

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОЦЕС

Віктор Петрушенко

Національний університет “Львівська політехніка”

ВИТОКИ ІДЕЇ ОЧЕВИДНОСТІ ТА ЇЇ ЕКСПЛІКАЦІЇ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУССЕРЛЯ

© Петрушенко В., 2010

Здійснено аналіз ідеї очевидності у феноменологічних побудовах Е. Гуссерля, яку автор вважає осередком феноменологічного вчення і мислення. На думку автора, саме ця ідея, якщо виявити її витoki, дає ключ до розуміння феноменологічної концепції свідомості та розкриває підвалини гуссерлівської довіри до пізнання.

Ключові слова – очевидність, інтенція, свідомість, предметний зміст.

Victor Petrushenko, The sources of idea of evidence and its explications in phenomenology of E.Husserl.

In given article the of idea of evidence in phenomenology studies of E.Husserl is analyzed. Author affirmed that this idea is the centre of phenomenological teaching and way of thinking. This idea, if we shall find its sources, will allow us to understand phenomenological concept of consciousness and to find out basis of Husserl’s confidence towards cognition.

Keywords – evidence, intention, consciousness, content intellectual’s objectivity.

Феноменологія Е. Гуссерля попри столітню історію продовжує перебувати у полі зору багатьох дослідників та породжувати різноманітні дискусії, в ході яких визначеність цього вчення настільки розхитується, що інколи виникає підозра: а чи не була ця феноменологія якоюсь каверзною вигадкою, якій не відповідало нічого філософськи серйозного та визначеного, окрім певних настроїв та навіювань її творця (одна недавня праця російського дослідника має симптоматичну назву „У тенетах феноменології”; дещо раніше Б. Вальденфельс видав книгу з назвою „У тенетах життєвого світу”). І справді, сьогодні феноменологія Е. Гуссерля подається як: а) теорія та аналітика людського сприйняття дійсності (М. Мерло-Понті); б) як особливий метод чи методологічна процедура (М. Гайдеггер, Б. Вальденфельс); в) як своєрідна онтологія (Е. Левінас); г) як різновид трансценденталізму („трансцендентальна Егологія”); д) як аналітика чистої свідомості або її апріорних утворень (Д. Разеєв); е) як вчення про рівні та різновиди рефлексії. Що обрати як найбільш адекватне визначення, залишається під знаком запитання, осмислення якого затемнюється ще й тим, що прямі учні Е. Гуссерля, тобто ті, хто слухав його лекції та мав можливість спілкуватись із ним неофіційно та конфіденційно, також вбачають у феноменології доволі відмінні речі. Чи можна сподіватись знайти у феноменології щось на зразок її змістового та концептуального ядра? Припущення наявності такого ядра вимагає доведення, і тому я спробую виправдати своє бачення сутності феноменологічної філософії спробою здійснити проекцію цього ядра на її історичні модифікації та предметні відгалуження.

Відомо, що у пошуках надійної засади для діяльності свідомості Е. Гуссерль у своїх феноменологічних дослідженнях апелював до *очевидності*. Сам факт такої апеляції більшістю

аналітиків та критиків ідей Е. Гуссерля сприймався негативно, оскільки: по-перше, поняття очевидності є максимально близьким до поняття інтуїції, а остання постає перед нами скоріше як психологічний механізм, ніж як результат інтелектуальних зусиль; якщо це сприйняти так, то стане ясно, що очевидність повертає нас знову до того самого психологізму, із яким так наполегливо воював Е. Гуссерль [11, с. 477]; по-друге, очевидність прокладає шлях не лише до істини (на що сподівався Е. Гуссерль), а й до хиби та заблудження, бо з позиції внутрішнього відчуття та самоспостереження заблудження, наприклад, виникає саме тому, що у нас не виникає сумніву стосовно власних дій, але згодом чи зі сторони виявляється, що наша очевидність була більше формою закритості для нас якихось речей, ніж відкритості. Р. Інгарден справедливо писав про те, що сам Е. Гуссерль надавав додаткові підстави своїм опонентам для здійснення критичних випадів проти його учення. Р. Інгарден та М. Гайдеггер пояснюють це частково тим, що феноменологічне учення Е. Гуссерля весь час перебувало в стані опрацювання, додаткових прояснень та пошуків [8, с. 14–18]. Через це в ранніх працях Е. Гуссерля дійсно можна спостерігати максимальне зближення його позиції із певними попередніми ідеями та поглядами. Зокрема, Е. Гуссерль спочатку називав своє учення дескриптивною психологією, чим, звісно, ніби підтверджував звинувачення в психологізмі [5, с. 296; 6, с. 22–23]. З іншого боку, феноменологія і сьогодні являє певну складність для її сприйняття та більш-менш виправданого, тим більше – адекватного розуміння. Стверджувати це можна хоча б на основі того факту, що безпосередні учні Е. Гуссерля не лише по-різному тлумачать певні положення феноменології, а й роблять із таких тлумачень доволі відмінні висновки. Наприклад, Р. Інгарден вважає, що далеко не усі акти свідомості володіють такою принципово важливою з позиції феноменології характеристикою, як інтенція. У той час, як М. Гайдеггер категорично наполягає на тому, що свідомість інтенціональна завжди та принципово. Той же Р. Інгарден вважає великою проблемою питання про роль рефлексії у здійсненні феноменологічної редукції [8, с. 154; 168–169], а М. Гайдеггер взагалі знімає питання про особливе місце рефлексії у здійсненні феноменологічної редукції, а співвідношення двох означених видів редукції подає прямо в протилежний спосіб. Відомо також, що по-своєму тлумачили ідеї Е. Гуссерля і такі його учні, як А. Райнах та Л. Блауштайн, своє розуміння феноменології подавали Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті та ін.

