

Євген
Бистрицький

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ

Після тривалої перерви з моменту публікації останнього ґрунтовного дослідження феноменологічного вчення Едмунда Гусерля [Кошарний, 2005] філософська, наукова та ширша громадськість отримали нову розвідку з новітньої феноменології. Книга під назвою «Феноменологія досвіду» написана молодим, утім зрілим знавцем — перекладачем українською та інтерпретатором оригінальних текстів Гусерля, Вахтангом Кебуладзе [Кебуладзе, 2011]¹. Її актуальність та методологічну користь для української філософської спільноти важко переоцінити. Я хотів би скористатися нагодою виходу у світ цієї обсяжної монографії для прояснення самого поняття досвіду, яке обговорюється у вітчизняній філософії досить довго, залишаючись, утім, досить проблематичним, на мій погляд. Спроба Кебуладзе подивитися на феноменологічне вчення Едмунда Гусерля як на певну розвинуту філософію чи концепцію досвіду полегшує це завдання, оскільки феноменологія не залишає багато місця для зайвих спекуляцій навколо цього, принципового для філософії, поняття.

¹ У попередньому числі «ФД» було вміщено аналітичну рецензію В. Менжуліна на книгу В. Кебуладзе, яка послугувала приводом для полеміки вже в цьому випуску часопису, «Метод *історичного* реконструювання як історичний метод» (див.: Філософська думка. — 2012. — № 4. — С. 127—133. — *Прим. ред.*).

Актуальність і складності феноменологічної проблематизації досвіду

Почну, по-перше, з нагальної потреби вітчизняної філософії у дисципліні думки. Транзитний час суспільних змін, набута нарешті свобода філософських пошуків в умовах полегшеного доступу до літератури, національне гуманітарне відродження, означене посиленою міфологізацією суспільної свідомості, вкупі із кризою фінансування вищої школи та фундаментальної науки, зокрема гуманітарних досліджень, — усе це (перелік можна і далі поглиблювати) призвело до того, що можна назвати ситуацією світоглядної дезорієнтації у світі. Наприклад, лекційні курси та праці з філософії останніх десятиліть почали часто-густо іменуватися «авторськими» — свідчення того, що вони переважно ґрунтуються на фантазійному таланті. Натомість, філософія за своїм творчим породженням через життя того чи того філософа є авторською, проте такою, що спирається на сувору напрацьовану століттями історичну дисципліну думки, підтримуючи її (дисципліни) тяглість. Тому звернення до феноменології як «строкої науки» (*strenge Wissenschaft*) є важливим антидотом від багатьох світоглядних дезорієнтацій.

Методологічний орієнтир строгості є важливим стимулом розвитку самої феноменології та феноменологічних досліджень. Сучасний феноменологічний рух не має єдиної інституції й утворюється з різних напрямків, представлених окремішніми дослідниками і спільнотами (центрами) у різних країнах. До нього долучені не лише філософи. Маємо також успішне використання феноменологічного методу в різноманітних наукових дисциплінах — від психології, методології гуманітарних та точних наук до теорії музики. Сучасні розвідки у царині феноменології вимагають її дисциплінованої та водночас інноваційної інтерпретації та надихань (*inspirations*) (див., напр.: [Analecta Husserliana, 2009]). Тому нові серйозні прочитання феноменологічного вчення на наших теренах — це шлях увіходження української філософії до фарватеру її світового руху.

По-друге (що мене тут цікавитиме особливо), — це тематичне спрямування книги. Актуальним є саме звернення автора до поняття досвіду за складних умов пошуків українською спільнотою власних світоглядних орієнтирів, тим паче, що йдеться про «феноменологію досвіду». Поняття досвіду передбачається як вихідне у будь-якому філософському вченні, починаючи з його явної тематизації у працях класиків англійського емпіризму, понад те, звернення до досвіду, який має властивість історично накопичуватися і змінюватися впродовж усього життя людини, підтверджує постійну життєву потребу в зупиненні та осмисленні дедалі швидших змін, що особливо відчувається в наш час. Це класично висловлено Г.-Г. Гадамером у його концепції дієво-історичної свідомості [Гадамер, 2000]. Утім, досвід може бути не лише позитивно-накопичуваним. Як зауважив свого часу у приватному спілкуванні Мераб Мамардашвілі, є й такий досвід,

що нікому не потрібен, *не має сенсу*. Тобто історичне додавання досвіду та зміни його сенсу постійно актуалізують питання про межі самого досвіду. Отже, йдеться про визначення самого поняття досвіду.

Звертаюся до доробку монографії Вахтанга Кебуладзе із двох причин. По-перше, щоб привернути увагу до його підходу до питання. По-друге, — що, власне, пов'язане з першим аспектом, — скориставшись його достатньо детальним викладом панорами вчення Гусерля, спробую чіткіше окреслити місце «досвіду» у феноменології останнього та зробити крок до більш широкого філософського змісту цього поняття.

Автор монографії допомагає у цьому тим, що, за його словами, «дещо зухвало агресивно» викладає своє бачення феноменології як «вчення про досвід у найширшому сенсі, точніше... прояснювальне досвідчування досвіду». Український філософ далі вточнює рамки такого погляду: пропонує «тлумачення феноменології як трансцендентального емпіризму» [Кебуладзе, 2011: с. 13]. Він знаходить авторитетне підкріплення власної вихідної інтуїції у посиланні на сучасного німецького феноменолога Бернгарда Вандерфельса (див.: Кебуладзе, 2011: с. 26), а також справедливо вказує на доробок відомого українського філософа, що, здається, особливо вплинув на формування інтересу автора до поняття досвіду, — Анатолія Лоя [Кебуладзе, 2011: с. 25—26].

Все це загалом слушно — для того, щоби спертися у відстоюванні обраного кута зору на обшири феноменології. Але цього недостатньо для теоретичної актуалізації проблеми, чому особливо заважають *дві складності*: перша — відсутність кінцевої визначеності проблеми досвіду в самого батька новітньої феноменології; друга полягає в історичній еволюції Гусерлевих поглядів — вирізняють до трьох-чотирьох «поворотів», або «проривів» [der Durchbruchs] упродовж його філософського життя, що усвідомлював і сам Гусерль.

Автор монографії намагається подолати *першу складність* через колекцію посилань на низку авторитетних філософів, які, хоч і не визначали себе як суто послідовників трансценденталізму у феноменології, попри те мислили трансцендентально — тобто намагалися виявити умови можливості досвіду предметної сфери, яку вони досліджували.

Не утримуюсь від зауваги, що навряд чи можна знайти «дисциплінованого» філософа, який би не досліджував умови можливості досвіду (чи умови можливого досвіду взагалі), байдуже, чи були такі мислителі свідомими послідовниками Декарта, Канта або ж Гусерля. Трансцендентальна аргументація, тобто критичне виявлення та відстежування умов виникнення із суб'єктивно-мінливого та різноманітного людського досвіду об'єктивного знання — «вічних» істин, «ідеального» бачення — це те, що тою чи тою мірою притаманне філософії. Інша річ — наскільки це стає свідомим методом розмірковування, філософського мислення. Очевидно,

що після Канта — особливо у безпосередніх попередників Гусерля (Брентано), а у його послідовників (Сартра, Мерло-Понті, Шюца — обмежмося лишень основними постатями, на які спирається автор монографії) і поготів — трансцендентальний мотив знаходити набагато легше.

