

Донбаський державний педагогічний університет
Міністерство освіти і науки України
Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ГРИЦЕНКО АЛІНА ЛЕОНІДІВНА

УДК 140.8 (130.121)

ДИСЕРТАЦІЯ

**ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ПОЛЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ
ГУССЕРЛЯ В КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ ШКІЛ ДРУГОЇ
ПОЛОВІНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.**

03 – гуманітарні науки

033 – філософія

Подається на здобуття ступеня доктора філософії. Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело _____ Гриценко А.Л.

Науковий керівник – **Дубініна Віра Олександрівна**
доктор філософських наук, професор
Науковий керівник – **Кулик Олександр Вікторович**
доктор філософських наук, професор

Дніпро – 2025

АНОТАЦІЯ

Гриценко А.Л. Формування концептуального поля феноменології Гуссерля в контексті феноменологічних шкіл другої половини XIX – початку XX ст – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 «Філософія». Донбаський державний педагогічний університет, Слов'янськ, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара, Дніпро, 2025.

Дисертаційне дослідження присвячене аналізу раннього етапу становлення феноменології як філософського напрямку в контексті німецької філософії кінця XIX – початку XX століття. У роботі здійснено комплексний аналіз передумов виникнення феноменологічного методу, визначено коло ключових проблем феноменологічного дискурсу та проведено реконструкцію його концептуального апарату.

Дослідження зосереджується на аналізі поглядів видатних мислителів, зокрема Ф. Brentano, К. Штумпфа, А. Майнонга та Е. Гуссерля, щодо природи свідомості, пізнання, її інтенціональності, темпоральності, а також ноєматичних структур, що формують досвід суб'єкта. Показано, вони по-різному формулювали предмет феноменології залежно від їхніх концепцій свідомості. Визначено теоретичні положення про концептуальну єдність феноменологічного дискурсу, незважаючи на розмаїття підходів та варіацій у трактуванні основних понять. Зазначено, що феноменологія є закономірним продовженням європейської філософської традиції, яка розглядає ментальні феномени як автономні об'єкти, що не можуть бути зведені до фізичних чи фізіологічних процесів. Визначено, що праці Гуссерля, безсумнівно, є основним джерелом для будь-якого дослідника історії феноменології. Причина не тільки в тому, що гуссерлівська версія феноменології найбільш визнана і відома. Важливо те, що

роботи Гуссерля виділяються завдяки своєму глибокому змісту, суттєвому розумінню проблем, оригінальності суджень та логічним побудовам, які не мають рівних у феноменологічному дискурсі. Особливу увагу приділено методу феноменологічної редукції, його можливостям і межам, а також поняттю життєвого світу у феноменології Гуссерля як фундаментальному рівню людського досвіду.

Мета дослідження – визначення кола проблем і відтворення концептуального апарату раннього етапу розвитку феноменології у співвідношенні різних феноменологічних теорій в німецькій філософії другої половини XIX – початку XX ст.

Досягнення поставленої мети передбачає розв’язання наступних задач:

- з’ясувати теоретичні передумови виникнення феноменології в німецькій філософії другої половини XIX – початку XX ст.;

- провести порівняльний аналіз ранніх концепцій феноменології і близьких до неї теорій, зокрема теорії предметів А. Майнонга та виявити в ній головні мотиви концептуального поля феноменології;

- визначити основні засади формування вчення Ф. Brentano та провести критичний аналіз його базових концептів;

- розглянути феноменологію К. Штумпфа як таку оригінальну філософську теорію, яка дозволила перевести феноменологію із класу концептуального поля розуміння феноменології до класу загальнозначущої філософської дисципліни, у якій знайшли своє відображення головні проблеми феноменології;

- дослідити рецепцію феноменологічного дискурсу в рамках аналітичної філософії, показати, що критика феноменології не виключає певну близькість позицій по ряду ключових питань

- провести аналіз концептуального поля інтенціональності на всіх етапах формування феноменологічного дискурсу, спів ставити інтенціональність з ноєзою і ноємою та процедурами смислоутворення;

– дослідити феноменологію Е. Гуссерля з точки зору наявності передуваних компонентів свідомості у феноменологічному аналізі, визначити свідомість як принципово дисипативну структуру;

– провести аналіз поняття темпоральності і структури *час-свідомість* (Zeitbewusste), а також її характеристик, як вони представлені у вченні Гуссерля, визначити особливості феноменологічно-концептуального розгляду часу, як визначальної категорії для розуміння свідомості;

– здійснити експлікацію і виявити особливості концепту *життєвого світу* (Lebenswelt) у його відношення до проблематики інтерсуб'єктивності і поняття Іншого у системі феноменологічного дискурсу.

Об'єкт дослідження - сукупність феноменологічних концепцій другої половини XIX – початку XX ст. і коло проблем феноменології як теоретична система, яка охоплює досить відмінні окремі теорії.

Предмет дослідження - генеза та еволюція феноменологічної проблематики і поглядів німецьких мислителів XIX-XX ст. з точки зору формування філософської феноменології і сутності її основних концептів.

Методи дослідження. У своїй теоретичній основі дисертацію побудовано на наукових здобутках зарубіжних та вітчизняних філософів. Серед зарубіжних філософів, теорії яких так чи інакше осмислювались та переосмислювались дисертанткою, слід назвати таких мислителів як Ф. Brentano, А. Майнонг, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер та ін. Серед досліджень в царині історії феноменології і філософської методології особливо слід відзначити праці вітчизняних авторів: Є.Аляєва, Є.Бистрицького, І.Бичка, А.Богачева, Б.Головка, В.Дубініної, О.Йосипенко, В.Загороднюка, В.Кебуладзе, С.Кримського, О.Кулика, В.Купліна, А.Лоя, В.Лук'янця, Я.Любимого, В.Ляха, В.Малахова, В.Огорокова, В.Пазенка, В.Палагута, М.Поповича, Є.Причепія, С.Пролєєва, В.Пронякіна, Л.Ситниченко, О.Соболь, В.Табачковського, Ю.Шабанової, С.Шевцова, В.Ярошовця та ін.

Методологічною основою дисертаційного дослідження є метод критичного історико-філософського аналізу, що дозволив простежити контекст і умови виникнення феноменології, а також варіативність феноменологічного дискурсу у різних концепціях представників німецької філософії. Цей метод також демонструє свою ефективність для визначення подальших трансформацій феноменології і перетворення останньої на одну з найбільш впливових філософських вчень XX століття.

В роботі з текстами представників феноменологічного руху загальнометодологічну основу складали можливості і використання системно-структурного підходу. Також провідну роль у дисертаційній роботі відіграв міждисциплінарний підхід, який в рамках історико-філософського дослідження передбачає синтез не тільки норм наукового дослідження першоджерел, а й теоретичні ідеї і принципи, що визначають шляхи дослідження об'єкту.

Цілісну історико-філософську ретроспективу ідей різних феноменологічних шкіл забезпечила єдність культурно-історичного та компаративного підходів, які дають можливість усвідомити особливості розуміння ролі і значення різних феноменологічних шкіл у певні історичні періоди. Проведення компаративного аналізу дало змогу не лише порівняти точку зору філософів у межах розвитку феноменології, а й визначити, як вони співвідносяться з ідеями її критиків.

У ході дослідження використовувалися загальнонаукові та філософські методи дослідження. Насамперед, дедукція, яка допомогла надати авторському погляду послідовності та простежити важливі причинно-наслідкові зв'язки, та індукція, що дала змогу, вивчити окремі міркування філософів, узагальнити їх на рівні філософських концепцій, тенденцій чи парадигм. Завдяки методу категоріального аналізу вдалося з'ясувати сутнісне значення категорій інтенціональності, темпоральності, предметності, життєвого світу, часу, інтелекту, мислення, свідомості, пізнання, ноєзи, ноєми тощо. Для розуміння витоків важливих концептів феноменології використовувався етимологічний аналіз ключових термінів феноменологічних теорій.

Наукова новизна одержаних результатів. У процесі дослідження отримано низку результатів, які містять у собі елементи новизни.

Вперше:

– показано, що у концептуальному полі феноменології Ф. Brentano, К. Штумпфа, А. Майнонга та Е. Гуссерля різним чином формулюється предмет феноменології, перш за все, тому, що вони інакше осмислюють концепт свідомості (відповідно до чого концептуальне поле свідомості у Майнонга зводиться до світу предметностей; у Brentano – до психологічного світу; у Штумпфа – до світу феноменів; а у Гуссерля – до чистого ейдосу свідомості). В результаті чого у Гуссерля аналіз концептуального поля свідомості залишився не завершеним, а у Штумпфа – з непроясненим онтологічним статусом, а Майнонг у цьому контексті також не зміг побудувати закінчену теорію свідомості. Таким чином, теорія свідомості залишилась незавершеною у всіх версіях феноменологічного дискурсу.

– показано, що феноменологія Гуссерля дотримується класичного раціонального розуміння свідомості і приймає тезу про необхідність і можливість проведення повної редукції компонентів досвіду. В роботі визначається така теоретична модель свідомості, яка дозволить проявити всі надзвичайно різноманітні компоненти досвіду без обмежень, які накладає класична феноменологія. Проведено реконструкцію смислового поля феноменологічних вчень кінця XIX – початку XX ст., відповідно до якої свідомість, з одного боку, не є тільки філософсько-теоретичним конструктом з чіткою детермінацією, а виступає, скоріше, як дисипативна структура (структурований хаос), а з іншого боку, є насамперед живим процесом, або екзистенціальним проявом людини (самою екзистенцією), яка розкривається у численних актах світоспоглядання і смислоутворення.

– визначено, що незважаючи на проведення всіх етапів редукції для очищення свідомості в феноменології Гуссерля, виявляється, що залишаються нередуковані компоненти досвіду (інтенціональність і предметність свідомості,

– наявність темпоральних структур, систему *час-свідомість*, які неможливо укласти в дужки. Нередукованими компонентами є також загальні ноематичні структури чи тенденція перетворення результатів діяльності свідомості на смисл. Особливо слід відзначити структури ідеації, що не редукуються, наприклад, відношення червоного кольору, як ідеального предмета до його тонів або відтінків), які створюють новий феноменологічний простір для подальшого дослідження;

– виявлено, що однією з теоретичних основ аналітичної філософії Л. Вітгенштайна та феноменологічної філософії Е. Гуссерля є скептицизм, як загальне поле розгортання їх методологічних побудов, вихідною базою якого виступає античний скептицизм (до нього належить принцип епохé, утримання від суджень про існування зовнішнього світу, непевність чуттєвого споглядання та інше); цей скепсис більш поміркований у Е. Гуссерля і значно більш радикальний у Л. Вітгенштайна. З'ясовано, що скептична позиція у цих мислителів виступає не як самоціль (що часто зустрічалося у античних скептиків), а як зважений теоретичний дискурс, який відображає реальні проблеми на шляху пізнання, особливо, якщо мова йде про свідомість, інтелект і ментальні характеристики людини;

Отримали подальший розвиток:

– положення про темпоральність і структуру *час-свідомість*, яка виступає як принципова і нерозривна єдність всіх компонентів часу, таких як ретенція – точка тепер – протенція і виступає основою всієї діяльності свідомості. Надається класифікація форм темпоральності, як вони визначаються у феноменології Гуссерля (час у до феноменологічному сенсі: фізичний та об'єктивно-психологічний час, пов'язаний з процесами сприйняття фізичних предметів, які трансформуються у сенсі емпіричної психології; продукти діяльності емпіричної свідомості пізнання, уявлення, спогади, фантазії, почуття, сподівання і т. ін., тобто, все, що вказує на те, що свідомість просто «живе», існує в якості феномену поруч з іншими феноменами; далі це іманентний, внутрішній час свідомості та тимчасові об'єкти; а також темпорально - конститутивний

– потік, що конститує часові ряди; первинний *час-свідомість*, що визначається як фундаментальна структура, яка саме і є свідомістю як такою і за своєю суттю є також результатом ейдетичного споглядання; похідні синтезу, знову наповнені змістом, але вже після процедур феноменологічної редукції, результати ейдетичного споглядання і схоплення сутності предметів). Таким чином, характеристика темпоральності, яка може бути виявлена у творчості Гуссерля значно ширше, ніж у феноменології внутрішньої свідомості часу;

– розглянуто неоднозначне відношення теорії предметів А. Майнонга у формуванні феноменологічного руху. Показано, що його концепція за своїми витоками і своєю проблематикою теж є оригінальним феноменологічним вченням, однією з версій не гуссерлівської феноменології, яка надає специфічне тлумачення продуктам фантазії, численним теоретичним фікціям, всьому, що має сенс, незалежно від свого реального існування. Тим не менше, слід зазначити, що філософія А. Майнонга, не є феноменологією у сенсі Е. Гуссерля і як така не входить до складу феноменологічного руху в цілому, але вона є доволі своєрідною рецепцією найбільш важливішою феноменологічної проблематики. Дана концепція умовно займає посереднє місце між аналітичною філософією і феноменологією, виступає як достатньо поміркована онтологія, що у свою чергу виступає як теоретична основа наук про духовні утворення, метафізику. Якщо феноменологія Гуссерля орієнтована на розгляд самої свідомості і її базових, фундаментальних характеристик, то Майнонг займається саме продуктивною діяльністю свідомості, вивчає, так би мовити, «другу», вторинну онтологію, що створена такою діяльністю. У певному сенсі це має свою цінність, як теоретичну, так і з точки зору розвитку прикладної психології, яка зазвичай має справу саме з майнонгіанською предметністю.

Уточнено:

– що феноменологія Гуссерля суттєво трансформує поняття інтенціональності Brentano і доводить його розуміння до створення царини ноєматичних структур свідомості, що у своєму повному існуванні виступають у якості смислу. Таке знання про предмет, отримане до будь-якого досвіду,

– Гуссерль називає об'єктом цього предмету. Чисте сприйняття феноменології Гуссерля є не сприйняттям якоїсь речі, а процесом розуміння її онтологічного об'єкта. Але тут вже не можна говорити про інтенціональність і сприйняття у сенсі Brentano, в загальноприйнятому психологічному визначенні цього терміна, як про отримання ззовні тієї чи іншої інформації, або ж тих чи інших мотивів, знань, уявлень, спогадів і т.і., оскільки тут йдеться про те, що є самою умовою можливості отримання будь-якого знання взагалі і що складає, кажучи словами Гуссерля, «буттєвий зміст» предмету;

– положення про наявний ізоморфізм світу і його пізнання в тих смислових і мовних утвореннях, за допомогою яких світ стає корелятом нашої свідомості. У феноменологічній традиції існує фундаментальне припущення про структурну відповідність між світом як таким і його пізнанням через смислові та мовні конструкції. Феноменологічна онтологія будується на розумінні, що система інтенціональних актів конститує саму структуру свідомості. Це положення має універсальний характер і поширюється на будь-які онтологічні побудови в рамках феноменологічного підходу. Хоча звичайна свідомість сприймає об'єкти як існуючі незалежно від неї, феноменологічний аналіз розкриває їх як похідні продукти нашої свідомості – специфічні утворення, що виникають у процесі інтенціональної діяльності. Таким чином, феноменологія радикально переосмислює традиційне розуміння реальності, показуючи, що навіть найоб'єктивніші, на перший погляд, явища є результатом конституюючих актів свідомості, які надають світу його значущість і структуру;

– розглянуто концепцію життєвого світу Гуссерля, показано, що введення поняття життєвого світу, виступає як певний відступ від більш ранньої версії феноменології. Це відступ, *по-перше*, від проекту філософії як суворої науки, якою і повинна була стати феноменологія і для чого вона саме і була запропонована. *По-друге*, життєвий світ, що є передумовою будь-якого мислення, так чи інакше виводить нас за межі раціонального знання, є відступом від раціональності, принаймні, у сенсі ранньої версії феноменології. *По-третє*, ця концепція нівелює власний гуссерлівський трансцендентальний проект,

– необхідність споглядання сутностей і фундаментальний метод феноменології – послідовну редукцію (epoché). Якщо не вдаватися у деталі, то життєвий світ за Гуссерлем, це і є саме те, що треба «виносити за дужки», тобто редукувати. Все це не тільки передбачає розрізнення індивідуального і колективного аспектів свідомості, але й у певному сенсі виводить нас за межі індивіду, оскільки під трансцендентальною суб'єктивністю Гуссерль розуміє не тільки досвід свідомості, але й досвід інтерсуб'єктивної комунікації.

Теоретичне та практичне значення полягає насамперед в тому, що проведене дослідження дає можливість відтворити відносно цілісну картину виникнення феноменологічної проблематики та її подальшої реалізації у контексті розвитку феноменології як філософської теорії. Тим самим окреслена особлива методологія гуманітарного дослідження, що була вироблена представниками раннього етапу феноменологічного руху на підґрунті філософії свідомості, та розглянуті основні напрями критики цієї методології.

Основні положення дисертаційного дослідження можуть бути використані для підготовки лекційних та семінарських занять при вивченні курсів з історії зарубіжної філософії: «Феноменологія», «Європейська філософія другої половини XIX – початку XX ст.», «Філософія мови», «Сучасна філософія» та ін., а також в подальших наукових дослідженнях феноменологічної філософії та її проблематики.

Ключові слова: Гуссерль, феноменологія, феномен, життєвий світ, час, людина, розум, інтелект, суб'єкт, мислення, свідомість, пізнання, буття, істина, метафізика.

ABSTRACT

Hrytsenko A. – Formation of the conceptual field of Husserl's phenomenology in the context of phenomenological schools of the second half of the 19th – early 20th centuries. –Qualifying scientific work published as a manuscript.

The dissertation for the degree of the Doctor of Philosophy, in a specialty 033 – Philosophy. Donbas State Pedagogical University, Slavyansk, Oles Honchar Dnipro National University, Dnipro, 2025.

The dissertation research is devoted to the analysis of the early stage of the formation of phenomenology as a philosophical direction in the context of German philosophy of the late XIX – early XX centuries. The paper carries out a comprehensive analysis of the prerequisites for the emergence of the phenomenological method, identifies the range of key problems of phenomenological discourse and reconstructs its conceptual apparatus. The study focuses on the analysis of the views of prominent thinkers, in particular F. Brentano, C. Stumpf, A. Meinong and E. Husserl, regarding the nature of consciousness, its intentionality, temporality, as well as the noematic structures that shape the subject's experience. It is shown that they formulated the subject of phenomenology in different ways depending on their concepts of consciousness. Theoretical provisions on the conceptual unity of phenomenological discourse are defined, despite the variety of approaches and variations in the interpretation of basic concepts. It is noted that phenomenology is a natural continuation of the European philosophical tradition, which considers mental phenomena as autonomous objects that cannot be reduced to physical or physiological processes. It is determined that Husserl's works are undoubtedly the main source for any researcher of the history of phenomenology. The reason is not only that Husserl's version of phenomenology is the most recognized and known. The important thing is that Husserl's works stand out for their deep content, essential understanding of problems, originality of judgment and logical constructions that are unparalleled in phenomenological discourse. Particular attention is paid to the method of

phenomenological reduction, its possibilities and limits, as well as the concept of the life world in Husserl's phenomenology as a fundamental level of human experience.

The aim of the research determination of the range of problems and reproduction of the conceptual apparatus of the early stage of the development of phenomenology in the correlation of various phenomenological theories in German philosophy of the second half of the nineteenth and early twentieth centuries.

Achieving this goal involves solving the following tasks:

- to find out the theoretical prerequisites for the emergence of phenomenology in German philosophy in the second half of the nineteenth and early twentieth centuries;
- to conduct a comparative analysis of the early concepts of phenomenology and theories close to it, in particular the theory of objects by A. Meinong and to identify in it the main motives of the conceptual field of phenomenology;
- to determine the basic principles of the formation of the doctrine of F. Brentano and to conduct a critical analysis of its basic concepts;
- to consider the phenomenology of K. Stumpf as such an original philosophical theory, which made it possible to transfer phenomenology from the class of the conceptual field of understanding phenomenology to the class of a universally significant philosophical discipline, in which the main problems of phenomenology were reflected;
- to investigate the reception of phenomenological discourse within the framework of analytical philosophy, to show that the critique of phenomenology does not exclude a certain proximity of positions on a number of key issues
- to analyze the conceptual field of intentionality at all stages of the formation of phenomenological discourse, to compare intentionality with noesis and noema and semantic formation procedures;

- to investigate the phenomenology of E. Husserl from the point of view of the presence of non-reduced components of consciousness in phenomenological analysis, to define consciousness as a fundamentally dissipative structure;
- to analyze the concept of temporality and the structure of time-consciousness (Zeitbewusste), as well as its characteristics, as they are presented in Husserl's teaching, to determine the features of the phenomenological-conceptual consideration of time as a defining category for understanding consciousness;
- to explicate and identify the features of the concept of the life world (Lebenswelt) in its relation to the problems of intersubjectivity and the concept of the Other in the system of phenomenological discourse.

The object of the study - a set of phenomenological concepts of the second half of the nineteenth and early twentieth centuries. and the range of problems of phenomenology as a theoretical system that covers quite different individual theories.

The subject of the study - genesis and evolution of phenomenological problems and views of German thinkers of the nineteenth and twentieth centuries. from the point of view of the formation of philosophical phenomenology and the essence of its main concepts.

Research methods. In its theoretical basis, the dissertation is built on the scientific achievements of foreign and domestic philosophers. Among the foreign philosophers, whose theories were in one way or another comprehended and rethought by the dissertation, such thinkers as F. Brentano, A. Maynong, E. Husserl, M. Heidegger, G.-G. Gadamer et al. Among the studies in the field of the history of phenomenology and philosophical methodology, the works of domestic authors should be especially noted: E. Alyaev, E. Bystrytsky, I. Bychko, A. Bogachev, B. Golovko, V. Dubinina, O. Yosypenko, V. Zagorodnyuk, V. Kebuladze, S. Krymsky, O. Kulyk, V. Kuplin, A. Loy, V. Lukyanets, Y. Lyubivyi, V. Lyakh, V. Malakhov, V. Okorokov, V. Pazenko, V. Palahut, M. Popovych, E. Prychepiy, S. Proleev, V. Pronyakin, L. Sytnychenko, O. Sobol, V. Tabachkovsky, Y. Shabanova, S. Shevtsov, V. Yaroshovets and others. The

subject of the research is the metaphysical and ethical concepts of F. Mathews in the context of G. Berkeley's epistemological ideas.

The methodological basis of the dissertation research is the method of critical historical and philosophical analysis, which made it possible to trace the context and conditions of the emergence of phenomenology, as well as the variability of phenomenological discourse in various concepts of representatives of German philosophy. This method also demonstrates its effectiveness in determining further transformations of phenomenology and transforming the latter into one of the most influential philosophical teachings of the twentieth century. In working with the texts of representatives of the phenomenological movement, the general methodological basis was the possibilities and use of the system-structural approach. Also, the leading role in the dissertation work was played by an interdisciplinary approach, which, within the framework of historical and philosophical research, provides for the synthesis of not only the norms of scientific research of primary sources, but also theoretical ideas and principles that determine the ways of studying the object. A holistic historical and philosophical retrospective of the ideas of different phenomenological schools was ensured by the unity of cultural, historical and comparative approaches, which make it possible to understand the peculiarities of understanding the role and significance of different phenomenological schools in certain historical periods. Comparative analysis made it possible not only to compare the point of view of philosophers within the development of phenomenology, but also to determine how they correlate with the ideas of its critics. In the course of the study, general scientific and philosophical research methods were used. First of all, deduction, which helped to give the author's view consistency and trace important cause-and-effect relationships, and induction, which made it possible to study individual reasoning of philosophers, generalize them at the level of philosophical concepts, tendencies or paradigms. Thanks to the method of categorical analysis, it was possible to find out the essential meaning of the categories of intentionality, temporality, objectivity, life world, noesis, noema, etc. To understand the origins of important concepts of phenomenology, etymological analysis of key terms of phenomenological theories was used.

The scientific novelty. In the process of research, a number of results were obtained, which contain elements of novelty.

For the first time:

- it is shown that in the conceptual field of phenomenology of F. Brentano, K. Stumpf, A. Mainong and E. Husserl, the subject of phenomenology is formulated in different ways, primarily because they comprehend the concept of consciousness differently (according to which the conceptual field of consciousness in Maynong is reduced to the world of objects; in Brentano– to the psychological world; in Stumpf – to the world of phenomena; and in Husserl's – to the pure eidos of consciousness). As a result, Husserl's analysis of the conceptual field of consciousness remained incomplete, and Stumpf's with an unclear ontological status, and Mainong in this context also failed to build a complete theory of consciousness. Thus, the theory of consciousness remained incomplete in all versions of phenomenological discourse.

- it is shown that Husserl's phenomenology adheres to the classical rational understanding of consciousness and accepts the thesis of the necessity and possibility of a complete reduction of the components of experience. The paper defines such a theoretical model of consciousness that will allow you to manifest all the extremely diverse components of experience without the limitations imposed by classical phenomenology. A reconstruction of the semantic field of phenomenological teachings of the late nineteenth and early twentieth centuries has been carried out, according to which consciousness, on the one hand, is not only a philosophical-theoretical construct with a clear determination, but rather acts as a dissipative structure (structured chaos), and on the other hand, it is primarily a living process, or an existential manifestation of a person (existence itself), which is revealed in numerous acts of world contemplation and meaning-formation.

- it is determined that despite the implementation of all stages of reduction for the purification of consciousness in Husserl's phenomenology, it turns out that there are still irreducible components of experience (intentionality and objectivity of consciousness, the presence of temporal structures, the time-consciousness system,

which cannot be enclosed in parentheses. reduce, for example, the ratio of red as an ideal object to its tones or shades), which create a new phenomenological space for further research;

- it has been revealed that one of the theoretical foundations of the analytical philosophy of L. Wittgenstein and the phenomenological philosophy of E. Husserl is skepticism, as a general field for the development of their methodological constructions, the initial basis of which is ancient skepticism (it includes the principle of epoché, refraining from judgments about the existence of the external world, the uncertainty of sensual contemplation, etc.); this skepticism is more moderate in E. Husserl and much more radical in L. Wittgenstein. It has been found that the skeptical position of these thinkers does not act as an end in itself (which was often found among ancient skeptics), but as a balanced theoretical discourse that reflects real problems on the path of cognition, especially when it comes to consciousness and mental characteristics of a person;

Got further development:

- the provision of temporality and the structure of time-consciousness, which acts as a fundamental and inseparable unity of all components of time, such as retention – point now – protention and acts as the basis of all activity of consciousness. A classification of forms of temporality is provided, as they are defined in Husserl's phenomenology (time in the phenomenological sense: physical and objective-psychological time associated with the processes of perception of physical objects, which are transformed in the sense of empirical psychology; products of the activity of empirical consciousness: representations, memories, fantasies, feelings, hopes, etc., that is, everything that indicates that consciousness is simply "alive" exists as a phenomenon next to other phenomena; immanent, internal time of consciousness and temporal objects; as well as temporal-constitutive flow, constituting time series; primary time-consciousness, defined as a fundamental structure, which is consciousness as such and is also the result of eidetic contemplation; derived syntheses, again filled with meaning, but after the procedures of phenomenological reduction, the results of eidetic

contemplation and grasping the essence of objects). Thus, the characteristic of temporality that can be found in Husserl's work is much broader than in the phenomenology of the inner consciousness of time;

– the ambiguous relationship of A. Mainong's theory of objects in the formation of the phenomenological movement is considered. It is shown that his concept, in its origins and its problematics, is also an original phenomenological doctrine, one of the versions of non-Husserlian phenomenology, which gives a specific interpretation to the products of fantasy, numerous theoretical fictions, everything that makes sense, regardless of its real existence. Nevertheless, it should be noted that the philosophy of A. Mainong is not phenomenology in the sense of E. Husserl and as such is not part of the phenomenological movement as a whole, but it is a rather peculiar reception of the most important phenomenological problem. This concept conventionally occupies an intermediate place between analytical philosophy and phenomenology, acts as a fairly moderate ontology, which in turn acts as a theoretical basis for the sciences of spiritual formations, metaphysics. If Husserl's phenomenology is focused on the consideration of consciousness itself and its basic, fundamental characteristics, then Mainong is engaged precisely in the productive activity of consciousness, studies, so to speak, the "second", secondary ontology created by such activity. In a sense, this has its value, both theoretical and from the point of view of the development of applied psychology, which usually deals precisely with mainongian predilection.

Specified:

– that Husserl's phenomenology significantly transforms Brentano's concept of intentionality and brings his understanding to the creation of the realm of noematic structures of consciousness, which in their full existence act as meaning. Such knowledge about an object, obtained before any experience, Husserl calls the horizon of this object. The pure perception of Husserl's phenomenology is not the perception of a thing, but the process of understanding its noetic horizon. But here it is no longer possible to talk about intentionality and perception in the sense of Brentano, in the generally accepted psychological definition of this term, as about receiving from the

outside this or that information, or certain motives, knowledge, ideas, memories, etc., since here we are talking about what is the very condition for the possibility of obtaining any knowledge in general and what constitutes, in the words of Husserl, "existential content" of the object;

– the position of the existing isomorphism of the world and its cognition in those semantic and linguistic formations with the help of which the world becomes a correlate of our consciousness. In the phenomenological tradition, there is a fundamental assumption about the structural correspondence between the world as such and its cognition through semantic and linguistic constructions. Phenomenological ontology is based on the understanding that the system of intentional acts constitutes the very structure of consciousness. This provision is universal in nature and applies to any ontological constructions within the framework of the phenomenological approach. Although ordinary consciousness perceives objects as existing independently of it, phenomenological analysis reveals them as derivatives of our consciousness – specific formations that arise in the process of intentional activity. Thus, phenomenology radically rethinks the traditional understanding of reality, showing that even the most objective, at first glance, phenomena are the result of constitutive acts of consciousness that give the world its significance and structure;

– Husserl's concept of the life world is considered, it is shown that the introduction of the concept of the life world acts as a certain deviation from the earlier version of phenomenology. This is a digression, firstly, from the project of philosophy as a strict science, which phenomenology was supposed to become and for which it was proposed. Secondly, the world of life, which is a prerequisite for any thinking, in one way or another takes us beyond the limits of rational knowledge, is a departure from rationality, at least in the sense of an early version of phenomenology. Thirdly, this concept neutralizes Husserl's own transcendental project, the need for contemplation of essences and the fundamental method of phenomenology – sequential reduction (epoché). If we do not go into details, then the life world according to Husserl is exactly what needs to be "taken out of brackets", that is, reduced. All this not only implies a

distinction between the individual and collective aspects of consciousness, but also, in a sense, takes us beyond the individual, since by transcendental subjectivity Husserl understands not only the experience of consciousness, but also the experience of intersubjective communication.

The theoretical and practical significance of research. The theoretical and practical significance lies primarily in the fact that the conducted research makes it possible to reproduce a relatively holistic picture of the emergence of phenomenological problems and its further implementation in the context of the development of phenomenology as a philosophical theory. Thus, a special methodology of humanitarian research, which was developed by representatives of the early stage of the phenomenological movement on the basis of the philosophy of consciousness, is outlined, and the main directions of criticism of this methodology are considered.

The main provisions of the dissertation research can be used for the preparation of lectures and seminars in the study of courses on the history of foreign philosophy: "Phenomenology", "European Philosophy of the Second Half of the XIX – Early XX Centuries", "Philosophy of Language", "Modern Philosophy", etc., as well as in further scientific research of phenomenological philosophy and its problems.

Keywords: Husserl, phenomenology, phenomenon, life world, time, man, mind, intelligence, subject, thinking, consciousness, cognition, being, truth, metaphysics.

Наукові праці, у яких викладені основні положення дисертації:

Публікації у наукових фахових виданнях України

1. Гриценко А.Л. (2023) Концептуальні передумови становлення феноменології в німецькій філософії XIX ст. // *Вісник Дніпровської академії неперервної освіти. Серія: «Філософія. Педагогіка»*. Вип.2(2). – С. 24-27.
<https://doi.org/10.54891/2786-7013-2023-2-5>
2. Гриценко А.Л. (2024) Феноменологія свідомості: про нередуковані компоненти досвіду // *Науковий журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»*. Вип.46/2024 – С. 23-27.
<https://doi.org/10.32782/apfs.v046.2024.5>
3. Гриценко А.Л. (2024) Феноменологія і аналітична філософія: скептицизм як теоретична основа // *Humanities Studies: Збірник наукових праць Запоріжжя: «Гельветика»*. Вип.19(96) – С. 33-39.
<https://doi.org/10.32782/hst-2024-19-96-03>
4. Гриценко А.Л. (2024) Концепт «Lebenswelt» Е. Гуссерля і постановка проблеми Іншого // *Humanities Studies: Збірник наукових праць Запоріжжя: «Гельветика»*. Вип.20(97) – С. 45-51.
<https://doi.org/10.32782/hst-2024-20-97-05>

Публікації у науковому виданні за кордоном:

1. Hrytsenko Alina L. (2024) The Concept of Phenomenological Philosophy as A Problem of Phenomenological Reduction by Edmund Husserl = Концепція феноменологічної філософії як проблема феноменологічної редукції Едмунда Гуссерля / А.Л.Гриценко // *Журнал Social Science and Humanities Journal*. № 8(5) P. 3698 – 3703.

<https://sshjournal.com/index.php/sshj/article/view/1033>

Стаммі Web of science:

1. Alina L. Hrytsenko, Vira O. Dubinina, Hanna I. Savonova, Yuliia A. Lazutkina (2024) Methodological potential of phenomenology and hermeneutics in research on valeological, rehabilitation and physiotherapeutic activities = Методологічний потенціал феноменології та герменевтики в дослідженнях валеологічної, реабілітаційної та фізіотерапевтичної діяльності Alina L. Hrytsenko, Vira O. Dubinina, Hanna I. Savonova, Yuliia A. Lazutkina // Acta Balneol. Vol. 66(1). – P. 53–59. (Гриценко А. - обробка актуальності та новизни, критичний аналіз джерел, Дубініна В. - розробка загальної концепції дослідження, Савонова Г. - збір та аналіз літератури, Лазуткіна Ю. - аналіз результатів та узагальнення висновків)

Acta Balneol. 2024;66(1):53-59. doi: 10.36740/ABAL202401109

Наукові праці здобувача, які свідчать про апробацію матеріалів дисертації

1. Гриценко А.Л. (2024). Скептичні засади феноменології та аналітичної філософії/А.Л. Гриценко// *Proceedings of IV International Scientific and Practical Conference* (Lviv, Ukraine 26-28 May) С.1109-1110

<https://sci-conf.com.ua/wp-content/uploads/2025/01/PERSPECTIVES-OF-CONTEMPORARY-SCIENCE-THEORY-AND-PRACTICE-13-15.01.25.pdf>

2. Гриценко А.Л. (2024). Радикальний скептицизм в сучасній аналітичній філософії/А.Л. Гриценко// *Proceedings of VII International Scientific and Practical Conference Barcelona* (Spain 15-17 July) С.191-193

<https://sci-conf.com.ua/wp-content/uploads/2024/07/EUROPEAN-CONGRESS-OF-SCIENTIFIC-ACHIEVEMENTS-15-17.07.24.pdf>

3. Гриценко А.Л. (2025). Життєвий світ у феноменології Е.Гуссерля /А.Л. Гриценко// *The 12th International scientific and practical conference “Perspectives of contemporary science: theory and practice”* (January 13-15, 2025) SPC “Sci-conf.com.ua”, Lviv, Ukraine. С.1295-1297

<https://sci-conf.com.ua/wp-content/uploads/2024/05/PERSPECTIVES-OF-CONTEMPORARY-SCIENCE-TEORY-AND-PRACTICE-26-28.05.24.pdf>

ЗМІСТ

ВСТУП	4
Розділ 1. ДЖЕРЕЛА ТА ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ	
ДОСЛІДЖЕННЯ	15
1.1 Ступінь дослідження проблеми. Огляд літератури	15
1.2 Методологія і методи дослідження	39
<i>Висновки до розділу 1</i>	<i>48</i>
Розділ 2. КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ПОЛЕ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ І	
ЗАКОНОМІРНОСТІ ФОРМУВАННЯ	
ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ ТЕОРІЙ	51
2.1 Етапи розвитку і концептуальні передумови виникнення феноменології	52
2.2 Філософія Ф. Brentano і проблема формування феноменологічного дискурсу	67
2.3 Концепція А. Майнонга і проблематизація онтології умовних об'єктів	77
2.4 Формування феноменологічної проблематики в теорії К. Штумпфа	97
2.5 Рецепція феноменологічної проблематики в рамках аналітичної філософії: засади послідовного скептицизму	107
<i>Висновки до розділу 2</i>	<i>119</i>
Розділ 3. ЕКСПЛІКАЦІЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ЗАСАД	
ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУССЕРЛЯ	122
3.1 Проблема темпоральності і побудова структур свідомості.....	122
3.2 Ідея інтенціональності як передумова формування нового дискурсу щодо контекстів свідомості	135

3.3 Ноематичний горизонт свідомості як головне поле феноменологічної інтерпретації	156
3.4 Пошук нередукованих компонентів досвіду як основа феноменології свідомості Е. Гуссерля	167
3.5 Концепт життєвого світу Е. Гуссерля і проблематика інтерсуб'єктивності.....	178
<i>Висновки до розділу 3</i>	195
ВИСНОВКИ	199
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	207

ВСТУП

Актуальність теми.

Феноменологія як філософський напрямок була заснована Едмундом Гуссерлем на початку XX століття. Вона позиціонує себе як філософська теорія і як методологічний підхід, спрямований на дослідження структур досвіду та свідомості. В останні десятиліття феноменологія знову набула популярності і стала предметом активного обговорення в різних за своєю орієнтацією академічних колах, що включають філософію, психологію, соціологію, когнітивні науки і навіть теорії мистецтва, літературознавство, антропологію, метафізику тощо.

Доволі актуальними на тлі сучасних процесів, що відбуваються у філософії, і тих викликів, що постають перед суспільством, є ідеї творців феноменології і теорій, споріднених з феноменологією, що виникли на рубежі XIX та XX століть. Можна сказати про формування широкого феноменологічного і навколо-феноменологічного руху в яких набули подальшого розвитку уявлення про духовну культуру, як визначальну силу розвитку індивідуальності, як передумову існування свідомості.

Вказані мотиви і склали в підсумку основу феноменології і її підходів до розуміння людської свідомості, а в подальшому розвитку перетворили її одну з найбільш цікавих і перспективних теорій і загальну гуманітарну методологію. Саме такою є феноменологія Е. Гуссерля, якщо розглядати її як цілісне вчення в рамках всіх етапів його філософського розвитку. Це особливо актуально, якщо врахувати вплив феноменології на формування сучасної філософської герменевтики, одного з найбільш яскравих результатів цього розвитку.

Важливо зазначити, що феноменологічний дискурс знайшов своє відображення не тільки в філософії Е. Гуссерля, але й інших мислителів, що у повному сенсі створювали проблемне поле феноменології і самі працювали в його рамках, більш того, розробляли власні версії феноменології, таких як А. Майнонг, К. Штумпф, А. Пфендер, М. Гайгер та ін., а також філософів, які

знаходились під впливом феноменологічних ідей, таких як М. Гайдеггер, М. Шелер, А. Шюц.

Незважаючи на свою значущість, феноменологія стикається з критикою за свою суб'єктивність, ідеалізм та відсутність прикладних результатів. Однак саме здатність досліджувати суб'єктивний досвід робить феноменологію незамінною в сферах, де свідомість, пізнання, мислення, розуміння смислу, та інтерпретація відіграють вирішальну роль. Перспективи розвитку феноменології включають інтеграцію з емпіричними дослідженнями та використання нових інтелектуальних технологій для глибшого розуміння суб'єктивного досвіду.

Феноменологія продовжує залишатися актуальною у сучасному науковому та філософському дискурсі завдяки своїй здатності досліджувати глибинні аспекти людського розуму, інтелекту, досвіду та свідомості. Її міждисциплінарний характер та можливість застосування у різних галузях знань підтверджують її значущість та наявність значного потенціалу для подальших досліджень.

Концепції творців засновників феноменології докладно аналізуються в працях М. Гайдеггера, П. Рікьора, Г. Шпігельберга, Р. Роллінгера, Д. Захаві та ін.

У вітчизняній філософській традиції, починаючи з 70-80 років ХХ ст., феноменологія і її проблематика, а також питання феноменологічної методології розглянуті у роботах А.Богачева, І.Гоян, В.Дубініної, В.Кебуладзе, В.Огорокова, В.Пронякіна та ін.

Аналіз феноменологічної традиції та її історико-філософських, логічних та загальнонаукових витоків, що є важливою складовою вказаних теорій, представлений у працях відомих українських філософів: Є.Бистрицького, І.Бичка, П. Гнатенка, Б.Головка, В.Загороднюка, С.Кримського, А.Карпенка, О.Кулика, В.Купліна, А.Лоя, В.Ляха, В.Малахова, В.Пазенка, М.Поповича, Є.Причепія, С.Пролеєва, Л.Ситниченко, В.Табачковського та ін.

Втім, актуальність та недостатня розробленість в українській філософії дослідження витоків феноменології і її раннього етапу, наприкінці ХІХ – початку ХХ ст., визначили вибір теми дисертаційного дослідження. Обираючи темою

дослідження проблему генези і розвитку феноменології у контексті гуманітарних наук, дисертантка намагалася не просто звернутись до стрижневої методологічної проблематики, що пов'язана з науковим і філософським дослідженням свідомості і її ключових характеристик, а й знайти у цієї філософії потужні можливості подальшого розвитку, показати актуальність досліджень витоків феноменологічного руху для сучасної філософії.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Роботу виконано у відповідності з науково-дослідною темою кафедри філософії Донбаського державного педагогічного університету «Особистість і суспільство в ХХІ столітті: концепції та тенденції розвитку» (державний реєстраційний номер 0115U003308).

Мета і задачі дисертаційного дослідження є визначення кола проблем і відтворення концептуального апарату раннього етапу розвитку феноменології у співвідношенні різних феноменологічних теорій в німецькій філософії другої половини ХІХ – початку ХХ ст.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання наступних задач:

- з'ясувати теоретичні передумови виникнення феноменології в німецькій філософії другої половини ХІХ – початку ХХ ст.;
- провести порівняльний аналіз ранніх концепцій феноменології і близьких до неї теорій, зокрема теорії предметів А. Майнонга та виявити в ній головні мотиви концептуального поля феноменології;
- визначити основні засади формування вчення Ф. Brentano та провести критичний аналіз його базових концептів;
- розглянути феноменологію К. Штумпфа як таку оригінальну філософську теорію, яка дозволила перевести феноменологію із класа концептуального поля розуміння феноменології до класу загальнозначущої філософської дисципліни, у якій знайшли своє відображення головні проблеми феноменології;

- дослідити рецепцію феноменологічного дискурсу в рамках аналітичної філософії, показати, що критика феноменології не виключає певну близькість позицій по ряду ключових питань;

- провести аналіз концептуального поля інтенціональності на всіх етапах формування феноменологічного дискурсу, співставити інтенціональність з ноєзою і ноємою та процедурами смислоутворення;

- дослідити феноменологію Е. Гуссерля з точки зору наявності нередукованих компонентів свідомості у феноменологічному аналізі, визначити свідомість як принципово дисипативну структуру;

- провести аналіз поняття темпоральності і структури *час-свідомість* (Zeitbewusste), а також її характеристик, як вони представлені у вченні Гуссерля, визначити особливості феноменологічно-концептуального розгляду часу, як визначальної категорії для розуміння свідомості;

- здійснити експлікацію і виявити особливості концепту *життєвого світу* (Lebenswelt) у його відношення до проблематики інтерсуб'єктивності і поняття Іншого у системі феноменологічного дискурсу.

Об'єктом дослідження є сукупність феноменологічних концепцій другої половини XIX – початку XX ст. і коло проблем феноменології як теоретична система, яка охоплює досить відмінні окремі теорії.

Предметом дослідження виступає генеза та еволюція феноменологічної проблематики і поглядів німецьких мислителів XIX-XX ст. з точки зору формування філософської феноменології і сутності її основних концептів.

Методи дослідження. У своїй теоретичній основі дисертацію побудовано на наукових здобутках зарубіжних та вітчизняних філософів. Серед зарубіжних філософів, теорії яких так чи інакше осмислювались та переосмислювались дисертанткою, слід назвати таких мислителів як Ф. Brentano, А. Майнонг, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер та ін. Серед досліджень в царині історії феноменології і філософської методології особливо слід відзначити праці вітчизняних авторів: Є.Аляєва, Є.Бистрицького, І.Бичка, А.Богачева, Б.Головка, В.Дубініної, О.Йосипенко, В.Загороднюка, В.Кебуладзе, С.Кримського,

О.Кулика, В.Купліна, А.Лоя, В.Лук'янця, Я.Любивого, В.Ляха, В.Малахова, В.Окорокова, В.Пазенка, В.Палагута, М.Поповича, Є.Причепія, С.Пролєєва, В.Пронякіна, Л.Ситниченко, О.Соболь, В.Табачковського, Ю.Шабанової, С.Шевцова, В.Ярошовця та ін.

Методологічною основою дисертаційного дослідження є метод критичного історико-філософського аналізу, що дозволив простежити контекст і умови виникнення феноменології, а також варіативність феноменологічного дискурсу у різних концепціях представників німецької філософії. Цей метод також демонструє свою ефективність для визначення подальших трансформацій феноменології і перетворення останньої на одне з найбільш впливових філософських вчень XX століття.

В роботі з текстами представників феноменологічного руху загальнометодологічну основу складали можливості і використання системно-структурного підходу. Також провідну роль у дисертаційній роботі відіграв міждисциплінарний підхід, який в рамках історико-філософського дослідження передбачає синтез не тільки норм наукового дослідження першоджерел, а й теоретичні ідеї і принципи, що визначають шляхи дослідження об'єкту.

Цілісну історико-філософську ретроспективу ідей різних феноменологічних шкіл забезпечила єдність культурно-історичного та компаративного підходів, які дають можливість усвідомити особливості розуміння ролі і значення різних феноменологічних шкіл у певні історичні періоди. Проведення компаративного аналізу дало змогу не лише порівняти точку зору філософів у межах розвитку феноменології, а й визначити, як вони співвідносяться з ідеями її критиків.

У ході дослідження використовувалися загальнонаукові та філософські методи дослідження. Насамперед, дедукція, яка допомогла надати авторському погляду послідовності та простежити важливі причинно-наслідкові зв'язки, та індукція, що дала змогу, вивчити окремі міркування філософів, узагальнити їх на рівні філософських концепцій, тенденцій чи парадигм. Завдяки методу категоріального аналізу вдалося з'ясувати сутнісне значення категорій інтенціональності, свідомості, темпоральності, предметності, життєвого світу,

буття, мислення, істини, ноези, ноєми тощо. Для розуміння витоків важливих концептів феноменології використовувався етимологічний аналіз ключових термінів феноменологічних теорій.

Наукова новизна одержаних результатів У процесі дослідження отримано низку результатів, які містять у собі елементи новизни.

Вперше:

– показано, що у концептуальному полі феноменології Ф. Brentano, К. Штумпфа, А. Майнонга та Е. Гуссерля різним чином формулюється предмет феноменології, перш за все, тому, що вони інакше осмислюють концепт свідомості (відповідно до чого концептуальне поле свідомості у Майнонга зводиться до світу предметностей; у Brentano – до психологічного світу; у Штумпфа – до світу феноменів; а у Гуссерля – до чистого ейдосу свідомості). В результаті чого у Гуссерля аналіз концептуального поля свідомості залишився не завершеним, а у Штумпфа – з непроясненим онтологічним статусом, а Майнонг у цьому контексті також не зміг побудувати закінчену теорію свідомості. Таким чином, теорія свідомості залишилась незавершеною у всіх версіях феноменологічного дискурсу.

– показано, що феноменологія Гуссерля дотримується класичного раціонального розуміння свідомості і приймає тезу про необхідність і можливість проведення повної редукції компонентів досвіду. В роботі визначається така теоретична модель свідомості, яка дозволить проявити всі надзвичайно різноманітні компоненти досвіду без обмежень, які накладає класична феноменологія. Проведено реконструкцію смислового поля феноменологічних вчень кінця XIX – початку XX ст., відповідно до якої свідомість, з одного боку, не є тільки філософсько-теоретичним конструктом з чіткою детермінацією, а виступає, скоріше, як дисипативна структура (структурований хаос), а з іншого боку, є насамперед живим процесом, або екзистенціальним проявом людини (самою екзистенцією), яка розкривається у численних актах світоспоглядання і смислоутворення.

– визначено, що незважаючи на проведення всіх етапів редукції для очищення свідомості в феноменології Гуссерля, виявляється, що залишаються нередуковані компоненти досвіду (інтенціональність і предметність свідомості, наявність темпоральних структур, систему *час-свідомість*, які неможливо укласти в дужки. Нередукованими компонентами є також загальні ноематичні структури чи тенденція перетворення результатів діяльності свідомості на смисл;

– виявлено, що однією з теоретичних основ аналітичної філософії Л. Вітгенштайна та феноменологічної філософії Е. Гуссерля є скептицизм, як загальне поле розгортання їх методологічних побудов, вихідною базою якого виступає античний скептицизм (до нього належить принцип епохé, утримання від суджень про існування зовнішнього світу, непевність чуттєвого споглядання та інше); цей скепсис більш поміркований у Е. Гуссерля і значно більш радикальний у Л. Вітгенштайна. З'ясовано, що скептична позиція у цих мислителів виступає не як самоціль (що часто зустрічалося у античних скептиків), а як зважений теоретичний дискурс, який відображає реальні проблеми на шляху пізнання, особливо, якщо мова йде про свідомість і ментальні характеристики людини;

Отримали подальший розвиток:

– положення про темпоральність і структуру *час-свідомість*, яка виступає як принципова і нерозривна єдність всіх компонентів часу, таких як ретенція – точка тепер – протенція і виступає основою всієї діяльності свідомості. Надається класифікація форм темпоральності, як вони визначаються у феноменології Гуссерля (час у до феноменологічному сенсі: фізичний та об'єктивно-психологічний час, пов'язаний з процесами сприйняття фізичних предметів, які трансформуються у сенсі емпіричної психології; продукти діяльності емпіричної свідомості: пізнання, мислення, уявлення, спогади, фантазії, почуття, сподівання і т.ін., тобто, все, що вказує на те, що свідомість просто «живе», існує в якості феномену поруч з іншими феноменами; далі це іманентний, внутрішній час свідомості та тимчасові об'єкти; а також

темпорально-конститутивний потік, що конститує часові ряди; первинний *час-свідомість*, що визначається як фундаментальна структура, яка саме і є свідомістю як такою і за своєю суттю є також результатом ейдетичного споглядання; похідні синтези, знову наповнені змістом, але вже після процедур феноменологічної редукції, результати ейдетичного споглядання і схоплення сутності предметів). Таким чином, характеристика темпоральності, яка може бути виявлена у творчості Гуссерля значно ширше, ніж у феноменології внутрішньої свідомості часу;

– розглянуто неоднозначне відношення теорії предметів А. Майнонга у формуванні феноменологічного руху. Показано, що його концепція за своїми витоками і своєю проблематикою теж є оригінальним феноменологічним вченням, однією з версій не гуссерлівської феноменології, яка надає специфічне тлумачення продуктам фантазії, численним теоретичним фікціям, всьому, що має сенс, незалежно від свого реального існування. Тим не менше, слід зазначити, що філософія А. Майнонга, не є феноменологією у сенсі Е. Гуссерля і як така не входить до складу феноменологічного руху в цілому, але вона є доволі своєрідною рецепцією найбільш важливішою феноменологічної проблематики. Дана концепція умовно займає посереднє місце між аналітичною філософією і феноменологією, виступає як достатньо поміркована онтологія, що у свою чергу виступає як теоретична основа наук про духовні утворення, метафізику. Якщо феноменологія Гуссерля орієнтована на розгляд самої свідомості і її базових, фундаментальних характеристик, то Майнонг займається саме продуктивною діяльністю свідомості, вивчає, так би мовити, «другу», вторинну онтологію, що створена такою діяльністю. У певному сенсі це має свою цінність, як теоретичну, так і з точки зору розвитку прикладної психології, яка зазвичай має справу саме з майнонгіанської предметністю.

Уточнено:

– що феноменологія Гуссерля суттєво трансформує поняття інтенціональності Brentano і доводить його розуміння до створення царини ноематичних структур свідомості, що у своєму повному існуванні виступають у

якості смислу. Таке знання про предмет, отриманий до будь-якого досвіду, Гуссерль називає обрієм цього предмету. Чисте сприйняття феноменології Гуссерля є не сприйняттям якоїсь речі, а процесом розуміння її ноетичного обрію. Але тут вже не можна говорити про інтенціональність і сприйняття у сенсі Brentano, в загальноприйнятому психологічному визначенні цього терміна, як про отримання ззовні тієї чи іншої інформації, або ж тих чи інших способів мислення, мотивів, знань, уявлень, спогадів і т.і., оскільки тут йдеться про те, що є самою умовою можливості отримання будь-якого знання взагалі і що складає, кажучи словами Гуссерля, «буттєвий зміст» предмету;

– положення про наявний ізоморфізм світу і його пізнання в тих смислових і мовних утвореннях, за допомогою яких світ стає корелятом нашої свідомості. У феноменологічній традиції існує фундаментальне припущення про структурну відповідність між світом як таким і його пізнанням через смислові та мовні конструкції. Феноменологічна онтологія будується на розумінні, що система інтенціональних актів конституює саму структуру свідомості. Це положення має універсальний характер і поширюється на будь-які онтологічні побудови в рамках феноменологічного підходу. Хоча звичайна свідомість сприймає об'єкти як існуючі незалежно від неї, феноменологічний аналіз розкриває їх як похідні продукти нашої свідомості – специфічні утворення, що виникають у процесі інтенціональної діяльності. Таким чином, феноменологія радикально переосмислює традиційне розуміння реальності, показуючи, що навіть найоб'єктивніші, на перший погляд, явища є результатом конституюючих актів свідомості, які надають світу його значущість і структуру;

– розглянуто концепцію життєвого світу Гуссерля, показано, що введення поняття життєвого світу, виступає як певний відступ від більш ранньої версії феноменології. Це відступ, *по-перше*, від проекту філософії як суворою науки, якою і повинна була стати феноменологія і для чого вона саме і була запропонована. *По-друге*, життєвий світ, що є передумовою будь-якого мислення, так чи інакше виводить нас за межі раціонального знання, є відступом від раціональності, принаймні, у сенсі ранньої версії феноменології. *По-третє*,

ця концепція нівелює власний гуссерлівський трансцендентальний проект, необхідність споглядання сутностей і фундаментальний метод феноменології – послідовну редукцію (epoché). Життєвий світ за Гуссерлем, це і є саме те, що треба «виносити за дужки», тобто редукувати. Все це не тільки передбачає розрізнення індивідуального і колективного аспектів свідомості, але й у певному сенсі виводить нас за межі індивіду, оскільки під трансцендентальною суб'єктивністю Гуссерль розуміє не тільки досвід свідомості, але й досвід інтерсуб'єктивної комунікації.

Практичне значення дисертації полягає насамперед в тому, що проведене дослідження дає можливість відтворити відносно цілісну картину виникнення феноменологічної проблематики та її подальшої реалізації у контексті розвитку феноменології як філософської теорії. Тим самим окреслена особлива методологія гуманітарного дослідження, що була вироблена представниками раннього етапу феноменологічного руху на підґрунті філософії свідомості, та розглянуті основні напрями критики цієї методології.

Основні положення дисертаційного дослідження можуть бути використані для підготовки лекційних та семінарських занять при вивченні курсів з історії зарубіжної філософії: «Феноменологія», «Європейська філософія другої половини XIX – початку XX ст.», «Філософія мови», «Сучасна філософія» та ін., а також в подальших наукових дослідженнях феноменологічної філософії та її проблематики.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Висновки і положення наукової новизни одержані авторкою самостійно. Усі опубліковані роботи, в яких відображено основні результати дисертаційного дослідження, написані без співавторів. Для розробки ключових ідей дослідження використовувалися першоджерела, які відображають певні етапи становлення і розвитку феноменологічної проблематики в німецькомовній філософії в період з кінця XIX – початку XX століть. Особистий внесок здобувачки полягав також у використанні власного перекладу ряду ключових текстів. Для аргументації власної авторської позиції використано також україномовні філософські

першоджерела, критичну літературу, не перекладені раніше (переважно німецькомовні) монографії і статті та інші дослідницькі матеріали, на які здійснено відповідні посилання.

Апробація дослідження. Основні ідеї дисертації викладались авторкою у виступах на міжнародних науково-практичних конференціях:

1. Гриценко А.Л. Скептичні засади феноменології та аналітичної філософії/А.Л. Гриценко// Proceedings of IV International Scientific and Practical Conference Lviv, Ukraine 26-28 May.

2. Гриценко А.Л. Радикальний скептицизм в сучасній аналітичній філософії/А.Л. Гриценко// Proceedings of VII International Scientific and Practical Conference Barcelona, Spain 15-17 July 2024.

3. Гриценко А.Л. Життєвий світ у феноменології Е.Гуссерля /А.Л. Гриценко// The 12th International scientific and practical conference “Perspectives of contemporary science: theory and practice” (January 13-15, 2025) SPC “Sci-conf.com.ua”, Lviv, Ukraine. 2025.

Публікації. Результати дослідження відображені в 9 публікаціях, у тому числі, 4 статтях у наукових фахових виданнях, 2 статтях у зарубіжних виданнях та 3 друкованих тезах доповідей на Міжнародних і всеукраїнських конференціях. Всі публікації, виконані автором самостійно, окрім однієї. Стаття «Методологічний потенціал феноменології та герменевтики в дослідженнях валеологічної, реабілітаційної та фізіотерапевтичної діяльності» опублікована у співавторстві у виданні Web of science (Гриценко А. - обробка актуальності та новизни, критичний аналіз джерел, Дубініна В. - розробка загальної концепції дослідження, Савонова Г. - збір та аналіз літератури, Лазуткіна Ю. - аналіз результатів та узагальнення висновків).

Структура дисертації визначається цілями і завданнями дослідження. Дисертація містить вступ, три розділи, дванадцять підрозділів, висновки, список використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи складає 226 сторінок. Список використаних джерел включає 272 найменування.

РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА ТА ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

У першому розділі розглядаються джерела, історіографія формування феноменології та методико-методологічна основа дослідження. З цією метою розкривається зміст основних понять, винесених у назву дослідження, здійснюється критичний аналіз джерел за темою дисертації, розкриваються основні підходи до осмислення виникнення, розвитку і самого існування феноменології в німецькій філософії другої половини XIX – початку XX ст. У певному сенсі, феноменологія, яка тут розглядається, складається з достатньо не схожих концепцій, що відображають різні теоретичні підходи до визначення і аналізу свідомості. Незважаючи на це, слід відзначити, що всі теорії, які підпадають під назву феноменологічних, характеризуються деякими спільними рисами, найголовніша з яких – прийняття ментальних феноменів в якості повноцінних елементів онтологічних і епістемологічних побудов, визнання їх рівноправності з феноменами реального світу. Методологія дисертаційного дослідження потребує особливої уваги, оскільки мова йде про феноменологію, яка сама завжди позиціонувала себе як новий метод дослідження. В рамках даного розділу розглядаються історико-філософські і загально-методологічні підходи до вивчення історії феноменології і її надбань, визначаються логічні процедури і допоміжні методи дослідження зазначеної проблематики.

1.1 Ступінь дослідження проблеми. Огляд літератури

Виникнення і розвиток феноменології, як це відображено у роботах її засновників, сам по собі є історико-філософською проблемою, що ставить перед дослідниками багато питань, як суто теоретичних, так і методологічних. Це стосується багатьох аспектів розуміння феноменології, наприклад, складнощі у визначенні її базових концептів, таких як «свідомість», «інтенціональність», «смысл», «темпоральність», «життєвий світ» тощо, не кажучи вже про

топологічні метафори на кшталт «ноематичного горизонту» та інших. Цілком природньо, що ці поняття є багатозначними і такими вони були за часів створення феноменології, таким ж вони залишаються і зараз. Крім того, різні феноменологи наділяли їх різним значенням в залежності від своїх завдань або методологічних установок.