Можна звернути увагу й на те, що власне феноменологічне учення, попри те, що його часто згадують, інколи навіть вважають для сучасної філософії необхідним методологічним засобом, майже ніде не знайшло свого дієвого та методологічно інваріантного застосування, окрім, звичайно, таких напрямів, як екзистенціалізм (який, як відомо, творцем феноменології вважався неприпустимим спотворенням своїх ідей), феноменологічна соціологія та в деяких варіантах феноменологічна культурологія та естетика; щодо феноменології релігії, то, на мій погляд, залишається дещо сумнівним її серйозна причетність до феноменології (огляд варіантів застосування та тлумачення феноменології див. [1]). Пошлюсь на один приклад. У доповіді в Марбурзі 1914 р., що отримала назву „Про феноменологію” та була опублікована як передмова до першого „Щорічника з філософії та феноменологічного дослідження”, А. Райнах пов’язував сутність феноменології із так званим „сутнісним вбачанням” [13, с. 58–59]. Таке вбачання він протиставляв природній позиції людини в її ставленні до дійсності, але також і науковому пізнанню, яке поставало, на його думку, операціональним та інструментальним. Що таке „сутнісне вбачання”? – Із цієї доповіді А. Райнаха ми можемо отримати лише два моменти: 1) це є вбачання, спрямоване на інтуїтивне схоплення „Що?” об’єкта пізнання; 2) воно стосується також сутнісних моментів самої свідомості (йдеться про апріорі та остаточні очевидності свідомості). Проте від чого саме слід відштовхуватись, щоб у варіанті систематично впорядкованих дій входити у „чисте схоплення феноменів, засвоювати собі їх сутність”? – На це питання ми не знайдемо відповіді не лише у А. Райнаха.

Щодо природничих чи інструментальних наук, то вони здебільшого просто не знайомі із ученням Е. Гуссерля, а при знайомстві із останнім стають в позицію категоричного несприйняття як раз того, що Е. Гуссерль вважав для свого вчення найціннішим: можливість віднайти у будь-якій науці останні, остаточні і навіть абсолютні характеристики предмета свого дослідження та

вибудувати свої твердження у варіанті остаточних вирішень. За це прагнення Е. Гуссерля доволі дошкульно критикував один із його друзів та шанувальників Лев Шестов [15].

Сказане зовсім не свідчить про те, що феноменологічне учення страждає якимись генетичними вадами; його може виправдати вже хоча б виникнення значною мірою на його основі такої впливової філософії, як екзистенціалізм. Йтися повинно, на мій погляд, про серйозніше засвоєння певних ідей та положень феноменології, причому засвоєння у варіанті саме введення їх в живу практику інтелектуальних дій. Отже, що можна було б вважати істотно важливим та вихідним пунктом входження у феноменологічне засвоєння дійсності? – До таких ідей, які варто зрозуміти глибше та використати ширше, можна віднести *ідею очевидності* як останньої засади для діяльності свідомості як в звичайному стані її проявів, так і в пошуково-дослідницькій діяльності. За цей пункт міркувань – за ідею очевидності – Е. Гуссерля чи не найчастіше піддавали критиці, стверджуючи, що очевидність є певним психологічним станом, а тому постає слабким місцем феноменології, оскільки є поверненням до психологізму, який Е. Гуссерль рішуче відкидав та засуджував [1, с. 11–12]. Якою мірою таку критику можна вважати справедливою? Що таке очевидність у Е. Гуссерля? Якими є витoki та засади ідеї очевидності? – На цих питаннях я і спробую зосередитись.

Вже у „Логічних дослідженнях, т.1” Е. Гуссерль рішуче відкидає як підстави для виправданої роботи свідомості і мислення пряме спостереження за дійсністю (емпіризм) та інтроспективні висновки щодо того, що і як відбувається в наших психічних актах у процесах пізнання (психологізм). У той самий час він вважає, що і те, і інше виростають із реальних намірів свідомості відшукати виправдані засади своїх дій. Теза „Назад до речей!” не може у чомусь не зближувати феноменологію із емпіризмом, а теза про розуміння життя свідомості як потоку феноменів – із психологізмом [5, с. 296, 305, 325–326; 6, с. 17]. Проте Е. Гуссерль переконаний, що результати діяльності свідомості не залежать від наших психічних станів та від того, якими психічними процесами ця діяльність супроводжується. В „Логічних дослідженнях” Е. Гуссерль усі свої зусилля спрямовує на те, щоб переконати усіх, і себе самого в тому, що стабільність та безумовну виправданість роботи свідомості надають лише ті її *нормативні імперативи*, поза якими безумовно були б втрачені внутрішня єдність та впорядкованість свідомості, навіть її самоідентифікація у різних своїх відправах. Такі нормативи роботи свідомості, які повинні спрацьовувати завжди і однозначно, Е. Гуссерль пов’язував із *логікою*, надійність якої для нього була зумовлена фундаментальними особливостями та вихідними засадами роботи свідомості [5, с. 287–289], і саме таке розуміння логіки М. Гайдеггер пізніше назвав справжньою філософською логікою. Закони, принципи, вимоги логіки у відношенні до роботи свідомості мають універсальний та всезагальний характер. Виникає питання про те, на чому ґрунтується саме такий їх характер? – Ясно, що він не може ґрунтуватися на емпіричному спостереженні, бо як раз дотримання законів логіки робить можливим послідовне та виправдане проведення спостереження, так само, як не можуть вони ґрунтуватися і на психічних діях і процесах, які є мінливими та частковими. У той самий час, як і для Арістотеля, для Е. Гуссерля не виникало ніякого сумніву в тому, що такий, наприклад, закон, як закон несуперечливості, постає настільки всезагальним та очевидним для будь-якого мислення, що ставало ясным: вивести його можна лише із якихось глибинних засад самого мислення (Арістотель, як відомо, вводив цей закон у статус невід’ємного начала самого буття). Шлях до виявлення таких засад Е. Гуссерль пов’язував із *інтенціональністю*.