Кебуладзе пропонує розуміти таке введення у «феноменологію досвіду» через посилання на оцінки авторитетних філософів як «аісторичний метод». Автор обґрунтовує свій винахід цього методу дослідження посиланням на феноменолога «політичного світу» Клауса Гельда та відомого орієнталіста Едварда Саїда. З опертям на останніх він формулює, сказати б, культурно-антропологічний «метисний» підхід; тобто йдеться про «наявність чужого всередині свого». «Метис, — пише Кебуладзе, —... в чужому обличчі віднаходить риси власного, а у своєму — трансформовані риси чужого» [Кебуладзе, 2011: с. 58—59]. Вочевидь, у такий спосіб автор монографії намагається виправдати певну суміш історико-філософського опису розвитку проекту феноменології із концептуалізацією сфери досвіду в історичній еволюції цього проекту. Завдяки цьому, вважає автор, можна простежити «розвиток трансцендентальної феноменології як поступовий перехід від філософії свідомості до філософії досвіду» [Кебуладзе, 2011: с. 55].

Підтримуючи Кебуладзе щодо актуальності виявлення теми досвіду у феноменології, я, втім, є супротивником вигадування *ad hoc* методів дослідження у філософії на додачу до вже знаних як такі, що добре працюють. Тим паче, що мало б ітися, радше, про *теоретичне введення* у поняття та проблематику досвіду. Хіба кожен з дослідників у філософії — а після герменевтичного щеплення сучасних філософських текстів і поготів — не актуалізує увесь можливий доробок попередників у аісторичних та ахронологічних зверненнях до текстів останніх? Проте справа, знов-таки, у дисципліні таких звернень. Якщо не спиратися на внутрішню логіку розвитку проблеми, досить легко виправдовувати посилання на інших як на особливу методологію.

Згадаймо, скажімо, «радикальні повороти» Гусерля (які зазначає і автор монографії) — дистанціювання автора «*Логічних досліджень*» (1902—1903) від дескриптивної психології, його опозицію натуралізму та історизму, ідеалістичний поворот доби «*Ідей-І*» (1913), своєрідний новий початок феноменологічної рефлексії у «*Картезіанських медитаціях*» (1931) та «*Кризі європейських наук*» (перша публікація — 1936), зокрема повернення до ідеї трансцендентальної психології для її феноменологічного подолання у пізнього Гусерля. Згадаймо, далі, критику феноменології Гайдегером, критичні інтерпретації доробку Гусерля з боку Мерло-Понті, Сартра та ін. Як принагідно зауважує Дейвід Сміт у його книзі «Гусерль», що вийшла друком у значимій для філософів серії «*Routledge Philosophers*»: «... великі філософи мусили вбивати власного батька (подібно до Едипа),

щоб рухатися далі» [Smith, 2007: р. 34—35]. Чи означає це, що, немов капітани очевидності, ми маємо формулювати та наполегливо використовувати «метод Едипа»?

Методологічна строкатість введення у феноменологічну проблематику досвіду, я гадаю, у автора є вимушеною— внаслідок широти самого науковчення Гусерля. Феноменологія як дослідження сфери свідомості, так само як і обшири нашого усвідомлення, за своєю сутністю є *політетичною* (Ден Захаві), тобто має справу з різними рівнями та змістами людського досвіду. Тому для проблемного — *теоретичного* — введення у феноменологічну проблематику досвіду замало апеляції до тих фабул і сюжетів інших (власне, довільно обраних) філософів, які так чи так використовували трансцендентальну аргументацію і теоретичний внесок яких за часом його виникнення не обов'язково збігається з історичною послідовністю розвитку самої феноменологічної думки.

Тому звернімося до *другої складності*, яку має подолати дослідження «феноменології досвіду» — питання визначеності й, отже, певної засадничості самого поняття досвіду у Гусерля. Ця складність полягає в тому, що задля знаходження ґрунтового опертя для обраного автором погляду на феноменологію як на детально розроблений трансцендентальний емпіризм потрібні відповідні теоретичні реконструкції етапів Гусерлевої думки.

Річ у тім, що формулювання «трансцендентальний емпіризм» має у собі головну суперечність: поняття трансцендентального вказує на вектор дослідницького звернення *до* структур свідомості, тобто *від* досвідного взаємодотуки людини й зовнішнього світу «емпірії». Отже, для обґрунтування вихідної авторської позиції потрібно знайти ґрунтовне опертя. Його не можна без попередніх реконструкцій побачити у, скажімо, раннього Гусерля часів *«Логічних досліджень I»*, де феноменологічне завдання протиставлене досвіду емпіричної психології, будучи спрямоване на далеко не емпіричне дослідження «джерел, з яких випливають основні поняття та ідеальні закони чистої логіки» [Husserl, 2001: р. 166]. Без спеціальної реконструкції не побачити явного опертя Гусерля на «емпіризм» досвіду і в ідеалістичному «прориві» «трансцендентального ідеалізму», як його, починаючи з 1908 року, після ретельного штудіювання Канта, називав сам феноменолог, маючи на увазі апіорну кореляцію між об'єктивністю і суб'єктивністю в досвіді. Я веду до того, що у наполяганні на «трансцендентальному емпіризмі» феноменології уявнюється достатньо перешкод для будь-кого, хто намагається провести цю думку.

Варто зауважити, що саме ця проблематика — тобто розуміння феноменології як експериментальної, у сенсі невіддільної від досвіду (*experientia*), неспекулятивної (неметафізичної) дисципліни, яка взяла на себе певні зобов'язання щодо власного реалізму (згадаймо гасло «до самих речей!»), викарбоване у *«Логічних дослідженнях II»* — турбує сьогодні багатьох

зарубіжних дослідників, навіть більше, ніж це хвилювало Гусерлевих студентів після появи «*Ідей*». Сучасні визнані феноменологи активно досліджують епістемологічний, теоретико-пізнавальний емпіризм Гусерля (див.: [Willard, 2002: p. 69—78]).

Трансцендентальний підхід: поза емпіризмом, натуралізмом і кантіанством

Мабуть, немає кращого шляху для визначення поняття досвіду, ніж протиставлення його тлумачень у розвинених філософських концепціях. Так само навряд чи можна знайти ліпший вступ до феноменології Гусерля, ніж його критичне відштовхування від класичного англійського емпіризму Лока та, особливо, Г'юма. Згадаймо популярний свого часу емпірицизм Ернста Маха, який тлумачив за його допомоги фундаментальні поняття фізики на революційному для цієї науки переламі двох минулих століть — тоді, коли Гусерль розпочинав свою творчість. Найближчий контекст такої критики утворюють також різноманітні форми психологізму кінця ХІХ сторіччя, коли під тиском світоглядного поступу точних наук (експериментального математичного природознавства) у психології вбачали справжнє наукове заміщення спекулятивних пояснень явищ свідомості: назву лише біхевіоризм, гештальт-психологію та функціоналізм Brentano, який саме й запропонував убачати у психології самостійну науку. Емпіризм та психологізм на переламі століть створюють своєрідну суміш поглядів на людську свідомість та її функції як на своєрідну «річ серед речей», а на досвід свідомості — як на різні форми психічної асоціації чуттєвих даних у факт узагальненого знання, — процес, який має речовий характер природних явищ і який, зрештою, слід також науково-експериментально пізнати та пояснити.

