє власне живе тіло, яке сприймаю кінестетично в модусах «Я вчиняю» і «Я роблю»: «З-поміж фізичних тіл (Körpern) цієї *природи*, схоплених у Своїості, я знаходжу потім в унікальній відмітності **своє живе тіло**, а саме як єдине, яке не є простим фізичним тілом, а саме **живим тілом** (Leib) єдиний об'єкт у моєму абстрагованому шарі світу, якому я, відповідно до досвіду, приписую чуттєві поля, хоча й у різний спосіб приналежності (тактильне поле, поле тепла-холоду тощо); воно є єдиним об'єктом, *яким* я безпосередньо *керую та керую*, і зокрема керую кожним його *органом*. Я сприймаю, кінестетично дотикаючись *за допомогою* рук, так само бачачи *за допомогою* очей тощо, і можу будь-коли так сприймати; водночас ці кінестези органів пробігають у *Я вчиняю* та підпорядковуються моєму *Я можу*. Окрім того, я можу, залучаючи ці кінестези, штовхати, рухати

тощо і через це безпосередньо, а потім опосередковано *діяти* за допомогою живого тіла. Окрім того, активно сприймаючи, я досвідчую (або можу досвідчувати) всю природу, зокрема свою живу тілесність, яка, отже, перебуває у стосунку до самої себе. Це вможливується тим, що я кожного разу *можу* сприймати *за допомогою* однієї руки іншу, за допомогою руки сприймати око тощо; водночас діяльний орган може стати об'єктом, а об'єкт – діяльним органом. Те ж саме стосується взагалі можливого первинного поводження з природою і живою тілесністю за допомогою самої тілесності, яка, отже, перебуває у стосунку до самої себе також практично»⁶³.

Інший натомість даний мені насамперед як інше фізичне тіло. Але тут, на думку Гусерля, відбувається специфічна аппрезентація в інтерсуб'єктивній сфері. Можна провести паралель між цією аппрезентацією і аппрезентацією, завдяки якій у зовнішньому сприйнятті мені дані актуально не наявні боки предметів. Тут так само презентована тілесність Іншого через аппрезентацію наділяється суб'єктивністю за аналогією з моєю власною суб'єктивністю. Відповідно тіло Іншого постає не лише як фізичне тіло поміж інших фізичних тіл, а разом як живе тіло, що кінестетично переживає себе і світ в аналогічний зі мною спосіб.

На аппрезентації, завдяки якій Інший постає переді мною не лише як елемент зовнішнього світу, а як той, хто разом зі мною переживає цей спільний світ досвіду ґрунтується парування: «Воно є праформою тієї пасивної синтези, яку ми на противагу пасивній синтезі *ідентифікації* позначаємо як *асоціацію*. Для парувальної асоціації характерним є те, що у найпростішому випадку дві даності наочно присутні в єдності усвідомлення як виокремлені й на цій підставі – сутнісно вже у чистій пасивності. Отже, байдуже, чи звертають на них увагу, чи ні, ці даності як такі, що являють себе відмінним чином, феноменологічно встановлюють єдність схожості, тобто завжди

⁶³ Гусерль Е. Картезіанські медитації. Вступ до феноменології [переклад з німецької, передмова перекладача і коментарі Андрія Вахтеля]. – К.: Темпора, 2021. – С. 202–203.

конститууються як пара»⁶⁴. Отже, в результаті парування утворюються пара як первинна інтерсуб'єктивна єдність.

На засаді таких базових інтерсуб'єктивних структур, як аппрезентація та парування, вибудовуються складніші комплекси інтерсуб'єктивних зв'язків. Першою сходинкою успільнотнення (*Vergemeinschaftung*) і водночас першою формою об'єктивності є інтерсуб'єктивна природа, тобто світ, даний нам у природній настанові, але переосмислений уже з позиції трансцендентальної інтерсуб'єктивності.

Аби зрозуміти, як конститується інтерсуб'єктивна природа, ми маємо детальніше розглянути те, як відбувається аппрезентація. Річ у тім, що аппрезентація ніколи не є самостійним актом. Натомість вона завжди пов'язана з презентацією. У зовнішньому спогляданні я, презентуючи передній бік предметності, аппрезентую її інші боки. Так само презентуючи у переживанні Іншого його фізичне тіло, я аппрезентую його живу тілесність, а відтак і суб'єктивність. Це своєю чергою спричиняється до того, що світ природної настанови, тобто світ природи, постає переді мною не як мій приватний світ, а як спільний світ нашого інтерсуб'єктивного досвіду.

Описані вище способи інтерсуб'єктивного конституювання дійсності дають нам змогу осягнути сутність і складніших інтерсуб'єктивних комплексів і систем. Гусерль називає їх «вищими ступенями інтермонадної єдності». У реальності природного світу різні суб'єктивності просторово та темпорально розділені через власну втіленість. Але на трансцендентальному рівні, тобто на рівні умов можливості досвіду взагалі, вони об'єднані спільною інтенційною діяльністю, в якій конститується інтерсуб'єктивна дійсність. В горизонті Іншого я знаходжу себе, адже Інший переживає мене в той самий спосіб, в який я переживаю його. В результаті нескінченних обопільних віддзеркалень виникає інтерсуб'єктивний ефект, завдяки якому постає наш спільний світ природи та культури. У такий спосіб окремі суб'єктивності, різні монади об'єднуються в монадоспільноти, які конституують різні форми соціальності,

⁶⁴ Там само, с. 227.

культури тощо, тобто форми, що вони завдяки об'єктивувальній функції трансцендентальної свідомості дістають характер об'єктивних даностей, компонентів об'єктивного світу, який завжди залишається «світом людей».

Отже, у своєму вченні про трансцендентальну інтерсуб'єктивність Едмунд Гусерль не тільки долає суб'єктивізм і соліпсизм, що призводять до психологізму, а отже як скептичний релятивізм унеможлиблюють пізнання істини, а й виробляє методологічні вказівки для подальших досліджень як у межах філософії, так і в царині гуманітарних і суспільних наук. Адже предметною сферою цих наук є людина та людське суспільство. Тож на засадах феноменології можна побудувати нову концепцію соціальної реальності як емпіричного втілення трансцендентальної інтерсуб'єктивності. Одним із перших варіантів феноменологічної концепції соціальної реальності є феноменологічна соціологія Альфреда Шюца, яка спирається зокрема на такі фундаментальні феноменологічні поняття, як інтенційність, часосвідомість й інтерсуб'єктивність.

Частина II. Феноменологічна концепція соціальної реальності

Розділ 1. Теоретичні джерела та фундаментальні засади феноменологічної соціології

Центральна проблема феноменологічно зорієнтованої соціальної науки – це проблема об'єктивності соціальної реальності. У зв'язку з цим постає низка питань:

1. Що ми маємо на увазі, коли позначаємо щось як об'єктивність?
2. Чи відрізняється соціальна реальність як предметна сфера соціальних наук від інших видів реальності, наприклад, від природи як предметної сфери природничих наук?
3. Що означає наукове дослідження соціальної реальності і які критерії науковості можна тут запропонувати?
4. Існує загальний вид науковості для всіх наук чи ми можемо говорити про різні типи науковості?
5. Чи є прагнення до об'єктивності ознакою наукового дослідження?
6. Чи можна і чи варто прагнути до об'єктивності в гуманітарних і соціальних науках?
7. Чи можемо ми взагалі розглядати гуманітарні та соціальні науки як строгі науки у властивому сенсі?

У подальшому викладі я не намагатимуся дати остаточні та вичерпні відповіді на ці питання. Зрештою ми, мабуть, й не можемо отримати такі відповіді. Ці питання радше створюють рамкові умови будь-якого соціального дослідження, а отже, окреслюють загальний контекст конститутивної феноменології соціальної реальності Альфреда Шюца.

Фундаментальне розрізнення, яке Шюц робить у своєму проекті феноменологічної соціології, полягає в демаркації природної і соціальної реальностей. Як було зазначено, це розрізнення варто розглядати в ширшому контексті, сконституційованому питанням про відмінність методології гуманітарних і соціальних наук від методології природознавства. Це питання є одним із головних для Франца Brentano, коли він у творі «Психологія з емпіричного погляду» намагається обґрунтувати психологію як незалежну науку з власною предметною сферою, про що йшлося вище. В сучасній європейській філософії одними з перших про це почали писати неокантіанці. Варто згадати лише важливий твір Генриха Рикерта «Наука про культуру і наука про природу», в якому він відрізняє ідіографічний метод першої від номотетичного методу другої. Ця ж проблема, як відомо, була відправним пунктом для Вільгельма Дильтея в розробці герменевтичного методу, який він розглядав як універсальний метод гуманітарних наук, а також в його обґрунтуванні описової й аналітичної психології, яку ми розглянули в першій частині. Засновник феноменологічної філософії Едмунд Гусерль також займався проблемою методології наукового пізнання. І хоча він захищав методологічний монізм, він був проти експансії методів природничих наук у сферу гуманітарних наук і розглядав феноменологію як нову універсальну методологію всього наукового пізнання в цілому. Головний принцип цієї методології полягає в ретельному виявленні конституювання сенсу в інтенційній діяльності свідомості. Такий методологічний принцип, за Шюцем, якнайкраще пасує соціальному пізнанню, адже він вбачає, успадковуючи цей погляд від «соціології розуміння» Макса Вебера, що головною проблемою суспільних наук є суб'єктивний сенс соціальної дії. Тому соціальні дослідники не мусять пояснювати соціальну реальність, надбудовуючи над сенсовими структурами першого порядку, тобто тими сенсовими структурами, які й створюють цю реальність, сенсові структури другого порядку. Натомість вони мають намагатися виявити та зрозуміти ці первинні сенсові структури. Цьому якнайкраще слугує феноменологічна методологія, яка в інтенційних аналізах

спрямована насамперед на конституювання в інтенційних актах сенсових змістів, що є корелятами цих актів. Надалі ми побачимо, що для розуміння конституювання суб'єктивного сенсу соціальної дії ми маємо також дослідити внутрішню темпоральність реалізації такої дії, що дозволяє зробити феноменологічна концепція часосвідомості. Окрім цієї концепції Гусерля на Шюца вплинуло вчення про «тривалість» свідомості Анрі Бергсона. Є підстави вважати, що певні елементи концепції Бергсона вплинули на формування феноменологічної методології самого Гусерля та його безпосередніх учнів і послідовників. Утім, питання впливу французького мислителя на всю феноменологічну традицію залишається за межами нашого розгляду. Водночас не варто забувати, що будь-яке конституювання сенсу відбуваються в інтерсуб'єктивних взаємодіях, адже соціальна реальність, безперечно, має інтерсуб'єктивний характер. Тож для її дослідження важливим методологічним інструментом є феноменологічна концепція інтерсуб'єктивності. Для Шюца найважливішими характеристиками соціальної реальності саме і є її осмисленість й інтерсуб'єктивність, що й вимагає феноменологічного підходу до неї.

Такому підходу протистояють будь-які форми натуралістичного редукціонізму, одним із найяскравіших варіантів якого є бігевіоризм. Як відомо, бігевіоризм виникає як методологія психологічного дослідження, що редукує психічне до його поведінкових проявів. Але бігевіоризм можна розуміти й ширше як методологію гуманітарних і соціальних наук, яка зосереджує увагу дослідника на поведінці. Шюц виступає проти застосування бігевіоризму як методу в соціальних науках. На його думку бігевіорист не в змозі помітити деякі важливі аспекти соціальної реальності, а саме такі:

1. Вплив дослідника на соціальну реальність, адже якщо предметом дослідження може бути тільки поведінка, то поведінка самого дослідника залишається поза сферою його уваги.
2. Утримання соціальних акторів від дій. Таке утримання можна назвати негативною дією, адже таке утримання не проявляється в поведінці.

Втім, утримання від дії може мати такий самий, а інколи й важливіший сенс, ніж дія.

3. Приховування справжнього сенсу соціальної дії, коли соціальний актор навмисно робить щось інше, аби приховати справжній сенс власної дії.
4. Все, що виходить за межі ситуації віч-на-віч, а втім, зумовлює цю ситуацію і визначає сенси, які в ній конститууються.
5. Цінності та вірування соціальних акторів, які безпосередньо не виражаються в поведінці, що її може спостерігати дослідник, але зумовлюють саме таку поведінку.

На тлі всього цього постає методологічне питання про розрізнення дії та поведінки. Забігаючи наперед, із цього приводу можна сказати, що дія відрізняється від поведінки тим, що завжди має сенс в процесі здійснення, а проста поведінка може не мати такого сенсу.

Окрім феноменології Едмунда Гусерля та «соціології розуміння» Макса Вебера ще одним теоретичним джерелом феноменологічної соціології Альфреда Шюца, безперечно, є прагматизм Вільяма Джеймса. Це дається взнаки і в загальній орієнтації Шюца на прагматичність дій в щоденній соціальній реальності, яка є предметною сферою дослідження соціальних наук, і в розумінні прагматизму наукового мислення, і в деяких спеціальних поняттях його теорії. Наприклад, у понятті царини реальності замкнутої смислової структури, яке Шюц, вочевидь, формулює, спираючись на Джеймсове поняття «субуніверсум».

Отже, говорячи про ті теоретичні впливи, які зазнав Альфред Шюц, створюючи власну феноменологічну концепцію соціальної реальності, насамперед слід згадати трансцендентальну феноменологію Едмунда Гусерля, соціологію розуміння Макса Вебера та прагматизм Вільяма Джеймса. В подальшому викладі ми зосередимося здебільшого на тому, як Шюц використовує і розвиває ключові концепти феноменологічної філософії у власній теорії соціальної реальності. Вплив філософії Вільяма Джеймса

створюватиме певне прагматичне тло нашого розгляду, а також ми повернемося до його поняття «субуніверсум», коли розглядатимемо Шюцеву концепцію царин реальності замкнутої смислової реальності, в яких перебігає неповсякденний досвід. У соціології розуміння Макса Вебера для нас найважливішою буде проблема суб'єктивного сенсу соціальної дії та орієнтація на розуміння як універсальний метод соціальних досліджень, що дає можливість розв'язати цю проблему.