Поняттю інтенціональності у поглядах Е. Гуссерля в середні віки у Ф. Brentano та у послідовників Е. Гуссерля присвячено достатньо уваги (йдеться, наприклад, про лекції М. Гайдеггера, про праці Ж.-П. Сартра та ін.); визнано, врешті, що це є одне із вихідних, принципово важливих понять гуссерлівського учення. Сам Е. Гуссерль звертався до поняття інтенціональності протягом усієї своєї творчої діяльності. У цьому випадку ми не збираємося аналізувати, як змінювалось значення або наголоси у значенні, яке приписував Е. Гуссерль інтенціональності; ми, врешті, згідні із М. Хайдеггером у тому, що за наявності певних змістових нюансів основний зміст цього поняття зберігався, і позначав він у буквальному прочитуванні „спрямованість на...”. Можна лише звернути увагу на те, що етимологічно слово розкладається на: „in” – в, у; та „тенс/ц”, що сходиться до дієслова „тендо” та іменника „тенсіо”, „тенціо”; значення цих

слів сходиться до поняття напруги, щільності, утримування [7, с. 1003–1005]. Варто також згадати, що й широко вживане у неklasичній філософії поняття „екзистенція” етимологічно сходиться до значення „за межами усталеного” (або щільного); тут також „проблискує” усе та ж сама щільність, напруга. У ряду згаданих слів перебувають також „інтенсивність”, „екстенсивність”, „сентенція” і, можливо, „сенсивне”.

У звичайному осмисленні поняття інтенції наголошують на тому, що свідомість, мислення не бувають порожніми, що вони завжди до чогось спрямовані – інтенціональні. Те, до чого спрямовані свідомість і мислення, як правило, називають *предметом* (або предметністю), а щоб підкреслити нерозривність свідомості (мислення) та предмета, останній часто називають „інтенціональним предметом”. Тим самим наполягають на тому, що „насправді” (тобто – у феноменологічному розумінні) свідомість (мислення) постає єдино відомим нам *способом прояву будь-якого „Що”*, тобто змісту, що не зводиться до маніпулятивних дій, що їх здійснює інтелект у своїй активності. Проте в контексті провідних ідей Е. Гуссерля інтенціональність – це не просто націленість свідомості на певний зміст; це ще й доволі складна структура, прояснення якої вимагає ретельної аналітики [10, с. 347–378]. У питанні про те, чи можна вважати інтенціональність атрибутивною характеристикою свідомості, єдності немає: Р. Інгарден вважає, що у нас можуть бути неясні та непевні відчуття, які ми свідомо фіксуємо, проте не знаємо їх предмет. На мій погляд, ближчим до істини (як феноменології Е. Гуссерля, так і реальних особливостей свідомості) є М. Гайдеггер: майже повторюючи самого Е. Гуссерля, він стверджує, що в будь-яких станах свідомості вона принципово інтенціональна [14, с. 35], тобто навіть тоді, коли я маю непевне відчуття або бачу щось туманно, невиразно, самі оці відчуттєві непевність та невиразність бачення і є в таких випадках інтенціональним предметом нашої свідомості. Якщо ж уявити собі свідомість поза інтенціональністю, то це означає, що слід буде уявити таку свідомість, в якій нічого та ні в який спосіб не фіксується. За Е. Гуссерлем та М. Гайдеггером так принципово неможливо, бо в такому разі ми втрачаємо основну *субстанційну рису свідомості – бути єдиною відомою нам формою явлення будь-чого*, тобто генеральною умовою існування для нас феноменального світу (а, проте, для кого ще він розкривається як світ? – Хоча із міркувань Е. Гуссерля інколи можна зробити висновок про те, що явленість самого явленого відбувається у певній свободі від людини [5, с. 259–261; 281–282]).