Такого кшталту «натуралістичний» рух набув особливого значення у спробах кінцевого обґрунтування найбільш відповідальної складової науково-природничого знання — математики й формальної логіки на підставі психологічних уявлень. Тим самим виникає спрощений образ пізнавального досвіду як емпірично-фіксованого об'єднання (асоціації) чуттєво-«матеріальних» даних у психічному переживанні, яке (переживання) також має емпіричну природу. У такий спосіб емпіричні умови пізнання ототожнюються із самим суб'єктивним процесом пізнання, актами свідомості як діями психічних асоціацій. Всьому цьому протистоїть неокантіанська теорія пізнання, яка спирається на ідеалістично «завершений» кантівський трансценденталізм — відділення трансцендентально-суб'єктивних умов можливості досвіду, що синтезують загальне, необхідне та об'єктивне знання (істинне знання), від чуттєвих даних — розрізнення набагато більш радикальне, ніж те, що його запропонував сам Кант, на чому особливо наполягав Гайдегер у його відомому диспуті з Ернстом Касирером (див.: [Davos Disputation, 1990: p. 171—185]). Неокантіанцями,

твердить Гайдегер, «Кант був побачений як теоретик пізнання математичної фізики... У певному сенсі Гусерль сам потрапив у лещата неокантіанізму між 1900 і 1910 роками» [Davos Disputation, 1990: p. 172].

У цьому протистоянні природно постають кардинальні питання, пов'язані з головною теоретико-пізнавальною проблемою філософії, особливо трансценденталізму, — виникнення істинного, отже, універсально-об'єктивного, знання із завжди обмеженої фактичності (Faktizität) досвіду людини та людства. Це відомі питання трансценденції (виходу за межі) обмеженості досвіду людини у самому досвіді свідомості: питання індукції, зокрема з конкретних одиничних досвідів, синтезу (когеренції) чуттєвих даних в осмислене поняття речі та в цілу картину світу. Це також пов'язані з попередніми численні питання: як тоді розуміти саму пізнавальну здатність до трансценденції — психіку, свідомість, самосвідомість, Я (Ego) тощо, які спроможні до оприявлення в цьому принципово обмеженому, скінченному досвіді нескінченних істин.

Це максимально ясно формулював у цей час Мартин Гайдегер. «...Інтенційність позначає відношення суб'єкта до об'єкта... Але ми чули [від Гусерля], що интенційність є структура переживань, отже, належить сфері суб'єктивності... Як ми [тоді] рухаємося від внутрішності интенційних досвідів у суб'єкті назовні до речей як об'єктів? У собі, як сказано [нам], интенційні переживання у якості належних до суб'єктивної сфери відносяться лише до того, що є іманентним у цій сфері. Сприйняття як психічні [утворення] спрямовують себе до відчуттів, репрезентувальних образів, накопичень пам'яті та визначень, які мислення, що є так само іманентним суб'єктові, додає до того, що найперше надано суб'єктивністю», — характеризує він процес пізнання з точки зору трансцендентально-феноменологічного підходу. І далі: «Отже, проблема, яку понад усе вважають центральною філософською проблемою, має бути поставлена: Як переживання (досвіди) і те, до чого вони спрямовують себе як интенційні, суб'єктивне у відчуттях, уявленнях, відноситься до об'єктивного... Наступне питання, здається, є неунікненним: Як интенційні переживання (досвіди), що належать... сфері суб'єктивного, відносяться до трансцендентних об'єктів?» [Heidegger, 1988: p. 62].

Ані емпіристсько-психологічна парадигма, ані спекулятивне уявлення про трансцендентальні, апріорні здатності свідомості (за доби захопливого прогресу точних наук на підставі математичної аксіоматики) не надавали задовільної відповіді. З одного боку, емпіризм не дає відповіді на те, як зі скінченних та мінливих чуттєвих даних виникає позаемпіричне, всезагальне та об'єктивне знання. З іншого — не можна було не визнати правоту «коперніканської революції», здійсненої Кантом: таке знання творчо синтезується свідомістю з даних чуттєвої емпірії. Поняття досвіду якраз і відбиває «переплавку» чуттєвості у факт знання.

Звідси послідовно постають питання так званого «епістемічного реалізму»: чи існують як такі і чи мають такі самі характеристики, з одного боку, об'єкти мислення та сприйняття (поняття, образи тощо), а з іншого — об'єктивні речі, незалежно від того, пізнаємо ми їх чи ні. Як останні поєднуються або протистоять одні одним? Якщо пізнання трансформує чуттєвість відповідно до апріорних перцептивних схем та мисленевих понять (категорій), то де шукати відповідь на питання про «точку» їхнього дотику — про істинність знання, тобто про критерії його відповідності пізнаваній реальності. Чи «поглинають» свідомість або її поняття чуттєву реальність поза ними? Наскільки наш досвід залишається реалістичним у сенсі його постійної співприсутності світові, без чого втрачається не лише перспектива його наукового пізнання, а й сенс людського буття? Як зазначав сам Гусерль в *«Ідеях I»*: «Здатність пізнання здійснювати контакт з об'єктом набула загадковості... Що є запитуваним — це можливість пізнання, або, точніше, здатність знання утворювати контакт з об'єктивністю, тобто, зрештою, з тим, що є у-собі... Сам сенс його [знання] твердження про достовірність або істинність..., є під питанням; так само, як, на іншому боці, [під питанням] сам сенс об'єктивності, яка існує і є тим, що є незалежно від того, знають про неї чи ні, й так само щодо об'єктивності можливого знання, пізнаваного у принципі, навіть якщо фактично воно ніколи не було або не буде пізнаним» (цит. за: [Willard, 2002: р. 69]).

Батько новітньої феноменології шукає відповідь і знаходить певні розв'язки щодо питання про контакти пізнання і об'єкта, свідомості і речі. Зазначу, що особливості цього спромігся доволі детально і з добрим філософським смаком проаналізувати Вахтанг Кебуладзе.

Я б особливо відзначив розуміння автором монографії досить тонких відмінностей феноменології від, з одного боку, емпіристської традиції, а з іншого — від кантіанської версії трансценденталізму. Аналізуючи наскрізну тему феноменології — варіювання модальностей сприйняття у безпосередньому чуттєвому досвіді та метод вільних варіацій у досвіді фантазії, що лежать у підґрунті уявлення об'єктивності сприйняття речі, — автор точно визначає головну особливість такого інтенційного досвіду: постійну тему наявності зв'язку будь-якого досвіду (у) свідомості із самоактивністю свідомості.

