

М. А. Мінаков, канд. філос. наук

ДОСВІД ТА ПОХОДЖЕННЯ ПІЗНАННЯ

Дослідження досвіду є одною з найперших проблем, якою почала займатися філософія. І хоча історія цього дослідження налічує чимало різних і суперечливих підходів та настанов, один висновок може задовольнити вимоги як минулих філософій, так і сучасної філософії: вивчення досвіду має відбуватися зсередини. Вивчення досвіду ззовні, тобто з боку точних наук чи теоретичних настанов, які мають свої цілі, знищують його живу і плинну інваріантну структуру. Утримати в полі зору досвід як такий, дослідити та описати досвід в автентичний спосіб може феноменологія. Опис досвіду в феноменології відбувається на основі внутрішнього досвіду, який зазнав обробки в процедурі "феноменологічної редукції", винесення "за дужки" рис випадкових, похідних і таких, що можливі саме завдяки сутності регіону регіонів — досвідові та його інваріантній структурі. Досвід, який є до теорій і до наукових побудов, можна зрозуміти лише в досвіді і тільки через досвід.

З огляду на зазначену відмінність між науковим та філософським підходом слід зауважити, що хоча філософія досліджує досвід і визначає його за один зі своїх предметів вивчення, цікавість до нього не є тим інтересом, який називають фаховим чи науковим. Філософський інтерес до досвіду відбиває загальну налаштованість філософського мислення на розкриття того, що таке Світ. Аналіз такого над-предмету як Світ може відбутися тільки через аналіз досвіду. В свою чергу досвід неможливо прочитати інакше, ніж у термінах Світу.

Зазначений зв'язок Світу і досвіду не легко вивчати. Взаємооберненість цього зв'язку, темність та інтуїтивність таких категорій досвіду як очевидність та самоданість, оперування в мисленні смислами, створення досвідом чи з його допомогою, — все це

вимагає від філософії адекватного підходу до аналізу та опису пра-регіону досвіду. Феноменологія Едмунда Гусерля, натхненного ідеєю повернення філософії до "самих речей", запропонувала інтенціонально-конститутивний аналіз як спосіб дістатися таких шарів досвіду, які залишалися недосяжними для філософської думки через недоліки її попередніх методологій. Одна з визначальних рис інтенціонально-конститутивного аналізу полягала у розрізненні досвіду і смислу, в якому цей досвід оприявнюється чи будується, завдяки чому стало можливим дістатися досвіду зсередини.

Вже традиційним стало називати феноменологію Едмунда Гусерля феноменологією досвіду. Зокрема, важливими для такої традиції тлумачення є лекції Романа Інгардена з феноменології Гусерля [7] і стаття Б. Вандельфельса "Феноменологія досвіду Едмунда Гусерля" [3]. Так, Інгарден вважав, що побудова феноменології Гусерлем — це спроба створення єдиної справжньої філософії, девізом якого є такий вислів: "Забудьте все, що Ви знаєте, і почніть справді розробляти безпосередній досвід" [7, с. 74]. Інгарден також наполягав, що досвід, як його визначає феноменологія — тобто безпосередній, первинний та справжній досвід, що підтверджує "право" досягнень пізнання, є "джерелом пізнання даного у той спосіб та в тих рамках, у яких воно дається". Фактично, такий досвід є моделлю того, що Гусерль називав феноменом [7, с. 56].

Феноменолог іншого покоління, Бернгард Вандельфельс висунув тезу про те, що вчення Гусерля про інтенціональність та його розуміння свідомості склали основу *феноменології досвіду*. Фактично, у Вандельфельса йдеться про те, що досвід як "процес, у якому оприявнюються самі речі" [3, с. 146] задавав горизонт розгляду проблеми свідомості в текстах засновника

феноменології. З досвідом же Вандельфельс пов'язує і феноменологічний метод дескрипції. Він, зокрема, пише: "Досвід є тим процесом, у якому виникає й артикулюється смисл, у якому оприявнюються гештальти, що кристалізуються в речі... Спосіб оприявлення, що відповідає живому процесові досвіду, — це описування, яке розуміємо не як голу інвентаризацію "фактів свідомості", а як розгортання цього смислу" [3, с. 147].

