

Феноменологія в контексті німецької філософії

*Андрій
Лаврухін*

ВПЛИВ І. КАНТА НА ФЕНОМЕНОЛОГІЮ Е. ГУСЕРЛЯ

Замість вступу

Для історика філософії немає теми більш «розв'язаної» та водночас більш двозначної, ніж наступність феноменології Е. Гусерля стосовно філософії І. Канта.

Питання про відмінність між феноменом у розумінні Гусерля і Канта, яке добре відоме всім, хто «відповідав» за колись опальну феноменологію, зовсім не таке одіозне та безневинне, як видається. Адже питання це заторкує підстави феноменології Гусерля, який кинув виклик традиційній європейській філософії й висунув претензію на найрадикальніше, найреволюційніше її переосмислення. Наскільки виправданою є така претензія? Чи можна сказати, що феноменологія Гусерля насправді здійснила революцію у філософії, тим паче стосовно філософії Канта, внесок якого у традицію, у свою чергу, іменують «коперниканською революцією»? Либонь, відповісти на це питання можна буде лише тоді, коли ми визначимо міру інновативності ідей Гусерля стосовно історико-філософської спадщини взагалі та філософії Канта зокрема. Цю статтю можна розглядати як один із кроків у цьому напрямі. Тут йтиметься про три теми, рівною мірою істотні і для феноменології Гусерля, і для

© А. ЛАВРУХІН, 2009
© Переклад з російської
В. Недашківського,
2009

філософії Канта, — апіорність, вплив розсуду на чуттєвість (Кантове вчення про синтез та Гусерлева модель конституювання речі), категоричний імператив.

Аналітичні судження, принцип *a priori* та процес формалізації

Як відомо, строге термінологічне формулювання відмінності між аналітичними та синтетичними судженнями І. Кант дав у «Критиці чистого розуму» (надалі — «Критика»). Тому, коли Е. Гусерль говорить про пошук формальних та аналітичних законів етики, ми мимоволі маємо на увазі Кантове визначення аналітичних суджень, які «можуть бути сформульовані шляхом простого розкладу понять» [Kant, 1911: В 746 / А 718]. Більшість раних інтерпретаторів феноменології Гусерля додержувалися цієї мимовільної аналогії, припускаючи, що Гусерль, так би мовити, «за умовчанням» використовує класичну кантівську відмінність. Але, як переконливо показав Ж. Бенуа [Benoist, 1999], у розумінні аналітичності Гусерль рішуче відмежовується від Канта й солідаризується з позицією Б. Больцано, роблячи засадовою його теорію змінюваності (*salva veritate*), згідно з якою судження є аналітичним, якщо його істинність залишається незмінною за зміни членів речення. Больцано пояснює цю тезу на такому прикладі: якщо у висловлюванні «неморальнісна людина не заслуговує на повагу» замінити слово «людина» на слова «янгол або істота», воно залишиться істинним [Bolzano, 1929: S. 83]. Зрозуміло, що заміна тут має свої межі — той чи той член речення може бути замінений не на будь-яке слово, але на слово певного класу (у цьому випадку це мають бути поняття, які утворюють клас понять «жива істота, наділена розумом»). З іншого боку, є такі речення, в яких заміна не має меж. Наприклад, це висловлювання типу « $A \in A$ », « A , яке $\in B$, $\in A$ », « A , яке $\in B$, $\in B$ » тощо. На цій підставі Больцано розрізняє слабку і сильну форми аналітичності [Bolzano, 1929: S. 84].

Якщо тепер ми звернемося до «Логічних досліджень», то виявимо, що Гусерлеве визначення аналітичних суджень угрунтоване на застосуванні Больцанової теорії заміності: «Аналітичне судження має, за цілковитого збереження своєї логічної форми, забезпечувати можливість заміни будь-якої змістовної матерії порожньою формою “щось”» [Bolzano, 1929: S. 235]. А позаяк слово «формальний» Гусерль вживає як синонімічне слову «аналітичний», то не важко помітити, що засадовою для процесу формалізації є та сама процедура заміни термінів: «Здійснюючи формалізацію, ми замість назв, що позначають відповідні різновиди змісту, вживаємо такі невизначені висловлювання, як певний різновид змістів, інший певний різновид змістів тощо. Одночасно у царині значень відбувається відповідна заміна матеріального мислення на суто категорійне» [Bolzano, 1929: S. 266]. Те, що

залишається в результаті операції формалізації, є синтаксичний каркас, складений із несамостійних висловлювань та чистих категорійних понять. Результати формалізації Гусерль описує в одинадцятому параграфі третіх «Логічних досліджень»: «До цих останніх належать формально-логічні й сутнісно пов'язані з ними формально-онтологічні категорії, про які йшлося у завершальному розділі “Пролегоменів”, а також синтаксичні побудови, що виникають із них. Такі поняття, як *щось або одне, предмет, властивість, відношення, зв'язок, множина, кількість, порядок, порядковий числівник, ціле, частина, величина* тощо, мають принципово інший характер порівняно з поняттями *дім, колір, звук, простір, відчуття, почуття* тощо, які виражають, зі свого боку, щось “змістовне”. Якщо перші груповані навколо порожньої ідеї чогось, або предмета взагалі, й пов'язані з цим предметом за допомоги формальних онтологічних аксіом, то останні впорядковані стосовно вищих змістовних родів (матеріальних категорій), в яких мають своє коріння матеріальні онтології» [Bolzano, 1929: S. 233].