На відміну від неокантіанців, які у принципі відділяють трансцендентальну активність суб'єкта (що утворює можливість синтезу скінченних чуттєвих даних досвіду у знання) від самої чуттєвої емпірії, Гусерль, розвиваючи феноменологічний метод, наштовхується на їхню нерозривну поєднаність у політетичному досвіді свідомості. Автор влучно аналізує відмову Гусерля від визнання Кантової речі-у-собі та гасло «до самих речей». Справді, Кантове визнання «речі-у-собі» за таку, що не може бути пізнаною, а «трансцендентального Я» — у якості «ноумена», не даного у

жодному досвіді, від самого початку «вагітне» абстракцією «платонівсько-го світу» — відділенням ідеальних від матеріально-чуттєвих умов пізнання, що повертає нас у вихідне філософське протистояння (див.: [Кебуладзе, 2011: с. 105—118]).

Межі феноменологічної концепції досвіду

На мій погляд, якщо говорити дисципліновано, саме тут і мало б починатися проблемне — не історико-описове — дослідження теми, обраної автором, тобто аналіз феноменологічної концепції досвіду.

Річ у тім, що надмірне — хоча й виправдане (про це далі) — розширення теми не дає українському філософові зосередитися на якомусь попередньому визначенні поняття досвіду. Ідеться про визначення поняття або вточнення рамок проблеми, тобто про розмежування між тим, що є досвідом, і тим, що виходить мірою можливості за межі досвіду.

Де є сфера власне досвіду, а де йдеться про позадосвідні міркування, гіпотетичне знання, і не лише у вигляді метафізичних спекуляцій. Такі межі, наприклад, окреслюються антиноміями Канта. Недійсними, такими, що їм не можна співставити предметний корелят, числами оперує математика. До таких меж дійшла сучасна фізична наука, квантова механіка, яка оперує уявленнями, рівними за абстрактним змістом «посмішці Чеширського кота». Оминаючи нав'язливу тему симулякрів, визнаймо, що такими «уявними уявленнями», які існують лише віртуально, ми користуємося повсюдно, починаючи від можливих релігійних відправлень чи поглинання створеної мас-медійними або художніми засобами картини суспільства і аж до нашої «рішучості бути» перед обличчям неможливого досвіду смерті, небуття.

При зверненні до складної теми досвіду, гадаю, також не варто нехтувати інтуїціями філософів, яких сьогодні побіжно характеризують як *совєцьких*. Я маю на увазі філософа, чия здатність мислити, яку не вичитати з книжок, була непересічною, — Вадима Іванова. Він відіграв не останню роль у приверненні дослідницької уваги до поняття досвіду у вітчизняній філософії. Іванов визначав поняття досвіду через протиставлення останнього знанню: рефлексія має відрізнитися системністю, послідовністю, доказовістю. Досвід, сказати б, черпає з усього життя, тому й не має системи та причиннісної обґрунтованості так, як це має знання. Тож він не потребує доведень: досвід неспростовний. Знання — конструктивне; досвід — вільний від логічної конструкції. Знання істинне чи хибне, оскільки дає або не дає змоги оперувати предметами; досвід — практичний, він не істинний, він — цінний. Знання — ми знаємо; досвід — проживаємо й можемо відчувати. Знання творить суб'єкта; досвід — особистість. Досвід здатний узагальнювати у мудрість; пізнання — у знання [Іванов, 1977: с. 143—145].

Певна слабкість конструкції монографії Кебуладзе, як я вже зазначав, полягає у своєрідній «всєядності», чого важко уникнути завдяки

зазначеній вище *політетичності* феноменології. Намагання зрозуміти феноменологію як «феноменологію досвіду» заводять у пастку розмови «про все», адже все на світі може інтерпретуватися як генетичний результат того чи того «первинного» досвіду — безпосередності чуттєвого сприйняття, на якому надбудовуються поверхи, говорячи словами Гусерля, «вторинного» досвіду — наших психологічних переживань, спогадів, знань та ін.

Проте, на мою думку, є проблемний вимір Гусерлевої та його послідовників концепції досвіду, вимір, який можна і треба було б виокремити. Якщо ми претендуємо не лише на історико-філософський аналіз феноменологічного поняття досвіду, цим виміром, я гадаю, мала б стати площина вирізнення, розрізнення у межах самої феноменології, у її засновника насамперед, активності (та структур активності) свідомості як невіддільних умов можливості різноманітного сприйняття та знання речей, з одного боку, і досвідної даності предмета, предметності, чуттєвих даних «для» свідомості — з іншого. Гадаю, у цьому суть питання, якщо ми розглядаємо феноменологію як філософію досвіду.

Спробую довести це. Кебуладзе слушно розгортає ту саму, *лише паралельно*, тему в частині III своєї книги (див.: [Кебуладзе, 2011: с. 129—184]). Ідеться про засадничий принцип, антипсихологічно розвинутий засновником феноменології після Brentano, — інтенційність свідомості, «свідомості *про...*». Це достатньо відомо. Менше, втім, відомо те, що добре проаналізовано автором монографії в описі так званої статички зрілої феноменології, а саме базова інтенційна структура: *ноезис, ноема, предмет, сенс*.

Зверну тут увагу на порушену автором монографії тему феноменологічної критики філософії рефлексії Декарта — субстанціалізації Картезієм «природи» *Ego*. Гусерль у «Картезіанських роздумах» (§10) різко заперечував такий «абсурдний трансцендентальний реалізм» у розумінні *Я (Ego)* як суб'єктивної активності (умови можливості), що лежить в основі синтетичних актів самосвідомості. Заперечуючи інтерпретацію *Ego* як «мислячої речі» (*res cogitans*), Гусерль, зазначмо, виходить за рамки ідеалізму, притаманного і системі Гегеля, і неокантіанству. Встановлюючи заборону *peifікувати* джерело смислонадання (синтетичної активності свідомості), тобто тлумачити його як особливу річ, мислячу субстанцію, він долає один з останніх бар'єрів, які протиставляють два протилежні роди субстанцій або речей — суб'єкта пізнання або мислення, з одного боку, і фізично-речової реальності — з іншого. Тобто Гусерль робить вирішальні кроки для критики принципового для філософії модерну пізнавального, суб'єктно-об'єктного відношення. Утім, як я намагатимуся довести це далі, це лише рух до такого остаточного подолання гносеологізму в модерній філософії.

Зазначене вище є надзвичайно принциповим для розвинутого, феноменологічного розуміння суб'єктивності, яке часто-густо лишається поза увагою. Суб'єктивні умови можливості досвіду, зокрема уявлення та

поняття, не існують як «трансцендентальна реальність» поза активністю свідомості, спрямованої «до самих речей». Але й цього недостатньо для відповіді на питання, яке мало би стати головним при дослідженні проблеми досвіду у феноменології — про єдність та розрізнення в інтенційних актах суб'єктивної активності та їхнього предметного наповнення.

