

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**ВАХТЕЛЬ АНДРІЙ ІГОРОВИЧ**

УДК [141+168]:159.9.07

**ДИСЕРТАЦІЯ**

**ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І НАТУРАЛІЗМ: ВІД ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ  
КРИТИКИ НАТУРАЛІЗМУ ДО НАТУРАЛІЗАЦІЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ**

09.00.01 – онтологія, гносеологія, феноменологія

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ А.І. Вахтель

Науковий керівник:  
Кебуладзе Вахтанг Іванович,  
доктор філософських наук, професор

Київ – 2017

## АНОТАЦІЯ

**Вахтель А.І. Феноменологія і натуралізм: від феноменологічної критики натуралізму до натуралізації феноменології. – Рукопис.**

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.01 – онтологія, гносеологія, феноменологія. Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України. Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України. – Київ, 2017.

У дисертації проаналізований стосунок між феноменологією та натуралізмом у контексті сучасних проектів натуралізації феноменології Гусерля. Послідовно розглядаються й порівнюються головні аргументи Гусерля проти натуралізму, а саме розглядається Гусерлева критика натуралістичної редукції ідеального й ірреального у свідомості до буття як індивідуального, розкривається відмінність між спогляданням індивідуального і сутнісного, між емпіричними типами й ейдосами, між емпіричним, ейдетичним і трансцендентальним рівнями наукового дослідження. Автор досліджує відмінність між поняттями сенсу, уявлення та каузального стосунку в контекстах статичної та генетичної феноменології Гусерля. Аналізуються твердження Гусерля щодо несумірності точних підходів фізики й математики, з одного боку, та неточних підходів дескриптивних наук, до яких він відносить трансцендентальну феноменологію, з іншого боку. Аналізуються аргументи Девіда Чалмерса та деяких інших представників аналітичної філософії ментального проти редукціонізму. Ці аргументи порівнюються з Гусерлевими аргументами проти натуралізації свідомості. У результаті цього порівняння аналітичний аргумент «квалія» протиставляється Гусерлевому аргументу інтенційності – обидва, як демонструється, ґрунтуються на принципово відмінних поняттях феноменальності свідомості. Демонструються переваги опису свідомості в термінах інтенційного стосунку для доказу некаузального (і нефункціонального) характеру феноменальності досвіду. Порівнюються

підходи в дослідженнях свідомості й ментального у філософії Чалмерса та Гусерля. Демонструється зовнішній характер схожості цих підходів, який дається взнаки у термінології дослідників. Відмінності ж мають принциповий характер і виражаються у радикально різних розуміннях понять природи й свідомості.

Узагальнені мотиви для Гусерлевої антинатуралістичної позиції. Виявлені методологічні й онтологічні особливості Гусерлевої феноменології, які є необхідними для оцінки можливості натуралізації феноменології. Виокремлені рівні й види феноменологічного методу, а також окреслені онтологічні сфери його застосування. Сформульовані та піддані критиці методологічні й метафізичні тези Гусерлевої феноменології, які стосуються понять трансцендентного світу та іманентного буття. Через феноменологічну аналізу свідомості та феноменологічне прояснення поняття трансценденції піддається критиці Гусерлеве положення про світ як інтенційний предмет свідомості. Для критики цієї тези впроваджуються поняття «інтенційної» та «позакорелятивної трансценденції», де перша має наочний характер і є трансценденцією справжніх (reell) змістів свідомості, а друга має ненаочний характер і є трансценденцією як справжніх, так і інтенційних змістів свідомості. Феномен позакорелятивної трансценденції аналізується на різних рівнях феноменологічного конституювання матеріальної речі. Демонструється, як феноменологічні дескрипції на кожному рівні чуттєвого конституювання передбачають доповнення у вигляді нефеноменологічного дослідження чуттєвої даності. Гусерлева теза про «світ як інтенційний корелят свідомості» та його поняття «свідомості як абсолютного буття» проясненні як результат абсолютизації ролі феноменологічних редукцій. У подальшому здійснюється перегляд феноменологічного порівняння предметностей чуттєвого сприйняття та іманентних предметностей, що його здійснює Гусерль в «Ідеях І», насамперед шляхом залучення текстів з пізнього періоду творчості засновника феноменології, присвячених так званим «граничним проблемам» феноменології, а саме проблемам несвідомого, сну без сновидінь, народження,

раннього дитинства і смерті. Наприкінці другого розділу було запропоновано зберегти методологічне розрізнення феноменології як феноменологічної психології та трансцендентальної феноменології, при цьому не впадаючи у трансцендентальний ідеалізм.

Схарактеризовано сучасний теоретичний стан когнітивних наук в дослідженнях ментального та сформульована проблема «прогалини в поясненні» (“the explanatory gap”). Критично розглянуті декілька сучасних проектів натуралізації Гусерлевої феноменології, а саме проект математизації феноменології, запропонований Ж.-М. Руа, Ж. Петито, Б. Пашу та Ф. Варелою, програму натуралістичної феноменології М. Фарбера та юніонізм Д.В. Сміта. Представляється проект натуралізації феноменології Руа, Петито, Пашу та Варели як проект «рекатегоризації онтологічних сфер», а саме як рекатегоризації сфер ментального і фізичного. Руа та ін. також вважають, що версія натуралізації, яку вони пропонують, може бути узгодженою з Гусерлевими «науковими» аргументами проти натуралізації феноменології (а саме проти можливості фізики та математики чистих переживань свідомості). У подальшому демонструється, що «філософські» аргументи Гусерля проти натуралізму мають більшу релевантність для оцінки можливості натуралізації феноменології. Ці аргументи, згідно з Деном Загаві, ґрунтуються на вченні про трансцендентальну суб’єктивність та Гусерлевому неприйнятті натуралістичного об’єктивізму. Ретельніша критика проекту Руа та ін. здійснюється насамперед через застосування Гусерлевого розрізнення «живого», або «безпосереднього», характеру сприйняття та «порожнього», або «опосередкованого» характеру знакової свідомості. З огляду на Гусерлеві аргументи проти натуралізму, а також на спроби феноменологічного обґрунтування природничих наук, здійснено критичний перегляд понять натуралізму й натуралізації ментального. Запропоновано нову програму натуралізації феноменології Гуссерля, яка засновується на синтезі методологічних принципів натуралістичної феноменології М. Фарбера (принципу методологічного та логічного плюралізму), з одного боку, і

категоріальної онтології, запропонованої Д.В. Смітом, з іншого боку. Пропонується замінити онтологічний монізм Фарбера «юніонізмом» Сміта, який частково ґрунтується на класифікації онтологій, запропонованій Гусерлем в «Ідеях І». Юніоністичний підхід Сміта як можливий спосіб розв'язання онтологічного статусу ментального і зокрема феноменального ментального є гарною альтернативою онтологічному монізму Фарбера. Поруч із тим, юніоністичний підхід Сміта має цілком узгоджуватися з принципом методологічного й логічного плюралізму Фарбера, який пропонується використати для розв'язання методологічних проблем натуралізації Гусерлевої феноменології.

**Ключові слова:** Е. Гусерль, феноменологія, натуралізм, натуралізація, каузальність, антинатуралізм, інтенційність, когнітивні науки, explanatory gap.

## ABSTRACT

**Vakhtel A.I. Phenomenology and Naturalism: From the Phenomenological Critique of Naturalism to the Naturalization of Phenomenology. – Manuscript.**

PhD thesis for the acquisition of PhD degree, specialty 09.00.01 – Ontology, Epistemology, Phenomenology. Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2017.

The PhD thesis is dedicated to the analysis of the relationship between phenomenology and naturalism in the light of contemporary projects of the naturalization of Husserlian phenomenology. The main arguments of Husserl against naturalism are analyzed and compared, namely, Husserl's critique of the naturalistic reduction of an ideal and irreal in consciousness to an individual being is analyzed, the distinction between intuition of an individual and that of an essential, between empirical type and eidos, between empirical, eidetic and transcendental levels of scientific research is explicated. The author examines the distinction between the

notions of meaning, representation and causality in the contexts of the static and genetic phenomenology of Husserl. The arguments of Husserl concerning the incompatibility between the exact approaches of physics and mathematics, on the one hand, and the inexact approaches of descriptive sciences, on the other hand, are analyzed. The author examines the arguments of David Chalmers and some other representatives of the analytical philosophy of the mental against reductionism. These arguments are compared with Husserl's arguments against the naturalization of consciousness. As a result of this comparison, the analytical "qualia" argument is contrasted with Husserl's intentionality argument – both arguments, as demonstrated, are based on fundamentally different notions of phenomenal consciousness. The author demonstrates the advantages of the consciousness description in terms of intentional relation to prove its non-causal (as well as non-functional) nature. Chalmers' and Husserl's approaches are then compared by the author. Similarities between them are noticed to be superficial, whereas the differences are of a fundamental nature and consist in radically different understandings of the concepts of nature and consciousness.

The motives for Husserl's anti-naturalistic position are generalized. Under the "philosophical" motives were named Husserl's doctrine of transcendental subjectivity, as well as Husserl's rejection of the naturalistic objectivism. Under "scientific" motives were listed Husserl's criticism of the possibility of constructing phenomenology as a physics or mathematics of the lived experiences of consciousness. These motives, as it has been shown, can be considered in theoretical as well as in ethical terms, since the naturalization of consciousness also means for Husserl the naturalization of ideals, values, norms and that of free action.