Вплив теорії заміності Больцано позначився й на Гусерлеву визначенні апіорних суджень. Це дає змогу по-новому поглянути на питання про схожості та відмінності в розумінні а ріогі з боку Канта і Гусерля. У «Критиці» Кант наводить такий приклад аналітичного судження а ріогі: «Якщо я говорю: всі тіла є протяжними, то це аналітичне судження» [Kant, 1911: В 11 / А 7]. Показово, що у «Логічних дослідженнях» Гусерль наводить аналітичний приклад, але вже для демонстрування синтетичного а ріогі: «Колір не може бути без деякої вкритої ним протяжності» [Husserl, 1992; пор.: Гуссерль, 2001: с. 234]. Чому ж у розумінні Гусерля це судження є «синтетичним» або «матеріальним»? Тому, що у ньому є змістовне поняття, а саме поняття кольору, «можливості та неможливості» (непротяжності або протяжності) якого «вкорінені у сутнісній своєрідності змістів» [Husserl, 1992; пор.: Гуссерль, 2001: с. 234] (у цьому разі таким змістом є «колір»). Завдяки схожості наведених прикладів відмінність від Кантового апіорі негайно впадає в очі: якщо, згідно з Кантом, апіорне пізнання визначають як пізнання, незалежне від досвіду [Kant, 1911], то, згідно з Гусерлем, той факт, що для отримання поняття кольору необхідне чуттєве споглядання, анітрохи не суперечить тому, що закони цього роду чуттєвості мають безумовний, необхідний характер, тобто у випадку з названим вище судженням також можна твердити про пізнання а ріогі. Питання про те, наскільки переконливою є аргументація Гусерля і наскільки істотними є відмінності між Кантом і Гусерлем у визначенні а ріогі, докладно проаналізовано в інтерпретативній літературі [Kern, 1964]. Мені хотілося б лише звернути увагу на примітну й доволі рідко згадувану структурну схожість Гусерлевого визначення синтетичного апіорі зі слабким варіантом аналітичності у розумінні Больцано. Найочевидніше свідчення цього можна знайти у «Логічних дос-

лідженнях»: «Якщо, наприклад, закон приписує яким-небудь змістам різновиду “колір” взаємозв’язок зі змістами різновиду “протяжність”, то це не означає, що він приписує певному кольорові певну протяжність або навпаки» [Husserl, 1992; пор.: Гуссерль, 2001: с. 234.]. Тим самим Гуссерль хоче сказати, що навіть у випадку з реченнями, які стосуються матеріального а ргіогі, релевантними є певні відношення заміни (у Больцановому розумінні), лише обмежені вимогою при заміні елементів судження брати терміни тільки з певного класу понять (тут — поняття «колір»).

Отже, ми встановили, що Гуссерлева процедура формалізації, так само як і пошук нового — матеріального — апріорі, ґрунтована на Больцановій теорії заміності, а не на кантіанському розрізненні аналітичних та синтетичних суджень. Відповідно з тезою про «формальні ціннісні закони» Гуссерль окреслює принципово нову перспективу дослідження, націлену на пошук матеріального апріорі [Гуссерль, 2001: с. 234]. На цій підставі й сформульовані попередні умови його можливості: якщо заміна обмежена змістовними поняттями певного класу, але у рамках цього класу судження залишається безумовно істинним, то має місце синтетичне судження а ргіогі.

Проте встановлена вище відмінність зовсім не означає, що позиція Гуссерля є цілком визначеною стосовно Канта як критично дистанційована, цілком автономна й виразна у своїй незалежності від будь-яких впливів. Навпаки, поставлене Гуссерлем завдання знаходження матеріального апріорі стало початком нового, інтенсивнішого діалогу та заочної полеміки з Кантом. Тим самим ми переходимо до розгляду другого питання — про вплив учення Канта про форму та матерію на Гуссерлеву модель конституювання речі.

Модель конституювання Е. Гуссерля і вчення І. Канта про форму і матерію

Гуссерлевий розгляд співвідношення ґюле і морфе, матеріального і формального апріорі має явні історико-філософські конотації зі вченням Канта про синтез. Як ми пам’ятаємо, згідно з Кантом, синтез — це результат впливу сили уяви, «сліпої, але неминучої функції душі». Тут варто звернути увагу на одну важливу обставину — відношення сили уяви до розсуду Кант визначає у двох виданнях «Критики» по-різному. Якщо у першому здатність уяви подана як самостійна й автономна стосовно розсуду (незважаючи на те, що свій синтез сила уяви здійснює на підставі єдності розсуду, тобто на підставі категорій), то у другому виданні силу уяви потлумачено як вплив розсуду на чуттєвість. Ця остання версія справила на Гуссерля особливе враження. І якщо в текстах до «Ідей до чистої феноменології та феноменологічної філософії. Том 1. Загальний вступ до чистої феноменології» (надалі — «Ідеї 1») Гуссерль визначає кантівський синтез через поняття «сили уяви», то у текстах опісля «Ідей 1» поняття «сила уяви» ми