Справді, у багатьох текстах Гусерль розглядає досвід у межах аналітики інтенціональності свідомості. Так, в *Ідеях-I* Гусерль неоднозначно визначає регіон досвіду як основний для аналізу в межах феноменологічного проекту. "Будь-яка конкретна емпірична предметність разом з усіма матеріальними сутностями підкоряється відповідному найвищому матеріальному роду, "регіонові" емпіричних предметів" [4, с. 37]. "Речі...— це речі досвіду. Не щось інше, а саме досвід надає їм їхній смисл, який, оскільки йдеться про фактичні речі, є актуальним досвідом з його певним чином упорядкованими взаємозв'язками досвіду" [4, с. 103]. Від цього походить і вимога дескрипції феноменів: "Що стосується феноменології, то вона має бути дескриптивним вченням про сутність трансцендентально чистих переживань у феноменологічній установці... Своєрідність свідомості взагалі в тому, що вона є флуктуація, яка відбувається у найрізноманітніших вимірах, тож тут і гадки не може бути про поняттєвоточну фіксацію будь-яких ейдетичних конкретностей і безпосередньо конститутивних щодо них моментів" [4, 156].

Однак у пізнішій роботі, у "Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології" Гусерль також дає Вандельфельсові підстави тлумачити вчення про досвід як основу для розгортання феноменологічного проекту. Тут тема досвіду розгортається як тема основного регіону, на основі якого оприявнюються всі інші регіони для опису. "Звичайний досвід, в якому дано життєвий світ, є останнім підґрунтям будь-якого об'єктивного пізнання. З цим корелюється таке: сам цей світ, який є (первинно) сущим для нас суто з досвіду, донауково, вже містить у своїй інваріантній сутнісній типіці усі можливі наукові теми". Універсум задано як універсум "речей", де

типіка окремих речей походить з типіки "всезагальної та регіональної". Регіональна типіка "визначає практику і... оприявнюється тільки в методах теоретичного дослідження сутності" [5, с. 300]. Такі регіони — поділ на живі і неживі речі, на такі, що мають душу, та такі, що живуть за інстинктами тощо. Ці регіони поділяються ще на ряд наступних. Ці регіони вже задають поле досліджень окремих наук. Всі вони задані в життєсвіті. Однак європейські науки додали до регіоналізації світу, заданої життєсвітом, ще й ідеалізації, яка редукує світ до абстрактно-універсального рівня. З огляду на це, всі науки беруть "досвід" у дуже обмеженому обсязі: в межах повторюваності та відповідності потребам ідеалізаційним абстрагуванням. У межах такого досвіду наука і речі беруться у тому конкретному вигляді, що завдячує абстрагуванню.

Однак поняття досвіду у Гусерля має ще й роль початкового поняття для виведення описів окремих тем. Так, з опису досвіду починаються аналіз інтенціональності та інтерсуб'єктивності. Одною з таких тем було спільне походження пізнання і логіки з найпростішого досвіду. У цій статті я хотів би відтворити шлях, яким Гусерль пройшов для виявлення генези логіки з допредикативного досвіду. Для виконання цього завдання за основу взято дослід допредикативного досвіду, який поміщено в книзі "Досвід та судження". Ця книга писалася феноменологом водночас із "Кризою", однак тема досвіду тут розгорталася на фоні проблеми походження логіки. У "Досвіді і судженні" Гусерль пише "історію логіки", тобто подає дескриптивний аналіз пізнання як аналіз генези логічних суджень. Для того щоб розпочати такий аналіз, слід було визначитися з рамками феномену логічного. Хоч для філософії термін "логіка" та сфера її застосування має довгу традицію визначень, Гусерль приходить до висновку, що сфера логіки "набагато більша, ніж це традиційно вважалося" [2, с. 3]: в глибинних шарах цієї сфери феноменологічна дескрипція знаходить сутнісне підґрунтя тих очевидностей, котрі традиційна логіка помічає тільки на поверхні. Зокрема, йдеться про підстави можливості того, що би в судженні промовлявся певний смисл, що відсилає до досвіду. Для того щоб описати пра-модель дос-

віду, феноменологічне дослідження логіки вдається до аналізу спільного витоку досвіду і "того, що ми за традицією називаємо судженням".