The methodological and ontological features of Husserl's phenomenology were revealed, which are important for the evaluation of the possibility of naturalization of phenomenology. The levels and kinds of phenomenological method are defined, and the ontological spheres subjected to its application are outlined. Methodological and metaphysical theses of Husserl's phenomenology are formulated and criticized by the author. These theses regard the notions of the transcendental world and that of the

immanent existence of consciousness. Through the phenomenological analysis of consciousness and through the phenomenological clarification of the concept of transcendence, Husserl's notion of the world as an intentional object of consciousness is criticized. In order to do this, the author introduces the notions of "intentional" and "non-correlative transcendence," the former of which is of intuitive (*anschaulich*) nature and is transcendence with regard to real (*reell*) content of consciousness, whereas the latter is non-intuitive in nature and is transcendence with regard to both real and intentional contents of consciousness. The phenomenon of non-correlative transcendence is analyzed at various levels of the phenomenological constitution of material things. It is shown how phenomenological descriptions at each level of sensual constitution presuppose a non-phenological examination of sensual givenness.

Husserl's notion of "the world as an intentional correlate of consciousness" and his concept of "consciousness as the absolute being" are explained as the result of the absolutization of the role of phenomenological reductions. Then the phenomenological distinction between the objects of sensory perception and immanent objects is analyzed, primarily by using the late works of the founder of phenomenology. These works deal with the problems of the unconscious, dreamless dreams, birth, early childhood and death. At the end of the second chapter, it is proposed to preserve the methodological division of phenomenology into phenomenological psychology and transcendental phenomenology, while not resorting to transcendental idealism.

The current theoretical state of cognitive sciences is then characterized along with the description of the "explanatory gap" problem. Several contemporary projects of naturalization of Husserl's phenomenology are critically examined, namely the project of mathematization of phenomenology, proposed by J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud and F. Varela, M. Farber's program of naturalistic phenomenology and D.W. Smith's unionism. The author reviews the project of naturalization of phenomenology set forth by Roy et al. as the project of "recategorization of ontologies," namely, as the recategorization of the mental and physical. Roy et al. also believe that the version of naturalization they propose may be consistent with

Husserl's "scientific" arguments against the naturalization of phenomenology (namely, against the possibility of physics and mathematics of pure lived experiences). Eventually, greater role of Husserl's "philosophical" arguments against naturalism in assessing the possibility of the naturalization of Husserl's phenomenology is shown. The "philosophical" arguments are based, according to D. Zahavi, on Husserl's doctrine of the transcendental subjectivity and his rejection of the naturalistic objectivism. More elaborate criticism of the program presented by Roy et al. is carried out, primarily through the use of Husserl's distinction between the "lived," or "direct," character of perception and the "empty," or "indirect," character of sign consciousness.

Based on the arguments against naturalism expressed by Husserl, as well as the attempts at the phenomenological substantiation of the natural sciences, a critical revision of the concepts of naturalism and naturalization of the mental is made. A new program of the naturalization of Husserl's phenomenology is set forth, which is based on the synthesis of the methodological principles of M. Farber's naturalistic phenomenology (the principle of methodological and logical pluralism), on the one hand, and categorial ontology proposed by D.W. Smith, on the other hand. It is proposed to replace Farber's ontological monism with Smith's "unionism", which is partly based on the ontological classification proposed by Husserl in *Ideen I*. Smith's unionism is regarded to be a promising way of solving the ontological status of the mental and of the phenomenal mental, in particular, and to be a good alternative to Farber's ontological monism. In addition, Smith's unionistic approach must be fully consistent with the principle of Farber's methodological and logical pluralism, which is proposed by the author of this thesis as a means to solve the methodological problems of the naturalization of Husserl's phenomenology.

**Keywords:** E. Husserl, phenomenology, naturalism, naturalization, causality, anti-naturalism, intentionality, cognitive sciences, explanatory gap.



## ЗМІСТ

ВСТУП.....	12
РОЗДІЛ 1. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА КРИТИКА НАТУРАЛІЗМУ.....	19
Вступ до першого розділу .....	19
1.1. Натуралізація свідомості як «сліпота до ідей» .....	21
1.1.1. Проблема редукції ідеального до реального.....	21
1.1.2. Індивідуальне і сутнісне споглядання. Емпіричний тип і ейдос .....	24
1.1.3. Емпіричний, ейдетичний і трансцендентальний рівні. Гусерль contra Попер .....	27
1.1.4. Іntenційність як зв'язок з ірреальним сенсом. Іntenційність, уявлення і каузальність у статичній і генетичній перспективах .....	32
1.2. Відмінність між дескриптивними й точними науковими дисциплінами. Математична точність і морфологічна невизначеність .....	35
1.2.1. Критика теорії знаків як теорії репрезентацій. Безпосереднє сприйняття і знакова конструкція .....	35
1.2.2. Критика можливості геометричної дескриптивної ейдетики .....	41
1.3. Аргумент феноменальності свідомості проти фізикалізму .....	45
1.3.1. Основні терміни і порушена проблема.....	47
1.3.2. П'ять логічних аргументів проти редукціонізму .....	52
1.3.3. Аргумент квалія й аргумент інтенційності.....	57
1.3.4. Феноменологія Чалмерса і феноменологія Гусерля: схожості та розбіжності .....	66
1.4. «Філософські» й «наукові», теоретичні й етичні мотиви Гусерлевої критики натуралізму .....	70
Висновки до першого розділу.....	72
РОЗДІЛ 2. МЕТОДОЛОГІЧНІ МЕЖІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ: ВІД СТАТИЧНОЇ ДО КОНСТРУКЦІЙНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ.....	75
Вступ до другого розділу .....	75
2.1. Світ як «інтенційний корелят свідомості» і проблема трансценденції.....	77
2.1.1. Поняття трансценденції і положення трансцендентального ідеалізму.....	77
2.1.2. Феномен трансценденції на різних рівнях естетичних синтезів: час свідомості, чуттєве поле, фантом і матеріальна річ .....	83
2.1.3. Інтерсуб'єктивність, корелятивне буття і трансценденція.....	90

2.2. Поняття «адекватних» і «неадекватних даностей» у контексті граничних проблем феноменології .....	94
2.2.1. Ступені ясності справжніх (reell) змістів свідомості .....	96
2.2.2. Феноменологічне поняття несвідомого. «Горизонтальний» і «вертикальний» виміри несвідомого .....	100
2.2.3. Проблеми «абсолютного початку» і «кінця»: народження, смерть, раннє дитинство .....	105
2.2.4. Інстинкти і потяги та їхня латентно-явна структура.....	108
2.3. Методичні й метафізичні аспекти Гусерлевої феноменології .....	113
2.3.1. Проблема абсолютизації ролі феноменологічних редукцій. Види і рівні феноменологічного методу.....	113
2.3.2. Проблеми ейдетичного методу: ступені ясності ейдетичного споглядання і структура феномена .....	117
Висновки до другого розділу .....	121
РОЗДІЛ 3. НАТУРАЛІЗОВАНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І ФЕНОМЕНОЛОГІЯ НАТУРАЛІЗМУ .....	125
Вступ до третього розділу .....	125
3.1. Стан сучасних когнітивних наук у дослідженнях ментального .....	127
3.1.1. Головні теоретичні положення і підходи когнітивної науки .....	129
3.1.2. Аргумент «прогалини в поясненні» .....	131
3.2 Місце для Гусерлевої феноменології в когнітивних дослідженнях ментального та проблема антинатуралізму.....	136
3.2.1. Натуралізація як «рекатегоризація онтологічного поділу реальності» та критика «наукових мотивів» Гусерлевого антинатуралізму .....	137
3.2.2. Питання щодо домінантної ролі «філософських» аргументів проти натуралізму. «Первинний» і «вторинний масштаб вірності» феноменологічного дослідження .....	142
3.2.3. Математизація як стратегія натуралізації .....	147
3.2.3.1. Ідея точної морфологічної ейдетики Жана Петито.....	147
3.2.3.2. Проблема дескриптивного характеру точної морфологічної ейдетики. Символічна конструкція та інтуїтивна даність.....	150
3.3. Методологічні й онтологічні аспекти натуралізації феноменології.....	156
3.3.1 Програма натуралістичної феноменології Марвіна Фарбера.....	157

3.3.1.1. «Емпіріогенні» та «методогенні» проблеми. Критика суб'єктивістського поняття даного та суб'єктивістського поняття рефлексії.....	158
3.3.1.2. Теоретичні засади й методологія натуралістичної феноменології. «Онтологічний монізм» і «методологічний та логічний плюралізм» .....	161
3.3.2. Феноменологія природничого дослідження і трансцендентальні засади онтологічного монізму .....	164
3.3.2.1. Гусерлевий метод прояснення наукових понять і положень .....	165
3.3.2.2. Оскар Бекер і його феноменологічне дослідження фізичної теорії .....	170
3.3.2.3. Трансцендентально-феноменологічне прояснення засад фізикалізму і роль феноменологічного методу у програмі натуралізації .....	177
3.3.3. Монізм М. Фарбера і юніонізм Д.В. Сміта. Плюралізм методів і системність онтологій.....	178
Висновки до третього розділу.....	183
ВИСНОВКИ.....	186
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ .....	191
ДОДАТОК 1 .....	203

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Підстави для проведення представленого дисертаційного дослідження мають подвійний характер. З одного боку, проблемність теоретичного статусу сучасних когнітивних наук, яку зазвичай характеризують через наявність «прогалини в поясненні» (“the explanatory gap”) між перспективами першої і третьої осіб, породжує пропозиції щодо системного інкорпорування феноменологічних даних у когнітивні дослідження ментального (mind). У цьому контексті, ціла низка сучасних дослідників апелює до спеціальної феноменологічної доктрини, яку небезпідставно вважають однією з найбільш розроблених за всю історію філософської думки, а саме – феноменології Едмунда Гусерля. Ці пропозиції просувають під прапором натуралізації феноменології Гусерля. З іншого боку, різко антинатуралістична налаштованість Гусерлевої феноменології порушує запитання щодо перспективності і навіть бажаності такої ініціативи для обох сторін, феноменології і натуралізму. Аналіза цих проектів – як стосовно їхнього змісту, так і стосовно самої їхньої можливості – передбачає ретельне прояснення мотивів Гусерлевого антинатуралізму та методологічної й онтологічної специфіки Гусерлевої феноменології.