Якщо ми в належний спосіб вдумаємося у цю ситуацію із феноменологічним розумінням свідомості, то повинні зауважити таке: те, що Е. Гуссерль називає „пізнанням, що дає із самого свого джерела” [3, с. 60], є ніщо інше, як здатність свідомості виявляти будь-який зміст та в будь-якому стані останнього, – проте, що це означає – виявляти? – Це означає фіксувати його не лише у стані явленого, а й виявленого, тобто явленого для самого явлення; це означає, що свідомість постає принципово та початково рефлексивною (прозорою – Е. Гуссерль неодноразово каже про принципову спостережуваність речей), звичайно, за умови того, що їй є що (або стосовно чого) рефлексувати. Звідси перед нами відкриваються корені тих непорозумінь, що виникли у Р. Інгардена стосовно деяких принципових положень феноменологічного учення. В своїх шведських лекціях, присвячених феноменологічній філософії, Р. Інгарден із схвальною відкритістю зізнається, що з багатьох питань він неодноразово намагався отримати від Е. Гуссерля такі відповіді, які б його задовольнили, але, зрештою, так їх і не отримав. Каменем спотикання для нього постали насамперед та переважно як раз розуміння інтенціональності та найперших характеристик свідомості в їх феноменологічному тлумаченні. Сприймавши інтенціональність як дещо, майже тотожне визначеності (а не факту простої присутності, виявлення, наданості), Р. Інгарден приписав актам свідомості значення причини здійснення такої визначеності, в той час, як Е. Гуссерль та М. Хайдеггер наполегливо підкреслювали, що тут справи стоять зовсім інакше і що не слід приписувати факт виявлення феноменів якимись особливими проявами активності свідомості чи то результатам її актів як доцільних дій. Е. Гуссерль, як відомо, тривалий час наполягав на виключно *deskриптивному характері* феноменологічного бачення дійсності та підкреслював важливість лише спостерігати за тим, як проявляють себе феномени у потоці переживань [6, с. 23]. Оскільки Р. Інгарден розумів свідомість інакше, в плані надання значно

більшого значення її активності в пізнанні та результатах останнього, то, по суті, він поділив єдину свідомість на дві окремі свідомості: ту, що сприймає дійсність (сприйняття або споглядання), а також ту, що її остаточно визначає, контролює та перевіряє (рефлексія або мислення). Тому під час осмислення процедури феноменологічної редукції Р. Інгарден ставив окреме та особливе питання про місце рефлексії у здійсненні цієї процедури. Він вважав, що це є окрема та особлива рефлексія, що відрізняється від рефлексії як форми чуттєвого сприйняття дійсності [8, с. 157–158].

Якщо свідомість завжди та принципово інтенціональна, то чи належить якість інтенціональності також і чуттєвості? – Так ставив питання Р. Інгарден [8, с. 176–177]. Якщо відповіддю буде ні, тоді чуттєвість слід вилучити із свідомості, якщо так, тоді чуттєвість сама має вказувати на щось інше, що лежить за її межами. Тому у будь-якому випадку цей пункт феноменологічного учення, на думку Р. Інгардена, виявляється проблематичним, непродуманим в належний спосіб.

Нічого подібного ми не зустрінемо у судженнях як Е. Гуссерля, так і М. Гайдеггера [14, с. 32–35]. Але це не означає, що в їх міркуваннях не фігурувало розрізнення інтенціонального предмета від інтенціонального акту. Одна із складностей феноменологічної філософії, на мій погляд, полягає як раз у тому, щоб провести виправдане дослідження (аналітику) співвідношення інтенціональних актів та предмета. Проте тут важливо від самого початку підкреслити, що йдеться про таке розуміння свідомості, коли вона постає не особливою сутністю, а способом виявлення, уявлення будь-чого, що і є світом феноменів [3, с. 75]. У свідомості не існує окремо чуттєвості та рефлексивних актів з тієї простої причини, що, повторюю, вона не є окремою сутністю. Тому чуттєвість та форми її виявлення існують тільки разом. Явлення (феномен) існує лише в єдності із явленням (предметним ядром), а явлене передбачає те, що воно маніфестується, тобто постає саме у формі явленого; точніше слід сказати, що феномени постають неподільною єдністю. Ця єдність двох сторін феномену передбачає аналітику єдності інтенціонального акту та інтенціонального предмета. Здавалося б, що тут ми опиняємося у пастці, яку самі собі збудували: хто та з якої позиції здійснює такого роду аналітику? Адже така аналітика автоматично опиняється за межами щойно означеної принципової єдності свідомості, оскільки ми відокремлюємося від такої початкової єдності у своїх аналітичних розвідках. Проте саме це Е. Гуссерль і вважає фатальним недоліком не лише науково-аналітичного підходу, а й повсякденного (не філософського та не феноменологічного) розуміння дійсності: свідомість за такого бачення суті речей відривається від своїх живильних коренів і поринає у світ безвідповідальних фантазій та конструювань, а людина подається як джерело суб'єктивного вибудовування світу [5, с. 341]. Гасло „Назад, до самих речей!” закликала в усіх кроках свідомості притримуватись свого начала та істинного джерела – того, що початково саме надається їй у вигляді феноменів. Звідси випливало, що та рефлексія свідомості, що намагалась спиратись на саму себе, скоріш за все поставала сумнівною, якщо не помилковою.