Насамперед, маю на гадці фундаментальну проблему феноменології як рефлексійної теорії — проблему опису та аналізу конституювальних шарів та структур трансцендентальної суб'єктивності через процедури епохе, різних типів редукції у феноменологічному, говорячи стисло, опри-явленні сутностей «самих речей». Гусерль, як відомо, особливо від часу «*Idey I*», використовував поняття редукції як технічний термін для процедури розкриття ноєзисно-ноєматичної структури переживань. Редукція позначала дію рефлексійного звернення свідомості «на себе», на самі умови можливості усвідомлення речей, «від» нашої звичної настановленості на речі «поза нами» у буденному житті. Остання — природна настановленість — підважується через операцію епохе — утримання від накопичених у досвіді знань та суджень про навколишній, а далі і про «внутрішній», психологічний світ — задля схоплення «чистої» від навантажень тлумаченнями (отже — від сприйняття у якості зовнішньої об'єктивності) царини «трансцендентального досвіду».

Теорія підважування, «введення зі гри» природної настанови задля повернення рефлектувального погляду до трансцендентально-суб'єктивних умов досвіду залишається вічним завданням і повтором батька феноменології. Гусерль кожного разу пропонує різні нові типи феноменологічної редукції («філософську», «феноменологічну», «трансцендентальну», «трансцендентально-феноменологічну» — див.: [Moran, Cohen, 2012: p. 274]), намагаючись удосконалити спосіб (метод) схоплення особливостей інтенційного акту. У «пізнього» Гусерля епохе відкриває новий вимір досвіду — *сферу трансцендентального досвіду як досвіду себе*, оскільки виносить до світла саме функціонування трансцендентального суб'єкта, активність конституювальної самосвідомості, *Я*, що, зазвичай, є прихованим від саморефлексії, — досвід себе. «Трансцендентальне епохе», тобто «радикально, повністю призупинений розгляд кожної практики як сприйняття існуючого світу... з моменту цього вольового рішення це [епохе] перетворює феноменолога на трансцендентального феноменолога і відкриває для нього/неї поле трансцендентального досвіду та ейдетики трансцендентального» [Husserl, 1994: p.22]. «Моє трансцендентальне *ego* є у якості *ego* трансцендентального досвіду себе» [Husserl, 1994: p. 23].

Саме завдяки радикалізації рефлексійного обернення до «внутрішньої» активності самосвідомості, *Я* — до сфери трансцендентального досвіду, яка відкривається за допомоги методу редукцій, відбувається, вважаю, найкритичніша проблематизація «досвіду» у феноменології.

Гусерль підкреслює новизну такої проблематизації, говорячи, що Декарт спромігся відкрити трансцендентальну суб'єктивність як аподиктичну, безумовно достовірну даність *cogito ergo sum*, хоча не зрозумів цю сферу як область можливого досвіду (див.: [Edmund Husserl's, 1997: p.98]). Щоб виправдати це твердження, мені доведеться зробити відхилення для кращого розуміння, про що йдеться, коли ми говоримо про «досвід».

Проблематизація сфери досвіду у феноменології

Як широко висвітлено в літературі, це поняття прийшло у німецьку філософію з класичних праць англійських емпіриків: *experience* (досвід, переживання — від латинського *ex-periri*, що означає у першому наближенні «випробовувати, випитувати», а *ex-* свідчить про семантику «виходу “за”»). Англійське слово відповідає разом німецьким — і досвіду, і переживанню (відповідно — *Erfahrung* та *Erlebnis*). Зазначу тут, що Гусерль частіше вживав *Erfahrung*, звертаючись до «поняття *Erlebnis* для опису досвіду, який ми набуваємо персонально» в перебігу життя [Morgan, Cohen, 2012: p.115]. Якщо, наслідуючи теорію Потєбні, спробувати ще виявити *внутрішню форму* цих слів у найближчих нам мовах — українській *до-свід* та в російській *о-пыт*, то матимемо важливий результат цієї швидкої герменевтики. А саме: у разі всіх наведених мов ми маємо справу з двома смисловими складовими — семантичним розрізненням того, *на що спрямована свідомість, предмета*— *-свід* (що ми можемо знати, відати) і *самої дії усвідомлення чи переживання чогось*, пов'язаної із синтезувальним рухом узагальнення через активність *пере-живання* («виходу “за”» «понад» сам процес життя) або додання «*до*» наявного у нашому знанні, або *о-хоплення* того, чим ми володіємо у свідомості, як «цілими». Це розрізнення є важливим для подальшого заглиблення у поняття досвіду.

Досвід «об'єднує» та «відає, знає»: синтезувати множину чуттєвих даних, переживань, особливостей дій з речами та практик стосунків з іншими, а також на цій підставі створювати достатньо об'єктивний образ реальності для успішної дії назовні — дві основні конституювальні функції будь-якого досвіду. Відповідно, Кант починає аналітику пізнавального досвіду з питання про об'єднувальну здатність свідомості, задаючись питанням про можливість синтетичних суджень; Гусерль із самого початку бере за основу об'єктивувальну функцію активності свідомості — інтенційність, «свідомість про...» або порух *трансценденції*, виходу зі сфери лише свідомості «до самих речей». Пам'ятаймо, що інтенційність вже передбачає синтетичну функцію, а саме конститутивну дію смислонадання з боку суб'єкта — кореляцію емпірії досвіду з об'єктивним образом речі, що виявляється в інтенційному акті. Об'єкт конститується як *явлення* об'єктивної сутності, тобто як *феномен* через інтенційні акти, які надають йому сенс та буттєве значення (*Sinn und Sein, Sinn und Geltung*). У «Кризі» (§70) Гусерль говорить про різні рівні сенсонадання у конституції трансцендентності.

Повертаючись до теми меж феноменологічної редукції, уявімо, що вся без винятків предметність свідомості піддана епохе, редукції. Припустімо також, що, йдучи за автором монографії, ми послідовно дотримуємося «трансцендентального емпіризму». Отже, ми рухатимемося у бік необхідності розрізняти складові *ноезо-ноематичної* структури інтенційності, детально описаної автором (див.: [Кебуладзе, 2011: с. 155—164]).

Хоча й досі точаться суперечки щодо змісту «ноеми» та «ноезису», для нас принципово завважити, що сам Гусерль наголошував, що *ноема* означає те, що раніше дискутувалося під неоднозначними поняттями «змісту» та «об'єкта досвіду свідомості» [Husserl, 1983: р. 129], а *ноезис* він же характеризував як «спільну “якість” інтенційного акту схоплення», що її «мають всі акти сподівання, згадування тощо» (див.: [Morgan, Cohen, 2012: р. 224]). Інакше, *ноезис* має ширшу функцію як «відповідальний» за надання смислу, конституювання схоплюваного значення. Якщо відповідально спростити проблему, з якою зіткнувся засновник новітньої феноменології, то йдеться про необхідність постійно тримати у полі зору феноменологічного дослідження обидва полюси досвіду свідомості — синтетичну активність інтенційних актів та їхнє «змістове» наповнення.