Авторами пропозицій щодо системного застосування феноменологічних даних у тому чи тому вигляді є насамперед представники так званого «Consciousness Boom», який відбувся наприкінці 80-х – початку 90-х рр. XX-го сторіччя і позначив стрімкий ріст інтересу до досліджень свідомості в аналітичній філософії таких дослідників як Р. Джекендоф (R. Jackendoff), Дж. Серль (J. Searle), О. Фленеген (O. Flanagan), Д. Чалмерс (D. Chalmers) та ін. Предтечами цього вибуху були роботи таких науковців як Ф. Джексон (F. Jackson), С. Крипке (S. Kripke), Т. Нейгел (T. Nagel), Дж. Левін (J. Levine). Для усіх цих авторів характерне, проте, майже повне ігнорування здобутків феноменологічної філософії Гусерля. Цим дослідженням можна протиставити дослідження низки науковців, які розглядають можливість відведення

Гусерлевій феноменології місця у сучасних когнітивних дослідженнях ментального для сприяння розв'язанню проблеми прогалини в поясненні, серед них слід згадати Ф. Варелу (F. Varela), Ш. Галагера (S. Gallagher), Д. Загаві (D. Zahavi), Д. Ломара (D. Lohmar), Е. Марбаха (E. Marbach), Е. Пашрі (E. Pacherie), Б. Пашу (B. Pachoud), Ж. Петито (J. Petitot), Ж.-М. Руа (J.-M. Roy), Ж.-М. Саланскі (J.-M. Salanski), Д.В. Сміта (D.W. Smith) та ін. Головним збудником запропонованого тут дослідження була пропозиція натуралізації феноменології Гусерля як «рекатегоризації онтологічних сфер» ментального й фізичного (а саме шляхом застосування сучасних фізико-математичних теорій для абстрактного опису ментальних і фізичних властивостей), що належить інтердисциплінарній групі дослідників з «Центру досліджень з прикладної епістемології» (Centre de Recherche en Epistémologie Appliquée) у Парижі, до якої належать Ж. Петито (математик), Ж.-М. Руа (філософ), Б. Пашу (психіатр) і Ф. Варела (нейробіолог).

Також в українському науковому середовищі останнім часом зростає інтерес до проблеми «прогалини в поясненні», яка стає темою особливо через обговорення робіт австралійського філософа Д. Чалмерса та запропонованого ним поняття «важкої проблеми свідомості» (“the hard problem of consciousness”). Приводом для цих обговорень стали насамперед термінологічні дискусії у вересні 2015 р. в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди, які продовжилися в онлайн-дискусії «Переклад як (не)порозуміння», а також на круглому столі журналу «Філософська думка» «Philosophy of Mind? – Mind the Gap!» і супроводжувалися тематичними публікаціями їхніх учасників Т. Білоус, А. Богачова, А. Вахтеля, В. Кебуладзе, О. Комар, А. Лактіонової, А. Леонова, В. Менжуліна, Д. Сепетого, О. Солодкої, Т. Фостяка та ін. Одним із важливих результатів цих дискусій став висновок про те, що обговорювані проблеми не можна звести до відсутності розвиненої української наукової мови і що своєрідність іншомовних традицій вимагає теоретичних дискусій, які б виокремлювали розмаїття історичних конотацій і порівнювали їх.

У представленій тут роботі значне місце відводиться аналізі й інтерпретації текстів Гусерля та деяких його учнів. Специфіка цього дослідження передбачала роботу з Гусерлевими текстами, що належать до різних етапів творчості: починаючи від критики психологізму у першому томі «Логічних досліджень» і закінчуючи граничними проблемами феноменології, виданими нещодавно в ХІІ-му томі Гусерліани. Серед зарубіжних учнів, критиків та інтерпретаторів Гусерлевої філософії, тексти яких були використані в цьому дослідженні, слід згадати О. Бекера (O. Becker), Я. Бруджинську (J. Brudzińska), Г. Вайля (H. Weyl), К. Вільфорда (K. Williford), М. Гайдеггера (M. Heidegger), А. Гурвіча (A. Gurwitsch), Д. Загаві (D. Zahavi), Е. Кейсі (E. Casey), Е. Левінаса (E. Lévinas), К.-Г. Лембека (K.-H. Lembeck), Д. Ломара (D. Lohmar), М. Мерло-Понті (M. Merleau-Ponty), Е. Рада (A. Rudd), Ж.-М. Руа (J.-M. Roy), Ж.-П. Сартра (J.-P. Sartre), Д.В. Сміта (D.W. Smith), М. Фарбера (M. Farber), О. Фінка (E. Fink), Т. Фукса (T. Fuchs), Е. Штрекер (E. Ströker). У вітчизняному філософському середовищі феноменологічній філософії приділяли особливу увагу такі дослідники як Є. Бистрицький, І. Бичко, А. Богачов, А. Дахній, Н. Іванова-Георгієвська, В. Кебуладзе, С. Кошарний, А. Лаврухін, А. Лой, М. Мінаков, Є. Причепій, С. Пролєєв, В. Циба та ін.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація виконана на кафедрі теоретичної і практичної філософії у межах комплексної програми наукових досліджень Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації» і науково-дослідної роботи філософського факультету НДР № 11БФ041-01 «Філософсько-світоглядні та політологічні аспекти гуманітарного розвитку сучасного суспільства». Частина роботи була проведена в архіві Гусерля у місті Кельн, Німеччина, в рамках програми «Наукові стипендії – річні стипендії» («Forschungsstipendien – Jahresstipendien») Німецької служби академічних обмінів (DAAD).

**Метою** цього дослідження є аналіза можливості натуралізації феноменології Гусерля на тлі Гусерлевої критики натуралізму, а також методологічних та онтологічних особливостей його феноменології.

Відповідно до мети ми формулюємо такі **завдання**:

- виявити головні мотиви Гусерлевої антинатуралістичної позиції;
- порівняти Гусерлевий антинатуралізм з іншими видами антинатуралістичної налаштованості у сучасній аналітичній філософії ментального (Philosophy of Mind);
- виокремити методологічні і метафізичні аспекти Гусерлевої феноменології, а саме через критику поняття світу як «інтенційного кореляту свідомості» та понять «адекватної» і «неадекватної даності»;
- виокремити методологічні види і рівні Гусерлевої феноменології;
- критично проаналізувати проект натуралізації феноменології Гусерля як рекатегоризації онтологічних сфер ментального і фізичного у вигляді, запропонованому Ж. Петито, Ж.-М. Руа, Б. Пашу і Ф. Варелою;
- виявити альтернативні шляхи натуралізації, які можна розробити на засадах рекатегоризації онтологічних сфер і які будуть враховувати методологічну й онтологічну своєрідність феноменології Гусерля.

**Об'єктом** цього дослідження є сучасні проекти натуралізації феноменології.

**Предметом** цього дослідження є стосунок між трансцендентальною феноменологією та натуралізмом у контексті проектів натуралізації феноменології Гусерля.

**Методи дослідження.** Окрім загальнонаукових методів аналізу, синтези, аналогії, абстракції, конкретизації та гіпотетико-дедуктивного методу, у цьому дослідженні у різних видах та на різних методологічних рівнях був застосований феноменологічний метод. Метод феноменологічної редукції застосовувався на двох основних рівнях: ейдетично-психологічному і трансцендентально-

феноменологічному, а також у двох видах як метод статичної та генетичної феноменології. Окрім того, у роботі застосовується відкритий у пізніх творах Гусерля метод непрямой феноменологічної реконструкції, який полягає в конститутивних аналізах наочно не даних інтенційних переживань, а саме у контексті порушення граничних проблем феноменології – проблем несвідомого, сну без сновидінь, раннього дитинства, народження і смерті.

Для аналізу й інтерпретації феноменологічних текстів та текстів інтерпретаторів феноменологічної філософії були використані порівняльно-історичний та герменевтичний методи.