Без інтенціонального предмета немає і не може бути свідомості. Предмет дається лише в акті; в певному сенсі акт та предмет є те саме. Що таке акт, точніше – інтенціональний акт? Е. Гуссерль неодноразово, особливо в ранніх працях, попереджав, що від інтенціонального акту немає прямого переходу до активності, скоріше, навпаки: інтенціональний акт – це дещо виключно пасивне, і чим пасивнішим він буде, тим більше у нас шансів мати успіх у подальшому русі в напрямку саме феноменологічного бачення дійсності; акт – це те, що відбувається, а не те, що здійснюється. На перший погляд, тут ми стикаємось або із якимсь парадоксом, або із чимось не продуманим в належний спосіб: хіба акт не передбачає активність, або, правильніше, хіба активність не є продукуванням акту? Що мав на увазі Е. Гуссерль, наполягаючи на його пасивності? – Із міркувань автора феноменологічної філософії можна зробити висновок про те, що тут не фігурує свідоме спрямування волі, а йдеться лише про те, що ми здатні бачити, слухати, сприймати (навіть „нами бачиться, слухається, сприймається”). Інтенціональний акт – це саме бачення як процес або дія, проте не навмисна, а зумовлена нашими людськими здатностями. Коли я бачу, то в моєму баченні присутній якийсь предмет, просте „щось”, що не є самим моїм процесом бачення. У тому й полягає потреба ввести поняття інтенціонального акту, хоча, як бачимо, саме слово „акт” тут дещо збиває нас із пантелику. Проте інтенціональний акт в його власному змісті не є інтенціональний предмет,

оскільки він може мати різне матеріальне (або „переживальне”, чуттєве) наповнення: тобто це може бути бачення, слухання, дотик, судження тощо. У будь-якому варіанті акт обов’язково пов’язаний із предметом (або предметним змістом), що я його бачу, чую, відчуваю на дотик тощо. Вилучити предмет із інтенціонального переживання неможливо без ризику втрати як самого переживання (воно позбудеться наповнення, змісту), так і того, що називається свідомістю. Отже, акт, предмет та свідомість – усе це є дещо єдине. Якщо предмет не можна елімінувати із свідомості, то це означає, що він постає для свідомості під модусом *очевидності*, тобто під модусом чогось суто іманентного до свідомості. Цю очевидність важливо збагнути саме як модус буття свідомості, тобто її не можна ототожнити із очевидним баченням чи сприйняттям чогось, чи із ясним, чітким та виразним сприйняттям (як на тому наполягав, наприклад, Р. Декарт). Як вже говорилося, сприйняття може бути непевним, туманним, неповним, проте очевидним буде те, що це є сприйняття і що в ньому присутні непевність, неповнота та туманність. Так само ясним буде й те, що якщо я здійснюю акт бачення, то очевидно, що це є акт бачення, хай би я бачив лише ілюзії та примари; сам факт того, що я в цей момент бачу, залишається найпершою та найвищою очевидністю. Тут навіть варто забрати слово Я і сказати: очевидним є те, що є бачення.

Умовно кажучи, бачення постає деяким силовим полем без відмінностей та розривів, у просторі якого можуть виявлятися та розміщуватися різні утворення. Але якими б не були останні, це силове поле усе одно залишається тим самим і для себе відкритим. Е. Гуссерль пояснював це так: річ нашого сприйняття різноманітно забарвлена та нюансована, проте акт залишається самоідентичним, собі тотожним [3, с. 90–91]. Тому *акт свідомості в його єдності та самототожності й постає формою незаперечної прозорості свідомості* та, врешті, очевидністю як критерієм істини та довіри свідомості самій собі. Тому Е. Гуссерль неодноразово стверджує: у мисленні свідомість є такою, що мислить, у стражданні – страждальною, у пізнанні – пізнаючою.

Справедливість такого прочитування філософської концепції Е. Гуссерля може бути підкріпленою тим, що від означених окреслень сутності інтенціонального акту, статусу буття свідомості та очевидності він не відмовився у жодній із своїх праць.

Якщо усе постає саме в таких окресленнях, тоді мимоволі виникає питання про причини та корені відхилень людських знань та уявлень від прозорості та очевидності свідомості. Цей момент Е. Гуссерль намагався пояснити неодноразово, окреслюючи так звану природну позицію у пізнанні або позицію, віддалену від феноменологічної [6, с. 20–21]. Прозорість свідомості та інтенціональних актів зумовлює те, що в процесах інтенції ми не можемо сприймати самої прозорості, тобто свідомості як здатності маніфестації, відкритості речей. Так само і в процесі, наприклад, бачення ми не бачимо самого процесу бачення, а лише те, що є побаченим. Звідси виникає позиція визнання реальністю лише того, що заповнює простір сприйняття (світу речей), а оскільки останнє усе ж відноситься на рахунок того, *хто* бачить, виникає й утверджується переконання, що існує світ речей та моє суб’єктивне сприйняття; це є зовсім різні світи, а тому потрібно працювати над їх зближенням. Свідомість при тому мимоволі починають розуміти як деяке суб’єктивне вмістище для явищ дійсності, а явища дійсності – як дещо віддалене від свідомості. Отже, самоосмислена свідомість постає, на думку Е. Гуссерля, зрадою себе самої. Їй треба переборювати як світ, так і себе саму, в той час, як свідомість є єдиним виявленням того, що називається світом.

