

---

*Вахтанг  
Кебуладзе*

## **ІНТЕНЦІЙНІСТЬ ЯК ХАРАКТЕРИСТИКА ЕМПІРИЧНИХ ПСИХІЧНИХ АКТІВ І ЯК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА УМОВА МОЖЛИВОСТІ ДОСВІДУ**

---

Свою коротку розвідку я хотів би почати зі спроби відповісти на питання, яке порушує Венсан Декомб у першому розділі свого твору «Інституції сенсу». Це питання можна сформулювати в такий спосіб: чи можливий інтенційний пасив? Автор зазначає, що, з погляду граматики, тут немає жодної проблеми: «Для лінгвіста проблема інтенціональних<sup>1</sup> переживань не становить труднощів. У будь-якій мові, якою можна сказати, що Ромео любить Джульетту, рівною мірою можна сказати, що Джульетта — кохана Ромео. Якщо рішення є настільки легким, то це тому, що йдеться про граматичні переживання. Отже, з лінгвістичного погляду, переживання полягає не в тому, щоб любити,

---

<sup>1</sup> Тут я зберігаю написання цього терміна, що його запропонувала Оксана Йосипенко, авторка перекладу книжки Венсана Декомба «Інституції сенсу» українською. Я сам пропоную інший варіант деместифікації цього терміна, а саме: «інтенційність», а отже, «інтенційний» тощо, з огляду на те, що такий спосіб утворення похідних слів від поняття «інтенція» більшою мірою відповідає правилам українського словотвору. В кожному разі, варто зазначити, що тут йдеться не про два різних терміни — «інтенційність» і «інтенціональність», а лише про різні способи написання цього поняття.

а в тому, щоб бути коханим, оскільки «любити» є активною формою дієслова, а «бути коханим» — пасивною формою [Декомб, 2007: с. 34—35]. Проблема постає тоді, коли ми намагаємося віднайти відповідник цього граматичного пасиву в досвіді світу й філософськи осмислити його: «...чи мають інтенціональні дієслова автентичну інтенціональну пасивну форму. Як зрозуміти пасивну інтенціональну форму, ту, яку використовує філософ, коли він каже, наприклад, що у коханні щось є коханим, в уяві щось є уявленим?» [Декомб, 2007: с. 35]. Питання полягає, отже, в тому, чи відбувається щось із предметом інтенційного переживання, або чи змінює інтенційне переживання щось у самому предметі, який підлягає переживанню. Задля того, щоб відповісти на це питання, ми маємо прояснити автентичний сенс поняття інтенції у Гусерля й, відповідно, онтологічний статус того, що ми називаємо інтенційним предметом, тобто онтологічний статус корелята інтенційного переживання.

Прояснення феноменологічних понять має спиратися на засадниче методологічне розрізнення, що його Гусерль здійснює в «Амстердамських доповідях». Згідно з цим розрізненням, феноменологічне дослідження розгортається на двох рівнях. Феноменологія, отже, постає як єдність двох наукових дисциплін:

1. Трансцендентальна феноменологія — вчення про умови можливого досвіду взагалі.

2. Феноменологічна психологія — вчення про реальний психічний досвід, яке спирається на методологічний інструментарій, розроблений у трансцендентальній феноменології.

Відтак феноменологічне поняття інтенційності дістає подвійний сенс. Ми можемо говорити про інтенційність як про трансцендентальну умову можливості досвіду свідомості, або як про характеристику реальних переживань свідомості. При цьому слід зазначити, що тут Гусерлеві ідеться не про два різні типи інтенційності. Так само, як у розрізненні трансцендентального та психофізичного Его йому не йдеться про два різні «Я». Для Гусерля це два аспекти суб'єктивності, які щільно пов'язані між собою. Їх не можна розглядати відокремлено одне від одного, а тим паче, субстантивувати і протиставляти одне одному як дві різні субстанції. Ми можемо говорити лише про один феноменальний світ досвіду, і так само ми маємо говорити лише про одну свідомість, яка переживає цей світ. Утім, вона може поставати перед нами як емпірична психофізична свідомість, яка є предметом такої науки, як психологія, або як трансцендентальна свідомість, що її тематизує і вивчає трансцендентальна філософія. Відповідно до цього й інтенційність постає на трансцендентальному рівні свідомості як умова можливості досвіду й водночас як втілення цієї умови на рівні емпіричної свідомості, що її має вивчати феноменологічна психологія.