Завданням даного підрозділу є доведення того, що феноменологія як філософська теорія є однією з інтегруючих форм розвитку класичної європейської філософії і дослідити, як це відображається, насамперед, у першоджерелах, а також у сучасній історико-філософській та критичній літературі. В рамках феноменології поєднуються дуже різні за своїм смислом і походженням ідеї і саме це завжди ускладнювало роботу дослідників. Так, в філософії Ф. Brentano відзначаються певні ідеї Арістотеля, а його вчення про інтенціональність, окрім свого звернення до психологічних аспектів життя людини, має також певний онтологічний сенс, оскільки вказує на існування феноменів уяви, пізнання, фантазії, смислу, істини, мотивів і т.ін. Це взагалі може сприйматися як спроба (як виявляється, доволі вдала) віднайти або ж продемонструвати нове поле філософського дискурсу і навіть знайти новий сенс самого існування філософії.

Неможливо сказати, що подібні проблеми і такі предмети раніше не були об'єктами філософських теорій. Взагалі, це, без перебільшення, вічна тематика людського пізнання, починаючи від побутового рівня і закінчуючи сучасною наукою і філософією. З того часу як людина почала усвідомлювати, що вона має якусь ментальну діяльність: інтелект, розум, думки, фантазії, спогади, сновидіння, галюцинації, вона виокремлює їх в особливий семантичний кластер, систему понять, яка відображається на всіх рівнях існування культури, в релігії, мистецтві, міфології, метафізиці, філософії. Вже культура Стародавнього Світу, зокрема, антична філософія, звертають увагу на подібні феномени і намагаються їх теоретично осмислити. Достатньо згадати Платона і його онтологічну модель з регіоналізацією об'єктів світу. [51, с. 206-207].

Найбільш послідовним і системним критиком феноменології і її концептів виступив логічний позитивізм з його орієнтацією на принцип верифікації, фізикалізм і взагалі на більш радикальний скепсис по відношенню до самого предмету феноменології: свідомості, ментальних процесів тощо. Саме метафізична складова феноменології, а також феномени, які вона вивчає, найчастіше стають об'єктом критики.

Великою мірою це пов'язано з дійсно складною і суперечливою природою зазначених понять. Всі спроби надати чітке і несуперечливе їх визначення виявляє якийсь незмінний смисловий залишок, що не підлягає визначенню і випадає за рамки наукових дефініцій. Також всі спроби сформулювати найбільш загальне визначення свідомості, сенсу, інтенціональності страждають типовою для філософії нечіткістю і, найчастіше, відсутністю будь-якого прикладного значення.

Ще більш проблемним, хоча і більш продуктивним, є зв'язок феноменології і метафізики. Якщо розуміти метафізику як найбільш глибокий рівень філософських теорій або як вчення про нефізичність певних об'єктів досвіду, то феноменологія відповідає цим критеріям, оскільки намагається віднайти закономірності у царині внутрішнього світу людини, небезпідставно сподіваючись, що при цьому стане більш ясним і традиційний об'єкт науки – навколишній світ. Також певною мірою рання феноменологія є специфічною формою наукового дискурсу, який призначений більше для фахівців, ніж для широкого загалу.

У дослідженні феноменології і її проблематики слід враховувати складність розуміння смислу та його нескінченних інтерпретацій у контексті протистояння феноменології науковому емпіризму та редукціонізму. На заваді поєднання цих напрямків стають такі чинники:

1. *Принципові розбіжності у підходах до визначення істини.* У природничо-науковому пізнанні істина досягається через чіткі, вимірювані критерії, тоді як у царині гуманітарних наук часто вимагає нескінченних інтерпретацій. Ця різниця має більше антропологічний, ніж епістемологічний

характер, вказуючи на певний дуалізм в людській природі. Традиційні наукові підходи до визначення істини, перш за все, кореспондентна теорія, найчастіше не можуть бути використані при визначенні об'єктів феноменології. Більш прийнятним виявляється когерентна теорія істини, яка перш за все вимагає взаємопоєднаності та несуперечності смислових компонентів суджень і умовиводів. Крім того, як і завжди, феноменологічна філософія використовує прагматичний критерій істини, сподіваючись на певну єдність природної інтуїції щодо свідомості, сенсу тощо.

2. *Дуалізм в пізнанні.* По суті, протилежність, яка відома ще з античних часів. Розуміння природного світу та очевидних речей здійснюється через наукові критерії, що пояснює вражаючий успіх природничих наук. Водночас значна частина людської сутності, особливо в контексті свідомості, смислу, мислення, культури, мистецтва, релігії, історії, уникає такого підходу. Дослідження всіх цих речей апріорі виходять з положення про відносну (або ж навіть і тотальну) автономію своїх предметів від фізичного світу і його законів.

Цей умовний дуалізм, звісно ж, непридатний для природничих наук, але актуальний для наук гуманітарних. Відверто кажучи, слід запитати, чим насправді допомогли природничі науки при всіх їх досягненнях, у пізнанні історії, культури, мистецтва, літератури, розумінні смислу, проясненні того, що таке свідомість? Як вбачається, оцінка буде доволі неоднозначною.

3. *Оптимізм або скептицизм щодо нейронаук.* Деякі філософи сподіваються, що нейронауки зможуть вирішити цей дуалізм на користь матеріалізму, знайти матеріальні еквіваленти розуму та свідомості. Інші залишаються скептичними, вказуючи на принципову різницю між фізичною реальністю і духовною діяльністю. В своєму дослідженні ми обираємо помірковану скептичну позицію. Важко заперечити вплив сучасних досліджень на наше розуміння свідомості, можна передбачити також подальший прогрес в цій галузі з очікуваними позитивними результатами. Але, в той же час, не варто очікувати «повного» прояснення суті людини, свідомості, культури та ін.

4. *Пошук матеріальних механізмів смислоутворення.* Враховуючи попереднє, можна відзначити наступне, навіть якщо і будуть знайдені матеріальні механізми певних аспектів людської суб'єктивності, різниця між фізичними властивостями та смислом буде такою ж, як, наприклад, між фізичним існування віршів та їхнім змістом.

5. *Невизначеність смислу або ж наявність двох його сторін.* При розгляді смислу важливо враховувати його дві сторони – матеріальну або фізичну і фізіологічну форму знаку, з одного боку; і ментальну, як царину смислу і смислоутворення, з іншого. Односторонній підхід призводить до збіднення або недоречною формалізації дослідження. Залежно від цілей дослідження може бути зроблений акцент на одній із сторін, але повне розуміння потребує врахування обох аспектів.

Таким чином, слід підкреслити необхідність всебічного підходу до розуміння смислу, який враховує і його матеріальну, і ментальну складові.

Огляд джерел дисертаційного дослідження складається з чотирьох частин. *По-перше*, це першоджерела, тексти самих феноменологів, серед яких особливо відзначимо засновників феноменологічного руху і теорії, що супутні феноменології або ж споріднені з нею.

По-друге, це тексти критиків феноменології, наприклад, роботи представників аналітичної філософії, а також праці дослідників, які були сучасниками формування феноменологічних шкіл.

По-третьє, роботи сучасних представників феноменологічного руху і його відгалужень, наприклад, у царині філософської герменевтики, яка формувалася під значним впливом феноменологічного дискурсу.

По-четверте, це історико-критичні дослідження сучасних істориків філософії, починаючи з фундаментальних робіт, таких, наприклад, як праця «Феноменологічний рух» Г. Шпігельберга [227], і до невеликих за об'ємом досліджень, присвячених окремим аспектам розвитку феноменології.

На початку XX століття спостерігається інтенсивний розвиток двох ключових напрямів наукової думки: експериментальної психології з одного

боку, та логіко-методологічних досліджень науки – з іншого. Цей подвійний рух призвів до формування критичного, рефлексивного підходу до вивчення свідомості та її продуктів, зокрема механізмів смислотворення.

У цьому інтелектуальному контексті феноменологія, представлена різними школами та інтерпретаціями, здобула особливе значення. Її внесок у дослідження свідомості виявився унікальним завдяки поєднанню строгості наукового методу з глибиною філософської рефлексії. Для адекватного розуміння формування феноменологічної проблематики принципово важливим є аналіз двох взаємопов'язаних аспектів: специфіки феноменологічного методу як такого та особистого внеску його засновника – Едмунда Гуссерля (1859-1938). [18; 19; 137-182]. Також важливою уявляється роль Франца Brentano (1838-1917), Фрідріха Карла Штумпфа (1848-1936), і Алексіуса Майнонга (1853-1920), які створили власні версії феноменології, дослідження яких мали значний вплив на філософський дискурс кінця XIX – початку XX століть, а в царині феноменологічної філософії мови – ідеї Антона Марті (1847-1914) [197; 198].

Найбільш важливими і цінними текстами, які відображають розвиток феноменологічних ідей в їх сутнісному вимірі, є роботи Е. Гуссерля. За темою дисертаційного дослідження розглядаються роботи, починаючи з праці «Логічні дослідження: Пролегомени до чистої логіки» 1900-1901 р. [137-139] і до розробки розвиненої версії феноменології в його «Ідеях до чистої феноменології і феноменологічної філософії», перша частина яких вийшла у 1913 р. У подальшому вони позначаються нами як «Ідеї I». Друга і третя частина побачили світ лише у другій половині XX століття у третьому і четвертому томі зібрання творів Гуссерля («Husserliana») [145-148]. Окрім того використовувались інші твори філософа, а також видання рукописів Гуссерля. [172-182]. Серед принципових томів зібрання творів Гуссерля слід відзначити дослідження життєвого світу, дослідження відношення феноменології до наукового пізнання, лекції до проблематики *часу-свідомості* та інші. [178; 179; 180].

Роботи Гуссерля, безумовно, є головним джерелом для будь-якого дослідника історії феноменології. Справа не тільки в тому, що гуссерлівська

версія феноменології є найбільш визнаною і відомою. Все це відбулося саме тому, що праці Гуссерля за своїм глибинним змістом, сутнісним баченням проблем, оригінальності у судженнях і послідовно логічним побудовам не мають собі рівних у царині феноменологічного дискурсу.

Досить важливо, що філософська робота засновника феноменології базується на широкому і ґрунтовному історико-філософському матеріалі. Серед мислителів, які мали вплив на розвиток феноменології можна назвати Платона і Арістотеля, Декарта і Канта, можна зазначити, що феноменологія є законним і закономірним нащадком всієї історії західної філософії.

Важливо і те, що роботи Гуссерля охоплюють феноменологічну проблематику доволі широко: від онтологічних питань до проблем формування феноменологічного методу, від аналізу структур свідомості, до проблеми інтерсуб'єктивності. Все це визначає принципову значущість праць Гуссерля для даного дисертаційного дослідження.

Тексти Ф. Brentano були задіяні для експлікації і підтвердження теоретичних положень і понять його філософії. Серед найбільш цікавих робіт слід відзначити принципову працю «Психологія з емпіричної точки зору» («Psychologie vom empirischen Standpunkte») 1874 року, яка є ключовим текстом, в якому філософ викладає свої погляди на природу свідомості і її характеристики. [87].

Бrentano не тільки започатковує феноменологічний рух, але і відзначається у ньому, як оригінальний мислитель, творець власної версії феноменології. В дисертаційному дослідженні розглядаються особливості теорії Brentano і її відмінності від інших феноменологічних теорій, насамперед, філософії Е. Гуссерля. Окрім зазначеної праці Brentano, використовувались інші його роботи. [85; 86; 88].

Важливий внесок у формування феноменологічної школи зробив Ф.К. Штумпф. Його твори ніколи не перекладались у вітчизняній філософії, хоча є важливим джерелом з історії феноменології і формування її ідей. Серед текстів цього мислителя насамперед використовувались роботи, що присвячені розробці

теорії взаємозв'язку різних форм знання, поєднання епістемології, логіки і психології, ролі філософії і її вплив на сучасну науку тощо. [237-245]. Значення теорії Штумпфа важко переоцінити, оскільки останній є автором оригінальної версії феноменології і виступає своєрідним посередником між теоріями Brentano і Husserl.

Одним з найбільш відомих філософів цього періоду, що створив теорію, яка вразила його сучасників, був А. Майнонг, твори якого використовувалися при написанні відповідного підрозділу. [199-202]. «Теорія предметів» (Gegenstandstheorie) Майнонга для свого часу є унікальною теорією, що значно розширює онтологічні рамки предметності і яка не втратила своєї актуальності і в наш час. Це помітно з тієї великої уваги, яку сучасні дослідники приділяють філософії Майнонга. Багато з тих, хто береться за розгляд майнонгіанської «теорії предметів» інтуїтивно відчують її важливість і певну достойменність при розгляді ментальних процесів, продуктів свідомості, фантазії тощо.

До ключових джерел дослідження належать праці Мартіна Гайдеггера (1889-1976), чий вплив на сучасну філософію та феноменологічний рух важко переоцінити. Центральне місце серед його робіт займає фундаментальна праця «Буття і час» [125], в якій він розробляє аналітику Dasein (ось-буття) та його численних специфікацій. Ця робота, хоч і відходить від класичної гуссерлівської феноменології, зберігає феноменологічний метод як основу свого дослідницького підходу.

Гайдеггер виступає не лише як оригінальний філософ, але й як проникливий історик феноменології, що інтерпретував її через призму власної онтологічної перспективи [124]. Його розуміння феноменології має специфічний характер – він переосмислює її як метод розкриття способів явища буття, відходячи від трансцендентальної спрямованості Гуссерля.

Для дослідження еволюції феноменологічної думки особливе значення мають також інші праці Гайдеггера, що присвячені дослідженню природи істини та її зв'язку з буттям, аналізу давньогрецької філософії, особливо дослідження

досократиків, критика традиційної метафізики та спроба подолання її обмежень, роздуми про техніку, мистецтво та мову як способи розкриття буття [126-132].

Ці роботи демонструють, як феноменологічний метод трансформувався під впливом гайдеггерівської онтологічної перспективи, відкриваючи нові напрями для філософських досліджень. Його внесок дозволив феноменології вийти за межі трансцендентального суб'єктивізму та звернутися до питань історичності, мовної впровадженості та екзистенційних вимірів людського буття.

Феноменологія як філософський напрям кінця XIX – початку XX століть сформувалася в контексті складних інтелектуальних процесів, що охопили німецьку та австрійську академічну традицію. Її виникнення слід розглядати в двох взаємопов'язаних аспектах: з одного боку, як продовження європейської філософської спадщини (від Декарта до Канта та Brentano), а з іншого – як свідому реакцію на стрімкий розвиток експериментальної психології та природничих наук.

Ми переходимо від розгляду першоджерел дисертаційного дослідження до розгляду критичної літератури. Загальний обсяг останньої набагато перевищує можливості її огляду в рамках одного дослідження. Це обумовлено перш за все зростанням інтересу до феноменології в академічній філософській спільноті, а також поширенням ідей феноменології в англomовних країнах, де раніше було майже повне панування аналітичної філософії.

Таким чином, в своєму огляді ми розглянемо роботи, безпосередньо присвячені розвитку феноменології в німецькій філософії, а також дослідження різних феноменологічних вчень і їх впливу на подальший розвиток філософії.

Тому для нашого огляду були відібрані роботи, які найбільш системно відображають головні теми, концепти і досягнення засновників феноменології, охоплюють доволі широке коло питань, від формування філософських концептів до співставлення позицій окремих філософів. Також були відібрані англomовні праці представників різних сучасних шкіл, в тому числі і критиків

феноменології, а також дослідження німецькомовних авторів, як тих, що продовжують традиції феноменології, так і дослідників її історії.

Серед узагальнюючих досліджень історії феноменології, безумовно, слід відзначити роботи Герберта Шпігельберга, особливо його працю «Феноменологічний рух» [227], в якій він розгорнув достатньо повну панораму формування феноменологічних ідей і концепцій. Книга сприяє критичному діалогу про феноменологію, надаючи простір для обговорення її сильних та слабких сторін. Шпігельберг аналізує як досягнення феноменології, так і її обмеження та проблеми, із якими вона зіткнулася. Автор вказує на відмінності різних феноменологічних шкіл, зокрема, розглядає позиції Ф.Бrentано, К.Штумпфа, Е.Гуссерля, а також молодих філософів – учасників феноменологічних гуртків. Не менш важливі інші роботи цього автора з історії феноменології як цілісного вчення. [228-231].

Важливу роль в сучасній філософії відіграють дослідження і оцінки К.Апеля [70; 71; 72], який досліджує шляхи розвитку німецької філософії і її перспективи.

Серед феноменологів і дослідників феноменології особливо виділяється постать Ойгена Фінка (1905-1975), людини, яка власними очима бачила розвиток феноменологічної філософії, спілкувалась із всіма найбільш відомими її представниками. Фінк виступає і як історик феноменології, праці якого також були використані у нашому дослідженні. [102-107].

Значну роль в дослідженнях даної проблематики відіграє Ден Захаві (D. Zahavi) – сучасний данський феноменолог, відомий своїми роботами з історії феноменології, особливо спадку Е. Гуссерля. Його книга «Husserl's Phenomenology» (2003) [268], а також інші роботи [267; 269-272], є детальним і глибоким дослідженням філософії Гуссерля. У своїх роботах Захаві прагне надати сучасну інтерпретацію основних ідей засновника феноменології та показати їхню актуальність для сьогодення. Однією із центральних тем у філософії Гуссерля, яку Захаві докладно розглядає, є інтенціональність, автор пояснює, як Гуссерль використав цю ідею для аналізу структури досвіду та

свідомості. Захаві докладно аналізує метод феноменологічної редукції, чи *epoché*, запропонований Гуссерлем. Дослідник визначає, як цей метод допомагає зрозуміти природу суб'єктивного досвіду.

Захаві розглядає також поняття ейдетичної інтуїції, яке Гуссерль використовував для розуміння сутностей та універсалій. Ейдетична інтуїція дозволяє досліджувати загальні структури досвіду, абстрагуючись від його конкретних проявів. Автор проводить аналіз темпоральності у роботах Гуссерля, підкреслюючи його значення для розуміння свідомості та суб'єктивного досвіду. Гуссерль розглядав темпоральність як фундаментальну характеристику свідомості, і Захаві пояснює, як це розуміння впливає на феноменологічну теорію сприйняття та пам'яті. Важливою темою у книзі є інтерсуб'єктивність – ідея, що суб'єктивний досвід має соціальний вимір. Захаві аналізує, як Гуссерль розглядав проблему інших свідомостей та взаєморозуміння між суб'єктами.

Захаві розглядає також концепцію життєвого світу (*Lebenswelt*), запроваджену Гуссерлем у пізніх роботах. Життєвий світ – це світ повсякденного досвіду та практичної діяльності, що передує науковим абстракціям. Захаві наголошує на важливості цієї концепції для розуміння основи наук і культури.

Дослідник надає чіткий і доступний виклад складних ідей Гуссерля, роблячи його філософію більш зрозумілою та привабливою для сучасників. Його книга сприяє популяризації феноменології та її методологічних підходів. Захаві наголошує на актуальності гуссерліанської феноменології для сучасних філософських дебатів, включаючи не тільки проблематику свідомості, сприйняття, часу та інтерсуб'єктивності, але й загальних питань розвитку сучасної цивілізації – однієї з основних тем для данського дослідника.

Заслуговує на увагу також збірка «*The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*» (2018) [248] під редакцією Д. Захаві, в якій послідовно розглядаються основні проблеми феноменології в їх історичному розвитку і у зв'язку з особистим внеском кожного з творців даного вчення.

Важливою роботою загального характеру є стаття Д. Джаніко [183] у збірці наукових праць, що вийшла у 2003 р., статтю М. Генрі, що присвячена розгляду

неінтенціональній феноменології [133], а також статтю С. Люфта [194]. Серед праць, що розглядають пункти перетину феноменології і аналітичної філософії слід відзначити роботу Soldati G. [226], а також статтю М. Біні «Концепції аналізу в ранній аналітиці і феноменологічної традиції: деякі порівняння та співвідношення». В останній здійснюється компаративний аналіз феноменології і аналітичної філософії на початку ХХ століття. [75]. Теоретичному відображенню і осмисленню феноменології у США присвячена стаття Стивена Кроуела [94], в якій виявляється багатовимірність розуміння феноменології та її результатів. Також, при написанні роботи використовувались тексти Л. Вітгенштайна [259-265], які за своїм філософським значенням і критичним потенціалом є доволі актуальними.

Серед досліджень проблематики феноменологічної редукції вкажемо на працю Дж. Паточки [208], дослідження проблематики «Я» у гуссерлівській феноменології Е. Марбаха [296].

Принциповою роботою, що присвячена дослідженню поняття *epoché*, є дисертація Шин-Юн Ванга [256]. Важливим завданням цієї роботи є з'ясування внутрішнього зв'язку між процедурою *epoché* та іншими редукціями з точки зору методологічного значення. Автор розглядає *epoché* як метод, відповідно до ейдетичної редукції, феноменологічно-психологічної редукції та трансцендентальної редукції. Він дає оригінальне тлумачення цієї процедури: «У цій роботі епохе визначається як «виключення віри в буття», «утримання або приведення у бездіяльність буттєвої значущості у структурі мисленнєвої позиції та припинення або «виключення протилежного способу мислення». Епохе виключає віру в буття, і віра в буття є об'єктом епохе. Але стосовно значущості віри в буття, реальним об'єктом епохе є буттєва значущість у структурі мисленнєвої позиції і її припинення. Цей висновок ми можемо зробити за допомогою спроби сумніву. Але епохе не є спробою сумніву, оскільки епохе не має негативного значення, не призводить до переривання або повного припинення і не виконується згодом, як це буває при спробі сумніву. Образно кажучи, можна сказати, що епохе не заперечує, не перериває та не усуває, але і

не спричиняє «прилипання» до відповідних заперечень. Вона робить припинення суджень безперешкодним, безпідставним, оскільки епохе є певним невиконанням. Припинення має бути нейтралізоване самим бездіяльним характером епохе» [256, с. 5].

Робота показує, як *epoché* сприяє розвитку філософського мислення. Вона дозволяє дослідникам вийти за межі традиційних філософських проблем і зосередитися на феноменах, як вони дані у безпосередньому досвіді. Це має глибокі наслідки для розуміння реальності і нашого місця у світі. Дисертація досліджує, як *epoché* допомагає вивчати структуру свідомості. Це включає аналіз інтенціональності, тобто спрямованості свідомості на об'єкти, та інших фундаментальних феноменів, таких як сприйняття, пам'ять, уява.

Робота Шин-Юн Ванга є важливим внеском у розуміння методу *epoché* і його ролі у феноменології Гуссерля. Вона підкреслює методологічну та філософську важливість цього методу, а також його вплив на подальший розвиток досліджень у царині феноменології. Прискіпливий аналіз *epoché* вбачає також і певну критику методу, зокрема, з приводу його універсальності або можливості його іншого тлумачення.

Серед досліджень філософії А. Майнонга слід відзначити класичну монографію R. Grossman [121], роботи F. Berto «Existence as a Real Property The Ontology of Meinongianism» (2013) [80], Perszyk K.J. «Nonexistent objects. Meinong and Contemporary Philosophy» (1993) [209]. Слід зазначити, що в сучасній західній філософії інтерес до філософії А. Майнонга зростає, не тільки у кількісних показниках, оскільки збільшується кількість робіт, які присвячені цьому філософу, але і у змістовному сенсі, тому що творчий доробок Майнонга розглядається у самих різних відношеннях і у різних площинах, від онтологічних питань до проблематики інтерсуб'єктивності та метафізики.

Значним внеском в розвиток досліджень з історії феноменології є праця Р.Роллінгера (2008) [218]. Автор розглядає не гуссерлівські версії феноменології, приділяючи велику увагу саме філософії А. Майнонга. Він також дає свою оцінку цієї теорії: «Теорія об'єктів є однією з найцікавіших і найважливіших

філософських концепцій, яку можна знайти в роботі А. Майнонга. Звичайно, залишається відкритим питання, чи слід цю концепцію або якийсь її аспект прийняти в сучасних філософських пошуках. Є, однак, певні його аспекти, які ще потрібно дослідити, перш ніж на це питання можна буде дати адекватну відповідь. Під заголовком «теорія об'єктів» Майнонг мав на увазі дисципліну, яка б розглядала об'єкти як такі, оскільки в них можна углядіти щось апіорне. Така дисципліна, на його думку, поділяється на загальну та різні спеціальні галузі. Не вдаючись у питання, як би виглядало загальна теорія без спеціальних галузей, та чи повинна математика бути охоплена однією з них, а також залишаючи осторонь більш суперечливі питання, чи правомірно говорити про неможливі (суперечливі) об'єкти і, таким чином, розглядати їх у теорії об'єктів, незважаючи на заперечення з традиційної точки зору» [218, с. 109].

В ряду досліджень філософії Майнонга відзначимо також книгу Фабіо Берто «Existence as a Real Property: The Ontology of Meinongianism» [80], в якій автор досліджує ідеї Майнонга, зокрема його підхід до онтології та теорії існування. Центральним питанням книги є концепція існування як реальної властивості. Берто аналізує, як Майнонг трактує існування не як універсальну характеристику всіх об'єктів, а як специфічну властивість, якою володіють лише деякі об'єкти. Це дозволяє розрізняти між існуванням (дійсним буттям) та простою можливістю буття.

Значна частина роботи присвячена порівнянню Майнонга з представниками аналітичної філософії, зокрема з Расселом і Куайном. Берто аналізує критичні зауваження цих філософів щодо Майнонга і пропонує відповіді на їхні аргументи. Він підкреслює, що багато хто з критиків неправильно зрозуміли основні положення Майнонга. Автор вказує на інноваційний характер майнонгівської теорії існування, яка дозволяє розширити наше розуміння онтології. Він показує, що існування можна розглядати як особливу властивість, а не як універсальну умову для всіх об'єктів.

Також є достатньо цікавою позиція нео-майнонгіанства, представники якого намагаються актуалізувати теорію Майнонга в сучасній філософії і

пов'язати її з розвитком логіко-семантичних досліджень. Серед таких робіт слід відзначити монографію Z. Vecsey «Fiction and Representation» 2019 р. [255], що видана у серії «Meinong Studies» у видавництві De Gruyter. Взагалі, сама наявність такої серії, що видається з 2005 року у авторитетному видавництві, а також існування і праці Інституту Алексіуса Майнонга (Alexius-Meinong-Institut), що знаходиться у австрійському місті Грац, де і працював філософ, вказує на велике значення і актуальність даної теорії.

Важливим внеском у розгляд впливу феноменології на формування психологічного знання, наприклад, гештальт-психології є монографія Мітчела Аша (Ash, Mitchell G.) [73]. Автор розглядає, зокрема, теорію Карла Штумпфа у якості передумови розвитку психологічних ідей.

Феноменології, критиці і теорії мови присвячений збірник праць Курта Мюллера-Фольмера (K. Mueller-Vollmer) 2018 р. [206]. Можна відзначити також роботу Гюнтера Фігала (G. Figal), присвячену феноменології та герменевтиці простору 2017 р. [101]. Феноменологічний аналіз поняття об'єктивності здійснюється в зв'язку зі структурами свідомості і проблемами епістемології. Дослідник аналізує значення і смисли давньогрецького поняття *τὸ ὄλοκεῖμενον* (дійсність, реальність) і розглядає точку зору феноменології на об'єктивність.

Важливою формою феноменології і передумовою формування інших феноменологічних вчень була філософія Ф. Brentano. Розгляду його впливу на цей процес присвячені також роботи A. Chrudzimski. [92].

Серед німецькомовних дослідників, які займалися історією феноменології відзначимо також роботи: E. Koreth [189], O. Kraus [190].

Останні роки відзначилися появою низки важливих англomовних досліджень, присвячених становленню феноменології. Серед них особливу увагу привертає докторська дисертація Грегорі П. Флойда (Floyd, Gregory P.) 2016 року під назвою «Від свідомості до життя: феноменологія та теологічна екзегеза у раннього Гайдеггера» [108]. Ця робота ґрунтовно аналізує маловідомий ранній період творчості Гайдеггера, зокрема його лекційний курс 1920-1921 років «Св.

Павло і Августин», де філософ робив спроби поєднати феноменологічний метод з теологічним тлумаченням текстів.

Флойд розглядає ці ранні дослідження Гайдеггера як логічне продовження гуссерлівської феноменології, водночас показуючи, як вони вписуються в ширший контекст розвитку феноменологічного руху. У своїй роботі автор демонструє, як у цих лекціях вже закладалися основи майбутньої філософії Гайдеггера – перехід від проблеми свідомості до проблеми життя, розширення феноменологічного методу за межі трансцендентального суб'єктивізму, а також інтеграція релігійного досвіду у феноменологічний аналіз.

Це дослідження особливо цінне тим, що воно висвітлює маловідомий період формування гайдеггерівської думки, показуючи зв'язок між трьома ключовими елементами: гуссерлівською феноменологією свідомості, майбутньою онтологією людського буття, яку розробить Гайдеггер, і теологічною традицією, особливо августиніанською. Робота Флойда значною мірою сприяє розумінню еволюції феноменологічного методу, показуючи, як ранній Гайдеггер, зберігаючи феноменологічну строгість, намагався розширити її межі для аналізу конкретних форм життєвого досвіду. Саме ці ідеї пізніше знайдуть своє відображення у його знаменитій концепції *Dasein*.

У контексті досліджень феноменологічної герменевтики особливу увагу привертає праця G. de Beaupre (2011) [76], присвячена аналізу категорії буття. Автор ґрунтовно досліджує ключові поняття філософії Гайдеггера, намагаючись дати відповіді на питання фундаментальної онтології, які формують особливий феноменологічний досвід. Ця робота важлива для розуміння того, як феноменологічний метод застосовується до онтологічних проблем.

Не менш значущою є монографія Ф.В. фон Херманна (Herrmann F.W. von) «Герменевтика і рефлексія. Гайдеггер і Гуссерль про концепцію феноменології» (2013) [135]. Це фундаментальне дослідження яскраво демонструє, яку важливу роль відіграла феноменологія у формуванні проблемного поля філософської герменевтики. Херманн розглядає герменевтику як закономірний етап розвитку

феноменологічної рефлексії, її завершальний момент, що дозволяє по-новому осмислити зв'язок між цими двома напрямками філософської думки.

Окремої уваги заслуговує праця Д. Кокелманса (Kockelmans J.J.) «Ідеї для герменевтичної феноменології природничих наук» [187; 188]. Ця робота розширює межі традиційного феноменологічного дискурсу, досліджуючи можливості застосування феноменологічно-герменевтичного методу в галузі природничих наук. Автор пропонує оригінальний підхід до аналізу історії науки через призму феноменологічного розуміння, що відкриває нові перспективи для міждисциплінарних досліджень. Таке спрямування є особливо актуальним у сучасному науковому контексті, де постає питання про гуманітарні виміри наукового пізнання.

Ці три роботи разом утворюють цілісну картину розвитку феноменологічної герменевтики, демонструючи її еволюцію від класичних онтологічних проблем до прикладних застосувань у різних галузях знання. Вони свідчать про те, що феноменологічний метод продовжує залишатися плідним інструментом філософського дослідження, здатним породжувати нові напрями мислення та інтерпретації.

Проблематиці часу і суб'єктивності у вченні Гуссерля присвячена монографія Де Варрена «Гуссерль і обіцянка часу: суб'єктивність в трансцендентальній феноменології» (Husserl and the promise of time: Subjectivity in transcendental phenomenology) 2009 р. [96]. Разом з реконструкцією та дослідженням гуссерлівської свідомості (усвідомлення) часу, Де Варрен розглядає найважливіші терміни феноменології, такі як інтенціональність, ретенція, очевидність, редукція, інша свідомість та ін. При цьому як особливий предмет дослідження виділено питання про трансформації феноменологічної психології Brentano у сенсі розуміння свідомості Гуссерля, рецепцію Brentano автор вважає наріжним каменем для розуміння вчення та філософського розвитку феноменолога.

Своє головне завдання Де Варрен вбачає у спробі реконструкції гуссерлівського розуміння суб'єктивності, у збиранні цілісного

феноменологічного погляду на суб'єктивність. Суб'єктивність – це конституювання світу у свідомості часу. Відмінність феноменологічного світу сутностей від життєвого світу в тому, що перший світ зовсім не дано, а сконструйовано, створено суб'єктом за своїм чистим образом і подобою. Таким чином, цей світ теж є природним, але не в психологічному, а в трансцендентальному сенсі. Світ сутностей цілком природний для самосвідомості чистого Я, що перебуває у своїй суб'єктивності.

Де Варрен дає загальну оцінку витоків і мотивів гуссерлевської феноменології. Він вказує, що «Гуссерль був філософом, який вірив, що шлях західної історії ніколи не зможе відмовитися від ідеї філософії, вперше привнесеної у світ грецьким мисленням, навіть незважаючи на те, що він усвідомлював, що прийшов до філософії в історичну епоху, коли це унікальне вікно людських можливостей швидко і, мабуть, повністю закривалося. Від знакових ‘Логічних досліджень’ до безпрецедентної ‘Кризис європейських наук’ гуссерлівська феноменологія виборювала своє визначення в епоху, яка бездумно відмовлялася від відповідальності за вищу досконалість розуму в ім'я розуму, який парадоксально називається сучасним. Гуссерлівська феноменологія тому найкраще сприймається як несвоєчасна провокація, суть якої полягає у звинуваченні, що «дух радикалізму було втрачено під назвою філософії». Цей заклик до радикалізму набуває різних форм. Його найбільш видиме гасло – ‘назад, до самих речей’, яке зазвичай інформує наше сприйняття підприємства Гуссерля, настільки, що узагальнений термін ‘феноменологія’ часто сприймається як синонім будь-якого звернення до життєвого досвіду і ‘точки зору першої особи’ в сучасному філософському дискурсі. Однак основне питання, яке пожвавлює гуссерлівську феноменологію, – це не ‘життєвий досвід’ або ‘свідомість’ як такі, а проблема, вперше порушена в ‘Логічних дослідженнях’, яка постійно визначала, зі збільшеною витонченістю та широтою, центр тяжіння Гуссерля і до якої він невпинно повертався в незавершеній ‘Кризис європейських наук’: як можливе знання?» [96, с. 12].

Серед інших західних авторів, праці яких були використані дисертанткою і які дуже важливі для розуміння проблематики дисертаційного дослідження, слід назвати наступних дослідників: Beamer D. [74], Berlin I. [78; 79], Gray J. [120], Kühn R. [191], Stern R. [236], White D.A. [257], Zabala S. [266].

Також важливо вказати на зарубіжні збірки матеріалів і статей, що були видані за останні роки і які безпосередньо відносяться до теми дисертації. [81; 82; 134; 247; 248].

Серед них слід відзначити збірку статей «Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology» (2005), під редакцією Анджея Верцінського, в яких досліджується перехід феноменології до герменевтичної парадигми. [81]. Видання аналізує, як феноменологія, започаткована Гуссерлем, еволюціонувала під впливом герменевтики, особливо в роботах таких філософів, як М. Гайдеггер, Х.-Г. Гадамер і П. Рікер. Кілька робіт збірки присвячені принципам феноменології. Вони аналізують метод опису феноменів, інтенціональність та феноменологічну редукцію.

Принципово важливим є щорічник «*Analecta Husserliana: the yearbook of phenomenological research*», що публікується видавництвом Springer з 1970 року.

Також привертає увагу щорічник «*The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*», який виходить з 2001 року. На даний час вже вийшла 21 збірка, що є безумовно великим внеском у розвиток досліджень з феноменологічної проблематики та історії феноменологічного руху.

Звернемо увагу на ряд важливих статей з цих збірок, які безпосередньо стосуються нашої теми.

Стаття О. Беккера «Гуссерль і Декарт» [77] розглядає пункти перетину феноменології і картезіанської філософії. Автор вказує, що саме у Декарта Гуссерль запозичує ідею всеосяжної, суворо обґрунтованої та легітимної науки. Як наслідок, перший методичний принцип для Декарта полягає в тому, що я не можу виносити жодного судження або визнавати його дійсним, якщо я не отримав його як доказ. Але для Гуссерля, – крім цього формального принципу,

потрібна справжня відправна точка, щоб почати універсальну науку. Як це можливо зробити?

О. Беккер зазначає: «Спільним для обох філософів є прагнення оголити сферу аподиктичних знань, що є абсолютно безсумнівним. Його сутність описана Гуссерлем у «Картезіанських роздумах» (§ 6) наступним чином: у кожному доказі об'єкт або детермінація об'єкту розглядається в модусі «самого» і фактично з абсолютною впевненістю, що цей об'єкт існує. Проте такий доказ не виключає можливості того, що той самий об'єкт пізніше може бути підданий сумніву, що він також може не існувати – і це незважаючи на його докази. Об'єкт може виявитися, наприклад, простою видимістю, і завдяки своїм оманам чуттєве сприйняття дає нам різноманітні приклади цього. Навпаки, аподиктичний доказ має ту особливість, що він відкривається для критичної рефлексії як такий, що абсолютно немислимо, щоб він не міг би існувати, що від самого початку виключає як безглуздий будь-який уявний сумнів» [77, с. 352-353].

Автор розглядає позиції обох мислителів щодо непевних об'єктів, оманливі почуттів і, взагалі, можливості неіснування світу як такого.

Стаття Р. Елветона (R. Elveton) «Husserl and Heidegger: The Structure of the World» [100] присвячена реальним та умовним відмінностям між теоріями двох видатних філософів. Автор вказує, що феноменологічні філософії Гуссерля і Гайдеггера, які вражають своїми відмінностями, і протистоять одна одній у всіх можливих відношеннях, ясність такого протистояння, як вважає автор, доволі оманлива.

В своїй доволі об'ємній роботі Р. Елветон досліджує, як обидва філософи звертаються до концепції буття та чим вони відрізняються у своїх підходах. Феноменологія Гуссерля характеризується своєю методологічною суворістю та наголосом на інтенціональності свідомості, тоді як екзистенціальна феноменологія Гайдеггера більше зосереджується на онтологічних питаннях буття та існування. Стаття містить всебічне порівняння їхніх методологій і філософських цілей, підкреслюючи описативний підхід Гуссерля та інтерпретаційний підхід Гайдеггера. Це порівняння має певний сенс для

розуміння розвитку феноменологічної філософії та розбіжності екзистенціальної та трансцендентальної феноменології.

Статті Стівена Кроуела (S. Crowell) [93; 94] присвячені розгляду позиції критиків трансценденталізму Гуссерля і перспектив розвитку феноменології у XXI столітті. Автор розглядає відому книгу «Вступ до феноменології» Дермота Морана (D. Moran) [204], в якій останній зазначає, що феноменологія Гуссерля в наш час зазнає критичних трансформацій, які радикально змінюють її характер. Це призводить до «краху» феноменології в деконструкції Дерріда, а з іншого боку до спроб відмови від трансценденталізму та ідеалізму засновника феноменології. С. Кроуел наполягає, що цю ворожість до трансцендентального проекту треба переглянути і по новому оцінити його можливості.

Стаття Ігнасіо Кепонса (I. Quepons) «Learning as recollection: Time and idealities in Plato and Husserl» [217] присвячена надзвичайно важливій темі – дослідженню платонівських мотивів у філософії Гуссерля. Автор намагається прояснити «платонізм» Гуссерля, зокрема, співвідношення між «ідеальністю» та «тимчасовістю». Він намагається показати, що платонізм Гуссерля не виражає свого роду гіпостатизацію сутностей, а описує різницю щодо способу даності ідеальних об'єктів і об'єктів чуттєвого досвіду. Звертаючись до деяких найважливіших діалогів Платона (таких як «Менон» і «Федон»), автор спирається на платонівську теорію анамнезису, щоб наблизитися до пізньої теорії Гуссерля про генетичну конституцію ідеальностей.

Взагалі, тема античних мотивів, проблем і термінів в феноменології в цілому і, зокрема, в теорії Гуссерля є доволі важливою і вона достатньо часто піднімається дослідниками. Це може бути предметом окремого дослідження, яке очевидно виходить за межі даної дисертаційної роботи.

На цьому ми завершуємо наш огляд західних досліджень феноменологічної традиції. Сьогодні спостерігається значне зростання академічного інтересу до феноменології, що проявляється у постійному збільшенні кількості наукових публікацій з цієї тематики. Цей інтерес виходить далеко за межі академічної моди чи інтелектуального тренду. Сучасні

дослідники все частіше звертаються до феноменологічного методу, оскільки він пропонує унікальний інструментарій для вивчення актуальних проблем когнітивних наук, психології свідомості та філософії ментальності.

Українська феноменологічна школа останніх років демонструє помітний інтерес до історичних аспектів розвитку цього філософського напрямку. Серед найбільш значимих сучасних вітчизняних досліджень слід відзначити дисертаційні роботи: І.С. Пухти, присвячену трансформації класичної концепції суб'єкта у філософській герменевтиці (2008) [54]; В.Чуйко [61]; монографії і статті А.Богачова [6-9], І.Гояна [17], А.Дахнія [20; 21], В.Кебуладзе [34; 35], С.Кошарного [36], В.Кременя [37], В.Чернієнко [60], Д.Шевчука [64].

Окремо слід відзначити монографію В.Кебуладзе «Феноменологія досвіду» 2012 р. [35], яка значною мірою стосується проблематики нашого дослідження і є неабияким внеском у дослідження феноменології на теренах сучасної України. Автор не тільки експлікує феноменологічні теорії, але й творчо осмислює цінність і надбання феноменологічної філософії.

Робота В.Кебуладзе присвячена детальному аналізу феноменологічної теорії досвіду, основи якої заклав Е. Гуссерль і розвинули його послідовники. Кебуладзе зосереджується на ключових аспектах феноменологічного методу і його застосуванні до розуміння структури досвіду. Важливим аспектом роботи є аналіз інтерсуб'єктивності у феноменології. Кебуладзе розглядає, як свідомість іншого є конституюваною в нашому власному досвіді і як можливе взаємне розуміння між суб'єктами. Праця В. Кебуладзе є важливим внеском у історико-філософське дослідження феноменології і її витоків. Вона пропонує глибокий аналіз феноменологічного методу і його застосування до розуміння структури досвіду. Кебуладзе демонструє значення феноменології для дослідження свідомості, часу, інтерсуб'єктивності та конституції сенсу. Його робота розширює межі феноменології, показуючи її універсальність і методологічну цінність для різних галузей філософії і науки.

Серед сучасних вітчизняних досліджень особливо виділяються праці В.Дубініної [24-29], зокрема, монографія, що присвячена формуванню сучасної

філософської герменевтики. [24]. В ній досліджується також визначальна роль феноменології в цьому процесі, вказується на особливий феноменологічний етап розвитку філософської герменевтики. У якості висновку авторка зазначає: «Принципова роль феноменології для становлення герменевтики складається не тільки в тому, що це відбилося на творчості одного з її класиків – М. Гайдеггера, але насамперед в тому, що феноменологічний аналіз структур свідомості відкриває шлях до створення герменевтики і розгортання процедур інтерпретації, незалежно від доробку Гайдеггера. Одним із важливих висновків нашої роботи є теза про те, що феноменологія спроможна продукувати й інші герменевтичні підходи і що цей креативний потенціал феноменології ще далеко не вичерпаний. Певною мірою ми поділяємо заклик «назад до Гуссерля», але в душі проведеного дослідження все ж таки треба було б сказати «вперед до Гуссерля», що більш повно окреслює роль даного мислителя» [24, с. 331]. Дана робота використовувалася в рамках дисертаційного дослідження в якості одного з базових досліджень.

Також відзначимо ряд теоретичних робіт сучасних українських дослідників, які безпосередньо стосуються теми і проблематики дисертації: Г.Аляєв [66], Є.Бистрицький [3; 4; 5], І.Гоян [17], А.Дахній [20; 21], С.Кримський [38], О.Кулик [39], С.Куцепал [40], В.Лях [42], М.Мінаков [43], В.Окороков [44; 45; 46], Т.Павлова [47], В.Палагута [48; 49], В.Петрушенко [50], М.Попович [52], С.Пролеєв [53], І.Пухта [54], В.Табачковський [55], В.Татаркевич [56], О.Токовенко [57], М.Хамітов [59], В.Чернієнко [60], В.Чуйко [61], Ю.Шабанова [62], С.Шевцов [63], Д.Шевчук [64], В.Шинкарук [65], В.Ярошовець [66; 67; 68].

Так стаття Г.Аляєва і В.Ярошовця [66] аналізує різні методологічні підходи до вивчення історії філософії. Автори досліджують, як різні методологічні перспективи впливають на наше розуміння філософської традиції та її розвитку. Дослідники проводять аналіз феноменологічного підходу до історії філософії. Ярошовець та Аляєв розглядають, як феноменологія зосереджується на досвіді і свідомості філософів, що дозволяє виявити приховані

структури думки. Вони підкреслюють значення феноменологічного аналізу для розкриття сутності філософських понять і категорій.

Для прояснення значень вживаних термінів і для проведення етимологічних розглядів в дисертаційній роботі активно використовувалися словники старо-німецької і сучасної німецької мови [224], філософський лексикон Р. Гокленіуса [119], етимологічний словник пра-індоєвропейської мови Ю. Покорни [216], а також інші важливі словники та енциклопедії [89; 136]. Феноменологія постає перед нами як багатогранний філософський напрям, який об'єднує різноманітні дослідження підходи та інтерпретації, на яких зосереджене наше дослідження. Від класичної трансцендентальної феноменології Гуссерля до сучасних герменевтичних та екзистенційних прочитань – усі ці течії об'єднані спільним прагненням зрозуміти, як свідомість конституює смисли та формує наш досвід буття. Ми намагалися показати, що не зважаючи на внутрішнє розмаїття, феноменологія зберігає свою метафізичну єдність, пропонуючи потужну онтологічно-епістемологічну модель, яка радикально переосмислює традиційні філософські питання.

Цей філософський напрям є закономірним етапом розвитку європейської метафізики, успадкувавши від Декарта проблему достовірності «Я», від Канта – питання умов можливості досвіду, а від Brentano – концепцію інтенціональності. Справжня революційність феноменології полягає у відході від побудови абстрактних філософських систем на користь дослідження конкретних феноменів – часу, тілесності, Іншого, життєвого світу, мови тощо.

Сьогодні феноменологія відкриває нові перспективи у діалозі з природничими науками, пропонуючи свій методологічний інструментарій для дослідження свідомості в епоху нейронаук та штучного інтелекту.

Як живий філософський проект, феноменологія продовжує розвиватись, ставлячи під сумнів власні методи та відкриваючи нові шляхи розуміння людини у її взаємодії зі світом. Її сила полягає саме в цій здатності до самопереосмислення та постійного пошуку нових пізнавальних горизонтів.

1.2 Методологія і методи дослідження

У даному підрозділі розглядаються методико-методологічні засади дисертаційного дослідження. Розгляд методологічних основ і методів дослідження феноменології, історії її становлення і розвитку її проблематики вимагає особливої уваги. Це обумовлено рядом причин: *по-перше*, феноменологія на всіх етапах свого розвитку сама позиціонує себе, як методологію наукового пізнання і, насамперед, пізнання феноменів внутрішнього світу людини, ментальних процесів, мислення, вподобань, цінностей, самої екзистенції, тому, у певному сенсі, феноменологія виступає у якості власної методології, складної рекурсивної системи, яка (як, доречі, і сама свідомість), намагається описати саму себе, дати методологічні настанови в рамках самого феноменологічного дослідження.

По-друге, важливо відзначити, що філософи, творці феноменології Ф.Бrentано, К.Штумпф, А.Майнонг, Е.Гуссерль та інші, створювали достатньо різні феноменологічні теорії. Ранній етап розвитку феноменології може бути окресленим тільки в рамках виділення продуктів людського духу, свідомості у якості окремих онтологічних і епістемологічних одиниць. Також важливою загальною тезою цих теорій є положення про можливість пізнання цих доволі умовних утворень, тобто акцент робиться не на трансцендентності духовного початку, а на його доступності раціональному пізнанню. Тобто всі версії ранньої феноменології є певним гносеологічним оптимізмом.

Нарешті, *по-третьє*, існує необхідність порівняння позиції феноменологів з рядом психологічних теорій, що також передбачає використання спеціальних методів дослідження.

Принципово важливо розглядати феноменологію в контексті уявлень про метаморфози дискурсивних практик, що домінують в культурі у певний час і їх вплив на формування філософських теорій. Феноменологія представляє собою групу споріднених теорій, умовно поєднаних в одне ціле і таким, що є новим типом комунікації з найважливішими проблемами філософського знання, що

принципово для розуміння окремих версій феноменології. Необхідно завжди усвідомлювати взаємозв'язок феноменології з психологією та принципову теоретичну невизначеність найбільш важливих елементів феноменологічного дискурсу, таких як свідомість, пізнання, ментальність, істина, смисл тощо.

Ця невизначеність не є недоліком самої феноменології. Скоріш вона пов'язана з тим, що кожна версія феноменології обирає свій теоретичний підхід у розумінні свідомості і її продуктів. Образно кажучи, яку модель свідомості ми оберемо: картезіанську, елімінативну, емерджентну, психоаналітичну, когнітивну, – таку версію феноменології ми і будемо будувати.

Оскільки феноменологія на етапі свого формування виступає як філософія свідомості, слід відзначити, що їй притаманні всі ті методологічні труднощі і ускладнення, які виникають у науковій психології і які доволі актуальні до нашого часу. Це є наслідком специфічних характеристик свідомості, яка уникає точного визначення і фіксації своїх продуктів і станів. Можна вказати на принципову надлишковість у діяльності свідомості, тобто акти свідомості не тільки інтенціональні, але вони ще й багатовимірні, коли інтенціональні акти водночас розподіляються у різних вимірах і у різних сенсах. Частіше за все людина має водночас багато інтенцій, формує цілий ряд сенсів, які створюють не просто ноематичний горизонт свідомості, а скоріше географічний атлас, причому свідомість вільно пересувається між різними картами.

Тут можлива певна аналогія з геометрією або з сучасною фізикою, свідомість має більше вимірів, ніж ми собі уявляємо, коли намагаємось її якось впорядкувати чи раціоналізувати. Ми як двовимірні істоти намагаємось поєднати свій образ світу з об'єктом, що має три і більше вимірів. Звичайно, це лише образ, що покликаний пояснити, чому свідомість і в наші часи є загальнонауковою проблемою.

Окреме питання – це науковий стиль феноменології, точніше, феноменологів. Можна стверджувати, оригінальність думки не в останню чергу пов'язана з оригінальністю її вираження і що будь-яка видатна філософська теорія, не кажучи вже про філософські напрямки, виробляє, встановлює новий,

власний філософський стиль і свій тип філософського письма, тому і феноменологія також відзначається у цьому сенсі.

У своїй теоретичній основі дисертацію побудовано на наукових здобутках зарубіжних та вітчизняних філософів. Серед німецьких філософів, теорії яких так чи інакше осмислювались та переосмислювались дисертантом, слід назвати таких мислителів як Ф. Brentano [85; 86], В. Дільтей [97-99], К. Штумпф [237], А. Майнонг [200], Е. Гуссерль [146-149], М. Гайдеггер [124; 130], Г.-Г. Гадамер [110; 111], Б.Вальденфельс [10; 11], К.-О. Арель [71], М. Мерло-Понті [203] та ін.

В процесі написання дисертаційної роботи використовувалися праці сучасних зарубіжних дослідників, які внесли певний внесок у розвиток методології філософії, проблем логічної семантики, інтерпретації та аналізу текстів. Слід відзначити таких, як Д.Захаві [267-272], Д.Кокелманс [188], Е.Корет [189], М.Лакс [41], Ч.Морріс [205], К.Мюллер-Фольмер [206], С.Огден [207], Р.Роллінгер [218] та ін.

Серед досліджень в царині історії феноменології і філософської методології на які безпосередньо покладался дисертант особливо слід відзначити праці таких вітчизняних авторів як: Г.Аляєв [66], В.Андрущенко [2], Є.Андрос [1], Є.Бистрицький [3; 4; 5], І.Гоян [17], В.Дубініна [24], В.Кебуладзе [34; 35], С.Кошарний [36], В.Кремень [37], С.Кримський [38], О.Кулик [39], С.Куцепал [40], В.Лях [42], В.Окороков [44; 45; 46], Т.Павлова [47], В.Палагута [48; 49], В.Петрушенко [50], М.Попович [52], С.Пролєєв [53], В.Табачковський [55], О.Токовенко [57], М.Хамітов [59], О.Хома [59], В.Чернієнко [60], В.Чуйко [61], Ю.Шабанова [62], С.Шевцов [63], Д.Шевчук [64], В.Шинкарук [65], В.Ярошовець [66; 67; 68].

Для дослідження феноменології як цілісної філософської теорії слід використовувати групу методів і методологічних підходів, які використовуються для аналізу складних і динамічних об'єктів, наприклад, в дослідженнях самої свідомості, дослідженні історії культурних процесів тощо. Свою ефективність демонструє використання синхронії і діахронії, методів, що досить широко

застосовуються у сучасному гуманітарному дискурсі. Це дозволяє розглянути феноменологію як певну інтелектуальну традицію, експлікувати історико-філософські передумови творчості засновників феноменології і розглянути доробки конкретних філософів в період складення розвинених версій феноменології. Принцип синхронії дозволяє досліджувати феноменологію як цілісну філософську позицію, де окремі частини не розділені жорсткими межами. Також дослідження історії феноменології спирається на методи логіки та епістемології.

Принциповий аспект методології дисертаційного дослідження стосується розуміння феноменології та її проблем. Існує усталене розуміння філософії як науки, як особливого типу наукового мислення, а також як особливої форми духовної діяльності. Всі ці підходи, що розглядаються в рамках будь-якої сучасної методології, в більшій чи меншій мірі є прийнятними для експлікації тематики і концептів феноменології.

Згідно зі своєю суттю та роллю в культурі, філософія є творчим процесом, особливою діяльністю, яка створює та використовує свої унікальні смисли.

Філософська свідомість є полем для глибокої феноменологічної рефлексії, завдяки якій філософія набуває своїх визначальних ознак. Всі визначення філософії можна вважати лише окремими аспектами її предмета. Феноменологи раннього періоду прагнули перетворити філософію на справжню науку, що займе гідне місце серед інших наукових знань.

Феноменологія намагається описати продукти філософської рефлексії, внутрішнє розуміння сенсів та ноематичних структур свідомості. Лише таким чином можна виявити глибинний зв'язок між філософією та її об'єктами. Можливо, саме тому часто виникає розрив між філософськими побудовами і реальним життям, феноменальними структурами буття. Важливо розмежовувати життєві проблеми, незалежно від їх особистісного чи соціального характеру, від проблем філософії, походження і специфіка яких є предметом наукових дискусій.

Феноменологія має на меті зберегти реальність у її смисловій спрямованості до нашого мислення та одночасно змінити погляд на феномен таким чином, щоб перетворити його на акт смислоутворення, тобто зрозуміти і зафіксувати феномен у формах смислу.

Отже, самовизначення феноменології спрямоване на підвищення історико-філософської точності дослідження, оскільки воно не примушує автора дотримуватися певного методологічного підходу, що дає можливість глибше проникнути в сутність досліджуваних проблем. Важливо розуміти, що розвиток феноменології протягом її історії не був простим і прямолінійним процесом, а формувався через складні шляхи, які виникали в духовній культурі певної епохи.

У своїй дисертаційній роботі був використаний історико-філософський аналіз, який виявився найбільш ефективним для розуміння витоків та еволюції феноменологічного вчення. Цей підхід дозволив не лише реконструювати інтелектуальний контекст, у якому народилася феноменологія, але й простежити, як її основні ідеї переосмислювалися різними представниками німецької філософської традиції.

Цей методологічний підхід дозволяє розглядати феноменологію не як статичну систему поглядів, а як динамічний філософський проект, що постійно розвивався і набував нових форм у різних контекстах. Він дає можливість показати, як ідеї феноменології перепліталися з іншими філософськими течіями та реагували на виклики свого часу.

Важливим методом аналізу складних культурно-історичних феноменів є генетичний метод, який включає в себе біографічні аспекти розвитку філософських теорій, пояснення, що апелює до особистісного творчого шляху філософа; психологічні пояснення, які намагаються вивести ідеї філософа з тих проблем, які не знайшли вирішення у попередників.

Серед історико-філософських методів слід відзначити також дескриптивний метод. Це один з найдавніших методів акцентує увагу на історичній і текстуальній достовірності при розгляді філософських текстів.

Вказані методи дослідження феноменології актуальні за визначенням і широко використовуються в дисертаційному дослідженні. Застосування історико-культурного підходу дозволяє розглядати становлення феноменології як відображення більш широкого і більш важливого процесу і потреби розуміння людської ментальності, тонких смислових нюансів в яких протікає життя кожної людини. Крім того, з цієї позиції, феноменологія виступає прямим нащадком європейської філософії, як на цьому наполягав і сам Гуссерль.

Аналізуючи методологічні підходи до вивчення філософських концепцій, слід особливо виділити *метод історичної критики* як найбільш науково обґрунтований. Його перевага полягає у здатності подолати як суб'єктивні упередження дослідника, так і міцний вплив самої досліджуваної філософської системи. Цей метод значно збагатився завдяки досягненням сучасного мовознавства, яке надало нові інструменти для об'єктивного аналізу історико-філософських текстів. Серед таких інструментів особливу цінність має етимологічний аналіз, що дозволяє відновити первісні значення понять і простежити їх еволюцію в різних культурно-історичних контекстах.

Феноменологія, як складова частина світового філософського процесу, розвивалася за двома взаємопов'язаними векторами. З одного боку, вона еволюціонувала діахронічно – проходячи через різні історичні етапи, кожен з яких надавав їй унікальних рис, що відрізняли конкретний період від інших. З іншого боку, феноменологія зберігала певні інваріантні характеристики, які дозволяють розглядати її як цілісний філософський проект незалежно від історичного контексту. Ця діалектика діахронічного розвитку і синхронічної сталості становить особливий інтерес для дослідника, оскільки дозволяє одночасно простежити історичну динаміку феноменології та виявити її суттєві, незмінні риси.

Так, феноменологія значною мірою виступає як різновид метафізичної філософії, який спрямований на внутрішні характеристики свідомості і ноематичних актів. Цій тенденції феноменологічна традиція завжди залишалася вірною, і це є однією з її найсуттєвіших характеристик.

У роботі з текстами загальна методологічна основа базувалася на здобутках історико-критичного та системно-структурного підходів. Міждисциплінарний підхід зіграв ключову роль дисертації, забезпечуючи синтез наукових норм дослідження першоджерел, і теоретичних ідей і принципів, визначальних напрямків дослідження об'єкта у межах історико-філософського аналізу.

Основним методом, застосованим у дисертації, став історико-філософський компаративний метод. Цей метод дозволяє аналізувати можливості та доцільність поєднання різних феноменологічних теорій у єдину концепцію, водночас враховуючи їх відмінності. Компаративний аналіз як порівняв погляди філософів в розвитку феноменології, а й зіставив їх із ідеями критиків.

Для досягнення мети роботи необхідно порівнювати філософські концепції творців феноменології, оскільки вона не є єдиною філософією. Суттєві відмінності між авторами в рамках феноменології можуть бути виявлені лише через детальний компаративний аналіз у поєднанні з іншими методами, що дає змогу виявити тонкі смислові перетини цих концепцій. Важливо зважати на мовний матеріал, що лежить в основі філософського змісту будь-якої концепції при проведенні компаративного аналізу.

Серед найважливіших міждисциплінарних напрямів феноменології виділяються гуманітарні науки, а також окремі галузі загальної психології та антропології. Разом з феноменологією існують інші дискурсивні системи, такі як філологія, історичне пізнання та психологічні теорії, що досліджують свідомість, особистість, мислення, психологічні стани та мотивацію людини.