вже не знайдемо зовсім, оскільки скрізь Гусерль визначає кантіанський синтез як результат діяльності розсуду, або розуму. Особливо яскраво це виявляється у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології» (надалі — «Криза»), де Гусерль (у параграфах 25 та 28) докладно розглядає «найбільше відкриття Канта» — «феномен подвійного функціонування розсуду»: з одного боку, це розсуд, який виявляє себе у точних науках, а з іншого — той, що функціонує приховано, неперервно раціоналізуючи чуттєві дані, результатом чого є синтез чуттєво наочного світу навколишніх речей. Подальший аналіз текстів Гусерля з цієї проблематики дає всі підстави говорити про те, що гусерлівське визначення кантіанського синтезу як «розуму, що функціонує приховано» — це не просто інтерпретативний підхід до філософії Канта, а й спроба встановити аналогію та прояснити через неї свою власну модель сприйняття. Зрозуміло, що, інтерпретуючи синтез через метафору «розуму, що функціонує приховано», Гусерль не звертає уваги на знайому нам зі студентських років тезу Канта, згідно з якою без сили уяви розсуд не в змозі встановити відношення з відчуттями та споглядати навколишній світ. Гусерль не може й не хоче бачити «сліпоту» розсуду саме тому, що його власне поняття розсуду ніяким чином не виключає, але, навпаки, передбачає споглядання, чуттєве зокрема, оскільки, в розумінні Гусерля, чуттєвість і розсуд строго розділити просто неможливо [Гуссерль, 2004]. Саме тому йому були геть незрозумілі Кантові міркування про силу уяви та схематизм, які мають подолати прірву між чуттєвим спогляданням і діяльністю розсуду. І, мабуть, саме тому у знамениту кантіанську фразу «поняття без споглядання є сліпими» Гусерль вкладав зовсім інший зміст: поняття не можуть бачити, але повинні це робити, бо інакше, згідно з Гусерлем, вони поняттями не є (що, на думку Гусерля, Кант і стверджує). Між тим очевидно, що гусерлівське поняття споглядання набагато ширше за кантівське: Гусерль має на гадці й інтелектуальне, інтуїтивне, тобто трансцендентальне, або категорійне споглядання. Водночас обидва мислителі переконані в тому, що чуттєве споглядання є базовим (фундаментальним), адже феноменологічна ідея та категорійне споглядання вкорінені в чуттєвому спогляданні й конституївані ним. Згідно з Гусерлем, усі істини звідні до світу індивідуумів [Husserl, 1992: S. 181]: пізнання сутності, яке дотримується речей, задля досягнення достеменною очевидності вимагає повернення до примірного споглядання, або «можливого» досвіду споглядання індивідуального [Husserl, 1992: S. 189—192]. Гусерль і Кант цілком солідарні в тому, що апіорне пізнання, яке не має стосунку до досвіду сприйняття індивідуальних речей, являє собою не більш як «гру пустопорожніх думок» [Husserl, 1992: S. 181; Kant, 1911: A 157 / B 196; A 238 / B 297]. Непроясненим тут залишається тільки те, як саме здійснюється цей досвід сприйняття індивідуального. Тим самим ми впритул наближаємося до пи-

тання про зв'язок між Кантовим ученням про матерію та форму і Гусерлевою моделлю конституювання речі.

Для початку оживімо відомі зі студентської лави Кантові визначення споглядання, відчуття та чуттєвості. Згідно з Кантом, «споглядання має місце тільки якщо нам даний предмет, а це, у свою чергу, можливо, принаймні для нас, людей, лише завдяки тому, що предмет певним чином впливає на нашу душу (*das Gemüt afficiere*). Цю здатність (сприйнятливість) до отримання уявлень у той спосіб, в який предмети впливають на нас, називають чуттєвістю. Отже, за допомоги чуттєвості предмети нам дані, й тільки вона надає нам споглядання; мислить же предмети розсуд, і з розсуду виникають поняття... Дія предмета на здатність уявлення, оскільки ми зазнаємо впливу його (*afficiert werden*), є відчуття. Ті споглядання, які стосуються предмета через відчуття, називають емпіричними. Невизначений предмет емпіричного споглядання називають явищем» [Кант, 2000: с. 127; пор.: Кант, 1964: с. 127]. Не менш важливими для подальшого порівняльного аналізу є Кантові визначення понять «форма» і «матерія»: «Те в явищі, що відповідає відчуттям, я називаю його матерією, а те, завдяки чому багатоманітне в явищі (*das Mannigfaltige der Erscheinung*) може бути впорядковане певним чином, я називаю формою явища. Оскільки те, єдино в чому відчуття можуть бути впорядковані та приведені до певної форми, саме, у свою чергу, не може бути відчуттям, то, хоча матерія всіх явищ є даною нам тільки а posteriori, їхня форма цілком має знаходитися для них готовою у нашій душі а priori й тому її належить розглядати окремо від будь-якого відчуття» [Кант, 2000: с. 127; пор.: Кант, 1964: с. 127].

Тепер звернімося до розгляду Гусерлевої моделі конституювання. Як відомо, визначальним для цієї моделі стало розрізнення у структурі актів переживання двох моментів: 1) комплексу відчуттів (*Empfindungskomplexion*) або репрезентувального¹ змісту та 2) об'єктивувального схоплення, компонентами якого є якість і матерія². У цій структурі для нас особливий інтерес становитиме специфіка подвійного зв'язку репрезентувального змісту (=змісту відчуттів) або, як Гусерль називає його в «Ідеях I», чуттєвої гюле (*sinnliche Hyle*)³: 1) з річчю та 2) з інтенційним, апперцептувальним моментом. У зв'язку з цим важливо звернути увагу на ще одне зроблене Гусерлем онтологічне розрізнення між предметом і змістом: «буття (*Sein*) відчутого

¹ «Репрезентація» означає тут ніщо інше, як взаємозв'язок даностей відчуття та інтенції, яка їх пронизує й тим самим стосується предмета, тобто їхньої інтенційної матерії. Гусерль наводить цілу низку синонімічних понять для позначення актів репрезентації й, відповідно, «репрезентувальних змістів»: *Auffassung, Apperzeption, geistige Formung, Be-seelung, Sinngebung* тощо.

² Відповідно в «Ідеях I» Гусерль називає це схоплення ноєзисом, а матерію — ноємою.