Традиційна логіка, на думку Гусерля, не приділяла необхідної уваги питанню про суб'єктивні умови досягнення очевидності суджень [2, с. 9]. Це є великим недоліком, адже судження завжди "проявляє себе як суб'єктивна діяльність щодо того..., що проявляє себе як очевидне або неочевидне" [2, с. 9]. Тобто предметна очевидність — це передумова можливого очевидного судження. З огляду на суб'єктивістичний бік запитування, судження — це порух до пізнання сушого. Для того щоб судити, що щось є і як саме воно є, необхідно, аби це суще вже було даним. На додаток, суще має бути даним так, щоби воно могло бути предметом судження. Там, де починає діяти мислення, вже наперед мають дані предмети, байдуже пусті чи змістовні. А коли судження претендує на те, аби бути пізнанням актом, то "недостатньо того, щоби були дані *якись* предмети" [2, с. 11]. Необхідно, щоб предмети давалися в такий спосіб, який би уможливив пізнання в очевидних судженнях. У цьому випадку очевидна даність — це "самоданість, тобто тип і спосіб, згідно з яким предмет може бути позначено у його даності відповідно до свідомості як "selbst da", "матеріально [присутній] тут", на відміну від простого осучаснення, простого, чисто вказівного уявлення про нього" [2, с. 11-12].

Спосіб даності предметів, про який нам ідеться, це "самоданість, а саме самоданість ідеальностей, всезагальних істин... Однак кожен тип предметів має свій тип самовидавання, тобто [свою] очевидність" [2, с. 12]. Коли ж ідеться про предмет судження, то очевидність такого предмету має свою особливість. Гусерль говорить, що "[п]редмет як можливий субстрат судження може очевидно бути даним, однак це не означає, що про нього має неодмінно йтися у предикативному судженні. Однак очевидно, що предикативне судження про нього неможливе без того, аби він не був очевидно даним" [2, с. 12]. З усього наведеного випливає висновок, що судження фундовано на предметній, допредикативній очевидності — і це не тільки судження досвіду, але й будь-яке можливе предикативне судження взагалі.

Таким чином, Гусерль приходять до розуміння того, що випустив з поля зору Вітгенштайн, коли той досліджував походження логіки. Гусерль зрозумів, що традиційна логіка випустила з поля уваги питання про характер очевидності даності предметів судження. І завдання феноменологічного прояснення генези судження полягало саме в розкритті цієї проблематики очевидності. Рух феноменологічного розгляду судження як пра-моделі досвіду відбувається у напрямі від очевидності судження до предметної очевидності.

Важливо зазначити також, що вивчення генези судження в цьому випадку є саме дослідження умов можливості та походження пізнання. Тут вихідною позицією є ототожнення пізнання і судження. Редукція поля значень судження відбувається в такий спосіб, що ми беремо до уваги тільки "безпосередні судження". Справді, в опосередкованих судженнях актуальність судження походить з обґрунтування, тобто воно є опосередкованим пізнанням і "не є похідним з самого себе" [2, с. 18]. Саме через це обрано безпосередні судження, що можуть привести до вивчення фундаментальних предметних очевидностей. Гусерль говорить, що опосередковані судження ми можемо зрозуміти лише на основі розуміння початкових безпосередніх суджень. "Безпосередні "останні" судження пов'язано з індивідами як останніми про-що-предметами (останніми субстратами)" [2, с. 18]. Разом з тим, не будь-яке судження може привести від очевидності судження до предметної очевидності. Це можливо лише за допомогою тих суджень, у яких ми можемо засвідчити наперед-даність субстрату судження. Формальний характер логічної аналітики полягає в тому, що щоби не питати про матеріальну втіленість чогось, а утримувати увагу на категорію форми, застосованої у судженні, тобто на формі суб'єкта, чи на формі предиката. Гусерль висновує: "Первинні субстрати — це індивіди, індивідуальні предмети" [2, с. 20].

З огляду на такий висновок, феноменологія має завдання розробити теорію допредикативного досвіду, яка б була першою частиною генетичної теорії судження. Саме цю теорію Гусерль і розробляє у перших параграфах "Досвід і судження".