Міждисциплінарність феноменології полягає у використанні матеріалів цих наук за збереження її сутнісного потенціалу. Єдність культурно-історичного та парадигмального підходів забезпечило цілісний історико-філософський огляд ідей феноменології, що дозволило зрозуміти особливості сприйняття її ролі та завдань у різні історичні періоди та у різних наукових та філософських парадигмах.

У процесі дослідження застосовувалися логічні та наукові методи пізнання, такі як дедукція, що допомагала простежити важливі причинно-наслідкові зв'язки навчань різних феноменологів, та індукція, що дозволила узагальнити окремі міркування феноменологів лише на рівні філософських концепцій та тенденцій.

Феноменологія як науковий метод передбачає розгляд конкретного досвіду з метою опису його якомога точніше, з мінімальними спотвореннями чи тлумаченнями. Феноменологічний метод дослідження включає кілька основних принципів:

1. *Інтуїтивність, дескриптивність, аналітичність.* Феноменологія прагне досягти ясності в розумінні феноменів свідомого життя через інтуїтивне усвідомлення, детальний опис і аналітичне розрізнення різних аспектів досвіду.

2. *Безпередумовність.* Це принцип відмови від попередніх переконань і передумов, які ще не були повністю досліджені та перевірені. Це спонукає до розгляду досвіду без упереджень.

3. *Очевидність і відкритість новому досвіду.* Цей принцип закликає приймати і описувати все, що нам дано, таким, яким воно є, і лише в тих рамках, у яких воно дає себе. Це означає, що ми повинні бути відкритими до нових вражень і досвіду, не накладаючи на них своїх попередніх уявлень.

Метод феноменології змінює класичний базис методологічного редукціонізму, зокрема правило Оккама. Замість того, щоб відсікати всі зайві елементи, феноменологічний метод спонукає до глибшого розгляду явища понад те, що явлене, і до вивчення того, що ми можемо очевидно спостерігати в ньому.

Таким чином, феноменологія намагається досягти більш глибокого розуміння досвіду, залишаючи осторонь усі неперевірені припущення і відкриваючись до нових можливостей інтерпретації.

Побудова феноменологічних вчень – це достатньо складний матеріал, тому і дослідницька робота, що намагається розглянути таку об'ємну тему, постійно опиняється на перехрестях, часто рухається по колу, намагаючись розгледіти співпадіння смислів і концептуальних положень різних теорій. Феноменологія

не була створена і представлена в єдиному вигляді, як одна авторська теорія. Ми не можемо казати про феноменологію, як про єдину теорію, хоча концепція Е. Гуссерля є найбільш відомою і визнаною версією феноменології. Однак, і сам засновник даної теорії викладав її по різному у різні періоди своєї творчості. Тим більш відгалуджень феноменологічного дискурсу ми знаходимо у його учнів і послідовників: Р. Інгардена, Г. Шпета, М. Гайдеггера, М. Мерло-Понті та інших.

Таким чином, дисертаційна робота – це насамперед збирання та аналіз іноді доволі розрізнених частин феноменологічного дискурсу в німецькій і філософії останнього століття, оскільки саме в цей період феноменологія поступово перетворюється з методології психологічних досліджень на загально філософську теорію, що покликана втілити певний ідеал науковості.

Визначимо і систематизуємо основні проблеми, що виникають при аналізі нашого матеріалу:

– *Об'ємність та неоднозначність теми.* Феноменологічний дискурс є широким і багат шаровим, що ускладнює уникнення повторів і перехрещень, особливо в найбільш важливих пунктах.

– *Різноманітність підходів до розуміння феноменології.* Феноменологія не є єдиною теорією чи авторською позицією. Кожен філософ розвивав свою версію феноменології і такі авторські підходи мають достатньо великі розбіжності навіть у ключових питаннях.

– *Виявлення і прояснення завдань феноменології.* Феноменологія спрямована на розв'язування і розплутування численних коренів смислів та семантичних зв'язків між ними, а не на встановлення жорсткої системи зв'язків. Це означає, що феноменологічний аналіз має справу з живими елементами смислу, які перебувають у постійній взаємодії.

– *Аналіз різнопланових за змістом текстів засновників феноменології.* Робота над феноменологічною проблематикою передбачає збір сегментів і розрізнених фрагментів феноменологічного дискурсу.

– *Систематизація та дослідження основних підходів і концептів феноменологічного дискурсу.* Попри відсутність чіткої системи в історії

формування феноменології, робота спрямована на систематизацію, простеження тонких зв'язків і пунктів перетину між різними авторами і концепціями, щоб створити цілісну картину розвитку вчення.

Таким чином, історико-філософська робота з феноменологією, як вона представлена у творах своїх засновників передбачає глибокий аналіз і синтез різних ідей і підходів, щоб зрозуміти і розвинути цю багатогранну філософську традицію.

Головний методологічний принцип при дослідженні таких значних і складних культурних утворень має бути таким: методи дослідження повинні бути конгеніальними матеріалу, який досліджується. Якщо феноменологія орієнтована на вивчення структур свідомості, аналізі процедур смислоутворення, то потрібно враховувати це при дослідженні самої феноменології.

Висновки до першого розділу

Досліджено джерела та історичні аспекти зародження феноменології, формування її принципів та теоретичного матеріалу. Серед класичних філософських праць, зокрема розглянуто роботи Ф. Brentano, В. Дільтей, К. Штумпф, А. Майнонг, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер, Вальденфельс, К.-О. Арель, М. Мерло-Понті та ін. Серед сучасних вітчизняних авторів, розглянуто роботи: Г.Аляєв, В.Андрущенко, Є.Андрос, Є.Бистрицький, І.Гоян, В.Дубініна, В.Кебуладзе, С.Кошарний, В.Кремень, С.Кримський, О.Кулик, С.Куцепал, В.Лях, В.Окороков, Т.Павлова, В.Палагута, В.Петрушенко, М.Попович, С.Пролєєв, В.Табачковський, О.Токовенко, М.Хамітов, О.Хома, В.Чернієнко, В.Чуйко, Ю.Шабанова, С.Шевцов, Д.Шевчук, В.Шинкарук, В.Ярошовець. У дисертаційному дослідженні застосовується комплекс методів, серед яких: критичний історико-філософський аналіз; системно-структурний

підхід; міждисциплінарний підхід; загальнонаукові методи (дедукція, індукція); категоріальний аналіз; етимологічний аналіз.

Феноменологія, як філософський напрямок, відрізняється низкою загальних рис, що виділяють її серед інших філософських підходів. Головною особливістю феноменології є визнання ментальних феноменів як повноправних елементів онтологічних та епістемологічних побудов. Вони розглядаються нарівні з феноменами реального світу, що є ключовою відмінністю феноменології з інших філософських напрямів.

Показано, що феноменологія будує новий метод дослідження, що вимагає особливої уваги до методології. Проведене дослідження демонструє, що феноменологія як філософська теорія є однією з інтегруючих і системоутворюючих форм розвитку класичної європейської філософії. Це підтверджується аналізом першоджерел, а також сучасною історико-філософською та критичною літературою.

Феноменологія, як філософський напрямок, поєднує різні ідеї та концепції, що робить її унікальною та складною для дослідження. Визнання ментальних феноменів як повноправних онтологічних елементів та епістемологічних побудов є центральною рисою феноменології. Методологія феноменології, заснована на принципах епохи та феноменологічної редукції, пропонує новий підхід до філософського дослідження, що дозволяє глибше зрозуміти природу свідомості та її феноменів.

Основним аспектом дослідження першоджерел дисертаційної роботи є розуміння того, що праці Гуссерля, безсумнівно, є основним джерелом для будь-якого дослідника історії феноменології. Причина не тільки в тому, що гуссерлівська версія феноменології найбільш визнана і відома. Важливо те, що роботи Гуссерля виділяються завдяки своєму глибокому змісту, суттєвому розумінню проблем, оригінальності суджень та логічним побудовам, які не мають рівних у феноменологічному дискурсі. Для загального розуміння феноменології та її розвитку в Німеччині другої половини XIX – початку XX століть необхідно усвідомити, що цей напрямок досліджень і область

філософського дискурсу розвивалися як продовження певної традиції, а також як своєрідне сприйняття розвитку наукової психології в той період. Загальний розвиток науки в цей період безумовно сприяв появі та розвитку феноменології, а також інших філософських течій.

Показано, що феноменологія зародилася і розвивалася на тлі загального підйому науки, особливо психології. Філософи прагнули ретельніше вивчити природу свідомості, спираючись на нові наукові досягнення. Едмунд Гуссерль, засновник феноменології, прагнув створити новий метод, що дозволяє здійснювати чистий опис феноменів свідомості без упередженостей та теоретичних припущень. Феноменологія характеризується різноманіттям та різноманітністю підходів. Цей напрямок поєднує безліч різних ідей та концепцій різного походження. В рамках феноменології досліджуються різні аспекти свідомості, інтенційності, переживань, інтерсуб'єктивності та багатьох інших феноменів.

Феноменологія у своїх найрозвиненіших теоретичних формах постає як всеосяжна онтологічна та епістемологічна структура. Вона доповнює традиційні філософські проблеми питаннями сутності свідомості та смислу. Феноменологічний метод дозволяє досліджувати базові структури досвіду та сенсу, що лежать в основі нашого сприйняття світу. Феноменологія позиціонує себе як методологію наукового пізнання, насамперед вивчення феноменів внутрішнього світу людини, її ментальних процесів, переваг, цінностей та самої екзистенції. У певному сенсі феноменологія є своєю власною методологією – складною рекурсивною системою, яка прагне описати себе і запропонувати методологічні настанови в рамках феноменологічного дослідження.

Феноменологія розглянута в контексті уявлень про трансформацію дискурсивних практик та їх вплив на формування філософських теорій. Як вчення про чистий внутрішній досвід людини, феноменологія є родиною дискурсивних стратегій, умовно об'єднаних в одне ціле, і виступає новим типом комунікації з першоджерелом філософського знання, що важливо для розуміння її окремих компонентів. Історико-філософське дослідження феноменології, як

вона представлена у працях її засновників, потребує глибокого аналізу та синтезу різних ідей та підходів для розуміння та розвитку цієї багатогранної філософської традиції.

Показано, що феноменологія є закономірним продовженням давно існуючих у західноєвропейській філософії тенденцій. Вона розглядає ментальні феномени в їх сукупності як автономні об'єкти, що мають власну сутність і характеристики, які не зводяться до фізичних або фізіологічних процесів і тому не можуть бути редуковані в рамках сучасної науки. Поєднуючи різні ідеї та підходи, феноменологія демонструє свою багатогранність та різноманітність.

Розділ 2. КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ПОЛЕ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ І ЗАКОНОМІРНОСТІ ФОРМУВАННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ ТЕОРІЙ

Даний розділ присвячений принципово важливому і достатньо закономірному питанню: якими шляхами рухалася феноменологія у своєму розвитку, як формувалися основні феноменологічні теорії, як осмислювалась відповідна проблематика. У побудові роботи ми користувались положенням про різноманіття форм феноменологічного дискурсу і, відповідно, відмінність підходів до вирішення теоретичних проблем. Насамперед, це стосується проблеми інтенціональності і структури свідомості, визначення самої свідомості, онтологічному статусу і епістемологічним процедурам визначення і експлікації продуктів свідомості, насамперед, смислу і ноєматичним структурам. Саме у цій царині спостерігаються найбільші розбіжності у тлумаченні авторами різних феноменологічних теорій.

Феноменологія вже на початку свого існування демонструє надзвичайну різноманітність. Це стосується не тільки засновників нового методу, таких, як Ф. Brentano, Е. Гуссерль, К. Штумпф, але і молодих вчених, учасників

Мюнхенського і Геттінгенського гуртків. Вони розвивали свої оригінальні підходи до використання феноменологічного методу і вирішення філософських проблем. Специфічна теорія А. Майнонга, що споріднена з феноменологією, теж потребує свого розгляду і теоретичного осмислення.

Окрім цих питань постає ще одне – як співвідносяться феноменологічні теорії з іншими напрямками європейської філософії вказаного періоду. Для порівняння з феноменологічними вченнями була обрана аналітична філософія, яка в той час теж знаходилась на етапі формування. Філософія логічного атомізму і лінгвістична філософія, що започаткована Л. Вітгенштайном, постають достатньо адекватними теоріями для такого порівняння.

2.1 Етапи розвитку і концептуальні передумови виникнення феноменології

Пошук витоків феноменології, процес побудови концептуального каркасу майбутнього вчення завжди приваблював істориків сучасної філософії. У даному підрозділі розглядається формування основ феноменологічного методу та самої феноменології у працях попередників Е. Гуссерля, насамперед, Ф. Brentano. Умовно цей етап можна охарактеризувати як пре-феноменологічний, коли нове вчення формувалося в рамках широких дискурсивних полів, створених на ґрунті неокантіанства, академічної філософії життя, емпіріокритицизму, вчень К. Штумпфа, Ф. Brentano, А. Майнонга та ін. Щодо впливу на фундатора феноменології цей етап важко переоцінити.

Необхідність дослідження даної теми визначається неослабним впливом та популярністю феноменологічного методу, який давно вже переступив кордони так званої «континентальної філософії» і демонструє свої можливості і майже невичерпний евристичний потенціал практично у всіх галузях гуманітарного знання. Крім того, в сучасній українській філософській думці феноменологічна

проблематика все ще залишається недостатньо дослідженою, особливо в частині передісторії феноменології, її ранніх теоретичних відгалужень та інтерпретацій.

Серед українських дослідників даної проблематики виділяються роботи В. Кебуладзе [35]. Але ці дослідження майже не охоплюють період становлення феноменологічної проблематики, в якому, на нашу думку слід шукати причини такого довгого життя і продуктивності феноменологічного методу. Також відзначимо роботи І. Гоян [17] і В. Дубініної [24]. В останніх чимало уваги приділяється саме ранньому етапу формування феноменології. Серед західних дослідників можна вказати на класичну роботу Г. Шпігельберга [227], а також загальне дослідження Д. Грея [120].

Теоретичний підхід, який тут пропонується, полягає в тому, що феноменологія не є витвором виключно одного конкретного мислителя, але виступає як вчення, що завершує доволі довгий і складний процес, в рамках якого відбувалося формування нової філософської концепції.

Поява феноменологічного методу була підготовлена всім розвитком європейської філософії, у кожному етапі якого можна віднайти точки формування феноменологічного методу, а також пункти теоретичного перетину з феноменологією. У цьому відношенні феноменологія є не просто філософською «вигадкою», черговою «системою», але вченням, яке виникло на шляху перетину раціональних та емпіричних теорій новоєвропейської філософії, починаючи з XIX століття.

При цьому тут необхідно зробити застереження та усунутись від низки сучасних інтерпретаторів, готових включити до розряду «правовірних» феноменологів навіть Гегеля. [227, с. 656].

Феноменологія – це не просто одне з філософських вчень, нехай навіть дуже значне, – це, у певному сенсі, новий рівень існування самої філософії. Ця обставина була належним чином відчута і оцінена вже молодими послідовниками Гуссерля, представниками Геттінгенського та Мюнхенського філософських гуртків (А. Райнах, Р. Інгарден, Е. Штайн, А. Койре та ін.).

Щоправда, говорити про якість правовірне дотримання концепції вчителя не доводилося, кожен із учнів намагався окреслити контури власної теорії, крім того, вони були захоплені ідеєю побудови «сутнісної феноменології» (*Wesensphänomenologie*), що, безперечно, розходилося з програмою Гуссерля вивчення сутності свідомості. [227, с. 169-170]. Зараз можна коректніше оцінити, наскільки ці претензії молодих учнів засновника феноменології були виправдані і чи привели ці зусилля до побудови нової універсальної онтології і дійсної феноменології сутності. Якщо така онтологічна модель не була створена, що ми спостерігаємо і в наш час, то філософська програма Гуссерля все ще є доволі актуальною, враховуючи сучасний науковий інтерес до вивчення свідомості, її структур, ментальних станів людини і т.і.

Для розуміння основ феноменологічного способу та її передумов, важливим є розгляд позиції найважливішого попередника феноменології, Ф. Brentano. Внесок філософа полягає у розробці новаторської концепції свідомості, яку можна назвати найпродуктивнішою з часів Декарта, тим більше, що німецький філософ доклав чимало зусиль, щоб позбавитися головного вихідного недоліку картезіанської позиції – дуалізму душі та тіла. Крім цього дуалізму, а скоріше, з його причини, здавна існував дуалізм феноменів сприйняття та їх відображення у ментальних структурах, у почутті та свідомості, продукти яких сприймалися як вторинні, привнесені та мали опосередкований онтологічний статус.

Brentano проводить масштабну спробу онтологічної реабілітації ментальних феноменів, що призводить до побудови не просто чергової теорії свідомості, а й того, що вже в рамках феноменології перетвориться на онтологію свідомості. При цьому тут є важлива двоїстість. По-перше, йдеться про онтологічні структури, відображені у свідомості; по-друге, про будову та архітектоніку самої свідомості, яка сама виявляє в собі різнорівневі онтологічні структури, на кшталт 1) інтенціональних актів, 2) темпоральних структур, 3) феномена «внутрішньої свідомості» (*inneren Bewusstsein*) та 4) семантичних процедур.

Слід відзначити, що Brentano ще не ставить перед собою завдання пошуку чистих трансцендентальних структур свідомості. Він знаходиться у процесі побудови наукової психології, яка охоплювала б весь спектр психічних феноменів, від чуттєвого сприйняття до найбільш тонких, навіть ефемерних душевних станів, від безпосередньої роботи сенсорів до смислових утворень свідомості. Останні приводять до проблем, що пов'язані з символічними структурами, насамперед, з мовою і її використанням, як з прагматичними цілями, так і для формування внутрішнього смислового шару самої свідомості.

Серед концептуальних новацій Brentano традиційно виділяють інтенціональність, напевне, найбільш відомий термін феноменології. Історично латинське слово **intentio** має значення *напруга, інтенсивність, увага, намір, задум* та ін. Певною мірою всі ці значення відображаються в терміні, який використовує Brentano. Класичним визначенням інтенціональності є спрямованість свідомості на деякий предмет, який стає інтенціональним предметом. Це положення було б банальною констатацією факту, що відомий з античних часів, якби не один нюанс: інтенціональним предметом може бути *будь-який* предмет, на який спрямована наша увага, навіть якщо це наші особисті ментальні стани, чуттєві імпульси, або навіть зовсім неіснуючі речі.

Треба зауважити, що така специфічна онтологія зустрічається в історії філософії не вперше. Згадаємо, що вже Платон у своїй «Державі» виділяє ілюзії та відображення в окремий онтологічний регіон. В філософії того періоду, який ми зараз розглядаємо, слід відзначити Ганса Файнгінгера (1852-1933) достатньо відомого неокантианця, який у 1911 р. виступив із своєю «філософією ніби то» (Die Philosophie Des Als Ob). Він позиціонував свою теорію, як розгляд системи теоретичних, практичних і релігійних фікцій людства, які тим не менше є доволі необхідними елементами нашої свідомості та культури. [251-253].

Важливо відзначити, що базовим положенням теорії свідомості Ф. Brentano є не сам по собі інтенціональний принцип, який змінює традиційне для того часу розуміння свідомості як психічного відображення речей. Така позиція примушує вести розмову про певні онтологічні рівні, які пов'язані з більшою чи

меншою очевидністю реальних або ментальних предметів. Феноменологічна психологія намагається послідовно уникнути такої градації, орієнтуючись на вихідне положення Brentano, що будь-який психічний акт супроводжується відповідним до нього актом свідомості, при чому, реальність предмету або агенту психічного акту не має значення для формування структур свідомості.

Таким чином свідомість є не тільки структурою, яка пасивно реєструє дані нашого сприйняття і створює передумови для організації нашої поведінки. Свідомість може сама породжувати певні об'єкти як свій особистісний світ і вільно оперувати ними у царині сенсу, незалежно від того, чи існує в реальності відповідний інтенціональний об'єкт.

Виходячи з цього, слід вважати інтенціональність не тільки теоретико-пізнавальний принцип філософії Brentano, але живим відношенням, результатом креативної роботи самої свідомості, яка організує і систематизує не стільки предметне середовище навколо людини, скільки її внутрішній світ, що є інтенціональністю в онтологічному аспекті, мірилом якої є сенс.

Такий підхід зразу ж провокує декілька достатньо складних питань:

1. Наскільки це внутрішнє середовище є гомогенним, чи має воно свою особисту ієрархію, структуру або структури. Можливо воно є розрізненим неупорядкованим конгломератом актів свідомості.

2. Яке місце в структурі свідомості займають численні «автоматичні» акти, які здебільшого не усвідомлюються, але так чи інакше визначають саме існування свідомості. Наприклад, сприйняття часу і весь темпоральний функціонал нашої ментальності, який більшість людей навіть не помічає.

3. Останнє і мабуть найважливіше питання: як співвідносяться інтенціональні акти, пов'язані з фізичними об'єктами, і акти внутрішнього усвідомлення та нескінченні нагромадження смислових об'єктів, що є значною мірою продуктами нашої фантазії. Проблема, що знайшла своє відображення в теорії об'єктів А. Майнонга.

Таким чином, сутність інтенціональності в розумінні Brentano і ранніх феноменологів може бути розкрита через розуміння того, що інтенціональні

акти, які направлені на ментальні події, містять в собі деякі характеристики, також і в тієї предметній царині, яка традиційно відноситься до об'єктивної реальності. Всі характеристики об'єкта в інтенціональному полі існують і змінюються залежно від модусів та форм інтенції. Незважаючи на те, що зміст різних актів по відношенню до матеріалу залишається ідентичним, різні акти та їх модифікації відрізняються один від одного і несуть у собі початковий зміст у трансформованому вигляді. Пам'ять не тотожна уяві, фантазія не схожа на акт судження, мислення, бажання, переживання тощо. У всіх цих актів має бути свій, особливий зміст.

Гуссерль розміщує інтенціональне ставлення у самому фундаменті будь-якого пізнання. При цьому феномен інтенціональності не може бути пояснений у термінах апарату природничих наук. Навпаки, щоб явища і об'єкти природи могли стати об'єктами зовнішньої детермінації, вони мають спочатку виявитися елементами інтенціональних відносин, як результати конститутивної (тобто смислової) діяльності свідомості.

У зв'язку з цим можна вказати на загальне концептуальне положення феноменології на всьому шляху її розвитку, яке імпліцитно присутнє вже у філософії Brentano. Це ідея прихованого ізоморфізму світу, його пізнання і тих смислових і мовних структур, за допомогою яких світ стає корелятом нашої свідомості. Можна сказати, що конгломерат або система інтенціональних актів формує онтологію свідомості і це є певною мірою будь-яка онтологія, що може створити людина. Категоризація онтологічних структур відбувається потім, коли свідомість раціоналізує і систематизує свій матеріал. Створюється ілюзія, що певні об'єкти існують реально, поза межами ментальних станів людини, але для феноменолога всі вони є похідними дериватами, специфікаціями нашої свідомості.

Така специфічна теорія мала створити і свій особливий метод, який би поєднував онтопсихологію і певні логічні процедури. З погляду засновника феноменології, феноменологічний метод має бути самодостатнім, або безумовним. Гуссерль формулює принцип безумовності в «Логічних

дослідженнях» як установку на виявлення всіх передумов, які можуть бути феноменологічно реалізовані. Він відносить цей принцип не тільки до наявних теорій, але і до самого смислу філософських побудов, які здійснює Гуссерль – від предметності до рефлексії і в зворотньому напрямку. У цьому також відчувається вплив філософії Brentano, вплив, який Гуссерль не міг не усвідомлювати. Зигзагоподібність напевне має своїм корінням брентанівську відмінність первинного і вторинного об'єктів свідомості, які можуть заміщувати один одного.

Тут можна виявити певну подібність між позицією Ф. Brentano та феноменалізмом у вченні Е. Маха (1838-1916) та інших класиків емпіріокритицизму. Тим не менш, є суттєва розбіжність між Махом та Brentano, яка стосується основних принципів. Мах не визнає сутнісної різниці між актом уявлення та уявленим, або, інакше кажучи, змістом уявлення. Відмінність між психічним і фізичним, за Махом, немає сутнісної основи: вона залежить від погляду спостерігача – світло може бути фізичним процесом, якщо ми, наприклад, цікавимося його джерелом, а може, психічним процесом, якщо нас цікавить сам процес зору. Зрозуміло, що така позиція для Brentano неприйнятна: психічне має властивості (наприклад, інтенціональність), які не властиві фізичному принципово. Критику Маха щодо цього переймає Гуссерль у «Логічних дослідженнях».

Проте основа основ філософії Brentano, спадкоємцем якої є гуссерлівська феноменологія – вчення про свідомість. Для Brentano свідомість – це не функція чого б там не було. Свідомість – це первинна реальність, це не тільки те, що дано нам у досвіді, це і є сам досвід, це те, що ми здійснюємо, сприймаючи, виносячи судження, переживаючи емоції. Філософія починається з відмінності та встановлення кореляції між здійсненням досвіду та даностями досвіду. Не важко побачити, що реальний предмет, який саме і проковує досвід, в даній концепції не розглядається. С точки зору наукового реалізму або будь-якої форми матеріалізму, феноменологічна теорія – це ще одна версія феноменалізму, суб'єктивізму, що наближається до соліпсизму. Але це доволі поверховий

погляд, оскільки реальний предмет в результаті феноменологічної редукції «виноситься за дужки», але не нівелюється і не зникає, але розглядається як корелят інтенціональних актів свідомості.

Якщо для природничих наук такий підхід можна вважати не дуже продуктивним, то для наук гуманітарних, наук про культуру, де феномени, що вивчаються мають доволі невизначену природу, а часто взагалі є фікціями: ментальними, історичними, релігійними, художніми вигадками і т.і. – позиція феноменолога виглядає досить перспективною.

Брентано вказує на те, що труднощі, пов'язані з розумінням філософських понять, пов'язані з невизначеністю їхнього онтологічного статусу. «Уявні поняття уявних імен ставали приводом для неодноразового спотворення найважливішого психологічного факту, за яким усі наші поняття походять із чуттєвих споглядань. Насправді, поняття *буття* (Sein), *небуття* (Nichtsein), *потреби* (Notwendigkeit), *можливості* (Möglichkeit), навіть поняття *краси* (Schönheit), *величини* (Größe) і т. д. не походять із чуттєвих споглядань, але це лише тому, що подібних понять взагалі не існує і відповідні іменники взагалі не є справжніми іменами. Те саме відноситься до понять *час* (Zeit), *сьогодення* (Gegenwart), *минуле* (Vergangenheit), *майбутнє* (Zukunft), а також до поняття *нинішнього* (Gegenwärtiges), *минулого* (Vergangenes), *майбутнього* (Zukunftiges). Приклади, яких, безумовно, достатньо, щоб показати, як тут найбільш згубним чином були інфіковані спільно психологія, теорія пізнання та онтологія» [86, с. 330].

Тут не треба звинувачувати Брентано в нігілізації філософських категорій і наукових термінів, мова йде тільки про те, що ми насправді не можемо усунутись від нашої свідомості при розгляді будь-якого емпіричного матеріалу та теоретичного змісту наших концептів.

Окремо слід розглянути доробок представників двох філософських гуртків, що відіграли помітну роль у формуванні феноменологічного руху. Відомий дослідник історії феноменології Г. Шпігельберг детально розглядає їх діяльність і дає їй критичну оцінку.

Мюнхенський гурток феноменологів був заснований у Мюнхені в 1905 році. До його складу входили молоді філософи, які були захоплені ідеями Гуссерля і прагнули розвивати феноменологію далі. Найбільш відомі члени Мюнхенського гуртка: Б.А. Пфендер (1870-1941), А. Райнах (1883-1917), А. Койре (1892-1964), М. Гайгер (1880-1937), М. Шелер (1874-1928). Потім, в 1907 році ряд його представників складають Геттінгенський гурток. Умовно кажучи, їх учасників можна назвати єдиною школою ранньої феноменології, члени якої по своєму розвивали ідеї Гуссерля, деякі з них потім настільки далеко відхилилися від феноменології, що виступають скоріше в якості засновників власних теорій. Серед представників Геттінгенського гуртка також треба відзначити Р. Інгардена (1893-1970) і Е. Штайн (1891-1942).

Члени цих гуртків почувалися достатньо вільно по відношенню до принципів феноменології, запропонованих Гуссерлем і намагалися творчо розвивати його вчення. Так, Г. Шпігельберг зазначає: «Для цієї жвавої групи та її різноманітного складу і її відгалужень, феноменологія означала дещо інше, ніж для Гуссерля на цьому етапі, тобто не поворот до суб'єктивності як основного феноменологічного шару, а до 'речей', зрозумілих у сенсі всього спектру феноменів, і здебільшого до об'єктивних, а не суб'єктивних. Феноменологія Гуссерля дала їм міцний ґрунт для їхньої незалежної філософії та усунула перешкоди психофізичної теорії та примітивного позитивізму. Тепер вони могли вільно розглядати широкий спектр нових феноменів, досліджуючи їх за допомогою непідготовленого 'інтуїтивного споглядання' в пошуках їхніх сутнісних структур та сутнісних зв'язків між ними» [227, с. 170].

Для представників цих гуртків феноменологія насамперед означала пошук і споглядання сутностей у будь-якій царині незважаючи на те, що їх вчитель все більше поринав у дослідження свідомості.

Одним з найбільш оригінальним представників Мюнхенського гуртку був Александр Пфендер, який зробив значний внесок у розвиток феноменології, зокрема у галузі теорії актів свідомості, етики та психології. [210; 211; 212; 213]. В своїй праці «Феноменологія волі» [211] він використовує феноменологічний

метод і розглядає волю як центральний аспект свідомості, що зв'язує наші бажання з нашими діями. Він стверджує, що волеві акти є невід'ємною частиною людського досвіду і мають специфічну структуру, яка відрізняє їх від інших типів актів свідомості, таких як перцепція чи судження. Пфендер детально аналізує поняття мотивів та мотивації. Він визначає мотиви як ті внутрішні чи зовнішні чинники, які спонукають людину до дії. Мотивація, за Пфендером, є процесом, через який мотиви впливають на волеві акти і визначають вибір та реалізацію дій. Також у книзі пропонується типологію вольових актів, розрізняючи різні форми волі, такі як намір, бажання, рішення та виконання дії. Він підкреслює, що кожен з цих актів має свою специфічну феноменологічну структуру та динаміку.

Іншою значною роботою Пфендера є «Вступ до психології» (1904) [212]. Ця праця є фундаментальним текстом, який демонструє, як феноменологічний метод може бути застосований до психологічних досліджень. Автор стверджує, що психологія повинна базуватися на безпосередньому досвіді і спостереженні феноменів свідомості, а не на теоретичних припущеннях або абстрактних моделях. Це означає, що психологи повинні досліджувати психічні явища такими, якими вони з'являються у свідомості, шляхом інтуїтивного споглядання сутностей. У своїй роботі Пфендер аналізує структуру свідомості, розглядаючи різні типи психічних актів, такі як сприйняття, пам'ять, уява, емоції та воля. Він розрізняє між цими актами і досліджує їхню специфічну феноменологічну структуру. Це дозволяє краще зрозуміти, як ці різні акти взаємодіють і формують наш свідомий досвід.

Пфендер виступає проти спрощеного бачення психіки людини в рамках тодішніх психофізіологічних теорій, він бачить у людині мікрокосм, сутність якого намагається віднайти: «Але хоча розширена і поглиблена психологія людини, 'мікрокосму', була центральним інтересом філософських пошуків Пфендера і тим, з чого він черпав свої найважливіші уявлення, вона аж ніяк не була єдиним його інтересом. Навіть найвпливовіше досягнення його життя, систематичний розвиток чистої логіки Гуссерля, звільненої від психології,

насправді було лише побічним продуктом його більшої мети – підготовки всеосяжної філософії, що розуміється як спроба досягти остаточного знання (letzst-abschliessende Erkenntnis), знання, яке забезпечило б остаточну оцінку всіх наших справжніх знань, наукових і позанаукових. Феноменологічний метод, як його розвинув Пфендер, мав стати ключем для вивчення цих більших питань. Його «Вступ до філософії та феноменології», запланований як одна з його останніх робіт, заснована на шістнадцяти постійно змінюваних планах його лекцій, містила систематичний виклад основних проблем філософії» [227, с. 177].

Феноменологія Пфендера розвивалася у власному напрямку, який мав багато розбіжностей з теорією Гуссерля. Це стосується і відношення до раціоналізму, і до трансценденталізму останнього, крайніх форм якого Пфендер не визнавав, а також неприйнятність феноменологічної редукції, яку запропонував Гуссерль: «Отже, зрозуміло, що версія феноменології Пфендера зовсім не є простим онтологічним дослідженням речей (Sachen) у сенсі простого ‘повороту до об’єкт’, а намагається приділити особливу увагу суб’єктивному аспекту феноменів. Крім того, Пфендер прямо зазначає, що феноменологія утримується від ‘постановки питання про реальність того, що таким чином споглядається, але звертає увагу лише на що і на якості’, хоча при цьому він прямо не посилається на феноменологічну редукцію Гуссерля та її припущувану здатність відкривати абсолютно нові виміри феноменів. Знову наголошується на потребі обережного та майже благоговійного опису того, що таким чином сприймається, а також на необхідності дослідження сутнісних і необхідних зв’язків (Zusammengehörigkeiten) між феноменами» [227, с. 181].

Розглянемо більш детально також діяльність А. Райнаха, який вніс значний вклад у феноменологію права. Його робота «Апостеріорні основи цивільного права» (Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts) (1913) є однією з найважливіших праць у цій галузі. Райнах аналізував основні правові поняття, такі як обов’язок, право, обіцянка, контракт і борг, використовуючи феноменологічний метод. Він вважав, що ці правові поняття мають апріорні основи, які можуть бути досліджені через інтуїтивне споглядання сутностей.

Райнах розробив також теорію соціальних актів, яка має важливе значення для феноменології соціальних взаємодій. Він розрізняв внутрішні акти свідомості (наприклад, бажаннями, судженнями) і зовнішні актами, які спрямовані на інших людей і створюють соціальні відносини. До зовнішніх актів він відносив обіцянки, запити, накази та інші комунікативні дії. Райнах показав, що ці соціальні акти мають свою специфічну структуру і можуть бути зрозумілі через феноменологічний аналіз. Можна зазначити, що Райнах послідовно розвивав феноменологічний метод, пропонуючи власні дослідження певних онтологічних регіонів.

Райнах розглядає феноменологію не як усталену філософську теорію, а перш за все як метод дослідження, за допомогою якого можна углядіти сутність предметів. Метод більшості наук в своїй основі радикально відрізняється від феноменологічного, науки лише ковзають поверхнею речей, не проникаючи в їх сутність. Наука не займається прямим сутнісним спогляданням, вона задовольняється дефініціями своїх предметів і висновками з них. Лише психологія, на думку філософа, а також соціальні науки повинні були займатися прямим спогляданням сутності, але вони ухиляються від цього, перш за все, під впливом і під тиском парадигми природознавчих наук.

Завдання феноменології вбачається перш за все в розробці певних методів, які дозволять проникнути у сутність психічних процесів. За його думкою, феноменологічний метод повинен навчити дослідників бачити речі, які вони зазвичай не помічають, тому що знаходяться у природній установці свідомості: «Крім інтуїтивного споглядання феноменів та їхніх сутностей, Рейнах підкреслює ще один додатковий крок: вивчення сутнісних зв'язків (Wesenszusammenhänge) між цими феноменами та їхніх законів (Wesensgesetze). Ці відношення між феноменами визначаються їхньою самою природою і виражаються у таких фразах, як 'у природі руху має лежати субстрат' або 'це впливає з його самої природи'. За Рейнахом, такі сутнісні зв'язки виникають не лише серед формальних структур логіки та загальної онтології, але й у структурах конкретних 'матеріальних' феноменів, наприклад, серед кольорів у

їхніх подібностях та відносних позиціях. Вони поділяються на два основних типи: сутнісні необхідності та сутнісні можливості. Звісно, ці зв'язки зазвичай настільки очевидні, що ніхто не звертає на них уваги. Але саме ці знехтувані 'тривіальності' феноменологія повинна розглядати належним чином» [227, с. 198].

Окремо слід відзначити філософську роботу М. Гайгера, ідеї і різнобічність інтересів якого впливали на феноменологічний рух від самого його початку. Серед його робіт особливо виділяються дослідження емпатії [115], цікава робота, що присвячена естетичному задоволенню [118], особливо важлива праця: «Die Bedeutung der Phänomenologie für die Wissenschaften» («Значення феноменології для наук»), в якій Гайгер обговорює, як феноменологічний метод може бути застосований до різних наукових дисциплін.

Саме в царині феноменологічного методу Гайгер дотримувався гуссерлівської програми, щоправда, з більшої орієнтацією на філософський реалізм і доволі критичним ставленням до ідеалізму Гуссерля, починаючи з періоду «Ідей І». Серед методологічних принципів Гайгера визначаються наступні: «а) універсальний емпіризм без обмежень британського сенсуалізму та махістського позитивізму, на користь чистого неупередженого опису явищ, заснованого на визнанні максимуму даності; б) обережність із будь-якими викривленими перетлумаченнями явищ шляхом зведення до «нічого, крім», тобто до більш простих явищ, уже відомих, в ім'я того, що в англomовних країнах називають бритвою Оккама; γ) опозиція номіналізму на користь визнання загальних сутностей, які можна знайти й усвідомити на основі окремих явищ; δ) реалізм у руслі первісного об'єктивізму феноменології та її готовності прийняти вердикт явищ, який дається в «безпосередньому ставленні» [227, с. 210].

Серед іншого Гайгер вважав, що феноменологічний метод може бути ефективним здебільшого у царині суб'єктивного та феноменального світу, тоді як наука рухається в області поза-феноменальній, постійно намагаючись редукувати те, що ми називаємо феноменами до певних об'єктивних даних. Сам Гайгер був далекий від натуралістичної і об'єктивістської позиції, але ж слід

відзначити, що у широкому історико-філософському вимірі він виявився правий, до нашого часу феноменологічний метод більш-менш успішно застосовувався лише у царині гуманітарних наук і т. зв. «біхевіоральних» дисциплін, тобто до сфери соціальної і культурної антропології, етнографії, соціології, окремих розділів психології тощо.

Гайгер вважав феноменологічними тільки свої дослідження з психології та естетики, він зазначав, наприклад, що феноменологія і її метод повинен розчистити шлях до самого естетичного об'єкту. Предмет естетичного задоволення часто сприймається на рівні поверхневого задоволення, що ми спостерігаємо у популярних жанрах, особливо, в сучасному мистецтві. Гайгер намагається віднайти справжній шлях до справжнього естетичного задоволення і оцінки. Взагалі М. Гайгер зробив помітний внесок у розвиток феноменології і її застосування для досліджень в різних областях. Варто зауважити, що його роботи з феноменології естетичного задоволення і зараз зберігають свій евристичний потенціал і можуть надихати на нові дослідження в цій галузі.

Серед багатьох учасників феноменологічних гуртків, особливий інтерес завжди викликала постать Едіт Штайн, як у зв'язку з її трагічною біографією, так і її філософсько-літературною діяльністю. Як авторка, Штайн пройшла шлях від гуссерлівської феноменології до неотомізму, що стало відображенням її власної духовної та інтелектуальної еволюції. Особливо відзначається її дисертація 1917 р., що присвячена проблематиці емпатії («Zum Problem der Einfühlung»; англійською «On the Problem of Empathy») [232].

Штайн визначає емпатію як акт свідомості, що полягає в інтуїтивному сприйнятті і переживанні чужих емоцій. Вона розрізняє емпатію від симпатії та співчуття, підкреслюючи, що емпатія не обов'язково включає емоційне залучення чи бажання допомогти, але є процесом пізнання емоційного стану іншої людини.

Також відзначається її більш пізня робота «Finite and Eternal Being», в якій Штайн поєднує феноменологічний метод Гуссерля з метафізичними ідеями томізму. Вона розглядає кінцеве буття як обмежене і залежне, відмінне від

вічного, незмінного буття Бога. Вона досліджує структуру людського існування, підкреслюючи його контингентність і залежність від вищого, вічного буття. Людське буття, за Штайн, характеризується постійною зміною і обмеженістю.

На початковій стадії становлення феноменології було закладено ключові теоретичні передумови для створення наукової психології нового типу. Центральне місце в цій концептуальній основі посідає поняття інтенціональності, що виступає фундаментальним принципом феноменологічного підходу. Проте слід зазначити, що інтенціональні об'єкти не можуть бути зведені ні до продуктів уяви, ні до емпіричних даних, з якими традиційно працює психологічна наука.

По суті, інтенціональний об'єкт являє собою не психологічний феномен у звичному розумінні, а скоріше виступає як первинний онтологічний елемент – свого роду концептуальна «цеглина», з якої конструюється будь-яка онтологічна структура. Таке розуміння дозволило феноменології з самого початку визначити свої методологічні орієнтири та пріоритети.

Важливо підкреслити, що феноменологія з її акцентом на дослідженні свідомості з самого початку розглядалася не просто як окремий філософський напрям, а як необхідний концептуальний фундамент для майбутньої фундаментальної онтології. У цьому сенсі рання феноменологія може бути прочитана як підготовчий етап до побудови всеосяжної онтологічної системи, що враховує усю складність взаємодії свідомості та буття.

Вражає різноманіття досліджень з феноменології в цей формаційний період. Також слід відзначити, що феноменологія з самого початку не являла собою якоїсь догми, а була скоріше командою однодумців, які мали свої власні наукові і філософські інтереси і розробляли феноменологічний метод в різноманітних областях, від психології, до проблем логіки, етики, естетики. Всі ранні феноменологи йшли своїми шляхами, які часто розходились з шляхом самого Гуссерля. У багатьох випадках доробки цих дослідників і зараз є не тільки фактом історії філософії, але є приводом для розгортання подальших феноменологічних досліджень.

2.2 Філософія Ф. Brentano і проблема формування феноменологічного дискурсу

Виникнення і розвиток феноменології на початку XX століття супроводжувався створенням цілого ряду відповідних вчень, на основі теорій, що з'явилися значно раніше і послужили стимулом для розвитку відповідних тем. Важливо відзначити, що Гуссерль розглядав феноменологію як вчення, яке поступово формувалося у межах європейської філософії. Йдеться як про раціоналізм XVII – XVIII століть, так й деякі аспекти емпіризму та його досягнення у сфері психологічних досліджень.

У певному сенсі феноменологія є відповіддю на матеріалістичну та редукціоністську психологію свого часу, вказуючи на те, що психологічне життя людини включає компоненти досвіду, які не можуть бути зведені до фізіологічних структур, функцій чи реакцій організму. Ця тенденція зберігається і до сьогодні, як і конфлікт між редукціонізмом у його численних формах, таких як біхевіоризм і необіхевіоризм, і менталістами різних напрямів, які прагнуть надати статусу факту нашим суб'єктивним проявам і характеристикам свідомості.

Це протистояння має достатньо довгу історію і не зводиться до класичних розбіжностей між матеріалізмом та ідеалізмом. Це не просто різні бачення природи і структури свідомості, з яких потрібно обрати щось одне, скоріше науковий редукціонізм і менталізм водночас правомірні, кожний підхід знаходить у свідомості такі прояви і функціональні характеристики, які більше відповідають певним методологічним установкам. Можна вважати, що така багатоплановість і невизначеність свідомості і надалі буде продукувати подібне розділення філософського і психологічного дискурсу. Слід зазначити, що у самій свідомості ніякого дуалізму немає, вона достатньо цілісна у своєму існуванні, дуалізм існує лише в підходах до інтерпретації свідомості.

У нашому дослідженні ми розглянемо ще один аспект розвитку феноменологічного дискурсу, який відображає деякі важливі філософські та

психологічні теорії того часу і безумовно впливає на формування феноменології. Перш за все, це стосується філософії ідеї Ф. Brentano, чий вплив на подальший розвиток філософської думки важко переоцінити. Безумовно, Brentano відзначився в історії філософії як один із засновників феноменології, який вперше запропонував ключові поняття і взагалі виступав як визначний методолог феноменологічного руху. Завдяки цьому філософська робота Ф. Brentano завжди отримувала високу оцінку. Відзначимо роботу О. Крауса, що присвячена життю та праці філософа із спогадами сучасники і відповідними коментарями. [190].

В цьому підрозділі ми розглянемо інтенціональність як одне з ключових понять філософії та психології Ф. Brentano у контексті подальшого розвитку феноменології в німецькій філософії початку XX століття. Насамперед, розглянемо первісний зміст поняття інтенціональності. Феноменологія відзначає, що будь-який психічний феномен характеризується тим, що може бути позначене, як інтенціональне, внутрішнім існуванням предмета, і що можна назвати певним відношенням до змістовних компонентів нашого досвіду, а також – спрямованістю на об'єкт, під яким слід розуміти не тільки зовнішню, об'єктивну реальність, але також іманентну предметність.

Ця концепція формулює та описує головну умову для розуміння будь-яких ментальних процесів. Феноменологічна школа, яку розглядають як новий напрям у європейській філософії, є водночас важливим етапом у розвитку європейської метафізики. Вона не заперечує інші аспекти філософського дискурсу, такі як онтологія та гносеологія, а, навпаки, інтегрує їх у свої роздуми. Формування основних концептів феноменології тісно пов'язане з уявленнями про природу свідомості та її роль у розвитку людини, а також з уявленнями про людську особистість, її формування та розвиток. Дослідження таких питань є ключовим для розуміння справжнього впливу феноменології на історію європейської філософії.

Філософія Brentano виходить з того простого, інтуїтивно достойменного факту, що дані нашої свідомості формують світ, який у своїй цілісності

поділяється на дві великі частини: фізичні та ментальні феномени. Їх відмінність принципова при визначенні концепції психології, але ж вона не менш важлива при обговоренні і визначенні методологічних засад філософії і науки в цілому. Однак цього було недостатньо, те, що раніше лише побіжно згадувалося, тепер потребує більш чіткого та строгого позначення. Факт, що досі не досягнуто ні єдності, ні повної ясності щодо розмежування між цими двома областями, робить це все більш необхідним.

Ми знаємо, що фізичні феномени, які з'являються в уяві, сприймаються як ментальні. Але є багато інших випадків змішування цих областей. Іноді ми зустрічаємо такі твердження, що відчуття і уява різняться тим, що одне виникає внаслідок фізичного феномену, тоді як інше викликається законами асоціації через ментальний феномен. Проте психологи визнають, що те, що з'являється у відчутті, не відповідає його фактичній причині.

Отже, виявляється, що те, що вони називають фізичними феноменами, насправді такими не є, і ми не маємо їх уявлення; це, безумовно, проблематизує наше використання терміну феномен. Очевидно, що ця проблема потребує більш детального розгляду, саме цим взагалі-то переймаються всі феноменологи, в тому числі і Ф. Brentano.

Brentano прагне роз'яснити співвідношення двох термінів та, відповідно, двох типів реальності: фізичного та ментального феноменів. Важливо чітко їх визначити, щоб уникнути непорозумінь та плутанини. Для досягнення ясності ми не повинні обмежувати себе жодними засобами, якщо вони справді сприяють цій меті. Застосування загальніших, абстрактних визначень – не єдиний корисний метод у разі. Перший метод буде доречнішим, коли частковий термін зрозуміліший, ніж загальний. Таким чином, ефективнішим підходом може бути визначення терміну «колір» як загальної категорії для червоного, синього, зеленого та жовтого, ніж визначення «червоного» як окремого виду кольору. Визначення через конкретні приклади буде ще кориснішим для таких термінів, з якими ми маємо справу, які не поширені у повсякденному житті, тоді як нам більше знайомі назви конкретних феноменів, які вони охоплюють.

Треба прояснити цю концепцію через приклади. «Тактильне відчуття чи уява пропонує приклад ментального феномена; і тут ми маємо на увазі не те, що представлено, а сам акт уявлення. Таким чином, слухання звуку, бачення кольорового об'єкту, відчуття тепла чи холоду, а також аналогічні стани є прикладами того, що мається на увазі. Більше того, кожне судження, тактильний спогад, кожне очікування, висновок, кожне переконання чи думка, кожний сумнів – це ментальні феномени. І знову, радість, смуток, страх, надія, гордість, розпач, гнів, любов, ненависть, бажання, вибір, намір, здивування, зневага та інші подібні стани – це ментальні феномени. Приклади фізичних феноменів, з іншого боку, – це колір, форма та інші об'єкти, що ми бачимо; звуки, яку ми чуємо; тепло, холод, запах, які я відчуваю; а також аналогічні образи, які з'являються у моїй уяві» [88, с. 45-46].

Брентано, як до речі і Гуссерль, зазначає, що існує достатньо випадковий чи зовнішній характер, безумовно, далекий відношенню між знанням і тим, що відомо. У разі знання сутність судження полягає в тому, що воно не промахується у своїй меті щодо того, що має бути пізнане. Ця риса пізнання знаходить своє місце у рамках психологічного дослідження через те, що ми знаємо як очевидність. Проте очевидне судження саме собою становить факт пізнання.

Об'єктиви належать не тільки до пізнання, але й до помилкового судження, до психологічних вподобань, які є повністю несвідомими. Якщо ми визначаємо, що теорія предметів найбільш природно вписується в науковий розгляд пізнання, перед нами постає питання: обмежуючи себе пізнанням і таким чином виключаючи інші психологічні події, чи не відрізаємо себе від певних об'єктів і не відмовляємося від тієї універсальності, яка необхідна при розгляді об'єктів як таких? Цей сумнів є безпідставним.

Для визначення цього, перш за все, необхідно пам'ятати принципову різницю між психологією та епістемологією. Очевидно, що психологія займається лише реальними психологічними подіями, а не можливими. Епістемологія не може обмежувати себе подібним чином, оскільки знання як

таке має цінність, і, таким чином, те, що не існує, але може бути, може стати предметом дослідження як бажане для пізнання. Тому не тільки псевдо-об'єкти, а й усі об'єкти, які фактично сприймаються або представлені, повинні бути включені як об'єкти нашого наукового знання, а також всі предмети, які є об'єктами пізнання лише потенційно. Проте немає такого предмету, який міг би хоча б потенційно бути об'єктом пізнання, якщо ми припустимо, що здатність до пізнання не обмежена такими факторами, як пороги стимулів і пороги розрізнення, встановлені конституцією суб'єкта.

Якщо уявити собі інтелект з необмеженими здібностями, тоді для нього немає нічого непізнаваного, і все що пізнається, те існує. Однак, оскільки зазвичай вважається, що існування стосується речей, які реально існують, можливо, буде зрозуміліше сказати: все, що пізнається, є даним, а саме, даним пізнанню. У цьому сенсі всі об'єкти пізнавані. Цю найбільш загальну властивість можна приписати об'єктам без винятку.

Перш ніж обговорювати інтенціональну структуру розуміння, необхідно з'ясувати, чи можливе розуміння взагалі. Питання не лише в тому, чи можемо ми зрозуміти певний художній текст, а в тому, чи можемо ми зрозуміти самих себе і що це означає. Чи відповідає сенс, який ми виражаємо, нашому власному суб'єкту? Основна передумова феноменології – це існування автономної ментальності та свідомості з її характеристиками.

Наявність ментальних структур і неочевидність смислу, метафоричність, багатозначність та особистісний зміст роблять необхідним феноменологічний підхід, незалежно від його практичних досягнень. Для того, щоб ефективно і творчо застосовувати феноменологічний метод, необхідно бути вже досвідченим феноменологом.

Брентано констатує, що об'єкт уявлення існує в уявленні з необхідністю, але він наполягає на тому, що ця необхідність не є реальним існуванням або ж навіть просто існуванням. Зрештою, щось може існувати в психічному явищі, не існуючи взагалі насправді. Ми можемо уявити, наприклад, єдинорога, хоча в реальності немає об'єкта, який би відповідав акту уяви. Тепер фізичні явища, такі

як кольори та звуки, згідно з Brentano, не містять об'єкти і не посилаються на них як це роблять психічні акти. Наприклад, ніщо не може навмисно існувати в звуках, оскільки можна сказати, що сам звук існує в слуховому відчутті. Крім того, змістом відчуттів у всіх випадках є фізичні явища. Окрім відсутності, для розрізнення можна використовувати й інші критерії між психічними і фізичними явищами. Їх можна перерахувати наступним чином:

- хоча психічні явища у всіх випадках є презентаціями або мають презентації як основу, це не так у випадку фізичних явищ;
- фізичні явища є просторово розташованими та протяжними, а психічні – ні (їм присутня тільки темпоральна ознака);
- психічні явища є єдиними, які можна сприйняти в строгому і власному сенсі;
- хоча фізичні явища існують лише феноменально, психічні існують у дійсності. Цей критерій особливо важливий, а третій має певне значення як наслідок четвертого.

Коли філософ каже, що фізичні явища існують лише феноменально, він має на увазі, що вони існують лише настільки, наскільки вони представлені. Тобто їх існування є лише вимушеним існуванням, яке як таке взагалі не є реальним. У цьому відношенні Brentano категорично відкидає наївний реалізм, оскільки він стверджує, що кольори, які ми бачимо, не існують поза актом бачення, а звуки, які ми чуємо, не існують поза актом слуху. Це відмова від наївного реалізму є ще ґрунтовнішою, ніж та, яку ми знаходимо у сенсуалізмі XVII-XVIII ст., згідно з яким існує відмінність між первинними та вторинними якостями. У той час як сенсуалісти стверджують, що принаймні первинні якості, такі як протяжність та форма, копіюються нашими ідеями, Brentano стверджує, що всі фізичні явища слід характеризувати як ознаки речей за межами почуттів. Це видно з того факту, що Brentano говорить про такі речі, як наявність лише видимості часу та простору. Тобто простору й часу, як вони здаються нашим відчуттям – так би мовити інтуїтивно), – відповідають реальності, яка певним чином аналогічна їм.

У своєму дослідженні історії феноменології Р. Роллінгер називає філософію Brentano репрезентативним реалізмом (representational realism): «Brentano встановлює відношення аналогії між фізичними явищами та реальними речами, що існують поза розумом, очевидно вказує на те, що він реаліст, а не ідеаліст чи соліпсист, як його справді можна вважати на перший погляд. Швидше, його позиція є дуже крайнім репрезентативним реалізмом. Речі, які існують за межами наших відчуттів, стверджує він, насправді слід ототожнювати з тими, які ми знаходимо в гіпотезах природничих наук. Замість кольорів насправді є лише хвилі світла. Замість тонів насправді існують лише коливання повітря» [218, с. 114].

У філософії Франца Brentano концепція інтенціональності тісно пов'язана із психологічною проблематикою. Особливо гостро стоїть питання інтенціональності щодо власне ментальних феноменів, які можна назвати вторинною інтенціональністю. Для розуміння цієї інтенціональності було створено феноменологічний проект, оскільки саме ментальна, суб'єктивна діяльність людини найбільш радикально протистоїть науковому, об'єктивному пізнанню. Таким чином, саме людська суб'єктивність підлягає філософському аналізу та розумінню. Інтенціональність як фундаментальна властивість свідомості становить основу людського пізнання. Brentano вважав її визначальною характеристикою психічних явищ – свідомість завжди є спрямованою, «про-щось», навіть коли вона розглядається як ізольований феноменальний потік. Ця спрямованість на об'єкт визначає саму природу свідомого досвіду.

Феноменологічне розуміння інтенціональності передбачає, що свідомість завжди залишається зв'язаною зі світом, але не безпосередньо, а через свої власні змістовні структури. Об'єкт пізнання і процес його осмислення виявляються нерозривно пов'язаними – вони існують лише у взаємодії. Саме інтенціональність дозволяє свідомості відкривати світ, робити його присутнім у досвіді. Ця первинна спрямованість становить трансцендентальну основу будь-

якого пізнання і залишається центральною темою феноменологічних досліджень.

Таким чином, інтенціональність – це не просто одна з властивостей свідомості, а її суттєва характеристика, що визначає саму можливість зв'язку між внутрішнім досвідом і зовнішнім світом. Вона є тим механізмом, завдяки якому свідомість завжди вже знаходиться у відношенні до чогось, констатує таким чином осмислену реальність.

Свідомість є самою собою лише настільки, оскільки вона інтенціональна. Інтенціональність тяжіє до трансценденції, до виходу свідомості за межі власної іманентної даності.

Важливість концепту інтенціональності Ф. Brentano для формування філософських теорій підкреслюється багатьма сучасними дослідниками. З точки зору інтенціональності свідомості, філософія виглядає не як єдина, монолітна, чітко структурована система, а як сукупність систем, які взаємодіють і переплітаються між собою, створюючи складні плетені структури. Філософські концепції та способи філософствування співвідносяться не як рід і вид. Вони формують складні ланцюги і плетіння, де кожний елемент взаємодіє з прилеглими, чіпляється за них, але може не мати прямого зв'язку з іншими, або мати складні опосередковані переходи.

Проблематика розуміння, така важлива для створення феноменології, може бути ефективно представлена в контексті інтенціональних станів і структур. Основні рівні інтенціональних структур у зв'язку зі здоровим глуздом і значенням можна визначити наступним чином: 1) рівень інтерпретацій, де знак виступає як психічний образ – це найпростіший психологічний рівень розуміння інтенціональності; 2) індексація, де знакові структури виступають як індекси, маркери функцій, властивостей та відносин об'єктів; 3) інтенціональність як маркер значення знака, що є основою розумової діяльності та феноменологічної редукції; 4) інтенціональність як ноематична процедура, царина смислових побудов, де значення трансформується у ноематичні структури; 5) сфера особистих конотацій, де інтенціональність виступає як суб'єктивний,

особистісний сенс; б) інтенціональні структури, що існують в інтерсуб'єктивному контексті, представляють соціально-культурні аспекти ментальних станів та властивостей. [див. 24].

Даний розгляд є лише найбільш загальним розумінням інтенціональності та її відношення до проблем епістемології. Вона може бути доповнена більш детальною диференціацією самої суб'єктивності, запровадженням класифікації ментальних феноменів, додаванням просторово-часових параметрів тощо. Однак, очевидно, що інтенціональність у теорії Ф. Brentano не є аморфним об'єктом, а є досить структурованим утворенням [87, с. 310]. В аналізі Е. Гуссерля чиста свідомість відкривається через здійснення феноменологічних редукцій – послідовне «поміщення у дужки» або утримання від будь-якого прийняття реального існування світу та всіх його явищ [146]. Принцип редукції полягає в утриманні від віри у реальність навколишнього світу.

Для існування свідомості як потоку переживань не потрібне реальне буття. Сутнісний закон свідчить: існування речей не є необхідним для даності з необхідністю, – воно завжди випадкове. Це означає, що подальше розвиток досвіду може змусити відмовитися від того, що було прийнято на основі попереднього досвіду [146, с. 101]. Між свідомістю і реальністю існує прірва сенсу. Існування природи не обумовлює існування свідомості. Природа, на думку Гуссерля, існує лише як конституїрована в упорядкованих інтенціональних актах свідомості. При цьому конституювання є саме інтенціональною діяльністю свідомості з формування своєї предметності як структур сенсу [146, с. 103-104].

Слід зазначити, що вказаний підхід достатньо повно відповідає також «теорії предметів» А. Майнонга, який, також дотримуючись Brentano'sкої методології, розглядав ментальну активність як досить автономну від будь-якої реальної предметності.

Чиста свідомість повинна бути розглянута як замкнута в собі систему буття, що є взаємозв'язком іманентного буття, яке не залежить від існування будь-яких зовнішніх речей. У нього нічого не може проникнути, і з нього ніщо

не може вислизнути. Для такої свідомості немає просторово-часової трансценденції, вона може вступати у просторово-часові взаємодії чи відчувати причинний вплив із боку реальних об'єктів. Таким чином, у рамках феноменологічної редукції ми звертаємо увагу на чисту свідомість у її абсолютній автономії. Саме вона і є феноменологічним залишком. З предмета пізнання виключається все фактичне, конкретне і реально існуюче, а єдиним завданням істинного пізнання стає дослідження структури чистої свідомості та аналіз феноменів свідомості як такої.