Розділ 2. Суб'єктивний сенс соціальної дії як центральна проблема соціологічного дослідження

Як було зазначено вище, за Альфредом Шюцем, соціальна реальність відрізняється від природної насамперед через те, що перша від початку, до будь-якого наукового дослідження містить «сенси», що їх конституують соціальні актори в соціальних взаємодіях. Точніше кажучи, ця реальність і складається з цих сенсів. Відповідно до цього, центральною проблемою соціального дослідження є проблема суб'єктивного сенсу соціального діяння (Handeln): «Зрозуміти можна лише діяння окремого індивіда і його сенсовий зміст, і лише в тлумаченні індивідуального діяння соціальна наука отримує доступ до тлумачення тих соціальних стосунків і утворень, які конститууються в діяльності окремих акторів соціального світу» [Schütz 1960, 3]

Потому Шюц запитує, через що діяння взагалі може мати сенс. Адже осмисленість передбачає рефлексійну дистанцію. Переживання слід відрізнити від того, завдяки чому це переживання дістає сенс. Аби мати сенс, переживання, отже, потребує інше переживання, а саме рефлексію, яка надає цьому первинному переживанню певний сенс. Утім це означає, що впродовж перебігу діяння не може бути сконституційований жоден сенс. Проте ми маємо визнати, що людське діяння має сенс не залежно від того, чи отримує воно сенс в акті рефлексії. Інакше майже всі людські акти були би позбавлені сенсу.

За Шюцем, діяння саме через те відрізняється від поведінки, що воно вже в перебігу його здійснення має сенс. Поведінка, натомість, може не мати сенсу. Вона може бути, наприклад, просто низкою автоматичних або рефлексних жестів, які не тільки не мають сенсу, а взагалі залишаються непоміченими суб'єктом поведінки.

Варто, отже, запитати про те, завдяки чому соціальне діяння впродовж свого здійснення має сенс. Зрозуміло, що діяння (Handeln) має сенс як дія

(Handlung), тобто як завершене діяння, оскільки саме ціль діяння надає цьому діянню сенс. Те саме діяння може мати різні сенси. Сенс діяння залежить від того, чим воно скінчається. Отже, поки діяння не скінчилося, не можна точно сказати про його сенс. Утім, це суперечить інтуїтивному схопленню сутності соціального діяння і редукує його до простої поведінки, яка не обов'язково мусить мати сенс.

Аби розв'язати цю проблему, Шюц використовує концепцію внутрішньої часосвідомості Едмунда Гусерля, а саме ідею передсхоплення (Vorerfassung) у протенції актуального майбутнього. Діяння відрізняється від поведінки саме через те, що діянню завжди передує це передсхоплення, або передспогад (Vorerinnerung), в якому свідомість дієвця передсхоплює кінцевий момент діяння, ніби суб'єкт соціального діяння опиняється у часовому пункті, в якому діяння завершується. Варто зазначити, що тут не ідеться про дискретний акт свідомості. Свідомість тут узагалі не діє, вона не є активною. Ми перебуваємо у сфері пасивної синтези. На початку діяння у начерку я завжди пасивно «завбачаю» його можливе завершення, і через це я надаю йому певний сенс. Тому сенс соціального діяння може бути відомим лише суб'єкту, який здійснює це діяння.

Із цього випливає наступне питання. Як суб'єктивний сенс може мати об'єктивне значення? Від відповіді на це питання залежить і можливість щоденного порозуміння різних соціальних акторів поміж собою, і наукове дослідження сенсу соціального діяння. Якщо Шюц має рацію, коли говорить про те, що дослідження суб'єктивного сенсу соціального діяння є головним завданням соціальної науки, то цей сенс має бути об'єктивованим. Адже зміст наукового дослідження повинен мати об'єктивну чинність.

Здається, цю проблему можна було би розв'язати, залучивши до перебігу наших розмислів концепцію «генеральної тези взаємних перспектив», яка представлена у творі Альфреда Шюца і Томаса Лукмана «Структури життєсвіту». Ця теза складається з двох фундаментальних ідеалізацій щоденного життя:

1. Взаємозаміна позицій: «Якщо б я був там, де він є зараз, я би переживав речі в такій самій перспективі, з такої ж дистанції, у такій самій досяжності, як він; і якщо він був би тут, де я є зараз, він би переживав речі у тій самій перспективі, що і я»⁶⁵.
2. Конгруентність систем релевантності: «Я і він звикаємо сприймати як дане, що відмінності схоплення та тлумачення, які виникають із відмінності схоплення та тлумачення моєї біографічної ситуації від його, є іррелевантними для його та моїх, для наших теперішніх практичних цілей, що я і він, що ми можемо діяти та розуміти один одного так, ніби ми в ідентичний спосіб переживаємо у досвіді та витлумачуємо об'єкти, які перебувають у нашій актуальній або потенційній досяжності, та їхні властивості»⁶⁶.

Ці ідеалізації уможливають нормальний перебіг спільного конституювання сенсу, а разом і щоденної комунікації в ситуації віч-на-віч (face-to-face-situation). Утім, якщо вони є чинними в цій ситуації, можна спробувати поширити їхню чинність і розглядати їх як універсальні умови можливості досвіду взагалі. Це означає, що на підставі цих ідеалізацій ми можемо не зважати не тільки на індивідуально-психологічні та біографічні відмінності в ситуації віч-на-віч, а також на національні, історичні, культурні, конфесійні й мовні відмінності в загальному людському дискурсі. З цього мав би випливати певний герменевтичний оптимізм. Адже, відповідно до цього, кожний сенс, сконституційований у якомусь людському діянні, може бути цілком адекватно об'єктивованим для розуміння людей різних часів, культур і націй. Оскільки ми люди, то ми завше можемо обмінюватися нашими позиціями й узгоджувати наші системи релевантностей.

На мій погляд, головна проблема такої інтерпретації соціального світу полягає саме в тому, що в ній комунікативна ситуація, а саме «face-to-face-situation» («ситуація-віч-на-віч») розглядається як

⁶⁵ Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 76.

непроблематична. Проте можна звужити або розширити поняття комунікації і через це проблематизувати його. З одного боку, існує велика кількість ситуацій, у яких комунікацію імітують або симулюють. У цьому зв'язку варто було би нагадати різні форми перетворених на ритуали інтеракцій. З іншого боку, як комунікацію можна представити такі ситуації, в яких взагалі не йдеться про людські стосунки. Прикладом цього може слугувати фрагмент з книжки «Я і ти» Мартина Бубера, в якому він описує свою зустріч із деревом: «Дерево – це не враження і не гра мого виображення, це не те, що залежить від мого настрою; воно втілюється переді мною і має стосунок до мене, так само, як і я до нього – тільки в інший спосіб... То дерево має свідомість, подібну до нашої власної? Досвід нічого не говорить мені про це. Проте, чи не заходилися ми знову, впевнені в успіху, розкласти нерозкладне? Я зустрічаю не душу дерева і не дріаду, а саме дерево»⁶⁷. Як у цьому випадку можна взагалі говорити про взаємозаміну перспектив і конгруентність систем релевантностей. Цей фрагмент залишається провокацією, на яку слід відповісти на засадах феноменологічного методу, аби підтвердити універсальну значимість цієї методології

Поняття комунікації потребує феноменологічного обґрунтування. Я вважаю, що саме в цьому сенсі варто розуміти цитату з «Топографії Чужого» Бернгарда Вальденфельса «Гусерлева феноменологія, яка так рішуче виступає проти абсолютизації світу, пориває також із абсолютизацією соціального світу. Основний факт, що він є, не позбавляє нас питання, як він є і як що він є. Тому феноменологія має стерегтися необачного здійснення *communicative turn*»⁶⁸.

Якщо розглядати конститутивну діяльність свідомості феноменологічно, тобто з позиції незацікавленого спостерігача, то не існує жодної підстави розглядати сенси, конституйовані в цій діяльності, як об'єктивно значимі. Це можливо лише в тому разі, якщо конститутивна діяльність свідомості має не

⁶⁶ Там само, с. 76–77.

⁶⁷ Buber M. I and Thou. – London: Continuum, 2004. – С. 14–15.

⁶⁸ Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – К., 2004. – С. 76.

суб'єктивну, а інтерсуб'єктивну природу. Інтерсуб'єктивність досвіду є умовою його об'єктивності. Саме в цьому сенсі можна сказати, що все інтерсуб'єктивне водночас є об'єктивним. Комунікація між суб'єктами можлива лише через те, що їхній досвід від самого початку є інтерсуб'єктивним: Утім, «від самого початку» в жодному разі не означає тут, що інтерсуб'єктивність емпірично передує комунікації. За Гусерлем, інтерсуб'єктивність – це трансцендентальна структура свідомості, тобто універсальна умова можливого досвіду взагалі, яка уможлиблює кожний окремий досвід і насамперед кожний акт комунікації, але не як його реальна емпірична причина, а як трансцендентальна умова його можливості «Вона (трансцендентальна інтерсуб'єктивність – В. К.) конституїрована для мене як суцця, про що можна навіть не казати, чисто в мені, в медитувальному Ego, чисто з джерел моєї інтенційності, але як така, що конституїрована як така сама в кожній із модифікацій «Інших», але в інший суб'єктивний спосіб поставання (Erscheinungsweise), і сконституїрована як така, що з необхідністю несе в собі той самий об'єктивний світ»⁶⁹ [Husserl 1950, 157 – 158].

У доповіді «Проблема трансцендентальної інтерсуб'єктивності у Гусерля» Шюц формулює головне питання, яке стосується феноменологічного поняття інтерсуб'єктивності: «Як може об'єктивність світу як світу кожного й існування Інших бути встановлена в егологічному космосі? Як можна отримати інтерсуб'єктивність світу з інтенційностей моєї власної свідомості». Це відправний пункт Шюцевої критики, спрямованої проти різних моментів інтерсуб'єктивної концепції Гусерля.

За Шюцем, попервах варто спитати, як у редукованій трансцендентальній сфері може бути наявним щось таке, що воно не належить Ego? Як на трансцендентальному рівні може бути адекватно даний Інший? Шюц стверджує, що Інший може бути сконституїованим лише в комунікативній взаємодії, у щоденному переживанні такої елементарної єдності, як «ми».

⁶⁹ Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; [herausgegeben von Stefan Strasser]. – Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. – С. 157–158.

Гусерль натомість наполягає на тому, що ця єдність має бути вимкненою у феноменологічній редукції. Саме це вимкнення звільняє нам шлях до конститутивних джерел світу та інших суб'єктів у ньому. Утім, залишається проблематичним, чи насправді в цій конститутивній діяльності може бути сконститутованим інший суб'єкт. На це можна відповісти, що конститутивна діяльність свідомості завжди вже є інтерсуб'єктивною. Адже інтерсуб'єктивність разом із інтенційністю є універсальною можливістю досвіду.

Другий закид Шюца стосується проблеми узгодженості досвіду Іншого: «Простої аппрезентації недостатньо для того, аби тіло, яке постає переді мною, сприймалося як живе тіло іншого. Адже, якщо аппрезентація продовжується і не виявляється відразу ілюзійною, вона має бути верифікована в подальших аппрезентаціях, що синтетично узгоджуються»⁷⁰. Цю проблему варто розглянути в дещо ширшому контексті, що його конститує опозиція ідентичності й часовості. Адже питання про узгодженість досвіду Іншого – це лише окремий випадок питання про те, як можливе конституювання ідентичності у триванні досвіду свідомості. На це питання намагається відповісти Арон Гурвіч у статті «Про інтенційність свідомості»⁷¹. Іntenційність має два полюси: ноєзу, або інтенційну спрямованість свідомості, та ноєму, або інтенційний корелят цієї спрямованості. Ноєма як спосіб даності предмета є ідентичною, а отже, не змінюється. Кожна ноєма конститується в багатьох ноєтичних актах. Отже, ідентичність ноєми усвідомлюється на тлі розмаїття актів, у яких вона конститується. Цю засадову модель конституювання ідентичності у внутрішній темпоральності свідомості можна перенести до інтерсуб'єктивної сфери, аби обґрунтувати узгодженість досвіду Іншого. Отже, трансцендентальна аналіза уможлиблює обґрунтування узгодженості досвіду Іншого без апеляції до щоденного досвіду.

⁷⁰ Schuetz A. The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl// Schütz A. Collected Papers III. – The Haag, 1966. – С. 64.

⁷¹ Gurwitsch A. On the Intentionality of Consciousness// Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl/ Aron Gurwitsch. – Cambridge, 1940.

Шюц зазначає ще одну проблему феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності. Цю проблему можна назвати проблемою повноти досвіду Іншого. Вона має три аспекти, які можна сформулювати у вигляді таких питань:

1. У який спосіб разом із тілом Іншого дана його егологічна сфера?
2. Як може бути адекватно дана внутрішня темпоральність Іншого?
3. Чи достатньо для конституювання спільного світу того, що природні об'єкти, які дані мені в моєму досвіді, збігаються з природними об'єктами, які дані Іншому в його досвіді?

Як на мене, всі ці питання постають внаслідок відмови від трансцендентальної концепції досвіду. Якщо ж повернутися до трансцендентального способу бачення, всі ці питання виявляються неадекватними.

По-перше, у трансцендентальному дослідженні йдеться не про окремі фізичні тіла та окремі емпіричні суб'єктивності, а про умови можливості тілесного досвіду, що його неодмінно переживає суб'єктивність як така.

По-друге, на трансцендентальному рівні темпоральності ми маємо справу не з часовою структурою досвіду окремого суб'єкта, а з часом, як умовою досвіду будь-якої можливої суб'єктивності.

По-третє, якщо здатність різних суб'єктів спільно конституювати природні об'єкти не є достатньою підставою для того, що вони можуть конституювати спільний світ, то здатність окремого суб'єкта конституювати окремі предметності не є достатньою підставою для того, що ці предметності можуть постати як складові цілісної реальності його життя.

Отже, ми маємо визнати, що концепція соціальної реальності, яка спирається на поняття суб'єктивного сенсу соціальної дії, потребує концепцію трансцендентальної інтерсуб'єктивності, аби розв'язати проблему об'єктивності.

Ми розглянули те, як в реалізації соціальної дії конститується її сенс. Водночас ми звернули увагу на те, що конституювання сенсу соціальної дії завжди відбувається в інтресуб'єктивній взаємодії з іншими соціальними

акторами. Найпростішим прикладом такої взаємодії є ситуація віч-на-віч, які притаманна генеральна теза взаємних перспектив, що складається із двох ідеалізацій:

1. Ідеалізація взаємозаміни позицій.
2. Ідеалізація конгруентності систем релевантності.

Утім, соціальна реальність не вичерпується лише ситуацією віч-на-віч, у який відбувається безпосередня взаємодія соціальних акторів. У цій взаємодії конституюється безпосередній соціальний навколишній світ. Але він постає в ширшому горизонті соціального досвіду. Тож феноменологічна соціологія досліджує не лише безпосередній навколишній світ, а також інші структури життєсвіту повсякденності.