Очевидно, що для феноменології виникає принципова складність, яка не була такою за умов розв'язання подібного питання ані неокантіанцями, ані класиками емпіризму. Це питання знаходження «точки дотику», або, що те саме, розрізнення між конституювальною активністю інтенційних актів або трансцендентальною (само)свідомістю, що синтезує об'єктивний смисл із «сирої матерії», з одного боку, а з іншого — «сирою» матерією зовнішніх та внутрішніх переживань. Це принципове питання *кореляції* суб'єктивних і «природних» умов досвіду: де закінчується суб'єктивне *надання сенсу* матерії відчуттів і, разом із тим, не розривається фундаментальний зв'язок суб'єктивності з реальним світом, наявність якого жодним чином не заперечується актом епохе та феноменологічної редукції. Побіжно зазначу, що Гусерль в *«Ідеях I»* (§85), використовуючи давньогрецький словник, іде далі до розрізнення, з одного боку, *hyle*, або «гілетичної матерії», яка відповідає чуттєвим складовим інтенційного досвіду сприйняття, воління, оцінки тощо, а з іншого — *morphé*, яким він позначає акт, що надає форму матерії відчуттів.

Утім, послідовно проводячи разом з автором книги та Гусерлем (в образі, наданому йому автором книги, що стала приводом до цієї розвідки) антинатуралістичний та антиметафізичний принцип єдності суб'єктивних умов і «матерії» досвіду — «трансцендентальний емпіризм», ми мали б залишити поза грою саму інтенційність та її базові *ноезисно-ноематичні* структури. Ми мали б довести до кінця трансцендентальну інтенцію феноменології — перевести весь без винятку досвід світу, досвідні переживання у форму контрольованого (феноменологом) надання смислу речам з

боку суб'єктивності. Так, ідучи слідом за думкою пізнього Гусерля часів написання «Кризи європейських наук» та суперечок з Гайдегером, ми б постали перед проблемою редукції, виведення із гри натуралістичного тлумачення «всього» світу, який генетично даний у будь-якому одиничному досвіді речі у якості «горизонтних» інтенційностей. «У тому чи тому сприйнятті речі імплікований цілий “горизонт” неактуальних, проте також не менш функціональних способів явлень і синтезів значимості» [Гуссерль, 2004: с.214]. Намагаючись «відрефлектувати» всі можливі горизонтні інтенційності, в актах рефлексії ми «з подивом дізнаємося, що тут мають місце суттєві кореляції, які входять до складу універсального апіорі, що простирається ще ширше...» [Гуссерль, 2004: с.214]. Широко відоме твердження Мерло-Понті про «найвеличнійший урок редукції», який полягає у «неможливості повної редукції». Це означає, що феноменологія постає перед неможливістю такого розрізнення — розрізнення у досвіді свідомості самоактивності останньої і чуттєвої даності світу, зокрема й даностей «внутрішніх», психологічних переживань людини.

Неможливість редукції і щодо предметного наповнення інтенційних актів, і задля «взяття у дужки», «виведення із гри» всього світу, щоби привернути увагу дослідника до максимально «чистих» конституювальних структур свідомості у досвіді, — неможливість цього якраз і вказує на межі поняття досвіду, достатні для початку його визначення у феноменологічному вченні.

Відштовхуючись від сказаного, можна констатувати, що досвід виникає й існує у такому взаємовідношенні людини і світу, де виникає та існує засаднича єдність актів свідомості та їхньої актуальної предметності, хоч би в якій формі остання існувала (виникала). Там, де цієї вихідної та кінцевої єдності не існує хоча б у можливості, — там ми, разом із будь-яким можливим феноменологом, *полишаємо сферу досвіду* як такого.

Ця єдність сприйняття і розуміння світу, що принципово не піддається редукції, простежується Гусерлем та його послідовниками — починаючи від модальностей перцептивного досвіду, через варіювання образів у фантазії аж до тих теоретичних уявлень, у яких залишається мінімальний генетичний зв'язок із «первинною» чуттєвістю сприйняття. На цьому етапі виявлення зазначених меж досвіду феноменологія цілком залишається у рамках традиційних уявлень пізнавального відношення.

У цьому сенсі феноменологія лише максимально поглиблює розуміння пізнавального досвіду — однієї з провідних абстракцій людського досвіду та, використаю словник Канта, *регулятивних ідей* модерної філософії.

Ідеться не про довершене неокантіанське розрізнення активного суб'єкта і об'єкта його пізнання. Ми вже говорили, що Гусерль критично долає його. Я маю на увазі сповідання засновником феноменологічного вчення ідеалів раціональності та науковості математичного експе-

риментального природознавства. Саме у перспективі кінцевого обґрунтування самої можливості науковчення про «весь світ» Гусерль мусив зіткнутися з тим, що можна назвати кінцевою межею феноменологічної редукції,— із життєсвітовим досвідом, у горизонт (горизонтні інтенційності) якого занурені людські пізнання та знання, зокрема феноменологічна рефлексія. Тут початок того, що пізніше назвали поворотом феноменології до історико-генетичних досліджень — виявлення того, коли у європейській історії філософія пройшла повз «регіон» життєвого світу і як цей повсякденний досвід нашого життя був полишений «за» об'єктиваціями наукової картини світу.

Межі поняття досвіду вказують на ті стани та ситуації переживання осмислення людиною всієї реальності, включно з нашою «внутрішньою» психологічною сферою, у яких свідомість безпосередньо, якщо завгодно — іманентно, «вплетена» в акти відношення до світу. Тому феноменологія тяжіє, перш за все, до традиційного розуміння досвіду як досвіду чуттєвого сприйняття у різноманітних модальностях перцепції. Саме спроба критично «відмислити» іманентну активність *Ego*-полюса як актів сенсонадання чуттєвому сприйняттю штовхає Гусерля кожного разу на нові «прориви» у його вченні, доки не постає питання про «повний» рефлексійний контроль над сенсонаданням у сприйнятті «світу в цілому». Ідеться, зокрема, і про такий контроль над усіма можливими відкладеннями (седиментаціями) сенсу у формі допредикативного досвіду світу — такого, в якому останній експліцитно не формулюється у вигляді суджень, не висловлюється у лінгвістичній формі, тобто існує у формі не-рефлексійного, «пасивного», схоплення реальностей.

Отже, досвід як *такий* у феноменології зустрічається нам як *пограничне поняття* — на полюсах, на межі трансцендентальної суб'єктивності, рефлексії: або у формі чуттєво даного в актах усвідомлення (надання смислу, смислового синтезу в актах сприйняття, згадування, у переживаннях тощо), або вже там, де акти самосвідомості не здатні до подальшого розрізнення себе і того предметного матеріалу, на який вони спрямовані. Між цими полюсами є досвід *і* свідомість, досвід *і* інтенційність, досвід *і* судження (як це виявляється у самого Гусерля), досвід *і* мислення, досвід *і* знання, нарешті. Цей список «досвід *і*...» можна продовжувати, підводячи під цю пропозиційну функцію та додаючи до неї інші предикації, які позначають інтелектуальні акти. Феноменологія є дослідженням саме тієї сфери, що перебуває у цьому просторі «*і*», там, де є принципова можливість, яку й використовує батько новітньої феноменології, відрізнити досвід «як *такий*» від «самих» рефлектувальних порухів свідомості. Очевидно, що новизна в дослідженні феноменологічної концепції досвіду — це, насамперед, розкриття цієї «межовості» досвіду.