За початок дослідження генези пізнання як допредикативного судження було взято визначення предметної очевидності, на яку посилаються найпростіші судження. Характер предметної очевидності є питанням очевидної даності "індивідів". В свою чергу, очевидність індивідуальних предметів в найзагальнішому плані охоплює поняття досвіду, адже досвід за своїм висхідним і первинним значенням є прямим зв'язком з індивідуальним. Тож і первинне судження — це судження досвіду. "Очевидна даність індивідуальних предметів досвіду передує їм (судженням досвіду — М.М.), тобто їхній допредикативній даності. Тому очевидність досвіду є саме тою висхідною очевидністю, яку ми шукаємо, та ще й висхідною позицією прояснення витоку предикативних суджень" [2, с. 21].

Вивчення найперших очевидностей можливо розпочати лише з допредикативної свідомості досвіду. "В цьому випадку поняття досвіду охоплює не тільки самоданість індивідуального дазайну, тобто самоданості достовірності буття, але також і модалізація цієї достовірності, що може переходити в імовірність, у правдоподібність; та не тільки це, а ще й досвід у модусі "als ob", даності індивідуального в фантазії, що стає позиціональним досвідом можливого індивіда в процесі ... можливої зміни настанови" [2, с. 21—22]. Тут поняття досвіду як самоданості індивідуальних предметів розуміємо так широко, що до нього входить не тільки самоданість індивідуальних предметів у модусі лише достовірності, а й такі модифікації цієї достовірності, до яких слід віднести als-ob-модифікації дійсного досвіду, переживання фантазії та "проста достовірність віри (Glaubensgewißheit) у імовірності та правдоподібності". Тобто до досвіду входить не тільки достовірність буття, але й "модифікації первинної простої віровідомості, в якій все суще досвіду є для нас наперед-даним" [2, с. 23]. Логічним висновком з цього є те, що коли все перелічене входить до досвіду, то досвід ширший за буттєву достовірність. Важливим висновком звідси є також те, що "до будь-якого початку пізнавальної діяльності для нас уже є предмети, що дані нам у простій достовірності" [2, с. 23]. Ця достовірність у пізнанні набуває характеру "ядра пізнавального результату, чия мета — "істинно суший пред-

мет", предмет як він є по істині" [2, с. 24]. Предмет є до початку пізнання як "динаміс, що має стати ентелехією". Саме так предмет пробуджує інтерес пізнання.

З огляду на виклик інтересу пізнання, спричинений предметом, на думку приходить стара теорія афіціювання. Гусерль дає цікаву інтерпретацію афіціювання: він тлумачить його як "самовиведення з того оточення, що завжди поряд, завжди ось тут, як інтерес, подеколи інтерес пізнання через самого себе. Це оточення — сфера наперед-даності, пасивної даності, тобто такої даності, яка до будь-якого акту, без наведення сприйнятливого погляду, без пробудження інтересу завжди вже є ось тут" [2, с. 24]. Саме ця область пасивної наперед-даності є передумовою пізнання, тобто наведення сприйняття на окремий предмет.

Окремі апперцепції пасивної наперед-даності усвідомлюють окремі реальності, однак у певному розумінні вони виходять за межі окремішності окремих апперцепцій. "У русі від одного стану в зазначених апперцепціях до нового стану панує синтетична єдність" [2, с. 30]. Однак при цьому у шойно-сприйнятому залишається певна порожнеча, якийсь змістовно невизначений горизонт наперед-значущості. Все нове у досвіді має свою новизну в світовому горизонті. А моменти новизни, в свою чергу, усвідомлюються як такі, в яких реальність показано такою, як вона є. Саме це і є тим, що з реального привводить до сприйняття. Це просто пізнане, це — "щось невидиме, що стоїть за видимим боком..." [2, с. 30]. Цей невидимий бік справи можна тематизувати в акті наперед-споглядання. Цей акт відбувається у спів-усвідомлювальній плинній варіабельності, що здатна фіксувати певні варіанти розвитку пізнання. Однак свобода цієї варіабельності має межі: в коливаннях наперед-споглядання, у переході фіксацій одного варіанту до іншого, ми залишаємося в межах антиципації як певної єдності.