³ В «Ідеях I» презентувальні відчуття названо також матеріалом (*Stoff*).

змісту є зовсім іншим, ніж буття сприйнятого предмета» [Husserl, 1992; пор.: Гуссерль, 2001: с. 358]. Таку саму думку ми знаходимо в «Ідеях 1»: «...в абсолютно безумовній всезагальності або ж необхідності річ не може бути даною реально-іманентно ні в якому можливому сприйнятті, ні в якій можливій свідомості взагалі. Таким чином, постає засадова сутнісна відмінність між буттям як переживанням і буттям як річчю» [Husserl, 1991; пор.: Гуссерль, 1999: с. 91].

Для того, щоб указати на специфічний сенс «буття» змісту переживання, Гусерль використовує специфічну термінологію: обидва зазначені вище моменти він називає «реельними складниками» (*reelle Bestandstücke*) повного акту переживання й, відповідно, їхні єдності — «реельними змістами» (*reelle Bewußtseinsinhalte*) акту сприйняття⁴. Різний «онтологічний» статус змістів переживання та просторово протяжних речей визначає різні способи даності одного й іншого: «Відчуття й такого роду акти, що “схоплюють” або “апперцептують” їх, при цьому переживаються, проте вони не з’являються предметно; їх не можна бачити, чути, сприймати відповідно до якого-небудь “сенсу”. З іншого боку, предмети з’являються, їх сприймають, але не переживають» [Husserl, 1992; пор.: Гуссерль, 2001: с. 360—361].

Отже, відчуття — це завжди переживання свідомості, яке, згідно з Гусерлем, не можна розглядати як певну модифікацію речі, відповідно, реально-го існування речей, але яке являє собою специфічний регіон буття — буття свідомості. Відчуття не можна розуміти і в емпіричному значенні — як певний психофізичний стан тілесних органів: органів чуття та мозку. Адже якщо це буде так, то межа між річчю і відчуттям уже не буде настільки строюю й, відповідно, підозри в емпіризмі можуть знову набути чинності.

Проте, незважаючи на зазначені Гусерлем відмінності залишається враження якоїсь недомовленості. Передусім не ясно, як саме голе репрезентує просторово протяжні та тілесно локалізовані відчуття. Без роз’яснення цього питання розуміння суті відмінностей і схожостей між ученнями Канта і Гусерля не видається можливим. У працях Гусерля можна знайти низку визначень голе, завдяки яким можна наблизитися до відповіді на це питання. Всі визначення можна розділити на два типи — негативні та позитивні. У негативних визначеннях Гусерль вказує на те, що голе — це не образ відчуттів і, відповідно, репрезентація — не операція відображення речей у свідомості за

⁴ На жаль, у російській мові мені так і не вдалося знайти адекватного еквівалента німецькому *reelle*, а запропоновані у російських перекладах «реальный» [Гуссерль Э., 1999; Гуссерль Э., 2001] та «действительный» [Прехтль П., 1999] відсилають радше до значення *real* у розумінні реального, дійсного існування речей, ніж відображають специфіку «існування» змісту переживання. Тому, на мій погляд, у цьому випадку є сенс піти шляхом адаптації цього слова у російськомовному (і відповідно, україномовному. — Прим. перекладача) науковому словнику.

посередництва змісту. Між сприйняттям і усвідомленням образу (*Bildbewußtsein*) не можна проводити аналогії тому, що самому усвідомленню образу передують сумірні сприйняттям самоданість оригіналу. Гусерль тут знову звертається до свого улюбленого аргументу: якщо інтерпретувати «зміст» свідомості як образ, то довелося б роздвоювати структуру акту свідомості на усвідомлений зміст і реальний предмет, що знову призвело б до регресу у нескінченність. Саме тому, виокремлюючи у переживанні чуттєву гуле, Гусерль, на відміну, скажімо, від Твардовського, зовсім не має на увазі, що чуттєва складова репрезентує річ як її відображення, символ або знак: «Так, дають захопити себе хибною думкою, нібито трансцендентність речі — це трансцендентність образу або знаку. Нерідко з усією прискіпливістю спростовують теорію образів — натомість підміняють її теорією знаків. Проте і та і та — не тільки не є правильними, вони є й протилежними за сенсом. Просторова річ, яку ми бачимо, — це, за всієї своєї трансцендентності, щось сприймане, дане мірою свідомості в усій своїй живій тілесності. Аж ніяк замість такого нам не даний якийсь образ або якийсь знак. Ні, не треба на місце сприйняття підсовувати якесь усвідомлення знаків або ж образів» [Husserl, 1991; пор.: Гуссерль, 1999: с. 94]⁵.

Гусерль також виключає інтерпретацію репрезентації у термінах каузальних відношень: відчуття не є уявлюваним у ролі якогось засновку, виходячи з якого роблять висновок — інтендоване суще, єдність інтенційної апперцепції. Так, звертаючись до теми конституювання Іншого в «Картезіанських медитаціях», Гусерль звертає увагу на те, що дане у досвіді тіло Іншого є «дане в його тілесній сумірності» і зовсім не становить такий собі висновок — окремі моменти тут перебувають «у функції сприйняття», «а саме — сприйняття Ти» [Husserl, 1992: S. 150].

Якщо, відповідаючи на питання про схожості та відмінності між вченнями Канта та Гусерля, засадовими робити негативні визначення гуле, то доведеться констатувати превалювання відмінностей над схожостями: Кант не застерігає спеціально те, як саме відчуття репрезентує річ, а тому ми вільні уявляти його як репрезентацію і через образ, і через знак, і через каузальний зв'язок.