Розділ 3. Соціальна структура життєсвіту повсякденності

На основі генеральної тези взаємності перспектив, яка складається з ідеалізацій взаємозаміни позицій і конгруентності систем релевантності, описаних у попередньому розділі, постає найпростіша інтерсуб'єктивна настанова, яку Шюц називає Ти-настановою (Du-Einstellung). Обов'язковими умовами виникнення такої настанови є спільність простору і збіг часу перебігу досвідів суб'єктів цієї настанови та суб'єкта, даного в цій настанові. Ти-настанова може бути одnobічною і обопільною. У другому випадку йтиметься про складнішу форму безпосереднього досвіду Іншого – Ми-зв'язок (Wir-Beziehung). Такий зв'язок саме й виникає в ситуації віч-на-віч. Основною характеристикою і Ти-настанови, і Ми-зв'язку є принципова дорефлексійність і допредикативність. У Ти-настанові я не здійснюю акту рефлексії щодо іншої людини і не приписую їй у предикативному судженні властивість бути людиною. Натомість я переживаю її у темпоральній і просторовій безпосередності як Іншого. Такий самий дорефлексійний і допредикативний характер має і Ми-зв'язок. Якщо я починаю рефлексіювати щодо цього зв'язку, то розриваю його: «Ця безпосередність зберігається лише доти, доки я живу в Ми-зв'язку», тобто доки я беру участь у спільному перебігу *наших* одиничних досвідів. Якщо я рефлексивно повертаюся до наших одиничних досвідів, я ставлю себе, так би мовити, поза Ми-зв'язком. Перш ніж я зможу замислитися над певним Ми-зв'язком, його живі фази переживання мусять бути перерваними та припинитися. Я живу в певному Ми-зв'язку – і переживаю його – лише тоді, коли я переживаю наші спільні одиничні досвіди. Я можу рефлексувати щодо них, але лише *ex post facto*. При цьому минулі спільні одиничні досвіди можуть схоплюватися як із великою ясністю, так і нечітко та заплутано. Чим більше я присвячую себе роздумам, тим менше я живу в спільному досвіді, й тим більше віддаленою й опосередкованою є для мене людина, що перебуває поруч. Інший,

якого я безпосередньо переживаю у Ми-зв'язку, стає об'єктом мого мислення в рефлексії»⁷².

Відтак стає зрозумілою відмінність первинного досвіду Іншого у щоденному житті, що є відправним пунктом Шюцевого дослідження життєсвіту від досвіду емпірично налаштованого соціолога, який вивчає соціальну реальність, застосовуючи кількісні методи. Науковцю Інший завжди даний не в безпосередності повсякденної соціальної зустрічі, а в контексті певних наукових задач. Тому цей досвід має рефлексійний і опосередкований характер. СENS дії Іншого реконструюється тут в ході теоретичної концептуалізації повсякденного досвіду з певних методологічних позицій, які обираються з огляду на дослідницькі задач.

Водночас ми, звісно, не можемо говорити, що Ти-настанова та Ми-зв'язок є формами інтерсуб'єктивного досвіду, в яких не конститууються суб'єктивні й інтерсуб'єктивні сенси. Механізми такого конституювання тут вочевидь збігаються з описаними вище способами конституювання суб'єктивних сенсів соціальних дій.

Безпосередність Ти-настанови та Ми-зв'язку зумовлює також парадоксальність первинного інтерсуб'єктивного досвіду в ситуації віч-на-віч. Оскільки в цьому досвіді я живу, не рефлексуючи, то моя власна суб'єктивність, потік моїх переживань не перебувають у сфері моєї уваги, адже він може бути даний мені лише в рефлексійному повороті до нього. Інший суб'єкт натомість даний мені безпосереднє, постає у всій повноті тілесної присутності та психічного життя настільки, наскільки це взагалі може відбутися в соціальній взаємодії. У результаті цього виникає парадоксальна ситуація, коли я «знаю» про Іншого, тобто про свого візаві, даного мені в безпосередності Ти-настанови та Ми-зв'язку більше, ніж про самого себе. Він стає для мене нібито ближчим за мою власну суб'єктивність.

⁷² Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 80–81.

На підставі такої інтимної форми соціальної взаємодії конституюється перший рівень життєвіту повсякденності – світ ближнього довкілля (Umwelt), у якому перебувають дані мені в Ти-настанові й у Ми-зв'язку ближні люди (Mitmenschen). Цей первинний рівень життєвіту вже має його головну характеристику, яка полягає в тому, що він є спільним світом суб'єктів, що існують в ньому, тобто постає як форма інтерсуб'єктивної спільності: «...саме у Ми-зв'язку взагалі будується та континуально підтверджується інтерсуб'єктивність життєвіту. Життєвіт є ані моїм, ані твоїм приватним світом, ані таким, що сумує мій і твій, але він є світом нашого *спільного досвіду*»⁷³.

Легко помітити, що Ти-настанова і Ми-зв'язок є лише гранчиними поняттями, оскільки в повсякденній взаємодії будь-яка соціальна зустріч не просто переживається агентами, що беруть у ній участь, натомість кожний з них привносить до неї свій запас знання, свій спосіб інтерпретації тієї чи тієї події, свої схеми типізації. Зустрічаючи на вулиці людину, я ставлюсь до неї вже відповідно до тих знань про людей, що я їх набув у моєму особистому досвіді. Я не переживаю Іншого просто як іншу людину, як Ти, як людину світу ближнього довкілля. Натомість я відразу приписую йому певні типові характеристики, тобто Інший завжди постає переді мною як представник певного типу. Отже, у повсякденній взаємодії я невідворотно випадаю з безпосередності Ти-настанови і Ми-зв'язків, опосередковуючи свій досвід Іншого вже готовими знаннями про людей взагалі та про відомі мені типи людей.

Цей перехід від безпосереднього до опосередкованого досвіду Іншого залишається непомітним у повсякденному житті, але в такий спосіб я переходжу від світу ближнього довкілля (Umwelt) до ширшого світу довкілля навколишнього світу (Mitmwelt), у якому існують уже не лише ближні люди, тобто учасники безпосередніх взаємодій, а будь-які люди, що потенційно можуть стати учасниками таких взаємодій. Зрештою це всі мої сучасники:

⁷³ Там само, с. 85.

«Головна царица соціального світу, яка не переживається безпосередньо, складається із сучасників. Так ми позначатимемо інших людей, з якими я актуально не перебуваю у Ми-зв'язку, життя яких, проте, перебігає у той самий теперішній відрізок світового часу, що й моє»⁷⁴.

Як уже зазначалося, взаємини на цьому рівні інтерсуб'єктивного світу характеризуються тим, що тут соціальні партнери дані одне одному як представники певних типів. Із підвищенням рівня типізації природно знижується інтимність, або, як пише Шюц, «близькість переживання» («Erlebnisnähe»), і зростає анонімність учасників соціальної взаємодії.

Цей ширший навколишній світ теоретично залучає всіх людей, що живуть водночас зі мною. Отже, анонімність Іншого може сягати тут доволі високого рівня аж до повної відсутності інших характеристик, окрім характеристики на кшталт «людина, яка живе у наш час». Такий тип зв'язку Шюц позначає як Ви-зв'язок (Ihr-Beziehung).

Якщо в Ми-зв'язках переживання учасників взаємодій плінуть у єдиному часовому потоці, а конститювання сенсів відбувається в спільному часі, то Ви-зв'язки характеризуються тим, що переживання учасників цих взаємодій хочай тривають у спільному часі об'єктивного світу, але внутрішні часи тривання їхніх переживань не синхронізовані. Тому спільне конститювання сенсів тут уже неможливе, чим пояснюється необхідність використання вже готових структур сенсу або типізацій, що природно призводить до зростання анонімності такого досвіду.

Ступінь типізації, а відповідно, й анонімність зростає ще більше при переході до іншої сфери інтерсуб'єктивного світу – минулого або, як його називає Шюц попереднього світу (Vorwelt), в якому нам дані наші попередники, досвід яких тривав в іншому часі, тобто в минулому. Тут типізація сягає найвищого рівня. Досвід моїх попередників завершився і тому даний мені вже практично в чистій об'єктивності. У кожному разі, спонтанність свідомості людей, що жили раніше, вже проявилася та зафіксувалася в історії,

⁷⁴ Там само.

якій не притаманна така спонтанність. Анонімність тут надзвичайно зростає, адже зустріч із конкретною людиною тут взагалі неможлива, тут ідеться лише про певні типи людей. Навіть якщо йдеться про конкретну людину, то вона сприймається лише завдяки типізаціям, адже вона не здатна змінити свій образ, що склався, новими діями та вчинками.

Але найбільший рівень анонімності притаманний світу моїх нащадків або майбутньому світові. У ньому всі можливі люди дані мені в рамках загальної типізації «людина майбутнього». Здійснити будь-яку диференціацію в цьому типі надзвичайно складно. Окрім того така диференціація не може бути верифікованою в моєму актуальному досвіді, а тому завжди матиме не строгий, а ймовірнісний характер.

Отже, життєсвіт повсякденного досвіду постає як складна структура інтерсуб'єктивних світів. Соціальні актори, які діють у них, дані з різним ступенем близькості, починаючи від безпосереднього переживання Іншого в ситуації віч-на-віч і завершуючи типами людей, найзагальніші з яких описують три часові модуси тривання інтресуб'єктивного досвіду: теперішнє, в якому я переживаю своїх сучасників, минуле, в якому я переживаю своїх попередників, і майбутнє, в якому я переживаю своїх нащадків. Причому варто зазначити, що зі зростанням рівня типізації зростає ступінь анонімності соціальних акторів.

Як ми пересвідчуємося, Шюц відмовляється від трансценденталізму в розумінні інтерсуб'єктивного світу. З огляду на це постає питання, чи можна використовувати методологію, що її розробив Гусерль в рамках трансцендентальної феноменології, відмовляючись від трансценденталізму. Можна помітити деякі суперечливі моменти, пов'язані зі спробою застосування феноменологічної методології для розв'язання соціологічних проблем, що постають у рамках класичної соціальної науки. Одним із таких моментів є те, що Шюц починає дослідження всього інтерсуб'єктивного досвіду з неproblemатичності безпосередньої даності Іншого в ситуації віч-на-віч. Утім, вже сама така форма досвіду спирається на деякі ідеалізації, що потребують глибшого трансцендентального дослідження.

Попри цю критичну заувагу щодо методологічних позицій Шюца слід визнати, що йому вдається побудувати на засадах феноменології доволі ефективну стратегію дослідження соціального життєвіту повсякденності. Водночас варто зазначити, що життєвіт не вичерпується лише повсякденністю. Тому Шюц переходить до розгляду тих сфер життєвіту, які переживаються в неповсякденному досвіді. Він називає їх царинами реальності замкнутої смислової структури.

Розділ 4. Світи перебігу неповсякденного досвіду

Первинним феноменом соціальної реальності, як уже зазначалося, Шюц визнає соціальну дію, в якій конститується суб'єктивний сенс, що є найпростішим елементом цієї реальності. Але соціальна дія набуває сенсу лише завдяки початковому проєкту, в якому схоплюється наперед можливий результат цієї дії ще до або в процесі її завершення. Саме проєкт, або начерк відрізняє дію від інших форм активності свідомості – простої поведінки, фантазування тощо. Дія (Handlung) може перетворитися на впливову дію (Wirkung), змінюючи навколишній світ і змінюючись під його впливом. Гарантом того, що йдеться саме про дію, а не про фантазію, марення, сновидіння, галюцинацію тощо, є принципова можливість здійснити цю дію у повсякденному досвіді. Однак ступінь можливості реалізації діє може різнитися залежно від того, на яку сферу повсякденної реальності цю дію скеровано, чи йдеться про мислення, вплив на природне середовище чи взаємодію в соціальному світі.

Отже, реальність, що ми її переживаємо в повсякденному досвіді не є цілісною та несуперечливою. Вже в цьому досвіді дані трансценденції, які втручаються в іманентність непроблематичного плину досвіду. Шюц називає ці трансценденції «внутрішньосвітними трансценденціями». Будь-яка людина, звернувшись в актах рефлексії до власного потоку свідомості, віднайде в ньому такі трансценденції. Такі трансценденції Шюц називає «малими». Вони характеризуються тим, що людина у власному досвіді наштовхується на просторові та часові межі, які в принципі може здолати, недосяжне зробити досяжним, нездійснене зараз – здійсненим потім.

Уже в найпростішому випадку інтерсуб'єктивної взаємодії, в ситуації віч-на-віч сфера трансценденцій розширюється і відбувається перехід від «малих» до «середніх» трансценденцій. Цей перехід зумовлено принциповою неможливістю цілковитого збігу мого досвіду з досвідом мого візаві: «Він бачить, що відбувається за моєю спиною, а я знаю, оскільки бачу, що

відбувається за його спиною. Коротше, тут ми маємо справу, так би мовити, з суспільним виміром «малих» трансценденцій, який утворює перехід до «середніх». У моєму досвіді інших я нашттовхуюся на межу моїх власних одиничних досвідів і водночас опиняюся на межі мого досвіду інших»⁷⁵.

Шюц описує специфічну відмінність «середніх» трансценденцій від «малих» у такий спосіб: «У «середніх» трансценденціях відповідний теперішній досвід вказує на таке інше, яке принципово не може бути безпосередньо пережитим у досвіді»⁷⁶. Саме завдяки інтерсуб'єктивному переживанню Іншого в моєму досвіді постають «середні» трансценденції, які відрізняються від «малих» тим, що ніколи не можуть бути повністю перетворені на іманентні змісти переживань, переживати їх я можу лише опосередковано, а не безпосередньо: «Якщо я бачу іншого в моїй досяжності, я мушу визнати, що я також перебуваю в його досяжності: він бачить мене. Утім, зрозуміло, що я можу бачити лише, *що* він мене бачить, а не *як* він мене бачить. Звичайно, я можу спробувати дізнатися, як він мене бачить, я можу зчитати це з різних натяків. Якщо мені це вдасться, я буду не лише переживати у досвіді, що він мене бачить, а й також із більшою чи меншою впененістю знати, як він мене бачить; звичайно, я ніколи не зможу пережити це у безпосередньому досвіді, тоді я був би іншим»⁷⁷.