У цій єдності ми знаходимо певні приписи. Один з них — це не тільки загального розуміння предмета, але й певна типізація предметів. Щоразу під час конструювання предмету йому приписано такий тип, що буде застосовано в конструюванні наступних подібних предметів. "Тому наш наперед-даний Umwelt вже є різноманітно офор-

ЛОПКО-ЕПІТЕМОЛОПЧНИЙ КОНТЕКСТ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

мленим — оформленим відповідно до його регіональних категорій, типізованим відповідно до різноманітних родів, класів і т. д. Тобто те, що аффіціює, від початку влаштовано так, що його дано не просто як предмет, як щось набуте в досвіді, але й як річ, як людина, як інструмент тощо" [2, с. 35]. Те, що аффіціює, має горизонт "відомої невідомості", який приписується щоразу як універсальний горизонт, як предмет з певними ознаками. І тому цей порожній горизонт може бути відомим і пізнаним.

Світ, як його дано в досвіді, це горизонт усіх можливих субстратів судження. Щось як субстрат судження є саме суще, яке вступає в єдність досвіду і корелює в єдності світу як цілісність усього, про що може йти-ся в досвіді. Тобто єдність вимагає досвіду взагалі: не тільки фактичного досвіду, але й будь-якого можливого фантастичного досвіду. Така єдність є сущим — нехай не дійсного, але вже можливого досвіду. Така єдність — це те, "що у вільній довільності може стати субстратом, предметом дії судження" [2, с. 36]. Це щось завжди є чимось певним, тобто таким, що ідентичне в єдності нашого досвіду, а тому й таким, що стає доступним у предметній очевидності, в єдності нашого досвіду. У ядрі вільної варіабельності є один закон, з якого постала логіка: логіка світу чи логіка сущого у світі. Саме це і є генеозу універсальної всезагальності: усе, що виступає за субстрат судження, належить водночас і єдності нашого досвіду і повертає нас до основного типу сущого як світового сущого, а отже і до універсального стилю та інваріантних рамок, у яких має усе відбуватися. "Це є доказом того, що фундування предикативної очевидності у допредикативному є не просто генеалогією певних класів предикацій і предикативних очевидностей, але й власне генеалогією логіки в її основі" [2, с. 37].

Повернення до очевидності досвіду — це повернення до життєвого світу. У цьому контексті завдання з'ясувати виток предикативного судження полягає у висвітленні сутності досвіду як завдання повернення до світу. Адже світ від початку дано як універсальне підгрунтя усіх окремих досвідів, як світ досвіду — безпосередньо і до будь-яких логічних побудов. Повернення до світу досвіду є "поверненням до життєвого світу, тобто світу, в якому ми вже живемо і який

становить підгрунтя для будь-яких побудов пізнання — і для всіх наукових визначень" [2, с. 38]. З цієї точки зору, досвід — це завжди світовий досвід, який уможливує отримання відповіді на питання.

Субстрат нашої діяльності у вигляді судження чи пізнання завжди заданий як світ, у якому я чи Інший, чий досвід сприймаємо через повідомлення, навчання і традицію, діємо як такі, що логічно судять і пізнають. Тут предмет судження і пізнання перебуває не тільки в горизонті типової довіри, а й в ознаці горизонту, що передує смислові і предмету можливого досвіду як щось взагалі придатне для визначення. Цей наперед-даний світ настільки є самозрозумілим для нас, що ми розуміємо в його світлі будь-яку окрему даність нашого досвіду. "Ідея визначеності сущого "самого по собі" і те, що світ нашого досвіду є універсумом самого по собі сущого і самого по собі визначеного, настільки самоочевидні, що навіть "профанам"... зрозуміла їх "об'єктивність" [2, с. 40]. Тож від початку світ нашого досвіду визначено за допомогою "ідеалізації", після якої ми розглядаємо світ нашого досвіду як відповідний точному просторові геометрії, точному часові фізики, точному закові причиновості. Усе це побудовано в результаті застосування тих методів пізнання, що ґрунтуються на передданості нашого безпосереднього досвіду. Але сам цей досвід у його безпосередності не знає ані точного простору, ані об'єктивного часу, ані визначеної причиновості.

Тут слід розрізнити ідеалізації безпосереднього досвіду і заснованих на ньому суджень від наукових суджень, народжених математизацією чи "геометризацією". Метод ідеалізації призводить до нескінченно очікування чогось від досвіду. Універсум визначеностей самих по собі, у яких точні науки сприймають універсум сущого, є свого роду покривалом ідей, які покривають світ безпосередніх споглядань і досвіду. В результаті науки мають свій смисловий фундамент у безпосередньому досвіді, тісно пов'язані з ним. Це, в свою чергу, призводить до того, що ми сприймаємо за істину те, що є методом. Саме тому ми розглядаємо світ нашого досвіду у термінах цього ідейного покривала. Однак методами наук дослідити досвід неможливо. Якщо ми хочемо дослідити первинний досвід, то це має

бути первинний життєво-світовий досвід, який ще не зазнав впливу ієалізацій і є їхнім фундаментом.