Феноменологія є дослідженням цього проміжку, де відбуваються «коливання» свідомості від полюса *cogitata* — безпосередності досвіду

сприйняття й переживання (що їх, наприклад, Мерло-Понті, позначав поняттям «первинного», «вихідного») — до тематизації граничної здатності полюса *Ego*-актів до здійснення рефлексивного контролю над смислонаданням, за порогом чого останній стає проблематичним. Це проміжок, на кордонах якого трансцендентальний мислитель постає перед межовими питаннями про способи дотику *hyle* і *morphé* у модальностях «простого» чуттєвого досвіду речей, або про неможливу філософську дескрипцію універсального апріорі досвіду «всього світу». Я вже зазначав, що останнє — це межа, де феноменологічний розум наштовхується на історичні відкладення (седиментації) досвіду. І в тому, і в тому випадку ми маємо право говорити про власне «досвід» у феноменології Гусерля.

Тобто «досвід» у феноменологічному вченні Гусерля посідає місце і має концептуальне значення або як «первинний» досвід перцептивних модальностей сприйняття, або, на іншому полюсі, як цілісність переживання людиною її невіддільної тілесної та суспільної *втіленості* в історичний потік життя. Зазвичай можна називати те, що відбувається у проміжку між цими полюсами безпосередності відчуття і переживання, досвідом, проте це не буде власне «досвід». Завважмо, що Гусерль про такий досвід каже як про своєрідний *вторинний досвід* [Гуссель, 2000: с. 692]. Ми матимемо справу, у найліпшому разі, з активністю, якщо завгодно, працею з осмислення досвіду, а не з ним як таким. Адже ми не називаємо будь-яку, в тому числі професійну, діяльність досвідом. Ми говоримо про досвід, коли такого роду діяльність або завершена, як про накопичений нами досвід — «це досвідчена людина», або коли ми починаємо дію на підґрунті наявного досвіду, хоча б це був досвід безпосереднього сприйняття речей чи первинної орієнтації у світі — «це досвідчена людина й розбереться, що треба вчиняти».

Реконструкція феноменологічної концепції досвіду

Сказане вище дає змогу зрозуміти, чому в сучасній філософії виокремилася два головні рівні розмови про досвід. Перший — це поняття досвіду у теоріях пізнання, коли йдеться про виникнення наукового, або об'єктивного знання з «первинного» досвіду перцепцій. Другий — це теорії розуміння життєвого досвіду в його різноманітних вимірах — від повсякденного досвіду людського співжиття до естетичного досвіду у мистецтві, у релігійному переживанні, у соціальному досвіді політики, у культурному досвіді відстоювання власної ідентичності тощо.

Отже, вивчення феноменологічної концепції досвіду мало б бути нічим іншим, як граничним дослідженням — критичним виявленням та аналізом рефлексійних меж самої феноменології. У цьому сенсі поняття досвіду у феноменології являє собою також вказівку на межі аналітичних можливостей самого феноменологічного методу. Тобто «феноменологію досвіду» можна розглядати як важливий *досвід феноменології*, що полягає у

неможливості поширювати *епістемологічне розуміння досвіду* на непізнавальні відношення людини і світу.

Якщо ці міркування взяти до уваги, то зрозуміло, що моє твердження про «полишення сфери досвіду» слід розуміти як лише можливе: вказівку на ту межу, яку людина — її свідомість і досвід — не може перетнути, не перетворюючись на суто інтелектуальну істоту.

Вся наполегливо-безстрашна праця Гусерля якраз була спрямована на максимальне очищення інтенційних актів, інтенційної активності суб'єкта від усього, скажу так, наданого «предметно-мирською», природною настановленістю людського життя. Проект, базове завдання феноменології — вивчення тих структур свідомості, завдяки яким завжди скінченний досвід набуває трансцендентної можливості «узріння», «убачання» або «споглядання сутності» (*Wesensschau, Wesenserschauung*). Тому, в точному розумінні, поняття досвіду як феноменологічного досвіду (на що спрямоване дослідження Кебуладзе) починається і закінчується там, де трансцендентальна суб'єктивність наражається на неможливість проведення феноменологічної редукції «до кінця». В цьому сенсі досвід як такий — це досвід скінченності досвіду, невіддільної фактичності людського усвідомлення, існування.

Якщо не брати до уваги Гусерлевий критичний опис емпіристсько-натуралістичного розуміння досвіду у «*Філософії як строгої науки*» (див.: [Гусерль, 2000: с. 668—743]), то розвинуте феноменологічне уявлення про досвід виникає на межах критичної рефлексії — там, де вона намагається стати актом свідомості «без передумов», «безпередумовним» досвідом, отже, наштовхується на межі, де акти свідомості жодними зусиллями рефлексії феноменолога не відокремлюються від їхньої «вбудованості» у саму фактичність. Намагаючись провести до кінця таку редукцію, Гусерль наштовхується на власне межі досвіду, отже, на *сам досвід* у його *феноменологічному проясненні*, там, де предметність надається без можливості виокремлення рефлексивно вирізнених актів свідомості у сприйнятті, переживанні, фантазуванні тощо.

Саме тому, що Гусерлеві не вдається довести до кінця рефлексивний проект трансцендентальної феноменології, він чесно зупиняється перед *безстрашним* — повторю цей прикметник для характеристики філософії Гусерля — але нерозв'язаним запитанням про універсальне, конкретне апіорі всього світу, можна було б говорити про всю панораму його вчення як про феноменологію досвіду. Втім, за такого погляду втрачається важливий сенс поняття досвіду, зокрема як доробку феноменологічного вчення. Всюди є «частина» досвіду, іманентної зрощеності актів свідомості з її чуттєвим змістовим наповненням, оскільки, як це виявляє героїчний порив батька феноменології до завершення справи всієї доби модерну, «зовоювати істинну і повну раціональність» [Гуссерль, 2004: с.356] не вдається принципово.

Я повторно підкреслюю це, оскільки, якщо сказане вище не брати до уваги, то феноменологічна концепція досвіду, справді, збігатиметься з феноменологічним ученням як таким. Феноменологія немовби «поглинає» поняття досвіду. Це ми спостерігаємо на прикладі й монографічного дослідження Кебуладзе, коли йдеться про «феноменологію досвіду». Недоліки цього даються взнаки у вихідній невизначеності авторського підходу, покликаного поєднати історико-філософський опис із проблемним викладом обраної теми, зокрема через конкумбінат «аісторичного методу». Для порівняння: аналогічне «поглинання» феноменологією інших філософських понять без певного визначення їхніх меж можна було б побачити й у випадках, наприклад, таких умовних назв, як «феноменологія свідомості», «феноменологія інтенційності» тощо.