Отже, Шюц визнає неоднорідність реальності повсякденного досвіду вже в його первинних формах і демонструє, яким саме чином трансцендентне проникає до іманентного потоку переживань. Як ми бачимо, сфера трансцендентного, присутня вже на суб'єктивному рівні повсякденного досвіду, розширюється із залученням до цього досвіду переживання інших суб'єктивностей. Тут ми спостерігаємо, висловлюючись мовою Шюца, перехід від «малих» до середніх трансценденцій.

⁷⁵ Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 474.

⁷⁶ Там само, с. 475.

⁷⁷ Там само.

Ступінь трансценденції зростає зі зростанням ступеня анонімності Іншого у переході від світу ближнього довкілля до світу довкілля (Umwelt), або навколишнього світу (Mitwelt). У переході від цього сучасного навколишнього світу до попереднього світу та світу майбутнього анонімність Інших зростає ще більше. Я можу переживати їх лише в контексті надзвичайно загальних типізацій. Заразом зростає і трансцендентність інтерсуб'єктивного досвіду. «Середні» трансценденції наближаються до переходу у «великі» трансценденції. Можливість такого переходу стає особливо помітною в переживанні нащадків, які трансцендують мою суб'єктивність через скінченність мого існування в цьому світі. Мої нащадки житимуть й тоді, коли мене вже не буде. Їхнє життя триватиме в горизонті, одним із конститутивних чинників якого буде моя смерть. Через переживання неминучості власної смерті у досвіді постають «великі» трансценденції. Як стверджує сучасний автор у статті Кристіан Стернад у статті «На краю суб'єктивності: феноменології смерті»: «...смерть – це не лише ізольоване переживання наприкінці нашого життя... смерть є тим, що структурує способи нашого поводження з іншими та нашим життєсвітом»⁷⁸.

Шюц називає регіони досвіду, в яких ми натрапляємо на такі трансценденції, іншими реальностями. Він стверджує, що запозичив цю ідею з твору Вільяма Джеймса «Принципи психології», в якому розрізняються різні сфери перебігу досвіду, які дістають назву «субуніверсуми» («subuniverses»): «Вільям Джеймс показує, що існує декілька, можливо, нескінченна множина порядків реальностей, кожний зі своїм особливим і окремим стилем існування. Джеймс називає їх «субуніверсумами»⁷⁹. Прикладами таких субуніверсумів можуть слугувати «світ науки», «світ міфології і релігії» тощо. Головна думка Джеймса полягає в тому, що всі ці субуніверсуми набувають статусу реальності лише в даності свідомості.

⁷⁸ Sternad C. On the Verge of Subjectivity: Phenomenologies of Death// The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl; [edited by I. Apostolescu]. – Cham: Springer Nature, 2020. – С. 231.

⁷⁹ Schuetz A. Collected Papers I. – The Haag, 1962. – С. 340.

Шюц приймає Джеймсову концепцію розмаїття сфер людського досвіду та їхньої залежності від активності свідомості людини. Водночас він пропонує замінити поняття «субуніверсум» на «царина реальності замкнутої смислової реальності», виокремлюючи поруч із повсякденною реальністю декілька сфер перебігу неповсякденного досвіду, або таких царин реальності замкнутої смислової структури. Це, скажімо, світ сновидінь, фантазій, екстатичних станів, теоретичної настанови й нарешті царина граничного досвіду в людській екзистенції – досвіду скінченності власного існування, або досвіду смерті, що вбудовується у повсякденний досвід, наприклад, у вигляді глибоких психологічних криз.

Перелік цих царин може бути розширеним. Скажімо, вже сам Джеймс пише про субуніверсум безуму. Феноменологічні тексти Гусерля та Шюца рясніють прикладами конституювання сенсів у реальності художніх творів. Тобто ми можемо говорити про велику кількість можливих субуніверсумів перебігу людського досвіду, які відрізняються один від одного за деякими важливими параметрами. Шюц указує на такі головні характеристики, за якими різні царини реальності відрізняються одна від одної:

1. Напруження свідомості.
2. Часова перспектива.
3. Специфічна форма переживання власної суб'єктивності.
4. Специфічна форма соціальності.

Розгляньмо, як актуалізуються зазначені характеристики у досвіді на прикладі фантазування, а також те, чим відрізняється досвід фантазування від повсякденного досвіду:

1. Фантазування – як будь-який акт свідомості – є переживанням і може бути прийнятим у рефлексійному повороті уваги до нього як одиничний досвід, але фантазування ніколи не є впливовою дією в тому сенсі, що воно ніколи не впливає на навколишній світ повсякденного досвіду.

2. Фантазм не має чіткого місця в об'єктивному часі. Фантазія того самого моменту вигаданої дійсності може повторюватися у плині досвіду, не вбудовуючись у щоденну реальність. Скажімо, я кожного ранку можу фантазувати, що я живу за часи античності або на вигаданій планеті.
3. У фантазії діє не все моє цілісне Я, а його певна частина. У власній фантазії я граю певну роль, яка не вичерпує всієї моєї особистості. Це лише певна роль, яку я граю у власній фантазії, а не сам я.
4. Соціальність, або інтерсуб'єктивність фантазування докорінно відрізняється від інтерсуб'єктивності повсякденного досвіду. Сфантазована інтерсуб'єктивність відрізняється від інтерсуб'єктивності повсякденного досвіду тим, що сфантазовані суб'єкти не конституюють разом зі мною сфантазований світ, а є лише його елементами.

Аналогічно можна проаналізувати будь-яку царину реальності замкнутої смислової структури. Розгляньмо, як змінюються відповідні характеристики повсякденного досвіду в світі сновидінь:

1. Напруження свідомості сягає у сні максимально низького рівня. Уві сні свідомістю не керує прагматичний інтерес зробити ясними та чіткими сплутані переживання.
2. Часова перспектива сновидінь не пов'язана з темпоральністю плину повсякденного досвіду. Якщо навіть темпоральність фантазій не може бути вбудована до часу перебігу повсякденного досвіду, то час перебігу сновидінь і поготів.
3. Переживання власної суб'єктивності у сновидінні може відбуватися у той самий спосіб, що й у стані притямності або як у фантазії. Але в кожному разі це не моя реальна суб'єктивність, а суб'єктивність, яка мені сниться.
4. У сновидіннях немає справжньої інтерсуб'єктивності. Бачити сні разом із Іншим я не можу.

Отже, реальність повсякденного життя не становить несуперечливої єдності, вона сповнена «малими» та «середніми» трансценденціями. Людський досвід перебігає не тільки у світі, даному нам у природній настанові, а й в інших царинах замкнутої смислової структури, досвід яких не може без викривлень бути залученим у перебіг повсякденного досвіду.

Попри те Шюц називає реальність повсякденного досвіду верховною реальністю. Важливим аргументом на користь цієї тези є мова, якою ми користуємося в повсякденному досвіді і яка, безсумнівно, має інтерсуб'єктивний характер. З огляду на це постає питання, чи можна і, якщо так, то в який спосіб, виразити в інтресуб'єктивній мові досвід у якому ми переживаємо царини реальності замкнутої смислової структури, що не завжди мають інтресуб'єктивний характер.

Розділ 5. Феномен мови в контексті феноменологічної концепції соціальної реальності

Мова, вочевидь, первинно вбудована в складнішу систему конституювання дійсності. Підтвердження цього можна знайти в аналізі інфантильного переживання світу, в якому мова ще не є головним інструментом конституювання сенсів, виступаючи натомість радше супровідним елементом домовних типізацій. Спочатку дитина може сприймати мовлення навіть як інформаційний шум, що не несе життєво важливих сенсів або містить лише сплутані та непрозорі сенси, адже дитина ще не засвоїла мови. Мовлення Інших дитина пов'язує з виразами їхніх обличь, з їхньою жестикуляцією та поведінкою. У подальшому досвіді мова виходить на передній план, вбираючи в себе інші домовні типізації, надаючи їм виразу. Але, як зазначалося, не перших етапах первинної соціалізації мова ще не є універсальним засобом комунікації та доміантним способом формування ставлення до світу. Вона грає другорядну роль у театрі беззвучної пантоміми жестів та міміки соціальних партнерів дитини. Втім, це не означає, що в інфантильному досвіді мова відірвана від домовних типізацій, натомість вона тісно пов'язана з ними. Саме цей зв'язок мови з домовними формами типізації, в яких відбувається дитяча комунікація і формується ставлення до світу дитини, і є підставою для того, що в подальшому перебігу інтерсуб'єктивного досвіду мова висувається на передній план і перетворюється на універсальний засіб спілкування та конституювання дійсності.

Звернімося до іншої сфери людського досвіду, що вона так само, як і дитинство, є невід'ємною частиною будь-якої біографії, постійно вбудовуючись у повсякденне життя людини. Я маю на увазі реальність сновидінь.

У творі «Стан сну»⁸⁰ Норман Малколм висловлює думку, що сновидіння дорівнюють розповіді про сновидіння. Якщо людина, прокинувшись, не здатна

⁸⁰ Malcolm N. Dreaming. – Abingdon-on-Thames: Taylor and Francis, 2017. – 134 p.

вербалізувати те, що, як їй здалося, їй наснилося, то сновидіння як такого й не було. Це твердження можна довести від супротивного. Насправді, в нас немає жодного іншого способу верифікувати твердження про перебіг сновидінь, окрім самого цього твердження. Усі природничо-наукові методи не здатні представити нам незаперечні свідчення того, що насправді сниться людині. Ба більше, процес сновидіння не можна локалізувати в часі перебігу повсякденного досвіду з тієї простої причини, що єдиним «свідком» сновидіння є той, хто це сновидіння бачить, але коли свідок здатен засвідчити сновидіння, він уже не спить. Аргумент вельми переконливий, особливо в тому інтелектуальному контексті, який задає *linguistic turn*. Однак, якщо ми погодимося з твердженням, що первинно мова не конче є верховним й універсальним засобом конституювання дійсності, то впевненість в істинності такої позиції може похитнутися.

Ба більше, якщо спиратися на повсякденний досвід пересічної людини, то така аналітико-лінгвістична інтерпретація сновидінь не може бути визнана задовільною. По-перше, навіть за нездатності переказати сновидіння, людину переслідує відчуття, що їй щось таки наснилося. По-друге, дуже часто, розповідаючи про те, що їй наснилося, людина розуміє, що інформація, якій вона надає вербальної форми, була отримана в якийсь інший спосіб. Більшість людей у снах узагалі не «чує» і не «говорить», але після пробудження ці люди можуть відтворювати цілі «діалоги», учасниками яких вони були уві сні. Водночас оповідач усвідомлює, що «розмова», яка йому наснилася, не мала вербального характеру.

Якщо це насправду так, то мова, хоч і не є універсальним засобом опису будь-якого можливого досвіду, все ж таки може більш-менш адекватно транслювати позамовний досвід. Це повертає нас до початкового твердження, що мова вбудована до складнішої структури конституювання дійсності, будучи пов'язаною з іншими невербальними елементами цієї структури, що дає можливість вербалізувати досвід, який перебігає поза цариною неповсякденної реальності.

Закоріненість мови в реальності повсякденного життя, у природному життєсвіті підтверджується і її зв'язком із часом перебігу досвіду свідомості. Можна сказати, що мовлення у певному сенсі є явленим часом, що звучить, а час – незримою формою мовлення, річищем, по якому тече потік мовлення. Недарма Гусерль, аналізуючи час, так часто вдається до прикладів зі сфери музики та звуків загалом. Як ми бачили, в описі ретенційно-протенційних модифікацій Гусерль використовує образ мелодії, яка не може бути сприйнята ані як одночасно присутня в свідомості, ані як послідовність окремих звуків. Так і моменти часу не є дискретними, але й не дані свідомості водночас. Натомість вони перетікають один в одній, залишаючи за собою шлейф ретенцій і випромінюючи в майбутнє шлейф протенцій.

Мову, а точніше мовлення, можна порівняти з мелодією. Свідомість також не схоплює мовлення в цілому, але воно й не розпадається на окремі звуки. Для того, хто мовить, і для того, хто слухає, мовлення плине, як потік. Тут ми впритул наблизилися до розрізнення мови та мовлення. Якщо розглядати мовлення не просто як озвучену мову, а як об'єктивацію ідеальних мовних структур у матеріальних формах, то можна розширити поняття мови, повертаючи їй універсальність, але не як природній мові повсякденного життя, що розпадається на окремі національні мови, а як певному первинному інструменту конституювання в усіх царинах реальності.

Якщо розуміти мову в такий спосіб, то вона вже не підпорядкована лише формам повсякденного досвіду і дає змогу конституювати сенси в будь-яких царинах реальності. Та в науковому дискурсі ми все ж таки змушені оперувати природною мовою, яка не завжди може адекватно передати сенси, що конституюються поза реальністю повсякденного досвіду. Мабуть, це одна з причин того, що у феноменології розроблено складний термінологічний апарат, завдяки якому можна описати й процеси конституювання сенсів в інших царинах реальності.

Утім, слід визнати, що й у самому повсякденному досвіді виробляються засоби передачі «малих», «середніх» і навіть «великих» трансценденцій,

глибинний сенс яких може бути зрозумілий все ж таки тільки в результат феноменологічного дослідження трансцендентальних умов можливості їх конституювання. Шюц описує декілька таких засобів, за допомогою яких реалізується повне або часткове «переступання» меж повсякденного досвіду:

1. Ознаки інформують про те, що в повсякденному досвіді актуально недосяжне в просторі та часі: «В одиничних повсякденних досвідах знов і знов виникають регулярні зв'язки між подіями й іншими подіями, предметами й іншими предметами, а також між предметами та подіями. Одне йде за іншим: щось виступає за чимось іншим або може бути знайденим за , над, під цим; щось одне переходить у щось інше тощо. Якщо, наприклад, сильний вітер колише траву так, а тварини, що йдуть по неї, інакше, я буду «читати» один вид коливання трави як ознаку сильного вітру, а інший – як ознаку того, що йдуть тварини»⁸¹.
2. Позначки «можуть розглядатися як навмисно встановлені ознаки. Якщо аппрезентаційний зв'язок ознаки ґрунтується на досвіді сприйняття, аппрезентаційний зв'язок позначки хоча і пов'язаний також зі сприйняттям, але передусім з конкретним результатом дії»⁸². Отже, функція позначок полягає в тому, аби «всередині досяжності, яку пізніше можна відновити, вказувати на те, що в теперішній досяжності схоплюється як релевантне»⁸³.
3. Знаки «утворюються з усупільненого зв'язку означальних і позначальних складових»⁸⁴. Отже, знаки встановлюються і функціонують лише на інтресуб'єктивному рівні. Вони є результатом перенесення ознак і прикмет в інтресуб'єктивний контекст і слугують не лише розумінню, а також порозумінню: «ми дотримуємося того, що розглядаємо як знакові лише ті аппрезентаційні зв'язки, які взаємно та

⁸¹ Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 503.