Фактично, генеза логіки і витoki судження розглядаються Гусерлем у два етапи: першим є крок униз від наперед-даного світу з усіма його смисловими відкладеннями, з його наукою і науковою визначеністю до висхідного життєвого світу, а другий крок відбувається від життєвого світу у напрямі до суб'єктивної діяльності, з якої він і походить. Тут слід зазначити, що життєвий світ не просто є даним: він містить смислові відкладення логіки, що є переднауковими. Ці відкладення належать не тій логіці, яку засновано на ієалізації буття-для-себе та буття-визначенності-для-себе. Тут нам йдеться про первинну логіку, яку спрямовано на пізнання в горизонтах життєвого світу.

Разом з тим, смислові відкладення первинної логіки ще не все, з чого складається наш досвід. Є ще досвіди, які становлять горизонт практичного способу діяння, діяння за цінностями тощо. Всі активності життєвого досвіду є тим, завдяки чому взагалі відбувається конституювання часу світу і простору, речей, спів-суб'єктів тощо. У цей спосіб ми через прояснення первинних конститутивних активностей дістаємося конституції можливого життєвого світу, а так і математично-фізичної природи для себе. Трансцендентально-феноменологічне дослідження (в даному вигляді як конститутивна феноменологія) у цей спосіб може досягнути конституцію можливого світу і сутнісну форму світу взагалі. У межах конститутивної феноменології завдання прояснення витoku предикативного судження підкоряється завданню оприявлення геналогії трансцендентальної логіки. Трансцендентальна логіка досліджує діяльність пізнавального розуму у ході побудови світу. Трансцендентальна логіка, з одного боку, займається конститутивною феноменологією, а з іншого — генеалогією, тобто аналізом витoku і суб'єктивним обґрунтуванням традиційної формальної логіки.

Власне формулюванням завдань трансцендентальної логіки як частини феноменологічно-конститутивного опису первинного досвіду Гусерль завершив вступ до проблеми логіки та її заснованості на очевидностях досвіду. Маючи позицію транс-

цендентальної логіки з відмінними ніж у Канта завданнями, ми отримуємо позицію, з якої можемо розрізнити простий та фондований досвід, а так і перейти до вивчення найпростіших досвідів. Основою такої можливості є "einzeln-аналіз", тобто аналіз всієї області життєвого досвіду на предмет "допредикативних очевидностей, у яких можна виявити виток предикативних суджень" [2, с. 51]. "Наш життєвий світ полягає лише в своєму, лише в розгляді тих основоположних смислових відкладеннях початковості, і... складається не тільки з логічних дій, з області наперед-даності предметів як можливих субстратів судження, як можливих тем пізнання, але й світу досвіду в суціль конкретному розумінні, повсякденно пов'язаного з виражальною здатністю суб'єкта" [2, с. 51-52].

Тепер з позицій трансцендентальної логіки цілком можливо розглянути досвід у повсякденному аспекті. З огляду на це досвід береться не як суто пізнавальна діяльність, а в упорядкованій ним загальності габітуальності, у "пережитому на досвіді", в життєвих ситуаціях. Тут від досвіду з його предикативними судженнями і його очевидностями ми переходимо до сфери пасивної буттєвості віри як усвідомлення наперед-даності субстрату судження, до "основи віри, якій, як такої, віддано світ, і завдяки якій окремий досвід є досвідом у горизонті світу" [2, с. 52]. Цей горизонт досвіду походить не тільки з наближеності до сушого, але й, передусім, з повсякденної життєвої практики. Так від досвіду в загальному розумінні ми переходимо до досвіду "у звуженому розумінні", в якому фундаментально і практичну діяльність, і пізнавальну.