Спираючись на це методологічне розрізнення, спробуємо знову порушити питання про можливість автентичного інтенційного пасиву. Спочатку розгляньмо, що це має означати на трансцендентальному рівні, тобто на рівні дослідження трансцендентальної феноменології. Тут ми маємо справу з інтенційністю як умовою можливості досвіду. Отже, нам ідеться не про емпіричні психічні акти та їхні змісти, а про універсальні умови можливості того, що саме в таких актах свідомість переживає саме такі змісти. Коли ми, скажімо, говоримо про інтенційність споглядання як про трансцендентальну умову можливості будь-якого споглядального акту та його інтенційного кореляту, тобто інтенційної предметності, яка може бути даною у спогляданні, слід розуміти, що нам не йдеться про реальні модифікації ані акту споглядання, ані його предмета. У такій феноменологічній аналізі ми задаємо радше горизонт можливих модифікацій споглядання та його змістів. Ми описуємо межі, в яких акт свідомості, що ми його досліджуємо, залишається спогляданням, а його предмет — предметом споглядання, а не, скажімо, фантазії чи спогаду. У так званих вільних варіаціях у фантазії<sup>2</sup> акту споглядання ми можемо виявити, що інтенція споглядання завжди одинична, тобто спрямована лише на предмет споглядання, натомість, рефлексія позначена подвійною інтенційністю: в рефлексивному акті свідомість спрямована й на акт, що є предметом рефлексії (наприклад, споглядання), і на предмет цього акту. Іншими словами, рефлексія споглядання завжди тематизує і те, як я бачу, і те, що я бачу.

Якщо додати до цього інші трансцендентальні структури досвіду, наприклад темпоральність і інтерсуб'єктивність, то можна розрізнити різні акти свідомості та їхні предметні кореляти згідно зі специфікою перебігу їх у часі та їхньою інтерсуб'єктивною значливістю. Наприклад, акт сприйняття завжди розгортається лінійно, а його предмет має чітку темпоральну позицію в інтерсуб'єктивно значливому часі. Окрім того, предмет сприйняття, наскільки він взагалі є предметом зовнішнього сприйняття, обов'язково має інтерсуб'єктивне значення. Акт фантазії, натомість, може мати нелінійну темпоральну структуру, а його предмет може не тривати в інтерсуб'єктивному часі й не бути інтерсуб'єктивно значливим. У фантазії я можу повсякчас повертатися до сфантазованого моменту минулого й відтворювати його в нескінченних модифікаціях без претензії на те, щоби предмет фантазії перетворився на загальнозначливий предмет і був убудований до часу перебігу інтерсуб'єктивного повсякденного досвіду.

Ці поодинокі приклади феноменологічних аналіз вказують на нескінченне поле досліджень і, відповідно, нескінченну низку завдань трансцен-

---

<sup>1</sup> Див. книжку Гусерля «Досвід і судження» (§ 87 Метод убачання сутностей): [Гусерль, 2009: с. 274—280].

дентальної феноменології. При цьому слід зауважити, що всі ці феноменологічні дослідження розгортаються у редукованій сфері досвіду, яка може бути виявлена лише внаслідок здійснення феноменологічного еросхе, тобто завдяки утриманню від апофантичних суджень, а саме — наївних суджень про існування світу природної настанови. Через це в такому трансцендентальному режимі роботи будь-яке питання про реальні зміни інтенційних предметностей позбавлене сенсу. Реальні зміни можуть зазначати лише предмети наївного природного досвіду. В трансцендентально-феноменологічному дослідженні йдеться, як уже було зазначено, не про ці реальні предмети та емпіричні акти їх схоплення, а про умови можливості цих актів та їхніх інтенційних корелятивів. Пригадаймо відомий приклад Гуссерля з «Ідей чистої феноменології і феноменологічної філософії». Дерево в саду може зазнати реальних змін, його можна порубати на шматки, спалити тощо. СENS споглядання цього дерева, натомість, не може зазнати жодних змін такого гатунку, оскільки він має ірреальний характер: «Саме дерево, річ у природі, є лише цим сприйнятим деревом як таким, що як СENS сприйняття невіддільно належить до сприйняття. Саме дерево можна спалити, розкласти на хімічні елементи тощо. Але СENS — СENS сприйняття як необхідно належний до його сутності — не можна спалити, він не має жодних хімічних елементів, жодних сил, жодних реальних властивостей» [Husserl, 1976: S. 184].