⁸² Там само, с. 504.

⁸³ Там само.

однаково встановлюються і тлумачаться – а саме так, що вже встановлення принципово зорієнтовано (також) на тлумачення. Знаки поєднують суттєві прикмети ознак (схоплення типових зав'язків) і позначок (встановлення) у взаємному соціальному діянні... Знаки конститууються інтерсуб'єктивно, конституїювана знакова система, наприклад мова, інтерсуб'єктивно здобувається. Суттєвою функцією знаків у життєсвіті повсякденності є порозуміння; воно перевищує функцію розуміння ознак і позначок»⁸⁵.

4. Символи «будують міст від однієї царини дійсності до іншої та відіграють важливу роль в «опануванні» «великими» трансценденціями». Тобто символи вможливають передачу інформації з інших царин реальності в повсякденному досвіді. Отже, неповсякденний досвід може актуалізуватися в повсякденному у вигляді символізації.

Водночас варто зазначити, що феноменологія не розриває мову та мислення. Натомість вона має справу з мовленням, в якому втілено мислення, що воно не може існувати поза можливістю свого мовленнєвого втілення: «Мислення та мовлення були б пов'язані зовнішніми відношеннями, тільки якби були тематизованими даностями; насправді ж вони обгорнені одне одним, сенс належить мовленню та мовлення є зовнішнім існуванням сенсу»⁸⁶. Отже, насправду не існує чистого мислення поза мовленням. Чисте позамовне мислення – це гранична абстракція, яка руйнує первинний зв'язок мислення і мовлення: «Нас вводять в оману, змушують повірити в якесь існування думки-для-себе ще до вираження, у вже конституїювані та виражені думки, до яких ми можемо звернутись мовчки та яким завдячуємо ілюзією якогось внутрішнього життя. Хоча насправді це видиме мовчання є шепотінням слів, це

⁸⁴ Там само, 506.

⁸⁵ Там само, 509.

⁸⁶ Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття; [переклад з французької Оксани Йосипенко та Сергія Йосипенка]. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – С. 215.

внутрішнє життя є внутрішнім мовленням»⁸⁷. Будь-яке мовлення окрім його щільного зв'язку з мисленням, також вкорінене в тілесності нашого досвіду, адже мовлення – це дія тіла, це один із головних жестів, на які ми здатні й завдяки якому ми маємо зв'язок зі світом нашого існування: «Мовлення – це жест, а його значення – це певний світ»⁸⁸. Можливість мовлення – це можливість тілесного жесту. Слова не існують до їхнього втілення у мовленні. Їх здійснення у мовленні і є їхнім справжнім життям. Так саме рухи мого тіла не мають спочатку бути накресленими в розумі, а потому здійснені в просторі: «...я не маю потреби репрезентувати зовнішній простір та своє тіло, щоб рухати одним в іншому. Достатньо, щоб вони існували для мене та утворювали навколо мене певне поле дії. Так само я не маю потреби репрезентувати слова, щоб знати їх та вимовляти. Достатньо, щоб я володів їхньою артикуляційною або звуковою сутністю як однією з модуляцій, одним з можливих способів застосування мого тіла. Мене несе до слова так само, як моя рука тягнеться до вкушеного місця, слово є певним місцем мого лінгвістичного світу, воно є частиною мого спорядження і я не маю іншого способу його собі репрезентувати, як його вимовити...»⁸⁹. Ми маємо погодитися з критичною заувагою Ганса Ульриха Гумбрехта, яку він висловлює у своєму творі «Продукування присутності»⁹⁰, стосовно того, що в сучасній філософії ідеться здебільшого про зв'язок мовлення зі значенням. При цьому ми забуваємо про те, що мова й мовлення щільно пов'язані з нашою присутністю в цьому світі. Якщо розуміти мовлення як тілесну практику, а тіло як спосіб нашої присутності у світі, то для нас відкриваються важливі аспекти мовлення, які ми не помічаємо, якщо розглядаємо його лише як техніку конституювання і втілення значень. Мовленнєвий акт постає як акустичний чи графічний жест, в якому важить не тільки його логічне значення, а й не меншою мірою спосіб його акустичного чи графічного здійснення. Інтенація мовлення чи гучність

⁸⁷ Там само, с. 217.

⁸⁸ Там само, с. 218.

⁸⁹ Там само, с. 214.

голосу може докорінно змінити значення того, про що мовиться. Так само графічний знак перетворюється з простого матеріального носія інформації на самодостатню естетичну реальність. Особливо це дається взнаки, скажімо, в японській та китайській каліграфії. Проте й в індоєвропейських мовах спосіб письма відіграє важливу роль. Лист, написаний на папері від руки, й електронний лист відіграють різні ролі в нашому існуванні та в системі нашої комунікації.

Отже, мова від початку вплетена в інші форми досвіду життєвіту повсякденності. Мова постає як:

1. Засіб сигніфікації.
2. Інструмент комунікації.
3. Спосіб живої присутності.

Виконуючи ці функції, мова і мовлення, з одного боку, пов'язані з усіма іншими практиками повсякденного досвіду, з іншого – можуть виражати сенси, які конституюються в неповсякденному досвіді, що перебігає в царинах реальності замкнутої смислової структури.

⁹⁰ Гумбрехт Г. У. Продукування присутності. Що значення не може передати; [пер. з англ.

Питання для самоконтролю

Частина I. Теоретичні джерела та засади феноменологічної філософії та феноменологічної психології

Розділ 1. Іntenційна психологія Франца Brentano

1. Чим зумовлене виникнення психології як самостійної науки?
2. Чим психічні феномени відрізняються від фізичних?
3. У чому полягає інтенційний характер психічного?
4. На яких двох видах уявлення базуються будь-які відчуття?
5. Які контраргументи можна навести проти того, що психічні феномени завжди постають лише послідовно?
6. У чому полягає метафізичність Brentанової психології?

Розділ 2. Описова й аналітична психологія Вільгельма Дильтея

1. Чим описова психологія відрізняється від пояснювальної?
2. Яку роль в науковому пізнанні відіграють гіпотези?
3. Що таке конструктивістська психологія?
4. Що означає аналітичний метод у психології?
5. Які характеристики має психічне?
6. Яку структуру має описова психологія?
7. Які завдання має описова психологія?

Розділ 3 Феноменологічна психологія Едмунда Гусерля

1. Що означає антипсихологізм у психології?
2. Які наслідки має психологізм?
3. Чому психологізм є скептичним релятивізмом?
4. На які передсуди спирається психологізм?

5. У чому полягає структурний закон світу?
6. Чим відрізняються і як пов'язані між собою трансцендентальна феноменологія і феноменологічна психологія?
7. У чому полягають особливості методу феноменологічної психології?
8. У чому полягає чистота феноменологічного методу?

Частина II. Феноменологія як методологія соціально-гуманітарних досліджень

Розділ 1. Поняття феномена у феноменології

1. Чим відрізняється феноменологічне розуміння поняття «феномен» від розгляду феноменів у науковому пізнанні?
2. Що таке феномен і що таке ноумен за Кантом?
3. У чому полягає проблематичність кантівського поняття «рід сама по собі»?
4. У чому полягає специфіка феноменологічного розуміння речі?
5. Що таке феноменологічне еросхе?
6. Що таке апофантичні судження?

Розділ 2. Природна настанова і її вимкнення у феноменологічній редукції

1. Що таке природна настанова?
2. Які елементи світу природної настанови ви можете назвати?
3. У чому полягає генеральна теза природної настанови?
4. Які настанови окрім природної ви можете назвати?
5. Що редукується у феноменологічній редукції?
6. Чому у феноменологічній редукції мають бути виключеними судження про існування?
7. Який сенс має математична метафора Гусерля залучення у дужки?
8. У чому полягає проблема виключення чистого Я?

9. Навіщо у феноменологічній редукції слід виключати трансценденцію Бога?
10. Що таке формальна ейдетика?
11. Що таке матеріальна ейдетика?

Розділ 3. Іntenційність – універсальна характеристика досвіду свідомості

1. Що таке ноезіс?
2. Що таке ноема?
3. Чим відрізняється ноема від інтенціонального предмету?
4. Що таке аппрезентація?
5. Чому ноема є ірреальним моментом свідомості?
6. Чим відрізняється ноема від сенсу?
7. Чому сенс можна назвати ноематичним ядром?

Розділ 4. Внутрішня часосвідомість

1. Чим є час за Августином?
2. У чому полягає концепція первинних асоціацій Brentano?
3. Які вади концепції первинних асоціацій Brentano зазначає Husserl?
4. Що таке ретенція?
5. Що таке протенція?
6. Чим відрізняється ретенція від спогаду?
7. Чим відрізняється протенція від очікування?

Розділ 5. Трансцендентальна інтерсуб'єктивність

1. Яку роль відіграє поняття монади Ляйбніца у феноменологічній концепції інтерсуб'єктивності Husserl?
2. У чому полягає феноменологічна редукція в інтерсуб'єктивній сфері?
3. Що таке кінестеза за Husserl?
4. Що означає аппрезентація в інтерсуб'єктивній сфері?

5. Що таке парування?
6. Що таке вищі рівні інтермонадної єдності?

Частина III. Феноменологічна концепція соціальної реальності

Розділ 1. Теоретичні джерела та фундаментальні засади феноменологічної соціології

1. Чим відрізняється соціальна реальність від природної?
2. У чому Альфред Шюц вбачає неадекватність методології бігевіоризму завданням соціальних наук?
3. Яку ключову проблему соціального дослідження Альфред Шюц запозичує із соціології розуміння Макса Вебера?
4. Як вплинув на Альфреда Шюца інтуїтивізм Анрі Бергсона?
5. Як вплинув на Альфреда Шюца прагматизм Вільяма Джеймса?
6. Які елементи феноменологічної методології Альфред Шюц використовує у дослідженні соціальної реальності?

Розділ 2. Суб'єктивний сенс соціальної дії як центральна проблема соціологічного дослідження

1. Чим відрізняється дія від поведінки?
2. Чим відрізняється дія від діяння?
3. У який спосіб діяння може мати смисл?
4. Що таке начерк?
5. Що таке передспогад?
6. У який спосіб протенційна модифікація свідомості уможлиблює конституювання смислу соціальної дії?
7. Що таке ситуація віч-на-віч?
8. Що таке генеральна тези взаємних перспектив?
9. Що таке ідеалізація взаємозаміни позицій?
10. Що таке ідеалізація конгруентності систем релевантності?

Розділ 3. Соціальна структура життєсвіту повсякденності

1. Що таке ти-настанова?
2. Що таке ми-зв'язок?
3. Що таке світ ближнього довкілля?
4. Що таке ближні люди?
5. Що таке ви-настанова?
6. Як пов'язані анонімність і типізація соціального досвіду?
7. Що таке сучасник як соціальний тип?
8. У який спосіб може бути доступним світ минулого?
9. У який спосіб у соціальному досвіді присутній світ майбутнього?

Розділ 4. Світи перебігу неповсякденного досвіду

1. Чому соціальний життєсвіт повсякденності є верховною реальністю?
2. Що таке царини реальності замкнутої смислової структури?
3. Чи можна редукувати всі види досвіду до повсякденного досвіду?
4. Які види неповсякденного досвіду описує Альфред Шюц?
5. Що може слугувати критерієм нормальності досвіду?
6. Що таке стиль переживання або пізнання реальності?
7. Що таке напруження свідомості?
8. Назвіть основні характеристики стилю переживання або пізнання реальності?
9. Чим відрізняється досвід сновидіння та фантазії один від одного та від повсякденного досвіду?

Розділ 5. Феномен мови в контексті феноменологічної концепції соціальної реальності

1. Яку роль мова грає в інфантильному досвіді?
2. Чи можливо виразити досвід сновидінь у природній мови щоденного досвіду?
3. Чим мовлення відрізняється від мови?

4. Як мовлення пов'язане з внутрішньою темпоральністю досвіду свідомості?
5. Що таке ознака?
6. Що таке позначка?
7. Що таке знак?
8. Що таке символ?

Теми та плани семінарських занять

Частина I. Теоретичні джерела та засади феноменологічної філософії та феноменологічної психології

Семінар 1. Іntenційна психологія Франца Brentano

1. Розрізнення психічних і фізичних феноменів.
2. Іntenційність і уявлення.
3. Характеристики психічного за Францем Brentano

Список літератури

1. Brentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения/ Brentano Ф. Избранные работы; [пер. с нем. В. Анашвили]. – Москва: Дом интеллектуал. книги, 1996. – С. 10–91.
2. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. – К.: Дух і Літера, 2012. – С. 132–141.

Семінар 2. Описова й аналітична психологія Вільгельма Дильтея

1. Описова та пояснювальна психологія.
2. Роль гіпотез у психологічному пізнанні.
3. Характеристики психічного за Вільгельмом Дильтеєм.

Список літератури

1. Дильтей В. Описательная психология. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1996.
2. Богачов А. Досвід і сенс. – К.: Дух і Літера, 2011. – С. 97–133.
3. Кошарний С. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дильтей і Е. Гуссерль). – К.: Наук. думка, 1992. – 124 с.

4. Менжулін В. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні Вадим. – К.: НаУКМА: Аграр Медіа Груп, 2010. – С. 170–187.

Семінар 3. Феноменологічна психологія Едмунда Гусерля

1. Трансцендентальна феноменологія і феноменологічна психологія.
2. Структурний закон світу.
3. Головні методологічні принципи феноменологічної психології.

Список літератури

1. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология// Логос. – 1992. – № 3. – С. 62–80.
2. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология// Логос. – 1994. – № 5. – С. 7–24.

Частина II. Феноменологія як методологія соціально-гуманітарних досліджень

Семінар 1. Феномен – базове феноменологічне поняття

1. Розрізнення понять «феномен» і «ноумен» у філософії Канта.
2. Нове розуміння поняття феномена в феноменології.
3. Співвідношення понять «феномен», «факт», «сутність».
4. Гайдеггерові розрізнення феноменів і явищ.
5. Феномен як «відносний абсолют».