Практичні діяння, покладання цінностей — це о-цінювання і діяння стосовно наперед-даних предметів, тобто стосовно таких предметів, які тільки у достовірності віри постають перед нами як суцї. "Отже, сфера пасивної докси, пасивної буттєвої віри, цієї основи віри є не тільки фундаментом будь-якого окремого акту досвіду, будь-якого застосування пізнання, судження про суще, але й кожного окремого оцінювання і практичного діяння щодо сушого — фундаменту усього, того, що конкретно називають "досвідом" і "переживанням у досвіді"" [2, с. 53]. Це означає, що з пасивної наперед-даності сушого не обо-

ЛОГІКО-ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

в'язково має поставати пізнання, оформлення сушого як чогось певного, — звідти постають також і практичні дії. З огляду на це допредикативний досвід — це основна структура будь-якого досвіду в конкретно-мому розумінні.

Як уже говорилося, ми розрізняємо простий та фундований досвід. У простому досвіді, який нас цікавить, є світ, "даний у пасивній доксі як цілому і такий, що забезпечує кожне судження вірною основою, ... світ простого чуттєво сприйнятого субстрату" [2, с. 54]. Простий досвід — це чуттєвий досвід. В свою чергу чуттєвий досвід — це "сухий субстрат, який є тіло, що зберігається в узгодженні досвіду і як таке є істинно сушим значущим тілом" [2, с. 54]. Чуттєвий досвід мислимо в універсальній узгодженості. Він володіє буттєвою єдністю, єдністю найвищого порядку. Сущє такого універсального порядку — це тотальність природи, універсум, що охоплює всі тіла.

У зв'язку з цим визначити природу можна так: природа — це глибинний фундівний шар нашого досвіду, який є:

- субстратом усіх можливих досвідів;
- основою о-цінювання та діяння;
- інваріантом в основі зростаючої релятивності о-цінювання, використання для певних цілей.

Такий досвід слід називати ще й зовнішнім сприйняттям. У сприйнятті ми сприймаємо будь-що із зовнішнього світу як тілесне сущє у часово-просторовій природі. "Сприйняття як людське сприйняття спрямовано на просту тілесність" [2, с. 55]. Сприйняття як і розуміння іншого — це вже фундований досвід. Простим чистим досвідом іншого буде тільки досвід тіла. Саме тіло іншого буде для "мене" початковим.

Важливо також зазначити, що у досвіді пасивної докси ще виключено передумови об'єктивності (ідеалізації), тобто значущості суджень для кожного. Ідеалізацію пов'язано з мовою, яка іменує речі, щоби зробити їх знайомими для відповідної мовної групи, а судження — значущими. Опредметнення природного досвіду — це перетворення його на значуще для всіх: для середовища (Umwelt) і для спільноти, перетворення предметів первинного досвіду на предмети для всіх. Щоби прийти до простого досвіду, слід відкинути його "суспільне" значення, слід зробити його "своїм". "Проблеми тут

виникають вже тому, що вирази нашої мови з необхідністю стосуються загального комунікативного смислу, так що у застосуванні будь-яких позначень предметів відбувається ... перша ідеалізація — ідеалізація значущості для мовної спільноти" [2, с. 58]. Тут Гусерль іде шляхом тих самих думок, що рухали й логіко-філософські дослідження Вітгенштайна. Однак, на відміну від аналізу мовних значень, феноменологічно-конститутивна дескрипція не потребує відкидання гносеологічного виміру з поля дослідження, чи оголошувати його психологією. Гусерль показує, як дістатися шарів досвіду, які передують вимірам гносеології і традиційної логіки, а також як "зняти" мову без того, аби позбавити себе можливості промовляти щось про те, що мова підмінює.

Важливий хід Гусерля полягає у висновку, що прагматичний вимір судження слід залишити за дужками: нам слід розглядати судження як судження для себе, відкидаючи його комунікативну функцію. Таким чином, ми зможемо побачити елементи логічних дій, з яких побудовано наш світ. Тут предмети є предметами для мене, а не для всіх. Методологічне обмеження розгляду досвіду лише сферою "власного" важлива, аби виявити справжню логічну дію у її первинній початковості в рамках суб'єкта. Цей крок дозволяє пролити світло на спорідненість понять судження та предмету. "Судження є всезагальною сутністю..., що за своєю основною структурою на всіх рівнях логічної дії, в межах якої воно відбувається, залишається тою самою" [2, с. 59]. Саме тому предмет і є субстратом судження.