Отже, ми доходимо висновку, що на рівні трансцендентальної феноменології питання про автентичний інтенційний пасив позбавлене будь-якого сенсу. Спробуймо розглянути це питання на рівні феноменологічної психології.

Тут ми маємо справу з реальними психічними актами та їхніми інтенційними корелятивами. Отже, інтенцію тут слід розуміти як спрямованість емпіричного психічного акту на свій предмет. При цьому цей предмет є предметом повсякденного наївного досвіду, що перебігає у природній настанові, яка ще не зазнала модифікації через феноменологічну редукацію. Точніше, це не зовсім так. І у феноменологічній психології ми також здійснюємо феноменологічну редукацію, але не як трансцендентальну, а лише як ейдетичну. Це означає, що у феноменологічному дослідженні психічного ми зводимо все розмаїття психічних переживань до засадничих типів цих переживань, які ми можемо назвати ейдосами. Так, ми можемо говорити про ейдос сприйняття, ейдос очікування, ейдос пригадування тощо. У такий спосіб ми уможливуємо ноетичну феноменологічну аналізу психічного, тобто аналізу специфічних типів спрямованості свідомості на свої змісти у різноманітних психічних актах. Цю ноетичну аналізу завжди має супроводжувати ноематична аналіза, тобто аналіза типів корелятивних інтенційних предметностей. Про ці типи ми також можемо говорити як про ейдоси.

Відповідно до цього ми можемо говорити про ейдос предмета сприйняття, ейдос предмета очікування, ейдос предмета пригадування тощо.

Але тут ще не здійснена трансцендентальна редукція. Феноменолог не утримується тут від апофантичних суджень щодо самих цих ейдосів. Це, з одного боку, зумовлює наївність його позиції, яка ще спирається на природну настанову, а, з іншого, — вможливує аналітичну роботу з актами свідомості як з моментами реального психічного життя, а з їхніми змістами — як корелятами цих актів у світі природної настанови.

Таким чином, питання про інтенційний пасив на цьому рівні аналізу слід переформулювати у такий спосіб: чи можна на ейдетичному рівні відкрити закони корелятивних змін інтенційних предметностей під впливом на них інтенційних актів свідомості, які спрямовані на ці предметності?

Чи змінює акт споглядання щось у тому, що я споглядаю? Чи змінює акт кохання щось у тому, кого я кохаю? Чи відрізняється Джульєтта, яку кохає Ромео, від Джульєтти, про яку Ромео нічого не знає, чи від Джульєтти, яку він уже не кохає? Відповідь на ці питання потребує подальших феноменологічних розрізень інтенційних актів свідомості та їхніх корелятивів.

Засадничим для нас буде розрізнення акту сприйняття і судження, яке здійснює Гільдебранд у творі «Що таке філософія?». Спираючись на його розвідки, ми можемо стверджувати, що в аналізі поняття інтенційності часто-густо змішують ці два акти свідомості. Саме через це відбувається перекручення справжньої природи інтенційного життя свідомості. Гільдебранд стверджує, що інтенція акту судження спрямована від свідомості того, хто висловлює судження, до предмета судження. Наприклад, коли я кажу, що цей предмет білий, інтенція мого судження спрямована на білий предмет. Коли ж я сприймаю щось як біле, я, натомість, захоплений цим білим. Я наче прислухаюся до світу, предметність захоплює мене, й інтенція лине радше не від мене до предмета, а навпаки, від нього до мене. Коли ж я стверджую, що в акті сприйняття білої предметності я інтенційно спрямований на це біле, я просто змішую два акти свідомості — сприйняття білого, в якому біле захоплює мене, і судження про біле, в якому я спрямований на це біле. В акті сприйняття я залишаюся пасивним. Інтенція того, що я сприймаю, спрямована на мене, і я, відкриваючись світові, залучаю джерело цієї інтенції до свого досвіду. В акті судження про сприйняте я активно стверджую дійсність сприйнятого змісту.