При здійсненні феноменологічної редукції відбувається перехід від природної установки свідомості до феноменологічної. Іntenціональний принцип і теоретичний підхід до свідомості розриває з традицією розуміння свідомості як психічного уявлення предметів. Ця теорія вимагає припущення про реальне існування предметів, але у феноменології питання про те, чи є предмет, на який спрямована свідомість, реальним чи вигаданим, знімається. В результаті свідомість постає не як відображення зовнішніх об'єктів, а як структура, наділена особливою здатністю створювати свій власний світ, що сама визначає своє існування. Таким чином, неважливо, чи існує в реальності інтенціональний об'єкт. Лише життєві установки змушують нас шукати за інтенціональним процесом чи думкою якийсь реальний об'єкт. Згадана інтенціональність є теоретико-пізнавальним принципом, що виражає орієнтацію, з одного боку, на об'єктивне значення феноменів, а з іншого боку – на інтенцію суб'єкта-інтерпретатора. Іntenціональність стає фундаментальною структурою свідомості, яка лежить глибше за будь-які конкретні, локальні психічні стани.

Предмет, який дається мені як інтенціональний предмет є поєднанням різних суб'єктивних способів даності – сприйняття предмета свідомості як інтенціональності притаманне феноменологічному дискурсу та оволодінню повнотою смислу при розуміння та інтерпретації побаченого.

Відзначимо, що відповідно з феноменологічною методологією, будь-який акт свідомості та розуміння смислу має принципово інтенціональну структуру. Суб'єктивність тотально інтенційна за своєю природою, вона завжди спрямована

на певний предмет, причому характер цього предмета впливає на саму структуру психічного акту. Варто відзначити безумовну епістемологічну цінність принципу інтенціональності, введеного Ф. Brentano, та його теоретичне відображення у всіх наступних феноменологічних теоріях. Пізнання істини і її експлікація як основна мета інтуїтивно вводиться у феноменологічний дискурс і має структуру, ізоморфну інтенціональності. Інтенціональний предмет, природа якого байдужа до реального існування речі, стає найважливішою характеристикою свідомості і ключовим елементом феноменологічного дискурсу.

2.3 Концепція А. Майнонга і проблематизація онтології умовних об'єктів

На початку свого існування феноменологія мала багато супутників, філософів, які проводили дослідження в рамках того ж самого проблемного поля. Це звісно ж стосується проблематики людської суб'єктивності, вивчення ментальних процесів, дослідження свідомості тощо. Так чи інакше різні дослідники приходили до певних висновків, які стосувались питань феноменології. Серед теорій, які і зараз залишаються актуальними, мають своїх прихильників і викликають науковий інтерес, слід вказати на філософію Алексіуса Майнонга (1853-1920), передусім на його теорію предметів (Gegenstandstheorie), а також на можливі її тлумачення. Наше завдання – продемонструвати, як саме концепція А. Майнонга відповідає основним ідеям феноменології Е. Гуссерля, вказати на близькість певних положень, а також виявити ключові відмінності між ними.

Концепція А. Майнонга, що вже за життя філософа отримала назву «майнонгіанство» вибудовує певну онтологічну модель, до якої включає об'єкти, які доповнюють т. зв. «реалістичну» онтологію. Мова йде про різного виду умовні і недостойменні речі, продукти уявлення і фантазії. Крім того Майнонг намагається вирішити питання, що виникає з самого початку існування

філософії: яке місце займають в наших онтологічних побудовах об'єкти логіки і математики, наукові абстракції і філософські спекуляції. [Майнонг весь].

Серед досліджень філософії А. Майнонга слід відзначити монографію R. Grossman [121], роботи F. Berto «Existence as a Real Property The Ontology of Meinongianism» (2013) [80], Rollinger R.D. *Austrian Phenomenology. Brentano, Husserl, Meinong, and Others on Mind and Object*. 2008 [218]; Perszyk K.J. *Nonexistent objects. Meinong and Contemporary Philosophy* (1993) [209]. Взагалі, наприкінці XX ст. інтерес до філософії А. Майнонга зростає, як у формальному відношенні, оскільки збільшується кількість публікацій, що присвячені австрійському філософу, так і сутнісному вираженні, бо надбання Майнонга розглядається у самих різних вимірах: психологічному, естетичному, логічному, етнокультурному тощо.

Особливий інтерес викликає сучасне нео-майнонгіанство, представники якого намагаються актуалізувати теорію Майнонга на сучасному рівні і пов'язати її з розвитком логічних досліджень, зокрема, у царині модальної логіки, теорії репрезентації тощо. Серед таких досліджень слід відзначити монографію Z. Vecsey «Fiction and Representation» 2019 р. [255], що видана у серії «Meinong Studies» у видавництві De Gruyter. Дана наукова книжкова серія, яка видається з 2005 року у відомому видавництві, а також існування і праці Інституту Алексіуса Майнонга (Alexius-Meinong-Institut), що знаходиться у австрійському місті Грац, де і працював філософ, вказує на достатньо велике значення і актуальність даної теорії. Можна впевнено казати про те, що філософія А. Майнонга не тільки не перетворилась на історико-філософський курйоз, як багато хто вважав на початку XX століття, але ж є теорією, яка існує і активно розвивається.

Досить впевнено можна сказати, що головним джерелом для філософії А. Майнонга (як, до речі, і для Е. Гуссерля) була теоретична позиція Ф. Brentano. Мейнонг відвідував лекції Brentano у Відні з 1874 по 1882 рік. Хоча потім він розвивав філософські ідеї, неприйнятні для його вчителя, вплив Brentano на погляди Майнонга є очевидним. Незадовго до того, як Brentano став професором

у Відні у 1874 році, він опублікував «Психологію з емпіричної точки зору». У цій праці Brentano запропонував різні критерії, за якими психічні явища слід відрізняти від фізичних. Meinong, хоча і стверджує, що відчуття має зміст, який є його частиною і визначає, до якого об'єкта воно належить, наполягає, що об'єкт як такий у жодному разі не є частиною відчуття. Більше того, наука, що вивчає зміст свідомості, є тією самою наукою, яка займається функціями розуму. Ця наука, на думку Meinong, є просто психологією.

Відношення філософії Meinong до концепції Brentano є доволі складним і потребує окремого дослідження. Обидва філософа можуть бути названі гносеологічними реалістами, оскільки вони долають картезіанський репрезентаціоналізм, а також різні форми суб'єктивного та об'єктивного ідеалізму, які домінували у філософії Нового часу. Реалізм є певною антитезою всім цим напрямкам. Так у Meinong висловлюється думка, що наше пізнання загалом правильне, тоді як ідеалізм має на увазі, що наше пізнання докорінно помилкове (згадаємо хоча б «печеру Платона»), а картезіанство має на увазі, що ми не можемо знати нічого поза розумом, оскільки ми ніколи не можемо порівняти уявлення чогось із самим об'єктом, що представляється.

Треба зазначити, що гносеологічний реалізм визначається термінами правильності, а не в термінах відповідності. Остання стосується репрезентаціоналізму, а не епістемологічного реалізму. Можна бути конкретнішим і розрізняти локальну та тотальну правильність. Поодинокі неправильні сприйняття є локальної неправильності. Якщо об'єкт взагалі відсутній, тоді всі наші сприйняття неправильні, і ми стикаємося з тотальною неправильністю. Локальна неправильність може бути усунена, глобальна неправильність непереборна. Таким чином, реалізм і Brentano, і Meinong стверджує, що наше знання є глобально правильним.

Meinong встановлює зв'язок між очевидністю та реалізмом, стверджуючи, що без очевидності всі наші знання опиняються під загрозою і можуть бути хибними. Це тому, що без очевидності ми не знаємо, чи існує об'єкт (Objektiv), до якого акт судження свідомо належить. Таким чином, Meinong вважає, що

судження має бути не тільки істинним, а й визнаним як істинне, інакше його правильність не гарантована. Однак не всі знання можуть бути негайно визнані істинними, більшість із них перевіряються шляхом логічного зв'язку з іншими знаннями. На думку Майнонга, без очевидних знань такі перевірки будуть циркулярними. Очевидність тут розуміється в абсолютному сенсі, а не в відносному сенсі припущення чи висновку. Судження має очевидність лише тоді, коли воно є очевидним (у сенсі Brentano) і не потребує обґрунтування від інших суджень.

Таким чином, існує зв'язок між абсолютною та відотною очевидністю. Те, що має очевидність, може бути доказом для інших суджень. Очевидність у сенсі Brentano можна визначити як безперечну правильність, що є ключовим моментом в епістемології Майнонга. Він значно змінює поняття очевидності, яке успадкував від Brentano, не погоджуючись із ним щодо видів ментальних актів, які мають очевидність. Brentano заперечує очевидність зовнішнього сприйняття, тоді як Майнонг надає йому певної очевидності. Він запроваджує додатковий вид очевидності, щоб захистити реалістичний погляд на зовнішнє сприйняття, демонструючи, що останнє має певну ступінь правильності. Brentano звертається виключно до внутрішнього сприйняття, відкидаючи реалізм щодо зовнішнього сприйняття.

Майнонг розрізняє очевидність впевненості та очевидність припущення (*Vermutungsevidenz*). Перше приблизно відповідає поняттю очевидності Brentano. Він хоче заснувати всі емпіричні науки на внутрішньому сприйнятті, але Майнонг показує, наскільки обмежена очевидність внутрішнього сприйняття. Внутрішнє сприйняття майже одночасного є очевидним, оскільки інтроспективне знання за межами справжнього ментального стану спирається на пам'ять. Проте пам'ять не має очевидності з упевненістю, а лише очевидність для припущення. Майнонг додає до суджень з очевидністю для впевненості судження порівняння, засновані на внутрішньому чи зовнішньому сприйнятті, класифікуючи їх як апріорні судження. Це виправдано його теорією об'єктів вищого порядку. Що особливо суттєво, об'єкти вищого порядку існують, коли

існують об'єкти нижчого порядку, на яких вони засновані. Відносини аналізуються як об'єкти вищого порядку, так само як і такі об'єкти, як число, розмір та форма, які Майнонг вважає складними об'єктами.

Відмінність між змістом та об'єктом має вирішальне значення для розуміння концепції Майнонга про об'єктну теорію, оскільки до цього розрізнення він і багато інших схильні були розглядати значне число непсихічних об'єктів як такі, що належать до галузі психології. Оскільки така плутанина виникала через назву об'єктів свідомості «змістами», то йдеться не просто про термінологічну розбіжність із вченнями Brentano.

Розглянута відмінність дозволяє повністю депсихологізувати деякі об'єкти, що робить ще більш актуальним питання, яка дисципліна повинна мати справу з тими об'єктами, які більше не можуть належати до галузі психології чи будь-якої іншої традиційної науки. Стратегія Майнонга щодо таких об'єктів полягає у включенні їх до галузі теорії об'єктів, оскільки він вважає за можливе досягнення апріорних істин про об'єкти, що розглядаються. Саме це він пропонує щодо чуттєвих об'єктів. У цьому він виходить далеко за межі простого перегляду описової психології Brentano.

У якості загальної методологічної установки Майнонг зазначає, що філософія без насильницького обмеження не може означати одну єдину замкнуту науку, але має охоплювати багато наук. Філософія пов'язує всі форми знання між собою і таким чином робить самі науки філософськими і це полягає в тому, що всі вони мають як предмет або виключно, або здебільшого, внутрішні переживання. Сама психологія, а також не меншою мірою теорія пізнання, логіка, етика відразу потрапляють під цю точку зору, і навіть метафізика, внаслідок універсальності її питань, також включає в свою сферу внутрішні переживання.

Майнонг починає розгляд з дуже красномовного заголовку одного з параграфів своєї роботи: «Упередження на користь реального». З точки зору Майнонга метафізика не може виконати своїх завдань і стати універсальною наукою про предмет, оскільки традиційно значно звужує поняття предмету.

Метафізика повинна мати справу з сукупністю всього, що існує, однак вся сукупність того, що існує, тобто предметів реальності надзвичайно менше, ніж сукупність предметів пізнання. З самого початку Майнонг вказує на своє намагання розширити область предметного, незважаючи на наші уявлення про реальне або дійсне існування. Ця доволі проста думка з великими труднощами пробивала собі шлях у філософії, яка часто відображала точку зору здорового глузду, наївного побутового емпіризму і матеріалізму. Всі відхилення від такої позиції зазвичай полишали на розгляд релігії, міфології або мистецтва, які, звісно, переповнені сутностями, які важко назвати реальністю, і які тим не менше постійно впливають на життя людей.

Розробляючи свою специфічну теорію об'єктів, Майнонг ввів у науковий філософський словник свого часу кілька нових технічних термінів. Центральним із них був термін «Об'єktiv», який був призначений для позначення конкретного предмета негативних суджень. Негативні судження торкаються всіх звичайно існуючих об'єктів, до яких людина має прямий перцептивний доступ. Скажімо, судження, що на вулиці немає снігу, стосується і снігу, і вулиці, двох предметів, які сприймаються, але воно говорить, очевидно, щось більше, оскільки виражає також відсутність відносин між цими предметами.

Майнонг розглядав подібні думки як парадигматичні приклади об'єктної розмови, коли ми думаємо про те, що не існує в традиційному сенсі цього слова. Коли ми кажемо про відсутність чогось, наші думки спрямовані на Об'єktiv, який є частиною онтологічної структури світу, але не є існуючим об'єктом у традиційному сенсі цього слова.

Це є головною тезою, що покладається в основу майнонгіанської онтології. Майнонг стверджував, що існує два способи існування або ж існування у двох сенсах: існування як екзистенція (Existenz) та існування у сенсі сутності ідеального порядку, наявності (Bestand; subsistence). Існуючі об'єкти реальні, а об'єкти, що існують у сенсі сутності – ідеальні. Реальні об'єкти мають причинно-діючі і причинно-наслідкові властивості. Вони мають певну масу, певний розміри, певну форму тощо. Це об'єкти просторово-часового світу, що

сприймаються, до яких можуть бути застосовані загальні іменники, такі як «вогонь», або обчислювані іменники, такі як «людина».

На відміну від реальних об'єктів, ідеальні об'єкти, такі як числа чи поняття, не притаманні областям простору-часу і тому нефізичні та незбагненні. До цього моменту мейнонгівська різниця між існуванням та ідеальним існуванням дуже схожа на традиційну онтологічну різницю між конкретними та абстрактними об'єктами. Але Майнонг визнав, що об'єкт може мати певний набір властивостей незалежно від його екзистенційного статусу. Саме це стверджує принцип незалежності: на такий об'єкт не впливає його небуття. Якщо об'єкти можуть бути складені з будь-якого довільного набору властивостей, то можна дійти парадоксального висновку, що існують такі об'єкти, для яких вірно, що таких об'єктів не існує.

Майнонг співставляє дві позиції, які умовно можна перекласти як «такбуття» і «небуття» (*Sosein und Nichtsein*): «... немає сумніву: те, що має бути об'єктом пізнання, не обов'язково має існувати. Однак попередні твердження все ж таки могли породити припущення, що існування не тільки може бути замінене існуючим, а й має бути замінене там, де немає існування. Але це обмеження також є неприпустимим. Це демонструється поглядом на два своєрідні досягнення судження та прийняття, які я намагався вловити, протиставляючи «тетичні та синтетичні функції». У першому випадку мислення схоплює "такбуття", у іншому випадку, звичайно, існує об'єкт, який цілком зрозуміло можна назвати об'єктивним буттям, а пізніше об'єктивом такості. Зрозуміло, щойно згаданому упередженню проти існування відповідало б твердження, що про таку істоту можна говорити лише за умови існування. Насправді, не мало б особливого сенсу називати будинок великим чи маленьким, родючою чи безплідною місцевістю, поки не буде відомо, що будинок чи земля взагалі існують, існували чи існуватимуть. Але та наука, в якій ми змогли знайти найбільш численні приклади проти цього упередження вище, також особливо ясно показує неспроможність такого принципу: фігур, про які говорить геометрія, як ми знаємо, не існує; проте їхні властивості, а значить і їх існування,

є і воно визначене. Без сумніву, в області того, що є лише апостеріорно непізнаваним, домагання такості (*sosein*) взагалі не зможе узаконити себе, якщо воно не засноване на знанні сущого, і так само достовірно воно стосується такості, яка не мати предмету, що стоїть за цим. Це не змінює того факту, що на існування об'єкту, так би мовити, не впливає його неіснування. Факт досить важливий, щоб його прямо сформулювати як принцип незалежності від буття і сферу дії цього принципу найкраще зрозуміти з огляду на те, що цьому принципу підпорядковуються не тільки об'єкти, які насправді не існують, але й ті, які взагалі не можуть існувати, тому що вони неможливі. Не тільки так звана золота гора зроблена із золота, а й круглий квадрат так само круглий, як і квадрат» [200, с. 6-7].

У цій своїй роботі (велика передмова до «*Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*», 1904 р.), Майнонг вводить поняття *об'єктиву* (об'єкт і об'єктність, по суті, замість звичного існування) і вказує на те, що об'єктивами можуть бути не тільки реальні речі, але й нереальні і навіть саме неіснування реальних речей. Ось характерне висловлювання Майнонга з цього приводу: «Можна стверджувати, що цей, незважаючи на свою повсякденність, очевидно, цілком своєрідний факт можна пояснити з більшою теоретичною строгістю наступними міркуваннями. Що деяке А не існує, коротше кажучи, небуття А, як я виклав в іншому місці, так само об'єктивно, як і буття А: і як я маю право стверджувати, що А не існує, так само об'єктиву «небуття А» притаманне буття, точніше, як згадано раніше, існування. Тепер об'єктив, чи це об'єктив буття чи небуття, однаково по відношенню до свого об'єкту, хоч і *cum grano salis*, подібний цілому по відношенню до його частин. Але якщо існує ціле, то має існувати й частина, що стосовно об'єктиву означає: якщо існує об'єктив, то має існувати і відповідний об'єкт у якомусь сенсі, навіть якщо цей об'єктив – об'єктив небуття. Оскільки ж об'єктив прямо забороняє вважати наше А існуючим, при цьому, як ми бачили, буття може розумітися не тільки в сенсі існування, а й у сенсі наявності, то вимога буття об'єкта, виведена з об'єкта небуття, має сенс тільки в тому випадку, якщо йдеться про буття, яке не

є ні існуванням, ні наявністю, і, отже, можна сказати, що до двох, якщо можна так висловитися, рівнів буття, існування та наявності, має бути додано ще один третій щабель. Це буття має бути притаманне кожному предмету як такому: його небуття може бути йому протиставлено; тому що небуття навіть у цьому новому сенсі має відразу викликати аналогічні труднощі, як і небуття у звичайному сенсі, для усунення яких нова концепція насамперед і призначена. Тому термін «квазібуття» якийсь час здавався мені цілком придатним для цього, хай і дещо незвичайного, буття» [200, с. 10-11].

Майнонг прямо вказує на рівноправність принципу буття і принципу небуття предмету, що, звісно не є проявом епістемологічного нігілізму, він намагається насамперед розчистити простір для наукового розгляду і розуміння предметів, які рідко потрапляють у поле зору науковців, про які казав ще Платон у своїй «Республіці».

Майнонга перш за все цікавлять такі непевні предмети, до яких відносяться не тільки вигадки і продукти нашої фантазії, але й такі речі, як моральні принципи, вірування, естетичні вподобання тощо: «Те, що можна назвати принципом зовнішнього буття чистого предмета, остаточно усуває видимість парадоксу, який був безпосереднім приводом для висування цього принципу. Те, що, так би мовити, нічого більше не потрібно, щоб досягнути небуття предмета так само, як його буття, стає цілком зрозумілим, як тільки визнаєш, що за винятком деяких особливостей буття та небуття предмета однаково зовнішні. Принцип незалежності якості від буття, згаданий вище, є корисним доповненням до цього: він каже нам, що те, що предмету зовсім не зовнішнє, а становить його справжню сутність, полягає в його властивостях, які притаманні предмету, незалежно від того, чи є він чи ні. Зрештою, тільки зараз ми справді можемо досить ясно зрозуміти, що вище було названо забобою на користь існування чи хоч би буття всіх можливих об'єктів пізнання. Буття не є передумовою, під якою пізнання лише знаходить точку опори, але воно саме вже є такою точкою опори. Однак такою самою гарною точкою опори є і небуття. Більше того, пізнання знаходить поле діяльності вже у властивостях кожного предмета, яке

зовсім не потрібно робити доступним через відповідь на питання про буття чи небуття або навіть через ствердну відповідь на це питання» [200, с. 13].

Достатньо показова у цьому сенсі переписка А. Майнонга і Б. Рассела, у якій обговорюються певні аспекти «теорії предметів». Обидва філософа погоджуються з тим, що кожен предмет повинен у певному сенсі мати буття, але ж Рассел відмовляється визнати так звані «неіснуючі предмети». Він намагається використати семантичну концепцію Г. Фреге і розділити предмети за критерієм значення-смысл. Смысл є предметним і має буття, в той же час значення не є предметом. Саме навколо цього питання обертається діалог і полеміка двох філософів, яка свідчить як про певну близькість їх вихідних установок, так і про радикальну відмінність їх висновків і результатів. Розгляд даної полеміки наданий у роботі Р.А. Varga [254].

Майнонг починав свої міркування з простої передумови: якщо ми здатні думати про такі феномени, значить, вони мають певний вид реального існування. Тому Майнонг проводить різницю між сутністю речі, завдяки якій вона стає об'єктом думки, та її фактичним існуванням – це істотне онтологічне відмінність, яке приписується звичайним об'єктам. Майнонг називає такі неіснуючі об'єкти «безпритульними». Філософ стверджує, що існування є лише властивістю об'єкта, подібно кольору або масі, які можуть бути властивими будь-чому. Відповідно до точки зору послідовників Майнонга, слід визнати, що він вважав, що всі об'єкти байдужі до свого буття і знаходяться поза сферою буття та небуття.

З погляду Майнонга, існування не можна вважати власністю об'єкта. Згідно з принципом інтенціоналізму, об'єкт існує лише як предмет уваги суб'єкту, або ж об'єкт існує лише тоді, коли він координується з суб'єктом. Цей підхід на різний спосіб пов'язаний з дебатами, які відбувалися в європейській філософії початку ХХ століття стосовно значення і сенсу висловлювань, як в штучних мовах (у логіці та математиці), так і в рамках природних мов. В філософії завжди існувала складність віднесення слів та їх значень до будь-якого онтологічного регіону, і саме ці питання сприяли виникнення теорії Майнонга.

Майнонг стверджує, що відчуття має зміст, який дійсно є його частиною і визначає, до якого об'єкта воно відноситься, він стверджує, що об'єкт як такий у жодному сенсі не слід тлумачити як частину відчуття. Більше того, наука, що вивчає вміст свідомості, – це та сама наука, яка займається функціями розуму. Ця наука, на думку Майнонга, є звичайною психологією. Відмінність між змістом та об'єктом має вирішальне значення для розуміння ідеї Майнонга про теорію предметів, оскільки він і багато інших дослідників мали тенденцію розглядати значну кількість непсихічних об'єктів, що належать до галузі психології.

Оскільки такий плутанині сприяє називання об'єктів свідомості «змістами», то йдеться не просто про термінологічну розбіжність з теорією Ф. Brentano. Розглянута відмінність дозволяє повністю депсихологізувати деякі об'єкти, що робить ще більш актуальним питання, яка дисципліна повинна мати справу з тими об'єктами, які більше не можуть належати до галузі психології або будь-якої іншої області традиційної науки. Позиція Майнонга щодо таких об'єктів полягає в тому, щоб включити їх у сферу теорії об'єктів, поки він бачить можливість досягнення апіорних істин про об'єкти, що розглядаються. Саме це він пропонує щодо чуттєвих об'єктів. Щодо цього він виходить далеко за межі простого перегляду описової психології Brentano.

Особлива складність у тлумаченні та експлікації гуманітарного знання полягає саме у конвенційності й суб'єктивності матеріальної форми слова, а також особливої наповнюваності його ідеальної форми, що на перший погляд має сенс. У деяких випадках ці форми можуть змінюватись місцями, що призводить до розширеної матеріальності, позбавленої початкового сенсу, свого лектону, як це можна було би спостерігати в античних стоїках, наприклад, у циклопічних пам'ятниках минулих епох.

Як відомо, Майнонг формує свою теорію предметів на базі трьох основних рівнів: 1) існування – реальні об'єкти; 2) теоретичні об'єкти, наприклад, числа; 3) so-sein – та сама третя складова, яка є специфікою даної теорії. Принциповою для

філософа є пропозиція провести більш детальне розмежування між онтологічними та смисловими аспектами об'єктності.

Теорія предметів спрямована на встановлення зв'язку між подібними уявленнями про майже нереальний, але важливий смисловий об'єкт і сучасними психологічними теоріями та уявленнями. Класифікація знаково-смислових предметностей повністю порівнюється з загальною класифікацією предметів в А. Майнонга в їх більш розгорнутій формі:

- першопорядкові предмети. Знайома всім суб'єктам реальність, все, що сприймається відчуттями, що пізніше у неопозитивізмі буде назване атомарними фактами. Мова йде про окремі предмети, всі речі нашого світу: гора, дерево, кішка, людина тощо;
- предмети другого порядку, які складають з більш простих і утворюють синтетичну предметність: гармонія, мелодія, суспільство і т. ін.;
- ідеальні предмети (наприклад, числа рівність, відмінність; функції; рух, час тощо);
- предмети, що відсутні в нашій реальності, але які можна уявити або такі, які могли б стати існуючими: золота гора, Шерлок Холмс, кентавр та інші;
- предметність нонсенсу, абсурдних слів і висловлювань, які ми теж певною мірою, розуміємо, які теж мають певний сенс: трикутне множення, дерев'яне залізо, круглий квадрат і т.ін.;
- категорії філософії, спекулятивні абстракції. Майнонг називає їх чистою предметністю. Окрема сфера існування, яка включає специфічні об'єкти історико-філософських вчень. Наприклад, річ-у-собі, ентелехія, гіпостазіс тощо. Або більш уживані слова, що використовуються в більшості філософських систем: істина, причинність, буття і т. ін.;
- предмети, що не утворюють самостійних класів (службові частини мови, наприклад, сполуки, вставні слова або власні імена). [див. 24].

Подібні об'єкти Майнонг визначає, як «створений зміст», який він класифікує і як відносини, наприклад тотожність або подібність, а також і як колективи, наприклад, мелодії. Більше того, саме в сенсорній сфері він знайшов

первинні приклади змісту, що розглядається. Як тільки він прийшов до розуміння необхідності розрізнення між змістом та об'єктом, залишився лише один короткий крок, щоб сформулювати концепцію корелятивів фундованого змісту з боку об'єктів, а саме об'єктів вищого порядку. Більше того, він йде ще далі – визнає, що серед об'єктів вищого ладу є також і чуттєві об'єкти. Тобто це не тільки математичні і філософські абстракції, але і те, що може бути сприйняте, наприклад, мелодія.

Майнонг дотримується думки, що об'єкти найвищого ладу завжди мають основу. Наприклад, в основі мелодії лежать звуки. Щоразу, коли Мейнонг говорить про об'єкти як про «абсолютні», він має на увазі, що вони самі по собі не мають підстав. Понад те, він переконаний, що всі об'єкти вищого ладу так чи інакше засновані на абсолютних засадах. Можна також легко припустити, що розділ теорії об'єктів, який займається абсолютними чуттєвими об'єктами, повинен також займатися об'єктами вищого порядку, абсолютні чуттєві об'єкти принаймні де-факто розглядаються в першу чергу.

Майнонг постійно наголошує, що математика вже є прикладом дисципліни, яка займається неіснуючими об'єктами. Насправді трикутників не існує, але правильним є твердження, що рівносторонній трикутник є рівностороннім. Дехто може спробувати витлумачити це твердження таким чином, щоб виключити припущення про не існування. Наприклад, можна розглядати це твердження як умовне: «якби рівносторонні трикутники насправді існували, вони були б рівнокутними». Проте Майнонг запитує, що було б, якби такі трикутники не існували, адже це відповідає дійсності. Якщо відповідь буде, що вони не будуть рівнокутними, геометри повинні сказати, що або рівносторонні трикутники є рівнокутними, або вони мають справу з неіснуючими об'єктами. Однак, якщо відповіддю буде те, що вони будуть рівнокутними, тоді геометри можуть сміливо заявити, що рівносторонні трикутники рівнокутні.

Важливо, що Майнонг вважає, що чуттєві об'єкти, на відміну від об'єктів математики, взагалі не існують. Він сприйняв точку зору Brentano, про те, що кольори або звуки практично не існують, але це твердження стає більш

прийнятним, якщо додати, що вони існують інтенціонально. Майнонг зберігає поняття інтенціональної референції, але уникає говорити про інтенціональне існування об'єктів, ніби це якийсь особливий вид існування. При цьому він не казати про існування чуттєвих об'єктів.

У контексті цього дослідження на початку XX ст. відбувалася актуальна полеміка між А. Майнонгом та Б. Расселом. Суть дискусії полягає в питаннях: «Чи може неіснуючий круглий квадрат існувати?»; «Як саме існують неіснуючі предмети?» Майнонг робить розрізнення між двома типами існування – існуванням як детермінантою буття і буттям, існуючим як детермінанта природи об'єкта. По суті, Майнонг розрізняє онтологічне і смислове розуміння об'єктності. Варто розглянути, наскільки ці два аспекти можуть бути дійсно різними, тобто, чи всі розуміють їх як окремі поняття. Незважаючи на те, що всі приймають цю різницю, в історії філософії було побудовано багато онтологічних теорій саме на підставі смислових властивостей об'єктів.

Питання про смислові об'єкти в онтології можуть одночасно розглядаються як питання про істину і достойменність. В будь-якій філософській системі існує певний розподіл суджень щодо достовірності, яка вказує, які з них підлягають змістовному аналізу. Зазвичай, ці судження відносяться до ноуменальних, теологічних, умовних тощо.

Філософ пояснює інтуїтивну необхідність введення подібних сутностей досить переконливо, навіть вказує, що наше мислення, свідомість, чуттєве сприймання і емоції вже оперують такими об'єктами без дозволу науки. Він розглядає метафізику як сукупність всього існуючого. Але ця сукупність є надзвичайно мала у порівнянні зі сукупністю об'єктів, які можна пізнати. Часто цей фактор не враховується у наших теоріях, оскільки ми захоплені всім, що «дійсно» існує, і тому часто знецінюємо значення недійсного у нашому пізнанні. Майнонг тлумачить недійсне як зовсім ніщо або, точніше, як щось, що не має особливого інтересу для нашого пізнання, або те, що знаходиться на його периферії. [200, с. 8-9].

Особливої уваги потребує майнонганське розуміння інтенціональності. Майнонг відстоює реляційне розуміння інтенційності. Цей підхід здебільшого полягає у розширенні онтологічної сфери, як за рахунок фактично неіснуючих об'єктів, таких як золота гора, так і за рахунок логічно неіснуючих об'єктів, таких як круглий квадрат. Він виходить із спостереження, що будь-який об'єкт може бути суб'єктом предикації незалежно від його онтологічного статусу. З цього спостереження він робить висновок, що кожен об'єкт є носієм властивостей незалежно від того, чи існує він чи ні. Таким чином, золота гора має властивості бути горою і бути зробленою із золота, круглий квадрат має властивості бути круглим і бути квадратним і так далі.

Як стверджує Майнонг, кожен об'єкт має «такість» (So-sein), яка незалежна від його «буття» (Sein), і ця такість полягає у всіх властивостях об'єкта аж до факту його існування. Він називає цей принцип «незалежність такості від буття»: «такість об'єкту не зачіпається його небуттям». Це звучить як принцип необмеженого розуміння об'єктів: для кожного набору властивостей існує об'єкт, який втілює всі ці властивості. Майнонг розрізняє, по-перше, наявність просторово-часової детермінації, яке він називає «існування» (Existenz) та, по-друге, наявність логічного абстрактного існування, яке він називає «наявність» (Bestand). Він стверджує, що будь-який об'єкт якимось чином наданий нам незалежно від його онтологічного статусу.

Значною проблемою для Мейнонга було те, що багато його висловлювань орієнтовані на традицію емпіризму, або ж він користувався знаннями, які мали явно емпіричне походження. Наші поняття про червоний, зелений тощо, як і поняття кольору взагалі, є настільки емпіричними, наскільки це можливо. Те ж саме стосується і наших уявлень про звук. Зрозуміло, що появу звуків, які виходять за межі відчуття, не можна одночасно вивести з досвіду. Це також стосується різниць між двома звуками, які неможливо відрізнити на слух. Проте навряд чи можна сказати, що людина, яка взагалі не мала сприйняття звуків, має будь-яке уявлення, навіть невірне, про звуки, що лежать за межами чутного простору.

З огляду на емпіричне походження таких понять, як колір і звук, Майнонг мав бути обережним і дистанціюватися від раціоналістичних традицій, відповідно до яких апріорне, як результат його епістемології, обмежується вродженими ідеями, тобто ідеями, що передують досвіду. Якщо він говорить про попередні знання, він має на увазі лише те, що вони повинні бути отримані суворо з розгляду природи пізнаваного об'єкта. Це, очевидно, не виключає можливості того, що пізнане має своє походження в досвіді.

Майнонг зовсім не заперечує цінність наукового пізнання та його методів, і в жодному разі не намагається поставити на одну дошку реальні космічні тіла чи живі істоти з міфічними істотами на кшталт золотих гір чи кентаврів. Проте існує особливий онтологічний простір, де всі ці умовні, вигадані чи неіснуючі об'єкти мають своє особливе буття. І мова йде не лише про міфологічні образи – до цієї категорії належать також абстрактні поняття гуманітарних наук, релігійні уявлення та різноманітні психічні явища. Для них «існувати» означає бути предметом спрямованості нашої свідомості.

Візьмемо для прикладу наші уявлення про Всесвіт. Більшість людей переконані, що космос існував задовго до появи людства і продовжує існувати незалежно від нашого сприйняття. Але коли мова йде про наші власні переживання – почуття, емоції, психологічні стани – ситуація кардинально змінюється. Якщо я відчуваю любов до когось або чогось, цей емоційний стан не може існувати окремо від мене, до мене чи замість мене. Він існує лише як частина мого внутрішнього світу, як об'єкт моєї спрямованої свідомості.

Інтенція притаманна будь-якій психологічній функції чи процесу, вже є самопідтвердженням, самодоказом: щось існує, бо людина це відчуває. Таким чином, можна сформулювати важливе положення феноменології у сенсі майнонгіанської теорії, яке також застосовується до широкого кола реалій та сутностей, з якими працюють гуманітарні науки, такі як культурні об'єкти, витвори мистецтва, література, релігійні вірування тощо. Це положення зазначає, що критерієм існування психічного є свідчення самого суб'єкту. Докази цього або локалізуються у просторі, або мають нефізичний характер.

У першому випадку вони набувають зовнішніх, фізичних або інтерсуб'єктивних форм, у другому – інтроспективних, інтрасуб'єктивних форм. Таке положення дає привід сумніватись у існуванні інших форм реальності та інших способів вияву психічної реальності. Це також означає, що свідчення суб'єкта психічної реальності визнаються, безумовно, достовірними. Ми можемо структурувати психічну реальність, відповідно до певних критеріїв та визнавати наявність двох типів таких критеріїв, що відповідають певним варіаціям епістемологічних установок: екстраспективною та інтроспективною. Головна особливість психологічного знання у тому, що воно виникає як наслідок усвідомлення властивостей свідомості. У сфері сенсу чітко проявляється єдність процесів об'єктивації та суб'єктивації, результатом суб'єктивації (осмислення) попередньо об'єктивованих продуктів пізнавальної активності.

Дослідник, суб'єкт феноменології повинен знаходити свої об'єкти та методи опредмечування продуктів ментальної активності, що відкриває можливість доказового інтерсуб'єктивного знання. У сенсі цього, гуманітарні науки є об'єктивно-суб'єктивним знанням про суб'єктивну реальність. Точніше, прагнуть бути чи претендують на такий статус своїх теорій. Однак не менш правильним було б назвати їх суб'єктивним знанням про суб'єктивну реальність.

Гуманітарні науки виступають як доволі аморфний конгломерат різноманітних взаємодіючих, а часто й взаємовиключних напрямків, кожен з яких претендує на найбільш адекватне відображення досліджуваної реальності. Різноманітність існуючих напрямів та областей смислової діяльності свідомості водночас продукує і широку різноманітність типів психологічних знань. Це різноманіття виникає через те, що у різних напрямках надається пріоритет різним джерелам отримання емпіричних даних, різним процедурам їх збору та різним методам тлумачення, інтерпретації отриманої інформації.

Смислова реальність постає у формі над- або позаприродного буття живих організмів. Проте в будь-якому живому організмі в процесі його життєдіяльності формуються психічні механізми. Таким чином, однією з основних проблем гуманітарних наук є визначення межі між живими істотами, які мають чуттєвий

образ реальності, та тими, що його не мають. Механізми формування смислів тісно пов'язані з біологічною організацією та способом існування організмів. Проте сучасна наука стикається з серйозними труднощами, намагаючись виявити чіткі закономірності між анатомічною будовою організмів і складністю їхніх смислотворчих процесів. Незважаючи на це, можна визначити ключові риси, властиві всім формам смислоутворення.

Найважливішою характеристикою свідомості є її здатність сприймати світ через призму предметів та їх значень. Цей процес народження смислів підпорядковується тим самим фундаментальним категоріям, що й будь-які інші життєві процеси. Цікаво, що наш розум оперує смисловими об'єктами за допомогою тих самих понять, що й матеріальними предметами. Смысл як такий є органічною частиною нашої психіки та мовленнєвої діяльності, тому ми використовуємо однакові мовні засоби для опису як реальних об'єктів, так і вигаданих персонажів.

Візьмемо для прикладу Гамлета – цей літературний персонаж виконує цілком реальні дії: ходить, говорить, фехтує. Хоча він не існує у фізичному сенсі, наш розум сприймає його за тими ж принципами, що й реальних людей. На відміну від біологічних процесів, смислові явища можуть бути описані лише через властивості зовнішніх об'єктів, які можуть і не мати фізичного втілення. Наприклад, наше уявлення про предмет завжди включає такі характеристики, як форма, розмір чи твердість, навіть якщо сам цей предмет існує лише в нашій уяві.

Наша свідомість працює таким чином, що будь-яка думка чи ідея може бути виражена лише через опис об'єктів і зв'язків між ними. Коли ми говоримо про емоції, ми завжди описуємо їх у зв'язку з подіями, предметами чи людьми, які їх викликали. Так само вольові рішення чи дії мають сенс лише у контексті ситуацій, до яких вони відносяться. При цьому сам процес народження смислів залишається прихованим - ми не бачимо, як саме наша свідомість переробляє інформацію, ми спостерігаємо лише кінцевий результат цієї роботи.

Важливо розуміти, що смисл сам по собі не є чимось, що можна побачити чи відчувати безпосередньо. Ми не можемо «спостерігати» смисл власних думок

чи творів мистецтва, не можемо побачити сам процес мислення чи мотиви вчинків. Все, що нам доступне – це зовнішні форми, в яких ці смисли проявляються. Активність свідомості проявляється на всіх рівнях – від найпростішого розуміння до найскладніших інтелектуальних процесів, і цю активність неможливо звести до простих психологічних чи фізіологічних механізмів.

Смислові структури мають особливу природу – вони не містяться ні в окремих психічних процесах, ні в мовних конструкціях. Смысл виникає як результат складної взаємодії всіх цих елементів, залишаючись при цьому чимось більшим, ніж їх проста сума. Теорія А. Майнонга допомагає зрозуміти ці складні механізми роботи нашої психіки, особливо коли мова йде про свідомість та її продукти. Свідомість дійсно є ключовим об'єктом сучасних гуманітарних досліджень – цей унікальний механізм не тільки сприймає та обробляє інформацію, але й створює моделі поведінки, використовує мову та інші символічні системи для пізнання світу.

Принциповою ознакою свідомості є переживання його носієм своєї окремості та унікальності, а також парадоксальне протиставлення свідомості до всього світу. У дуже важливому відношенні свідомість є синонімом суб'єктивністю як такої, ментальності, мислення, нашого Я, нашої індивідуальності. Тільки істота що має свідомість може бути визнана рівною людині, і тільки свідомість є повноцінним критерієм людяності, що дозволяє мати рефлексію і відповідальність. Все це актуалізує питання про умови виникнення та існування свідомості, а також проблему суб'єктивності в цілому, питання про сутність самосвідомості та самоусвідомлення.

Всі ці поняття ми визначаємо здебільшого інтуїтивно, так само, як і смисл; все, що можна про них сказати, це те, що вони є результатом самоспоглядання, фантазій і домислів. Однак, чи не можна стверджувати, що більшість із зазначених характеристик дійсно властиві свідомості, оскільки все ж таки ми дещо маємо на увазі, коли використовуємо це слово. Свідомість є одним із найскладніших об'єктів для сучасної психології, яка часто прагне усунути ті

феномени, об'єкти, які виходять за рамки тих чи інших теоретичних моделей, наприклад, як це робить біхевіоризм.

Особливої уваги заслуговує епістемологічна і психологічна термінологія Майнонга. Так, він використовує термін «Annahmen» (множина від Annahme – іменника жіночого роду), який має більше десяти значень, серед яких основні – прийняття, засвоєння, припущення (передбачення). Цим словом у німецькій традиції перекладали стоїчний термін «пролепсис» або «прокаталепсис». Англійською мовою цей термін переклали як «On Assumptions». У нас це слово Зенона перекладають як «передбачення». В принципі, будь-яке припущення – це ж також покладання, але з елементом умовності, суб'єктивності, невизначеності тощо. Робота А. Майнонга «Über Annahmen» 1902 року, перевидана в 1910 р., однозначно присвячена припущенням-допущенням-гіпотезам, їхнім психологічним та філософським формам.

Майнонг розглядає багато значень цього слова в різних контекстах: «Annahme» – як думка; як передчуття або просто почуття (Gefühl); як запитання; як перша ступінь будь-якого судження; і навіть як заміник судження, певне недо-судження (Annahme als Urteilssurrogat), буквально, – сурогат судження. І ще багато різних інших аспектів. Це слово просто переливається різними значеннями і виражає (створює) багато різних контекстів. Тож, згадуючи Вітгенштайна та його приклад з кулею, що висить під стелею, можна сказати про припущення (Annahme), що ця куля – золота або скляна. А також можна припустити, ще не зайшовши до приміщення, і не бачачи ніякої кулі, що золота куля висить під стелею. І це те саме слово, але у зовсім іншому контексті, іншому типі передбачення.

Цікаво, коли Вітгенштайн говорить про те, що у сновидінні він не припускає, а вже «знає», що ця куля золота. Чи дійсно це можливо знати уві сні, чи і тут можна помилятися? Таких помилок у снах може бути чимало. Тож і уві сні безсумнівно є це припущення – Annahme.

Інші значення цього слова: прийом, засвоєння, передача тощо теж дозволяють погратися асоціаціями, але все ж Майнонг, наскільки його можна

зрозуміти, говорить не про них. У тих самих стоїків є термін «каталепсис», який означає розуміння, схоплення, і це третя, більш досконала ступінь пізнання, після пролепсиса і сюнкататесиса. Німецьке ж слово виражає одночасно обидва ці значення.

У якості висновку слід зазначити, що філософія А. Майнонга, не є феноменологією у сенсі Е. Гуссерля і як така не входить до складу феноменологічного руху в цілому, але вона є доволі своєрідною рецепцією найбільш важливішою феноменологічної проблематики. Дана концепція умовно займає посереднє місце між аналітичною філософією і феноменологією, виступає як достатньо поміркована онтологія, що у свою чергу виступає як теоретична основа наук про духовні утворення.

Можна висловитись дещо інакше. Філософія А. Майнонга, зокрема його теорія предметів теж є феноменологічним вченням або ж феноменологією за визначенням. Справа лише в тому, що ця теорія є не гуссерлівською версією феноменології. Ми відстоюємо тезу, що наприкінці XIX – початку XX століть існувало і активно розвивалося декілька феноменологічних теорій, серед яких філософія А. Майнонга займає своє законне місце. Якщо феноменологія Гуссерля орієнтована на розгляд самої свідомості і її базових, фундаментальних характеристик, то Майнонг займається саме продуктивною діяльністю свідомості, вивчає, так би мовити, «другу», вторинну онтологію, що створена такою діяльністю. Така система розширює горизонти метафізики, визначаючи буття як багатовимірне поле, де реальність не обмежується фактичним існуванням. У певному сенсі це має свою цінність, як теоретичну, так і з точки зору розвитку прикладної психології, яка зазвичай має справу саме з майнонгіанської предметністю.

2.4 Формування феноменологічної проблематики в теорії

К. Штумпфа

У цьому підрозділі ми розглянемо спадщину Карла Штумпфа (1848-1936), видатного німецького філософа і психолога, чиї роботи мали значний вплив на

розвиток феноменології та психології сприйняття. [237; 238; 240]. Його міждисциплінарний підхід, що включає різні розділи філософії, епістемологію, логіку, етику, психологію та акустику, створив основу для багатьох подальших досліджень у цих галузях. Ми розглянемо внесок К. Штумпфа у формування феноменологічної проблематики та її вплив на наступні покоління феноменологів.

Спадщина Штумпфа до сьогодні рідко привертає до себе увагу вітчизняних істориків філософії. Ще більшою мірою, ніж філософія Ф. Brentano, концепція Штумпфа залишається в тіні гуссерлівської феноменології, а в тому, що стосується його психологічних ідей, – в тіні пізніших теорій, наприклад, гештальт-психології. Жодну з робіт філософа не перекладено українською мовою, а його вчення далеко не завжди знаходить своє місце в історико-філософських курсах.

Крім формування кола ідей та концептів феноменології, Штумпф активно займався також розробкою проблем етики. Так, у роботі «Vom ethischen Skeptizismus» («Про етичний скептицизм») 1908 р. філософ запропонував глибокий аналіз проблеми етичного скептицизму та аргументи на захист об'єктивних моральних цінностей. Штумпф досліджує проблему скептицизму в галузі етики, аналізуючи, як сумніви щодо існування об'єктивних моральних цінностей впливають на філософську та практичну етику. Його критика релятивізму, акцент на поєднанні розуму та емоцій у моралі та важливість етичної освіти надали значний вплив на розвиток етичної філософії та практики.

Академічна кар'єра К. Штумпфа включала викладання в університетах Вюрцбурга, Праги та Мюнхена. У 1894 році він став професором філософії в Берлінському університеті, де заснував Інститут психології, який став одним із провідних центрів психологічних досліджень у світі. Слід зазначити, що Штумпф виступає сполучною ланкою між Brentano і Husserl, останній був учнем Штумпфа і присвятив йому перший том своїх «Логічних досліджень».

Г. Шпігельберг у своїй відомій роботі «Феноменологічний рух» дає наступну оцінку діяльності Штумпфа: «В історії феноменології Штумпфа слід

поставити на роздоріжжі, де ширший феноменологічний рух відійшов від основної філософської течії, правда, в той час, коли власна концепція феноменології Гуссерля не повністю викристалізувалась. Це не завадило подальшим контактам і взаємозбагаченню між цими гілками, хоча в цілому взаємодія, мабуть, була слабкою. Тим не менш, робота Штумпфа стала відправною точкою для більш вільного та впливового феноменологічного руху, який також проклав шлях до більш співчутливого інтересу до філософського і радикальнішого руху, ініційованого Гуссерлем» [227, с. 54-55].

Серед основних областей теоретичних досліджень Штумпфа перш за все слід зазначити побудову наукової теорії сприйняття. Штумпф приділяв особливу увагу вивченню сенсорного сприйняття, особливо у сфері акустики. Він вважав, що сприйняття звуків є фундаментальною формою чуттєвого досвіду, і його дослідження в цій галузі призвели до важливих відкриттів у психології музики та психоакустики.

Хоча Штумпф не був феноменологом у суворому сенсі, його роботи тим не менше вплинули на розвиток феноменології. Він наголошував на необхідності виділення і вивчення безпосереднього досвіду і вважав, що філософія повинна ґрунтуватися на емпіричних даних. Це вплинуло на Е. Гуссерля, який розвинув ідеї феноменології у систематичну філософську дисципліну. Штумпф сам активно використовував термін «феноменологія», хоч і вкладав у нього інший зміст. У його інтерпретації феноменології не малося на увазі пошуку та описи так званих «чистих» феноменів, ейдетичних процедур та феноменологічної редукції, понять, настільки важливих для феноменології Гуссерля.

Серед важливих досягнень Штумпфа слід відзначити дослідження проблеми інтенціональності. Як і дедалі пізніші феноменологи, Штумпф також займався проблемою інтенціональності та онтологічного статусу інтенціональних об'єктів. Слід сказати, що його роботи в цій галузі передбачили багато ідей, які пізніше були розвинені феноменологами, такими як Гуссерль і Мерло-Понті. Окрім іншого, Штумпф наполягав на необхідності створення методології психологічних наук. Він вважав, що психологія має бути науковою

дисципліною, що ґрунтується на об'єктивних методах і критикував суб'єктивні та спекулятивні підходи, в тому числі і позицію Гуссерля, прагнучі зробити психологію емпіричною наукою.

Карл Штумпф вплинув на ряд ключових постатей у філософії та психології. Його учні, включаючи Едмунда Гуссерля та Макса Шелера, продовжили розвивати ідеї, які він заклав. Дослідження Штумпфа в галузі психофізіології музики та сприйняття залишаються актуальними і сьогодні, стимулюючи сучасні дослідження. Філософія Карла Штумпфа, з її акцентом на емпіричні дослідження та вивчення безпосереднього досвіду, відіграла важливу роль у розвитку як феноменології, так і психології. Його роботи залишаються важливими для розуміння людського сприйняття та свідомості, а міждисциплінарний підхід, що запропонований Штумпфом, продовжує впливати на сучасні наукові та філософські дослідження. Однією з його ключових робіт є есе «Zur Einteilung der Wissenschaften» («Про класифікацію наук»), опубліковане 1907 р., у якому він пропонує систематизацію різних галузей знання. [241].

Розглянемо основні ідеї Штумпфа щодо класифікації наук, їх значення та вплив на наступні наукові дискурси. Робота «Про класифікацію наук» була написана в контексті прагнення систематизувати наукові знання та уточнити межі та взаємозв'язки між різними дисциплінами. В епоху, коли наука переживала бурхливий розвиток і спеціалізацію, виникла потреба у більш чіткій класифікації наукових галузей. Штумпф прагнув не тільки визначити основні категорії наук, а й показати їх взаємозв'язок і взаємозалежність.

Штумпф у своїй роботі запропонував систематичну класифікацію наук, що залишається актуальною і у сучасному науковому дискурсі. Його підхід до поділу та взаємозв'язку різних наукових дисциплін підкреслює важливість методологічної чіткості та міждисциплінарної взаємодії.

Штумпф виділяє кілька фундаментальних категорій наук, ґрунтуючись на їхньому об'єкті та методі дослідження. Він розрізняє природничі науки

(Naturwissenschaften), соціальні науки (Geisteswissenschaften) та формальні науки (формальні науки, що включають математику та логіку).

1. *Природничі науки.* Ці науки вивчають природні явища та включають такі дисципліни, як фізика, хімія, біологія тощо. Штумпф підкреслює емпіричний характер цих наук та їхнє прагнення до об'єктивності та кількісної точності.

2. *Соціальні науки.* Штумпф відносить до цієї категорії дисципліни, які вивчають людську культуру та суспільні явища. До них відносяться соціологія, психологія, історія та антропологія. На відміну від природничих наук, соціальні науки часто мають справу з якісними даними та інтерпретацією.

3. *Формальні науки.* Ці науки досліджують абстрактні структури та відносини, які не прив'язані до конкретних матеріальних об'єктів. До них відносяться математика та логіка, які є інструментами для інших наук, забезпечуючи формальні методи аналізу та моделювання. Штумпф наголошує на важливості методології в класифікації наук. Він стверджує, що кожна наука має свої специфічні методи дослідження, але водночас існує значний взаємозв'язок між різними галузями знання. Наприклад, математика системно використовується у природничих науках, а психологічні методи можуть застосовуватись у галузі соціальних наук.

Ця робота Штумпфа справила значний вплив в розвитку наукової методології та епістемології. Його класифікація допомогла уточнити межі між різними дисциплінами та наголосила на важливості міждисциплінарного підходу у наукових дослідженнях. Ідеї Штумпфа були важливими для філософів науки, які продовжували розвивати концепції класифікації та методології наук. Також, Штумпф, будучи одним із фундаторів сучасної психології, заклав основи для розуміння психології як науки, пов'язаної як з природничими, так і з соціальними науками.

У своїй філософії Штумпф формує особливе концептуальне ставлення до поняття феномена: «Під феноменами (Erscheinungen) загалом Штумпф розуміє об'єктивні кореляти психічних феноменів або актів Brentano, або, як він тепер називає їх, "психічні функції" (psychische Funktionen), при цьому не має

телеологічної конотації, як у функціональній психології Джона Дьюї, з засадами якої Штумпф був знайомий. На відміну від Brentano, він не заперечує реальність цих феноменів, але підкреслює, що як вміст вони настільки ж реальні, як і функції. Чи можуть вони існувати незалежно від цих функцій, Штумпф не хоче вирішувати заздалегідь. Хоча він не бачить логічного протиріччя у такому існуванні, не сліпо дотримується наївного реалізму наших некритично прийнятих переконань. Рішення з цього питання має бути залишене фізичним наукам. Під 'первинними феноменами' Штумпф розуміє ті змісти нашого безпосереднього досвіду, які дано нашим почуттям (*Sinneserscheinungen*), під 'вторинними феноменами' він має на увазі їх образи, що виникають у пам'яті. Феномени Штумпфа не включають ті змісти, які не дані, а формуються розумом, такі як агрегати (*Inbegriffe*), концепції (*Begriffe*), зміст суджень або стану справ (*Sachverhalte*) та цінності (*Werte*), які Штумпф називає 'Gebilde' (конструкти) і відносить до іншої нової дисципліни, яка називається 'Ейдологія' (*Eidologie*). Феноменологія також не включає відносини, що виникають між феноменами та конструкціями, які він відносить до третього вивчення, що називається 'Verhältnislehre' (доктрина відносин)» [227, с. 59].

З погляду Штумпфа, феноменологія є наукою нейтральною чи переднаукою (*Vorwissenschaft*), точніше, першою «переднаукою» у низці трьох преднаук (феноменологія, ейдологія, теорія відносин), оскільки жодна наука не може обійтися без певного матеріалу у вигляді феноменів. «Називаючи феноменологію пренаукою, Штумпф не має на увазі заперечувати науковий статус. Навпаки, він вважає її необхідним фундаментом для наук як природничих наук, так і того, що в німецькій традиції він називає "Geisteswissenschaften", тобто фактично соціальних наук і гуманітарних наук. У зв'язку з цим поділом феноменологія є нейтральною наукою, яка, так би мовити, надає будівельний матеріал для обох. Її завдання – аналіз та опис безпосередньо даних змістів наших актів чи функцій, вивчення їх взаємозв'язків та їх структурних законів у підготовці до вивчення їх причинної залежності від факторів, відмінних від феноменів, що зарезервовано для власне наук» [227, с. 59-60].

Характерним для Штумпфа є розуміння феноменології як емпіричної науки на противагу ейдологічній феноменології Гуссерля. У цьому, власне, і полягає їхня фундаментальна відмінність. У своїй роботі «Psychologie und Erkenntnistheorie» («Психологія та теорія пізнання») (1892) [240] Штумпф досліджує зв'язок між психологією та епістемологією, пропонуючи інтегративний підхід до вивчення людської свідомості та знання. Робота була написана в період, коли психологія лише починала формуватися як самостійна наукова дисципліна, відокремлюючись від філософії. Штумпф, будучи учнем Brentano, прагнув поєднати філософські та емпіричні методи для створення більш повної та точної картини людського пізнання. Основна мета його праці – дослідити, як психологічні процеси впливають на формування знань, як теорія пізнання може бути заснована на емпіричних даних. Штумпф пропонує глибокий та інтегративний підхід до вивчення людського пізнання. Серед ключових ідей книги можна назвати такі:

– *єдність психології та епістемології*. Штумпф стверджує, що психологія та епістемологія не можуть бути повністю відокремлені один від одного. Він вважає, що розуміння психологічних процесів, таких як сприйняття, пам'ять та мислення, є ключовим для побудови надійної епістемології. На його думку, всі епістемологічні питання слід розглядати з урахуванням психологічних даних;

– *зв'язок інтенціональності та свідомості*. Штумпф розвиває концепцію інтенціональності, запропоновану Brentano, стверджуючи, що всі психічні феномени спрямовані на певні об'єкти. Ця спрямованість свідомості або ж її предметність є фундаментальною для розуміння того, як ми пізнаємо світ. Штумпф розглядає різні аспекти інтенціональних актів, такі як сприйняття, уяву та судження, та їх роль у процесі пізнання.

– *розвиток емпіричних методів пізнання*. Штумпф підкреслює важливість використання емпіричних методів у психології та теорії пізнання. Він критикує суто спекулятивні підходи та наполягає на необхідності спиратися на спостереження та експерименти для отримання достовірних знань. Його робота

в галузі психоакустики та сприйняття звуку є прикладом застосування емпіричних методів для вивчення складних психологічних процесів.

– *критика редукціонізму*. Штумпф критикує редукційні підходи, які намагаються звести всі психологічні феномени до фізіологічних процесів. Він стверджує, що, хоча фізіологія важлива для розуміння підстав психічних процесів, психологічні явища мають власну специфіку, яку не можна ігнорувати. Робота Штумпфа «Психологія і теорія пізнання» справила значний вплив в розвитку як психології, так і епістемології.

Різноманітність філософських та наукових інтересів К. Штумпфа вражає. Так, у своїй роботі *Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie* («Тіло і душа. Ідея розвитку в сучасній філософії») (1903) [242] Штумпф досліджує взаємозв'язок між тілом і душею, а також аналізує концепцію розвитку в контексті сучасної філософської думки. Штумпф прагнув досліджувати, як концепція розвитку впливає на розуміння взаємовідносин між тілом і душею, і навіть на загальну філософську картину світу.

Філософ пропонує глибокий аналіз взаємозв'язку між тілом та душею, а також концепції розвитку у філософії. Натхненний дарвінівською теорією еволюції, Штумпф розглядає розвиток як фундаментальний принцип, що застосовується до філософії, психології та інших наук. Він стверджує, що розуміння розвитку важливе для пояснення змін та прогресу як у фізичних, так і в психічних феноменах.

В іншій ключовій роботі «*Die Wiedergeburt der Philosophie*» («Відродження філософії») (1908) [245] Штумпф досліджує стан філософії свого часу, критично осмислюючи її розвиток та пропонуючи шляхи для її оновлення та відродження. Штумпф прагнув знайти спосіб повернути філософії її центральне місце у системі знань, аргументуючи необхідність її відновлення та інтеграції з іншими науками. Основна мета роботи – запропонувати напрями для відродження філософії та повернути їй значущість у контексті сучасного наукового та культурного розвитку. Штумпф пропонує справжній проект, що складається з

ряду послідовних програм, що включають ряд положень, який в загальному вигляді можна вважати актуальними і в наші дні:

Насамперед йдеться про критичне ставлення до сучасного стану філософії. Штумпф критично оцінює стан філософії свого часу, вказуючи на її ізоляцію та віддалення від практичних та наукових завдань. Він вважає, що філософія втратила свій зв'язок із реальним життям і потребує оновлення, щоб знову стати значущою та корисною. У цій роботі Штумпф знову наголошує на важливості емпіричного підходу у філософії. Він стверджує, що філософія повинна спиратися на дані наук і використовувати методи, які довели свою ефективність у природничих та соціальних науках. Це дозволить філософії уникнути абстрактних спекуляцій та стати більш практичною та об'єктивною. Штумпф пропонує інтегрувати філософію з різними науковими дисциплінами, такими як психологія, фізика, біологія та соціологія. Він вважає, що філософія повинна відігравати роль об'єднуючої ланки, допомагаючи синтезувати знання з різних галузей та формувати цілісне розуміння світу.