**Наукова новизна отриманих результатів.** Дисертаційна робота є першою у вітчизняній науці спробою цілісного та систематичного дослідження проектів натуралізації Гусерлевої феноменології. Упродовж дослідження обґрунтовано положення, що мають ознаки наукової новизни, а саме:

*Уперше:*

- здійснено узагальнення мотивів для Гусерлевого антинатуралізму. Виокремлені філософські, наукові, теоретичні й етичні мотиви для Гусерлевої антинатуралістичної позиції;
- у результаті порівняння феноменології Гусерля з дослідженнями феноменальності досвіду в аналітичній філософії аналітичному «аргументу кваліа» проти фізикалізму протиставлено Гусерлевий «аргумент інтенційності» проти натуралізації свідомості;
- у пізніх роботах Гусерля виявлено і продемонстровано можливість застосування методу непрямой феноменологічної реконструкції для розв'язання граничних проблем феноменології;
- критично проаналізовано пропозиції Ж. Петито, Ж.-М. Руа, Б. Пашу, Ф. Варели, а також М. Фарбера і Д.В. Сміта щодо натуралізації Гусерлевої феноменології;
- розглянуто трансцендентально-феноменологічну конституцію матеріальної природи у контексті аналізу фундаментальних понять і



положень природничої науки, як-от «фізична річ», «фізичний час і простір», «фізична властивість»;

- запропоновано програму натуралізації Гусерлевої феноменології через поєднання принципів методологічного плюралізму М. Фарбера та системності онтологій Д.В. Сміта;

*набули подальшого розвитку:*

- програма натуралістичної феноменології М. Фарбера через прояснення ролі феноменологічного методу у системі наукових методів та критику концепції онтологічного монізму, а також ідея категоріальної онтології Сміта через критику визначення інтенційності як формально-онтологічної категорії;

*удосконалено:*

- Гусерлеву інтенційну концепцію досвіду через критику поняття світу як «інтенційного кореляту свідомості» й упровадження понять «інтенційної» та «позакорелятивної трансценденції».

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійною роботою, здійсненою на матеріалах творів Е. Гусерля, його учнів і критиків, а також авторів проектів натуралізації його феноменології. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно. Дванадцять публікацій за темою дисертаційного дослідження є одноосібними.

**Теоретичне і практичне значення отриманих результатів.** Дисертаційне дослідження розширює сферу вітчизняних наукових досліджень теоретично й методологічно. Окремі розділи можна використовувати для написання підручників та монографій з філософії та історії філософії. Матеріали дисертаційного дослідження сприяють більш глибокому розумінню філософії Е. Гусерля, визначенню її концептуального й методологічного апарату, висвітленню нових проблематик у творчості філософа і можуть бути використані у викладанні нормативних дисциплін з філософії, історії філософії, феноменології, епістемології та онтології. Дисертаційне дослідження

орієнтоване також на збагачення натуралістичної традиції у науці й філософії. Методи й поняття, досліджені тут, можна використовувати не лише для викладання філософських дисциплін з теорії та історії натуралізму, а й у спеціально-наукових дослідженнях (як-от когнітивних дослідженнях ментального).

**Апробація результатів дослідження.** Головні положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на теоретичних семінарах та засіданнях кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, а також оприлюднювалися у доповідях на міжнародних конференціях «Дні науки філософського факультету» КНУ імені Тараса Шевченка (2015, 2016, 2017), міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні проблеми гуманітарних та природничих наук» (2015), XXXIV Всеукраїнській науково-практичній інтернет-конференції «Вітчизняна наука на зламі епох: проблеми та перспективи розвитку» (2017), Другій Всеукраїнській науковій конференції Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара «Соціально-гуманітарні науки та сучасні виклики» (2017) та міжнародному воркшопі «Феноменологія» архіву Е. Гусерля у м. Кельн, Німеччина (2017).

**Публікації.** Результати дисертаційного дослідження оприлюднено у вигляді дванадцяти публікацій: сім статей, п'ять з яких уміщені у фахових наукових виданнях України (три мають наукометричний статус), п'ять тез, опублікованих у збірниках матеріалів конференцій.

**Структура та обсяг дисертаційної роботи** зумовлені темою, метою та завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації становить 205 сторінок (основної частини – 178 сторінок). Список використаних джерел становить 12 сторінок і включає 155 найменувань, з яких 99 джерел іноземною мовою.

## РОЗДІЛ 1. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА КРИТИКА НАТУРАЛІЗМУ

### Вступ до першого розділу

*Метою* цього розділу є розкриття головних феноменологічних аргументів проти натуралізму та прояснення основних мотивів Гусерлевої антинатуралістичної позиції.

Критика натуралізму є важливою складовою вступу до феноменологічного вчення. Так чи інакше ця критика присутня майже в усіх текстах Гусерля, але найбільш розгорнута у таких працях як «Логічні дослідження», «Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії», «Філософія як строга наука», «Перша філософія», «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія». У зв'язку з появою проектів натуралізації феноменології та труднощів, пов'язаних із реалізацією цих проектів, перегляд Гусерлевої критики натуралізму дістає особливої актуальності сьогодні. Полеміка щодо самої можливості останніх (див., напр., (Zahavi, 2004; De Preester, 2002)) вказує, зокрема, на відсутність чіткого розуміння Гусерлевої позиції щодо натуралізму та її мотивів.

Під натуралізмом Гусерль має на увазі насамперед «філософський натуралізм» (Husserl, 1987, S. 12). Останній він розуміє як онтологію і теорію пізнання, яка заснована на переконанні, що можливе лише емпіричне споглядання. Відтак, ця теорія відкидає як предмети наукового дослідження непросторові (переживання свідомості) і неіндивідуальні (ідеальності та ірреальності) одиниці буття. У цьому сенсі, Гусерлева феноменологія є не лише ненатуралістичною, а навіть антинатуралістичною, а його процедуру епохе можна розуміти як процедуру денатуралізації феноменології (пор. (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 38)).

Центральні пункти Гусерлевої критики натуралізму можна узагальнити так:

1. Для натураліста характерним є змішування реального психічного акту і його ідеального змісту (Husserl, 1913a, S. 64-69).
2. Натураліст хибно вважає, що «лише індивідуальне може бути первинно унаочненим», що також служить причиною його «сліпоти до ідей та ідеальних законів».
3. Натураліст не розрізняє емпіричний і трансцендентальний рівні наукового дослідження.
4. Натураліст не здатний побачити інтенційний характер свідомості. Він ігнорує той факт, що свідомість завжди спрямована на ірреальний сенс і є завжди усвідомленням предмета (пор.: (Husserl, 1956, S. 124-127; Кебуладзе В. , 2011, сс. 87-90 ff.)).
5. Натураліст не усвідомлює сутнісної відмінності між точними і дескриптивними науками і особливо між точними і неточними ейдетичними дисциплінами (Husserl, 1913b, S. 421-426; Husserl, 1976c, S. 82-83, 148-158).

Перші чотири пункти можна узагальнити як передсуд, який ґрунтується на вірі у можливість натуралізації ідеальностей та ірреальностей свідомості. До Гусерлевих аргументів ми хотіли б додати сучасний аргумент «кваліа», або феноменального характеру свідомості, проти фізикалізму, який сьогодні зазвичай використовують в аналітичній філософії. Цей аргумент ми хотіли б використати насамперед для унаочнення Гусерлевої позиції і прояснення стосунку між феноменальністю й інтенційністю у його філософії. Аргумент «кваліа» буде критично розглянутий і суттєво доповнений у підрозділі 1.3.

У цьому розділі ми поступово розкриємо кожен із зазначених аспектів критики, розпочинаючи з критики редукції ідеального до реального, передусім у контексті критики психологізму в першому томі «Логічних досліджень».

Наприкінці розділу ми виокремимо і проаналізуємо основні мотиви Гусерлевої критики натуралізму взагалі.

## **1.1. Натуралізація свідомості як «сліпота до ідей»**

### **1.1.1. Проблема редукції ідеального до реального.**

Одна з головних проблем, яка дедалі більше турбувала Гусерля під час роботи над «Філософією арифметики» і завадила йому видати запланований другий том цієї праці, полягала, за його власними словами, в усвідомленні несумірності суб'єктивності процесу пізнання й об'єктивності змісту пізнання. Другий, на відміну від першого, погано піддавався психологічному опису (Husserl, 1913c, S. vii). Результатом дослідження цієї проблеми став двотомник «Логічних досліджень», який представляв собою розробку двох пов'язаних курсів лекцій літнього й осіннього семестру 1896 року, прочитаних у Галє (Husserl, 1913d, S. xii).

Сучасний йому стан у філософії логіки Гусерль описував як «війну всіх проти всіх», вираженої насамперед у відсутності єдиного визначення логіки (Husserl, 1913a, S. 4). З двох протилежних наукових таборів у питанні обґрунтування логіки, психологізму й антипсихологізму, перший характеризувався більшою жвавістю, що було пов'язано зі стрімким розвитком психології у другій половині XIX століття, а також домінантними для того часу стандартами обґрунтування наукового знання<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> З історією виникнення психологізму та його інтенсивного розвитку впродовж XIX ст. можна ознайомитися у статті В. Куренного «„Прологомени к чистой логике“ Э. Гуссерля и спор о психологизме» (Куренной, 2011). Для нашого дослідження повчальним є висновок автора статті про те, що суперечку про обґрунтування логіки, до якої долучається Гусерль на рубежі століть, не слід розглядати лише як професійну суперечку філософів і психологів в контексті «дисциплінарно-інституційного розведення» філософії і психології, а радше як суперечку натуралістично і ненатуралістично орієнтованих дослідників щодо проблеми обґрунтування пізнання взагалі (Куренной, 2011, стр. 238-239). Урахування натуралістичних і ненатуралістичних тенденцій дає більш повне розуміння специфіки націленості Гусерлевої критики і його розуміння поняття

Гусерлева критика психологізму переважно має форму доведення до абсурду. Він виводить три суперечливі наслідки тези про те, що фундамент логіки цілковито лежить у психології:

1. Якщо закони психології неточні, то будь-які положення, висновлені на підставі цих законів будуть також приблизні. Отже, психологістська логіка буде мати приблизні закони, чи, скоріше, правила. Натомість, логічні принципи, силогізми, закони висновлень тощо є точними (Husserl, 1913a, S. 61-62).