Якщо повернутися тепер до питання про можливість автентичного інтенційного пасиву, то виявляється, що в такому акті, як сприйняття, саме свідомість того, хто сприймає, зазнає змін, залишаючись при цьому пасивною. Адже свідомість, яка сприйняла щось біле, відрізняється від свідомості, яка це біле ще не сприйняла. При цьому в цій зміні свідомість залишилася пасивною. Отже, тут ми не лише можемо, а й маємо говорити про інтенцій-

ний пасив. У судженні «це біле» інтенція, натомість, спрямована від свідомості до того, що свідомість позначає як біле. Утім, корелятом судження не є предмет сприйняття, який, звісно, не змінюється через те, що я висловлюю про нього судження. Корелят судження іманентний самому судженню, так само, як корелят сприйняття іманентний сприйняттю. Коли я висловлюю судження про щось як про біле, це щось дістає предикат білизни, хоча активність проявляю я, тобто той, хто стверджує, а предмет, якого стосується твердження, залишається пасивним, тобто він пасивно зазнає змін через мій інтенційний акт судження, адже в цьому судженні він уперше постає як білий. Отже, тут також ми можемо говорити про автентичний інтенційний пасив. До речі, в своєму судженні про те, що предмет є білим, я можу помилятися так само, як помиляється в Лока хвора людина, яка вважає мед гірким, або я можу навмисно називати чорне білим, а мед — гірким. Утім, ця помилка або брехня не змінює нічого в структурі самого судження. В ньому чорне дійсно перетворюється на біле, а солодке — на гірке. Якщо б у судженні були неможливі такі трансформації, були б неможливі ані наше мистецтво, ані наша політична демагогія. Якщо я у здоровому стані скуштую мед і відчую його солодкість, хворобливе відчуття гіркоти меду я змушений буду визнати хибним, утім, колишнє судження про те, що мед гіркий, яке відповідало моєму колишньому, нехай і хворому стану, я можу і надалі вважати таким, що відповідає тому, про що воно судить, тобто істинним. На його підставі я можу навіть сформулювати науково валідне судження, що, до речі, і робить Лок, про те, що хвора людина вважає мед гірким. Результати цього розрізнення можна поширити й на інші акти свідомості. Так, акт кохання слід відрізнити від судження про кохання. Якщо Ромео закоханий у Джульєтту, то це саме він захоплений цим станом. Бути закоханим за Сартром означає покладати себе як граничну об'єктивність і вимагати від коханої людини, щоб вона, залишаючись абсолютно вільним суб'єктом, обрала сама мене як цю граничну об'єктивність світу. Проект закоханого, отже, це проект абсолютної пасивності, яка прагне активного визнання себе саме як пасивності з боку іншого. Натомість, у судженні «Джульєтта — кохана Ромео» я як Ромео, або навіть як зовнішній спостерігач, висловлюю щось саме про Джульєтту, причому в структурі цього судження вона дійсно пасивно зазнає зміни, адже перетворюється з просто Джульєтти на Джульєтту, яку кохає Ромео.