Як можна проінтерпретувати це особливе, феноменологічне розуміння свідомості та її принципової внутрішньої прозорості? Думаю, що в загальному плані постає досить зрозумілим те, що як відокремлення актів свідомості від предмета її сприйняття, так і відокремлення окремих актів свідомості одне від одного постають тим, що унеможлиблює не лише пізнання, а й виправдане існування самої свідомості, адже окремі „острови” змісту, які могли б виникати у локальних та ізольованих між собою активізаціях свідомості, не можна було б навіть ідентифікувати та ототожнити. *Умовою розгортання змісту свідомості постає саме єдність та нерозривність самої свідомості* [3, с. 76–77]. Якщо ж з позиції феноменології свідомість не може існувати поза своїм предметним наповненням, то відповідно це водночас постає і єдністю цього змісту (трансцендентність змісту щодо актів свідомості постає запорукою усіх можливих та довільних актів свідомої самоідентифікації). Оскільки ж *нерозривність предмета та акту початково*

постулюється, то виходить, що вихідне „залипання” прозорої свідомості та її змісту підводить до висновку про деяку „первинну хвилю” в проявах свідомості, де *не існує окремо ні того, що називається свідомістю, ні того, що називається предметом* [9, с. 308–311; 475]; саме до таких утворень намагається підвести нас як феноменологічна редукція, так і (в подальшому) герменевтика. Лише подальша „рефлексія рефлексії” призводить до порушення цієї початкової єдності та до наповнення свідомості різного роду штучними „привидами” пізнання. Відомо, що Е. Гуссерль наполягав на тому, що відкидання такого злиття актів свідомості та її предметного змісту неминуче приведе до будинку для божевільних. Попри численні іронії Л. Шестова з приводу таких висловлювань Е. Гуссерля, належить визнати: відрізання початкової єдності свідомості та її наповнення, протиставлення свідомості її змісту позбавляє пізнання будь-якого сенсу. І навпаки: на прикладі тих форм свідомості, де ця єдність ще не порушується подальшою рефлексією, ми стикаємося із прямими проявами голосу буття; йдеться, наприклад, про міфологію, що й досі залишається невичерпним джерелом онтологічних одкровенень.

Фактично в означених міркуваннях Е. Гуссерль формує та виражає своє, принципово нове розуміння свідомості: якщо ми завжди перебуваємо всередині свідомості, то важливо зрозуміти, що ми перебуваємо в прозорості і відкритості, оскільки свідомість за своєю сутністю є формою виявлення, а не окремою онтологічною сутністю. Іншими словами, *свідомість є сферою прозорості, в якій тільки і може проявитись усе інше*. На відміну від більшості філософських традицій, Е. Гуссерль відмовляє свідомості в особливій, тим більше – у субстанційній сутності, а тому вважає, що в своїх началах це просто середовище та умова виявлення будь-чого. Тому світ свідомості – це потік феноменів, які не створені нами чи нашою свідомістю, а лише проявляються та маніфестуються у ній (щоправда, навіддільно від неї та навіть так, що цього не заторкує феноменологічна редукція [3, с. 75]).

Прозорість свідомості для себе самої, її здатність до самоототожнення у будь-яких своїй актах та проявах приводить до виникнення в ній таких явищ, як нормативність та зв'язок її із регіонами буття. Нормативність проявляється насамперед та переважно в логіці, адже логіка не виводиться ні із емпірії, ні із психології. Логічні норми пронизують свідомість в усіх її актах та змістових проявах, і, на думку Е. Гуссерля, є самоочевидними саме з позиції визнання прозорості свідомості. Щодо регіонів буття, то тут ситуація виглядає дещо інакше. Е. Гуссерль вважає, що прозорим і відкритим постає не лише інтенціональний акт, але й інтенціональний предмет (він надається через прозорість, завдяки прозорості). У своїх лекціях та написаних творах Е. Гуссерль неодноразово підкреслював цю тезу, демонструючи її різними прикладами: коли ми обходимо стіл, який знаходиться перед нами, ми в кожную наступну мить маємо різні інтенціональні переживання, оскільки змінюються конфігурації стола, його освітлення, тло його бачення тощо. Проте усі ці переживання мають виправданість та сенс лише за умови, що усі вони зібрані навколо свого ядра, яким і постає інтенціональний предмет [3, с. 89]. Якщо такого ядра немає, то розпорошені та не пов'язані між собою окремі переживання або просто втрачать будь-який сенс, або будуть фігурувати кожного разу у нових предметних співвіднесеннях. Наявність та необхідність такого зв'язку між окремими чуттєвими враженнями, за Е. Гуссерлем, є також результатом прозорості свідомості, в якій не існує якихось фатальних для неї внутрішніх стін або лакун, а, навпаки, усе так чи інакше поєднується, точніше – ототожнюється як наявне у тій самій свідомості (єдиному полі прозорості). Інтенціональний предмет, за Е. Гуссерлем, є також чимсь цілком очевидним, проте його очевидність має іншу природу, ніж очевидність інтенціональних актів: оскільки інтенціональні предмети виходять за межі будь-яких певних, чуттєво забарвлених переживань, від них не лише до певної міри не залежать, а й їх визначають та виправдовують, то вони вказують не на переживання, а на факт буття того, що дається в переживаннях. Цей принципово важливий момент в міркуваннях Е. Гуссерля можна подати дещо в іншій лінії обґрунтування: свідомість здатна виявляти не якісь окремі види суцього, а будь-які, тобто вона у своїх вихідних інтенціях спрямована не стільки на суще, скільки на те, що є спільним у всіляких видів суцього, а це і є буття. Отже, *інтенціональні предмети подають нам види буття*, а предметні визначення, поза якими ми не зможемо зібрати і поєднати інтенціональні переживання, є визначеннями самого буття. Тому Е. Гуссерль і стверджує,

що інтенції свідомості виводять нас на так звані *регіони буття* [3, с. 37–38]. У традиціях європейської філософії це є тим, що називалось „родами буття”, а в сучасному науковому пізнанні це є тим, що називають „фізичною реальністю”, „хімічною реальністю” тощо, коли намагаються визначити предмети цих наук. Відзначу, що виділення регіонів буття як того, що виявляє предметна інтенція у феноменології Е. Гуссерля, М. Гайдеггер відніс до найважливіших надбань цієї філософії, щоправда назвавши це трохи інакше, а саме – „категоріальним апріорі” [14, с. 52–53, 79–82].