Список літератури

1. Гуссерль Е. Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології; [пер. з нім. і

- коментарі В. Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2020. – С. 11–43. – (Бібліотека класичної світової наукової думки).
2. Кант І. Критика чистого розуму// Кант І. Сочинення в 6-ти томах. Т. 3. – М., 1964, с. 299-313.
 3. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. – К.: Дух і Літера, 2012. – С. 105–108.
 4. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. – К.: Основи, 2001. – С. 7–11.
 5. Хайдеггер М. Бытие и время. – Москва: Ad Marginem, 1997. – С. 28–31.

Семінар 2. Природна настанова та її вимкнення у феноменологічній редукції

1. Елементи світу природної настанови.
2. Генеральна теза природної настанови та її вимкнення.
3. Історичні передумови виникнення концепції феноменологічної редукції:
 - а) феноменологічна редукція та еросхе;
 - б) феноменологічна редукція та метод універсального сумніву.
4. Рівні феноменологічної редукції.

Список літератури

1. Гусерль Е. Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології; [пер. з нім. і коментарі В. Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2020. – С. 61–69, С. 119–132.– (Бібліотека класичної світової наукової думки).
2. Кебуладзе В. К вопросу о трансформации феноменологического метода// Феноменологія і філософський метод. – К., 2000. – С. 105–111.
3. Кебуладзе В. Концепция феноменологической редукции в философии Э. Гуссерля// Київський університет імені Тараса Шевченка. Вісник: Філософія. Політологія, 1998. – С. 28–32.

4. Лембек К.-Х. «Естественные» мотивы трансцендентальной установки? К проблеме метода в феноменологии// Феноменология і філософський метод. – К., 2000. – С. 195–212.

Семінар 3. Іntenційність – суттєва характеристика свідомості

1. Спрямованість свідомості на предмет.
2. Іntenціональний предмет і ноема, поняття аппрезентації.
3. Ноеза, ноема, смисл, кореляція ноези та ноєми.

Список літератури

1. Гусерль Е. Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології; [пер. з нім. і коментарі В. Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2020. – С. 191–212. – (Бібліотека класичної світової наукової думки).
2. Гурвіч А. Щодо інтенційності свідомості; [пер. з англ. А. Вахтеля].// Філософська думка. – 2015. - № 5. – С. 14–29.
3. Кебуладзе В. Іntenційність як характеристика емпіричних психічних актів і як трансцендентальна умова можливості досвіду// Філософська думка. – 2009. – № 4. – С. 84–91.
4. Кебуладзе В. Проблематизація поняття інтенційності в контексті феноменології містичного досвіду// Феноменология і релігія. – Київ: Дух і літера, 2010. – С. 74–84.
5. Кебуладзе В. Феноменология досвіду. – К.: Дух і Літера, 2012. – С. 129–183.

Семінар 4. Внутрішня часосвідомість

1. Специфіка феноменологічної концепції часу.
2. Ретенційно-протенційні модифікації.
3. Ретенція та репродукція, протенція і очікування.

Список літератури

1. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. – М., 1994.
2. Кебуладзе В. Пасивна синтеза й активність свідомості// Філософська думка – 2012 – № 2. – С. 30–46.
3. Кебуладзе В. Феноменология досвіду. – К.: Дух і Літера, 2012. – С. 209–224.

Семінар 5. Теорія трансцендентальної інтерсуб'єктивності

1. Феноменологічна редукція в інтерсуб'єктивній сфері.
2. Способи конституювання Іншого:
 - а) аппрезентація;
 - б) парування.
3. Рівні інтермонадної єдності.

Список літератури

1. Гуссерль Е. Картезіанські медитації. Вступ до феноменології; [пер. з нім., коментарі та передмова А. Вахтеля].– К.: Темпора, 2020. – С. 189–284.
2. Кебуладзе В. Понятие интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля// Дні науки 10-11 квітня 1997 року. Київський університет імені Тараса Шевченка. Філософський факультет, 1997. – С. 69–79.
3. Кебуладзе В. Феноменология досвіду. – К.: Дух і Літера, 2012. – С. 225–229.
4. Кошарний С. Загроза соліпсизму й феноменологічні альтернативи цій загрозі// Феноменология і філософський метод. – К.: Тандем, 2000. – С. 120–134.
5. Кошарний С. Феноменология Гуссерля і проблема подолання соліпсизму// Феноменология и гуманитарное знание. – К.: Тандем, 1998. – С. 4–22.

Частина III. Феноменологічна концепція соціальної реальності

Семінар 1. Феноменологічна критика методології соціальних досліджень

1. Критика позитивізму в соціальних дослідженнях.
2. Критика бігевіоризму в соціальних дослідженнях.

Список літератури

1. Кебуладзе В. Понятие субъективного смысла социального действия в феноменологической социологии Альфреда Шюца// Феноменология и практическая философия. – К., 2003. – С. 56–65.
2. Шюц А. Феноменология и социальные науки// Феноменология і практична філософія. – К., 2003 – С. 189–205.
3. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках// Американская социологическая мысль. – Москва, 1994. – С. 481–496.

Семінар 2. Соціальна структури життєсвіту

1. Безпосередній досвід Іншого.
2. Опосередкований досвід Іншого.

Список літератури

1. Кебуладзе В. Конститутивна феноменологія природної настанови Альфреда Шюца й об'єктивна герменевтика Ульриха Овермана// Докса XXIV, 2015. – Одеса: Акваторія, 2015. – С. 146–156.
2. Кебуладзе В. «Структури життєсвіту» на перетині трансцендентальної феноменології та феноменологічної соціології// Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 528–538.
3. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 75–109.

4. Шюц А. Смысловая структура повседневного мира. – Москва, 2003. – С. 114–162.

Семінар 3. Просторова і часова структури життєсвіту

1. Просторова структура життєсвіту.
2. Часова структура життєсвіту

Список літератури

1. Кебуладзе В. «Структури життєсвіту» на перетині трансцендентальної феноменології та феноменологічної соціології// Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 528–538.
2. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 52–75.

Семінар 4. Структура релевантностей життєсвіту

1. Мотиваційна релевантність.
2. Тематична релевантність
3. Інтерпретаційна релевантність

Список літератури

1. Кебуладзе В. «Структури життєсвіту» на перетині трансцендентальної феноменології та феноменологічної соціології// Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 528–538.
2. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 199–246.

Семінар 5. Царини реальності замкнутої смислової структури

1. Повсякденний і неповсякденний досвід.

2. Малі, середні та великі трансценденції.
3. Феноменологічне дослідження царин реальності перебігу неповсякденного досвіду.

Список літератури

1. Кебуладзе В. «Структури життєсвіту» на перетині трансцендентальної феноменології та феноменологічної соціології// Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 528–538.
2. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – С. 40–52.

СЛОВНИК ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ

Анонімність – характеристика соціального досвіду, яка зростає разом із його типізацією. Це паралельне зростання анонімності й типізації відбувається з переходом від безпосереднього інтерсуб'єктивного досвіду в ситуації віч-на-віч (face-to-face situation), у якій конституюється світ ближнього довкілля (Umwelt) і в якій соціальний актор взаємодіє з іншими акторами як з ближніми людьми (Mitmenschen), до світу сучасності, минулого та майбутнього, де соціальний актор має справу із сучасниками, попередниками і нащадками, яких він переживає вже не в безпосередній інтимності, а в контексті певних, все більш анонімних типізацій. Парадоксальність ситуації віч-на-віч полягає у тому, що про іншого я знаю, так би мовити, навіть більше, ніж про себе самого, адже я переживаю його безпосередньо, а власна суб'єктивність може бути тематизована лише завдяки рефлексії. Саме тому в цьому виді соціального досвіду анонімність майже відсутня, а інтимність переживання Іншого досягає найвищого рівня.

Акт – поняття, за допомогою якого розкривається творчий характер свідомості. Акти є переживанням позначення. Значуща частина кожного окремого акту пов'язана не з предметом, а криється безпосередньо у переживанні акту. Гусерль розрізняє матерію акту (гілетичні дані. від гр. hyle – матерія), тобто його предметність, та якість акту, що характеризує модальність предметного зв'язку як особливої позиції. де цей зв'язок мислиться можливим, сумнівним, необхідним тощо.

Апперцепція у феноменології Гусерля це «більше» (das Mehr) за прості відчуття, важливий структурний момент інтенціональності свідомості, зміст розуміння предмету, що визначає переживання свідомості.

Ближня людина (Mitmensch) – людина, з якою соціальний актор взаємодіє в безпосередності ситуації віч-на-віч. Така інтеракція відзначена найвищим ступенем соціальної інтимності. Типізованість досвіду постає тут лише у вигляді так званих фонових типізацій, на тлі яких соціальний актор переживає інших суб'єктів, як конкретних людей свого ближнього довкілля.

Верховна реальність (paramount reality) – реальність, у якій перебігає повсякденний досвід. На відміну від форм неповсякденного досвіду вона завжди має інтерсуб'єктивний характер і є спільною для всіх соціальних акторів. Напруження свідомості у цій реальності сягає найвищого рівня, оскільки соціальний актор скерований тут прагматичними мотивами повсякденності. Окрім того часові перспективи всіх неповсякденних форм досвіду вбудовуються в загальну часову перспективу повсякденності, до якої я, так би мовити, завжди повертаюся. Через все це Шюц і визначає її як верховну реальність.

Ви-зв'язок – інтерсуб'єктивний зв'язок, який встановлюється у ви-настанові й конститує світ довкілля (Mitwelt), у якому соціальний актор має справу з навколишніми людьми і який може поширюватися аж до світу сучасності взагалі, в якому соціальний актор взаємодіє із сучасниками.

Ви-настанова – настанова свідомості, в якій соціальному актору даються інші суб'єкти як навколишні люди або сучасники. У цій настанові конститується світ довкілля (Mitwelt), який позначається більшим рівнем анонімності та типізації соціального досвіду, ніж світ ближнього довкілля (Umwelt).

Генеральна теза взаємних перспектив – теза, завдяки якій конститується первинний світ соціального досвіду, а саме світ ближнього довкілля (Umwelt). Ця теза складається з двох ідеалізацій: взаємозаміни точок зору і конгруентності структур релевантностей.

Виразення (Ausdruck) – одне з ключових понять феноменології Гусерля, яке означає знак, котрий має смисл. Є результатом смислонадаючих актів, пов'язаний з поняттям інтенційності, є виявленням смислу про щось.

Горизонт – у феноменології Гусерля це характеристика свідомості, що обумовлюється її властивістю переживати смисли на певному нетематичному тлі, що співпереживається у інтенційному акті. Визначається співприсутністю у сприйнятті того, що не дано у дійсності, і того, що дійсно презентується. Слід розрізняти зовнішній (просторовий) та внутрішній (часовий) горизонти. Часовий горизонт є первісним, належить до потоку сприйняття, є власною внутрішньою часовістю Я, оскільки усе, що міститься у актуальному сприйнятті, знаходиться на перехресті минулого і майбутнього. У зовнішньому горизонті стають співприсутніми усі фонові дані, котрі мають відношення до дійсно сприйнятого предмету. Таким горизонтом усякого предмета є світ – основа того, де “ми “завжди вже є”. Життєвий світ є спільним значущим горизонтом, що забезпечує когерентність досвіду. Феноменологічна перспектива відкриває універсальний горизонт, до якого належать первісні фундації смислу, або “прафундації”, котрі утворюють звичну канву досвіду. Цей процес у Гусерля має назву пасивної габітуалізації прасмилів. Він забезпечує саморозуміння горизонту свідомості.

Дія (Handlung) – базовий елемент феноменологічного аналізу соціальної реальності. Соціальна дія на відміну від поведінки завжди має смисл, розуміння якого і є головним завданням соціологічного дослідження.

Діяння (Handeln) – дія впродовж її реалізації. Осмисленість діяння можлива за Шюцем завдяки протенційному відтіненню актуального стану свідомості у майбутнє і схопленню у начерку (Entwurf) мети дії, яка і надає діянню смисл, що дається свідомості у специфічному акті наперед спогаду (Vorerinnerung).

Досяжність – структура повсякденного життєсвіту, відповідно до котрої соціальна реальність просторово, темпорально і соціально розподіляється на такі зони, які можуть бути досягнуті соціальним актором в його діяльності, і такі, що не можуть бути досягнутими.

Ейдос (гр. eidos) – праобраз, ідея. У феноменології Гусерля вживається як синонім сутності і протиставляється факту. Є універсалією, котра означає всезагальне, елемент абсолютного потоку, існуючи разом з цим у часових структурах свідомості, ейдоси відкриваються через ейдетичну редукцію. Схоплення ейдосів відбувається у досвіді ідеації, тобто споглядання сутностей.

Ейдетична редукція – див. **Феноменологічна редукція**.

Екзистенціальна феноменологія – одна із найбільш впливових форм сучасної феноменології. Виникла із спроб розв'язати проблеми інтерсуб'єктивності, історичності, соціальності, наявності об'єктів культури за допомогою феноменологічної редукції, котра у своїй еволюції розбиває вихідні формально-методичні настанови феноменології., пропонуючи аналізувати людське буття не за допомогою об'єктивуючих категорій, а звертаючись до основних форм конкретно-історичного існування людини, якими є так звані “екзистенціали”, через які стає можливим проявлення сутності людського буття (Гайдегер, Сартр), яка постає і описується як екзистенція.

Емоційне апріорі – одне з центральних понять прикладної феноменології Макса Шелера, що спирається на Гусерлеве розуміння інтуїції як розумового споглядання. У даному випадку предметом такого споглядання виступають цінності. Обгрунтовуючи інтуїцію цінностей, Шелер вважав, що вона реалізується у актах любові та ненависті. За допомогою емоційного апріорі Шелер розгортає феноменологічне обгрунтування етики та релігії, ставлячи перед собою мету досягнути об'єктивну царину цінностей, що як феноменальні

сутності є апіорно даними. Апіорність у Шелера є не формальною, а матеріально-екзистенціальною, пов'язаною із буттям. Адже носієм цінностей у Шелера є особистість, котра не є тотожною емпіричному індивіду. Через інтенціональне переживання цінностей розкривається їх сутність, емоційне апіорі.

Епохе (від давньогрецького *epoche* – утримання від суджень) – одне із головних понять трансцендентальної феноменології, означає утримання від суджень щодо існування світу. За допомогою феноменологічного епохе здійснюється перехід від природної настанови до феноменологічної, формується так званий “чистий спостерігач”. Щоб здійснити процедуру епохе, суб'єкт має усунути з поля зору усе, що безпосередньо не належить до предмету - усі накопичені історією наукової та повсякденної думки судження, гадки, упередженості, оцінки предмету. Це, за Гусерлем, уможлиблює споглядання сутності цього предмету. У контексті епохе слід розуміти гасло Гусерля “назад, до самих речей!”, тобто відмову від різного роду упередженостей і перехід до споглядання їх чистої сутності.