Проте Вахтанг Кебуладзе достойно оминає цю складну ситуацію. Маю сказати, що у монографії «межовим» інтенційним актам, про які тут йдеться як про межі поняття досвіду, присвячено точно складений опис у розділі 4 «Генетична феноменологія досвіду» (див.: [Кебуладзе, 2011: с. 185—224]). Автор як відомий перекладач філологічно складної праці зрілого Гусерля «Досвід і судження» добре тематизує цю проблематику як опозицію допредикативного і предикативного досвіду, вказує на значення для сучасної філософії мови досвіду долінгвістичного («домовного»), що, до речі, якраз і використовує Мерло-Понті у понятті «первинного сприйняття». Разом із тим, Кебуладзе справедливо зазначає, що «у феноменології майже не використовується опозиція допредикативного і предикативного досвіду. Натомість Гусерль протиставляє допредикативному досвіду предикативне судження, хоча водночас застосовує поняття судження досвіду (“Erfahrungsurteil”))» [Кебуладзе, 2011: с. 190—197]. І втім, зазначу, що логіку феноменологічного розгортання тематики допредикативності у пізнього Гусерля добре окреслено автором. У монографії йдеться про великі відкриття феноменолога: часовості (часових горизонтів) інтенційних актів, рівнів пасивності трансцендентального синтезу — горизонтів історичних «покладів», або седиментацій смислів, відкриття життєвого світу як передумови «усього принципово доступного сприйняттю» та його проблематизація через розроблення досвіду кінестезису та інтерсуб’єктивності як вимірів невіддільної втіленості людини в життєвий світ, зокрема й розуміння інших (див.: [Кебуладзе, 2011: розд. 4]).

Власне, у цьому пункті й мало б теоретично розгортатися саме феноменологічне поняття досвіду — через, я би сказав, *постфеноменологічні* тексти. Якщо позначити початок шляху подальшого дослідження поняття досвіду «після Гусерля», то не уникнути аналізу того, як «недорозв’язана» проблема феноменологічного розрізнення суб’єктивного і об’єктивного полюсів досвіду трансформується в онтології Гайдегера в теорію «онтико-онтологічного розрізнення». До речі, саме у цьому контексті Мартин

Гайдегер в одному з приватних листів до Карла Льовіца у 1923 році запально відгукнувся так: «Гусерль ніколи не був філософом, навіть у другій половині його життя» (цит. за: [Edmund Husserl's, 1997: p. 17]), оцінюючи феноменолога як такого, що не піднявся до онтологічного мислення, залишаючись ще у лабетах онтики теоретико-пізнавального відношення.

Якщо продовжити цей поворот думки, то саме там, за межами регулятивного ідеалу наукового відношення до світу — наукового світогляду, на ідеал раціоналістичної строгості якого завжди орієнтувався засновник феноменології (згадаймо — *streng Wissenschaft*), ми б і знайшли те, що має на увазі назва книги Кебуладзе, — феноменологічну концепцію досвіду. Проте і в рамках самої феноменології ми були б здатні відмежувати останню як своєрідну «техніку» європейської медитації — методологію відповідальної рефлексії над власним розумінням світу, з одного боку, від *доктринального* внеску Гусерля у філософське знання — з іншого. Під «доктринальністю» я маю на увазі не стільки побудову своєрідного «риштування» для філософського мислення — методу феноменологічних медитацій для проникнення у трансцендентальні виміри досвіду, скільки, завдяки цьому проникненню, позитивні відкриття мислителем нових вимірів того, що Гусерль називав регіонами, наприклад, регіону свідомості, або *psyche* (горизонтності та часовості актів свідомості), регіону культури, або духу (життєвого світу, інтерсуб'єктивності та ін.), не відомих попередній філософії.

У цьому «після-гусерлівському» сенсі філософія досвіду мала б намацувати нові обшири поняття досвіду як неунікненної *втіленості* у світ, як *у-світі-буття*. Це знаходиться там, де Гайдегер переводить феноменологічне дослідження в інший вимір феномену та базових питань феноменології — у «фундаментальну онтологію». Цей шлях дослідження досвіду продовжує філософська герменевтика (Г.-Г. Гадамер). Звідси можна йти далі — до наших днів, скажімо, до аналізу досвіду як «нашого досвіду... втілених [-у-світ] агентів (*embodied agents*)» [Taylor, 1995: p. 25] та переживання (*lived experience*) [Taylor, 2007] у філософії автентичного буття людей Чарльза Тейлора. Сучасна практична філософія — етика, соціальна філософія, філософія права і політики — відкриває також багато інших шляхів для постфеноменологічного розуміння досвіду.

Утім, це виходить за межі завдань цієї статті, залишаючись важливою перспективою подальших досліджень поняття досвіду, у феноменології зокрема.

ДЖЕРЕЛА

Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Том I. — К., 2000.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Фонд университет. — СПб., 2004.

- Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. — Мн.; М., 2000.
- Иванов В.П. Человеческая деятельность — Познание — Искусство. — К., 1977.
- Кебуладзе В.І. Феноменологія досвіду / Відп. ред. А. Лой. — К., 2011.
- Кошарний С.А. Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. — К., 2005.
- Analecta Husserliana*. Book 1: New Waves of Philosophical Inspirations / Ed. by A. Tymieniecka. — Heidelberg; London; New York, 2009.
- Davos Disputation* Between Ernst Cassirer and Martin Heidegger // Heidegger M. Kant and the Problem of Metaphysics / Transl. R. Taft. — S. l., 1990.
- Edmund Husserl's Collected Works*, 1997 // Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927—1931). — Dordrecht; Boston; London, 1997.
- Heidegger M. The Basic Problems of Phenomenology. Translation of Albert Hofstadter. Revised edition. — Bloomington; Indianapolis, 1988.
- Husserl E. Amsterdam Lectures <on> Phenomenological Psychology / Trans. R.E. Palmer, 1994. — < <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/EHtrans/z-amster.pdf>>.
- Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology (*Husserliana*: E. Husserl. Collected Works) / Tr. by F. Kersten. — Dordrecht, 1983.
- Husserl E. Introduction. §1. Logical Investigations I / Tr. by J.N. Findley; ed. by D. Morgan. — London; New York, 2001.
- Moran D., Cohen J. The Husserl Dictionary // Continuum Philosophy Dictionaries. — S. l., 2012.
- Smith D.W. Husserl. — London; New York, 2007.
- Taylor Ch. A Secular Age. The Belknap Press of Harvard University Press. — Cambridge (Mass.); London; England, 2007.
- Taylor Ch. The Validity of Transcendental Arguments // Taylor Ch. Philosophical Arguments. — Cambridge, Massachusetts, London, England, 1995.
- Willard D. World Well Won (The): Husserl's Epistemic Realism One Hundred Years Later // One Hundred Years of Phenomenology / D. Zahavi, F. Stjernfelt (eds). — Dordrecht; Boston, 2002.

Євген Бистрицький — доктор філософських наук, в. о. завідувача відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Царина наукових інтересів — теорія філософії та філософська герменевтика, теорія пізнання, філософія культури, політична філософія.