Філософ закликає колег повернутися до вивчення фундаментальних питань, таких як буття, свідомість, пізнання, цінності. Він вважає, що ці питання залишаються центральними для філософії і потребують глибокого осмислення. На завершення Штумпф наголошує на значущості філософії для освіти та культурного розвитку. Він вважає, що філософська освіта сприяє розвитку критичного мислення та моральної свідомості, що необхідно для формування відповідальних та освічених громадян. Можна з упевненістю сказати, що подібна оцінка стану філософії і така програма й зараз мали б чимало прихильників.

У сфері власне феноменологічної Штумпф першим визнав необхідність виходу за межі жорсткого поділу Brentano між фізичними та психічними феноменами, визнавши існування особливих сутностей, що не потрапляють в жодну з цих категорій: «Такими були специфічні змісти, до яких належать наші акти судження, часто звані *Urteilsinhalte* (зміст судження), що виражені, наприклад, у твердженні 'існують атоми', які наші наступні акти або визнавали, або відкидали. Вони цілком могли залежати від цих актів, як, насправді,

Штумпф, приписуючи їх до ‘конструктів’ своєї ‘ейдології’, схоже, і думав. Але вони були відмінні від самих актів. Його назва для них, яка утвердилася в подальшій феноменологічній літературі і поширилася навіть за її межі, була ‘Sachverhalte’ (стан справ), хоча Майнонг використовував більш технічний термін ‘Objektiv’. Немає потреби говорити, що ці змісти були одними з перших нововведень учнів Brentano, які їхній наставник різко відкидав як ‘фіктивні сутності’» [227, с. 64].

Як власний оригінальний вклад Штумпфа у феноменологію можна відзначити ідентифікацію та ретельне дослідження галузі феноменів, не охоплених фізичними чи психологічними науками у сенсі Brentano, як належний об’єкт нової науки під назвою *феноменологія*; усвідомлення важливості систематичного вивчення цієї галузі нейтральних феноменів як матриці всіх наук; демонстрація того, що ця область може бути вивчена з повною суворістю наукових і навіть експериментальних методів; відкриття структурних законів у конкретних феноменах, які принципово відрізняються, і більш достовірні, ніж просто імовірнісні індуктивні узагальнення. [227, с. 64-65].

Слід визнати, що К. Штумпф виступає як провісник низки ідей феноменології, які згодом стали загальновизнаним трендом. Не менш суттєвими були також розбіжності між ним і Гуссерлем. Так, Штумпф не визнавав феноменологічної редукції, однієї з ключових процедур у філософії Гуссерля. По відношенню до останнього, Штумпф завжди залишався на якомусь первинному рівні, який можна позначити як психологічний.

Ця теорія швидше виступає як філософія або методологія психології, ніж як автономна філософська позиція. Коротше можна сказати, що феноменологія Штумпфа на відміну від версії Гуссерля не *ейдетична*, але *гілетична*, вона занурюється в емпіричний матеріал і підпорядковується його закономірностям, тоді як гуссерлівська феноменологія прагне дійти до споглядання чистих сутностей.

У якості висновку варто прислухатися до оцінки Г. Шпігельберга: «Проте існує достатньо спільних рис і подібностей між двома типами феноменології,

щоб зберегти їх зв'язок. Обидва хотіли розпочати з неупередженого опису безпосередніх феноменів. Обидва прагнули знайти щось більше, ніж просто емпіричні узагальнення, і вивчити сутнісні структури цих феноменів і з-поміж них. Обидва визнавали світ логічних структур, як щось, відмінне від простих психологічних актів. З огляду на ці моменти, Штумпф більш ніж задовольняє критеріям, які ми використовували для визначення феноменологічного руху у більш широкому сенсі» [227, з. 66].

Таким чином, теоретична позиція К. Штумпфа є важливим етапом формування феноменології та феноменологічного дискурсу, який у деяких питаннях передбачив ідеї, що знайшли свій розвиток у вченні Гуссерля. Спілкування та взаємовплив цих двох мислителів безсумнівно було сприятливим для подальшого розвитку феноменології.

2.5 Рецепція феноменологічної проблематики в рамках аналітичною філософії: засади послідовного скептицизму.

Формування феноменології на межі XIX-XX століть відбувалося в постійній взаємодії з аналітичною філософією, яка стала її своєрідним супутником і водночас критиком. Незважаючи на принципову критику метафізики з боку аналітичної традиції, включаючи й феноменологічний підхід, сучасна філософська думка все більше усвідомлює необхідність знаходження точок зближення між цими двома напрямками. Це стосується як трактування психологічних аспектів пізнання, так і фундаментальних питань теорії пізнання, яким присвячений цей підрозділ.

Серед сучасних досліджень, що висвітлюють цю проблематику, варто згадати дисертацію С. Вонга, яка спеціально аналізує поняття *epoché*, а також статтю Д. Джаніко у науковій збірці 2003 року. Питанням перетину феноменології та аналітичної філософії присвячені праці Soldati G. та стаття М. Біні, де проводиться порівняльний аналіз цих двох традицій у період їх становлення. Окрему увагу привертає дослідження Стивена Кроуела, яке

розглядає особливості сприйняття феноменології в американській філософській традиції та різні інтерпретації її результатів. Серед сучасних вітчизняних дослідників аналітичної філософії слід відмітити роботи О. Кулика, який досліджуючи підходи до аналітичної філософії в Великобританії та США визначає її провідним підходом до філософії в XX ст. Також, Я. Шрамко у своїх дослідженнях розглядає певні важливі особливості аналітичної філософії, які дають змогу визначити її як оригінальний і цілком самодостатній напрямок сучасної філософської думки .

Ці роботи свідчать про постійний інтерес до діалогу між феноменологією та аналітичною філософією, який набуває особливої актуальності в сучасному філософському контексті. Вони демонструють, як дві на перший погляд протилежні традиції можуть взаємно збагачувати одна одну, пропонуючи нові підходи до вирішення складних епістемологічних проблем.

Наше дослідження має на меті проаналізувати спільні теми феноменології та аналітичної філософії, зосередившись на працях їхніх основоположників та найвпливовіших представників. Як ключовий теоретичний зв'язок між цими напрямками ми розглядаємо скептицизм – поміркований у Гуссерля та радикальний у Вітгенштайна. Наше дослідження прагне показати, що у обох мислителів скептичний підхід слугує не кінцевою метою, а методологічним інструментом для виявлення справжніх пізнавальних труднощів, особливо коли мова йде про вивчення свідомості та психічних процесів.

Сьогодні в академічних колах все частіше відзначається зближення між цими двома філософськими традиціями. Багато сучасних досліджень демонструють, що попри історичні розбіжності, феноменологія та аналітична філософія мають значний потенціал для взаємного збагачення, особливо в царині теорії пізнання та філософії свідомості. Ця тенденція до синтезу двох традицій відкриває нові перспективи для розуміння складних філософських проблем.

Наприклад, дослідник співвідношення двох вказаних традицій М. Біні відзначає: «...однією з характерних рис «аналітичної» філософії є акцент на аналізі. Навпаки, критика аналізу часто сприймається як специфічна тема

«континентальної» філософії, яка розуміється як така, що включає феноменологію. Це свідчить про те, що питання аналізу є ідеальним фокусом для дослідження взаємозв'язків між тим, що стало вважатися двома основними традиціями філософії двадцятого століття, і для оцінки саме того, яким має бути розрив. Існує набагато більший діапазон форм аналізу, ніж зазвичай припускають, і їх усвідомлення виявляє подібності та відмінності, які перетинають стандартні розриви. Зокрема, слід провести різницю між тими, хто залишився причетним до декомпозиційної (кантіанської) концепції, і тими, хто звільнився, щоб зайнятися багатшими проектами аналізу. Це призводить до розподілу, який перетинає аналітичний/феноменологічний розрив у стандартному розумінні: Brentano та Мур, наприклад, виступають з одного боку, Frege та Carnap з іншого, а Husserl і Russell стоять між ними. Однак, що більш важливо, можна вважати, що всі шість цих філософів займаються «аналізом» у певному змістовному сенсі, так що в ширшому контексті передбачуваного розриву між аналітичною та континентальною філософією аналітичну та феноменологічну традиції можна розглядати як «аналітичні». Це повинно принаймні викликати сумніви щодо продовження мислення в термінах двадцятого століття» [75, с. 196].

Мова йде про поєднання вказаних теорій, як на рівні проблематики, так і на рівні методології. У першому відношенні це безумовно питання свідомості, її характеристик і ментальних станів людини. Не менш актуальною є питання про статус логіко-математичних моделей реальності. Зрозуміло, в таких складних питаннях не обходиться без істотних відмінностей. Для Гуссерля математика – це ейдетична наука, що позбавлена природної установки, так само, як і феноменологія, з тією різницею, що математичний дискурс має справу з гранично формальними об'єктами. Для ранньої аналітичної філософії математика є областю формально-логічних відносин, особлива логіко-семантична гра, правила якої встановлюються конвенційно.

Щодо методології слід говорити про систематичний скепсис зазначених теорій, причому цей скепсис не тільки мається на увазі, а прямо декларується, як

ми й збираємося показати в цій статті. Тут достатньо вказати на гуссерлівський принцип *epoché* – утримання від суджень, розроблений вже в античному скептицизмі. Що стосується Вітгенштайна, його скептична установка давно є предметом розгляду і навряд чи викликає сумнів.

У розумінні Е. Гуссерля чиста свідомість відкривається в результаті здійснення феноменологічних редукцій – послідовного утримання від будь-якого визнання дійсності світу феноменів, виведення за дужки всіх елементів реальності, навіть нееїдетичних елементів самої свідомості. Для буття свідомості в якості темпорального потоку наших інтенцій немає необхідності в будь-якому реальному існуванні. Феноменологія стверджує, що існування предметів не є необхідністю, – воно у певному відношенні має випадковий характер. Тут мається на увазі наступне: завжди може бути так, що подальше протікання досвіду змусить відмовитися від того, що було покладено в його основу. [146, с. 101].

Таким чином, між ментальними актами і реальністю проходить межа невизначеності. Сам факт існування свідомості не може бути обумовленим існуванням природи. Остання, з позиції феноменології існує, лише як така, що впорядкована і систематизована актами свідомості. Саме це конституювання як раз і є інтенціональною діяльністю свідомості по формуванню власної предметності як системи ноематичних структур. [146, с. 103-104].

Свідомість у своїй власній формі має визнаватися взаємозв'язком іманентного буття, яке не потребує для свого існування ніякої предметності, окрім трансцендентальної, в яку ніщо не може проникнути і зсередини якої ніщо не може вислизнути, яке не може полягати в жодній просторово-часовій взаємодії і не може відчувати детермінації з боку фізичного світу.

Феноменологічна редукція, запропонована Гуссерлем, спрямована на дослідження чистої свідомості в її абсолютній автономії. Вона і буде тим, що залишається в якості феноменологічного залишку. З предмету пізнання виключається все фактичне, конкретне, реально існуюче і єдиним завданням істинного, тобто, ейдетичного, пізнання оголошується дослідження феномену

чистої свідомості. Використання трансцендентальної редукції створює перехід від природної установки свідомості до феноменологічної.

Після редукції свідомість не розглядається як відображення зовнішнього світу, а як здатність створювати власний особистісний світ ноематичних структур. Свідомість сама стає структурою, що визначає себе. Відповідно до цього, вже не є принциповим, чи існує у фізичної реальності інтенціональний об'єкт. Лише натуралістична установка нав'язує нам бажання шукати реальність за межами інтенціонального процесу.

Гуссерль категорично відкидає можливість порівняння між реальними предметами та їх ідеальними сутнісними формами. На його думку, прагнення знайти такі паралелі є серйозною пізнавальною помилкою, оскільки між матеріальним об'єктом і його смисловим відображенням існує принципова різниця. У цьому простежується певний скептицизм з елементами агностицизму – реакція на фундаментальні труднощі у розумінні природи свідомості.

Філософ підкреслює, що ідеальні об'єкти наукових тверджень нічим не поступаються за своєю значимістю матеріальним речам. Він проводить чітку межу між природною установкою, що сприймає світ як щось надане, та апріорною установкою, спрямованою на виявлення сутнісних структур. Гуссерль навіть пропонує взагалі відмовитися від поняття «реальність» [146, с. 8], замість нього вказуючи на світ, як простір можливого досвіду, і традиційно поділяє науки на природничі та гуманітарні.

Серцевиною його теорії стає концепція чистої свідомості, що дозволяє через інтуїтивне сприйняття виявляти сутнісні структури – не лише в реальних об'єктах, а й у продуктах уяви. [146, с. 16]. Процес ідеації дає змогу безпосередньо спостерігати ці чисті сутності у їх первісній формі [146, с. 16].

Таким чином, феноменологія перетворюється на фундаментальну онтологію, основу для побудови всіх інших онтологічних систем. Трансцендентальна свідомість, очищена за допомогою методу *epoché*, стає центральним джерелом, що конститує всю предметну область феноменологічного дослідження.

Цій позиції протистоїть інший вид скептицизму – аналітичний, представлений Вітгенштайном. Незважаючи на відмінності в підходах, він також усвідомлює, що проста демонстрація об'єкту не знімає епістемологічних питань про його існування, хоча в повсякденному житті ми зазвичай не ставимо таких питань: «Висловлювання “Я знаю, що це рука” може бути продовжено: “Рука, на яку я дивлюся, є саме моєю рукою”. Тоді розсудлива людина не сумнівається, що я це знаю. – Не буде сумніватися і ідеаліст, але він скаже, що для усунення практичного сумніву цього достатньо, але є ще один сумнів, що знаходиться позаду [hinter] першого [розкриває перше]. – І те, що воно є ілюзією [помилкою – Täuschung], слід показати іншим способом» [265, с. 123].

Дж. Е. Мур намагався заперечити скептицизм щодо існування зовнішніх об'єктів, просто показуючи свою руку і стверджуючи, що знає про її існування. Однак його аргументація не враховує принципової різниці між двома типами сумнівів.

Перший, поверхневий рівень сумніву дійсно можна розвіяти безпосереднім сприйняттям – коли ми бачимо об'єкт, сумніви щодо його існування зникають. Але існує другий, глибинний рівень філософського сумніву, який навпаки виникає саме в ситуації сприйняття і не може бути усунутий простим посиленням на чуттєвий досвід. Цей фундаментальний сумнів має іншу природу – він корениться в самій структурі нашого пізнання.

Марно просто відкидати цей сумнів як ілюзію чи помилку. Він має глибокі антропологічні корені: можливо, саме такий скептицизм сприяв інтелектуальному розвитку нашої цивілізації. Цей сумнів існує не лише як абстрактна філософська позиція, а й знаходить вираз у мові, що свідчить про його реальність, навіть якщо ми не можемо повністю осягнути його зміст. Факт того, що ми можемо формулювати такі сумніви, вже свідчить про їх значущість, незалежно від того, наскільки складно їх концептуалізувати.

Змістовне представлення сумніву у тому, що очевидно, тобто, може бути піддано т.зв. практичному сумніву, означало б створення прецеденту висловлювання невимовного. Як практичний сумнів, так і практична

переконаність мають під собою загальні підстави – вони вкорінені у нашому досвіді, у природі та структурі самої чуттєвої реальності. Так само і сумнів іншого роду має багато спільного і з переконаністю іншого роду, простіше кажучи, з вірою, заснованої на прийнятті деяких трансцендентних припущень. Тому, якщо я хочу змістовно висловити свій сумнів у існуванні чогось, то чи не маю я попередньо змістовно затвердити існування того, в чому належить сумніватися. По суті, ще один варіант онтологічного аргументу Ансельма Кентерберійського. І що означає у цьому контексті слово «змістовно»? Адже сумнів у істинності судження «Я знаю, що це дерево» зовсім не передбачає проникнення в сутність, склад та природу рослин. Це сумнів у істинності мого знання про феномени, і сумнів у існуванні феноменальності як такої: «Отже, чи можлива гіпотеза, що всіх цих речей навколо нас не існує? Чи не було б це рівносильно твердженню, що ми помиляємось у всіх наших розрахунках?» [265, с. 131].

Напевне ми не можемо помилятися у всіх своїх обчисленнях, бо виходимо з правил та аксіом, нами ж і сконструйованих, тоді як речі навколо нас – це справді лише гіпотеза. Говорячи мовою Вітгенштайна, я можу легко уявити собі таку мовну гру, в якій ставиться під сумнів існування речей. Це соліпсизм у всіх відомих його різновидах. А ось уявити таку гру, в якій ми постійно помилялися б у своїх обчисленнях, не бажаючи цього, – важко, оскільки аксіоми та правила математики створюють саму можливість обчислень. Виходячи з них, ми не можемо помилятися. Змінивши аксіоми, ми змінимо цим і мовну гру, яку вони робили можливою. З'явиться нова гра, в якій наші обчислення будуть правильними, якщо ми самі не захочемо зворотнього. Говорять, щоправда, про існування т.зв. постулатів чуттєвого досвіду, виходячи з яких, ми будемо картину світу. Але навіть якщо ми припустимо їх існування, то все одно мова не буде йти про дійсне і незалежне існування речей навколо нас, але тільки про дані нашого сприйняття, в наявності яких ніхто й не сумнівається. У повсякденному житті ми ставимо знак рівності між цими даними та самими речами, таке припущення зручне, звичне та загальновизнане («Я знаю, що це дерево»).

Якби Вітгенштайн задовольнився точкою зору побутового емпіризму, все було б просто. Але ж він хоче бити метафізику на її власній території і сперечатися про саму можливість філософського сумніву, так само як і філософського твердження. Більше того, він, зрозуміло, знає, що така гіпотеза не тільки можлива, але й благополучно існує не одну тисячу років, причому, в різних культурах. Сумнів у існуванні речей – одна з найдавніших форм філософського дискурсу, якщо не найдавніша. У зв'язку з цим слід було б розібратися спочатку, що стоїть за подібним сумнівом, чи так воно безпідставно, як іноді здається. Чи не є ця точка зору чимось більшим, ніж грою розуму чи профілактикою філософських фантазій. Чи може вона бути частиною якогось знання, що очікує свого втілення та розгортання.

«Якщо кажуть: “Ймовірно, ця планета не існує і явище світла здійснюється інакше”, – то все ж таки необхідний приклад об'єкта, який існує. Чи слід говорити, що надійність [Sicherheit] є лише сконструйованою точкою, до якої щось наближається більше, а щось менше? Ні. Сумнів поступово втрачає сенс. У такий спосіб явлена саме ця мовна гра. Логіці належить все, що визначає мовну гру» [265, с. 131].

У філософській дискусії ми часто стикаємося з ситуацією, коли певні мовні практики чи концептуальні рамки просто існують як даність. Як аналітичні філософи не можуть нічого вдіяти з гайдеггерівськими висловлюваннями, крім як оголошувати їх беззмістовними, так і ми змушені приймати деякі мовні ігри як факт. Це може викликати роздратування – подібно до того, як нас може дратувати чуже інтимне спілкування – але це об'єктивна реальність філософського дискурсу, особлива форма життя, з якою доводиться рахуватися. Поняття надійності, достовірності чи впевненості виявляються умовними конструктами, причому далеко не універсальними. Лише в науці вдається досягти певного консенсусу, та й то ціною значних зусиль. Виникає закономірне питання: як взагалі можливе, щоб сумнів у вітгенштайнівському розумінні втрачав свій сенс? На практиці ми часто просто ігноруємо можливі сумніви і діємо, незважаючи на них.

Однак сумнів у існуванні фізичних об'єктів не покликаний визначати всі наші повсякденні дії. Коли такий сумнів вбудований у релігійну систему, як, наприклад, у буддизмі, він дійсно здатний трансформувати всю світоглядну картину, змінюючи поведінку та ставлення до реальності. Хоча зовнішньо людина може продовжувати діяти «як всі», використовуючи предмети та дотримуючись соціальних норм, її внутрішня позиція істотно змінюється. У межах такої доктринальної системи сумнів не втрачає свого значення, навіть якщо зовні все залишається без змін.

Філософський сумнів у існуванні фізичних об'єктів, про який говорить Вітгенштайн, можна розглядати як пом'якшену версію релігійного – він не претендує на тотальну трансформацію світосприйняття, а виконує скоріше методологічну функцію, обмежуючи наш епістемологічний оптимізм.

Чому ж Вітгенштайн вважає, що сумнів може втрачати сенс? Підстави, які він наводить, виглядають недостатньо переконливими. Його розуміння логіки, що нагадує феноменологічний підхід (як науки про внутрішні форми висловлювань), залишається досить невизначеним – як у нього самого, так і в Гуссерля. Виникає закономірне питання: як взагалі можна грати в запропоновані ними мовні ігри? Якщо ми спробуємо зібрати воєдино всі елементи, наприклад, релігійної або художньої мовної гри, результат навряд чи буде схожий на традиційну логіку: «... Значення слова – це спосіб [вид, манера, характер – Art] його застосування. Оскільки саме вона є тим, що ми засвоюємо, коли слово вперше входить у нашу мову» [265, с. 132]. «Якщо змінюються мовні ігри, змінюються поняття, і з ними значення слів» [265, з. 132].

У концепції Вітгенштайна про мовні ігри криється глибока оригінальність, хоча й не позбавлена певних проблем. Його підхід до значення слів як до їхнього фактичного вживання у позамовних контекстах створює динамічну модель мовленнєвої діяльності. Запропонована ним послідовність: мовні ігри – поняття – значення слів, відображає процес, де зміни в формах життя трансформують ментальні структури і, як наслідок, семантику слів. Проте ця схема не є жорстко детермінованою – вона може функціонувати і в зворотному напрямку: нові теорії

(концепти) породжують нові дискурсивні практики (мовні ігри), які в свою чергу змінюють значення слів.

Суттєвим є не стільки порядок цих змін, скільки сам факт їхньої взаємозалежності. Кожна мовна гра має свій немовний фундамент – той «закадровий» зміст, який можна називати сенсом, поняттям чи сутністю гри. Але саме цей пласт виявляється найбільш проблематичним для визначення. Іноді виникає підозра, що ці «сутності» є лише семантичними ілюзіями, що приховують прості істини. Тут пролягає межа між звичайним мовленнєвим досвідом, де люди оперують усталеними значеннями, і філософською рефлексією, що постійно повертається до пошуку цих сутностей.

Ця відмінність нагадує вітгенштайнівське розрізнення між «нормальним» використанням мови і «зачарованим» станом філософського мислення. Парадоксально, але саме ця «зачарованість» сутнісними питаннями і становить суть філософського пошуку, навіть якщо він ніколи не може досягти остаточного визначення цих «сутностей». У цьому сенсі дискусія про універсалії стає не стільки теоретичною проблемою, скільки показником різних способів існування в мові.

Вітгенштайн вказує на важливі епістемологічні властивості мовних ігор: «“Я знаю” у своєму найбільш простому значенні подібно і споріднено з “Я бачу”. (“wissen”, “videre”). Та “Я знав, що він був у кімнаті, але його там не було” аналогічно “Я бачив його у кімнаті, але його там не було”. “Я знаю” має виражати відношення не між мною та змістом речення (як “Я вірю”), але між мною та деяким фактом. Так факт сприймається моєю свідомістю. <...>» [265, с. 138]. «Якщо Мур каже, що він знає, що Земля існувала і т.д., то більшість із нас погодиться з тим, що вона існувала так довго і повірить, що він сам у цьому переконаний. Але чи має він справжню основу для свого переконання? Бо, якщо її немає, то він, все ж таки, не знає це (Рассел)» [265, с. 138].

Вітгенштайн запропонував глибоке розрізнення між знанням і вірою через призму мовленнєвих актів. Його підхід виявляє принципову різницю між нашим ставленням до мовного змісту та до фактичного стану речей. Візьмемо приклад

із вигаданим персонажем: коли ми говоримо «Шерлок Холмс народився 6 січня 1854 року», це твердження має чіткий сенс, хоча й не стосується реального факту. Наше ставлення до такого вислову – це саме знання, оскільки авторський задум не залишає місця для сумнівів. Тут розкривається цікавий філософський парадокс щодо природи нашого знання. Коли ми говоримо про вигаданого персонажа на кшталт Шерлока Холмса, формулювання «Я вірю, що він народився 6 січня 1854 року» виглядає дивно – адже в літературному всесвіті ця дата є абсолютною істиною, встановленою автором. У цьому випадку наше ставлення дійсно є знанням у чистому вигляді, оскільки не залишає місця для сумнівів чи інтерпретацій.

Проте ситуація кардинально змінюється, коли мова йде про так звані «наукові факти». Більшість із нас знає, що Земля існувала до нашого народження, але це знання насправді є чимось на кшталт віри – ми приймаємо це на віру зі шкільних років, не маючи особистого досвіду верифікації. Це нагадує релігійну віру, де ми довіряємо авторитетам без критичного переосмислення.

Сучасна людина часто ставить до наукових тверджень з тією ж некритичною довірою, з якою люди минулого вірили в теорію теплороду або інші зараз спростовані концепції. Коли ми читаємо про сучасні наукові дослідження, у нас виникає щось на кшталт містичного почуття беззаперечної істини, хоча насправді це частіше виявляється сліпою вірою в авторитет, а не справжнім знанням у строгому сенсі.

Таким чином, Вітгенштайн підкреслює принципову різницю між знанням як безпосередньо перевіреним фактом (як у випадку з літературними персонажами) і «знанням», яке насправді є соціальною вірою чи звичкою (як історичні чи наукові факти, які ми самі не перевіряли).

Це розрізнення змушує задуматися про те, наскільки багато з того, що ми вважаємо своїм знанням, насправді є лише прийнятою на віру інформацією. Проте існують ситуації, коли ми вживаємо слово «знаю», хоча насправді маємо справу з чимось на кшталт віри. Наприклад, твердження про те, що Земля існувала до нашого народження. Хоча ми вчили це в школі, більшість із нас

ніколи не перевіряли цей факт самотійно. Наша обізнаність тут більше схожа на дитячу довіру до слів вчителя, ніж на справжнє знання у вітгенштайнівському розумінні.

Цікавий контраст виникає при порівнянні прямих спостережень (як у випадку з Муром, який показував свою руку) і опосередкованих знань. Ми дійсно можемо знати, що перед нами стіл або дерево, бо переконуємося в цьому безпосередньо. Але коли мова йде про складніші концепції, непрофесіонал часто приймає їх на віру, навіть якщо вживає слово «знаю».

Вітгенштайн розвиває свій скептицизм як багаторівневий метод, який іноді звертається навіть проти його власних тверджень. Цей підхід нагадує феноменологічне *epoché* – утримання від суджень про реальність зовнішнього світу. Обидва мислителі, хоч і по-різному, підкреслюють важливість розрізнення між безпосереднім досвідом і інтерпретаціями, між знанням і вірою.

На відміну від нього, Гуссерль не висловлює відверто своєї скептичної позиції. Він виступає проти об'єктивістського натуралізму і емпіризму, який притаманний британській філософії. Він визнавав принципову важливість скептицизму і створював своє вчення, як відповідь на нього. Скептична позиція у самій феноменології полягає у відмові говорити про реальність фізичного світу і його предметів і у введенні принципу епохе, як утримання від суджень про існування речей, що є прямим посиленням до античного скептицизму.

Підсумовуючи, варто зазначити, що пошук спільних точок між двома провідними філософськими течіями сучасності – це не просто абстрактна інтелектуальна вправа. Майбутній розвиток філософської думки значною мірою залежатиме від здатності переосмислити та адаптувати концептуальні рамки різних шкіл мислення. Мова йде не стільки про створення нових термінів, скільки про виявлення спільних фундаментальних принципів.

Скептицизм як методологічна позиція грає ключову роль в обох традиціях, хоча і проявляється в них по-різному. Перспективи подальших досліджень полягають у вивченні можливостей синтезу феноменологічного та аналітичного підходів – кожен з них пропонує унікальні інструменти для переосмислення

понять ментальності та свідомості в контексті сучасних наукових досягнень. Таке міждисциплінарне дослідження може призвести до появи нових продуктивних напрямків у філософії.

Висновки до другого розділу

Показано, що теоретичні підходи у феноменологічному методі обумовлені діяльністю його засновників, які визначали напрямок розвитку феноменології, створювали основні феноменологічні теорії та осмислювали відповідні проблеми. У своїй роботі ми спиралися на положення про різноманітність форм феноменологічного дискурсу та відмінність підходів до вирішення теоретичних проблем. Насамперед це стосується проблеми інтенційності та структури свідомості, визначення самої свідомості, онтологічного статусу та епістемологічних процедур визначення та пояснення продуктів свідомості, таких як зміст та ноєматичні структури. Саме у цій галузі спостерігаються найбільші розбіжності в інтерпретаціях авторів різних феноменологічних теорій. Феноменологічний метод не з'явився раптово – його становлення стало закономірним результатом розвитку європейської філософської думки. Кожен етап філософської традиції містив у собі елементи, що підготували ґрунт для виникнення феноменології. Це не просто чергова філософська система, а синтез раціональних та емпіричних підходів, що формувався протягом XIX століття.

Особливу роль у підготовці феноменологічного методу відіграв Франц Brentano, чийі ідеї можна вважати найзначнішим проривом у розумінні свідомості після Декарта. Його заслуга полягає не лише у подоланні картезіанського дуалізму душі та тіла, але й у подоланні поділу між чуттєвим сприйняттям та його ментальним відображенням. Brentano запропонував новий погляд, де психічні явища перестали розглядатись як другорядні чи менш реальні.

Ключовою у концепції Brentano стала теорія інтенціональності, особливо її застосування до ментальних процесів. Саме ця вторинна інтенціональність

мислення та свідомості, яка найрізкіше протистоїть об'єктивному науковому пізнанню, стала об'єктом феноменологічного дослідження. Brentano не просто створив нову теорію свідомості – він заклав основи онтології свідомості, повернувши ментальним явищам їхній справжній онтологічний статус. Його робота дозволила по-новому підійти до філософського аналізу людської суб'єктивності, що стало вирішальним кроком для подальшого розвитку феноменології.

Важливо усвідомити, що в самій основі феноменології – від Brentano до її сучасних форм – лежить ключова ідея про приховану відповідність між світом, процесом його пізнання та мовно-смісловими структурами, через які світ стає доступним нашій свідомості.

По суті, сукупність інтенціональних актів конститує фундаментальну онтологію свідомості, яка передує будь-яким конкретним онтологічним системам. Лише згодом свідомість починає раціоналізувати та систематизувати цей первинний матеріал, створюючи категорії та класифікації.

Цікаво, що звичайна «наївна» установка сприймає об'єкти як незалежно існуючі поза свідомістю. Однак з феноменологічної перспективи всі так звані «реальні об'єкти» виявляються похідними продуктами роботи свідомості – специфічними способами її організації та категоризації досвіду.

Таким чином, феноменологія розкриває нам, що навіть найоб'єктивніші онтологічні структури ґрунтуються на фундаментальній інтенціональній активності свідомості, яка первинно конститує наш досвід світу. Це положення, закладене ще Brentano, стало центральним для всієї подальшої феноменологічної традиції.

Аргументовано, що філософія А. Майнонга, зокрема його теорія предметів теж є феноменологічним вченням або ж феноменологією за визначенням. Справа лише в тому, що ця теорія є не гуссерлівською версією феноменології. Ми відстоюємо тезу, що наприкінці XIX – початку XX століть існувало і активно розвивалося декілька феноменологічних теорій, серед яких філософія А. Майнонга займає своє законне місце. Якщо феноменологія Гуссерля орієнтована

на розгляд самої свідомості і її базових, фундаментальних характеристик, то Майнонг займається саме продуктивною діяльністю свідомості, вивчає, так би мовити, «другу», вторинну онтології, що створена такою діяльністю. У певному сенсі це має свою цінність, як теоретичну, так і з точки зору розвитку прикладної психології, яка зазвичай має справу саме з майнонгіанської предметністю.

Окрім цих питань постає ще одне – як співвідносяться феноменологічні теорії з іншими напрямками європейської філософії вказаного періоду. Для порівняння з феноменологічними вченнями була обрана аналітична філософія, яка в той час теж знаходилась на етапі формування. Філософія логічного атомізму і лінгвістична філософія, що започаткована Л. Вітгенштайном, постають достатньо адекватними теоріями для такого порівняння.

Феноменологія, яка формувалася на межі XIX-XX століть, розвивалася пліч-о-пліч із логічним позитивізмом. Останній виступав як суворий критик метафізики, включаючи й саму феноменологію. Однак сьогодні постає питання про пошук спільних рис або хоча б зближення цих двох філософських течій – як у трактуванні психологічних аспектів пізнання, так і в теоретичній епістемології.

Хоча феноменологія та аналітична філософія мають суттєві відмінності в підходах до пізнання, вони об'єднуються спільним об'єктом дослідження – свідомістю, її властивостями та продуктами, такими як смисл і його похідні.

Пошук точок дотику між цими двома впливовими напрямками сучасної філософії – це не просто теоретична цікавинка. Від переосмислення їхніх базових понять багато в чому залежить розвиток філософської думки сьогодні. Важливо не стільки створення нових термінів, скільки виявлення спільних основ. Обидві теорії дотримуються скептичного підходу, різниця лише в нюансах його застосування. Подальші дослідження можуть розвиватися в рамках обох традицій, оскільки кожна з них пропонує власні методи аналізу та інтерпретації ментальності у контексті сучасних філософських досягнень.

Розділ 3. ЕКСПЛІКАЦІЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ЗАСАД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУССЕРЛЯ

Третій розділ дисертаційного дослідження присвячений внутрішній теоретичній структурі феноменологічних теорій. В основі нашого розгляду лежить теза про концептуальну єдність феноменологічного дискурсу на всіх етапах його розвитку. Як на початку формування, так і в сучасній феноменології існують типові питання, що потребують свого вирішення і саме вони формують загальний контур всієї теорії. Серед таких питань були обрані такі, що відносяться до характеристик свідомості, її механізмів, функцій і результатів діяльності. У якості стрижневих проблем відзначається проблематика темпоральності, або визначення системи «час-свідомість», без чого розмова про феноменологію взагалі не має сенсу. Ще одною важливою частиною феноменологічних вчень є поняття і проблематика інтенціональності, яка проходить скрізь всю історію феноменології. Іншою проблемою є питання про формування смислу, визначення і функціонування ноематичних структур свідомості, які формують її горизонт. Також важливим питанням є побудова самої свідомості, яка може бути розглянута з точки зору різних методологічних і філософсько-психологічних підходів. Серед них слід вказати і на такий погляд на свідомість, у якому вона виступає у якості дисипативного утворення, яке має нередуковані компоненти навіть у рамках найбільш суворої форми редукції. В розділі розглядаються також вплив ранніх ідей феноменології на формування теорії «життєвого світу», більш пізнього концепту Гуссерля. Дана проблематика безпосередньо пов'язана з комплексом проблем інтерсуб'єктивності, існування і сутності Іншого і використання для їх дослідження феноменологічного методу.

3.1 Проблема темпоральності і побудова структур свідомості

До аналізу проблеми свідомості часу Гуссерль звертався протягом усієї творчості. Насамперед це стосується його роботи «Лекції з феноменології

внутрішнього часу свідомості» («Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins»), вперше прочитані в 1905 році і опубліковані в 1928 р., які присвячені детальному аналізу тимчасовості як фундаментальної структури. [152]. У цій роботі досліджується, як час конститується всередині свідомості та як ми переживаємо тимчасові феномени. Крім цих лекцій, аналіз свідомості часу міститься і в інших опублікованих томах зібрання творів Гуссерля, і насамперед в «Аналізі пасивного синтезу» [153] та в текстах, озаглавлених «Фантазія, образна свідомість, пам'ять» [163]. Крім цього проблематика темпоральності є і в манускриптах Гуссерля, що видаються окремим виданням.

У своїй роботі, що присвячена розумінню темпоральності і її відношення до свідомості, Гуссерль вводить специфічний термін «час-свідомість» (Zeitbewußtsein). Ця новація потребує окремого тлумачення. Думка про те, що свідомість у своїй основі пов'язана з часом або просто протікає виключно в часі, на відміну від структур сприйняття, була висловлена давно. Саме таку думку ми знаходимо у Канта в «Критиці чистого розуму: «Час є не що інше, як форма внутрішнього почуття, тобто споглядання нас самих та нашого внутрішнього стану. Насправді час не може бути визначенням зовнішніх явищ: він не належить ні до зовнішнього вигляду, ні до положення тощо; навпаки, він визначає відношення уявлень у нашому внутрішньому стані» [184, с. 59-60].

Для Brentano свідомість і час теж пов'язані між собою, але виступають як дві різні реалії, свідомість протікає у часі, хоча і не ототожнюється з ним. Для Гуссерля час і свідомість представляють єдину структуру, в рамках якої ми можемо розглядати окремі складові тільки як аспекти цієї єдності.

Умовою феноменологічного вивчення часу є виключення об'єктивного часу, тобто всіх умов і угод, що прив'язують час до руху об'єктів. У феноменології розглядається лише даність тимчасових об'єктів, яку не можна виміряти звичним способом, та описується структура акту свідомості, завдяки якій сприймаються тривалість та послідовність.

Гуссерль відзначає, що за допомогою феноменологічного аналізу не можливо виявити наявності об'єктивного часу. «Первинне часове поле»

(Ursprüngliche Zeitfeld) не є деякою частиною об'єктивного часу, яке переживається Тепер, взате як таке, не є точка об'єктивного часу і т. д. Об'єктивний простір, об'єктивний час і разом з ними об'єктивний світ дійсних речей і процесів – усе це трансценденції» [152, с. 6]. Концепція первинного часового поля є однією з ключових ідей у феноменології. Вона пояснює, як свідомість структурує і переживає час на фундаментальному рівні. Гуссерль використовує цю ідею, щоб описати, як минуле, сьогодення та майбутнє взаємопов'язані у потоці свідомості.

Таким чином, виділяються два рівні свідомості часу: темпоральність змістів, тобто даність часових об'єктів, і темпоральність актів свідомості, що конституують схоплення всіх тимчасових відмінностей. Самі темпорально-конститутивні акти знаходять своє підґрунтя в абсолютному надчасовому потоці свідомості, який Гуссерль назвав «абсолютною суб'єктивністю».

Первинною темпоральною структурою акту свідомості, за Гуссерлем, є утримання первинної свідомості *тепер*, в контексті єдності, яка постійно змінюється, у так званому шлейфі ретенцій, що приєднується до первинного враження, або імпресивної свідомості. Відповідно, до тепер-точки приєднується не тільки первинна пам'ять – ретенція, а й первинне очікування, або специфічна антиципація, протенція. Структура *ретенція-тепер-протенція* лежить в основі опису темпорального характеру сприйняття та пам'яті, яка як відтворююча пам'ять радикально відрізняється від ретенції. Ретенція розглядається як найважливіша структура актів свідомості, у якій встановлюються ті чи інші часові відмінності, а також як основа рефлексії.

Отже, поняття темпоральності займає найважливіше у філософії Гуссерля. Його теорія темпоральності спрямовано вивчення структури та свідомого сприйняття часу. Гуссерль прагнув зрозуміти, як час формується у свідомості та як тимчасові феномени представлені у досвіді свідомості.

Тут можна відзначити основні пункти та поняття вчення Гуссерля про час. Гуссерль стверджує, що фундаментальною тимчасовою структурою досвіду є *живе сьогодення* (Lebendige Gegenwart). Це не точковий момент у часі, а

тимчасове поле, що включає перебіг поточних переживань. Живе сьогодніня включає три часові фази або аспекти, про які вже йшлося: *протенція* – передбачення подій, які ще не відбулися, але які вже починають формуватися у нашій свідомості; *сьогодення* – *точка тепер* (переживання поточних подій) і *ретенція* (утримання у свідомості минулих подій).

Суворо кажучи, *точка тепер* (Der Punkt des Jetzt) не є структурою, яка рівноцінна протенції і ретенції. Це дуже умовна структура, яка сама потребує визначення. Точка тепер є ключовим концептом у феноменологічній теорії часу, яка описує миттєвий, актуальний момент переживання, який є основою для структурування часу у свідомості. Гуссерль підкреслює, що точка тепер не є ізольованою, а завжди вписана в контекст ретенції та протенції, що забезпечує безперервність досвіду.

Цей процес Гуссерль визначає наступним чином: «... кожна свідомість, яка підходить до будь-якої цілісності, до якоїсь множинності помітних моментів (отже, кожна свідомість відносин чи комплексів), стягує свій предмет у деяку неподільну тимчасову точку; щоразу, коли свідомість спрямовано ціле, частини якого послідовні, воно може бути споглядальною свідомістю цього цілого лише тоді, коли частини як репрезентанти сходяться в єдності миттєвого споглядання» [152, с. 20].

У свою чергу, протенція і ретенція – це найважливіші поняття теорії темпоральності Гуссерля, дозволяють свідомості сприймати час як континуум, а не як дискретні моменти. Гуссерль аналізує, як об'єкти конституюються у часі. Він стверджує, що наше сприйняття об'єктів завжди включає темпоральний вимір, так як об'єкти дані нам через їх часову протяжність. Наприклад, мелодія сприймається не як окремі ноти, а як єдине ціле завдяки ретенціям і протенціям, які з'єднують ноти в темпоральну послідовність.

Насправді, Гуссерль ще більш ускладнює цю схему, наводячи приклад сприйняття мелодії і окремих звуків-тонів: «... я чую насправді не мелодію, а окремий теперішній звук. Те, що частина мелодії, що минула, для мене є предметною (Gegenstand), ми схильні пояснювати спогадом, і те, що при

кожному звуку, що приходить пізніше, – передбачаючим очікуванням. Однак це пояснення не може задовольнити нас, бо все сказане можна віднести і до окремого звуку. Кожен звук сам триває у часі. Коли лунає звук, я чую його як *тепер*, при подальшому звучанні він має постійно нове Тепер, і кожне попереднє Тепер перетворюється на минуле. Таким чином, я щоразу чую лише актуальну фазу звуку, і об'єктивність всього звуку, що триває, конститується в континуумі акту, який частиною є спогадом, у своїй найменшій, точковій [точці-тепер] частині – сприйняттям, а більш широкій частині – очікуванням» [152, с. 23].

Гуссерль вводить поняття часового горизонту, щоб описати, як минуле та майбутнє формують контекст реального досвіду. Горизонт часу включає не тільки ретенції і протенції, а й очікування і спогади, які формують наше сприйняття поточного моменту, темпоральні горизонти забезпечують безперервність та цілісність нашого досвіду. Гуссерль у межах свого дослідження *часу-свідомості* використовує феноменологічну редукцію, яка дозволяє досліджувати часові структури свідомості, абстрагуючись від зовнішніх, об'єктивних припущень про час. Гуссерль використовує цей метод аналізу чистого *часу-свідомості*, зосереджуючись на безпосередніх переживаннях часу.

Гуссерль починає свій аналіз *часу-свідомості* з параграфу, що має характерну назву «Елімінація об'єктивного часу» (*Ausschaltung der Objektiven Zeit*) «Так само як справжня річ, дійсний світ не є феноменологічною даністю, так само і час світу, реальний час, час природи в сенсі природознавства, а також психології як природної науки про душевне, що не є феноменологічно даним.

Коли ми говоримо про аналіз часу-свідомості, про тимчасовий характер предметів сприйняття, пам'яті, очікування, може здатися, звичайно, що ми вже допускаємо ніби об'єктивний перебіг часу і потім, по суті, вивчаємо лише суб'єктивні умови можливості інтуїтивного розуміння часу (*Zeitanschauung*) та безпосереднього пізнання часу. Однак те, що ми приймаємо, не є існування часу світу, існування тривалості будь-якої речі тощо, але – час, що є тривалістю як

такою. Це, проте, є абсолютні даності, у яких було б безглуздо сумніватися. Потім ми допускаємо, звичайно, і існуючий час, проте це не є час світу досвіду, але іманентний час протікання свідомості» [152, с. 4].

Гуссерль аналізує, як тимчасові феномени конститууються у свідомості. Він виділяє дві основні форми часу: об'єктивний (календарний або фізичний) час та суб'єктивний час, який психологічно або екзистенційно переживається людиною. Феноменологія часу прагне зрозуміти, як суб'єктивний час створюється у нашій свідомості та як він співвідноситься з об'єктивним часом. Гуссерль розрізняє іманентний, внутрішній час свідомості та тимчасові об'єкти. Іманентний час – це час, коли ми переживаємо події, тоді як тимчасові об'єкти – це феномени, які з'являються і зникають у часі. Він досліджує, як тимчасові об'єкти конститууються у свідомості і як пов'язані з іманентним часом.

Важливим питанням для феноменології є проблема синхронізації тимчасових переживань, коли різні часові потоки поєднуються в єдину тимчасову послідовність. Гуссерль досліджує, як різні часові феномени синхронізуються у свідомості, створюючи відчуття єдиного потоку часу.

Останнім найважливішим пунктом вчення Гуссерля про *час-свідомість* є час інтерсуб'єктивності або інтерсуб'єктивних подій. У своїх пізніх роботах Гуссерль розглядає проблему інтерсуб'єктивного часу – часу, що поділяється та переживається безліччю суб'єктів. Він досліджує, як індивідуальні тимчасові переживання співвідносяться один з одним і як формується загальне розуміння часу у людських спільнотах.

Слід зазначити, що час у гуссерлівській феноменології виступає не просто як одна з характеристик свідомості та свідомої діяльності, але по суті як синонім самої свідомості. Останнє важко відокремити і охарактеризувати поза нескінченним потоком станів, актів смислопородження та інтерпретації, які тривають постійно. На відміну від Brentano, концепція Гуссерля не має смислового зазору між темпоральністю і свідомістю. Час таким чином набуває якогось меонічного характеру: минуле існує як смисловий корелят вже на існуючій реальності, так само і протенція – це та нереальна реальність, якої ще

немає і, можливо, ніколи не буде. Також і сьогодні – це невловимий акт самозвіту, здійснюваного свідомістю як своєю простою присутністю.

Тут сама свідомість несубстанційна, її ейдетика вловлюється поза неї самої, у її власних текучих актах, ми можемо «утримати», схопити свідомість лише як концепт, у постійному потоці самоздійснення. Свідомість, як і життя, дається не як окремо і об'єктивно існуюча реальність, але як процес чи процесуальна структура, або навіть конгломерат процесів. Його обрій – це, безумовно, метафора, але як і у випадку з реальним обрієм, горизонт свідомості не є раз і назавжди фіксованим предметом.

Ми використовуємо поняття «меонічність» ($\mu\eta\acute{\iota}\nu$ – небуття) у зв'язку з феноменологією для опису певного аспекту досвіду свідомості, який не має певного існування, але все ж таки впливає на свідомість та сприйняття. Це поняття найдокладніше розроблялося у межах феноменологічної філософії для опису досвіду, який проявляється побічно чи негативно. Це можуть бути потенційні можливості, відсутності або негативні контексти, які формують наше розуміння і досвід світу. Меонічні аспекти можуть бути частиною інтенціонального акту, коли свідомість спрямована на відсутній або потенційний об'єкт. Наприклад, очікування на щось, що не сталося.

Гуссерль використовує концепцію обрію, щоб описати тло, де з'являються феномени. Меонічні аспекти можуть бути частиною цього обрію, впливаючи на те, як сприймається те, що існує. Так, відсутність звуків створює специфічний досвід тиші, який можна усвідомити та сприйняти, або ж очікування людини, яка не приходить, створює досвід, де відсутність стає важливим аспектом сприйняття. Також спогади про ситуацію, де не відбулися очікувані події, також формують наше розуміння та сприйняття минулого. Вивчення меонічних аспектів досвіду розширює феноменологічну методологію, дозволяючи включати в аналіз не тільки те, що є присутнє, але й те, що відсутнє або тільки можливо.

Все це має відношення до гуссерлівського розуміння часу, який виступає як первинний синтез всіх даних свідомості або ж сама первісна свідомість, як

первинний конгломерат «час-свідомість» (ursprünglichen Zeitbewußtsein). Цей синтез виступає основою всіх інших синтезів свідомості, актуалізованих як «синтези вищого рівня»: акти бажання, задоволення; радість, воління і таке ін.

В цьому дослідженні нас цікавить насамперед саме вихідний синтез часу-свідомості і його основні характеристики. Незважаючи на те, що сам термін «час-свідомість» (Zeitbewußtsein) з'явився на ранньому етапі розвитку феноменології, Гуссерль продовжував розвивати цю проблематику, яка відображена у його ключовій роботі «зрілого» періоду «Ідеї до чистої феноменології і феноменологічної філософії». Так в параграфі 118 «Синтези свідомості. Синтаксичні форми» він зазначає: «Нас тут не цікавить єдність іманентної часу-свідомості, хоча її також слід пам'ятати як всеохоплюючу єдність усіх переживань у потоці переживань, а саме як єдність свідомості, що з'єднує свідомість зі свідомістю. Якщо ми візьмемо будь-який індивідуальний досвід, він утворює себе як єдність, розповсюджену у феноменологічному часі в безперервній «первісній» часовій свідомості. Маючи відповідне рефлексивне ставлення, ми можемо звернути увагу на свідому даність емпіричних відрізків, що належать до різних ділянок тривалості досвіду, а потім сказати, що вся свідомість, яка становить цю постійну одиницю, безперервно складається з секцій, у яких емпіриальні секції складають цю тривалість; і що ноезис не тільки з'єднує, але й конститує ноезис із ноемою (наповненою тривалістю досвіду), яка заснована на ноемах з'єднаних ноез. Те саме, що стосується окремого досвіду, стосується й усього потоку досвіду. Незалежно від того, наскільки чужими за своєю суттю можуть бути досвіди один одному, вони складають себе як ціле, як часовий потік, як ланки в одному феноменологічному часі. Проте ми чітко виключили цей первинний синтез початкового *часу-свідомості* (який не слід розглядати як активний та дискретний синтез) разом із пов'язаними з ним проблемами. Тепер ми хочемо говорити про синтези не в рамках цього часу-свідомості, а в рамках самого часу, конкретно наповненого феноменологічного часу, або, що те саме, синтезів досвіду, просто взятих так, як ми їх завжди сприймали до теперішнього часу, як тривалі одиниці, як поточні процеси в

потоці досвіду, який сам по собі є нічим іншим, як завершеним феноменологічним часом» [146, с. 273].

Помітні дві основних форми феноменологічного часу: це первинний синтез *час-свідомість* і пізніші інтегральні синтези, пов'язані з очищенням на рівні критичної свідомості матеріалом сприйняття. Більш детально можна вказати на чітке розрізнення п'яти різновидів або етапів співвідношення свідомості і часу, які складають основу гуссерлівської егології:

- час, в якому перебувають фізичні об'єкти, той час, що визначається науками про природу, як елемент наукової картини світу. Цей час за визначенням не є предметом феноменології, Гуссерль вважає його певною умовністю, науковим припущенням, гіпотезою, яка повинна бути редукована в результаті використання методів феноменології. Звісно, це не ілюзія у сенсі платонівської печери, однак казати про його «повний» онтологічний статус ми не можемо;

- «об'єктивний» час (або ж об'єктивно-психологічний), пов'язаний з процесами сприйняття фізичних предметів, які трансформуються у сенсі емпіричної психології. Для Гуссерля це також не є предметом феноменології, це все ще неочищений редукцією матеріал сприйняття, який аж до етапу побудови психічного образу (психічного гештальту) є предметом психології;

- продукти діяльності емпіричної свідомості: уявлення, спогади, фантазії, почуття, сподівання і т.ін., тобто, все, що вказує на те, що свідомість просто «живе», існує в якості феномену поруч з іншими феноменами;

- первинний *час-свідомість*, що визначається як фундаментальна структура, яка саме і є свідомістю як такою і за своєю суттю є також результатом ейдетичного споглядання. Дана структура не має свого власного матеріалу, але ж вона є трансцендентальною основою для інших, змістовних синтезів, серед яких можна вказати також і на редуковане Я, очищене від емпіричних компонентів;

- похідні синтези, знову наповнені змістом, але вже після процедур феноменологічної редукції, результати ейдетичного споглядання і схоплення

сутності предметів. За Гуссерлем це є предметом вивчення окремих феноменологічних дисциплін.

Таким чином, вже на ранньому етапі розвитку феноменології формується достатньо диференційоване вчення про час і його відношення до свідомості. При цьому, феноменологічними за своєю суттю є тільки два останніх етапи. На першому визначається *час-свідомість* як трансцендентальна структура, якою займається чиста і загальна феноменологія, на другому, феноменологічний метод використовується для аналізу очищених продуктів свідомості. Така система виглядає достатньо послідовним і достатньо поміркованим ідеалізмом, або ж системою ідеалістичного реалізму, застосованого до розуміння свідомості і її продуктів.

Інакше кажучи, об'єктивний час належить до зв'язків предметностей досвіду. Темпоральні дані, що відчуються, не просто відчуються, вони вже несуть у собі характер схоплювання (*Auffassungscharakteren*), і до останніх у свою чергу відносяться певні вимоги і повноваження: на основі даних, що відчуються, вимірювати часи і тимчасові відносини один щодо одного, певним чином приводити їх в об'єктивний порядок (*objektive Ordnungen*), відокремлювати такі порядки, що тільки здаються, від дійсних. За Гуссерлем, те, що таким чином конститується як об'єктивно значуще буття, є, зрештою, один нескінченний об'єктивний час, в якому всі речі та події, тіла та їх фізичні властивості, душі та їх душевні стани мають своє певне тимчасове становище, яке може бути виміряне годинником. [152, с. 7].

Так встановлюється доволі простий і давно вже знайомий критерій розрізнення метафізичного дискурсу від емпіричних наукових побудов. До вимірювання феноменологічних структур або ж таких, що вивчаються феноменологією, не можливо використати ніякі «інструменти». Мова йде лише про розумоосязність, до речі, як і в філософії Платона, де космос розділений на світ речей, що сприймаються чуттєво (*ὁρατόν*; від *ὁράω* – бачити, дивитись, спостерігати) і світ розумоосязних сутностей (*νοητόν*), як і у Гуссерля, це математичні об'єкти і царина ідей. Характерно, що Гуссерль, коли вводить своє

поняття *ноема*, використовує по суті платонівський термін, для позначення смислової діяльності свідомості.

У зв'язку з проблематикою темпоральності, коли ми визначаємо основні параметри *часу-свідомості*, постає питання про феноменологічну апперцепцію, яка може розглядатися, як окрема важлива частина гуссерлівської епістемології.

Заслуговує на увагу термін, який активно використовує Гуссерль для пояснення роботи свідомості – «схоплення» (*Auffassung*), який стосується способу, яким свідомість «схоплює» або «апперцептує» сенс досвіду. Звісно ж це слово можна перекласти і як «сприйняття», «поняття», «точка зору» і т.ін. Це концепт, що пояснює, як суб'єктивні переживання набувають значення через інтенціональні акти свідомості. У цьому контексті, схоплення є ключовим процесом, через який свідомість організовує і структурує досвід.

Якщо інтенціональність є направленістю свідомості на об'єкт, то схоплення є процесом, через який свідомість надає сенс цьому об'єкту. Воно включає в себе спосіб, яким об'єкти досвіду усвідомлюються і сприймаються як щось значуще. Схоплення відбувається на рівні *ноезису*, де свідомість конституює сенс *ноеми*. Цей процес є багатоаспектним, він може складатися з різних рівнів: перцептивне схоплення, схоплення переживань і почуттів, ейдетичне схоплення, процес запам'ятовування і вилучення спогадів із пам'яті і т.ін.

Різницю між психологічною і феноменологічною апперцепцією встановлює сам Гуссерль: «... питання сутності часу призводить до питання про «походження» часу. У цьому питанні про походження йдеться про первинні формоутворення часу-свідомості, в яких інтуїтивно та безпосередньо конституюються первинні відмінності часу, як початкові джерела всіх очевидностей, що належать до часу. < ... > Для нас питання про емпіричний генезіс байдужий, нас цікавлять переживання у їхньому предметному сенсі та їх дескриптивному змісті. Психологічна апперцепція, яка схоплює переживання як психічні стани емпіричних суб'єктів, психофізичних суб'єктів, і встановлює між цими переживаннями зв'язку, чи це чисто психічні або психофізичні, а також

простежує становлення, само-формування та само-перетворення психічних переживань природничо, ця психологічна апперцепція щось зовсім інше, ніж феноменологічна апперцепція. Переживання не впорядковуються нами в будь-якій дійсності. З дійсністю ми маємо справу лише остільки, оскільки вона є гадана, представлена, споглядана, поняттєво осмислена дійсність. Щодо проблеми часу це означає: нас цікавлять переживання часу. Те, що вони самі визначені в об'єктивному часі, те, що вони належать до світу речей та психічних суб'єктів і в цьому світі мають своє місце, свою дієвість, своє емпіричне буття та виникнення це нас не стосується, про це ми нічого не знаємо. Зате нас цікавить те, що в цих переживаннях покладаються «об'єктивно темпоральні» (objektiv zeitliche) дані. Саме такий опис стосується сфери феноменології, що відповідні акти вважають те чи інше «об'єктивне», точніше, належить виявлення апріорних істин, які притаманні різним конститутивним моментам об'єктивності. Ми прагнемо привести до ясності *Apriori* часу, досліджуючи свідомість часу, виявляючи його сутнісне конституювання та виділяючи специфічно властиві часу схоплювання та властивості актів, до яких сутнісно належать апріорні закони часу» [152, с. 10-11].

За своєю суттю гуссерлівське схоплення є нічим іншим, як розумінням, наданням сенсу всього, що свідомість має у своєму досвіді. Це постіна актуалізація всіх моментів життя *часу-свідомості*, загальна схема і механізм породження смислу.

Гуссерль вводить термін *Zeitanschauung* – сприйняття часу, що є одним з центральних у феноменології часу. Він описує, як свідомість сприймає, структурує та інтерпретує час. Феноменологічне сприйняття часу відрізняється від об'єктивного часу наук про природу і є принциповим для розуміння нашого суб'єктивного досвіду і самої свідомості. У випадку *Zeitanschauung* (тобто, сприйняття не якогось фізичного предмету, а часу), об'єктом інтенціональності є саме час. Як і у випадку з будь-яким предметом, у процесі сприйняття часу можна розрізнити три частини: предмет сприйняття, акт сприйняття і зміст сприйняття.

Свідомість не просто пасивно переживає час, а активно структурує його через інтенціональні акти. Гуссерль розрізняє первинний і вторинний синтези часу. Первинний синтез стосується безпосереднього переживання часу, де різні моменти часу поєднуються в єдине ціле. Вторинний синтез відбувається на більш високому рівні рефлексії, де свідомість усвідомлює свій власний процес переживання часу.

За Гуссерлем, сприйняття часу (*Zeitanschauung*), що виникає завдяки первинній асоціації, ще не є уявленням про якісь конкретні властивості часу. Воно є практично продуктом фантазії, сприйняття часу зазнає подальшого перетворення і до того ж не лише щодо минулого, вона набуває абсолютно нового відгалуження завдяки доданню майбутнього. Ґрунтуючись на явищі миттєвої пам'яті, фантазія утворює уявлення майбутнього в процесі, який подібний до того, завдяки якому ми, слідуючи вже відомим відносинам і формам, досягаємо, за певних обставин, уявлень кольорів і звуків якихось нових видів.

Темпорально-конститутивний потік, що конститує часові ряди, Гуссерль називає абсолютною суб'єктивністю (*absolute Subjektivität*): «Це є абсолютна суб'єктивність і вона має абсолютні властивості того, що варто було б образно назвати «поток», що бере початок в актуальній точці, первинній точці-джерелі, «Тепер» і т.д. В актуальному переживанні ми маємо первинну точку-джерело та безперервність луна-моментів» [152, с. 75]. Це ще раз підкреслює тотальну поєднаність *часу-свідомості* у всіх аспектах його існування і на всіх етапах феноменологічного аналізу.

З історико-філософської точки зору можна відзначити, що теорія *часу-свідомості* Гуссерля, якщо розглядати її у всіх аспектах: апперцепція, смисл, рівні темпоральності, є ще одною спробою відшукати апріорні трансцендентальні засади нашого знання. Це, звісно, відсилає нас до філософії Канта, зв'язку з якою Гуссерль ніколи і не заперечував.