Проте якщо звернути увагу на позитивні дескрипції, то виявиться, що поняття гуле від самого початку Гусерль витлумачував подвійно: з одного боку, воно виражало якесь тяжіння чуттєвої гуле до інтенційного одушевлення, а з іншого — її індиферентність і навіть певну чужість свідомості (якщо тільки виходити з того, що сутність свідомості полягає в її інтенційності). Уже в «Логічних дослідженнях», неодноразово підкреслюючи

⁵ Пор. аналогічну позицію Гусерля щодо цього питання у «Картезіанських медитаціях»: «Те, що я насправді бачу, — не знак і не простий аналог, не відображення в якомусь натуралістичному розумінні, але Інший» [Husserl, 1992: S. 127].

неінтенційну природу переживання відчуттів, Гусерль указує на можливість відносної автономії відчуття свідомості: відчуття можуть залишатися навіть після того, як «відпадає» апперцептувальний інтенційний момент, тобто сукупний акт припиняється: у гуле є щось таке, що, у строгому розумінні слова, не належить свідомості. Зміст відчуття, будучи не належним світові речей, парадоксальним чином «репрезентує (repräsentiert) те, що у ньому самому не перебуває, але що в ньому себе “презентує” (darstellt)» [Husserl, 1992: S. 770]. І якщо в «Ідеях 1» Гусерль відходить від розгляду питання про природу «без-формних матеріалів» та «без-матеріальних форм», за суттю визнаючи саму таку можливість, і зосереджується на «примітній подвійності та єдності сенсуальної гуле й інтенційної морфе» [Husserl, 1992: S. 770], то у так званих «неопублікованих манускриптах», а також в «Ідеях 2» він указує на те, що відчуття (Empfindungen) має якусь «передінтенційну» структуру, схарактеризовану як «невласна» інтенційність [Husserl, 1991: S. 335]. «Передінтенційна» природа чуттєвих даних виявляється в тому, що вони не просто є даними ось тут («da»), але своєю даністю «дражнять» (reizen) «Я», яке, завдяки такому «дражненню» (Reiz), вже якимось чином, нехай пасивно, але провокується до апперцептувального схоплення.

Будучи «афіційованим» таким «дражненням», «Я», у свою чергу, звертається до відчуття й «схоплює» його як «явище», «явлення» того чи того інтендованого предмета. Тим самим відчуття набуває «інтенційної функції», воно функціює як «чуттєва гуле» й завдяки цьому стає «носієм інтенційності». Функційна природа гуле дістала вираження й у специфіці її поймавання — «als» (як), за допомоги якого відчуття стає явищем і «презентує» суще. Причому в такого роду взаємозв'язку «als» апперцепції є у власному розумінні конституювальним моментом інтенційного змісту, оскільки залежно від того, як функціює гуле, конституюється будь-яке суще в його специфічному модусі буття. Отже, у розумінні Гусерля, «репрезентувальне відчуття», або абстрактно виокремлюваний момент чуттєвої гуле, не будучи ні образом, ні висновком, ні знаком, ні символом, є свого роду нейтральною сферою, транзитом, містком, переходом («Durchgang»), який рівною мірою належить і не належить до царини чистої свідомості.

Таким чином, на підставі позитивних визначень ми бачимо вже більше схожостей, ніж відмінностей: Гусерль розуміє специфіку відношення гуле і морфе дуалістично, аналогічно до того, як це робить Кант, описуючи відношення форми та матерії; і там, і тут ідеться про афектацію душевних здатностей (уявлення у Канта та інтенційної здатності у Гусерля).

Звідси постає питання, яким визначенням варто віддати перевагу. Що загалом превалює — схожості чи відмінності? Думки мислителів із цього питання розбіжні. Так, М. Мерло-Понті вбачає превалювання відмінностей

і в аргументації своєї тези посилається на поняття інтенційності: якщо Кант веде мову лише про логічну інтенційність, то Гусерль розглядає інтенційність логічних актів як похідну від фундаментальнішої інтенційності до-предикативного мислення, виконуваного у повсякденному, світовому житті [Мерло-Понти, 1999: с. 12—13.]. Проте на це можна заперечити тим, що сам Гусерль розглядав Кантовий синтез саме як приклад до-логічної, до-предикативної інтенційності. О. Фінк пропонує компромісне розв'язання цього питання: з одного боку, він погоджується з тим, що дуалізм форми та змісту був характерним для ранньої стадії феноменології Гусерля, коли гюле попередньо розглядали як не-інтенційний момент акту; з іншого боку, він стверджує, що у пізнього Гусерля природа гюле раз і назавжди вкорінена «в глибинах інтенційної самоконституції феноменологічного часу, яка, проте, не перебігає в актах» [Fink, 1933: S. 319—383]. Проте, на мій погляд, цьому суперечить весь перебіг Гусерлевого аналізу конститування (так, у «Кризі» ми знайдемо низку недвозначних указівок на симпатії Гусерля до кантіанського визначення синтезу як прихованої дії розуму). В цьому розумінні адекватнішою видається позиція І. Керна, заведена в його фундаментальній праці «Гусерль і Кант» [Kern, 1964].