2. Закони психології не є апіорними, вони є апостеріорними законами природного світу. А апостеріорне знання є завжди приблизним знанням через свою індуктивну природу: єдиний спосіб обґрунтування знання про природний світ є «індукція з одиничних фактів досвіду» (Husserl, 1913a, S. 62). Індукція ж не здатна обґрунтувати загальну значливість закону, а лише більшу або меншу його ймовірність. Загально значливою і очевидною є лише ймовірність закону, але не самий закон. Закони логіки ж є апіорними, а тому безвідносними до тих чи тих емпіричних обставин, вони значливі «безвідносно» до будь-яких обставин. Ми можемо споглядати цю безвідносність і значливість законів логіки з очевидністю. Така значливість і аподиктична очевидність не може, на думку Гусерля, бути поясненою в термінах емпіричних «імовірнісних» законів (Husserl, 1913a, S. 62).

3. Згідно з Гусерлем, психологісти вважають джерелом усвідомлення логічних законів психічні факти, наприклад, логічний закон був би результатом нормативізації психологічних фактів. Якщо б це було так, продовжує Гусерль, то змістом логічних законів був би також психологічний зміст. Але змістом логічних законів є не реальні психологічні відношення (відношення між

---

психологізму. Саме натуралізація психічного (для Brentano і раннього Гусерля тотожне поняттю «свідомість») як джерела логічної об'єктивності є предметом критики Гусерлевих «Логічних досліджень» і його феноменологічного проекту взагалі. Вчення для нього є психологістським тією мірою, якою воно натуралізує свідомість (яскравим прикладом ненатуралістичного психологізму є Ліпс, який все знання пропонував заснувати на психології, але саме учні Ліпса стали також учнями Гусерля).

конкретними переживаннями), а ідеальні відношення понять, «істин». Логічні закони не передбачають конкретних фактів душевного життя як свої змісти (Husserl, 1913a, S. 69-70).

Зазначені три наслідки є суперечливими. Ці суперечності непомітні для самих психологістів насамперед через те, що вони змішують реальний акт судження й ідеальний зміст судження. Несумірність ідеального змісту і реального в акті можна розкрити у двох аспектах: *дискретності* і *каузальності*.

«Недискретний» характер ідеальних змістів свідомості (зокрема, корелятивів логічних принципів, тверджень) означає, якщо інтерпретувати Гусерля, неможливість зведення сенсу до факту. Будь-яке реальне буття можна описувати в ідеальний спосіб. Психологіст може відстоювати ідеальність і необхідність законів психічного життя, які він встановив. Гусерль не заперечує можливість такого ідеального описання, але найбільшою мірою його цікавить самий принцип обґрунтування цих ідеальностей. Вирішальним фактом для нього є те, що будь-яке твердження психологіста з необхідністю обґрунтовується емпірично. Емпіричне обґрунтування є обґрунтуванням через факт (індивідуальне буття), тому будь-яке ідеальне твердження психологіста про реальність психічного у строгому сенсі є твердженням про дискретну множину фактів. З огляду на його обґрунтованість, узагальнення психологіста (як і будь-яке узагальнення емпіричної науки), на думку Гусерля, завжди буде мати характер асерторичного правила, а не аподиктичного закону. Необхідність «дискретності» реального, отже, пояснюється визнанням Гусерлем індукції як єдиного легітимного наукового способу обґрунтування положень емпіричних наук.

Для демонстрації некаузального характеру ідеальностей Гусерль наводить приклад обчислювальної машини: «Порядок і зв'язок цифр, що постають, регулюються фізичними законами так, як цього вимагають значення арифметичних положень. Але ніхто не буде наводити арифметичні закони замість механічних для того, щоби пояснити фізичний хід машини. Машина,

безумовно, не мислить; вона не розуміє саму себе і значення своїх результатів» (Husserl, 1913a, S. 68). Регулярність послідовності фізичних процесів у обчислювальній машині не свідчить про ідеальну оцінку (розуміння) машиною результату своїх операцій.

Несумірність ідеального і реального в аспектах дискретності й неперервності, отже, є загальним тлом критики психологізму в «Логічних дослідженнях».

### **1.1.2. Індивідуальне і сутнісне споглядання. Емпіричний тип і ейдос**

Головний феноменологічний принцип звучить так: «[У]се, що первинно дається нам в „інтуїції“ (так би мовити, у втіленій дійсності (*leibhaften Wirklichkeit*)), слід приймати так, як воно дане, але також тільки в тих межах, у яких воно дане» (Husserl, 1976c, S. 51). Кожній науці відповідає своя предметна сфера. Згідно з наведеним принципом усіх принципів, має бути певний вид споглядання, яким послуговується науковець для здобуття предметів свого дослідження у їхній оригінальності. Кожній науці, отже, має відповідати певний вид оригінального, або первинного, споглядання (*originäre Anschauung*) (Husserl, 1976c, S. 10-11). Для емпіричної науки таким спогляданням є емпіричне, або індивідуальне, споглядання, адже будь-яке узагальнення у цій науці має бути обґрунтоване емпіричним досвідом. Емпіричні, або досвідні, науки є науками про факти як індивідуальні даності. Психологія, зокрема, як емпірична наукова дисципліна досліджує психічні переживання в їх окремоті і виводить індуктивні узагальнення про них. На відміну від емпірично-фактичної психології, феноменологічна психологія досліджує переживання свідомості не фактично, а ейдетично, беручи окреме переживання не як самодостатній факт, а як екземпляр сутнісного виду переживань. Індивідуальне споглядання може мати «неадекватний» (якщо ідеться про конкретну реальну даність чуттєвого сприйняття, яку ніколи не сприймають з усіх боків водночас) або «адекватний» характер (якщо ідеться про конкретну темпоральну іманентну даність у потоці



свідомості, тобто переживання свідомості як «безпосередню» даність) (Husserl, 1976с, S. 13-14)<sup>2</sup>.

Будь-яке споглядання індивідуального може бути переведеним у сутнісне споглядання. Корелятом сутнісного, або ейдетичного, споглядання є сутності як предметності окремого гатунку. Наочним прикладом для Гусерля є сутнісне споглядання індивідуального взагалі як «випадкового». Це сутнісне споглядання з'являється як наслідок розгляду індивідуального «самого по собі» („an sich selbst betrachtet“) (Husserl, 1976с, S. 12). Для Гусерля «необхідність» („Notwendigkeit“) і «випадковість» („Zufälligkeit“) мають «іманентний» характер: «необхідність» означає неможливість «обійти» в уяві (виображенні, фантазії), неможливість уявити даність певного виду інакше; «випадковість» означає «випадок» для свідомості, те, без чого свідоме життя «можна уявити». Факт емпіричного досвіду в цьому сенсі не є необхідним. Для емпіричного науковця, звісно, будь-який факт занурений у строгі теоретичні рамки дослідження: факти піддаються інтерпретації, підпорядковуються відношенням необхідності. Однак ці відношення необхідності, на що ми звертали увагу раніше, здобуті і можуть бути повторно обґрунтовані лише через такі самі індивідуальні споглядання «випадкового» (у Гусерлевому сенсі) а тому мають із необхідністю лише приблизний характер (Husserl, 1976с, S. 12).

Загально кажучи, перехід від індивідуального споглядання до сутнісного є переносом уваги від протяжного осьь-сущого (das Daseiende) до повного сенсу, закладеного в ньому. Будь-яка індивідуальна даність є (явно чи імпліцитно) представником певного виду, при цьому вид може стати темою у подвійний спосіб: як *емпіричний тип*, або як *ейдос*. Обидва здобуваються у двох різних видах абстракції – *емпіричній* та *ейдетичній (ідеальній)*, відповідно.

Емпірична абстракція є видом абстракції через «віднайдення „спільного“ у множині поданих (vorgelegter) предметів (речей)» (Becker, 1923, S. 398). В емпіричному спогляданні здобувають *емпіричний тип* як визначене число

---

<sup>2</sup> Це Гусерлеве розрізнення буде проблематизованим у наступному розділі (див. підрозділ 2.2).

актуальних (дійсних чи репродуктивно відтворених) і невизначене число потенційних індивідуальностей (рослина у ботаніці, тварина у зоології) (Becker, 1923, S. 398-399; Husserl, 1939, S. 398-403). Предмети ідеальної абстракції представляють собою ідеальний принцип розгортання досвіду взагалі, або досвіду певного виду взагалі (як-от чуттєвого досвіду, фантазії, пригадування, очікування тощо), вони є принципами самої даності і як такі «виокремлюють спільне усіх *можливих* предметів певного виду ... із абсолютною необхідністю» (Becker, 1923, S. 399) (див. до цього також (Husserl, 1939, S. 409-410)). Емпіричний тип за своєю суттю не передбачає очевидності, що гаданий у ньому нескінченний горизонт «все знову» („immer wieder“) як презумптивний горизонт, не піддадуть перекресленню у фактичному досвіді (Husserl, 1939, S. 410). Іншими словами, емпіричні типи за своєю суттю мають «ризикований» характер: вони передбачають можливість таких індивідуальних предметностей (явищ), які не відповідають закладеному в них емпіричному принципу. До прикладу, судження «усі ворони чорні» є несутнісним, адже принципово можливий індивідуальний досвід, який заперечить емпіричний принцип, закладений в ньому<sup>3,4</sup>.