Також можна відзначити і відмінності цих вчень. Феноменологія Гуссерля дає більш детальну картину внутрішнього життя свідомості, найголовніше, що, по-перше, трансцендентальна свідомість не сприймається, як структура, що

відокремлена від часу, але практично повністю зливається з ним; і, по-друге, свідомість не є якоюсь усталеною формою раціональної обробки наших сприйнятів, а виступає як незупинний процес нескінчених актів смислоутворення і смислопокладання для будь-якої людської діяльності.

Феноменологія Гуссерля є новим етапом розгляду свідомості в її відношенні до часу і за своєю сутністю виступає як нова епістемологія суб'єктивності. Ретельний аналіз структур часу-свідомості виступає також як нова метафізична теорія, причому, саме у первинному сенсі поняття «метафізика», яка вбачає у самому існуванні свідомості і її продуктів, поле для розгортання метафізичної рефлексії. Послідовне виведення за дужки всіх об'єктивних феноменів в результаті дає певний залишок, який є нефізичним за визначенням і ноєматичним за своїм існуванням. Інакше кажучи, структура *час-свідомість* є трансцендентальним об'єктом, який може бути пізнаним тільки як певна система смислоутворення і розуміння.

3.2 Ідея інтенціональності як передумова формування нового дискурсу щодо контекстів свідомості

У цьому підрозділі ми продовжимо розгляд інтенціональності (Die Intentionalität), поняття, з яким часто асоціюється початок феноменологічного дискурсу. Це вірно як з історичного, так і з логічного погляду. Тут потребують прояснення чотири моменти. *По-перше*, слід розглянути зародження поняття інтенціональності, його використання та його значення у філософській концепції Ф. Brentano; *по-друге*, дослідити поняття інтенціональності в теоріях, супутніх розвитку феноменології в даний період, наприклад, концепції А. Майнонга або Ч.С. Пірса; *по-третьє*, розглянути, як це поняття «працює» в концепції самого Гуссерля в різні періоди розвитку його власного вчення; нарешті, *по-четверте*, розглянути використання поняття інтенціональності в концепціях, які налаштовані до феноменології критично. У цьому випадку йдеться про аналітичну філософію та її відгалуження, де цей концепт широко

використовується в даний час. Достатньо вказати на позицію Р. Чізолма [90; 91], Дж. Р. Серля [225] та ін.

Безперечно, що поняття інтенціональності виступає як одне з базових елементів феноменології. На цьому наполягає сам фундатор цієї течії, про це говорять численні дослідники історії феноменології. У роботах пізнього Гуссерля, особливо в неопублікованих рукописах, які зараз привертають до себе все більшу увагу дослідників, проблема інтенціональності виступає в дещо новому світлі, її тлумачення Гуссерлем в останні роки істотно відрізняється від того традиційного розуміння, яке ґрунтується на більш ранніх його роботах, зокрема, на «Логічних дослідженнях». Однак, щоб зрозуміти, що таке інтенціональність і яку роль вона відіграє в системі пізнього Гуссерля, слід спочатку розглянути деякі передумови філософії Гуссерля. Вихідним принципом, що становить, так би мовити, методологічний фундамент феноменології Гуссерля є принцип очевидності.

У Гуссерля очевидність безсумнівно виступає як основна методологічна передумова: «Досвід у звичному значенні – це особлива очевидність; очевидність взагалі, можна сказати, це досвід у деякому широкому, і все ж таки єдиному по суті сенсі. Хоча очевидність щодо будь-яких предметів – це подія, яка лише при нагоді має місце в житті свідомості, проте ця подія все ж таки означає можливість, і причому мета інтенції, спрямованої і такою, що здійснюється щодо будь-чого, що якимось чином вже мається на увазі (*Vermeinte*) і те, що може матися на увазі; тим самим очевидність постає як сутнісна і *фундаментальна характеристика інтенціонального життя* взагалі. Будь-яка свідомість взагалі або вже сама має характер очевидності – це означає, що його інтенціональний предмет постає в ньому як самоданий, або ж воно сутнісно націлене на перехід у самоданність, – тобто націлене на синтези підтвердження, які сутнісно належать сфері *Я можу* (*die Wissensmäßigkeit zum Bereich des Ich kann gehören*). [144, с. 92].

Очевидно те, що дано нам безпосередньо, тому безпосереднє знання, як початкове, лежить в основі будь-якого іншого знання. Однак безпосереднє

входження – це не лише чуттєве, емпіричне бачення, а є баченням взагалі, і це є останнє легальне і достойне джерело всіх розумних тверджень. З цієї позиції Гуссерль полемізує з твердженнями сенсуалістів, які не визнають значної частини наших даних чи очевидностей і прагнуть віднайти для них найпростіше емпіричне джерело. Як каже Гуссерль, «...вони намагаються переконати нас у тому, що зрозумілі генералізації, які висловлює будь-яка аксіома (пропозиції типу $a + 1 = 1 + a$; «судження не може бути кольоровим»; «з двох якісно різних звуків один нижче, інший вище» «суть сприйняття в собі є сприйняття чогось» і т. п.), суть вираження емпірично досягнутих фактів, тим часом як ми з повним розумінням розпізнаємо, що подібні пропозиції лише призводять до експлікативного виразу даності ейдетической інтуїції (eidetischer Intuition)» [146, с. 45].

Експлікація даних ейдетичної інтуїції необхідна, але все-таки це недостатня умова очевидності, оскільки не все, що дається безпосередньо, є також очевидним. Наприклад, чуттєво даний предмет, хоча він і представляється нам даним безпосередньо, справжньої очевидності не має. Цей спосіб міркування Гуссерля збігається зі способом міркування картезіанців, для яких очевидно і істинно лише те, що ясно і чітко дано нашому розумовому погляду. Що ж до емпіричних предметів, то, хоча вони і дані нам безпосередньо, наше знання про них є невиразним і плутаним. Проте аналогія між Декартом і Гуссерлем на цьому і закінчується, методологічний принцип ясного і виразного мислення, що покладається як основа міркувань для обох концепцій, при спробі систематично обґрунтувати цей принцип Гуссерль істотно розходиться з картезіанської традицією.

У самого засновника феноменології головним способом досягти справжньої очевидності є багатоступенєва редукція. На його думку, редукція має унеможливити те, що не є самим предметом, намагається винести все це за дужки. Але для того, щоб використати редукцію, треба спочатку визначити ту сферу, до якої потім вона має бути застосована. Оскільки очевидність є характеристика того, що дано нам у досвіді свідомості, слід передусім з'ясувати,

що є найпершою формою досвіду, тією формою, яка лежить в основі всіх інших і видозміни якої є всі ці інші форми. Таким первісним досвідом, на думку Гуссерля, є безпосереднє сприйняття. Останнє виступає первісною формою досвіду, специфічним модусом свідомості, у якому те, що у ньому усвідомлено, виявляється як його само. Воно у своєму сприйнятті виявляє себе, свою безпосередність: «Звичайна і коротка розмова про сприйняття віддає перевагу одній формі висловлювання. Хто каже: «Я сприймаю», зазвичай думає, що те, що він сприймає, реально» (*Wahrgenommene als wirklich seiend*) [182, с. 111].

Гуссерль зазначає, що оскільки при збереженні феноменологічної природи сприйняття критерій достовірності може бути втрачено та замінено іншими ознаками, що належать до тієї ж області, поняття сприйняття має тенденцію ставати нечутливим до цих модифікацій, або ж залишати ці критерії невизначеними, тобто орієнтувати їхній конкретний зміст виключно за загальним моментом тілесності.

Гуссерль вважає за краще використовувати слово «сприйняття» тільки там, де подібна плутанина неможлива. Звичайно, тоді цей момент не сприймається абстрактно; сприйняття – це назва конкретного явища; отже, він включає деякий спосіб коментаря, який тоді залишається невизначеним у загальній мові. У суворо термінологічних рамках йдеться про сприйняття, тобто, про повне і загальне сприйняття, де виявляється спосіб думки щось додати, там, де ми абстрагуємося від простого сприйняття. Після цього Гуссерль називає модуси думки перцептуальною вірою, перцептуальною невірою, перцептуальним сумнівом тощо. Сприйняття у реальному та короткому сенсі – це сприйняття з модусом перцептивного переконання. У подальшому аналізі він нехтує цими модусами і аналізує зміст простого сприйняття чи суттєвий зміст сприйняття у більш широкому значенні у напрямку змісту простого сприйняття, чи то відповідно до його реального існування, чи відповідно до інтенціонального існування [182, с. 111].

Це означає, що для того, щоб сприйняте було очевидним, слід винести за дужки весь його зовнішній емпіричний зміст, в результаті подібної

феноменологічної редукції ми отримаємо чисте сприйняття, в якому предметом розгляду є сама його трансцендентальна основа або умови, за наявності яких вперше стає можливим емпіричний акт сприйняття. Таким чином, редукція для Гуссерля виявляється тим способом, за допомогою якого він послідовно відкидає всі емпіричні, випадкові моменти, що мають місце в будь-якому акті, що здійснюється свідомістю, і тим самим отримує чисту форму цього акту, ту трансцендентальну умову, без якої цей акт став би неможливим. В результаті розгляду Гуссерль дійшов висновку, що чисте сприйняття не може бути сприйняттям якогось окремого предмета, а також будь-якого зовнішнього предмета у принципі.

Сама інтенціональна даність, як уявляє її Гуссерль, має безліч (у перспективі – нескінченну кількість) різновидів: «Якщо ми подивимося феноменологічно на інші роздуми, ми виявимо, що не тільки сприйняття мають цей дивний об'єктивний зв'язок. У сутність фантазії входить також те, що це фантазія про щось, наприклад, фантазія про лавку, про кентавра і т. д. Пам'ять – це спогад про щось, мислення – це міркування про щось і т.д. Не вдаючись до аналізу природи цих різних явищ, ми розуміємо, що наявність цього «чогось», об'єктивного ставлення до себе є також невід'ємною частиною його сутності. Однак відмінності відразу ж впадають в очі, мислимий об'єкт – інтенціональний, як ми його позначили у вступі, має різні види, явища мають інший вид інтенціональної даності» [182, с. 108].

Таке знання про предмет, отриманий до будь-якого досвіду, Гуссерль називає обрієм цього предмету. Чисте сприйняття є не сприйняття якоїсь речі, а сприйняття її ноетичного обрію. Але тут вже не можна говорити про сприйняття в загальноприйнятому психологічному сенсі цього терміну, як про отримання ззовні тієї чи іншої інформації, тих чи інших знань, уявлень, спогадів і т.і., оскільки тут йдеться про те, що є умовою можливості отримання будь-якого знання взагалі і що складає, кажучи словами Гуссерля, «буттєвий зміст» предмету.

Чисте сприйняття як сприйняття цього буттєвого сенсу є швидше рефлексією, або виступає так званим іманентним сприйняття. Саме іманентне сприйняття є засіб феноменології, бо лише воно вводить нас у сферу того, що має бути досліджено феноменологічно. Тут виникає важливе питання, чи має відношення це іманентне сприйняття до формування того, що називається психічним образом предмету. У звичайному, як побутовому, так і суто науковому психологічному сенсі відповідь повинна бути скоріше негативною. Але ж з точки зору феноменології найбільш глибинний, сутнісний образ предмету або ж такий, що відображає його сутнісні характеристики саме і є тим повноцінним образом предмету, до якого наближаються всі ейдетичні науки.

Таким чином, розглядаючи структуру сприйняття, феноменолог отримує як чисте сприйняття предмета його феноменологічний обрій. При цьому цей обрій може бути як внутрішнім, так і зовнішнім. Внутрішня межа предмета – це коло можливих, ще не розкритих його визначень і характеристик. При цьому жодне з одержаних визначень не може розглядатися як останнє, предмет залишається нескінченно відкритим, тобто залишається можливість виявляти дедалі нові визначення. Зовнішній обрій предмету – це характеристики, створювані у взаємодії з іншими предметами. Обидва вони становлять загальний обрій, який за його повної експлікації виявляється тотальним, загальним. Отже, розгляд ноетичного обрію окремого предмета веде зрештою до розгляду світу як тотального обрію будь-якої предметності.

Гуссерль чітко поділяє так званий характер дійсності (*Aktualitätscharakter*) і характер реальності (*Wirklichkeitscharakter*), який розуміється як характер екзистенції: «Характер дійсності не слід плутати з характером реальності у сенсі характеру існування. Феноменологічне *epoché*, яке ми практикуємо, означає, що в нашій сфері дослідження ми не виносимо суджень про існування та достовірність того, що ми сприймаємо, оскільки, як і у всіх сприйняттях природних об'єктів, тут немає очевидної самоданості, ми не робимо жодних висновків і судимо про його використання теоретично. З іншого боку, частиною природи сприйняття у звичному значенні цього слова є і те, що воно постулює

існування того, що сприймається. Це постулювання не є ні предикацією, ні дискурсивним судженням. Просто сприймати це одне, а висловлювати, очевидно, інше. У найпростішому сприйнятті ми тепер знаходимо покладання у цьому плані: сприйняття називається вірою в буття того, що сприймається. Це, звичайно, вираз, що вводить в оману, оскільки він передбачає саме те, що ми повинні виключити, а саме, що ідея про те, що будинок є, виникає у сприйнятті будинку так, якби воно виконувало предикацію, що будинок є» [182, с.109].

Чого прагне досягти Гуссерль за допомогою процедури *epoche*? При нормальному розгляді погляд звернений на окремі предмети, речі, на якесь суще, і не торкається сутнісної онтології світу. Звичайний розгляд характерний для природничого способу пізнання світу, він же лежить в основі практичної діяльності людини. Науки про природу розглядають світ виходячи з точки зору сущого, тобто онтично, але не з точки зору буття, не онтологічно, воно розглядає існуюче, але не буття, окремі явища, але не їх зміст. Редукція є засобом перейти від онтичного способу розгляду світу до онтологічного, при якому об'єктом аналізу є вже не окремі осмислені предмети, а сам сенс, як певна умова, завдяки якій будь-який предмет може бути взагалі осмислений, тобто, може бути даний нам як предмет.

Наука намагається відкрити сенс окремого предмету чи явища, феноменологію ж цікавить предметний зміст самого сенсу. Що ж є, відповідно до Гуссерля, тотальним об'єктом, тобто, світом. Це не проста сума кордонів окремих предметів, він може бути отриманий шляхом з'єднання цих останніх. Однак загальний об'єкт світу даний до всіх інших предметів, він не є кінцевим результатом розгляду окремих речей, а виступає швидше як вихідний пункт, початок цього розгляду. При розгляді будь-якого предмета чи явища, властивості чи функції речей, світ як загальний об'єкт хіба що мислиться як якась неусвідомлена причина.

Саме така передумова, не будучи сама спеціальним предметом дослідження, уможливорює розуміння будь-якого одиничного предмета. Тепер подивимось, у якому зв'язку з розглянутим колом питань стоїть у Гуссерля

проблема інтенціональності самої свідомості. Інтенціональністю він називає істотну властивість свідомості, яка полягає в тому, що вона завжди є свідомістю чогось, класичне визначення – інтенція – це спрямованість свідомості. Свідомість, каже Гуссерль, за своєю сутністю інтенціональна; і формально і практично, будь-який його акт – увага, уявлення, мислення, почуття, емоція, інтуїція, бажання – має як свій інтенційний зміст: сприймається, уявляється, а також мислимий або бажаний предмет. Визначення свідомості як інтенціонального за своєю суттю механізму становить одну з найважливіших філософських передумов феноменології Гуссерля.

Повернемось до визначення інтенціональності, дане Ф. Brentano: «Кожне психічне явище характеризується тим, що схоласти Середньовіччя називали інтенціональним (а також психічним) існуванням об'єкту і тим, що ми б назвали, хоч і не однозначно, відсиланням до змісту, напрямку на об'єкт (під яким ми повинні розуміти реальність...) чи іманентну об'єктивність. Кожен з них включає щось як об'єкт, хоча і не завжди однаково. В уявленні щось уявляється, у судженні щось стверджується чи заперечується, у коханні [щось] люблять, у ненависті [щось] ненавидять, у бажанні чогось бажають тощо. Це інтенціональне існування властиво виключно психічним явищам. Жодне фізичне явище не виявляє нічого подібного. Отже, ми можемо визначити психічні явища, сказавши, що це такі явища, які навмисно включають об'єкт» [87, с. 115].

Вважається, що цей фрагмент містить дві різні тези: одна – онтологічна теза про природу певних об'єктів мислення та інших психологічних установок; інший – психологічна теза, яка передбачає, що посилення на об'єкт – це те, що відрізняє ментальне чи психологічне від фізичного. Р. Чизолм у своїй відомій енциклопедичній статті 1967 р. «Інтенціональність», вказує, що згідно з другою тезою визначення Brentano, інтенціональність властива лише психологічним явищам, що, таким чином, дає критерій, за допомогою якого можна відрізнити ментальне від нементального. Проблема для прихильника цієї другої тези полягає не стільки у тому, щоб показати, що ментальні явища інтенціональні, скільки у тому, щоб показати, що фізичні явища не є інтенційними.

Чизолм зазначає: «Дехто тепер вважає, що цю тезу можна захистити, посилаючись на мову, яку ми використовуємо для опису психологічних явищ, — що пропозиції, які ми повинні використовувати при описі психологічних явищ, мають певні логічні властивості, які не властиві жодному з речень, які ми маємо використовувати при описі непсихологічних явищ і що ці властивості правильно називати інтенціональними. Якщо ця точка зору вірна, то основна теза фізикалізму та єдності науки є хибною. Чи можемо ми тоді знайти логічний критерій інтенціонального, який ми могли б потім використати, щоб відрізнити ментальне від фізичного? Було висловлено припущення, що невдача екзистенційного узагальнення дає логічний критерій інтенціонального. Іntenційне ‘Джон думає про коня’ на відміну від неінтенційного ‘Джон їде на коні’ не має на увазі, що коні існують. Однак екзистенційне узагальнення також не застосовується до деяких термінів у наступних твердженнях, що описують фізичні явища: ‘У Новій Зеландії немає єдинорогів’, ‘Ця дама схожа на русалку’ і ‘Гребля досить висока, щоб запобігти будь-якій майбутній повені’» [90, с. 707].

Подібні роздуми у зв’язку з інтенціональністю призвели, зрештою, до формування в рамках аналітичної традиції проблематики кваліа (Qualia) — специфічних компонентів суб’єктивного досвіду або ментального уявлення про предмет та його функції. Йдеться про додатковий досвід щодо редукованих компонентів досвіду, який ми отримуємо як ментальне відношення або усвідомлення чогось. Наприклад, чи зможе людина отримати якусь нову інформацію про об’єкт, крім його фізикалістського опису. Зазвичай мають на увазі якесь суб’єктивне переживання, ментальний образ предмета, його суб’єктивну інтенцію.

На відміну від Р. Чизолма, Дж. Р. Серль у своїй роботі «Іntenціональність» дає своє власне визначення інтенціональності: «Підхід до інтенціональності в рамках цієї книги є абсолютно натуралістичним. Я суджу про інтенціональних станах, процесах та подіях як про частину нашої біологічної історії» [225, с. 160]. Таким чином у Дж. Р. Серля інтенціональні стани — це ознаки психічної діяльності біологічних організмів. Звісно такий натуралізм протистоїть

феноменології Гуссерля, який відносить інтенціональність до діяльності нашої свідомості. Серль прагне довести, що інтенціональність – це природна якість, яка відноситься до людської природи, займаючи своє місце серед інших природних феноменів. Він каже, що справжня інтенціональність є феноменом, який властивий людям і деяким іншим тваринам як частина їх біологічної природи. Таким чином цей підхід до свідомості базується на натуралістичному припущенні. Характерно, що американський філософ виводить теорію фону (Background), що виступає вродженою, біологічною основою будь-якого можливого ментального акту.

Серль стоїть на позиції метафізичного скептицизму і не схильний розглядати свідомість як чисту сутність. Він постійно підкреслює реалістичний характер власної теорії і не схильний до гіпостазування ментальних процесів і самої інтенціональності. Тим не менше можна віднайти і загальну для Серля і Гуссерля тенденцію у тлумаченні свідомості, яка полягає в критиці будь-яких форм психологізму відносно досвіду свідомості і ментальних актів.

Звісно, подібні відмінності не перешкоджають сучасному продуктивному діалогу між певними представниками аналітичною філософії та європейською феноменологією, наявності суттєвих збігів у вирішенні проблем свідомості, досвіду, інтенційності, розуміння тощо.

Іntenціональність як суттєва характеристика свідомості вводиться Гуссерлем як засіб для вирішення проблеми, пов'язаної з центральним гносеологічним питанням щодо суб'єкту та об'єкту. Якщо з самого початку постулювати суб'єкт та об'єкт як два різні аспекти пізнання, то – як це не парадоксально – з необхідністю один із моментів буде еліміновано. Взявши суб'єкт за вихідний пункт, філософ не може прийти від нього до об'єкту. Якщо ж ми приймаємо за вихідне об'єкт, ми не можемо вивести з нього суб'єктивність, ментальність, свідомість. Прагнучи запобігти цим труднощам, Гуссерль вводить у свою філософію як її вихідний момент – інтенціональність, як основне та початкове визначення свідомості. Крім того, в історії філософії можна розглянути, як мислителі різних напрямів намагалися вирішити ці труднощі. Так,

емпіризм і психологізм, який неодноразово піддавався критиці з боку Гуссерля, вважає неможливим справжнє пізнання через те, що всяке пізнання є актом, що протікає у свідомості суб'єкту і, як такий, визначається психологічними закономірностями, висловлюючи цим не сутність самого об'єкту, а стан суб'єкту.

Якщо ми маємо справу з актом пізнання як із суб'єктивним переживанням, міркують психологісти, то зміст цього акта визначається не об'єктом, а суб'єктом, актом якого є це переживання. Таким чином, проглядаються три різні підходи. Перший приймає за вихідний пункт суб'єкт (спочатку психологічний, пізніше – епістемологічний), другий – об'єкт, а третій пропонує виходити з тотожності суб'єкту та об'єкту. Психологічний напрям не висуває недоведених постулатів, він прагне приймати лише те, що дано свідомості безпосередньо, тому може вийти за межі суб'єкту і перекинути від нього міст до об'єкту. Психологізм виходить із наявності свідомості, але не може вивести з нього об'єкт. Протилежний напрямок, т.зв. «наївний» і механістичний матеріалізм і близька до нього позиція вчених-натурфілософів, що приймає за відправну точку об'єкт, не в змозі вивести з об'єкту свідомість. Також послідовний раціоналістичний напрямок виходить із тотожності суб'єкту та об'єкту, але постулює це тотожність як абсолютно недоказану передумову.

Вихідна теоретична установка Гуссерля – не приймати нічого, що не витримує перевірки на очевидність – не дозволяє йому прийняти передумову раціоналізму. Водночас дві інші точки зору він відкидає як неспроможні, оскільки кожна з них, на його думку, є односторонньою і тим самим знімає саму себе. Але як знайти вихідний пункт, який міг би стати платформою для нової постановки питання про співвідношення суб'єкту та об'єкту. Цим вихідним пунктом феноменолог саме і вважає інтенціональність свідомості. Першим, хто звернув увагу на інтенціональний характер ментальності, був Ф. Brentano, але він, на думку Гуссерля, не зумів правильно зрозуміти цей зазначений ним факт, а тому й не помітив, які можливості приховані в ньому та які нові перспективи відкриваються під час його аналізу. Гуссерль запозичує у свого вчителя Brentano

вчення про інтенціональність, але з однією істотною поправкою: Гуссерль вважає, що неможливо вийти за рамки психологізму, якщо вважати, як Brentano, що спрямованість на об'єкт тотожна іманентної предметності.

Згідно з Гуссерлем, іманентними є переживання, але те, на що вони спрямовані, тобто їх предмети не можна розглядати як щось іманентне. Він розрізняє в інтенційному переживанні два різні змісти, реальний – відчуття, та інтенціональний – сам предмет, що сприймається. Для Гуссерля інтенціональність має іманентний та імпліцитний характер, вона виконує функцію конструювання переживань як іманентних тимчасових предметів.

Гуссерль прямо називає інтенціональність генеральною темою об'єктивно орієнтованої феноменології. Остання виступає як сутнісна особливість (*Wesenseigentümlichkeit*) сфери переживань у тій мірі, «...в якій усі переживання якимось чином причетні до інтенціональності, хоча ми і не про кожне переживання можемо в тому ж сенсі говорити, що він має інтенціональність, в якому ми про кожного, хто вступає до погляду можливої рефлексії як об'єкту переживання, і навіть абстрактний момент переживання, можемо говорити, що переживання це – тимчасове. Інтенціональність – те, що характеризує свідомість у чіткому сенсі, те, що виправдовує характеристику всього потоку переживання загалом як потоку свідомості як і єдності *однієї* свідомості» [146, с. 187].

Тут мова йде, звісно, про саме таку, *саме цю конкретну свідомість*. Інтенціональність обґрунтовується Гуссерлем «... як всеосяжна рубрика наскрізних феноменологічних структур» [146, с. 188].

Самі терміни при цьому «...мають залишатися в плинному стані, як би в постійній готовності негайно диференціюватися в міру просування аналізу і в міру розпізнавання нових феноменологічних нашарувань в межах того, що спочатку розглядається лише в своїй нерозчленованій єдності. У всіх обраних нами термінах полягає певний потяг до взаємопов'язаності» [146, с. 190].

Гуссерль вказує на зміну та варіації сенсу, який вкладається в поняття інтенціональності: «Під інтенціональністю ми розуміли властивість переживання «бути свідомістю чогось». Насамперед ця чудова властивість, до

якої нас повертають будь-які загадки теорії розуму та метафізики, виступила перед нами в експліцитному *cogito*: сприйняття є сприйняття чогось, скажімо, речі; судження є судження про стан справ; оцінювання – оцінювання будь-якої ціннісної ситуації; бажання – бажаної обставини і т. ін. Дія спрямована на таку дію, поведінка – на вчинок, любов – на те, що любимо, радість – на радісне і т. ін. Чисте Я, прямує на «предмет» відповідного кореляту свідомості, на річ, стан справ і т. ін., здійснюючи дуже різноманітну свідомість такого. Щоправда, феноменологічна рефлексія підводить нас до того, що не у всякому переживанні можна знайти таку репрезентовану, мислячу, оцінюючу і т. ін. зверненість Я, не у всякому можна виявити таку актуальну зв'язаність з корелятивним предметом, не у кожному – подібну спрямованість на нього (або, навпаки, від нього – однак, однаково з поглядом на нього), тим часом як переживання все одно може приховувати інтенціональність. Так, наприклад, ясно, що предметний фон або задній план, з якого когітативно сприйнятий предмет вичленовується завдяки тому, що до нього звертається наше Я, що відзначає його, – це дійсно предметний фон нашого переживання. Це означає, що поки ми звернені до чистого предмета в модусі «*cogito*», все ж таки є всякого роду предмети, вони наочно визнаються, вони стікаються в наочну єдність предметного поля. Таким є потенційне поле сприйняття (*potentielles Wahrnehmungsfeld*) у тому сенсі, що на все, що є подібним чином, може бути звернене особливе сприйняття (що помічає його *cogito*) ...» [146, с. 188-189].

Відчуття іманентні, вони, за термінологією Гуссерля, становлять реальний зміст свідомості, предмет, хоча він нам і даний у свідомості, є не реальним, а інтенціональним переживанням або інтенціональним змістом свідомості. Саме тому, вважає Гуссерль, якщо ми розглядатимемо і описуватимемо реальні переживання, ми ніколи не знайдемо в них предмету, він не міститься і в них, як таких, а саме – все це у своїй певній та принциповій єдності не що інше, як трансценденції. Таким чином, Гуссерль у єдиному потоці переживань розрізняє реальні та інтенціональні переживання. Тепер побачимо як феноменологія запроваджує вчення про інтенціональність актів свідомості.

Якщо ми розглянемо раціоналістичне уявлення про свідомість, що йде від європейського раціоналізму до критичної філософії, то зможемо помітити один загальний для всіх цих філософів момент: чиста свідомість мислиться ними у вигляді певної тотожності, за аналогією з відомим законом аристотелівської логіки: $A \in A$ (відповідно, Я дорівнює Я). Свідомість (як, до речі, і всі інші ментальні процеси) завжди рівна самій собі, тут виконується закон тотожності, саме так вважають картезіанці. Гуссерль стверджує, що свідомість ніколи не дорівнює самій собі. Чиста трансцендентальна свідомість, з якої виключено все психічне, або, іншими словами, емпіричний зміст, все, що пов'язане із зовнішнім світом – це чиста інтенціональність, чиста спрямованість, тобто, постійне виходження за межі самої себе. Свідомість у чистому вигляді є постійний вихід за рамки, постійний рух до свого інобуття, до якогось принципового іншого змісту.

Помилка дофеноменологічної епістемології полягала в тому, що вона брала як передумову чистий суб'єкт, формально рівний собі, чисту самосвідомість і тому не могла вийти до об'єкта. Такий суб'єкт, за Гуссерлем, є результатом надто далеко проведеної абстракції, він реально не існує. Однак ця заява Гуссерля не означає відмови від трансценденталізму як основного методологічного принципу. Гуссерль, як і Кант, вважає, що предмет філософії – чиста, звільнена від зовнішнього матеріалу свідомість, але це свідомість не є замкнута тотожність, чиста свідомість не є вже свідомістю у побутовому значенні слова, як щось відмінне від буття, протилежне об'єкту. Чиста свідомість є інтенціональністю, тобто, спрямованістю, зверненістю до іншого. При такому розумінні свідомості, згідно з Гуссерлем, вже немає потреби виводити з неї предметність, вона дана з самого початку, бо розгляд чистої предметності та розгляд чистої свідомості – тотожні речі. Такий розгляд досягається за допомогою послідовних процедур феноменологічної редукції. Якщо застосувати метод редукції до предмета, який ми розглядаємо, то в результаті отримаємо межу, обрій цього предмета, який в кінцевому рахунку виявиться предметом в його тотальності, тобто світом.

Гуссерль у своїй роботі «Інтенціональні предмети» (Intentionale Gegenstaende) [143]. вказує на різноманіття таких предметів і на можливі підходи до їх класифікації. Серед реальних предметностей він вказує також на наявність безпредметних уявлень, тобто умовне існування об'єктів, які мають сенс, але не мають предметної форми. Це різноманітні міфологічні істоти (кентаври, гідри и т.ін.), персонажі художньої літератури, нонсенси, протиріччя, на кшталт «круглого квадрату» та інші.

Гуссерль каже, що у подібних квазі-класифікаціях предметів, за якими ховаються насправді класифікації уявлень, взагалі не враховуються суб'єктивні акти уявлень, а тільки можливі об'єктивні змісти, отже, уявлення в об'єктивному сенсі у тих чи інших об'єктивних зв'язках: «Якщо ми збираємося класифікувати предмети на дійсні та інтенціональні і також редукувати до відмінностей в області уявлень і при цьому з урахуванням виключно об'єктивних уявлень, то ясно, що ми повертаємося до класифікації предметів, що щойно обговорювалася, на неіснуючі та існуючі, оскільки ми під інтенціональними предметами розуміємо тільки інтенціональні предмети. Тільки інтенціональний предмет є предметом неіснуючим, дійсний предмет існуючим: поняття мають, безсумнівно, той самий обсяг. Виняток існування у разі виражено у слівці 'тільки'. Якщо ми його опустимо, то атрибут 'інтенціональний' більше не 'модифікує' предмет у предмет неіснуючий, але тепер предмет покладається в тому сенсі, який повинен підходити для будь-якого уявлення, як дійсного, так і недійсного, або в тому сенсі, при якому абсолютно відволікаються від питання про існування. Оскільки обсяг поняття 'інтенціональний' разом з іншими охоплює і дійсні предмети, то тепер можна більше не говорити про класифікацію» [143, с. 154].

Одним з найважливіших зауважень Гуссерля щодо інтенціональності та її розуміння є розрізнення двох компонентів нашого досвіду: «...у всій феноменологічній галузі (у всій – у межах того ступеня конституюємої тимчасовості, якого слід постійно триматися) чільну роль грає примітна двоїстість і єдність сенсуальної $\psi\lambda\eta$, і інтенціональній $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$. Насправді, ці

поняття матерії та форми прямо-таки нав'язують себе нам, коли ми актуалізуємо будь-які ясні споглядання або ж з усією ясністю здійснені оцінювання, воління, акти смаку тощо. Іntenційні переживання виступають тоді як єдності завдяки наділенню змістом (у дуже розширювальному сенсі). Чуттєві дані даються як матеріали для інтенціонального формування або наділення змістом на різних щаблях, як простого, так і своєрідно фундованого; все це ми ще обговорюватимемо конкретніше. Наскільки вдалі всі ці висловлювання, підтвердить ще зі свого боку і вчення про «кореляти». Що ж до тих можливостей, які вище були залишені відкритими, їх слід було б позначити як *без-формну матерію і без-матеріальні форми*» [146, с. 192-193].

У цьому твердженні можна побачити посилення на філософію Арістотеля та його уявлення про не оформлену матерію (ύλη), яку Гуссерль називає тим самим грецьким терміном, і про ідеальну форму предмета. Послідовне застосування методу редукції до самої свідомості, що розглядає свій предмет, після радикального очищення його від психологічного матеріалу виявляє чисту форму існування, інтенціональність. Таким чином, тотальний горизонт та інтенціональність – це по суті та сама реальність, але отримана шляхом очищення двох різних на перший погляд областей, у першому випадку очищується предмет, у другому свідомість. У першому випадку ми отримуємо чисту об'єктивність, або чисту предметність, у другому – чисту суб'єктивність, але ж при розгляді обох видно, що вони співпадають саме у тому сенсі, що чиста свідомість – це і є повернення до речей в їх сутнісному існуванні. Оскільки Я немислиме поза межами світу, Гуссерль в останній період вважав за краще вживати замість термінів «я», «суб'єкт», «свідомість», які, як він зазначав, несуть на собі сліди розуміння суб'єктивного початку як чогось протилежного об'єкту, термін «життя як переживання світу» (Welterfahrendes Leben).

Іntenціональність становить, за Гуссерлем, ядро життя, що переживає світ. Якщо спробуємо зробити предметом розгляду саму інтенціональність, то відразу виявимо, що, здійснивши цю трансформацію свідомості, зробивши предметом сам спосіб існування свідомості, ми не вхопили саме ядро інтенціональності.

Остання виступає тепер як нова спрямованість на новий предмет, хоч би скільки ми намагалися вхопити те, що уможливорює будь-яку предметність, воно постійно вислизає з нашого аналізу.

Виявляється, таким чином, що інтенціональність неможливо об'єктивувати, бо вона сама є умовою будь-якої об'єктивації, що вислизає від нашого прагнення зафіксувати, опредметити її. Ми постійно виявляємо дедалі нові й нові верстви, дедалі нові обрії, дедалі нові сенси, не вдається лише одне – виявити найбільш суттєві ознаки предмету, який постійно віддаляється від нас, у міру того, як ми хочемо його схопити. Саме тому Гуссерль каже, що буття не підвладне суб'єкту, хоча воно й відкрите йому, у цьому ж сенсі можна розуміти твердження про те, що буття залишається для нас найдальшим, хоча насправді воно є чимось найближчим.

Інтенціональність свідомості виявляється, за Гуссерлем, не статичним утворенням, а безперервним динамічним виходом за межі, переступанням власного кордону. Інтенціональність не існує, а виступає і визначається як процес. Структуру свідомості, за Гуссерлем, і становить саме це безперервне пульсування інтенціональності, її невинний рух, переступання за межі нових і нових кордонів. Подібну особливість інтенціональності, неможливість її остаточного виявлення Гуссерль називає її анонімністю. Неможливість висловити себе остаточно, по Гуссерлю, не особливість людської психіки, не обмеженість людської рефлексії, а структура самого буття трансцендентальної суб'єктивності. Проблему, яка раніше розглядалася як психологічна, вирішення якої тому часто шукали у розробленні вчення про закони внутрішнього життя людини і на вирішення якої особливо претендували різні психологічні теорії, феноменологія розглядає як онтологічну проблему. Ми не в змозі виразити себе не тому, що не маємо засобів експлікувати зміст, що лежить у сфері несвідомого, а тому, що існує межа, яку ми відчуваємо як певну межу, за яку неможливо вийти. Це не межа нашої свідомості, а межа буття.

У «Ідеях І» Гуссерль зазначає, що модусом 'актуальності' володіє не тільки уявлення про щось, але й оцінювання, яке його обіймає. Оцінювання суть

видивляння сутності, перетворення наявної сукупності даного на феномен. Іntenційність Серля також не вільна від оцінювального аспекту. Це не просто бачення, а бачення-як, тобто уявлення про об'єкт чи явище у світлі того чи іншого аспекту, який, при цьому не є зовнішнім та додатковим по відношенню до змісту сприйняття, а й органічно злитий з ним у єдине ціле.

Іntenціональність у Гуссерля є характеристикою трансцендентальної суб'єктивності, яка водночас виявляється і характеристикою чистої предметності.

Схопити саму інтенціональність, зафіксувати її практично неможливо, вона виявляється свого роду світлом, за допомогою якого можна зробити видимим усе, окрім нього самого. Сам Гуссерль неодноразово зазначав, що ми не можемо дати точного і єдино вірного визначення інтенціональності і що воно, по суті, вводиться нами інтуїтивно. Завдання феноменології, як її розуміє Гуссерль, полягає насамперед у тому, щоб розглянути та описати як функціонує інтенціональність. Але такий опис немає нічого спільного з описом будь-якого емпірично даного предмету, властивості чи функції, він носить специфічний характер, описуване нами як інтенційне вперше виникає у процесі самого опису.

Необхідно визначити про який опис йдеться, оскільки описуване повинне існувати до того, як його починають описувати, в іншому випадку можна говорити про творення, конструювання, але не про опис. Гуссерль так відповідає на це. Справді, каже він, коли йдеться про опис емпіричного предмета, тобто певного суцього, то останнє неодмінно має існувати у вигляді чогось, повинно бути наявним перше, ніж його почнуть описувати. Але коли йдеться про сам принцип предметності взагалі, тобто про буття цього суцього, або, як вважає Гуссерль, про його буттєвий сенс (Seinssinn), то тут виникає цікавий парадокс: те, що описується, існує до опису, інакше його не можна було б описати, і не існує до нього водночас.

Таким чином, визначення предмету і не створює останній і водночас створює його. Коли ми намагаємося відкрити обрїй предмета, то ми вже знаємо, що він є, інакше не міг би існувати відповідний реальний предмет. Але,

відкриваючи його обрій, ми в той же час дізнаємося про те, чого досі не знали, і тим самим створюємо новий предмет. У той самий час Гуссерль, говорячи про інтенціональності, каже, що не можна змішувати конституювання зі створенням предмету. Інтенціональна свідомість конститує предмет, вірніше, предметність як буттєвий зміст предмета, але з формує його. Інтенціональність виступає одночасно і активною і пасивною, в ній збігаються і дія і споглядання, в ній вже немає різниці між теоретичним та практичним ставленням, але відмінність характерна лише для емпіричного світу. Отже, за Гуссерлем, інтенціональність конститує ноematicкий сенс предмету, або, як каже сам Гуссерль, його трансценденцію.

Гуссерль зазначає, що інтенціональність, якщо абстрагуватися від її невідомих форм і ступенів, подібна до якогось універсального середовища, яке врешті-решт містить у собі всі переживання, у тому числі й ті, які не характеризуються як інтенційні: «Проте на тому ступені розгляду, до якого ми поки що – надалі до подальшого – прив'язані і не належить спускатися в темні глибини останньої свідомості, що конститує все тимчасове переживання в цілому, швидше, переживання беруться тут такими, якими постають вони в іманентній рефлексії – як єдині тимчасові події» [146, с. 191-192].

Для нашого дослідження надзвичайно важливо, що на ранньому етапі розвитку своєї теорії Гуссерль приймає поняття інтенціональності як досить невизначений і умовний концепт. Можна стверджувати, що й у Ф. Brentano і в Гуссерля, як і, у сучасних авторів, що використовують цей термін, інтенціональність вводиться інтуїтивно, не суворо логічно. В «Ідеях І» Гуссерль зазначає: «Поняття інтенціональності, яке розуміється в невизначеній широті, як ми його розуміємо, є вихідним і основним поняттям, необхідним на початку феноменології. <...> Тут зустрічаються суттєво різні конструкції. Як би складно це не було продемонструвати за допомогою суворого та ясного аналізу, що насправді становить чисту сутність інтенціональності, які компоненти конкретних утворень справді несуть у собі те саме, а яким воно внутрішньо чуже. У будь-якому разі переживання розглядаються під певним кутом зору, важлива

точка зору, якщо ми вважаємо їх інтенціональними і говоримо про них, що вони є свідомість чогось. Коли робиться така заява, для нас не має значення, говоримо ми про конкретні переживання або абстрактні верстви досвіду: тому що навіть вони можуть показати особливість, що розглядається» [146, с. 191].

У якості висновків слід підсумувати зазначені якості інтенціональності. Інтенціональність визначає спрямованість свідомості, а більш широко, і всієї психічної активності людини на певний об'єкт. Інтенціональність чистої свідомості вказує, що остання пов'язується із предметним світом, що трансформується у процесі здійснення феноменологічної редукції, виступає як корелят свідомості у вигляді ментального феномена, який існує лише остільки, оскільки він наділяється сенсом. Предмет, що підлягає осмисленню, становить такий самий необхідний бік життя свідомості, як і сам процес осмислення феномену.

За допомогою концепту інтенціональності визначається саме предметна спрямованість свідомості. В інтенціональних актах свідомість спочатку відкриває предмети, що є первинною відкритістю феноменологічної свідомості. Інтенціональність є характеристикою, яка пов'язує свідомість зі світом. Свідомість сама по собі є свідомістю в тій мірі, в якій вона є інтенціональною. Остання виступає як трансценденція, вихід свідомості за свої межі, за межі іманентної даності своїх смислоутворень. Один з найважливіших висновків, якого можна дійти в результаті розгляду гуссерлівського розуміння інтенціональності, – це висновок про невизначеність та багатозначність даного поняття.

Ця багатозначність пов'язана не з недостатністю нашого категоріального апарату, але, перш за все, з багатоаспектністю та різноманітністю явища, що позначається цим словом. Найбільш загальні поняття у філософії дуже рідко мають ясні та однозначні визначення, про це говорить уже Платон у своєму «Теететі».

Поняття інтенціональності балансує на межі між емпіричною орієнтацією людського пізнання та його суб'єктивною, внутрішньою компонентою. Ця

двоїстість простежується у будь-якому предметі, що пов'язаний з людиною, наприклад, з розумінням мови та її функціонування, з тим, що називається мовленням. Значення чи зміст не можуть бути визначені лише як об'єктивні компоненти процесу семіозису, але також не є продуктами виключно ментальними, вони скоріше охоплюють весь процес використання мови, присутні на всіх рівнях і на всіх етапах її використання.

Так само інтенціональність охоплює все психічне, всі компоненти нашого досвіду, від відчуттів, через побудову психічного образу реальності, – до вищих характеристик пам'яті, мислення та уяви. Буквально все, що ми можемо сприйняти, уявити, згадати чи помислити, є інтенціональним, або, скоріше, підпорядковується певному закону інтенціональності. Також важливо зазначити, що психічне не є синонімом інтенціональності, як про це пише і сам Гуссерль: «... проти вживання такого слова як еквіваленту інтенціональності говорить та обставина, що звичайно ж нікуди не годиться однаково позначати психічне в цьому сенсі і психічне в сенсі психологічного (тобто те, що становить своєрідний об'єкт психології). До того ж і в цьому останньому понятті ми маємо вкрай неприємну двозначність, джерело якої – відоме тяжіння до якоїсь «психології без душі» (*Psychologie ohne Seele*). З цією тенденцією і пов'язано те, що, говорячи про психічне – особливо ж, про актуально психічне на противагу відповідним «психічним схильностям» (*psychischen Dispositionen*), – переважно думають про переживання в межах єдності потоку переживань, що емпірично покладається. Але абсолютно неминуче називати психічними – чи, скажімо, об'єктами психології – і справжніх носіїв психічного, тобто живі істоти, або їх «душі» та його психічно реальні характеристики. Як нам здається, «психологія без душі» начебто змішує операцію виключення якоїсь душевної сутності у сенсі якоїсь туманної метафізики та операцію виключення душі взагалі, тобто тієї фактично даної в емпірії психічної реальності, стани якої суть переживання. Така реальність – це зовсім не лише потік переживань, прив'язаний до тіла і певними способами, що емпірично впорядковується, а поняття схильності – не просто показники таких упорядкувань» [146, с. 195].

Інтенціональність як властивість свідомості, є також загальною характеристикою всіх людських проявів. У цьому сенсі можна говорити про інтенціональність мови, інтенціональність культури і т. ін.

Понад те, інтенціональність відрізняється також залежно від характеристики об'єкту на який спрямована свідомість, переживання, стан, пам'ять чи мислення. Позиція Гуссерля в даному питанні видається дуже конструктивною, вона дозволяє розвивати розуміння інтенціональності в багатьох напрямках і в багатьох аспектах, у тому числі й в аспекті інтерсуб'єктивності, розуміння мови, комунікативних актів як інтенціональних актів чи подій, які уможливають повноцінне людське існування. Крім того, також і сама подія може бути зрозуміла як система або принаймні конгломерат інтенціональних актів, що сплітаються в єдиній і цілісній картині світу.

3.3 Ноематичний горизонт свідомості як головне поле феноменологічної інтерпретації

Даний підрозділ присвячений однієї з найбільш цікавих і, водночас, непростих тем феноменологічного вчення – проблематиці смислу і смислоутворюючої діяльності людської свідомості. Дана проблематика виростає з античних часів, коли вона вперше осмислюється як сфера наукового інтересу.

Для вирішення завдань нашої роботи найбільший інтерес викликає логіко-семантична концепція ранніх стоїків, яка, на нашу думку, виступає історико-філософським джерелом феноменологічного визначення смислу.

У сучасному розумінні стоїчний лектон часто розглядається як смисл означуваного предмета у слові. Для ранніх стоїків слово містило в собі таємниче, безтілесне єство, яке сьогодні ми називаємо смислом. На відміну від платонівського імені, лектон інтерпретується не як сутність, а як атрибут, який може бути приписаний речам. Однак приписування речі будь-якого атрибуту ніяк не змінює її природи: додавання лектона рівнозначне додаванню нуля. Про лектони не можна сказати ні що вони існують, ні що вони не існують.

Лектон нагадує породження стоїчної «порожнечі», він безтілесний, є неіснуючим і не може впливати на тіла. Під безтілесністю розуміється можливість вміщати тіло, тобто безтілесне те, що здатне вміщати тіла, але не заповнене ними. Як безтілесне, лектон, виражаючи річ, не заповнений цією річчю. Будучи не-істотою, лектон не може виражати суще (тіло), отже, він виражає щось інше, не-тіло, якусь «неіснуючу сутність».

Предмет лектону нетілесний, він знаходиться в іншій площині щодо фізичної речі; це предмет думки або умопостигаємий предмет висловлювання і розуміння. За своєю природою адіафорний, не існуючий і не неіснуючий, ні «плюс» ні «мінус», що знаходиться за межами твердження про буття і небуття, лектон, як нуль, може бути і тим і іншим одночасно. Саме в просторі байдужого ми спостерігаємо можливість співіснування протилежностей.

Таким чином, якщо в області тілесного буття обладає лише один бік опозиції, лише саме тіло, то в області безтілесного – байдужого, де нічого не існує і не не-існує, обидва боки мають рівні права на неіснуюче існування. Ми знаємо, що стоїки розрізняли поняття «правда» і «правдиве», вважаючи, що вони відрізняються в трьох відношеннях: за своєю сутністю, за своєю структурою і за своїми можливостями.

Сутність відрізняється тим, що правда є тілом, тоді як правдиве існує як безтілесне. Оскільки лектон не є тілом, до нього не може бути застосовано питання про істину. У цьому можна побачити пряму аналогію з феноменологічною школою, що вказує на існування не тілесного смислу – ноеми. Аналогічно, в концепції А. Майнонга ми стикаємося з умовною предметністю, байдужою до реального існування та істини.

Знаходячись у площині безтілесного, слово стоїків отримує право на ігнорування дійсності. Концепція стоїків, на відміну від платонівської, орієнтована не на відображення сутності об'єкта іменування, а на вираження предмета мислення говорящого. Саме тут, на наш погляд, посилюється роль суб'єктивного і смислового елемента в слові.

У широкому розумінні концепція Е. Гуссерля періоду «Ідей І» представляє собою позицію послідовного менталізму, в якій смисл розглядається з точки зору свідомості, де він створюється, формується і формулюється, а потім перетворюється у знаки, що мають як смислове, так і предметне значення. І саме цей історичний характер дозволяє стверджувати, що реальне існування речей для Гуссерля залежить за своєю природою не від людської, а від трансцендентальної суб'єктивності. Важливо підкреслити, що історичність трансцендентальної суб'єктивності не тільки передбачає розрізнення індивідуального і колективного (соціально-культурного) аспектів свідомості, але й у певному сенсі виводить нас за межі свідомості, оскільки під трансцендентальною суб'єктивністю Гуссерль розуміє не тільки досвід свідомості, але й досвід спільної діяльності, комунікації, спільного існування.

Фінальна мета феноменології полягає у наданні трансцендентального філософського пояснення, що відрізняє її від цілей емпіричної науки. Проте феноменологія не обмежується лише цією задачею. Вона також проводить докладні аналізи різних аспектів свідомості, таких як сприйняття, уява, пам'ять, самосприйняття та темпоральність. Пропонуючи такі аналізи, феноменологія досліджує питання, важливі для розуміння справжньої складності свідомості, і може надати концептуальну основу для розуміння розуму, що може бути цінніше, ніж деякі сучасні моделі в когнітивній науці. Саме тому стає очевидним, що феноменологія займається темами, спільними з іншими дисциплінами, і було б помилкою ігнорувати емпіричні дані, що стосуються цих тем.

Це означає, що феноменологічний аналіз сприйняття або дії повинен обов'язково враховувати і обмежуватися дослідженнями психологічних механізмів і процесів, пов'язаних з відчуттями та сприйняттям. У деяких випадках відкриття останнього роду можуть спонукати нас переглянути феноменологію, щоб переконатися в правильності її початкового розуміння. Проте, в загальному вигляді, феноменологічний аналіз сприйняття спрямований на оцінку досвіду з точки зору суб'єктивного сприйняття, прагнучи зрозуміти його значення для суб'єкта. Він не враховує підпорогові механізми, які можуть

пояснити наші переживання. Важливо розуміти, що психологічні дисципліни можуть надавати описи на рівні особистості, які мають феноменологічне значення.

Гуссерль вводить свої терміни *ноеза* і *ноема* в «Ідеях І» у параграфі 88 і визначає їх як смислову пару певних даних свідомості, які відрізняються лише рівнем відображення у ментальних структурах: «Кожне навмисне переживання завдяки своїм ноетичним моментам саме ноетичне; його сутність полягає в тому, щоб містити в собі щось на кшталт "сенсу" і, можливо, множинний зміст, на підставі цих сенсопобудувань і разом з цим здійснювати подальші дії, які завдяки цьому стають "осмисленими". Такі ноетичні моменти, наприклад: напрями погляду чистого Я на предмет, який воно має на увазі завдяки сенсобудуванню, на той, який у нього "в умі"; крім того, схоплювання цього предмета, утримання, поки погляд звернений до інших предметів, які увійшли до "має на увазі"; також дії експлікації, зв'язування, поєднання, різноманітні позиції віри, припущення, оцінки тощо. Усе це можна знайти у відповідних, хоч би як були по-різному побудовані і змінювані у собі, переживаннях. Наскільки ця серія зразкових моментів вказує на реальні компоненти переживань, настільки вона вказує і, а саме через поняття сенсу, не реальні» [146, с. 202-203].

Ноеза (грец. *poesis*, мислення, розум, пізнання) відноситься до активної стороні інтенційного акта, тобто до процесу, за допомогою якого свідомість спрямовується на об'єкт. Це включає різні види ментальної діяльності, такі як сприйняття, уяву, пам'ять, судження та інші. Ноеза – це сам акт усвідомлення чи сприйняття, здійснюваний суб'єктом. Наприклад, ноезою є сприйняття предмета, створення психічного образу предмета, спогад про що-небудь, уяву ситуації і т.п. Ноема (грец. *Noema* – думка, зміст) належить до змістовного боку інтенціонального акта, тобто до того, що представляється і усвідомлюється в акті свідомості. Це не сам об'єкт, як він існує незалежно від нашого сприйняття, а те, як він представлений та сприймається нашою свідомістю. Ноема включає всі аспекти та властивості, які наша свідомість приписує об'єкту. Ноема може включати уявлення про предмет, включаючи його форму, колір і розміри, а

також цінність або актуальність предмета уявлення; образ спогади, що включає деталі та відчуття, пов'язані з минулою подією; концепцію уявного сценарію з його елементами і характеристиками.

Гуссерль однозначно поєднує ноезу, сприйняття, смисл з інтенціональністю: «Подібно до сприйняття, кожне інтенційне переживання – саме це і становить сутність інтенціональності – має свій ‘інтенціональний об’єкт’, тобто свій предметний зміст. Іншими словами: мати сенс, або ‘мати щось на увазі’, є основним характером будь-якої свідомості, яке тому не просто переживання, але смисловолодільне, ‘ноетичне’» [146, с. 206]. Характерна ознака не тільки феноменології, а й інших теорій, наприклад, Г. Фреге та сучасних йому логіків, виділяти так званий «предметний зміст» у якості значення наших висловлювань, а у сенсі феноменології Гуссерля – у якості сутності самої інтенціональності у якості її об’єкта.

Гуссерль розрізняє ноему (об’єкт думки, або значення, яке намір надає предмету) та ноезу (акт наміру, процес свідомості): «Звичайно, те, що в нашому зразковому аналізі виділилося як ‘сенс’, не вичерпує повну ноему; відповідно, ноетична сторона інтенційного переживання не складається лише з моменту власне ‘надання сенсу’, якому спеціально відповідає ‘сенс’ як корелят. Незабаром стане ясно, що повна ноема складається з комплексу ноематичних моментів, що в ньому специфічний смисловий момент утворює лише свого роду необхідний шар, у якому суттєво обґрунтовані подальші моменти, які ми також могли б назвати смисловими моментами, але у розширеному значенні» [146, с. 206].

У цьому фрагменті йдеться про те, що те, що в феноменологічному аналізі сприймається як сенс як ноема, не вичерпує всього змісту ноеми. На ноетичній стороні переживання наміру є не тільки моментом актуального смислоутворення, якому відповідає сенс як корелят. Далі Гуссерль стверджує, що повна ноема складається із комплексу ноематичних моментів. У цьому комплексі специфічний момент сенсу є лише одним із необхідних центральних шарів, на яких ґрунтуються інші моменти. Ці додаткові моменти також можна

назвати «моментами сенсу», хоч і в розширеному значенні. Таким чином, основний посил Гуссерля полягає в тому, що ноєма складна і багатошарова, а не зводиться лише до простого змісту.

Основні відмінності ноєзи та ноєми, по-перше, їх функціональній ролі: ноєзис є активним процесом, за допомогою якого свідомість прямує спрямовується на об'єкт. Ноєма є змістом цього процесу, тобто тим, як об'єкт сприймається та розуміється людиною. По-другу, вони відрізняються своїми характерними рисами: ноєзис акцентується на діяльності свідомості, на його динамічному аспекті. Ноєма акцентується на статичному аспекті, у тому, що саме сприймається і як. Наприклад, ноєза виявляється в процесі бачення дерева, процесі спогаду, процесі уяви. Ноєма – уявлення про дерево, образ спогаду, уявна ситуація, як усталена смислова конструкція.

Таке уточнення важливе для розуміння природи свідомості та механізмів сприйняття світу. Ноєма дозволяє нам краще розуміти, як саме наше свідоме відтворює смисли та як ці смисли впливають на наше сприйняття реальності. Розглядаючи різні компоненти ноєми, Гуссерль прагне розкрити глибинні структури нашого досвіду та запропонувати більш глибоке розуміння людського свідомого життя.

Далі Гуссерль пропонує розглянути структури «вищої» сфери свідомості, у яких у єдності конкретного переживання безліч ноєз накладаються одна на одну. Так само і ноєматичні кореляти також мають складну структуру. Основні тези Гуссерля: багатошаровість переживань, тобто, в одному конкретному переживанні може бути кілька ноєз, накладених одна на одну. Це передбачає складні та багатошарові структури свідомості. Зв'язок ноєзи і ноєми виглядає так, що кожне ноєтичне (що стосується самого акту свідомості) переживання має відповідний йому ноєматичний (що стосується змісту свідомості) корелят.

Це Гуссерль називає фундаментальним законом феноменології. Фундаментальна залежність, а саме, твердження, що жодного ноєтичного моменту немає без специфічно йому відповідного ноєматичного моменту, підкреслює, що акти свідомості та їх вміст нерозривно пов'язані один з одним:

«... структури ‘вищої’ сфери свідомості, у яких в єдності конкретного переживання багаторазово накладені друг на друга ноези і, відповідно, ноематичні кореляти, що також фундаментально обґрунтовані. Оскільки немає ноетичного моменту без відповідного йому специфічного ноематичного моменту, такий всюдисущий сутнісний закон» [146, с. 215].

Розуміння відмінностей між ноезисом та ноемою важливе для аналізу структури свідомості та її інтенціональних актів. Ці два поняття дозволяють Гуссерлю досліджувати, як ми сприймаємо та осмислюємо світ, як наша свідомість активно формує уявлення і як ці уявлення структуруються та розуміються. У сукупності вони допомагають глибше зрозуміти природу свідомості та механізм її взаємодії з реальністю. Ноема, своєю чергою, належить змісту чи предметному змісту цих актів. Це не самі об'єкти, як вони існують поза нашою свідомістю, а те, як вони видаються нашій свідомості, як ми їх сприймаємо та розуміємо. Наприклад, коли ми дивимося на дерево, ноема включає всі аспекти і смисли, які наша свідомість приписує цьому дереву.

Поняття ноєми у філософії Гуссерля є складною і багатогранною концепцією, що грає ключову роль у його феноменологічній методології. Ноема допомагає зрозуміти, як свідомість конструює смисли і як ці смисли впливають на наше сприйняття і розуміння реальності. Досліджуючи ноєми, Гуссерль прагне розкрити глибинні структури нашого досвіду та запропонувати глибше розуміння людської свідомості. Гуссерль ділить ноему на кілька компонентів:

1. Ноематичне ядро – центральний зміст або сутність об'єкта, що сприймається.
2. Ноематичні моменти – різні властивості і властивості, які ми приписуємо об'єкту (наприклад, форма, колір, розмір дерева).
3. Ноематичне пізнання – розуміння об'єкта в його цілісності, включаючи його контекст та ставлення до інших об'єктів.

Для Гуссерля поняття *смысл* може мати як мінімум два різних тлумачення: вузьке і широке. По-перше, вузьке розуміння вживається Гуссерлем для позначення ядра ноєми. В цьому випадку твердження, що феноменологія займається смислами, вірно лише частково: феноменолог також працює з

ноезісами, асоціаціями, відчуттями і т.д. По-друге, Гуссерль використовує слово *смысл* в одному із його звичайних значень. Для феноменолога цілком зрозуміло, що людина в повсякденному житті також живе у світі смислів, однак феноменолог робить ці смисли більш чіткими і ясними.

Феноменологія розглядає як свій об'єкт все, від повсякденних речей до теологічних проблем. Можна, з деякими обмеженнями, виділити три сфери інтересів Гуссерля, які найчастіше привертали його увагу: вивчення свідомості, розв'язання проблем теорії пізнання і дослідження навколишнього світу. Для кожної з цих сфер можна звернутися з точки зору заявлених принципів феноменології Гуссерля.