Проте тут слід зупинитися і запитати себе, чи не практикуємо ми в нашому чіткому феноменологічному розрізненні акту судження й інших актів свідомості, наприклад, споглядання або кохання, знову ту дофеноменологічну наївність, яка притаманна природній настанові. Адже ми спираємося в цьому розрізненні на некритичне припущення існування предмета сприйняття незалежно від цього сприйняття. Тобто, кажучи мовою Ніцше, ми

практикуємо тут ілюзію «світу поза сценою». Сартр на початку «Буття і ніщо» вказує на те, що головна амбіція феноменології саме і полягає в тому, щоби подолати цю метафізичну ілюзію. Феномени, наприклад, феномени сприйняття, не вказують на якусь приховану ноуменальну реальність. Вони самі себе через самих себе показують, як пише Гайдегер у 7 параграфі свого твору «Буття і час». Це дає Сартру підставу парадоксально визначити феномен як відносний абсолютизм. Відносний — тому, що він завжди є феноменом свідомості, яка його переживає, абсолютний — тому, що не приховує нічого ноуменального, а виявляє себе в досвіді свідомості таким, яким він є.

Розрізнення споглядання і судження постає на тлі фундаментального епістемологічного питання про можливість допредикативного досвіду. Чи можна виокремити чисте споглядання, незабарвлене судженнями? Чи не є будь-який досвід опосередкованим мовою, а отже, опосередкованим структурою судження? Залежно від відповідей на ці та пов'язані з ними питання відрізняються засадничі проекти феноменологічного опису досвіду. Тут можливі дві радикальні позиції:

1. В основі будь-якого судження лежить допредикативний досвід чистого споглядання. В основі твердження «це біле» лежить чистий досвід споглядання білого як такого.

2. Будь-яке споглядання передбачає судження. Будь-яке споглядання білого опосередковане твердженням «це біле». Я взагалі можу побачити біле лише через те, що в моєму вокабулярі є визначення цього кольору.

Перша позиція, відповідно до якої допредикативний досвід лежить в основі будь-якої предикації, найбільш послідовно втілена у феноменологічній літературі в одному з останніх творів Гусерля «Досвід і судження». Саме в цьому творі він досліджує походження різноманітних типів судження з допредикативного досвіду. Проте засновник феноменології не поділяє можливий висновок із цієї позиції, який робить Гільдебранд, а саме, що в спогляданні, на відміну від судження, інтенція спрямована не від свідомості на предмет, а від предмета на свідомість. Гусерль вважає споглядання типовим інтенційним актом свідомості, інтенційно спрямованим на свій зміст.

Друга позиція заперечує можливість чистого споглядання і вказує на опосередкованість будь-якого акту досвіду мовою. Згідно з цією позицією не існує чистого допредикативного досвіду, і будь-який акт споглядання латентно містить судження.

На мій погляд, проміжну помірковану позицію посідає Морис Мерло-Понті, коли пише у «Феноменології сприйняття» [Мерло-Понті, 2007.] про те, що «природне судження» є феноменом пасивності. Він вказує на те, що ми взагалі маємо переглянути свої уявлення про безпосередньо дане. Ми не можемо редукувати безпосередні даності лише до якихось атомарних елементів досвіду, чи то атомарних відчуттів, з яких складається сприйняття,



чи то до атомарних значень, з яких складається судження. Безпосередньо даним є образ або структура. Не можна сказати, що я спочатку сприймаю біле, а потім в акті судження називаю його білим. Але так само не можна сказати, що я спочатку володію значенням «біле», завдяки якому я виокремлюю з потоку відчуттів те, що я можу ідентифікувати як біле. Зустрівши Джульєтту, Ромео ще не знає, що таке кохана. Із самої зустрічі з нею для нього народжується цей сенс і ім'я. Для нього сказати «кохана» і сказати «Джульєтта» одне те саме. Але і сама Джульєтта лише у зустрічі з Ромео вперше постає як кохана, а отже, будучи пасивною, зазнає екзистенційного перетворення.

#### ЛІТЕРАТУРА

*Гусерль Е.* Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки. — К.: ППС—2002, 2009.

*Декомб В.* Інституції сенсу. — К.: Український Центр духовної культури, 2007.

*Мерло-Понті М.* Феноменологія сприйняття. — К.: Український Центр духовної культури, 2007.

*Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserliana, Bd. III/1. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1976.

---

*Вахтанг Кебуладзе* — кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, науковий секретар Українського феноменологічного товариства. Коло наукових інтересів — феноменологія, онтологія, епістемологія, соціальна філософія.

---