Гусерлева критика натуралізму в контексті відмінності видів споглядань націлена на нездатність натураліста побачити як предмети особливого кшталту чисті сутності, які не потребують емпіричного обґрунтування і не передбачають емпіричної фальсифікації.

---

<sup>3</sup> У цьому випадку принцип також матиме реальне емпіричне заперечення, адже існують ворони-альбіноси.

<sup>4</sup> Неадекватність емпіричних типів можна виразити в термінах Поперової теорії наукового пізнання: будь-яка емпірична теорія є «забороною» на існування чогось (Popper K. , 1935, S. 33). На противагу Гусерлю, Попер, як відомо, розглядав цю особливість емпіричної теорії не як недолік, а навпаки, як перевагу, адже це позбавляє її небажаного догматизму. Категоричність такої опозиції критичного раціоналізму і догматизму, на наш погляд, пояснюється тим, що Попер не розрізняє науковий догматизм і науковий трансценденталізм – положення обидвох не піддаються фальсифікації, але мають різний характер обґрунтованості. Про це детальніше див. у наступному підрозділі.

### 1.1.3. Емпіричний, ейдетичний і трансцендентальний рівні. Гусерль *contra* Попер

У феноменологічному дослідженні важливим є розрізнення індивідуальних і ейдетичних предметностей як корелятивів відповідних видів споглядань. У категорії індивідуальних даностей ми маємо розрізнити трансцендентні (речі) та іманентні (переживання свідомості) індивідуальності. Розглядаючи їх з боку сутності, феноменолог висновує, зокрема, про інтенційний характер іманентностей та просторово-каузальний характер трансцендентних індивідуальностей. Ми провели *ейдетичну редукцію*, тепер будь-яка індивідуальна даність розглядається з боку її сутності, строго необхідного в ній.

Гусерлеві розвідки в «Логічних дослідженнях», за його власним визнанням (Husserl, 1976с, S. 131), можна розглядати як такі, що здійснюються переважно в умовах ейдетичної редукції, тематизації ідей як неіндивідуальних корелятивів актів свідомості. Проте на цьому рівні ще немає чіткого розмежування трансцендентних та іманентних сутностей (Husserl, 1976с, S. 131). Щойно це розрізнення усвідомлене, феноменолог має взяти в дужки світ вже не у його «фактичному ось-бутті», але «як ейдос» (Lembeck, 1994, S. 37). Для цього слід вимкнути всю «ейдетичу трансцендентних індивідуальних предметностей в будь-якому сенсі» (Husserl, 1976с, S. 131). У результаті ми отримуємо властиво іманентне буття в його сутності як умову можливості будь-якої трансценденції<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> У рамках трансцендентальної настанови Гусерль також доходить висновку щодо принципово феноменального характеру індивідуальних предметностей трансцендентного сприйняття («неадекватність» даності будь-якої природної індивідуальності) і, навпаки, нефеноменальності переживань свідомості (вони є не тим, що являється, а *тим, що являє*, – тому дуалізм субстанції і

Емпіричне дослідження завжди являє собою певну синтезу індивідуального (з множини яких абстрагується емпіричний тип) й ейдетичного<sup>6</sup> споглядання, але тематизація трансцендентального рівня йому не властива. Відмінність між емпіричним і трансцендентальним рівнями наукового дослідження і звичку натураліста не приділяти уваги до другого можна досить наочно продемонструвати на прикладі Поперової теорії природничого пізнання.

У «Логіці наукового дослідження» Попер пише: «Відтак, емпірична база об'єктивної науки не «абсолютним»; наука будується не на твердому ґрунті ... вона є спорудою з опорами, які осідають у трясовину, – але не до природного, „даного“ ґрунту» (Popper K. , 1935, S. 66-67). Ця теза Попера отримує значення на тлі критики «психологістського» обґрунтування наукового знання та розкриття його власної концепції базових речень. «Психологізмом» Попер називає підхід до обґрунтування наукового знання за допомогою психічних переживань. Прикладами такого психологізму в роботі «Логіка наукового дослідження» у Попера виступають концепції Якоба Фридриха Фриза, логічних позитивістів та феноменології (на яку він посилається непрямо, через критику Юліуса Крафта (Kraft, 1932)). Ці підходи, на його думку, полягають в редукції феноменів досвіду до «переживань переконання» („Überzeugungserlebnisse“) і емпіричну науку розглядають як галузь, яка систематизує ці переживання. Такий психологізм, на думку Попера, прагне заснувати «опосередковане знання» науки на «безпосередньому знанні», здобутому в психологічному переживанні (Popper K. , 1935, S. 52).

---

феномену до них не застосовний) (пор.: (Husserl, 1987, S. 28-29; Husserl, 1976с, S. 86-95)), а також «трансцендентального ідеалізму», згідно з яким світ є сутнісним корелятом свідомості (див., напр., (Husserl, 1968а, S. 336)). Обидві тези, щоправда, є проблематичними і не можуть претендувати на трансцендентальне значення, що ми розгорнуто продемонструємо в наступному розділі.

<sup>6</sup> Але зазвичай у сенсі *точної* ейдетики. Див. детальніше розрізнення між точними й неточними ейдосами нижче, пункти 1.2.2 та 3.2.3.

Однак з позицій феноменології є два різні способи аналізу переживань свідомості: (1) аналіза *окремих реальних* психічних переживань, у яких конститууються *конкретні* предмети досвіду, і (2) аналіза переживань з зору огляду на їхню загальну апіорну структуру. У другому випадку можливий подальший поділ на: (2а) сутнісну аналізу переживань реальних індивідів та спільнот у світі та (2б) сутнісну аналізу суб'єктивності та інтерсуб'єктивності взагалі як загальної умови можливості конституювання предметності досвіду. «Психологізму» Гусерля, на відміну від інших форм психологізму, які критикує Попер, відповідає дослідницька стратегія (2), при цьому підходу (2а) відповідає метод феноменологічної психології, а (2б) – метод трансцендентальної феноменології (див., напр., (Husserl, 1968a)). Є суттєва відмінність між дослідженням окремих переживань свідомості як фактів та одиничних інтенційних предметів свідомості як їхніх корелятивів, які, безумовно, завжди мають контекстуальний характер, залежать від способу апперцепції, і *сутністю самої апперцепції*, яка є апіорними рамками розгортання досвіду як окремого суб'єкта досвіду, так і мислимої суб'єктивності взагалі. Попер не проводить цієї відмінності.

Автор «Логіки наукового дослідження» різко заперечує можливість заснування науки на психологізмі на підставі суттєвої відмінності «між об'єктивною наукою і „нашим знанням“<sup>7</sup>» (Popper K. , 1935, S. 55). Говорячи так, він має на увазі, що наука є завжди інтерсуб'єктивною справою, колективним дослідженням світу. «Об'єктивність» науки, отже, приймає значення «інтерсуб'єктивності» (Popper K. , 1935, S. 59). Але він не враховує, що умови можливості інтерсуб'єктивного дослідження можуть і мають бути предметом окремого дослідження, аспектом якого і буде, зокрема, *неемпірична аналіза структур* чуттєвого сприйняття.

---

<sup>7</sup> Під «нашим знанням» Попер має на увазі «переживання переконання» як «однозначності сприйняття» (Popper K. , 1935, S. 56).

Для Попера, проте, зазначена структурна аналіза не має ваги, і тому його теорія наукової бази є теорією базових речень тільки як інтенційних корелятивів сприйняття, без уваги до «справжніх» („*reel*“, у термінах Гусерля)<sup>8</sup> змістів інтенційного переживання. Базові речення мають форму «сингулярних є-речень», тобто речень, що мають форму «У просторово-часовій точці є те або те / відбувається той або той процес». Базові речення мають піддаватися спостереженню і перевірці з боку інших суб'єктів. «Спостереження» в цьому контексті не можна, на думку Попера, розуміти як психологізм, адже інтерсуб'єктивність перевірки передбачає «інтерсенсуальність» спостереження (Popper K. , 1935, S. 58-60).

При цьому наукові теорії і закони природи, з погляду Попера, не є простою кон'юнкцією сингулярних речень, тобто не є «нумерично-загальними реченнями» („*numerisch-allgemeine Sätze*“), а є, натомість, «усе-реченнями» („*Allsätze*“). Усе-речення, або усе-положення, це положення форми: «Для всіх просторово-часових точок (або всіх просторово-часових регіонів) є чинним: ...» (Popper K. , 1935, S. 29). Разом із «універсальними є-положеннями» („*universelle Es-gibt-Sätze*“) «усе-положення» належать до виду «універсальних положень», тобто положень, які складаються лише з універсалій (загальних понять). Прикладом усе-речення є «Усі ворони чорні»; прикладом універсального є-речення буде «Є/Існують чорні ворони». Усе-речення в заперечувальній формі перетворюється на універсальне є-речення (і навпаки), наприклад, «Не всі ворони чорні» перетворюється на «Є нечорні ворони» (Popper K. , 1935, S. 33). Ця особливість є важливою для Попера, оскільки базові речення як сингулярні є-речення безпосередньо трансформуються в універсальні є-речення, але не в усе-речення, логічна форма яких відповідає логічній формі наукових теорій. Якщо ми здатні представити будь-яке все-речення у вигляді універсального не-є-речення, ми можемо фальсифікувати будь-яку наукову теорію, адже принципово можливе таке базове положення, яке буде узагальнювати існування

---

<sup>8</sup> Щодо відмінності між поняттями «*reel*» і «*teell*» у Гусерля див. детальніше пункт 2.1.3.