Життєсвіт – поняття, оформлення якого відбувається у пізніх працях Гусерля (див. “Формальна і трансцендентальна логіка”, “Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія”). Виступає основою взаємоузгодженого досвіду, а також основою об'єктивних наук, є інтегральним аналогом інтеційного предмета інтерсуб'єктивності., що лежить в основі усіх опосередкованих зв'язків між людьми. У природній настанові свідомості постає як світ людського досвіду, що є світом суб'єктів, інтереси, уявлення, нахили яких спрямовуються до реальності. Життєсвіт утворює широкий горизонт, у межах якого розгортаються різні інтереси та відбуваються цілепокладання. Діючи у таких горизонтах інтересів, ми просто припускаємо, що живемо у існуючому світі. Для нас він існує як сукупність смислів, котрі можна перевірювати, модифікувати і навіть спростовувати. Гусерль пропонує

розглядати життєсвіт також у феноменологічній настанові, де він відкривається як корелят інтенційної діяльності суб'єктивності, сферою значень, що конститується трансцендентальною суб'єктивністю. На відміну від природної настанови, де усі є зануреними до життєвого світу, феноменологічна настанова дає змогу усвідомити його даність наперед у співвідношенні з людською суб'єктивністю, що надає смисли усяким переживанням свідомості предметам, процесам і зв'язкам життєсвіту. У феноменологічній соціології він постає універсумом життєво-світових угруповань, що об'єднують життєсвіти різних соціальних груп (А.Шюц та інші), є теоретичною основою досліджень так званого “повсякденного світу”. Універсальне значення життєсвіту, що залишається у будь-яких смислах, знаходить прояв у універсальному, відкритому горизонті, котрий пов'язаний з переживаннями свідомості, відкриваючи нові можливості розгортання смислів. Методологічне значення поняття життєсвіту, за Гусерлем, полягає у переорієнтації європейських наук, які не враховували інтерсуб'єктивних умов визначення предметів свого дослідження.

Зона впливу – зона життєсвіту всередині сфери досяжності, на яку може впливати соціальний актор у своїх діях, тобто у цій зоні він може реалізовувати не лише дії (Handlungen), а також впливові дії (Wirken).

Інтенційність – універсальна характеристика свідомості, яка означає спрямованість свідомості на змісти своїх актів. Гусерль висловлює цю характеристику ще формулою “Свідомість про”. Свідомість за Гусерлем ніколи не буває порожньою, вона завжди на щось спрямована, тобто свідомість завжди має інтенційний характер. Крім Гусерля та його послідовників, цим поняттям, що набуло широкого вжитку ще у схоластиці, оперує його вчитель Ф.Брентано, котрий застосовує інтенційність для розрізнення психічних та фізичних феноменів. Для Брентано психічні акти завжди спрямовані на фізичні факти, чим і відрізняються від останніх, оскільки ті в свою чергу ні на що не

спрямовані. На відміну від свого вчителя Гусерль вважав, що ми не можемо говорити про спрямованість актів свідомості на щось зовнішнє. Така позиція потребує наївної віри в існування світу, яка виключається в актах феноменологічної редукції. Кожний інтенційний акт являє собою ноезо-ноематичну структуру, де ноезіс є сама спрямованість свідомості, а ноема тим, на що спрямована свідомість, способом даності свідомості її зміста.

Інтерсуб'єктивність – поняття, що означає спільну об'єктивну основу досвіду різних суб'єктів, незалежно від їхніх особистісних властивостей та ситуацій здобуття цього досвіду. У феноменології Гусерля досліджується через розкриття імпліцитних та експліцитних інтенціональностей, де трансцендентальне Я засвідчується у існуванні інших та їх досвіді. Дозволяє описати умови можливості смислових зв'язків між індивідами як духовними монадами. Універсальною інтерсуб'єктивністю є людство.

Інтуїція – духовне споглядання, споглядання сутностей (Wesensschau), ідеація, схоплення розумовим зором загального. У своєму розумінні інтуїції Гусерль відштовхується від картезіанської моделі математичного знання (споглядання розумовим зором геометричних фігур, котрі позбавлені емпіричних ознак). Аналізуючи теоретико-пізнавальні можливості цього виду інтуїції, Гусерль формулює методичний “принцип усіх принципів”, за яким усе, що відкривається через інтуїцію має прийматися так, як воно себе показує, отже, може бути тільки описаним, а не сконструйованим, виведеним чи доведеним. Слід підкреслити, що у даному випадку йдеться про опис ідеальних сутностей (див. Ейдос), смислів, а не про факти.

Майбутній світ або світ майбутнього (Folgewelt) – структура повсякденного життєсвіту, в якій перебігає досвід соціального майбутнього. Соціальний актор опосередковано (в очікуваннях, надіях і прогнозах тощо) переживає в цьому світі своїх нащадків (Folgemenschen) крізь призму вже дуже загальних

типізацій. Ці типізації мають ще більш загальний характер, ніж типізації у яких переживають минулий світ. Окрім того досвід майбутнього завжди має відкритий характер аж до можливості відсутності взагалі будь-якого соціального майбутнього, наприклад, внаслідок катастрофи, в якій загине все людство. Ступінь анонімності досвіду відповідно сягає тут своєї найвищої межі.

Матерія (Hyle) – у феноменології Гусерля - те в інтенціональному акті, що вказує на предметне, через поняття матерії описується зв'язок з предметним. Різні інтенціональні акти можуть торкатися однієї й тієї ж предметності, але у інших ракурсах., наприклад, розрізнення між журналом та періодичним виданням і т.п. Чуттєвий матеріал, або гілетичні дані (давньогрецьке hyle - матерія) потребує оживлення, яке здійснюється у переживаннях свідомості.

Ми-зв'язок – інтерсуб'єктивний зв'язок, який встановлюється завдяки перехрещенню ти-настанов соціальних акторів й конститує світ ближнього довкілля (Umwelt), у якому соціальний актор має справу з ближніми людьми. Соціальний досвід тут має найвищий рівень інтимності, а типізації мають лише фоновий характер.

Минулий світ або світ минулого (Vorwelt) – структура повсякденного життєсвіту, в якій перебігає досвід соціального минулого. Соціальний актор опосередковано (у спогадах, завдяки історичним документам і артефактам тощо) переживає в цьому світі своїх попередників (Vormenschen) крізь призму доволі загальних типізацій. Ступінь анонімності досвіду відповідно зростає тут у порівнянні зі світами ближнього довкілля і сучасності.

Навколишні люди (Nebenmenschen) – люди, з якими соціальний актор опосередковано взаємодіє у світі довкілля (Mitwelt), який може поширюватися до світу сучасності взагалі, а навколишніми людьми відповідно можуть бути

взагалі всі сучасники. Соціальний досвід, в якому соціальний актор переживає навколишніх людей позначається більшим рівнем анонімності, ніж досвід, в якому він взаємодіє з ближніми людьми у безпосередності світу ближнього довкілля. Відповідно до цього навколишні люди завжди дані в досвіді як певні типи.

Нашадки (Folgemenschen) – див. Майбутній світ або світ майбутнього (Folgewelt).

Ноема (від гр. поема - думка) та **ноезіс** (гр. poesis - мислення) – див. **Інтенційність.**

Онтологія регіональна – у феноменології Гусерля обґрунтовується методично обумовлена необхідність розрізнення регіонів буття, кожна з яких має свої смисли. У кожному з таких регіонів (наприклад, природа, людина, історія тощо) є можливими свої інтеціональні акти, тому проголошується плюралізм регіональних онтологій. З цими регіональними онтологіями співвідносяться відповідні матеріальні онтології – строго апіорні науки, котрі у своїй предметній сфері мають закладати фундамент для емпіричних наук Їхнє завдання полягає у описі безпосередньо відкритих сутнісних відносин відповідного регіону за допомогою категоріального апарату (наприклад, предметність, просторовість, причинність тощо), а також у виведенні з них так званих регіональних аксіом – очевидних положень. Регіональні онтології підпорядковуються в свою чергу ще більш фундаментальній науці, а саме - формальній онтології та її формальним категоріям, котрі, виводяться із сутності “предмета взагалі”. Формальна онтологія висуває універсальні аксіоми, що ґрунтуються на основному принципі Гусерлевого трансцендентального ідеалізму – універсальній і принциповій доступності свідомості усіх предметів і насамперед тих, про які можна змістовно висловлюватися у науці та філософії.

Трансцендентальна свідомість є конститутивною не тільки для реального світу, а й для усієї сукупності ідеального буття.

Парадокс людської суб'єктивності – за Гусерлем, полягає у тому, що вона є одночасно об'єктом, існуючим у світі, та суб'єктом, який конститує світ, розширюється до парадоксу універсальної інтерсуб'єктивності, де людство одночасно конститує світ і є частиною цього світу. Розв'язується у Гусерля за допомогою радикального епохе.

Переживання (Erlebnis) – у феноменології свідомості є побудовою “усвідомленого змісту” певних чуттєвих вражень., усвідомлення чуттєвого досвіду. Поруч із таким актом свідомості, як сприйняття, існують ще акти свідомості, котрі спрямовуються не на дане у спогляданні, це, наприклад, уявлення фантазії або понятійне мислення. Вони набули у феноменології назву змістів, що репрезентуються (sich repraesentierende Inhalte) у здійсненні ноезісу.

Попередники (Vormenschen) – див. **Минулий світ або світ минулого (Vorwelt).**

Природна настанова – у феноменології це так звана наївна настанова свідомості, для якої природний і соціальний світи є безпосередньо даними, очевидними, це наївна віра в існування предметів. Людину, що керується природною настановою, Гусерль називає “наївною людиною”, для якої тип зв'язку між предметами зливається з типом зв'язку між предметами і свідомістю. За Гусерлем, світ, що сприймається у природній настанові є цілісним природним світом фактичності та реальності. , він є доступним і знаходиться безпосередньо перед нами, тут і зараз. Світ, що постає природній настанові, є наслідком роботи повсякденного донаукового мислення. Але природна настанова визначає також і позитивно-наукове мислення, що

знаходиться у полоні фактичності. У трансцендентальній феноменології Гусерля аналіз природної настанови є етапом підготовки до здійснення феноменологічної редукції, у якій природна настанова береться у дужки, відкриваючи тим самим можливість опису “чистої свідомості”. У феноменологічній соціології А.Шюца природна настанова визнається домінуючою, а її світ (світ повсякденності) проголошується вищою і найбільш самоочевидною реальністю.

Релевантність – структура досвіду, завдяки якій у повсякденному життєсвіті внаслідок дії певних мотивів (мотиваційна релевантність) виокремлюються певні теми (тематична релевантність), які або переживаються рутинно, або потребують інтерпретації (інтерпретаційна релевантність). Сфера досвіду, яка у такий спосіб стає релевантною, і є актуальним зрізом або прошарком соціальної реальності, де перебігає досвід соціального актора, його взаємодії з іншими соціальними акторами.

Сучасники – див. **Навколишні люди (Nebenmenschen)**.

Стиль переживання або пізнання – притаманний різним формам повсякденного і неповсякденного досвіду стиль переживання реальності, якій відрізняється в цих видах досвіду, відповідно, за такими параметрами: специфічне напруження свідомості, переважна форма спонтанності свідомості, особливе еросхе, специфічна форма соціальності, специфічна форма досвіду власної суб’єктивності, особлива часова перспектива досвіду.

Ти-настанова – настанова свідомості, в якій соціальному актору даються інші суб’єкти як ближні люди або учасники ситуації віч-на-віч. У цій настанові конституюється світ ближнього довкілля (Umwelt), який позначається найвищим рівнем інтимності соціального досвіду.

Трансцендентальна редукція – див. Феноменологічна редукція.

Темпоральна структура сприйняття – схема, запропонована Гусерлем, що дала початок усім феноменологічним дослідженням часу, в тому числі і критичним. Складається з трьох структурних елементів: 1. Тут-момент, відправна точка, первісне враження.

2. Ретенція або первісне утримання цієї тут- точки, у потоці -існує як ланцюг ретенцій.

3. Протенція або первісне очікування чи випередження, яке конституює те, що відбувається.

Рівні часу-свідомості: 1. рівень темпорального об'єкту з притаманною йому тривалістю і послідовністю фаз. 2. свідомість із її конститутивною структурою (протенція-тепер -ретенція) 3. Абсолютний квазітемпоральний потік свідомості, або абсолютна суб'єктивність, у вигляді чистої теперішності імперативу «Дивись!»

Трансцендентальний суб'єкт – трансцендентальне Я – у феноменології є суб'єктом, очищеним від усіх психологічних та емпіричних елементів. Рух до нього, за Гусерлем, вимагає здійснення радикального епохе. Воно починається з аналізу конкретного емпіричного Я , що спочатку постає у вигляді «нечіткої конкретності» як “предмет, що має характер речі»... Після здійснення епохе та процедури феноменологічної редукції відкривається перспектива трансцендентального Я.

Феноменологічна настанова – відтворення безпосереднього смислового поля смислів між свідомістю та предметами. Стисло її зміст розкривається у гаслі Гусерля «Назад, до самих речей!» У цьому гаслі міститься вимога затримувати увагу смислової спрямованості свідомості на речах (див. **Інтенціональність**), де речі розкривають свій смисл поза посиленнями на природні або інструментальні зв'язки з іншими речами. Отже, ф.н. спрямована на сам процес

сприйняття як процес формування певного спектру смислів щодо адекватно даного предмету, є рефлексією на сприйняття, його фази та їх єдність. Належить до феноменологічної редукції. Головна вимога щодо **Ф.н.** – неупередженість щодо вже набутих настанов свідомості, що позбавляє детермінізм та функціоналізм статусу методологічного домінування у дослідженні роботи свідомості.

Феноменологічна редукція – методологічна процедура, реалізація якої означає поступове виключення суджень про незалежне від свідомості існування змістів актів свідомості. В цьому сенсі корелятивним поняттю “феноменологічна редукція” є поняття феноменологічного епохе – утримання від суджень про існування, а також математична метафора “залучення у дужки” з подальшим розгорненням цієї метафори: те, що в дужки залучається, в дужках зберігається, за дужками залишається лише аспект існування того матеріалу, що редукується. Завдяки здійсненню феноменологічної редукції феноменолог виключає природну настанову і займає позицію незацікавленого спостерігача, або включає феноменологічну настанову. Саме в ній нам відкривається сутнісний рівень досвіду свідомості, і перш за все його універсальна інтенціональність, адже змісти свідомості починають розглядатися феноменологом не як незалежні від свідомості об’єктивності, а як інтенціональні кореляти конститутивної діяльності свідомості. Свідомість відповідно до цього розглядається як спрямована на свої змісти.