Тепер ми фактично опиняємося в ситуації наявності у міркуваннях та вченні Е. Гуссерля двох різновидів очевидності. Поставимо запитання: це є та сама очевидність, тільки у різних проявах, чи це є різні очевидності, які ми повинні якось співвіднести між собою? Поставивши це запитання, ми потрапили в саме *осереддя* та чи не головної інтриги феноменологічної філософії Е. Гуссерля, оскільки без відповіді на це запитання ми навряд чи зможемо зрозуміти сутність феноменологічної редукції (нагадаю, що Е. Гуссерль скаржився Р. Інгардену на те, що жодний з його учнів не засвоїв в належний спосіб цю сутність і не навчився її правильно здійснювати). Для виправданої відповіді на поставлене запитання подумаємо, чи можемо ми інтенціональні акти, в яких маємо інтенціональні переживання із їх натуральною матерією (кольори, окреслення, звуки, барви, запахи тощо), ототожнити із інтенціями на буття та його регіони? З одного боку, нібито можемо, оскільки і там, і там йдеться про наповнення тієї самої свідомості і оскільки без присутності свідомості в таких чуттєво забарвлених актах ми б їх не мали як феномени (нагадаю: феномени є лише в свідомості). З іншого, – здається, що не можемо, оскільки одна справа – бачення чогось барвистого, а інша – регіону буття з його суто буттєвими характеристиками; здається, що тут існує величезна дистанція. Проте необхідно врахувати, що інтенціональні переживання чогось варті та й взагалі фіксуються лише тоді, коли вони поєднані із інтенціональними предметами, бо останні в якийсь інший спосіб нам просто не надані. І свідомість від цього утворення відокремити можна хіба що в уяві або абстракції. Отже, існує одна очевидність – очевидність зумовлена вихідною собітотожністю та прозорістю свідомості: „Прозорість свідомості передбачає іманентність та абсолютну достовірність об'єкта” [9, с. 379]. А проте ця прозорість у певному сенсі є зовсім не прозорою, оскільки наповнена гілетичними (матеріальними) змістами інтенціональних переживань. Саме цей факт і спричиняє необхідність проведення феноменологічної редукції. На що саме спрямована феноменологічна редукція? – Може здатися, що це запитання є зайвим, адже навіть студентам філософських факультетів відомо, що вона передбачає очищення свідомості від усього наносного, зайвого, так би мовити, відволікаючого. Відомо також, що вона здійснюється у два кроки: спочатку треба взяти в дужки усе те, що нам відомо із найрізноманітніших джерел про світ, тобто усе те, що ми встигли забрати собі в голову із освіти та виховання стосовно того, якою та як є природа, явища, процеси дійсності. Потім треба так само взяти в дужки усе те, що стосується нас самих разом із нашою біографією, уподобаннями, схильностями, професійністю тощо. Що ж ми отримаємо у підсумку, якщо вилучимо із свідомості, здавалося б, те, що і є її інтенціональними наповненнями? Чи не опинимося ми в такому випадку у порожнечі, при ніщо (замість того, щоби бути при бутті)? В „Картезіанських медитаціях”, звертаючись до цієї теми, Е. Гуссерль відзначає, що при тому нічого не зникне і не втратиться, а зникнуть лише додаткові та затемнювальні нашарування свідомості. Залишиться лише чиста свідомість (свідомість як така, тобто не моя і не чиясь конкретно), яка буде наповнена такими самими чистими предметними визначеностями. Насамперед ми отримаємо чисті регіони буття, а в їх межах – те, що саме із позиції буття матиме можливість відбутись та визначитись. Іншими словами, ми отримаємо перші сутності, по один бік яких буде перебувати чисте буття, а по інший – те, що надають нам інтенціональні переживання. У нашому сприйнятті дійсності ми відштовхуємось від переживань, проте стабільності та визначеності їм надають предметні буттєві окреслення, виявити які у їх чистому змісті постає метою та завданням будь-якої філософії, проте, за Е. Гуссерлем, задовільне її вирішення змогла подати тільки феноменологія.

Якщо ми спробуємо дещо переінакшити розглянуті ідеї феноменологічної філософії, то можемо сказати, що в її засадах лежить непохитне переконання у тому, що *свідомість та буття у їх найперших та найсуттєвіших виявленнях зливаються до повного ототожнення, і тоді прозорість та відкритість буття набуває характеристики очевидності „в” та „для” свідомості* [6, с. 334]. Очевидність постає такою характеристикою внутрішньої єдності свідомості, в яку,

умовно кажучи, не можна всунути навіть лезо бритви. Ясно, що там, де в діях нашої свідомості ми такого не фіксуємо, виникають паузи, розриви, невідповідності, тобто сумнів та непевність. Звідси можна зробити цілком виправданий висновок про те, що М. Гайдеггер, усіяко наголошуючи на ідеї „відкритості неприхованого” як характеристиці буття та на розімкненості буття назустріч екзистенції, насправді не зраджував Е. Гуссерлю і не спотворював його ідеї, а в чомусь йшов далі, ніж фундатор феноменології, але йшов у напрямку, що був імпліцитно присутнім у роздумах останнього.