Аргументуючи свою позицію, Керн посилається на працю Гусерля, датовану вереснем 1921 року, яка примітна у тому плані, що маркує межу між так званою статичною і генетичною феноменологією⁶. Цей текст спрямований на систематичний аналіз «афектації» та «функції» й має назву «Активне оформлювальне Я, яке надає форму та матеріал оформлення. Відносна та абсолютна відмінність між активною формою, що походить з активного Я, і матерією»⁷. Гусерль починає свій аналіз з відносної відмінності між «матерією» (тобто гюле) і «я-оформленням» (*ichliche Formung*), згідно з якою гюле може бути подана як афіціювальне володіння (*Habe*), пасивне наперед задане Я, а «я-оформлення», у свою чергу, — як вільне, активне формування (*Gestaltung*) цієї передзаданості за допомоги Я. Тим самим Гусерль демонструє відносність відмінності між Я і матеріалом (тобто гюле): пасивна передзаданість «матеріалу», що має вигляд якогось володіння, у будь-який момент може бути переведена у модус я-активного творення. Проте тут-таки Гусерль пропонує й інший можливий сценарій — можливість доведення відмінності між гюле і морфе до межі, тобто до абсолютної непереоджованості одного в одне. Тим самим він фактично реалізує тут

⁶ І. Керн називає цю працю також «Фундаментом генетичної феноменології» [Kern, 1964: S. 271].

⁷ Текст належить до групи В ІІІ (1921—1923), яка має загальну назву «Редукція» (В) і, детальнішу (В ІІІ) — «Попередня трансцендентальна аналітика інтенційності». Тут і надалі цитовано за виданням: [Kern, 1964].

раніше згадувану в «Ідеях I» можливість наявності «без-формних матеріалів» та «без-матеріальних форм». Коли відмінність між гуле і морфе доведено до абсолютної межі, тобто до абсолютної нетрансформованості «без-формних матеріалів» у «без-матеріальні форми» (й навпаки), тоді гуле постає вже як «граничний, суто чуттєвий матеріал», позбавлений хоч би то якої форми, тобто абсолютно не причетний до інтенційного оформлення.

Проте Гусерль не зупиняється й на цьому, абсолютному протиставленні матерії й форми, але, поглиблюючи їхній внутрішній взаємозв'язок та взаємопереплетеність, доходить іншого формулювання, згідно з яким «суто» (bloß) чуттєвий матеріал не має в собі нічого від активного Я, проте може бути розглянутий і як своєрідне наповнення суб'єктивного оформлення — як рід пасивної діяльності Я, здійснюваної «анонімно». Тим самим передбачається, що у пасивному стані «матеріалу», проте, здійснюється надання форми первинно імпресійному матеріалові даних від відчуттів за допомоги пізнавального конституювання речей (Dingauffassung) з притаманними їм (цим даним) горизонтами осягнення. Завдяки цьому здійснюється «формування чуттєвої єдності та конституювання трансцендентних єдностей, які є інтенційними та просторово-часовими каузально сформованими єдностями, що виникають у пасивності» [Kern, 1964: S. 272]. Закономірність формування, а також можливі формування та форми можливих конкретних утворень самі по собі є з необхідністю «a priori». «Ці A priori є A priori чуттєвості, A priori пасивної монади... Але монада може бути й активною, і якщо вона є такою, то її активність базована на нових A priori; і це є двобічна кореляція (навіть у пасивності)» [Kern, 1964: S. 272].

Яких же висновків можна дійти на підставі цього аналізу? Передусім очевидно, що «у Гусерлевій проблематиці генетичного конституювання трансцендентного або реального світу для нього (Гусерля. — А.Л.) чуттєві дані все ж таки були “останнім матеріалом”, який узаasadничував функції, що привносять форму» [Kern, 1964: S. 272—273]. А це означає, що Гусерлевий аналіз конституювання реального світу неминуче пов'язаний із проблемою дуалізму матерії і форми й, відповідно, з кантіанськими конотаціями. Цю проблему можна зняти й гуле набуде того вигляду, про який говорить О. Фінк, лише тоді, коли Гусерль виходить за межі теми конституювання трансцендентного світу і звертається до конституювання внутрішнього усвідомлення часу. Тут реальні іманентні чуттєві дані конституційовані вже у часовому вимірі — як часотривання прарепрезентації, праретенції та праротенції (Zeitigung der Urpräsentation, Urretention und Urprotention). Проте, підсумовує Керн, вихід на проблематику конституювання часу заторкує «цілковито нову сферу проблем, в якій самі поняття конституювання та інтенційності набувають зовсім нового значення, оскільки тепер вони не

зорієнтовані на трансцендентність: уже не можна більше говорити про “функції, які надають форму” або про “сенсонадання”; а також відпадає відмінність між статичним і генетичним конституюванням. У своїй же проблемі конституювання трансцендентності з приводу питання про неусувний “дуалізм” Гусерль із Кантом є цілком одностайними» [Kern, 1964]. І що найважливіше, Гусерль поділяє кантівське розрізнення даних досвіду (=останні матеріали) та суб’єктивного формування (=«синтез розуму, що функціює приховано»). Гусерль слідує Кантові також у тому, що розглядає дані відчуттів як контингентності (Kontingente), а суб’єктивні функції (відповідно, апіорні закономірності) — як фундаційний корелят необхідних апіорних структур речевого світу, тобто як реально-онтологічні Apriori [Kern, 1964: S. 274—275]. І це означає, що запропонована ще у «Логічних дослідженнях» парадигма взаємодії гюле й інтенційної морфе, яка є засадовою для Гусерлевої моделі конституювання, мабуть, залишається незмінною у своїй близькості до кантівського вчення про матерію та форму, незважаючи на всі її пізніші модифікації у так званій генетичній феноменології.