Дослідженню свідомості приділяється, напевно, більшість праць Гуссерля, через що феноменологію часто називають філософією свідомості, трансцендентальною егологією і т. д. Гуссерль відкидає всі сучасні йому підходи до вивчення свідомості з їх передумовами і результатами і розробляє своє власне розуміння свідомості, частково на основі ідей Brentano. Він вважає, що основною властивістю свідомості є інтенціональність, і, незважаючи на те, що інтенціональність виявляється в реальному досвіді свідомості, Гуссерль не виділяє її як самостійну передумову.

В дослідженнях свідомості Гуссерля можна виділити два напрямки: аналіз свідомості на основі досвіду та розробка моделі свідомості. Гуссерль аналізує свідомість як з теоретичної рефлексивної позиції, так і в рамках феноменологічного підходу. З теоретичної рефлексивної позиції увага зосереджена на тому, як взагалі протікає певний досвід свідомості.

В «Ідеях І» Гуссерль описує основні структури свідомості, такі як ноеми та ноезиси, класифікує модуси свідомості, аналізує їх взаємозв'язки та виділяє основні характеристики різних модусів свідомості, таких як сприйняття і уява і т. д. При цьому він застосовує ейдетичну інтуїцію (хоча не завжди робить на цьому акцент), оскільки йдеться про загальні ознаки та властивості свідомості, характерні для будь-якого індивідуального досвіду свідомості. Крім того, Гуссерль досліджує свідомість в рамках феноменологічного підходу, детально

описуючи процеси сприйняття, уяви та інші способи даності об'єкта так би мовити «зсередини».

Проте, поряд з описом досвіду свідомості, у Гуссерля часто зустрічається і моделювання цього досвіду. По-перше, мова йде про послідовність *матерія – відчуття – чуттєвий акт*. Гуссерль намагається реконструювати процес, що відбувається до того, як ми бачимо конкретний предмет: спочатку нам дані безформенні відчуття, які оживляються актом свідомості, в результаті чого формується сприйнятий об'єкт. Оскільки в реальному досвіді важко уявити початкові, попредметні відчуття і майже неможливо виявити акт, їх оживляючий, можна сказати, що Гуссерль тут відхиляється від основного принципу феноменології – підтверджувати свої висновки на досвіді. До робіт, пов'язаних з конструюванням свідомості, також належать пізні тексти Гуссерля про внутрішній *час-свідомість*, де він, звертаючись до глибинних шарів свідомості, намагається відтворити процес формування потоку свідомості з первинних даних.

Ще один приклад відхилення від принципу обґрунтованості досвідом в дослідженнях свідомості у Гуссерля полягає в тому, що він проводить свої дослідження, наче вони абсолютно правильні. Він, мовляв, забуває, що свідомість обумовлена певними передумовами і, отже, не може надати єдиного правильного результату. У рамках своєї теорії інтенціональності Гуссерль виділяє два аспекти: *ноезис* та *ноема*. *Ноезис* відноситься до актів свідомості, тобто до процесів, за допомогою яких ми усвідомлюємо щось, чи то сприйняття, уява, пам'ять чи інші види ментальної діяльності.

Ноезис та *ноема* відображають дві важливі сторони процесу сприйняття та розуміння світу. *Ноезис* описує активний процес спрямування свідомості на об'єкт, тоді як *ноема* відображає те, як сам об'єкт представлений у свідомості. Таке розгортання концепцій допомагає глибше розуміти природу свідомості та способи, якими ми сприймаємо навколишній світ.

Гуссерль прямо вказує, що *ноема* є сенсом, а також результатом ціннісної оцінки свідомості: «Якщо таким чином сприйняття, фантазування, судження

тощо обґрунтовують шар оцінки, що покриває їх, то ми маємо в цілісності обґрунтування, найвищим ступенем якого є конкретне оцінне переживання, різні ноєми, тобто сенси. Сприйняте як таке належить, як сенс, спеціально сприйняттю, але входить у сенс конкретної оцінки, обґрунтовуючи його сенс. Відповідно, ми повинні розрізняти: об'єкти, речі, властивості, стан справ, які в оцінці постають як цінності, а також відповідні ноєми уявлень, думок тощо, які обґрунтовують оцінюючу свідомість; з іншого боку, власне цінні об'єкти, власне оціночні відносини та відповідні їм ноєматичні модифікації, і взагалі повні ноєми, що належать до конкретної оціночної свідомості» [146, с. 220].

В цьому фрагменті Гуссерль обговорює, як різні типи свідомих актів (наприклад, сприйняття, фантазія, судження тощо) формують вищі рівні свідомості, такі як оцінювання або сприйняття цінностей. Його ключові тези такі: структура оцінювання – в одному конкретному досвіді різні шари ноєз можуть накладатися один на одного, формуючи цілісне сприйняття оцінювання.

Сприйняте як таке, будучи змістом, спеціально належить до сприйняття, але також входить у зміст конкретного оцінювання, формуючи його основу. Гуссерль вказує на відмінність між об'єктами та цінностями: Об'єкти, речі, їх властивості та ситуації, які присутні в оцінному сприйнятті як цінності, або відповідні ноєми уявлень та суджень, що формують свідомість оцінки. Тобто існують цінності і оцінки. Самі об'єкти оцінки, їх відповідні ноєматичні модифікації та *повні ноєми*, що належать до конкретної оціночної свідомості. Таким чином, автор підкреслює необхідність розрізняти між об'єктами та їх властивостями, які сприймаються та оцінюються, та самими об'єктами оцінки, їх ціннісними аспектами та відповідними ноєматичними структурами.

З точки зору Гуссерля, про свідомість як формування значення і надання йому значення можна говорити лише по аналогії. Іntenціональні переживання він розглядає так, що вони містили в собі намір значення і, можливо, її часткове або повне здійснення. Або йдеться про розширення поняття значення, поширення його на позапредикативний досвід, що дійсно є однією з основоположних новацій феноменології.

Проте, безсумнівно, що тотожність сприйняття, на основі якої будуються різні висловлювання про сприйняте, виявляється лише абстракцією, коли аналізуються різні (а не лише виражаючи) акти свідомості і в них заключений зміст. У такому випадку стає зрозуміло, що різні висловлювання про сприйняття можливі лише за умови, що самі сприйняття вже різні, навіть якщо зміст явища сприйняття залишається тим же. Подібні відмінності дійсно є вихідними пунктами феноменологічного аналізу різних модусів свідомості. Сприйняття не включає судження, але має свій зміст.

У феноменології Гуссерля різниця між інтенцією значення і здійсненням значення не просто переносяться на всі акти свідомості по аналогії, а стає основою для розмежування між різними за сутністю переживаннями (незалежно від того, чи вони є виражаючими актами чи ні) і їх інтенціональними корелятами. Кожне переживання містить у собі інтенцію значення, повнота здійснення якої є важливою темою феноменологічного дослідження свідомості.

Існує чимало ступенів впевненості суб'єкта в тому, чи існує сприйнятий його свідомістю об'єкт у реальному світі. Гуссерль говорить про різноманітні модифікації існування об'єкта, який є ядром ноєми. Я можу сприймати такий об'єкт як безперечно існуючий у дійсності, але можу і сумніватися у його реальному існуванні. Я можу сприймати його як лише можливо існуючий, або як існуючий з більшою чи меншою ймовірністю.

У межах конкретної ноєми, що перебуває в потоці внутрішнього часу свідомості, питання про те, чи було його судження про існування сприйнятого об'єкта помилковим, не стоїть. Питання про те, чи було моє судження про існування сприйнятого об'єкта помилковим, може бути поставлене лише постфактум. Тільки порівнявши це судження з даними інших актів свідомості, отримавши можливість з'ясувати, чи вписується воно в загальну картину світу, в якому я перебуваю, я зможу зрозуміти, чи було воно помилковим.

Гуссерль виділяє два види спостереження сутності. По-перше, це ідеїруюча абстракція, яка виводить роди та види з одиничних об'єктів. По-друге, це категоріальна інтуїція, яка дозволяє свідомості суб'єкта досягати загальні

зв'язки та відношення між об'єктами, такі як тотожність і відмінність, причинно-наслідкова залежність, відношення між частиною та цілим і т. д. Вчення про такі зв'язки та відношення входить у компетенцію логічної науки, що є частиною феноменологічної онтології.

Підводячи підсумки, можна стверджувати, що логіка присутня як у ядрі ноеми у вигляді логіки як онтологічної моделі, так і у її периферійній частині у формі логіки висловлювань. При цьому більш доцільним було б говорити не лише про апофантичну логіку як сферу судження, але й про логіку інтелектуальної дії або операційну логіку, передбачаючи, що остання включає в себе апофантичну логіку. Адже судження – це розумова дія, але існують і інші розумові дії, інші операції, які здійснює інтелект. Серед них багато чисто логічних дій, таких як узагальнення, обмеження, визначення, логічне ділення, виведення, доведення і багато інших. Ці логічні дії схожі на математичні, такі як додавання, віднімання, множення, арифметичне ділення, диференціювання, інтегрування і т. д.

Очевидно, що всі ці інтелектуальні операції відносяться до периферії ноеми, оскільки вони мають суб'єктивний характер. У об'єктивній природі нічого подібного, як додавання, множення, узагальнення, судження, виведення або доведення, не відбувається. Усі ці дії виключно виконує свідомість суб'єкта.

3.4 Пошук нередукованих компонентів досвіду як основа феноменології свідомості Е. Гуссерля

Феноменологія виводить свідомість у центр філософського аналізу, наділяючи її активною роллю у конструюванні світу та виробленні смислів. Ключовим інструментом цього процесу є феноменологічна редукція – метод, що дозволяє перейти від поверхневого сприйняття речей до споглядання їх сутності. Цей підхід, що має коріння ще в платонівській традиції, стає основою феноменологічного дослідження.

Однак виникає низка важливих питань: які межі застосування редукції? Чи існують аспекти досвіду, які не піддаються редукції? Ця проблема стосується не лише виявлення таких «нередукованих» елементів, але й самих можливостей феноменологічного методу. Особливу увагу приділяється причинам, через які редукція може виявитися недоречною – чи пов'язано це з природою свідомості, чи з обмеженнями самого підходу?

Ці питання завжди були предметом жвавих дискусій серед дослідників Гуссерля. З одного боку, його критики ставили під сумнів ефективність феноменологічного методу, зокрема принципу *epoché* та інтерпретації редукції. З іншого боку, представники феноменологічної школи поглиблювали розуміння редукції як раціональної практики, пов'язуючи її з різними концепціями свідомості. Сам Гуссерль детально розвивав цю тему, особливо в роботах 1926–1935 років, де вчений уточнював її значення та межі застосування. [173].

Можна з упевненістю стверджувати, що розуміння феноменологічної редукції неминуче залежить від тієї теоретичної концепції свідомості, якої дотримується дослідник. Сучасна філософська думка не виробила єдиного підходу до визначення природи свідомості – навіть її існування у феноменологічному розумінні часто ставиться під сумнів представниками радикального скептицизму та емпіризму. Яскравим прикладом слугує позиція Деніела Деннета, для якого сама можливість феноменологічної редукції виглядає абсурдною. Навіть у межах феноменологічної традиції відсутня єдність поглядів, оскільки будь-яке обговорення редукції чи нередукованих елементів свідомості передбачає опору на певну психологічну чи філософську модель.

Це дослідження прагне запропонувати альтернативний теоретичний підхід до розуміння свідомості, який би дозволив охопити всю багатоманітність людського досвіду, не обмежуючись традиційними феноменологічними схемами. Свідомість у такому розумінні – це не абстрактна теоретична конструкція, а живий динамічний процес, екзистенційний вияв людського буття, що постійно розгортається через безліч актів сприйняття та смислотворення.

Окрему увагу приділено аналізу феномену нередукованості в межах феноменологічного дискурсу. Мова йде не лише про виявлення тих аспектів свідомості, які опираються редукційному аналізу, але й про спробу їхньої систематизації та осмислення їх онтологічного статусу. Таке дослідження передбачає критичний перегляд класичних феноменологічних методів і пошук нових підходів до розуміння тих вимірів досвіду, що залишаються недосяжними для традиційної редукції.

Таким чином, робота спрямована на подолання обмежень класичної феноменології через розширення її методологічного інструментарію та більш гнучке трактування природи свідомості та людського досвіду в цілому.

При аналізі творчої спадщини Гуссерля помітно, що філософ у різні періоди запропонував кілька варіантів визначення феноменології. Ці формулювання, хоч і відрізняються між собою, розкривають різні грані його вчення - іноді як теоретичної системи, іноді як універсального дослідницького методу. Проте всі ці трактування об'єднує спільна ідея: Гуссерль постійно представляв феноменологію як найвищу форму пізнання, яка досягає ідеалу абсолютної істини. Таке бачення феноменології як пізнавальної вершини проходить червоною ниткою через усі етапи розвитку його філософії.

Кожне нове визначення феноменології у Гуссерля не заперечувало попередні, а розкривало додаткові аспекти цього багатогранного проекту. В одних випадках акцент робився на феноменології як строгій науці, в інших – як на радикальному методі дослідження свідомості. Але завжди залишалася непохитною центральна ідея: феноменологія є найдосконалішим інструментом досягнення достовірного знання, своєрідною «першою філософією», що лежить в основі всіх інших форм пізнання.

Ця особливість гуссерлівської феноменології – її претензія на статус вищої форми пізнання – стала одним із найбільш дискусійних моментів у подальшій рецепції його ідей. Однак саме ця амбітна мета надавала феноменологічному проекту його системоутворюючу силу та теоретичну цілісність.

Ось одне з визначень методу, дане Гуссерлем в 1909 р.: «Феноменологія як теорія сутності чистих даних феноменів має, як і будь-яка інша наука, своє обґрунтування. З іншого боку, вона займає особливо чудове становище в порівнянні з усіма іншими, оскільки вона є першою філософією в найсуворішому значенні слова, тієї, з якої виникають інші науки, що прагнуть отримати остаточне роз'яснення сенсу своїх досягнень. Поки воно (роз'яснення) не розвинене, нам не вистачає граничного, абсолютного знання у всіх науках, а оскільки саме філософія має представляти та реалізовувати ідеал абсолютного знання, всі науки стають філософіями, складовими частинами та підставами одного. Всеосяжна абсолютна теорія буття може з'явитись лише за допомогою феноменології» [150, с. 92].

В «Ідеях І» Гуссерль буквально стверджує, що поява феноменології була підготовлена всією історією європейської філософії: «...феноменологія була потайною мрією всієї філософії Нового часу. Тяжіння до неї відчувається вже в дивовижно глибоких картезіанських роздумах, після – у психологізмі школи Локка. Юм вже майже вступає на її територію, хоча і з зав'язаними очима. Однак уперше по-справжньому її угледів Кант, його найвеличніші інтуїції стають більш зрозумілими тільки зараз, коли ми з усією свідомою ясністю розробили специфіку феноменологічної області» [146, с. 133].

Філософія, поза всіма її різноманітними визначеннями, може розглядатися як система методів породження та оперування смислами. Філософський текст виступає тим місцем, де розгортається справжня рефлексивна діяльність – лише в такому контексті набувають значення традиційні характеристики філософії як науки, культурного феномену тощо, які слід розуміти лише як її часткові відгалуження.

Важливим аспектом є сама природа філософського конструювання: філософ не виявляє проблеми безпосередньо в життєвому досвіді, а творчо їх генерує через акт смислотворення. Таким чином, філософська проблема виникає як продукт внутрішньої рефлексії, глибинного осмислення, і лише згодом може бути співвіднесена з життєвими явищами. Це пояснює перманентний розрив між

філософськими системами та безпосереднім життєвим досвідом, між абстрактними побудовами та феноменальними структурами буття.

Цей методологічний нюанс особливо важливий для розуміння Гуссерля, який послідовно розрізняв ідеальні та реальні закономірності, підкреслюючи неперехідність між цими сферами. У його феноменології форма феномену, даного в акті безпосереднього споглядання, відповідає ноематичній структурі – смислового ядру, зафіксованому в актах свідомості. Оскільки свідомість може спрямовуватися на будь-який предмет, якість чи відношення, світ перетворюється на систему конституюючих актів, де кожен елемент досвіду виникає через смислотворчу активність свідомості.

Таким чином, феноменологічний підхід Гуссерля не просто описує світ, а виявляє його як продукт інтенціональної діяльності, де смислова структура буття конституюється через взаємодію ноетичних актів і ноематичних змістів. Це розкриває унікальність філософського методу як інструменту не лише для пізнання, але й для творення онтологічних структур.

Форма предмета, яку ми сприймаємо в чуттєвому досвіді, і його чиста смислова (ноематична) форма, отримана через феноменологічну редукцію, хоча й пов'язані, залишаються принципово різними. Вони існують у різних контекстах, і лише за певних умов наша свідомість може їх поєднати. Фактично, реальний предмет (у тій мірі, в якій ми взагалі можемо говорити про його реальність) і його ноематична форма – це дві принципово різні речі. Свідомість лише умовно об'єднує їх, поєднуючи безпосереднє сприйняття зі смисловою структурою, що виникає в результаті феноменологічного аналізу.

Феноменологічна редукція вперше відкриває саму предметність як таку – у вигляді ноематичної структури. Коли свідомість проходить через споглядання та переживання, предмет набуває смислових форм. Таким чином, свідомість не лише сприймає предмет, а й, завдяки своїй інтенціональній природі (спрямованості на об'єкт), відкриває його для себе як смислове явище. Одночасно вона усвідомлює власну природу – тепер вона не просто пасивний

спостерігач феноменів, а активний учасник, здатний рефлексувати, називати, аналізувати та трансформувати смисли.

Якщо предмет належить до внутрішнього досвіду свідомості, ми маємо справу не просто з феноменом, а з ставленням до нього – саме це ставлення робить можливим будь-який феноменальний досвід. Гуссерль не заперечував, що феноменологічний об'єкт у певному сенсі походить із безпосереднього досвіду. Це не лише відповідає здоровому глузду, але й узгоджується із загальним підходом сучасної науки, яка також виходить із досвіду, хоча й переосмислює його в теоретичних конструкціях.

Таким чином, феноменологія показує, що предмет існує для нас лише через смислові структури, які конститууює свідомість. Але ці структури не є довільними – вони ґрунтуються на інтенціональній активності, яка, з одного боку, відштовхується від досвіду, а з іншого – перетворює його в поле для рефлексивного аналізу.

Звичайна людина сприймає світ як сукупність образів, що народжуються з її власних відчуттів і переживань. Такий підхід відображає природний спосіб роботи нашої свідомості – хоч він і є цілком об'єктивним у своїй основі, часто саме ця звична схема стає перешкодою для глибшого пізнання дійсності.

Насправді за кожним зовнішнім явищем стоїть певна внутрішня структура, яка і робить можливим саме його появу. Ці фундаментальні основи можуть мати різне походження, але найчастіше вони виявляються або у формі логіко-смислових конструкцій, або як трансцендентальні передумови існування самого досвіду.

Для подальшого аналізу критично важливо чітко розрізняти чотири основні рівні пізнання: логічний (пов'язаний із законами мислення), трансцендентальний (умови можливості досвіду), екзистенційний (конкретне людське буття) та трансцендентний (що виходить за межі безпосереднього сприйняття). Саме на перетині цих підходів відбувається усвідомлення і інтерпретація як матеріальних явищ, так і ментальних процесів.

Логічний аналіз посідає першорядне положення серед усіх рівнів пізнання, що, ймовірно, і зумовило гуссерлівське бачення філософії як строгої науки, ґрунтованої на непохитних логічних засадах. Особливо важливим для нашого дослідження є те, що Гуссерль, хоча й визнає первинність логіки, водночас категорично відкидає її повне ототожнення з трансцендентальним рівнем. Він наполягає на тому, що саме чиста логіка має становити фундамент будь-яких філософських конструкцій.

Таким чином, логічний рівень виступає базисом для побудови інтерпретаційних моделей як свідомості, так і реального світу, який сам по собі є інтенційним полем свідомості – своєрідним субстратом для сприйняття та подальшого конституювання феноменів. Цей фундаментальний рівень нерозривно пов'язаний з процесом саморефлексії, де індивідуальна свідомість, розуміючись як динамічна система смислових форм, перетворює об'єктивні факти культурно-історичного розвитку на внутрішні, інтимні явища духовного життя.

Окремої уваги заслуговує питання трансцендентальної основи феноменального ряду. У Гуссерля ця основа виступає як апіорна структура, що визначає всі можливі форми досвіду, але при цьому залишається непомітною у повсякденному сприйнятті. Її виявлення вимагає спеціальних методологічних процедур, серед яких центральне місце посідає феноменологічна редукція. Цікаво, що на відміну від багатьох своїх сучасників, Гуссерль свідомо обмежує сферу дослідження понятійним аналізом, виключаючи з розгляду екзистенційні стани та інтуїтивні способи пізнання.

Гуссерль розуміє основу свідомості як апіорну структуру, що із самого початку визначає всі можливі форми досвіду. Однак ця фундаментальна основа не дана нам безпосередньо – для її виявлення необхідні спеціальні методи, такі як епохе та феноменологічна редукція. Важливо, що цей процес відбувається виключно в сфері понятійного мислення та смислової діяльності – Гуссерль свідомо виключає з аналізу екзистенційні переживання, інтуїцію чи містичний досвід.

Для нього мовні та понятійні структури мають ключове значення, оскільки саме вони організують безпосереднє сприйняття у цілісний досвід. Аналізуючи потік феноменів у іманентному спогляданні, ми завжди маємо справу лише з окремими явищами, кожне з яких є одночасно самотійною єдністю та частиною загального потоку. Свідомість спочатку конститує об'єкт у смислових актах, і лише потім він стає доступним для сприйняття. Цей процес має не чуттєвий, а саме смисловий характер, постійно відтворюючи моменти розуміння та інтерпретації.

Проте в рамках природної установки цей фундаментальний рівень конституювання залишається непоміченим – його виявлення вимагає цілеспрямованого застосування феноменологічних методів. Таким чином, Гуссерль пропонує суворий науковий підхід до дослідження свідомості, що ґрунтується на аналізі смислових структур, а не на емпіричних чи інтуїтивних даних.

Феноменологічний підхід зосереджений на дослідженні смислового зв'язку між свідомістю та об'єктом її сприйняття. У цьому взаємозв'язку свідомість виявляється як активна спрямована сила, що не просто спостерігає, а конститує, тобто створює та організовує систему значень.

Хоча феноменологія не відкидає інші підходи до розуміння свідомості, вона акцентує на її унікальних рисах, які частково залишаються недоступними для повного феноменологічного аналізу. Традиційно виділяють три ключові властивості свідомості: її здатність бути спрямованою на об'єкт (інтенціональність), часову організованість (темпоральність) та смислове наповнення (ноематичність). Однак до них варто додати ще дві важливі характеристики: здатність до непередбачуваного виникнення нових якостей (емерджентність) та властивість до розсіювання та перетворення смислів із хаотичних структур (дисипативність).

Ці особливості свідомості ускладнюють її повне феноменологічне виведення, оскільки вона виявляється не просто пасивним реєстратором досвіду, а складним динамічним процесом, що постійно генерує та трансформує

значення. Саме ця складність робить свідомість об'єктом, який ніколи не може бути повністю зведений до своїх складових, залишаючись викликом для будь-якого дослідника.

Свідомість функціонує як складна самоорганізуюча система, яка впорядковує хаотичний потік вражень, переживань і психічних станів, перетворюючи його на цілісну смислову структуру. Подібно до інших дисипативних систем, вона здатна трансформувати первинний безлад у високоорганізовані форми. Хоча цю інтегративну функцію виконує вся психіка в цілому, саме свідомість виступає ключовим механізмом, що забезпечує перехід від хаосу до структурованої реальності.

Таке розуміння свідомості, хоч і здається простим, веде до глибоких висновків. Воно вказує на існування базових характеристик свідомості, які принципово не піддаються феноменологічній редукції. До таких нередуковних властивостей належать: спрямованість на об'єкт (інтенціональність), предметний характер мислення, темпоральна організація досвіду, а також фундаментальні ноематичні структури, що забезпечують перетворення психічного досвіду у смислові конструкції. Окрему категорію становлять структури ідеації – наприклад, здатність сприймати «червоний колір взагалі» як ідеальну сутність, незалежну від його конкретних відтінків. Ці аспекти свідомості утворюють її онтологічний фундамент і визначають межі можливого феноменологічного аналізу.

Ми можемо звернутися до позиції «Ідей І» щодо погляду на подібні сутності. Так Гуссерль каже: «Колір взагалі відрізняється від тону взагалі... Індивідууми сутності кольору та індивідууми сутності тону інтуїтивно «уявляються». Вони присутні водночас і в певному вигляді як фантазійного (без постулювання існування), так і сутнісного погляду» [146, с. 18].

Це положення є ключовим для розуміння Гуссерля, оскільки він доводить можливість принципового перетворення звичного способу сприйняття світу. Феноменологічне *epoché* – це не просто методичний прийом, а шлях до виходу у сферу абсолютно чистого, необумовленого мислення. Важливо розуміти, що

інтуїція сутностей (ейдетична редукція) нерозривно пов'язана з процедурою епохé, а точніше – з більш фундаментальною феноменологічною редукцією.

Хоча ці два методи тісно взаємопов'язані, між ними існує принципова відмінність: вони становлять основу для всіх трансцендентальних досліджень. Коли Гуссерль говорить про «абсолютно чисті можливості», він має на увазі не просто можливість утримання від суджень (що характерне для епохé), а насамперед здатність свідомості до вільного уявного варіювання. Саме ця здатність до фантазування, а не просто до абстрагування, відкриває доступ до справжніх сутнісних структур буття: «Тільки якщо ми усвідомимо цей зв'язок, свідомо виведемо його з гри і таким чином звільнимо найширший екологічний обрій варіантів від усіх зв'язків, всього досвіду, ми створимо повну чистоту. Тут ми опиняємося, умовно кажучи, у чистому фантастичному світі, у світі абсолютно чистих можливостей. Кожна така можливість тепер може стати центральною ланкою для можливих чистих варіацій, кожен з яких є абсолютно чистим ейдосом. Звідси і виходить різний ейдос кольорів і тонів, вони різні з погляду того, що сутнісно вбачається у них» [142, с. 424-425].

Головна відмінність між *epoché* та ейдетичною редукцією полягає в їхньому ставленні до реальності. *Epoché* передбачає повне утримання від будь-яких суджень про реальність, не заперечуючи її прямо – воно просто виносить питання реальності за дужки, відкриваючи сферу чистих можливостей. На відміну від цього, ейдетична редукція, хоча і передбачає можливість застосування епохé, не може бути зведена до простого споглядання сутностей.

Ключову роль у цьому процесі відіграє фантазія – вона виступає як механізм реалізації цих чистих можливостей, завжди зберігаючи зв'язок із потенційною реальністю. Фантазія постійно балансує між можливою реальністю та реальною можливістю, виконуючи ту функцію, яку *epoché* лише намічає. Таким чином, якщо *epoché* створює простір для чистих можливостей, то фантазія наповнює цей простір конкретним змістом, залишаючись у межах трансцендентального дослідження.

Ейдетична редукція та *epoché* мають принципові методологічні відмінності. Якщо *epoché* полягає у повному утриманні від суджень про буття, то ейдетична редукція є активним процесом виявлення сутностей за допомогою уяви. Хоча ейдетичний метод включає момент байдужості, подібний до *epoché*, він завжди зберігає орієнтацію на потенційну реальність.

Вільна гра уяви виступає ключовим інструментом ейдетичної редукції, але вона не є самодостатньою. На відміну від *epoché*, яке створює простір для чистих можливостей, уява в ейдетичному методі завжди пов'язана з безпосереднім сприйняттям. Вона не претендує на абсолютну самоданість, але саме через неї проявляються сутнісні структури.

Важливо розуміти, що усунення природної установки досягається не лише завдяки уяві – остання є лише одним із трьох елементів ейдетичного дослідження. Вільна варіація дозволяє виявити чисті сутності, але не визначає їх онтологічного статусу. У цьому процесі реальність постає як одна з багатьох можливостей, а чиста сутність виявляється через трансцендентальне сприйняття. Таким чином, ейдетична редукція – це динамічний процес, де вільна варіація уяви поєднується з суворим феноменологічним аналізом. Вона не замінює *epoché*, а передбачає його як необхідну умову, відкриваючи шлях до пізнання сутнісних структур свідомості.

Звісно, сама редукція на протязі всіх її етапів, – не підлягає редукції. Гуссерль відокремлює свій метод від його матеріалу, сам метод, звісно, своїм власним процедурам не підлягає.

Феноменологічна редукція відкриває цікавий парадокс: її результати самі по собі стають частиною сфери уявного, утворюючи невід'ємний компонент чистого досвіду. Особливе місце серед цих нередукованих елементів займає гуссерлівське поняття чистого «Я» – коли ми застосовуємо редукцію до емпіричного «я», воно трансформується в трансцендентальне «Я», що володіє певним набором незмінних характеристик.

Окрім цих фундаментальних аспектів свідомості, існують і інші нередуковані феномени – містичні уявлення, релігійні концепції, трансцендентні

сутності та пов'язані з ними стани, хоча їх аналіз виходить за межі нашого дослідження. Майбутній розвиток феноменологічної теорії потребує переосмислення поняття свідомості з урахуванням сучасних наукових досягнень.

Якщо емерджентні властивості свідомості досить добре вивчені у філософії та психології, то дисипативна природа свідомості залишається недостатньо дослідженою. Саме цей аспект може стати ключовим для розробки нових феноменологічних інтерпретацій ноематичних структур і вдосконалення методології феноменологічних досліджень у таких галузях, як теорія культури чи психологія особистості.

3.5 Концепт життєвого світу Е. Гуссерля і проблематика інтерсуб'єктивності

У завершний період своєї творчості Гуссерль зміщує фокус з логічно досконалих систем на дослідження нових проблемних полів – взаємозв'язків між свідомістю та її об'єктами, суб'єктивним та об'єктивним, людиною та світом. Його проект науки про життєвий світ, сформульований у 1920-х як «трансцендентальна естетика», мав на меті розробити онтологію та феноменологічну ейдетику динамічного, живого світу, відповідно до ідеалу феноменології як строгої науки.

Цей проект став спробою реабілітувати суб'єктивно-релятивний світ як законний предмет наукового пізнання, що суттєво контрастувало з об'єктивістськими підходами природничих наук і натуралістичних філософських теорій. Хоча сам термін «Lebenswelt» (життєвий світ) вперше з'являється у рукописах Гуссерля лише після його переїзду до Фрайбурга, концептуальні основи цього поняття формувалися ще протягом геттінгенського періоду, близько десяти років.

Перші згадки про життєвий світ у текстах 1917 року виникли в контексті інтенсивних роздумів Гуссерля на тему «Природа і дух», якій він присвятив

численні семінари та лекції, починаючи з зимового семестру 1912-1913 років. У цих дискусіях він постійно робив наголос на гносеологічній різниці між природничими та гуманітарними науками, що стало концептуальною передумовою для подальшого розвитку теорії життєвого світу.

Гуссерль слідує у руслі загальних думок і оцінок своєї епохи, типових принаймні для так званої «континентальної» філософії. Слід згадати більш ранні теорії, які здійснюють подібний розподіл наук і намагаються вказати на принципову відмінність гуманітарного знання від природничих наук. Наприклад, В. Віндельбанд з його розподілом на номотетичні та ідеографічні науки, або В. Дільтея з виділенням наук про дух в окрему позицію з особливим предметом і власними методами.

Сучасна наука традиційно акцентує увагу на об'єктивному світі, який може здаватися чітко визначеним і таким, що піддається точному науковому опису. Однак такий підхід нехтує світом нашого повсякденного досвіду – тим простором, де реальні люди живуть, діють і сприймають навколишнє. Цей живий, суб'єктивний світ, до якого належимо й ми самі як дослідники, часто сприймається науковим об'єктивізмом як щось другорядне, малозначне.

Гуссерлівський проект науки про життєвий світ, що виник з його роздумів про відмінності між природничими та гуманітарними науками, ставить під сумнів таку позицію. Ця апріорна, описова наука має на меті виявити незмінні структури нашого повсякденного досвіду та механізми його формування, відновивши наукову гідність тієї сфери, яку об'єктивістський підхід вважав лише суб'єктивними уподобаннями.

Важливим результатом гуссерлівського аналізу стало усвідомлення, що цей інтуїтивний світ практики не просто заслуговує вивчення – він має першочергове значення порівняно з абстрактними законами природи, відкритими точними науками. Таким чином, феноменологія життєвого світу не лише заповнює прогалину в науковому пізнанні, а й відновлює правильну ієрархію між об'єктивним і суб'єктивним.

Життєвий світ володіє невід'ємною цінністю та своєрідною істиною, яка існує поза межами об'єктивних наукових істин. Він становить ту первинну, дологічну основу, з якої народжується все логічне і раціональне. Цей донауковий простір повсякденного досвіду по суті – єдиний справжній світ, у якому ми реально існуємо і який об'єднує як теоретичну діяльність, так і будь-яку практику.

Феноменологічний аналіз розкриває життєвий світ як фундаментальну онтологічну структуру, елементи якої існують незалежно від фізичної реальності. Хоча матеріальні об'єкти входять до його складу, вони не мають переваги перед актами сприйняття чи ментальними образами. Важливо, що будь-яка наукова феноменологія обов'язково враховує три компоненти:

- 1) свідомість у її безпосередньому житті;
- 2) ноематичні акти як механізм утворення смислу;
- 3) систему смислових утворень як відносно автономну систему.

Без цього концептуального каркасу неможливе наукове пізнання людської природи та створення повноцінної антропології. Таким чином, життєвий світ виступає первинним контекстом, що передує будь-якій науковій абстракції і залишається незмінним фундаментом усіх форм людської діяльності.

Гуссерль усвідомлює життєвий світ як принциповий, фундаментальний пласт або рівень людського буття, сформований з безпосередніх очевидностей – тих спонтанних форм сприйняття, оцінок і ціннісних орієнтацій, що передують будь-якому філософському чи науковому осмисленню. Ці первинні дані досвіду утворюють дорефлексивний базис усієї свідомої діяльності, стаючи необхідною передумовою для засвоєння будь-яких теоретичних конструкцій.

Такі основоположні умови можливості пізнання кореняться у сфері колективних уявлень, що виражаються через мовні шаблони, логічні структури та неусвідомлені поведінкові норми, які непомітно організують наш повсякденний досвід і смислотворчі процеси. Парадоксально, але, як зазначає Гуссерль, це фундаментальне питання, хоч і здається очевидним кожному, хто стикався з філософською рефлексією, досі не отримало належного наукового

осмислення та систематичного дослідження: «... не було навіть з'ясовано, що сенс природничої об'єктивності і, відповідно, природничого завдання і методу в принципі відрізняється від їх сенсу в науках про дух. Це відноситься як до так званих конкретних наук про дух (Geisteswissenschaften), так і до психології. Психології приписували ту ж об'єктивність, що й фізиці, і саме тому психологія у її повному та власному значенні залишалася абсолютно неможливою; бо стосовно душі або суб'єктивності – як індивідуальної, в окремої людини і в окремому житті, так і суспільно-історичної, соціальної в найширшому сенсі – об'єктивність, що мислиться за типом природничої об'єктивності, виявляється просто-таки абсурдною. < ... > ... тільки ідеалізм, у всіх його формах, намагається зрозуміти суб'єктивність як суб'єктивність (Subjektivität als Subjektivität) і узгоджуватися з тим, що світ ніколи не буває даний суб'єкту чи спільнотам суб'єктів інакше, ніж як той, що має значущість для них з тим чи іншим змістом досвіду суб'єктивній співвіднесеності, як світ, що зазнає у цій суб'єктивності все нові, нею ж викликані смислові перетворення» [169, с. 271].

Гуссерль піддає критиці філософію Канта, оскільки вона базується на ґрунті, який сам проблемою. Тим наукам і методам, яким Кант приписує дійсність і силу самі потребують прояснення і разом з ними проблематизуються ті онтологічні регіони з якими ці науки співвідносяться. Головну причину цієї проблемності Гуссерль вбачає у наявності самої суб'єктивності, яка неодмінно супроводжує наше пізнання. Кант сподівався, що розвиток наук, насамперед, математики, зможе звільнити останні від суб'єкта і суб'єктивності, але сталося навпаки, що призвело до нового тлумачення предмету наук і їх істинностного сенсу.

Гуссерль вводить свій концепт разом з поняттям Dasein і вказівкою на одвічний дуалізм суб'єкта і об'єкта, людини і світу: «...при кантівській постановці питань вже передбачається існуючим повсякденний навколишній життєвий світ (Lebensumwelt), в якому всі ми (також і я, хто в той чи інший момент філософствує) володіємо ось-буттям (Dasein) як свідомі істоти, і не меншою мірою – науки як факти культури у цьому світі, зі своїми вченими та

теоріями. З боку життєвого світу ми є в ньому об'єкти серед об'єктів; а саме суцці тут чи там, у простій достовірності досвіду, до будь-яких наукових, чи то фізіологічних, психологічних, соціологічних чи інших констатацій. З іншого боку, ми суц суб'єкти для цього світу, а саме, як ті, хто пізнає його в досвіді, обмірковують, оцінюють, цілеспрямовано співвідносяться з ним Я-суб'єкти, для яких цей навколишній світ має тільки той буттєвий зміст, який колись надали йому наш досвід, наші думки, наші оцінки і таке інше, і в тих модусах значущості (буттєвої достовірності, можливості, тієї чи іншої видимості тощо), які ми як суб'єкти значущості актуально при цьому здійснюємо» [169, с. 106-107].

Беззаперечно, що поняття життєвого світу є одним з найважливіших у філософії Гуссерля пізнього періоду. Під цим поняттям Гуссерль розуміє світ повсякденного життя, який слід пізнавати і який становить основу для пізнання будь-якого рівня, від побутового до наукового. Саме це поняття і цей контекст, тобто, контекст життєвого світу потрібно враховувати при побудові справжньої наукової епістемології. Концепція життєвого світу в пізній феноменології Гуссерля тісно переплітається з його діагнозом глибокої кризи європейської цивілізації, що проявляється в деградації науки, культури та філософської думки. Він критикує новоєвропейський раціоналізм за його вузькість, за виключення духовного і смислового виміру з наукового дискурсу. Шляхом подолання цієї кризи філософ бачить розробку нової науки про дух, яка б ґрунтувалася на дослідженні життєвого світу як первинного шару всієї свідомої діяльності.

Життєвий світ залишається «сліпим плямою» як у повсякденному, так і в науковому мисленні. Його інваріантні структури можна виявити лише через радикальну критику наукових абстракцій і проблематизацію фундаментальних характеристик людської суб'єктивності. Такі категорії як простір, час, причинність, мова та інтерсуб'єктивність не є продуктами суб'єкту, а виступають умовами можливості самої суб'єктивності. Саме в рамках цих інваріантів життєвого світу виникає та сфера, яку можна ідентифікувати як власне суб'єктивне.

Ідея Гуссерля полягає в тому, щоб показати життєвий світ як обов'язково первинний світ, який даний як інтуїтивний субстрат усієї науки та підлягає науковому визначенню, а також як світ інтерсуб'єктивності. Практика та спілкування містять беззаперечні передумови будь-якої науки. Гуссерль пов'язує поняття життєвого світу з природною установкою свідомості: «У природній установці духу перед нами постає існуючий світ, який нескінченно поширюється в просторі, зараз є, був раніше і буде в майбутньому; він складається з невичерпної множини речей, які іноді тривають, а іноді змінюються, з'єднуються один з одним і знову розділяються, впливають один на одного і зазнають впливів один від одного. У цьому світі ми впорядковуємо самих себе, і в ньому ми знаходимо самих себе, і знаходимо себе серед цього світу. Нам належить особливе становище в цьому світі: ми знаходимо себе як центр відносин до решти світу як нашого оточення» [158, с. 4].

Слід більш прискіпливо розглянути поняття життєвого світу, наприклад, з точки зору ранньої версії феноменології самого Гуссерля, хоча б періоду написання «Ідей І». Наскільки це поняття відповідає духу феноменологічного проекту і його завданням? Наскільки насправді це поняття наближає нас до розв'язання наукових питань, пов'язаних з існування суб'єктивності? Також важливо зрозуміти, чим є гуссерлівська критика раціональності і що виражає собою загально-філософський екзистенціал: «криза європейської цивілізації» (науки, культури, філософії, мистецтва, раціональності тощо).

З цього приводу можна сказати, що введення поняття життєвого світу, виступає як певний відступ від більш ранньої версії феноменології. Це відступ, *по-перше*, від проекту філософії як суворою науки, якою і повинна була стати феноменологія і для чого вона саме і була запропонована. Слід відзначити, що цей відступ означає розчарування у можливості побудови довершеної логічної системи, що певною мірою нагадує шлях Вітгенштайна, який на другому етапі своєї філософської еволюції теж відійшов від жорсткого ригоризму «Логіко-філософського трактату». *По-друге*, життєвий світ, що є передумовою будь-якого мислення, так чи інакше виводить нас за межі раціонального знання, є

відступом від раціональності, принаймні, у сенсі ранньої версії феноменології. По-третє, ця концепція нівелює власний гуссерлівський трансцендентальний проект, необхідність споглядання сутностей і фундаментальний метод феноменології – послідовну редукцію (*epoché*). Якщо не вдаватися у деталі, то життєвий світ за Гуссерлем, це і є саме те, що треба «виносити за дужки», тобто редукувати.

Інакше кажучи, проблематика життєвого світу виходить далеко від ейдетики «Ідей І», ґрунтового і революційного філософського проекту.

Дослідження чистої свідомості та її найважливіших властивостей, зокрема темпоральної структури «час-свідомість», становлять принципово інший рівень проблематики порівняно з теорією життєвого світу. Спроби довести первинність життєвого світу перед свідомістю виявляються непереконливими, оскільки цей аргумент можна з однаковою вагою розвинути й у протилежному напрямку.

З позиції трансцендентального розуміння свідомості саме здатність свідомості до трансценденції, до споглядання світу та відчуження від нього суб'єкта, становить умову можливості самого життєвого світу. Без свідомості як такої не існує ні життєвого світу, ні його концептуалізації. Наша здатність до рефлексії та рекурсивного мислення, автономія уявлення дозволяють нам конституювати цей світ як смислову реальність.

Таким чином, не життєвий світ виступає основою свідомості, а навпаки – свідомість є творцем та визначальним чинником цього світу. Навіть якщо ми визнаємо існування фізичного світу поза свідомістю, ми мусимо констатувати, що без свідомого сприйняття він залишається лише безглуздим механічним рухом матерії – атомів, молекул, небесних тіл. Лише свідомість з її трансцендентальними можливостями здатна надати цьому рухові значення, звісно ж, лише в людському вимірі.

Основними характеристиками життєвого світу за Гуссерлем є його до-понятійність, оскільки він є безпосереднім і очевидним, ми приймаємо його як даність без сумнівів чи критичного аналізу; також, до-теоретичність: цей світ існує до будь-якого наукового осмислення, навпаки, він сам є основою для всіх

форм пізнання і теоретизації; життєвий світ є фоновим знанням, який не усвідомлюється в повсякденному досвіді, але структурує його модуси, причому робить це, перебуваючи у нескінченному русі: «... свідомість світу перебуває у постійному русі, світ і будь-який його об'єктний зміст завжди усвідомлюється у зміні різних модусів (споглядається, не доступний спогляданню, певне, невизначене тощо), але й у зміні афектів і дій, отже завжди існує якась сукупна галузь аффіціювання, і аффіціровані у ній об'єкти виявляються то тематичними, то нетематичними; а серед них і ми самі, що завжди неминуче належимо афективній галузі, завжди функціонуємо як суб'єкти актів, але лише іноді стаємо тематично предметними як предмети нашої зайнятості самими собою. Зрозуміло, це стосується не тільки мене або того чи іншого окремого Я; у нашому спільному житті ми спільно маємо світ як перед-даний, як суший і значущий для нас, до якого спільно належимо і ми самі – до світу як світу для нас усіх, перед-даного в цьому буттєвому сенсі» [169, с. 111].

Те, що ми називаємо «життєвим світом» є перш за все теоретичним і смисловим породженням, але також і він сам теж є певним форматом смислу. Свідомість підпорядковує його собі у численних актах тематизації: «'Буття' (Seiendes) для мене є даним у тематичних актах. Це означає: Я перебуваю в акті у специфічному сенсі слова як той, хто сприймає, і спрямований на нього (так, коли він є субстратним об'єктом); у будь-якому випадку, в здійсненні акту він для мене має актуальну значущість. Віра у буття зараз є реальною вірою, яка відбувається з мого боку, від полюса 'Я' (Ich-Pol) у живому здійсненні. Якщо я звертаюсь до іншого об'єкта – можливо, до такого, як число, теорема тощо, який я маю актуально лише тоді, коли його створюю, і як завершення створення, – то об'єкт, який щойно був охоплений у первинному здійсненні, лише «ще» перебуває у мене в увазі, він ще у моїй актуальній тематичній сфері, я все ще актуально з ним. Таким чином, ми говоримо про тематичні акти і розрізняємо при цьому варіації виконання, варіації актуальності акту. Якщо я втрачаю його з уваги (з одночасного охоплення), він все ще залишається в значущості, хоча

тепер не в тематичній формі. Перша значущість створює горизонт подальшої значущості» [178, с. 1].

Стосовно цього даного світу філософський інтерес Гуссерля був спрямований на те, що він вже давно називав «природним» або «необхідним поняттям світу» (*notwendigen Weltbegriff*). Останній може бути визначений, як сукупність структур, які характеризують будь-який можливий життєвий світ і, таким чином, також наш сучасний, визначений новітньою наукою та сучасною практикою життєвий світ. У своїх дослідженнях, спрямованих на апіорні засади життєвого світу та його побудови, для Гуссерля був провідним аспект стабільності структур світу при будь-яких поверхневих змінах.

Цей аспект, який також є провідним для гуссерлівських регіональних онтологій, оскільки в таких онтологіях висвітлюється апіорі певного буттєвого регіону, його дослідження життєвого світу поєднувалося з аспектом загальності: необхідно було виявити ті інваріантні структури або характеристики, які визначають життєвий світ як кожен раз пережитий і дійсний цілий світ, і корелятивно – суттєві характеристики такого цілого.

Можна пом'якшити критику поняття життєвого світу Гуссерля, якщо представити цей концепт і саму теорію такого світу, як продовження справи феноменології, її вторгнення у сферу конкретного і дуже проблемного, з точки зору науки, онтологічного регіону.

У своїх пізніх працях, присвячених аналізу життєвого світу, Гуссерль підкреслює ключову роль трансцендентального *epoché* як невід'ємного методу феноменологічного дослідження. Навіть вивчаючи конкретність повсякденного досвіду, він наполягає на необхідності цього радикального утримання від натуралістичних установок. Трансцендентальне *epoché* виступає обов'язковою передумовою для справжнього пізнання життєвого світу і таким чином, навіть досліджуючи конкретність життєвого світу, Гуссерль зберігає вірність основним принципам трансцендентальної феноменології. *Epoché* залишається необхідним інструментом для розкриття онтологічного статусу життєвого світу як первинної сфери досвіду, що передує науковим конструкціям: «Тільки завдяки

універсальній *epoché* ми вперше відкриваємо як своє тематичне поле те, що, власне, є життя Я: інтенційне життя, і в його інтенціональності – афіційованість інтенціональностями (*Intentionalität Affiziertsein*), які в цій інтенціональності життя мають значущість таких, що з'являються, тим чи іншим способом здійснюється спрямованість і зайнятість ними. Все оце 'за допомогою чого', саме належить чистій іманентності і має бути дескриптивно схоплене у своїх суто суб'єктивних модусах, у своїх імплікаціях з усіма укладеними в них інтенційними опосередкуваннями» [169, с. 248].

Досвід цілісного життєвого світу як галузі реальності та досвід індивідуальних існувань нерозривно пов'язані, і у своїй сукупності вони утворюють інваріантний аспект безлічі речей, що характеризує досвід життєвого світу. Те саме стосується і тілесного досвіду як моменту сприйняття світу. Те, що на перший погляд видається специфічною темою, з іншого боку, виявляється універсальним аспектом, важливим для структури та конституції життєвого світу загалом. Йдеться не про одну онтологічну модель, що охоплює всі окремі регіони, а по суті про безліч онтологій, кожна з яких є проявом певної цілісності.

Поняття життєвого світу безпосередньо пов'язане як з онтологічними моделями, так і з формуванням смислових структур. Гуссерль описує плинний досвід світу як процес постійних коригувань уявлень про світ, тих смислів, у яких він конститується, і який ми щоразу сприймаємо як реальний світ. Цей горизонт значущості є, безпосередньо кажучи, горизонтом взаєморозуміння, у якому світ конститується як світ для всіх у інтерсуб'єктивної присутності. Світ, який щоразу переживається, має горизонтально усвідомлювану чи пізнану реальність, і просторово-часову структуру, зосереджену навколо базових областей, що водночас має потенціал просуватися до дедалі більшим регіонам, до інших можливих реальностях як певної антиципації, слідуючи попереднім обрисам центрального регіону реальності.

Цей головний регіон потребує свого визначення. Чи є він самим життєвим світом чи його окремою частиною, чи це специфікація загальнішого поняття? На нашу думку, йдеться про поєднання двох онтологічних моделей – світогляд з

погляду наукового пізнання, який бачить сутність свого предмета у нескінченному процесі об'єктивацій, формуванні речей з їх властивостями, функціями та життєвим шляхом.

Інший підхід до розуміння цього головного регіону полягає у пошуку певного ейдетичного, тобто, ідеального початку, який і визначає для нас сутнісні властивості світу. В цьому явно відчувається відгук платонізму, постійного супутника і співрозмовника майже всіх європейських філософів і філософій.

Ще один важливий аспект, – визначає життєвий світ як ціле, – це його структура як світу, орієнтованого у багатьох відношеннях. Як оточуючий світ, зосереджений на тілесних і спільно діючих суб'єктах (тобто на інтерсуб'єктивній комунікації і практиці), життєвий світ для кожного суб'єкта, який його сприймає, завжди даний у конкретних подіях, які визначають життєву цінність і важливість його поточного становища і впливають на його дії. Такі події багатозарово і багатоаспектно вплетені одна в одну і, зрештою, всі вони є частинами певної загальної події світу, в смислову цілісність відповідного життєвого світу, через яку кожна актуально усвідомлена подія співвизначена з іншими за своїм значенням.

Життєвий світ завжди є визначеним у конкретних речах і подіях, тобто в життєвих ситуаціях, в яких постійно перебуває суб'єкт, і які конкретно визначають його існування у світі, вони ж є конкретними смисловими формами, які безпосередньо або опосередковано впливають на його дії.

Гуссерль у своєму аналізі розглядає життєвий світ через призму окремих, акцидентальних істин, виявляючи його складну організацію як систему взаємопов'язаних контекстів і горизонтів сприйняття. Він проводить важливе розрізнення між окремими, частковими ситуаціями, які завжди є частиною більших цілісних контекстів, і більш самостійними ситуаційними утвореннями, які, у свою чергу, також виявляються складовими елементами ще ширших структур. Ця складна мережа взаємозв'язків формує всеосяжну смислову єдність конкретного життєвого середовища.

Кожна ситуація як смислова цілісність пов'язана з певними людськими інтересами і може активуватися в різній мірі залежно від поточного контексту та актуальних потреб. Гуссерль ілюструє цю динаміку на прикладі громадянського світу, демонструючи, як різні типові та спеціальні ситуації переплітаються, утворюючи багаторівневу систему ситуативних смислових горизонтів. Такий підхід дозволяє зрозуміти життєвий світ не як статичне утворення, а як динамічне поле взаємодії різних контекстів і перспектив, що постійно трансформуються під впливом людської активності.

У своїх дослідженнях Гуссерль постійно повертається до взаємозв'язку між загальною спрямованістю життєвого світу та конкретною ситуативністю людського досвіду. Його аналіз виявляє подвійну природу життєвого світу: з однієї сторони, він завжди присутній у індивідуальному досвіді через тілесну орієнтацію людини, що визначає просторове сприйняття та практичну діяльність; з іншої – він існує як інтерсуб'єктивна система координат, що об'єднує можливі просторово-часові перспективи різних суб'єктів.

Ця інтерсуб'єктивна природа життєвого світу ставить питання про сприйняття Іншого як рівноправного, але принципово відмінного суб'єкта. Гуссерль пропонує оригінальний підхід до цієї проблеми, розглядаючи пізнання Іншого через механізм емпатії – здатності прийняти чужу перспективу, зберігаючи усвідомлення її відмінності від власної. Таким чином, інтерсуб'єктивність виявляється не просто властивістю життєвого світу, а його конститутивною ознакою, що забезпечує можливість спільного досвіду та взаєморозуміння.

Щодо світу реальностей як конкретного інтерсуб'єктивного культурного світу, Гуссерль вказує на два типи форм, що є конститутивними для нього: природна сукупність об'єктивних предикатів, тобто тих визначень, які роблять можливою інтерсуб'єктивну компетентність і ідентифікацію світового цілого для кожної людини, та форми, які хоча й належать до інтерсуб'єктивних реалій, але не мають однакового змісту для всіх, оскільки вони пов'язані з особливими спільнотами та властивими їм світоглядами. Ця відмінність пов'язана з різницею

між тим, що є істинним для всіх або безумовно об'єктивно істинним, і тим, що є лише відносно об'єктивно істинним, оскільки воно пов'язане з окремими суб'єктами або групами суб'єктів.

За аналогією з трансцендентальної суб'єктивністю Гуссерль вводить трансцендентальну інтерсуб'єктивність: «Полюс, або система полюсів, яка називається світом, так само укладена в конкретності трансцендентальної інтерсуб'єктивності, в її універсальному життєвому зв'язку як інтенційна предметність, як у будь-якій інтенції – її інтенційна предметність, невіддільна від її відносної конкретності» [169, с. 266].

Гуссерль звертає увагу на важливу відмінність між самими ідеальними об'єктами, які з'являються в життєвому світі у різних формах вже реалізованими. Він розрізняє вільні ідеальності (наприклад, числа та теореми математики) і зв'язані ідеальності (наприклад, «Іліада» Гомера), для сенсу буття яких, на відміну від вільних або незв'язаних ідеальностей, належить посилення на інтерсуб'єктивну реальність.

Ці міркування піднімають декілька складних питань. З одного боку, наша свідомість безумовно соціальна за своєю природою – вона формується у взаємодії з іншими. Але з іншого боку, кожен із нас відчуває принципову відмінність між власним досвідом і досвідом інших людей.

Ця відмінність не стосується соціального статусу чи становища. Мова йде про те, що свідомість іншої людини ніколи не дається нам так безпосередньо і повно, як власна. Ніякі спроби зрозуміти іншого через емпатію чи інтерпретацію не здатні повністю подолати цю межу. Таким чином, «Я» і «Інший» виявляються двома фундаментальними, але принципово різними полюсами нашого життєвого світу.

Гуссерль лише намітив цю проблему, але в подальшій філософії вона стала однією з центральних. Особливо це стосується екзистенціалізму, який глибоко досліджував питання співвідношення з іншими, соціальності та міжособистісного розуміння. Також ця тема займає важливе місце в філософії комунікації.

Проблема Іншого завжди була однією з найбільш складних загадок для філософської думки. Корінь цієї проблеми криється в тому, що ми принципово не можемо пізнати внутрішній світ іншої людини так само безпосередньо, як пізнаємо самих себе. Це те, з чим кожен стикається у повсякденному житті – ми можемо лише припускати, що відчуває інший, але ніколи не переживемо це так само, як він. Інший – це цілком окремий світ, до якого не можна застосувати ті самі способи пізнання, що й до самого себе. Тут феноменологія стикається з серйозною труднощею. З одного боку, класичне *epoché* передбачає укладання в дужки всього зовнішнього, щоб дістатися до чистої свідомості. Але коли справа стосується Іншого, цей метод дає збій – адже саме його зв'язок із тілом і соціумом робить його для нас доступним.

Виходить, що для пізнання власного «Я» і пізнання Іншого потрібні різні підходи. Якщо для себе ми можемо застосовувати редукцію, то Інший вимагає зворотного – визнання його незведеності до наших категорій. Тому феноменологія пропонує інші інструменти: спробу вжитися в чужу перспективу через емпатію, аналіз тілесності як посередника між свідомостями, вивчення спільних структур, що об'єднують мене та іншого.

Це не просто теоретична проблема. Вона має велике значення для соціальних наук, які намагаються зрозуміти інших без накладання власних схем; для етики, яка шукає основи справжньої взаємності; для психології, яка намагається відрізнити свої інтерпретації від реального розуміння іншої людини. Так виходить, що Інший стає для феноменології одночасно і викликом, і можливістю. Викликом – тому що ставить під сумнів універсальність її методів. Можливістю – тому що саме ця напруга між «моїм» і «чужим» відкриває нові шляхи до розуміння того, що означає справжня спільність людей.

Гуссерлівський підхід до дослідження свідомості передбачає виявлення її трансцендентальних структур, які є умовою будь-якого досвіду. Центральне місце серед них займає темпоральна структура – система «час-свідомість» (*Zeitbewusstsein*), що слугує фундаментом для всіх інших компонентів свідомісної діяльності.

Застосування феноменологічної редукції до проблеми Іншого виявляє суттєву методологічну складність. Якщо досвід власного «Я» піддається процедурі «укладання в дужки» відносно легко, то сприйняття Іншого як феномену має принципово іншу природу. Це створює теоретичну вимогу: з одного боку, інтерсуб'єктивність вимагає редукції, з іншого – необхідні нові методи для споглядання Іншого, який залишається «за обрієм» трансцендентального Ego.

Виникає парадоксальна ситуація, що має дві взаємопов'язані сторони. Одна сторона пов'язана з автономією свідомості – центральним предметом феноменологічного дослідження, що передбачає її ізольований аналіз. Друга вказує на інтерсуб'єктивне вимірювання – виявляється, що Інший не є зовнішнім елементом, а вже завжди присутній у самій структурі свідомості. Ця внутрішня присутність проявляється через нагальну потребу в Іншому як конститутивну властивість свідомості, необхідності саморефлексії через призму погляду Іншого та механізми емпатії, що дозволяють подолати онтологічну ізоляцію.

Цей парадокс вказує на обмеженість класичної редукції і вимагає розробки нових феноменологічних інструментів для аналізу інтерсуб'єктивних структур, що знаходяться на межі між трансцендентальним і емпіричним.

Феноменологічний аналіз виявляє специфічну природу свідомості, яка, з одного боку, є замкнутою в собі системою, а з іншого – конститутивно потребує присутності Іншого. Ця потреба не є випадковою чи другорядною, а становить онтологічну основу свідомості, порівнянну за значимістю з такими фундаментальними структурами, як темпоральність. Виявляється, що «Я» завжди вже містить у собі горизонт Іншого, а різниця між ними визначається лише обраною точкою зору, а не абсолютними онтологічними межами.

Свідомість здійснює постійну діалектичну роботу взаємного відображення: вона усвідомлює себе як Іншого для іншої свідомості і одночасно сприймає Іншого як альтернативне «Я». Цей подвійний рух не є одномоментним актом, а становить суттєвий аспект функціонування свідомості, що розкриває її інтерсуб'єктивну природу. У цьому процесі відбувається взаємна трансформація

перспектив, де власне «Я» постійно переосмислюється через призму можливого погляду ззовні.

Ключовим механізмом, що забезпечує цю взаємодію, виступає емпатія (*Einfühlung*), яку Едіт Штайн розкриває не просто як психологічний феномен, а як онтологічну структуру. [232]. Емпатія дозволяє безпосередньо «вживатися» в чужу перспективу, використовуючи тілесність як важливий медіум взаєморозуміння. Таким чином, проблема Іншого перестає бути периферійною для феноменології, а стає центральною для розуміння природи свідомості, що розкриває її як одночасно індивідуальну і соціальну реальність.