Залишається проблематичним та навіть дещо інтригуючим питання про те, чи: а) можна вважати завданням феноменологічно осмисленої свідомості бути пасивною завжди, щоб не порушити означений момент повного ототожнення свідомості та буття та не спотворити його? б) чи передбачає феноменологічна редукція вторинну (або другу) рефлексію, яка повинна підноситись над сприймаючою свідомістю, чи редукція здійснюється тією самою сприймаючою свідомістю тоді, коли вона змінює інтенціональне спрямування? – Щодо останнього, то відомо, що Е. Гуссерль вважав, що інтенціональний акт може бути спрямованим не лише на якесь суще, але й на сам інтенціональний акт, а також і на оглядання ситуації взаємин свідомості та її предметного змісту загалом, а, точніше, в термінах Е. Гуссерля, на спостереження за потоком феноменів (що набувають характеристик „життєвого світу”).

На ці запитання, на мій погляд, ми навряд чи зможемо дати однозначні відповіді, оскільки в Е. Гуссерля можна знайти висловлювання як на користь ствердної, так і на користь негативної відповіді. Проте можна відзначити деякі загальні слабкі сторони феноменологічної філософії, що проявились саме через розгорнуту нами тему. По-перше, слід сказати, що достатньо сумнівною постає теза про пасивність свідомості та про відсутність у неї будь-яких інших онтологічних ознак, окрім ознаки проявляти та виявляти будь-яке суще. По-друге, не може не кидатись у вічі те, що Е. Гуссерль бере до уваги лише зрілу, сформовану свідомість; поза його увагою залишається питання про становлення, формування свідомості. По-третє, таким же сумнівним залишається й впевненість Е. Гуссерля щодо того, що шляхом феноменологічної редукції можна буде виявити та зробити цілком очевидними ті найперші предметні змісти чистої свідомості, які фактично постануть для певних галузей знання абсолютними знаннями. Тут завжди перед нами маячитиме питання про так звану остаточну межу: це лише з першого погляду видається, що в такому процесі можуть існувати далі вже неподільні предметні сутності. Проте, оскільки в кожному акті свідомості так чи інакше присутні елементи гілетичного та ноетичного планів, перед нами, як і в багатьох інших подібних випадках, відкривається перспектива руху у дурну нескінченність. Якщо ж цілком серйозно прийняти за такого роду неподільні предметні сутності той первинний досвід, який намагається змалювати нам Е. Гуссерль у „Началі геометрії”, то тут ми, напевне, скоріше погодимось не із ним, а із Дмитром Разеєвим у тому, що при цьому наука віддається на відкуп простому повсякденному досвіду.

Отже, звернення до теми очевидності у феноменологічних міркуваннях Е. Гуссерля дає нам можливість побачити їх сильні та слабкі сторони.

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс // Пер з нім. – К.: «Альтерпрес», 2002. – 176 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»). 2. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия). 3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – Т.1 / Э. Гуссерль // Пер. с нем. А.В. Михайлова. Вступ. статья В. Куренного. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с. 4. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль // Пер. с нем. Д.В. Складнева. Вступ. статья Я.А. Слина. – СПб.: «Наука» – «Ювента», 1998. – 316 с. – («Слово о сущем»). 5. Гуссерль Э. Логические исследования. – Том I: Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль // Пер. с нем. Сост., подг. текста и примечания О.Ю. Сердюкова // Э. Гуссерль Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – 358 с. – С.175 – 353. 6. Гуссерль Э. Логические исследования. – Том II (1): Исследования по феноменологии и теории познания / Э. Гуссерль // Пер. с нем. В. И. Молчанова //

Собрание сочинений. Т. 3 (1). – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 473 [СVII] с. 7. Дворецкий И.Х. / И. Х. Дворецкий. Латинско-русский словарь. Около 50 тыс. слов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: «Русский язык», 1976. – 1096 с. 8. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Р. Ингарден. Лекции 1967 года в Осло // Пер. с нем. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 226 с. 9. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти // Пер. с фр.; Под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб.: «Ювента» – «Наука», 1999. – 607 с. – («Французская библиотека»). 10. Мотрошилова Н.В. Работы разных лет: избранные статьи и эссе / Н.В. Мотрошилова. – М.: «Феноменология – Герменевтика», 2005. – 576 с. – Алф.-предм. указ.: С.550. 11. Мотрошилова Н.В. Феноменология / Н.В. Мотрошилова // Современная буржуазная философия; Под ред. проф. А.С. Богомолова, проф. Ю.К. Мельвиля, проф. И.С. Нарского. Глава XII. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1972. – 651 с. – С.461 – 510. 12. Разеев Д.Н. В сетях феноменологии / Д. Н. Разеев // В сетях феноменологии. – Э. Гуссерль: Основные проблемы феноменологии; Пер. с нем. А. А. Анилко. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2004. – 368 с. 13. Райнах А. О феноменологии: Доклад в Марбурге, январь 1914 года // Ад. Райнах; Пер с нем. В. Куренного // Логос 1. – 1999. – 11. – С.48 – 64. 14. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер; Пер. с нем., послесловие Е.В. Борисова. – Томск: Изд-во «Водолей», 1998. – 384 с. 15. Шестов Л. Памяти великого философа / Л. Шестов // Вопросы философии. – 1989. – № 1. – С. 144 – 160.