Категоричний імператив і цілковита правильність проникливого воління

Для Гусерля категоричний імператив Канта — це центральна етична проблема. Формулюючи закони абсорбції та вибору [Husserl, 1988: S. 130], Гусерль, слідом за Brentano, намагається критично подолати формалізм кантівського імперативу. Справді, якщо «благо» розглядати саме по собі, тобто формально, то воно є незмінним у своїй благоді й безумовно є преференційнішим як предмет вибору. Але щойно «благо» розглядають у практичному вимірі — як практичну можливість (вибору одного з багатьох благ), стає неможливим розглядати благо формально. У розумінні Гусерля, категоричний імператив є можливим тільки у тому разі, якщо ми визнаємо наявність «об’єктивно замкненої» практичної сфери, коли дійове Я вже не здатне висунути свій вольовий вотум «Нехай буде!» і не в змозі розширити сферу своєї життєдіяльності, позаяк наштовхується на якесь неподоланне a priori [Husserl, 1988: S. 137]. Таким a priori мало б стати якесь універсальне, формальне правило, чинне у будь-якій ситуації вибору, поза залежністю від тих чи тих практичних (матеріальних) обставин у той чи той момент часу. При цьому Гусерль усвідомлює, що практичну ситуацію вибору характеризують відкритість та незавершеність, оскільки суб’єкт оцінки та воління не має заздалегідь певної відповіді або остаточного рішення: «Завжди є місце для подальших розважливих міркувань» [Husserl, 1988: S. 134]. Вживане у цьому випадку слово «Erwagung» покликане наголосити, що іманентне практичній діяльності міркування не тотожне логічним міркуванням, оскільки сферу практичного вибору виріз-

ня багаторівневість вольових рішень, реалізацій цінностей та різноманіття перспектив діяльності. На цій підставі деякі дослідники доходять висновку, що в етиці Гусерля немає місця «категоричному імперативу», позаяк завжди йдеться лише про «відносну повинність»⁸. Проте з таким твердженням важко погодитися. Гадаю, що Гусерль, критикуючи Канта у дрібницях, солідарний із ним у головному: цілком відмовитися від хоч би якого формального регулятиву не можна, адже у противному випадку виникає небезпека випадкового вибору та регресу в дурну нескінченність. Саме тому він залишає чинним поняття «апріорності» та «апріорних законів»: «Як істина є об'єктивною істиною на підставі апріорних законів, так красу, благо, досконалість, практичну повинність приписують на підставі апріорних законів» [Husserl, 1988: S. 137]. У зв'язку з цим Гусерль говорить про можливість існування якоїсь «ідеальної, досконалої практичної сфери діяльності», яка є корелятивною «можливному ідеальному суб'єктові», керованому у своїй діяльності «об'єктивно кращим та благим» [Husserl, 1988: S. 137]. Визначальною тут виявляється теза про «цілковиту правильність волі» (Willensrichtigkeit), на яку має орієнтуватися суб'єкт дії у тій чи тій конкретній практичній ситуації: «...цілковита правильність волі є ідеєю, угрунтованою на ідеї практичної сфери, на ідеї найкращого у цій сфері, й усі фундувальні ідеї, а тим самим і фундовані закони підпорядковані ідеальним законам, згідно з якими чітко встановлено, що коли суб'єкт діє правильно, то будь-який інший суб'єкт повинен діяти точнісінько так само» [Husserl, 1988: S. 138].

Таким чином, хоча Гусерль, слідом за Brentano, критикував формальність та абстрактність Кантового категоричного імперативу, а втім, на відміну від Brentano, він був твердо переконаний, що у самому цьому конкретному змісті належить виявити «матеріальні закони», які мають апріорний характер, що корелює з апріорністю формальних законів. По суті, Гусерлева критика Канта спрямована на загострення відмінності між формальними й матеріальними законами для того, щоб звільнитися від будь-якого «випадкового змісту», від «матерії чуття (Fuh lens)» й виявити саме формальні, категорійні закони воління [Husserl, 1988: S. 38]. Тому, розв'язуючи проблему формалізму кантівського категоричного імперативу, Гусерль, з одного боку, вказує на те, що формальний закон не може залишати поза увагою питання про наповнення формальних вимог конкретним змістом, який залежить від конкретної ситуації й ніяк не може бути приписаний або передбачений у формальному законі. Проте, з іншого боку, у розумінні Гусерля ця змістовність не є довільною й не позбавлена формального складника. І хоча конкретна ситуація (матерія), з якою має справу той чи той суб'єкт дії, завжди є різною, проте кожній матерії відповідає інтендоване у вольових актах

⁸ Такої думки дотримується, наприклад, Хр. Шпан [Spahn Chr., 1996: S.104].

найвище «практичне благо»: «найвище практичне благо... є корелятом, а точніше, значущим корелятом етичного воління. Етичне воління є актом, практичне благо є “змістом”» [Husserl, 1988: S. 356]. Незмінність (категоричність) кореляції предмета актові є підставою для «правильного вибору»: оскільки кожному вольовому актові сутнісно належить відповідна йому матерія, залежно від якої визначається той чи той предметний корелят, то будь-який розумний суб'єкт змушений буде визнати, що певний характер матерії зобов'язує його обрати у конкретній ситуації саме таке «практичне благо», а не яке-небудь інше, бо у випадку з цією матерією воно є найкращим із можливих [Husserl, 1998: S. 138]. Тому коли Гусерль говорить, що дія, яка не може бути формалізована та зведена у всезагальний закон, є хибною [Husserl, 1998: S. 138], стає зрозуміло, що формалізація матеріального начала має універсальний характер і, по суті, Гусерль розглядає її як матеріальне апріорі, яке є корелятивним та аналогічним апріорі формальному. Щоб пояснити специфічний взаємозв'язок між формальним і матеріальним складниками, Гусерль звертається до термінології, використовуваної у трансцендентальному аналізі свідомості: формальний момент має апріорний, об'єктивний, ноематичний характер, а матеріальний момент — ноетичний характер.