того (через просте перетворення базового сингулярного є-речення на універсальне є-речення), що забороняє наукова теорія (тобто універсальне не-є-речення, яке з неї дедуктивно висновлюється). Наприклад, з базового речення «У просторово-часовій точці А спостерігається ворон-альбінос» дедуктивно висновлюється універсальне є-речення «Є ворони-альбіноси», яке суперечить науковій теорії, усе-реченню «Усі ворони чорні».

Отже, усе-речення, або наукові теорії, є такими, що принципово піддаються фальсифікації. Це стосується і найзагальніших наукових аксіом, і сингулярних речень, які дістають значення лише в контексті теоретичної системи, яку можна фальсифікувати (Popper K. , 1935, S. 38). Універсальні не-є-речення як трансформовані все-речення також піддаються фальсифікації. Універсальні є-речення, натомість, не піддаються фальсифікації, а отже, на думку Попера, є самі по собі ненауковими і неемпіричними («метафізичними»). Проте вони мають допоміжний характер, адже шляхом їхньої верифікації через базові речення можна фальсифікувати усе-речення (Popper K. , 1935, S. 33-34).

Сингулярні є-речення хоч і є базою наукового дослідження, не загрожують все ж, на думку Попера, догматизмом науці, адже їхня суть полягає в тому, що вони можуть бути принципово переглянуті. Це, звісно, призводить до нескінченного регресу перевірок, однак цей регрес не є хибним, адже наука взагалі не повинна мати на меті досягнення абсолютного підтвердження своїх положень, але радше має прагнути до формулювання положень, які їй не вдається фальсифікувати (Popper K. , 1935, S. 61).

Не зважаючи на те, що Попер підкреслює дедуктивний, на противагу індуктивному, характер науки, його позиція критичного раціоналізму є типово натуралістичною (в Гусерлевих термінах) через абсолютизацію в ній емпіричного рівня дослідження. У центрі розгляду такого натуралізму лежить об'єктивний (строго кажучи, інтерсуб'єктивний) світ природи, фундований в індивідуальному, емпіричному спогляданні, яке приймає форму сингулярних є-речень. При цьому самі граничні умови індивідуальної даності не стають

темою, адже за своїм сенсом не можуть бути корелятом індивідуального споглядання.

#### **1.1.4. Іntenційність як зв'язок з ірреальним сенсом. Іntenційність, уявлення і каузальність у статичній і генетичній перспективах**

Іntenційність є центральною темою Гусерлевої феноменології. Усі феноменологічні дослідження мають як свій важливий аспект іntenційні аналізи досвіду. Пояснюється це насамперед тим, що усі переживання досвіду для Гусерля (хоч і в дещо різному сенсі) є переживаннями іntenційними<sup>9</sup>. Іншими словами, іntenційність є атрибутом досвіду взагалі, а значення, закладене в цьому атрибуті, дає додатковий мотив для Гусерлевого антинатуралізму, як ми побачимо далі.

Для розуміння цього мотиву ми потребуємо визначення іntenційності. В «Ідеях І» Гусерль позначає іntenційність як властивість переживань бути не просто *спрямованістю на щось*, але *усвідомленням чогось* (див., напр., (Husserl, 1976с, S. 188-189)). Слід ще раз підкреслити, що ідеться про властивість не у сенсі «здатності», яка передбачає можливість іншого, неіntenційного стану переживань, але властивість як атрибут, тобто невід'ємну рису переживань.

Є ряд складностей, пов'язаних із визначенням іntenційності як універсальної характеристики переживань. З одного боку, є група переживань, які з чималою мірою впевненості можна назвати іntenційними: названі Гусерлем «експліцитним когіто» (переживання, так би мовити, на авансцені

---

<sup>9</sup> Пор.: «Проблема, яка охоплює всю феноменологію, називається іntenційністю. Вона висловлює власне головну властивість свідомості, усі феноменологічні проблеми, навіть гілетичні, знаходять у ній своє місце» (Husserl, 1976с, S. 337).



свідомості, як-от уважне сприймання чуттєво даного предмета). З іншого боку, є також ряд переживань, які не піддаються однозначній характеристиці в термінах інтенційності: некогітальні переживання, як-от сприйняття тла предмета чуттєвого сприйняття, який перебуває у полі уваги, усвідомлення «потенційного поля сприйняття» або побіжне (як «нездійснене», „unvollzogene“) оцінювання сприйнятого (пор. (Husserl, 1976с, S. 188-189)). Сюди ж можна додати чуттєві моменти, які є основою будь-якого переживання, але самі не є актами: дані відчуттів («Empfindungsdaten», як-от відчуття кольору, звуку тощо) та чуттєві почуття («sinnliche Gefühle», до яких можна віднести потяги, емоції та почуття). Гусерль пропонує розв'язок, який дозволяє йому зберегти наведене універсальне визначення інтенційності. Усі переживання, каже він, якщо і не є інтенційними у строгому сенсі, принаймні містять інтенційний момент, або є «носіями інтенційності» (Husserl, 1976с, S. 75, 187). Тому для Гусерля інтенційність свідомості є не стільки «спрямованістю свідомості», як сутнісним характером свідомості «сенсопокладати в будь-який можливий спосіб», а отже, «ставити перед собою (експліцитно чи неекспліцитно, явно чи туманно) предмет». І характеристика інтенційності в широкому сенсі для нього тотожна, відповідно, не когітальній характеристиці «спрямованості-на», яка є лише її модальністю, але характеристиці «усвідомлення чогось». Отже, усі інтенційні переживання феноменологічно можна розділити на дві групи: когітальні і некогітальні<sup>10</sup>, здійснені та нездійснені (vollzogene und unvollzogene). Перший вид – це Декартові переживання як когіто, мислення чогось, спрямованість на щось. Другий вид – фонові переживання чогось у широкому сенсі. Однак обидві групи, не зважаючи на виразні відмінності, є для Гусерля за суттю інтенційними переживаннями (Husserl, 1976с, S. 71-77, 187-189).

Структуру будь-якого інтенційного переживання можна описати в кількох вимірах. Для статичної феноменології характерним є опис в термінах ностико-

---

<sup>10</sup> Гусерль використовує лише субстантивовану дієслівну форму «cogito», але не прикметникову форму «cogital».

ноематичних кореляцій. Ноетичний момент інтенційного переживання полягає в тому, що будь-яке інтенційне переживання є осмисленням чуттєвого матеріалу шляхом його доповнення ретенційно-протенційними модифікаціями, спогадами, фантазіями, судженнями тощо. Ноематичний момент відсилає до здобутого в цьому осмисленні сенсу – якості гаданого в тому чи тому переживанні предмета. Оскільки ця якість ніколи принципово не обмежується наочною чуттєвою представленістю предмета, вона не може бути вичерпно описаною в термінах каузальної взаємодії між моїм тілом і предметом. На відміну від гаданого предмета, ноєма не є ані реальною, ані фіктивною трансценденцією, натомість, є *ірреальною* складовою інтенційного переживання («Як» реального предмета не може бути реальним, «Як» фіктивного не може бути ані реальним, ані фіктивним).

Когітальна спрямованість на тотожну у пліні досвіду трансцендентність, а також поділ і співіснування когітальних поруч із некогітальними актами мають становити найбільшу проблему для натуралістичного пояснення: матеріальну річ не пояснюють і, на думку Гусерля, не має сенсу пояснювати через інтенційний стосунок, адже її буття є насамперед каузальним буттям зі своїм обмеженим набором каузальних властивостей. Ноематичний зміст (сенси) не є каузальним стосунком речей, натомість, є неперервним принципом розгортання явищ у чи для свідомості. Оскільки при цьому ноетико-ноематичні кореляції мають, на думку Гусерля, універсальний характер для свідомості, останню взагалі не можна редукувати до каузально-матеріального, відповідно, не можна натуралізувати.

Поняття інтенційності зазнає суттєвого розширення в пізній період Гусерлевої творчості, на етапі так званої генетичної феноменології<sup>11</sup>. З введенням і розробкою поняття горизонту Гусерль остаточно пориває з традицією сенсуалізму. Тепер визнання інтенційного характеру мисленнєвого

---

<sup>11</sup> Зародки цієї термінологічної модифікації помітні і в більш ранніх текстах (див., напр., (Husserl, 2013, S. 689 ff.)).

процесу (на противагу каузальному опису останнього, або його опису як абстрактного «уявлення») означає неможливість зведення досвіду до стосунку ізольованого суб'єкта до об'єкта самого по собі. Адже в кожному акті гадання поруч із експліцитним співіснує нетематизоване, але сутнісно пов'язане з ним, імпліцитно гадане. Це означає неминучу двозначність гаданого. Цей факт має бути прийнятий як сутнісний, відповідно до чого попередній інтенційний аналіз понять неминучий для наукового дослідження, яке, перебуваючи в природній настанові і будучи певним чином спрямованим на об'єкт, залишається несвідомим щодо імпліцитного характеру цієї спрямованості. Дослідник у природній настанові мислить предмет, не мислячи тематично горизонт даності предмета, і, відповідно, не тематизуючи цілу низку проблем, пов'язану з предметною даністю. Його акт, хоч і спрямований на об'єкт, не охоплює повний сенс об'єкта, а лише «абстракцію в неминучому непорозумінні ... інтенція у своєму „прориві до об'єкта“ є завжди незнанням і нерозумінням сенсу цього об'єкта, адже вона забуває все, що інтенція містить лише імпліцитно, і що свідомість бачить не бачучи» (Lévinas, 1967, p. 129).