Обмеження розгляду первинного досвіду сферою суб'єктивності також дозволяє встановити зв'язок між судженням і життєвим світом. Логіка розгляду така. Будь-який досвід встановлено на найпростішій, найпочатковішій пра-доксі. Тіла в пра-доксі дають основу для визначень, зокрема ціннісних і практичних. Проте цей регіон пра-докси, ґрунт простої вірної свідомості "є свідомістю, що пасивно наперед-дана предметам як субстрат" [2, с. 60]. Сущє як стала єдність ідентичностей дано їм наперед. Разом з тим, регіон докси — це регіон похідного, плинного: у сприйнятті предмет коливається, він ще не є остаточно ідентифікованим. У полі плинності, у глибинних

шарах сприйняття ми засвідчуємо розподіл на активні діяння і пасивні прийняття. Разом з активною інтенціональністю свідомість є і радикально пасивна. Радикальне поняття пасивного полягає суто в "афективній наперед-даності, пасивній вірі буття", у якій ще нічого немає від пізнання. Звідси бере початок течія чуттєвого досвіду як певна дія, пізнавальна активність найглибиннішого рівня, яку вже можна назвати судженням. Оскільки суще (як єдність ідентичності пасивної наперед-даності) є наперед-сконструйованою, а також простою реєстрацією вперше того, що ще не є предикацією, то, в зазначеному розумінні судження, ми значно розширюємо смислове поле цього поняття: судження не обмежується "predикацією", *судженням є будь-яке допредикативне даріння чи присвята (Zuwendung) уваги сущому. Судженням є свідомість сприйняття, в якій предмет є сущим.*

Очевидно, що допредикативна і предикативна свідомість мають різні модуси ясності та заплутаності. Предикативне судження має своє розрізнення між ясністю і точністю. Усі ці модуси охоплює поняття судження. "В цьому сенсі судження — це назва для сукупності об'єктивуючих (опредметнюючих) Я-актів мовою ідей доксихних Я-актів" [2, с. 63]. У свою чергу, допредикативне судження як найнижчий рівень активності Я (як рівень рецептивності) відрізняється від сприйнятливої спостереження, експлікування тощо, зовнішніх рівнів, спонтанності предикативних суд-

жень. Допредикативне судження не є пасивним "belief Г'юма і позитивістів, воно не є даними для складання "таблиць" Вітгенштайна. Судження — це наперед-дані предмети, які афіціюють з підгрунтя свідомості власну пасивну доксу. Саме таким є спосіб наперед-даності судження, байдуже, чи спрямовано його на реєстрацію предметності чи на тему практичної дії. "Навіть пасивна конституція похідних з пра-основаних як єдності іманентної часовості має пасивну доксу" [2, с. 63]. У свою чергу, уточнюється і сенс докси: відтак докса є достовірністю віри, що належить пасивній узгодженості інтенціональностей синтетичної єдності і входить до всіх актів репродукції, залишаючись при цьому пасивною достовірністю буття.

Таким чином, ми відтворили основні кроки, здійснені Гусерлем у віднайденні спільного коріння досвіду та логіки, або краще: онтологічних підстав істинності суджень. У цьому процесі ми з'ясували пасивні та активні рівні свідомості. Пасивну свідомість описано як ту інстанцію, що конструює — чи, точніше, наперед-конструює — предмети. Проте тільки через активність свідомості (опредметнення, пізнання, Я-активності), яка долає межі доксихної пасивності, предмети сприйняття стають предметами пізнання і судження. Свідомість утримує єдність пасивного та активного і перетворює її на окремий акт, яким підводить предмет до синтезу і робить його пізнаваним у будь-який момент.

Література:

1. Brand G. Welt, Ich und Zeit. - Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955.
2. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.— Hamburg: Ciasssen Verlag, 1964.
3. Вандельфельс Б. Феноменология опыта Эдмунда Гуссерля // Вандельфельс Б. Мотив чужого. — Минск: Прополиси, 1999. - С. 141-162.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — Москва: ДИК, 1999.
5. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: Владимир Даль, 2004.
6. Гуссерль Э. Логические исследования. — М.: ДИК, 2001.
7. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля.— Москва: ДИК, 1999.
8. Молчанов В. Аналитическая феноменология в "Логических исследованиях" Э. Гуссерля // Гуссерль Э. Логические исследования. - М.: ДИК, 2001.— I—XXX.
9. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту.— Київ: УДК, 2004.