Отже, Гусерлева критика практичної філософії Канта має на гадці не відмову від категоричного імперативу, але його переосмислення та реконструкцію. З одного боку, Гусерль віддає належне конструктивній критиці на адресу Канта й визнає, що вчинення рішення у конкретній ситуації вимагає від діяльного суб'єкта не стільки слухняної покірливості щодо імперативу, скільки креативності, вміння зробити найкращий вибір у тій чи тій ситуації. Саме тому для нього важливішим є не раціональне розуміння формального належного, але здатність інтуїтивно вибирати та стверджувати найкраще з того, що має місце у конкретній життєвій ситуації. Таку здатність Гусерль називає «доброю волею», і для нього немає нічого кращого та ціннішого, ніж добра воля [Husserl, 1998: S. 357]. Проте, з іншого боку, він розуміє, що утвердити цінність — стати доброю — воля не може лише шляхом інтуїтивного, ірраціонального воління, оскільки вольове рішення має бути ще й розумним. Добра воля — це воля, яку правильно здійснюють у розумному, проникливому волінні (*einsichtiges Wollen*), подібно до того, як істинну тезу висловлюють тільки у випадку правильного здійснення акту судження [Husserl, 1998: S. 148]. Найкращою є прониклива воля, у випадку з якою «з усіх ціннісних поглядів все має свою підставу» [Husserl, 1998: S. 356]. Найкрасномовнішим свідченням на користь висловленої тут тези є те, що в підсумку критики формалізму Кантового імперативу Гусерль приходять до формулювання власного категоричного імперативу, який звучить так: «Волій та вчиняй розумно! Якщо твоє воління є правильним, воно, втім,

ще не є цінним; цінним є лише розумне воління» [Husserl, 1998: S. 153]. Або інакше: «Роби найкраще з досяжних благ у межах твоєї ситуативної практичної емоційної сфери» [Husserl, 1998: S. 142].

Висновки

Що ж це означає для дослідника, який переймається питанням про вплив Канта на феноменологію Гусерля? Передусім це говорити про те, що вплив цей сильніший, ніж зазвичай припускають. Вчення Канта являє собою не просто один з аспектів того історико-філософського контексту, відштовхуючися від якого Гусерль розробляв свій феноменологічний проект, але заторкує засадові принципи самовизначення Гусерлевої феноменології: і в його теорії пізнання, і в практичній філософії. З іншого боку, це не означає, що феноменологія Гусерля, опинившись у настільки міцних лабетах запозичення, так і не змогла сказати нічого нового з проблеми конституювання сприйняття, визначення поняття істини та формулювання правил, які регулюють поведінку у практичній сфері. Феноменологія справді здійснила революцію у теорії пізнання та філософії загалом. Проте це була дуже специфічна революція. Гусерль, висуваючи претензії на революційний переворот у філософії, водночас поміщає себе у певний момент внутрішньої історії філософії (хоч би як парадоксально це звучало стосовно Гусерля, який не відрізнявся досвідченістю в історико-філософських студіях), а точніше — у шерех примітних для історії німецької університетської філософії послідовних звертань до щоразу нового Канта, коли кожне наступне звернення вибудовують як протилежне попередньому. Як Коген та Марбурзька школа заперечують Фіхтове прочитання Канта, так Гусерль критикує неокантіанців за хибно-перекручене розуміння споглядання. Це дає змогу назвати Гусерля не просто революціонером, але консервативним революціонером у філософії.

ЛІТЕРАТУРА

- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В.Михайлова. — М., 1999.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. — СПб., 2004.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. — М., 2001. — Т. 2. — Ч. 1.
- Кант И.* Критика чистого разума / Пер. з нім. І.Бурковського. — К., 2000.
- Кант И.* Критика чистого разума // Собрание сочинений : В 6-ти т. — М., 1964. — Т. 3.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб., 1999.
- Прехтель П.* Введение в феноменологию Гуссерля. — Томск, 1999 / Пер. с нем. И.Н.Инишева.
- Benoist J.* L'a priori conceptual. Bolzano, Husserl, Schlik. — Paris, 1999.
- Bolzano B.* Wissenschafteslehre in vier Banden. — Leipzig, 1929. — Bd. 2.

- Fink E.* Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwertigen Kritik // Kant-Studien. — 1933. — 38.
- Husserl E.* Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft // Gesammelte Schriften. Bd. 7 / Hrsg. von E. Stroker. — Hamburg, 1992.
- Husserl E.* Cartesianische Meditationen // Gesammelte Schriften. Bd. 8 / Hrsg. von E. Stroker. — Hamburg, 1992.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. 4. Buch 2 / Hrsg. von M. Biemel. — Dordrecht; Boston; London, 1991.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. 2. Teil 2 // Gesammelte Schriften. Bd. 4 / Hrsg. von E. Ströker. — Hamburg, 1992.
- Husserl E.* Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908—1914) // Gesammelte Werke. Bd. 28. — Dordrecht; Boston; London, 1988.
- Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. — Berlin, 1911.
- Kern I.* Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus.. — Den Haag, 1964.
- Spahn Chr.* Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserl Untersuchungen zur Ethik. — Würzburg, 1996.

Андрій Лаврухін — білоруський вчений, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, керівник бакалаврської програми «Соціальна і політична філософія» Європейського гуманітарного університету (Вільнюс, Литва). Сфера наукових інтересів — феноменологія, герменевтика, історія сучасної філософії.