Розрізняють декілька етапів феноменологічної редукції. Ейдетична редукція – переключення з фактичного на ейдетичний, або сутнісний рівень досвіду, що в трансцендентальному варіанті феноменології означає також рівень умов можливого досвіду взагалі. Трансцендентальна редукція – виключення формальних і матеріальних (змістовних) умов досвіду у якості внутрішніх трансценденцій, або ейдетичного рівня досвіду. Лише завдяки цьому стає можливим вихід до абсолютно чистої свідомості, в якій погляду

феноменолога відкриваються інтенціональні джерела конституювання дійсності.

Форми феноменології – У перекладі з давньогрецької феноменологія означає вчення про явища. Вперше як філософський термін застосовано у 1764 р. Ламбертом у його праці “Новий органон”, де воно вживається як назва теорії явищ як основи досвідного знання, котра мала за мету аналіз явищ як передумови осягнення сутностей (виявлення заблуджень, оман, примар тощо.). У Канта служить назвою вчення про емпірично дані явища природи у праці “Метафізичні першооснови природознавства” (1786), котрі розглядаються як уявлення, на відміну від вчення про річ-у-собі. Гегель застосовує цей термін для розкриття форм прояву духу у їх діалектичному сходженні (див. “Феноменологія духу”). Ф.Брентано та його послідовники застосовують даний термін у контексті дескриптивної психології. Для позначення філософського напрямку і методу цей термін впроваджується Гусерлем і починає вживатися у ХХ ст. саме у цьому значенні. Хоча феноменологія у такому сенсі пов'язана з ім'ям Гусерля, її не можна ототожнювати тільки з його вченням. Існують різні форми феноменології, котрі містяться навіть у вченні Гусерля, визначаючи його еволюційні лінії. Головними з цих форм є дескриптивна феноменологія, трансцендентальна феноменологія (феноменологія свідомості), екзистенціальна феноменологія, феноменологія інтерсуб'єктивності, феноменологія повсякденності. Оскільки феноменологічний метод застосовується у інших науках, на цій підставі виділяють феноменологічну медицину, психологію, мовознавство, літературознавство і тощо.

Царини реальності замкнутої смислової структури (Realitätsbereiche geschlossener Sinnstruktur) – царини реальності, що конститууються у неповсякденних формах досвіду. Наприклад, сновидіння, фантазії, божевілля, наукове дослідження тощо. Смилова структура цих досвідів на відміну від смислової структури повсякденного досвіду, смисли в якому конститууються в

горизонті соціального часу, який розгортається у нескінченність минулого і майбутнього, і соціального простору, який поширюється до меж сучасного світу взагалі має замкнутий характер відповідно до особливості кожного конкретного неповсякденного досвіду (окреме сновидіння, окрема фантазія, галюцинація, розв'язання арифметичної задачі тощо).

Час – у феноменології – темпоральність самої свідомості, її первинних модусів сприйняття, пам'яті, фантазії, суб'єктивності у її широкому значенні, це мереживо інтенціональностей. Є основним засобом опису роботи свідомості. Завдяки часу збігаються феномен та його опис, здійснюється зв'язок між спонтанністю свідомості та її рефлексією, адже сприйняття розкривається як феномен саме тому, що рефлексія встановлює і відтворює його часові фази. У феноменології існують дві лінії у розумінні часу: 1. інтенціональна лінія, де час об'єднує потік феноменів (Гусерль), синтезує внутрішні фази переживання. 2. розгляд часу як чистої темпоральності, що є первісним «поза-собою» у «самій собі» і «для самої себе» (Гайдегер).

Чиста свідомість – у феноменології – чисте смислоутворювання, самоочищення свідомості від нав'язуваних ззовні стереотипів, схем, рутинізації мислення, створення умов чистої неупередженості, необхідної для споглядання сутностей та їх опису.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Андрухович С. Амадока. – Львів: Видавництво Старого Лева, 2020.
2. Бергер П. Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — Москва: Медиум, 1995. — 323 с.
3. Богачов А., Ваховська Н., Кебуладзе В. Феноменологічне мислення в українських термінах// Філософська думка. – 2019. – № 4. – С. 114–118.
4. Богачов А. Досвід і сенс. – К.: Дух і Літера, 2011. – 336 с.
5. Brentano Ф. Избранные работы [пер. с нем. В. Анашвили]. – Москва: Дом интеллектуальной книги, 1996. – 176 с.
6. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології; [переклад з німецької Марії Култаєвої]. – К. Альтерпрес, 2002. – 176 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
7. Вальденфельс Б. Мотив Чужого. – Минск, 1999.
8. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – К., 2004. – 206 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
9. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки; [переклад з німецької і післямова перекладача Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – 372 с. – (Бібліотека класичної світової наукової думки).
10. Гусерль Е. Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології; [переклад з німецької і коментарі Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2020. – 348 с. – (Бібліотека класичної світової наукової думки).
11. Гусерль Е. Картезіанські медитації. Вступ до феноменології [переклад з німецької, передмова перекладача і коментарі Андрія Вахтеля]. – К.: Темпора, 2021. – 304 с. – (Філософія).
12. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология// Логос. – 1992. – № 3. – С. 62–80.

13. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология// Логос. – 1994. – № 5. – С. 7–24.
14. Гуссерль Э. Феноменология// Логос. – 1991– № 1. – С. 12-21.
15. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. – Москва, 1994.
16. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994.
17. Гумбрехт Г. У. Продукування присутності. Що значення не може передати; [пер. з англ. Іван Іващенко]. – Харків: IST Publishing, 2020. – 192 с.
18. Гурвіч А. Щодо інтенційності свідомості; [пер. з англ. А. Вахтеля]// Філософська думка. – 2015. - № 5. – С. 14–29.
19. Декомб В. Інституції сенсу; [переклад з французької, післямова і примітки Оксани Йосипенко]. – К.: Український центр духовної культури, 2007. – 368 с.
20. Дильтей В. Описательная психология. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. – 160 с.
21. Западная теоретическая социология. СПб. – 1996.
22. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. – Москва: Дом интеллектуал. книги, 1999. – 224 с.
23. Кант И. Критика чистого разума// Кант И. Сочинения в 6-ти томах. Т. 3. – Москва, 1964. – С. 299-313.
24. Кант И. Критика чистого разума; [пер. з нім., прим. та післямова Ігоря Бурковського]. – К.: Юніверс, 2000. – 502 с. – (Філософська думка).
25. Кебуладзе В. Інтенційність як характеристика емпіричних психічних актів і як трансцендентальна умова можливості досвіду// Філософська думка. – 2009. – № 4. – С. 84–91.
26. Кебуладзе В. К вопросу о трансформации феноменологического метода// Феноменология і філософський метод. – К., 2000. – С. 105–111.
27. Кебуладзе В. Конститутивна феноменология природної настанови Альфреда Шюца й об'єктивна герменевтика Ульриха Овермана// Докса XXIV, 2015. – Одеса: Акваторія, 2015. – С. 146–156.

28. Кебуладзе В. Концепция феноменологической редукции в философии Э. Гуссерля// Київський університет імені Тараса Шевченка. Вісник: Філософія. Політологія, 1998. – С. 28–32.
29. Кебуладзе В. Критика емпіризму в творах Едмунда Гусерля «Логічні дослідження», «Філософія як строга наука» і «Перша філософія»// Sententiae XXV – 2011. – № 2 – С. 120–132.
30. Кебуладзе В. Пасивна синтеза й активність свідомості// Філософська думка – 2012 – № 2. – С. 30–46.
31. Кебуладзе В. Понятие интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля// Дні науки 10-11 квітня 1997 року. Київський університет імені Тараса Шевченка. Філософський факультет, 1997. – С. 69–79.
32. Кебуладзе В. Понятие субъективного смысла социального действия в феноменологической социологии Альфреда Шюца// Феноменология и практическая философия. – К., 2003. – С. 56–65.
33. Кебуладзе В. Поняття досвіду в фундаментальній онтології Мартина Гайдегера та в екзистенціальній феноменології Жан-Поля Сартра і Мориса Мерло-Понті// Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2013 – № 4 (114). – С. 22–25.
34. Кебуладзе В. Поняття досвіду у творах Гусерля// Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2013 – № 3 (113). – С. 48–54.
35. Кебуладзе В. Проблематизація поняття інтенційності в контексті феноменології містичного досвіду// Феноменология і релігія. – Київ: Дух і літера, 2010. – С. 74–84.
36. Кебуладзе В. Тенденція перетворення феноменології з філософії свідомості на філософію досвіду// Філософська думка. – 2012. – № 1. – с. 125–134.
37. Кебуладзе В. Феноменологічне поняття досвіду між повсякденністю і філософією// Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – № 104. – 2011. – С. 13–17.

38. Кебуладзе В. «Lebenswelt» Гусерля і «Dasein» Гайдегера: проблеми перекладу// Філософська думка. – 2015. – № 5. – С. 96–105.
39. Феноменологія допредикативного досвіду// Філософська думка. – 2011. – №5 – С. 24–39.
40. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. – К.: Дух і Літера, 2012. – 280 с.
41. Кебуладзе В. Феноменологія як трансцендентальний емпіризм// Актуальні проблеми духовності. Збірник наукових праць. Випуск 12. – Кривий Ріг: КДПУ, 2011. – С. 81–89.
42. Кембелл Дж. Тисячолікий герой. – Львів: Видавництво Terra Incognita, 2020. – С. 366.
43. Кошарний С. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дильтей і Е. Гуссерль). – К.: Наук. думка, 1992. – 124 с.
44. Кошарний С. Загроза соліпсизму й феноменологічні альтернативи цій загрози// Феноменологія і філософський метод. – К.: Тандем, 2000. – С. 120–134.
45. Кошарний С. Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля : критичний аналіз. – К.: Український центр духовної культури, 2005. – 372 с.
46. Кошарний С. Феноменологія Гуссерля і проблема подолання соліпсизму// Феноменология и гуманитарное знание. – К.: Тандем, 1998. – С. 4–22.
47. Лембек К.-Х.. «Естественные» мотивы трансцендентальной установки? К проблеме метода в феноменологии// Феноменология і філософський метод. – К., 2000. – С. 195–212.
48. Менжулін В. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні Вадим. – К. : НаУКМА: Аграр Медіа Груп, 2010. – 455 с.
49. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття; [переклад з французької Оксани Йосипенко та Сергія Йосипенка]. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – 552 с.
50. Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. – Москва, 1988.
51. Причепій Є. М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля. – К., 1971
52. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. – К.: Основи, 2001.

53. Хайдеггер М. Бытие и время. – Москва: Ad Marginem, 1997. – 452 С.
54. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – Москва, 2001.
55. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии. – Москва, 2003.
56. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. – Харків: Фоліо, 2018. – 540 с. – (Бібліотека класичної світової наукової думки).
57. Шюц А. Феноменология и социальные науки// Феноменология і практична філософія. – К., 2003. – С. 189–205.
58. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках// Американская социологическая мысль. – Москва, 1994. – С. 481–496.
59. Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. I Band. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973.
60. Buber M. I and Thou. – London: Continuum, 2004. – 163 p.
61. Dilthey W. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie// Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1894, Zweiter Halbband. – Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1894. – S. 1309–1407.
62. Freud S. Traumdeutung// Freud S. Gesammelte Schriften. Zweiter Band. – Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1925.
63. Gurwitsch A. On the Intentionality of Consciousness// Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl/ Aron Gurwitsch. – Cambridge, 1940.
64. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; [herausgegeben von Stefan Strasser]. – Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. – 183 S. – (Husserliana, Bd I).
65. Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Bd. Prolegomena zur reinen Logik; [herausgegeben von Elmar Holenstein]. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. – 256 S. – (Husserliana, Bd. XVIII).

66. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Bd. I Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis; [herausgegeben von Ursula Panzer]. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. – 529 S. – (Husserliana, Bd. XIX/1).
67. Husserl E. Phänomenologische Psychologie. Text nach Husserliana, Band IX. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
68. Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917); [herausgegeben von Rudolf Boehm]. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. – 484 S. – (Husserliana, Bd. X).
69. Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Sämtliche Werke; Bd. I. – Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1922. – XI, 861 S. – (Bd. 37 der Philosophischen Bibliothek).
70. Das phänomenologische Bild des Menschen. Das Bild des phänomenologisierenden Menschen // Person, Community and Identity. – Cluj-Napoca, 2003. – S. 8–14.
71. Kebuladze V. Phänomenologie der Öffentlichkeit. Politische Anthropologie der Öffentlichkeit von Hannah Arendt in den Strukturen der alltäglichen Erfahrung von Alfred Schütz und Thomas Luckmann // Europe, World and Humanity in the 21st Century: Phenomenological Perspectives, Phenomena. – Ljubljana, 2007 – P. 157–166.
72. Kebuladze V. Phänomenologische Analyse von Realitätsbereichen geschlossener Sinnstruktur // Topos. – Minsk, 2005. – S. 129–140.
73. Kebuladze V. Transformation des Intentionalitätsbegriffs in der Phänomenologie und ihre Relevanz für die Sozialwissenschaft // Phenomenology 2005 (vol. 4) Selected Essays from Northern Europe. Part 1. – Zeta Books, 2007. – S. 399–424.
74. Lohmar D. Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis. – Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1998. – 320 S. – (Phänomenologica Bd. 147).

75. Malcolm N. *Dreaming*. – Abingdon-on-Thames: Taylor and Francis, 2017. – 134p.
76. Oevermann U. *Konzeptualisierung von Anwendungsmöglichkeiten und praktischen Arbeitsfelder der objektiven Hermeneutik (Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung)*, Manuskript. – 1996.
77. *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. – Cambridge, 1940.
78. Scheler M. *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*// Scheler M. *Gesammelte. Band 3*. – Bern und München: Franck Verlag, 1972. – 451 S.
79. Schuetz A. *Collected Papers I*. – The Haag, 1962.
80. Schuetz A. *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*// Schütz A. *Collected Papers III*. – The Haag, 1966.
81. Schütz A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. – Wien, 1960.
82. *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*; [edited by I. Apostelescu]. – Cham: Springer Nature, 2020. – 380 p.
83. Wahrig G. *Deutsches Wörterbuch*. – München: Mosaik Verlag, 1980. – 4360 S.
-