Теорія темпоральності розкриває парадоксальну природу свідомості, яка постійно відчужує власні темпоральні комплекси минулого (ретенції) та майбутнього (протенції), оскільки вони вже не є або ще не є нею самою. Це створює діалектичну напругу: з одного боку, три темпоральні стани свідомості формують її єдність, а з іншого – свідомість ніколи повністю не ототожнюється з жодним із цих моментів. По суті, свідомість виявляється майже меонічним утворенням – постійно зникаючим і одночасно народжуваним, ніколи не існуючим у статичній формі.

Мова та семіотичні структури неминуче вводять фігуру Іншого в систему «Я-сам». Будь-який дискурс від першої особи насправді є дискурсом Іншого, оскільки мовлення завжди орієнтоване на сприйняття. Без цієї орієнтації на Іншого саме поняття «Я» втрачає сенс – навіщо інструменти комунікації, якщо немає того, до кого звертатися?

Трансцендентальна редукція, що прагне виключити Іншого з горизонту свідомості, стикається з фундаментальним парадоксом: саме процедура редукції виявляється залежною від присутності Іншого. Навіть пошук чистої трансцендентальної свідомості викликає серйозні сумніви в рамках феноменологічної традиції. Багато дослідників розглядають цю концепцію як надто абстрактну і відірвану від реальності, порівнюючи її з такими метафізичними конструктами, як ентелехія або «річ у собі». Особливо це

стосується спроб ейдетичного споглядання трансцендентального Іншого, яке представляється майже неможливим завданням.

Концепція життєвого світу (Lebenswelt) у Гуссерля не є випадковим відхиленням від його ранніх ідей, а закономірним розвитком феноменологічного проекту. Перехід до інтерсуб'єктивності та життєвої конкретики виявився неминучим для методу, що претендує на універсальність. Це демонструє історичну динаміку феноменології, яка, зберігаючи свої основні принципи, постійно розширює поле свого дослідження.

Принципово, що сам засновник феноменології сприймав цю проблематику як певний методологічний виклик. Так само він розумів і роль феноменології у створенні нового ідеалу пізнання: «Феноменологія звільняє нас від старого об'єктивістського ідеалу наукової системи, від теоретичної форми математичного природознавства, а тому звільняє нас від ідеї онтології душі (Ontologie der Seele), яка могла б будуватися за аналогією з фізикою» [169, с. 268-269].

Феноменологія отримує тут цікаву характеристику, а вживання рідкісного навіть для неї терміна «онтологія душі» напрошується на особливе дослідження. Цей незвичний концепт, схоже, потребує глибокого аналізу, щоб зрозуміти його місце у феноменологічній системі.

Концепція життєвого світу в цьому контексті постає як спроба застосувати феноменологічний метод до актуальних проблем сучасності – не лише на теоретичному рівні, а й у практичній площині. Вона є своєрідною відповіддю Гуссерля на запитання про практичну цінність феноменології, демонструючи, як феноменологічний підхід може бути корисним у реальних наукових дослідженнях. Таким чином, життєвий світ стає мостом між абстрактною феноменологічною методологією та конкретними науковими та життєвими проблемами.

Цей перехід від трансцендентальної феноменології до аналізу життєвого світу показує розвиток думки Гуссерля у бік більш конкретних і прикладних аспектів, зберігаючи при цьому основні принципи феноменологічного методу.

Крім того концепція життєвого світу є евристично цінною пояснювальною теорією для розуміння продуктів культури і їх смислу, існування яких завжди викликало багато питань. Культура в цілому і її конкретні форми і артефакти мають своє власне буття, тобто, свою власну онтологію, або ж повинні її мати. Таке онтологічне припущення у певному сенсі споріднює феноменологію Гуссерля з теорією предметів А. Майнонга, що була розглянута у відповідному підрозділі нашої роботи.

Висновки до третього розділу

Дослідження розкриває внутрішню теоретичну структуру феноменологічних теорій. В його основі лежить теза про концептуальну єдність феноменологічного дискурсу на всіх етапах його розвитку. Як на початку формування, так і в сучасній феноменології існують типові питання, що потребують свого вирішення і саме вони формують загальний контур всієї теорії.

Аргументовано, що у якості стрижневих проблем відзначається проблематика темпоральності, або визначення системи «*час-свідомість*». Час у гуссерлівській феноменології виступає не просто як одна з характеристик свідомості та свідомої діяльності, але по суті як синонім самої свідомості. На відміну від Brentano, концепція Гуссерля не має смислового зазору між темпоральністю і свідомістю. Час таким чином набуває якогось мейнічного характеру: минуле існує як смисловий корелят вже на існуючій реальності, так само і протенція – це та нереальна реальність, якої ще немає і, можливо, ніколи не буде. Також і сьогодення – це невловимий акт самозвіту, здійснюваного свідомістю як своєю простою присутністю.

Аргументовано, що в феноменології Гуссерля відзначаються дві основних форми феноменологічного часу: це первинний синтез *час-свідомість* і пізніші інтегральні синтети, пов'язані з очищенням на рівні критичної свідомості матеріалом сприйняття.

Проведена класифікація видів співвідношення свідомості і часу, які складають основу гуссерлівської трансцендентальної егології:

- час, в якому перебувають фізичні об'єкти, той час, що визначається науками про природу, як елемент наукової картини світу. Цей час за визначенням не є предметом феноменології, Гуссерль вважає його певною умовністю, науковим припущенням, гіпотезою, яка повинна бути редукована в результаті використання методів феноменології;

- «об'єктивний» час (або ж об'єктивно-психологічний), пов'язаний з процесами сприйняття фізичних предметів, які трансформуються у сенсі емпіричної психології. Для Гуссерля це також не є предметом феноменології, це все ще неочищений редукцією матеріал сприйняття, який аж до етапу побудови психічного образу (психічного гештальту) є предметом психології;

- продукти діяльності емпіричної свідомості: уявлення, спогади, фантазії, почуття, сподівання і т.ін., тобто, все, що вказує на те, що свідомість просто «живе», існує в якості феномену поруч з іншими феноменами;

- первинний *час-свідомість*, що визначається як фундаментальна структура, яка саме і є свідомістю як такою і за своєю суттю є також результатом ейдетичного споглядання. Дана структура не має свого власного матеріалу, але ж вона є трансцендентальною основою для інших, змістовних синтезів, серед яких можна вказати також і на редуковане Я, очищене від емпіричних компонентів;

- похідні синтези, знову наповнені змістом, але вже після процедур феноменологічної редукції, результати ейдетичного споглядання і схоплення сутності предметів. За Гуссерлем це є предметом вивчення окремих феноменологічних дисциплін.

Також важливим питанням є побудова самої свідомості, яка може бути розглянута з точки зору різних методологічних і філософсько-психологічних підходів. Серед них слід вказати і на такий погляд на свідомість, у якому вона виступає у якості дисипативного утворення, яке має нередуковані компоненти навіть у рамках найбільш суворої форми редукції.

Показано, що в межах концептуального поля феноменології сама свідомість виступає скоріше як процесуальна, а не як субстанційна структура, її ейдетика вловлюється поза нею самої, у її власних текучих актах, ми можемо «утримати», схопити свідомість лише як концепт, у постійному потоці самоздійснення. Свідомість, як і культура або життя, дається не як окремо і об'єктивно існуюча реальність, але як процес чи процесуальна структура, або навіть конгломерат процесів. Реальний горизонт свідомості не є раз і назавжди фіксованим предметом.

Аргументовано, що вже на ранньому етапі розвитку феноменології формується достатньо диференційоване вчення про час і його відношення до свідомості. При цьому, феноменологічними за своєю суттю є тільки два останніх етапи. На першому визначається час-свідомість як трансцендентальна структура, якою займається чиста і загальна феноменологія, на другому, феноменологічний метод використовується для аналізу очищених продуктів свідомості. Така система виглядає достатньо послідовним і достатньо поміркованим ідеалізмом, або ж системою ідеалістичного реалізму, застосованого до розуміння свідомості і її продуктів.

Показано, що інтенціональність свідомості виявляється, за Гуссерлем, не статичним утворенням, а безперервним динамічним виходом за межі, переступанням власного кордону. Інтенціональність не існує, а виступає і визначається як процес. Структуру свідомості, за Гуссерлем, і становить саме це безперервне пульсування інтенціональності, її невинний рух, переступання за межі нових і нових кордонів. Подібну особливість інтенціональності, неможливість її остаточного виявлення Гуссерль називає її анонімністю.

Феноменологічний аналіз свідомості виявляє її фундаментальні властивості, які частково виходять за межі можливостей редукції. Крім класичних характеристик – інтенціональності, темпоральності та ноематичності – важливими виявляються емерджентність і дисипативність свідомості. Ці властивості роблять свідомість схожою на складну самоорганізуючу систему, здатну перетворювати хаотичні враження на впорядковані структури.

Якщо емерджентність давно вивчається у філософії та психології, то дисипативна природа свідомості залишається менш дослідженою. Між тим, саме цей аспект відкриває нові можливості для феноменологічної інтерпретації ноематичних структур і застосування феноменологічного методу в дослідженнях культури та психології особистості.

Гуссерль у своїх працях підкреслював подвійну природу життєвого світу. З одного боку, він існує як індивідуальний досвід, пов'язаний з тілесністю та особистим сприйняттям простору. З іншого боку – як інтерсуб'єктивна реальність, спільна для всіх людей система просторових і часових орієнтацій. Саме ця інтерсуб'єктивність робить життєвий світ загальним фундаментом людського буття.

Ця подвійність актуалізує проблему Іншого, яку Гуссерль розглядав через призму емпатії. Розуміння себе як свідомої істоти нерозривно пов'язане з визнанням інших людей такими ж свідомими суб'єктами. Процес вживання в чужу перспективу дозволяє подолати соліпсизм і побачити свідомість як відкриту, соціально вбудовану реальність.

Таким чином, аналіз дисипативної природи свідомості разом із розумінням її інтерсуб'єктивних аспектів розширює межі феноменологічного дослідження, пропонуючи нові шляхи для розуміння людського досвіду в його індивідуальних і соціальних вимірах.

Що стосується світу реальностей як конкретного інтерсуб'єктивного культурного світу, Гуссерль вказує на два типи форм, конститутивних для нього: природна сукупність об'єктивних предикатів, тобто тих визначень, які уможливлюють інтерсуб'єктивну компетентність та ідентифікацію світового цілого для кожної людини, і форми, які, і належать інтерсуб'єктивним реаліям, не мають однакового змісту для всіх, оскільки вони пов'язані з особливими спільнотами та властивими їм світоглядами. Ця різниця пов'язана з різницею між тим, що істинно для всіх або, безумовно, об'єктивно істинно, і тим, що є лише відносно об'єктивно істинним, оскільки воно пов'язане з окремими групами суб'єктів.

ВИСНОВКИ

Метою дисертаційного дослідження було визначення кола проблем і відтворення концептуального апарату раннього етапу розвитку феноменології в співвідношенні різних феноменологічних теорій в німецькій філософії кінця XIX – початку XX ст. В його основі лежить теоретичне положення про концептуальну єдність феноменологічного дискурсу на всіх етапах його розвитку. Як на початку формування, так і в сучасній феноменології існують типові питання, що потребують свого вирішення і саме вони формують загальний контур всієї теорії.

В якості висновків дисертаційного дослідження відзначимо наступне.

1. В результаті дослідження феноменологічних вчень показано, що у концептуальному полі феноменології Ф. Brentano, K. Штумпфа, A. Майнонга та E. Гуссерля різним чином формулюється предмет феноменології, перш за все, тому, що вони інакше осмислюють концепт свідомості (відповідно до чого концептуальне поле свідомості у Майнонга зводиться до світу предметностей; у Brentano – до психологічного світу; у Штумпфа – до світу феноменів; а у Гуссерля – до чистого ейдосу свідомості). В результаті чого у Гуссерля аналіз концептуального поля свідомості залишився не завершеним, у Штумпфа – з непряоясненим онтологічним статусом, Майнонг у цьому контексті також не зміг побудувати закінчену теорію свідомості. Таким чином, теорія свідомості залишилась незавершеною у всіх версіях феноменологічного дискурсу.

2. Показано, що феноменологія Гуссерля дотримується класичного раціонального розуміння свідомості і приймає тезу про необхідність і можливість проведення повної редукції компонентів досвіду. В роботі визначається така теоретична модель свідомості, яка дозволить проявити всі надзвичайно різноманітні компоненти досвіду без обмежень, які накладає класична феноменологія. Проведено реконструкцію смислового поля феноменологічних вчень кінця XIX – початку XX ст., відповідно до якої свідомість, з одного боку, не є тільки філософсько-теоретичним конструктом з чіткою детермінацією, а виступає, скоріше, як дисипативна структура

(структурований хаос), а з іншого боку, є насамперед живим процесом, внутрішнім вираженням людини, за визначенням, чистою екзистенцією, що існує на фоні процедур світорозуміння і світопородження.

Показано, що окрім трьох базових компонентів свідомості, на яких концентрує увагу феноменологія: інтенціональність, темпоральність і ноематичність, можна вказати на інші її характеристики – емерджентність та дисипативність. Свідомість, за аналогією з іншими самоорганізуючими системами є дисипативною структурою чи сукупністю структур, що перетворює конгломерат розрізнених вражень, переживань, станів на складно організовану систему, яка переробляє хаотичні імпульси на порядок вищого рівня. Фактично, подібні функції виконує вся наша психіка загалом, свідомість виступає тут найбільш інтегративним механізмом, що перетворює хаос на структуру.

Сама по собі емерджентність ментальних процесів давно аналізується у філософії (зокрема, в рамках *емерджентного матеріалізму*), але ж дисипативна природа свідомості, її утворення з хаотичних структур досі не розглядалася як фундаментальна теоретична основа. Саме цей підхід відкриває можливість для феноменологічного тлумачення ноематичних структур і застосування феноменологічного методу в таких галузях, як теорія культури, психологія особистості та інших суміжних дисциплінах.

3. Визначено, що незважаючи на проведення всіх етапів редукції для очищення свідомості в феноменології Гуссерля, виявляється, що залишаються нередуковані компоненти досвіду (інтенціональність і предметність свідомості, наявність темпоральних структур, систему *час-свідомість*, які неможливо укласти в дужки. Нередукованими компонентами є також загальні ноематичні структури чи тенденція перетворення результатів діяльності свідомості на смисл. Ці елементи не піддаються повній редукції й утворюють новий простір для феноменологічного аналізу, що потребує подальшого вивчення.

4. Дослідження показують, що скептицизм становить одну з теоретичних основ як аналітичної філософії Людвіга Вітгенштайна, так і феноменології Едмунда Гуссерля. В обох випадках він виступає спільним методологічним

фундаментом, корені якого сягають античної традиції — зокрема, принципу *epoché* (утримання від суджень про існування або реальність зовнішнього світу), сумнівів у достовірності чуттєвого досвіду тощо. Однак у Гуссерля скептицизм має поміркований характер, тоді як Вітгенштайн розвиває його у більш радикальнішій формі.

Важливо зауважити, що для обох філософів скептична позиція — це не самоціль (як це часто було в античності), а інструмент критичного аналізу. Вона служить для виявлення об'єктивних епістемологічних проблем, особливо у сфері дослідження свідомості та ментальних процесів, таких як мислення, пізнання тощо.

5. Уточнено положення про темпоральність і структуру час-свідомість, яка виступає як принципова і нерозривна єдність всіх компонентів часу, таких як ретенція — точка тепер — протенція і виступає основою всієї діяльності свідомості. Надається класифікація форм темпоральності, як вони визначаються у феноменології Гуссерля (час у до феноменологічному сенсі: фізичний та об'єктивно-психологічний час, пов'язаний з процесами сприйняття фізичних предметів, які трансформуються у сенсі емпіричної психології; продукти діяльності емпіричної свідомості: уявлення, спогади, фантазії, почуття, сподівання і т.ін., тобто, все, що вказує на те, що свідомість просто «живе», існує в якості феномену поруч з іншими феноменами; далі це іманентний, внутрішній час свідомості та тимчасові об'єкти; а також темпорально-конститутивний потік, що конституює часові ряди; первинний час-свідомість, що визначається як фундаментальна структура, яка саме і є свідомістю як такою і за своєю суттю є також результатом ейдетичного споглядання; похідні синтези, знову наповнені змістом, але вже після процедур феноменологічної редукції, результати ейдетичного споглядання і схоплення сутності предметів). Таким чином, характеристика темпоральності, яка може бути виявлена у творчості Гуссерля значно ширше, ніж у феноменології внутрішньої свідомості часу.

6. Розглянуто неоднозначне відношення теорії предметів А. Майнонга у формуванні феноменологічного руху. Показано, що його концепція за своїми

витоками і своєю проблематикою теж є оригінальним феноменологічним вченням, однією з версій не гуссерлівської феноменології, яка надає специфічне тлумачення продуктам фантазії, численним теоретичним фікціям, всьому, що має сенс, незалежно від свого реального існування. Ти не менше, слід зазначити, що філософія А. Майнонга, не є феноменологією у сенсі Е. Гуссерля і як така не входить до складу феноменологічного руху в цілому, але вона є доволі своєрідною рецепцією найбільш важливішою феноменологічної проблематики. Дана концепція умовно займає посереднє місце між аналітичною філософією і феноменологією, виступає як достатньо поміркована онтологія, що у свою чергу виступає як теоретична основа наук про духовні утворення. Якщо феноменологія Гуссерля орієнтована на розгляд самої свідомості і її базових, фундаментальних характеристик, то Майнонг займається саме продуктивною діяльністю свідомості, вивчає, так би мовити, «другу», вторинну онтологію, що створена такою діяльністю. У певному сенсі це має свою цінність, як теоретичну, так і з точки зору розвитку прикладної психології, яка зазвичай має справу саме з майнонгіанської предметністю.

7. Показано що феноменологія Гуссерля суттєво трансформує поняття інтенціональності Brentano і доводить його розуміння до створення царини ноематичних структур свідомості, що у своєму повному існуванні виступають у якості смислу. Таке знання про предмет, отриманий до будь-якого досвіду, Гуссерль називає обрієм цього предмету. Чисте сприйняття феноменології Гуссерля є не сприйняттям якоїсь речі, а процесом розуміння її ноетичного обрію. Але тут вже не можна говорити про інтенціональність і сприйняття у сенсі Brentano, в загальноприйнятому психологічному визначенні цього терміна, як про отримання ззовні тієї чи іншої інформації, або ж тих чи інших мотивів, знань, уявлень, спогадів і т.і., оскільки тут йдеться про те, що є самою умовою можливості отримання будь-якого знання взагалі і що складає, кажучи словами Гуссерля, «буттєвий зміст» предмету.

8. Дослідження виявляють принципову ідею ізоморфізму між світом і його пізнанням, яка реалізується через смислові та мовні структури, що роблять світ

корелятом свідомості. Слід зазначити, що сукупність інтенціональних актів конститує онтологічний статус свідомості, причому цей принцип має універсальний характер для будь-якої феноменологічної онтології. Важливо усвідомлювати, що навіть об'єкти, які сприймаються як існуючі незалежно від свідомості, у феноменологічній перспективі виявляються вторинними утвореннями – специфічними продуктами свідомої діяльності.

9. Розглянуто концепцію життєвого світу Гуссерля, показано, що введення поняття життєвого світу, виступає як певний відступ від більш ранньої версії феноменології. Це відступ, *по-перше*, від проекту філософії як суворою науки, якою і повинна була стати феноменологія і для чого вона саме і була запропонована. *По-друге*, життєвий світ, що є передумовою будь-якого мислення, так чи інакше виводить нас за межі раціонального знання, є відступом від раціональності, принаймні, у сенсі ранньої версії феноменології. *По-третє*, ця концепція нівелює власний гуссерлівський трансцендентальний проект, необхідність споглядання сутностей і фундаментальний метод феноменології – послідовну редукцію (epoché). Якщо не вдаватися у деталі, то життєвий світ за Гуссерлем, це і є саме те, що треба «виносити за дужки», тобто редукувати. Все це не тільки передбачає розрізнення індивідуального і колективного аспектів свідомості, але й у певному сенсі виводить нас за межі індивіду, оскільки під трансцендентальною суб'єктивністю Гуссерль розуміє не тільки досвід свідомості, але й досвід інтерсуб'єктивної комунікації.

Аналіз творчості Гуссерля виявляє центральність теми життєвого світу як тотального фундаменту людського досвіду. Філософ розкриває його діалектичну природу, яка проявляється в двох нерозривно пов'язаних аспектах: у індивідуально-тілесному вимірі, тобто життєвий світ первинно даний через призму індивідуальної суб'єктивності, що ґрунтується на тілесному бутті. Саме через тіло як нульову точку координат світ відкривається у просторовому сприйнятті, реалізується через моторні функції та практичну діяльність, постійно трансформується в актах індивідуальної досвідченості. Другою формою виміру є інтерсуб'єктивно-горизонтальний вимір. Таким чином, одночасно життєвий

світ існує як спільна система просторово-часових орієнтацій, дорефлексивний горизонт усіх можливих соціальних практик і анонімна передумова будь-якої комунікації та колективного досвіду. Це різноманіття підкреслює, що навіть найперсональніший досвід завжди вплетений у мережу інтерсуб'єктивних зв'язків, а колективні структури, у свою чергу, реалізуються лише через конкретні тілесно впроваджені акти свідомості.

10. Досліджена творчість та ідеї К. Штумпфа – одного з засновників феноменології, автора використання поняття «феноменологія» у сенсі дослідження ментальних феноменів та їх специфікацій. Показано, що саме з робіт цього автора починається певний відлік у дослідженні свідомості і її продуктів, незалежно від їх відношення до «реальності», «об'єктивності» тощо. Таким чином починає вибудовуватись феноменологічна філософія, що спрямована на включення до онтологічної розмітки сущого феноменів із непевним або непроясненим онтологічним статусом.

11. Розкрито положення про те, що феноменологія Е. Гуссерля представляє собою позицію послідовного менталізму, в якій смисл розглядається з точки зору свідомості, де він створюється і формулюється, а потім перетворюється у знаки, що мають як смислове, так і предметне значення. Реальне існування речей для Гуссерля залежить за своєю природою не від емпіричної, а від трансцендентальної суб'єктивності. Це не тільки передбачає розрізнення індивідуального і колективного аспектів свідомості, але й у певному сенсі виводить нас за межі індивіду, оскільки під трансцендентальною суб'єктивністю Гуссерль розуміє не тільки досвід свідомості, але й досвід інтерсуб'єктивної комунікації.

12. Аргументовано, що феноменологія виступає закономірним продовженням тенденцій, що давно існували у західноєвропейській філософії. Вона розглядає всі ментальні феномени в їх сукупності як автономні об'єкти, що мають свою сутність та характеристики і не зводяться до фізичних або фізіологічних процесів і тому не можуть бути редукованими в рамках сучасної науки. Феноменологія, поєднуючи різноманітні ідеї та підходи, демонструє свою

багатогранність та різноплановість. Вона виступає як інтегруюча форма розвитку класичної європейської філософії, забезпечуючи нові способи розуміння сутності свідомості та смислу. Феноменологічний проект сформувався як закономірний етап розвитку західної філософської традиції. Історико-філософський аналіз дозволяє виявити елементи феноменологічного підходу практично в кожному періоді європейської філософії – від Античності до Нового часу. Це свідчить про те, що феноменологія не була революційним відкриттям окремо взятого мислителя, але стала квінтесенцією багатовікового розвитку філософської методології, її концептуальний апарат формувалася поступово через накопичення ідей та методів. Сутність новітнього етапу розвитку феноменології полягає саме в тому, що вона систематизувала розрізнені методологічні підходи, об'єднала різні філософські інтуїції, надала їм сувору теоретичну форму і запропонувала нову парадигму філософського дослідження. Таким чином, феноменологія виступила не просто як окрема школа, а як завершальна ланка довгого історико-філософського процесу, що дозволило їй стати одним з найвпливовіших напрямків сучасної філософії.

13. Показано, що важливим питанням феноменологічної філософії є проблема побудови самої свідомості, яка може бути розглянута з точки зору різних методологічних і філософсько-психологічних підходів. Серед них слід вказати і на такий погляд на свідомість, у якому вона виступає у якості дисипативного утворення, яке має нередуковані компоненти навіть у рамках найбільш суворої форми редукції.

Сама свідомість виступає як несубстанційна структура, її ейдетика вловлюється поза нею самої, у її власних текучих актах ми можемо «утримати», схопити свідомість лише як концепт, у постійному потоці самоздійснення. Свідомість, як і життя, дається не як окремо і об'єктивно існуюча реальність, але як процес чи процесуальна структура, або навіть конгломерат процесів. Реальний обрій свідомості не є раз і назавжди фіксованим предметом.

Інтенціональність свідомості виявляється, за Гуссерлем, не статичним утворенням, а безперервним динамічним виходом за межі, переступанням

власного кордону. Іntenціональність не існує, а виступає і визначається як процес. Структуру свідомості, за Гуссерлем, і становить саме це безперервне пульсування інтенціональності, її невинний рух, переступання за межі нових і нових кордонів. Подібну особливість інтенціональності, неможливість її остаточного виявлення Гуссерль називає її анонімністю.

14. Дослідження виявляє, що інтерсуб'єктивність є ключовою характеристикою життєвого світу (*Lebenswelt*), оскільки саме вона забезпечує його спільність для всіх суб'єктів. Ця властивість актуалізує феноменологічну проблему Іншого – теоретичне і методологічне визнання іншої свідомості як рівноправної, але автономної реальності, що не зводиться до моїх власних структур досвіду. Гуссерлівський підхід до цієї проблеми ґрунтується на взаємозв'язку самосвідомості та фігури Іншого, оскільки усвідомлення себе як свідомої істоти неможливе без визнання існування інших свідомостей; механізми емпатії (*Einfühlung*), або ж співпереживання, яке виступає основним способом досягнення Іншого, дозволяючи через аналогію проектувати чужу суб'єктивність; тілесність, що виступає як медіум, оскільки тіло Іншого сприймається не просто як об'єкт, а як вираз інтенціональної життєвості, що підтверджує його свідомий статус. Ця концепція підкреслює, що інтерсуб'єктивність не є абстрактною структурою, а формується через конкретні акти взаємного визнання, де досвід Іншого завжди залишається неповною даністю – доступним, але не вичерпним у своїй інакшості.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрос Є.І. Інтелект у структурі людського буття / Є.І. Андрос. – К.: Стилос, 2010. – 358 с.
2. Андрущенко В.П. Історія соціальної філософії. Західноєвропейський контекст / В.П. Андрущенко. – К.: Тандем, 2000. – 406 с.
3. Бистрицький Є.К. Трансцендентальна філософія і поняття досвіду // Філософська думка. – 2012. – № 5. – С. 113-132.
4. Бистрицький Є.К. Місце розуміння у пізнавальному досвіді // Філософська думка. – 1985. – № 5. – С. 37-46.
5. Бистрицький Є.К. Ідентичність і межі філософії Модерну // Філософська думка. – 2017. – № 4. – С. 13-28.
6. Богачов А.Л. Філософська герменевтика / А.Л. Богачов. – Київ: Курс, 2006. – 405 с.
7. Богачов А.Л. Раціональна герменевтика Нового часу // Sententiae. – 2011. – Т. XXV (№ 2). – С. 27-41.
8. Богачов А.Л. Філософський початок герменевтики // Філософська думка. – 2011. – № 5. – С. 60-75.
9. Богачов А.Л. Передісторія філософської герменевтики // Наукові записки НаУКМА. Т. 18. – К: Стилос, 2000. – С. 17-21.
10. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс. – К.: Альтерпрес, 2002. – 176 с.
11. Вальденфельс Б. Топографія Чужого. Студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс. – К.: ППС-2002, 2004. – 206 с.
12. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. Т. 1. – Герменевтика I / Г.-Г. Гадамер. – Київ: Юніверс, 2000. – 464 с.
13. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Т. 2. – Герменевтика II: Доповнення / Г.-Г. Гадамер. – Київ: Юніверс, 2000. – 478 с.

14. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика / Г.-Г. Гадамер. – Київ: Юніверс, 2001. – 288 с.
15. Гайдеггер М. Дорогою до мови / М. Гайдеггер; пер. з нім. В. Кам'янець. – Львів: Літопис, 2007. – 232 с.
16. Горак Г.І. Стратегія життя. (Філософський, етичний та психологічний вимір) / Г.І. Горак. – К.: Український Центр духовної культури, 2001. – 169 с.
17. Гоян І.М. Історико-філософська рефлексія психологізму: на перетині філософії і психології / І.М. Гоян. – Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2011. – 360 с.
18. Гусерль Е. Ідеї до чистої феноменології і феноменологічної філософії. Кн. I / Е. Гусерль. – Харків: Фоліо, 2017. – 348 с.
19. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки / Е. Гусерль. – ППС-2002, 2009. – 356 с.
20. Дахній А. Деструкція як метод герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера / Андрій Дахній // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. – 2012. – Випуск 15. – С. 29–37.
21. Дахній А. Фактично-історичний вимір досвіду у філософії раннього Гайдегера / Андрій Дахній // Філософська думка. – 2011. – №5. – С. 76-88.
22. Декарт Р. Метафізичні розмисли / Р. Декарт. – К.: Юніверс, 2000. – 304 с.
23. Декарт Р. Избранные произведения. Кирил Дарковски (съст.) Наука и искусство / Р. Декарт. – София, 1978. – 734 с.
24. Дубініна В.О. Формування герменевтичної парадигми в німецькій філософії XIX-XX ст. / В.О. Дубініна. – Харків: Видавництво ФОП Панов А.М., 2020. – 366 с.
25. Дубініна В.О. Розуміння як інтенціональна структура: розвиток герменевтики Ф. Brentano // Аналітично-інформаційний журнал «Схід». – 2018. Вип. 5 (157), Київ. – С. 5-8.
26. Дубініна В.О. Обрії герменевтичного дискурсу: до методологічних засад філософської герменевтики // Грані. Науково-теоретичний альманах. Вип. 5 2019. – Дніпро. – С.105-110.

27. Дубініна В.О. Феноменологічні традиції і герменевтика самої свідомості Е.Гуссерля // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2019. – Вип.1 (9), Слов'янськ. – С. 23-30.
28. Дубініна В.О. Структура герменевтичного досвіду // Науково-теоретичний і громадсько-політичний Альманах «Грані». – 2020. Вип. 3 (23). – Дніпро. – С. 57-64.
29. Дубініна В.О. Між психологією, феноменологією, логікою та метафізикою, філософський доробок Алексіуса Майнонга. Аналітично-інформаційний журнал «Схід». – травень-червень, 2020. Вип. 3 (167), Київ. – С. 11-15.
30. Кант І. Критика чистого розуму. Пер. І. Бурковського / І. Кант. – К.: Юніверс, 2000. – 504 с.
31. Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму / І. Кант. – К.: Юніверс, 2004. – 464 с.
32. Кант І. Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / І. Кант. – К.: ППС-2002, 2005. – 178 с.
33. Кант І. Естетика / І. Кант. – Львів: Аверс, 2007. – 360 с.
34. Кебуладзе В.І. Кант і російська релігійна філософія // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 7–8. – С. 180–206.
35. Кебуладзе В.І. Феноменологія досвіду [Текст]: монографія / В.І. Кебуладзе. – К.: Дух і літера, 2012. – 278 с.
36. Кошарний С. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гуссерль) / С. Кошарний. – К.: Наукова думка, 1992. – 124 с.
37. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції / В.Г. Кремень. – К.: Книга, 2005. – 528 с.
38. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К.: Парапан, 2003. – 240 с.
39. Кулик О.В. Критика філософами ХХ ст. ідеї раціонального впорядкування / О.В. Кулик // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. – 2014. – Т. 22, вип. 24(1). – С. 29 – 33.

40. Куцепал С.В. Семіотика як органон пізнання. 2006. – Інтернет-ресурс. Режим доступу: <http://dspace.pnpu.edu.ua/handle/123456789/2110> – Заголовок з екрану.
41. Лакс М. Метафізика: сучасний вступний курс / М.Лакс. – К.: Дух і Літера, 2016. – 584 с.
42. Лях В.В. Трансформації соціокультурної сфери в інформаційному суспільстві / Культура в сучасних трансформаційних процесах. Ніжин: ТОВ Вид-во «Аспект-Поліграф». – С.6-30.
43. Мінаков М.А. Історія поняття досвіду [Текст]: монографія / М.А. Мінаков. – К.: ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
44. Огороков В.Б. Мислення як логос, уявлення або дарунок: у витоків європейського мислення згідно вчення М. Гайдеггера // Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках. – Т. 4 (1). – Дніпро, 2021. – С. 51-58.
45. Огороков В.Б. Знак як топос свідомості і конфлікт інтерпретації знаку (семантична розбіжність розуму, почуттів та досвіду) // Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках. – № 6. – Дніпро, 2015. – С. 27-33.
46. Огороков В.Б. Очевидність як фундаментальна проблема «чистих наук» (Р. Декарт і Е. Гуссерль біля витоків свідомості) // *Sententiae*. – Т. 3 (1) – С. 30-39. ISSN 2075-6461.
47. Павлова Т.С. Мета людської діяльності як елемент соціального буття // Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія». – № 2. – Черкаси, 2017. – С. 87-92.
48. Палагута В.І. Проблема Іншого в сучасному соціально-гуманітарному пізнанні (частина перша) // *Humanities Studies*. Вип. 13 (93). – 2023. – С. 44-53.
49. Палагута В.І. Метамова та сучасне соціально-теоретичне дослідження суб'єктивності // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 59 (4). – 2012. – С. 268-273.
50. Петрушенко В.Л. Філософія: навч. посібник / В.Л. Петрушенко. – Львів: Новий світ, 2012. – 647 с.

51. Платон. Держава / Пер. з давньогрецької Д. Коваль / Платон. – Київ: Основи, 2000. – 355 с.
52. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття / М.В. Попович. – Київ: Сфера, 1997. – 290 с.
53. Пролєєв С.В. Профетизм модерної німецької філософії: К. Маркс і Е. Гусерль // Філософська думка, 2009. – № 1. – С. 125-133.
54. Пухта І.С. Трансформація класичної концепції суб'єкта у філософській герменевтиці: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 – Львів, 2008. – 22, [1] с.
55. Табачковський В.Г. Полісутнісне *homo* : філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / В.Г. Табачковський. – Київ: Інститут філософії НАН України; ПАРАПАН, 2005. – 432 с.
56. Татаркевич В. Історія філософії. Т. 3. Філософія ХІХ століття і новітня. Пер. з польск. / В. Татаркевич. – Львів: Свічадо, 1999. – 568 с.
57. Токовенко О.С. Еволюційна міждисциплінарна програма дослідження когнітивних систем // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2011. – Вип. 2. – С. 401-408.
58. Хамітов Н.В. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології / Н.В. Хамітов, С.А. Крилова, – Київ: КНТ, 2014. – 393 с.
59. Хома О.І. Філософський переклад і філософська спільнота // Філософська думка. – 2010. – № 3. – С. 49-66.
60. Чернієнко В.О. Ідентичність соціального суб'єкта у контексті соціокультурних трансформацій: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Дніпропетр. нац. ун-т ім. Олеся Гончара. Дніпропетровськ, 2011. – 35 с.
61. Чуйко В.Л. Реконструктивна рефлексія в філософії науки: Дис... д-ра філос. наук: 09. 00. 02 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2001. – 356 с.
62. Шабанова Ю.О. Незавершеність модерну як проект нової раціональності // Філософська думка. – № 2. – Київ, 2005. – С. 150-152.

63. Шевцов С.В. «Поетика» Аристотеля: фундаментально-онтологічний зріз // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки. – № 85. – Житомир: Житомирський державний університет імені Івана Франка, 2019. – С. 56-65.
64. Шевчук Д.М. Проблеми методології гуманітарного пізнання у творчості Густава Шпета [Текст]: монографія / Д.М. Шевчук. – Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька акад.», 2012. – 199 с.
65. Шинкарук В.І. Методологічні засади філософських вчень про людину / В.І. Шинкарук. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К., 2000. – С. 8-48.
66. Ярошовець В., Аляєв Г. Філософія та історія філософії: методологічні підходи до історико-філософської науки. «Філософські обрії» № 10, 2003 Полтава: Полтавський державний педагогічний університет, 2003. – С. 3–29.
67. Ярошовець В.І. Історія філософії від структуралізму до постмодернізму [Текст]: підруч. для студ. вищ. навч. закл. / В.І. Ярошовець. – К.: Знання України, 2004. – 213 с.
68. Ярошовець В. Філософія як історія філософії / В. Ярошовець // Психологія і суспільство. – 2012. – № 1. – С. 36-46.
69. Allen, Barry. Truth in Philosophy. Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, 1993, XI-230 p.
70. Apel, K.-O. Paradigmen der ersten Philosophie. Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte. Berlin, 2011. – 372 s.
71. Apel, K.-O. Transformation der Philosophie: in 2 Bd. Band II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt /M, 1973. 446 s.
72. Apel, K.-O. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurt/M, 1998. 886 s.
73. Ash, Mitchell G. Gestalt Psychology in German Culture, 1890–1967: Holism and the Quest for Objectivity. Cambridge: Cambridge University Press. 1998. Pp. xii + 513 p.

74. Beamer, D. Heidegger and the meaningfulness of questioning and Thinking. Queen's University, Kingston, Ontario, Canada, 2017. – 109 p.
75. Beaney, M. Conceptions of analysis in the early analytic and phenomenological traditions: some comparisons and relationships. In: The Analytic Turn. Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology. Nov. 2007. Routledge, NY. – S. 186-197.
76. Beaupre, Gilles de. Êtres: recherches d'ontologie phénoménologique et herméneutique. Université de Poitiers, Institut catholique de Paris. Faculté de philosophie, 2011. – 543 s.
77. Becker, O. Husserl and Descartes // The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy. Ed. Burt Hopkins, Steven Crowell. Vol. I. London / NY, Routledge, 2001. – p. 351-356.
78. Berlin, I. Die Trennung der Natur- und Geisteswissenschaften // I. Berlin. Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. – Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1994. – S. 158-195.
79. Berlin, I. Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. – Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1994. – 512 s.
80. Berto, F. Existence as a Real Property The Ontology of Meinongianism. NY; London, Springer, 2013. – 241 s.
81. Between Description and Interpretation. The Hermeneutic Turn in Phenomenology. Edited by: Andrzej Wiercinski. Hermeneutic Press, 2005. – 289 p.
82. Blackwell guide to continental philosophy. Edited by Robert C. Solomon and David Sherman, Oxford, 2003. – 345 p.
83. Bollnow, O.F. Studien zur Hermeneutik, Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. Hamburg: adlibri Verlag, 2020. – 344 S.
84. Bollnow, O.F. Studien zur Hermeneutik. Band II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. Alber, Freiburg / München 1983.
85. Brentano, F. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1922, 108 s.

86. Brentano, F. Die Abkehr vom Nichtrealen. Bern: Francke Verlag, 1966. S. 325-330.
87. Brentano, F. Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. 1-2. Verlag von Duncker & Humblot. Leipzig, 1874. – 350 s.
88. Brentano, F. The distinction between mental and physical phenomena // In: Realism And The Background Of Phenomenology. R.M. Chisholm (Ed.). The Free Press of Glencoe, Illinois, 1960. – pp. 39-61.
89. Chantraine, P. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque Histoire des Mots. T. I-IV (1-2). Paris, 1968. – 1387 p.
90. Chisholm, R.M. Intentionality. In: The Encyclopedia of Philosophy. 10-volume Set-Macmillan Library Reference. Ed. Donald M. Borchert (Gale Non Series E-Books) 2006, 704-708 pp.
91. Chisholm, R.M. Mind, Meaning and Metaphysics. The Philosophy and Theory of Language of Anton Marty. 1990. – 290 s.
92. Chrudzimski, A. Die Ontologie Franz Brentanos (Phaenomenologica 172). Dordrecht, The Netherlands 2004. – 222 p.
93. Crowell, S. Twenty-first-century Phenomenology? Pursuing philosophy with and after Husserl // The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy. Vol. 17. 2019. – p. 37-58.
94. Crowell, S. Phenomenology in the United States. In: The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. XII. Routledge, London; NY, 2012. – S. 183-116.
95. Danneberg, L. Hermeneutiken: Bedeutung und Methodologie. Berlin; Boston: De Gruyter, 2019. – 734 S.
96. De Warren, N. Husserl and the promise of time: Subjectivity in transcendental phenomenology. NY, Cambridge University Press, 2009. – 322 p.
97. Dilthey, W. Gesammelte Schriften. Bd. 1. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Stuttgart: B.G. Teubner, 1990. – 429 s.

98. Dilthey, W. Gesammelte Schriften. Bd. VII. – Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Leipzig. Teubner. 1922. – 540 s.
99. Dilthey, W. Gesammelte Schriften. Bd. 15. Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Göttingen, 1991. – 383 s.
100. Elveton, R.O. Husserl and Heidegger: The Structure of the World // The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy. Ed. Burt Hopkins, Steven Crowell. Vol. I. London / NY, Routledge, 2001. – p. 203-240.
101. Figal, G. Freiräume: Phänomenologie und Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. – 305 s.
102. Fink, E. Studien zur Phänomenologie 1930-1939. Springer, Netherlands, 1966. – 223 p. (Phaenomenologica 21).
103. Fink, E. Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung. Springer, Netherlands. 1957. – 247 s.
104. Fink, E. Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3. Letzte phänomenologische Darstellung die „Krisis“ Problematik. Baden-Baden, Karl Alber. 2023. – 809 s.
105. Fink, E. Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4. Baden-Baden, Karl Alber, 2024. – 461 s.
106. Fink, E. Edmund Husserl. Sixth Cartesian meditation. The idea of a transcendental theory of method. Indiana University Press. 1995. – 207 p.
107. Fink, E. Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs. Springer, Netherlands, 1958. – 156 s. (Phaenomenologica 1)
108. Floyd, G.P. From Consciousness to Life. PhD, Boston College, 2016. – 351 p.
109. Ford, M. Gadamer's transformation of hermeneutics: from Dilthey to Heidegger. Brock University, Department of Philosophy, 2007. – 83 p.
110. Gadamer, H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. – Hermeneutik I. – Wahrheit und Methode. – Tübingen, 1990, 494 s.
111. Gadamer, H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. – Hermeneutik II. – Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register. – Tübingen, 1993, 533 s.
112. Gallagher, S., Zahavi, D. The Phenomenological Mind. NY, Routledge. 2021. – 294 p.

113. Geiger, M. The Significance of Art. A Phenomenological Approach to Aesthetics. Washington, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America. 1986. – 217 p.
114. Geiger, M. Zugänge zur Ästhetik. Leipzig, Der Neue Geist Verlag. 1928. – 158 s.
115. Geiger, M. On the essence and meaning of Empathy. Crossing Dialogues. Leipzig, 2015. – 87 p.
116. Geiger, M. Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie. Halle, Max Niemeyer Verlag. 1921. – 46 s.
117. Geiger, M. Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik. Bonn, Georg Olms Verlagsbuchhandlung. 1966. – 183 s.
118. Geiger, M., Kolnai A. Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses. Der Ekel. Max Niemeyer Verlag. 1974. – 173 s.
119. Goclenius, R. Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiunter. Francofurti, 1613. – 1143 s.
120. Gray, J. The Fabric Of Thought. Reason, Language and Experience in German Philosophy. Royal Holloway, University of London, 2016. – 357 p.
121. Grossman, R. Meinong (Arguments of the Philosophers). London-Boston, Routledge. 1974. – 260 p.
122. Chrudzimski, A. Die Ontologie Franz Brentanos. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2004. – 222 p. (Phaenomenologica 172).
123. Hegel, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Paderborn, Voltmedia. – 649 s.
124. Heidegger, M. Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Band 24. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1975. 473 s.
125. Heidegger, M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. – 445 s.
126. Heidegger, M. Platons Lehre von der Wahrheit. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.
127. Heidegger, M. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997. – 30 s.
128. Heidegger, M. Holzwege. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003. 380 s.

129. Heidegger, M. Gesamtausgabe. Band 7. – Vorträge und Aufsätze. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2000, 298 s.
130. Heidegger, M. Was ist Metaphisik? Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2007. – 55 s.
131. Heidegger, M. Gesamtausgabe. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1988, 116 S.
132. Heidegger, M. Gesamtausgabe. Band 65. – Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). – Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1989, 516 s.
133. Henry, M. Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion. In: Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie. Hrsg. Von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003. – S. 65-78.
134. Hermeneutic Phenomenology in Education. Method and Practice. Henriksson C., Friesen N., Saevi T. (eds.). Rotterdam, Sense Publishers, 2012. – 216 p.
135. Herrmann, F.W. von. Hermeneutics and Reflection. Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology. University of Toronto Press, 2013. – 152 p.
136. Hofmann, J.B. Etymologisches Wörterbuch des Griechischen. München, Verlag von R. Oldenbourg, 1950, 542 s.
137. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik. Bd. 1. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, 257 s.
138. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik. Bd. 2 (1). Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, 508 s.
139. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik. Bd. 2 (2). Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993. – 244 s.
140. Husserl, E. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte. Texte I. Stuttgart. Philipp Reclam jun., 2006. 300 s.
141. Husserl, E. Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte. Texte II. Stuttgart. Philipp Reclam jun., 2006. – 300 s.
142. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und hrsg. von Landgrebe, Ludwig. Hamburg, 1964. – 478 s.

143. Husserl, E. Intentionale Gegenstaende // Brentano Studien. Bd. 3. Wuerzburg. 1994. S. 142-174.
144. Husserliana. Bd. I. Cartesianische Meditationen. Haag: Nijhoff, 1973. 249 s.
145. Husserliana. B. II. Die Idee Der Phanomenologie. Haag: Nijhoff, 1950. – 93 s.
146. Husserliana. Bd. III.1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Haag: Nijhoff, 1976. – 476 s.
147. Husserliana. Bd. III.2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Halbband. Ergänzende Texte (1912-1929). Haag: Nijhoff, 1976. 706 s.
148. Husserliana. Bd. IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Haag: Nijhoff, 1952. – 426 s.
149. Husserliana. B. V. Die Phanomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hamburg, Meiner, 1986. – 165 s.
150. Husserliana. B. VII. Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis 1909. Springer, 2005. – 190 s.
151. Husserliana. B. IX. Phenomenologische Psychologie. Springer, 1968. – 650 s.
152. Husserliana. Bd. X. A Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstsein. Haag: Nijhoff, 1966. S.1-134.
153. Husserliana. Bd. XI. Analysen zur Passiven Synthesis. Haag: Nijhoff, 1966. 437 s.
154. Husserliana. B. XII. Philosophie der Arithmetik. Haag: Nijhoff, 1970. – 585 s.
155. Husserliana. B. XIII. Zur Phanomenologie der Intersubjektivitat. Haag: Nijhoff, 1973. – 547 s.
156. Husserliana. B. XIV. Zur Phanomenologie der Intersubjektivitat. Haag: Nijhoff, 1973. – 624 s.
157. Husserliana. B. XV. Zur Phanomenologie der Intersubjektivitat. Haag: Nijhoff, 1973. – 742 s.
158. Husserliana. B. XVI. Ding und Raum. Haag: Nijhoff, 1973. – 433 s.

159. Husserliana. B. XVII. Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Haag: Nijhoff, 1974. – 512 s.
160. Husserliana. B. XVIII. Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929-1934). Springer, 2006. – 455 s.
161. Husserliana. B. XXI. Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901). Haag: Nijhoff, 1983. – 506 s.
162. Husserliana. B. XXII. Aufsätze und Rezensionen (1890-1910). Haag: Nijhoff, 1979. – 486 s.
163. Husserliana. Bd. XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Haag: Nijhoff, 1966. – 723 s.
164. Husserliana. B. XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906-1907. Haag: Nijhoff, 1984. – 553 s.
165. Husserliana. B. XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Haag: Nijhoff, 1987. – 407 s.
166. Husserliana. B. XXVI. Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908. Haag: Nijhoff, 1987. – 265 s.
167. Husserliana. B. XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988. – 333 s.
168. Husserliana. B. XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988. – 523 s.
169. Husserliana. Bd. XXIX. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Dordrecht: Springer, 1993. – 399 s.
170. Husserliana. B. XXXI. Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung «Transzendente Logik» 1920-21. Springer, 2000. – 144 s.
171. Husserliana. B. XXXII. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927. Springer, 2001. – 366 s.
172. Husserliana. B. XXXIII. Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein (1917-18). Springer, 2002. – 749 s.
173. Husserliana. B. XXXIV. Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). Springer, 2002. – 657 s.

174. Husserliana. B. XXXV. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-23. Springer, 2002. – 749 s.
175. Husserliana. B. XXXVI. Transzendentaler Idealismus. Springer, 2003. – 237 s.
176. Husserliana. B. XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924. Springer, Netherlands. 2004. – 502 s.
177. Husserliana. B. XXXVIII. Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). Springer, Netherlands. 2004. – 549 s.
178. Husserliana. B. XXXIX. Die Lebenswelt (1916-1937). Springer, Netherlands. 2008. – 956 s.
179. Husserliana. B. XL. Unterzuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918). Springer, Netherlands. 2009. – 520 s.
180. Husserliana. B. XLI. Zur Lehre vom Wesen. Texte aus dem Nachlass (1891-1935). Springer, Netherlands. 2012. – 498 s.
181. Husserliana. B. XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte. Texte aus dem Nachlass (1908-1937). Springer, Netherlands. 2013. – 664 s.
182. Husserliana. Materialien. B. 7. – Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. Dordrecht: Springer, 2005. – 192 s.
183. Janicaud D. Reduktion und minimalistische Phänomenologie. In: Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003. – S. 141-152.
184. Kant, I. Kritik der reinen Vernunft // Werkausgabe. Bd. III. Berlin, Georg Reimer, 1911. – 594 s.
185. Kim NamHo. Die menschliche Person und Hermeneutik: eine integrative Theorie. Hamburg: Verlag Dr. Kovač. 2017. – 198 s.
186. Knowles M., Moon R. Introducing metaphor. – NY, Routledge, 2005. – 142 p.
187. Kockelmans, J.J. Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences. Springer Netherlands, 1993. – 312 p.
188. Kockelmans, J.J. Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences. Vol. II. Springer Netherlands, 2002. – 208 p.

189. Koreth, E. Grundlagen der Hermeneutik. Freiburg; Basel; Wien, 1969, 166 s.
190. Kraus, O. Franz Brentano – zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. C.H. Beck, München, 1919. – 171 s.
191. Kühn, R. Husserls Begriff der Trieb- und Instinktintentionalität als transzendente Monadologie: Eine Problemskizze zur methodischen Besinnung der klassischen Phänomenologie // *Studia Phaenomenologica*. Vol. 21, 2021. – S. 317-347.
192. Lafont, C. The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy (Studies in Contemporary German Social Thought) 2002. – 377 p.
193. Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon, 9 Ed. Clarendon Press, Oxford, 1996. – 2441 p.
194. Luft, S. Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion. In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003. – S. 31-49.
195. Majumdar, S. Wilhelm Dilthey's Conceptualization of Mental Life: The Unity of Consciousness. York University, 2019.
196. Marbach, E. Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974. – 348 s.
197. Marty, A. Ueber den Ursprung der Sprache, Berlin, 1875. – 192 s.
198. Marty, A. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Prague, 1908. – 345 s.
199. Meinong, A. Gesamtausgabe. Bd. VII. Akademische Druck, Graz, 1978. – 546 p.
200. Meinong, A. Über Gegenstandstheorie / Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Mit Unterstützung des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht in Wien. Herausgegeben von A. Meinong. Leipzig, 1904. – S. 1-51.
201. Meinong, A. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1915. – 760 s.
202. Meinong, A. Über Annahmen. 2 Auflage. Leipzig, 1910. – 403 s.
203. Merleau-Ponty, M. Phänomenologie der Wahrnehmung. Übersetzt und eingeführt durch ein Vorrede von R. Boehm, Berlin. 1966.

204. Moran, D. Introduction to Phenomenology. Routledge, 2000. – 592 p.
205. Morris, Ch. W. Signification and Significance. N.Y. – 1964.
206. Mueller-Vollmer, K. Zu Hermeneutik, Literaturkritik und Sprachtheorie: gesammelte Vorträge, Beiträge und Essays. Berlin; Bern; Wien: Peter Lang, 2018. – 376 S.
207. Ogden, C.K., Richards I.A. The Meaning of Meaning. NY, A Harvest Book, 1946. – 363 p.
208. Patočka, J. Epoché und Reduktion. In: Bewusst-sein. Gerhart Funke zu eigen. Hrsg. von A. J. Bucher; H. Drühe; Th. Seebohm. Bonn, 1975. – S. 75-85.
209. Perszyk, K.J. Nonexistent objects. Meinong and Contemporary Philosophy. Springer, 1993. – 303 p.
210. Pfänder, A. Phenomenology of Willing and Motivation. Northwestern University Press. 1967. – 98 p.
211. Pfänder, A. Phänomenologie des Wollens. Eine Psychologische Analyse Motive und Motivation. Springer Verlag. Berlin Heidelberg. 1963. – 156 s.
212. Pfänder, A. Einführung in die Psychologie. Verlag Von Johann Ambrosius Barth. 1904. – 423 s.
213. Pfänder, A. Logic. Ontos Verlag. 2009. – 422 s. (Realistische Phänomenologie)
214. Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic. Philisophical Essays in Honor of Thomas M. Seebohm. Ed. O.K. Wiegand and other. – Springer, 2000. – 351 p.
215. Plato. Platonis Opera. Vol. I-V. Ed. John Burnet. Oxford University Press. 1899-1906; 1952-1954.
216. Pokorny, J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Band I-III. Francke Verlag, Bern und München, 1959. – 1183 s.
217. Quepons, I. Learning as recollection: Time and idealities in Plato and Husserl // The new yearbook for phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. 15. Edmund Husserl between Platonism and Aristotelianism. Routledge, 2017. – p. 49-69.
218. Rollinger, R.D. Austrian Phenomenology. Brentano, Husserl, Meinong, and Others on Mind and Object. Frankfurt, De Gruyter. 2008. – 326 p.

219. Schleiermacher, F. Abteilung III: Zur Philosophie, 9 Bände, 1835-1862. – Berlin, 1843. – 816 p.
220. Schleiermacher, F. Hermeneutik und Kritik: mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament / F. Schleiermacher. – Berlin: G. Reimer, 1838. – 389 s.
221. Schneiders, W. Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert. – München: Beck, 1998. – 216 s.
222. Schuhman, K., Smith, B. Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology (Primary Sources in Phenomenology 1). Springer, Netherlands, 1987. – 344 p.
223. Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions. Ed. M. Staudigl. Springer Netherlands, 2014. – 281 p.
224. Schützeichel, R. Althochdeutsches Wörterbuch. 7 Auflage. De Gruyter, Berlin, 2006. – 414 s.
225. Searle, J.R. Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge University Press, 1983. – 278 p.
226. Soldati G. Early Phenomenology and the Origins of Analytic Philosophy. In: The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. II. Routledge, London; NY, 2002. – S. 93-116.
227. Spiegelberg, H. The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. 2 ed. – Springer-Science, 1971. – 800 s.
228. Spiegelberg, H. The Context of the Phenomenological Movement. Springer, 1981. – 238 p.
229. Spiegelberg, H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction. Evanston, Northwestern University Press, 1972. – 411 p.
230. Spiegelberg, H. Steppingstones Toward an Ethics for Fellow Existents. Essays 1944-1983. Dordrecht/Boston/Lankaster, Martinus Nijhoff, 1986. – 337 p.
231. Spiegelberg, H. Doing Phenomenology. Essays on and in Phenomenology. Hague, Martinus Nijhoff, 1975. – 290 s.
232. Stein, E. On the Problem of Empathy. Washington, 1989. – 135 p.
233. Stein, E. Finite and Eternal Being. Washington. 2012. – 625 p.

234. Steinthal, H. Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den Letzten Fragen Alles Wissens. Berlin, 1851.
235. Steinthal, H. Abriss der Sprachwissenschaft. Vol. I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft). Berlin, 1871. – 362 s.
236. Stern, R. Hegel and the Phenomenology of Spirit. London, NY, Routledge Philosophy Guide Book, 2002. – 234 p.
237. Stumpf, Carl. Die empirische Psychologie der Gegenwart, im: Neuen Reich. 4 (2), 1874. – S. 201-226.
238. Stumpf, C. Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1873. – 324 s.
239. Stumpf, C. Verhältniss des Platonischen Gottes zur Idee des Guten. Halle, 1869. – 110 s.
240. Stumpf, C. Psychologie und Erkenntnistheorie. München, 1892. – 592 s.
241. Stumpf, C. Zur Einteilung der Wissenschaften. Berlin, 1907. – 94 s.
242. Stumpf, C. Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. Leipzig, 1903. – 92 s.
243. Stumpf, C. Vom ethischen Skeptizismus. Berlin, 1908. – 22 s.
244. Stumpf, C. Philosophische Reden und Vorträge. Leipzig, 1910. – 261 s.
245. Stumpf, C. Die wiedergeburt der philosophie. Leipzig, 1908. – 38 s.
246. Taieb, H. Relational Intentionality. Brentano and the Aristotelian Tradition. (Primary Sources in Phenomenology. Franz Brentano Studies). Springer International Publishing. 2018. – 233 p.
247. The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology. Editors: B. Babich & D. Ginev. – Springer International Publishing. 2014. – 398 p.
248. The Oxford Handbook of the History of Phenomenology. Oxford University Press. Ed. D. Zahavi. 2018. – 775 p.
249. Tugendhat, E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, Walter de Gruyter. 1970. – 415 s.
250. Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Herausgegeben von A. Meinong. Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1904. – 634 s.

251. Vaihinger, H. Philosophie Des Als Ob. Leipzig, Verlag Von Felix Meiner, 1922. – 804 s.
252. Vaihinger, H. The Philosophy of As if. A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind. 1935. – 370 p.
253. Vaihinger, H. The Philosophy of 'As If'. London; NY, Routledge, 2021. – 353 p.
254. Varga, P.A. The Non-Existing Object Revisited: Meinong as the Link between Husserl and Russell? // In: Existence, Fiction, Assumption. Meinongian Themes and the History of Austrian Philosophy. (Meinong Studien 6) 2016.
255. Vecsey, Z. Fiction and Representation. (Meinong Studien 9). Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2019. – 185 p.
256. Wang, Shin-Yun. Die Methode der Epoche in der Phaenomenologie Husserls. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. 2004. – 167 s.
257. White, D.A. Logic and ontology in Heidegger / David A. White. – Columbus: Ohio University Press, 1985. – 245 p.
258. Winkler, R. Husserl and Bergson on Time and Consciousness // *Analecta Husserliana* XC, 93–115. Springer. Printed in the Netherlands, 2006. – 93-115 pp.
259. Wittgenstein, L. Tractatus logico-philosophicus. – Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 7-85.
260. Wittgenstein, L. Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.3. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, 266 s.
261. Wittgenstein, L. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.6. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, 446 s.
262. Wittgenstein, L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 225-580.
263. Wittgenstein, L. Tagebücher 1914-1916 // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 87-223.

264. Wittgenstein, L. Philosophische Grammatik. Herausgegeben von R. Rhees // Wittgenstein, L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.4. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, 491 s.
265. Wittgenstein L. Über Gewißheit. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. Bd.8. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984. – S. 113-257.
266. Zabala, S. The Remains of Being. Hermeneutic Ontology After Metaphysics. Columbia University Press, 2009. – 178 p.
267. Zahavi, D. Husserl's legacy. Phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy. Oxford University Press. 2018. – 236 p.
268. Zahavi, D. Husserl's Phenomenology. Stanford University Press. 2003. – 178 p.
269. Zahavi, D. Husserl und Die Transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik. Springer Netherlands. 1996. – 204 p.
270. Zahavi, D. Husserl & Transcendental Intersubjectivity. A Response to the Linguistic. Pragmatic Critique. Ohio University Press. 2001. – 272 p.
271. Zahavi, D. Phenomenology. The Basics. Routledge. 2018. – 158 p.
272. Zahavi, D. Self-awareness and alterity. A phenomenological investigation. Northwestern University Press. 1999. – 291 p.