Те, що «свідома актуальність має в потенційності свої умови» (Lévinas, 1967, p. 131), означає цілковиту заборону трактування досвіду як у термінах абстрактно-каузальних відношень, так і в термінах традиційної емпіристської «idea», або «Vorstellung», і ствердження панування неосяжного горизонту досвіду, нескінченно ускладненого у своєму «гаданні-поза-себе» («Über-sich-hinaus-meinen») (Husserl, 1973a, S. 84).

## **1.2. Відмінність між дескриптивними й точними науковими дисциплінами. Математична точність і морфологічна невизначеність**

### **1.2.1. Критика теорії знаків як теорії репрезентацій. Безпосереднє сприйняття і знакова конструкція**

Важливим аспектом феноменологічної критики натуралізму є критика теорії знаків (Zeichentheorie) як теорії репрезентацій, в основі якої лежить

розрізнення між фізичним буттям як «об'єктивним», або «справжнім», буттям та корелятом чуттєвого сприйняття як «суб'єктивним», або як «простим явищем» трансцендентного фізичного (Husserl, 1976с, S. 82-83, 89-91, 110-116). З певними обмовками, можна сказати, що ідеться про розрізнення між «первинними» й «вторинними властивостями» у широкому сенсі<sup>12</sup>. Окремим випадком цієї теорії є теорія відображення (Bildtheorie)<sup>13</sup>, суперечливий сенс якої Гусерль розкриває у другому томі «Логічних досліджень» (Husserl, 1913b, S. 421-426). Сама теорія відображення, як зауважує Герман Вайль (Weyl, 1949, pp. 110-113), має тривалу історію: від перших її формулювань у Демокріта і Платона аж до артикульованої концептуалізації цієї теорії в Новий час (Галілей, Декарт, Лок), – і вже у Новий час піддавалася активній критиці (особливо з боку Берклі, Г'юма і Канта). Теорія відображення – як буде більш детально продемонстровано у пункті 3.3.2 – є теоретичним підґрунтям класичної фізики (Weyl, 1949, p. 112; Becker, 1923, S. 497-508).

Гусерль указує на такі передсуди цієї теорії. Вона стверджує: «„Зовні“ існує, або існує принаймні за певних обставин, сама річ; у свідомості існує образ як її представник (Stellvertreter)» (Husserl, 1913b, S. 421). Очевидно, що об'єкт-оригінал покладається тут як незалежний або чужий до свідомості. «На якій підставі ми виходимо за межі даного лише у свідомості „образу“» (Husserl, 1913b, S. 422), запитує Гусерль, і що *принципово* лежить в основі розмежування образу й оригіналу? Відповідь на це питання, вважає він, може полягати лише в акті, що покладає (або апперцепціює) дещо як копію покладеного прототипу. Певна річ, цей покладений зв'язок між копією і оригіналом, згідно з вищезазначеним засновком прибічника теорії відображення, не може мати

---

<sup>12</sup> Хоч автором понять «первинні» і «вторинні властивості» є Джон Лок (Locke, 1999, pp. 114-125), у філософській літературі це концептуальне розрізнення часто застосовують, описуючи також концепції Галілея, Декарта, Ньютона та інших. Це розрізнення нерідко вважають принциповим для опису базового підходу фізики в дослідженнях природи. Такої думки притримується зокрема Гусерль (Husserl, 1976с, S. 82-83, 89-91, 110-116).

<sup>13</sup> Нижче ми покажемо, чому теорію знаків у значенні, яке окреслює Гусерль, можна вважати теоретичним ґрунтом фізичної теорії взагалі (див. пункти 2.1.2 та 3.3.2).

об'єктивний характер<sup>14</sup>, оскільки в цьому акті (так само як і в будь-якому іншому акті) даний лише «образ» дійсності, але не сама дійсність.

«Трансцендентний» предмет можна розуміти в подвійному сенсі: як даний свідомості безпосередньо (феноменально) у сприйнятті або як даний в акті, який фундований на сприйнятті<sup>15</sup>, – обидві даності є корелятивними зі свідомістю і по суті є інтенційними предметностями. Однак вони є відмінними дескриптивно: якщо в першому випадку маємо говорити про феноменальний факт конституювання свідомістю інтенційного предмета, який не піддається подальшій редукції, то другий випадок представляє акт комплексний, який притому «затуляє очі» на власну конститутивну роль.

Теорія відображення ґрунтується, за Гусерлем, на помилці, коли «взагалі проводять справжню (reellen) різницю між „просто іманентними“, або „інтенційними“, предметами, з одного боку, і відповідними їм за деяких обставин „дійсними“ або „трансцендентними“ предметами – з іншого боку ... кожний має визнати: *інтенційний предмет уявлення є такий самий, як і його дійсний і в цьому випадку його зовнішній предмет, й абсурдно проводити між ними різницю*. Трансцендентний предмет зовсім не був би предметом цього уявлення, якщо б він не був його інтенційним предметом ... при цьому байдуже, чи існує цей предмет, чи він фіктивний, чи абсурдний» (Husserl, 1913b, S. 424-425). Отже, згідно з Гусерлем, за межами безпосередньо даного марно шукати приховане («справжнє») буття. Ба більше, будь-який предмет є з необхідністю інтенційним предметом, його неінтенційне існування взагалі позбавлене сенсу. Останнє, за словами Гусерля, втім, «не виключає, звісно, того, що ... проводиться розрізнення між просто предметом, який завжди інтендується, і предметом, як він при цьому інтендується (в якому сенсі схоплення й, у відповідних випадках, із якою „повнотою“ споглядання), і що останнього моменту стосуються властиві аналізи та дескрипції» (Husserl, 1913b, S. 425).

<sup>14</sup> Не є «реальним предикатом» („reales Prädikat“), словами Гусерля.

<sup>15</sup> Коли, приміром, я на підставі сприйнятого висуюю судження про його вторинність відносно покладеного трансцендентного оригіналу.

Суголосними з Гусерлевою критикою є міркування Гайдегера у його «Прологоменах до історії поняття часу» (Heidegger, 1979, S. 28-34). Гайдегєрова критика теорії відображень ґрунтується, передусім, на загальному розведенні «порожнього гадання» („*Leermeinen*“) та «споглядального наповнення» („*anschauliche Erfüllung*“) уявлення<sup>16</sup>. Споглядальне наповнення, безумовно, властиве актам із будь-яким характером, однак у цьому контексті Гайдегєра насамперед турбує акт сприйняття. Самоданість предмета сприйняття характеризується його «живою присутністю» („*Leibhaftigkeit*“, „*Leibhaft-da*“). Для прояснення поняття живої самоданості Гайдегєр порівнює її зі сприйняттям образу. Розбіжність між цими сприйняттями передусім структурна: сприйняття живої самоданості – простий акт, образне сприйняття – акт комплексний. Разом із тим річ у простому сприйнятті дана безпосередньо, у живості, у той час як образ завжди транслюється: «В образному сприйнятті є річ-образ (*das Bild*) і зображене (*das Abgebildete*)» (Heidegger, 1979, S. 56)<sup>17</sup>.

Згідно з Гайдегєром, головна теза, яку ми можемо навести як опозицію до теорії відображення полягає в тому, що образне сприйняття є частковим випадком сприйняття загалом і не має перед собою втіленого предмета, тобто не є сприйняттям у строгому сенсі безпосереднього зовнішнього сприйняття, яке є актом цілком унікального порядку. У простому чуттєвому сприйнятті немає нічого від образності, воно наочно презентує самі речі, а не їхнє відображення.

Інший аргумент Гайдегєра на користь неспроможності теорії відображення має суто дедуктивну природу й викриває її внутрішню суперечливість. Ця думка також узгоджується з Гусерлевою критикою: абсолютизація образного сприйняття перекриває принциповий доступ до первинного об'єкта, який,

---

<sup>16</sup> Гусерль також робить це протиставлення в термінах інтенційних переживань, розділяючи акти на пусті (*bloße*) та реалізовані, сповнені (*realisierte, erfüllte*).

<sup>17</sup> Приклад Гайдегєра – листівка із зображенням Вайденгаузського моста й сповнене уявлення цього моста.

мовляв, транслює свій образ; а оскільки цей об'єкт є важливим саме як першоджерело, яким оперує теорія відображення й співвідносить із його образом, зміст такого позапокладеного об'єкта взагалі стає порожнім. Твердження теорії відображення, яке відводить образній свідомості домінантну роль, має, отже, згідно з Гусерлем, цілковито спекулятивний характер.

Теорія відображення може бути підведеною під загальний вид теорій репрезентацій, суть яких полягає в гіпостазуванні означуваного (образ слід розглядати як окремий випадок знака<sup>18</sup>). Згідно з такими концепціями, узагальнюючи, річ як сутнісна основа своїх явищ принципово недосяжна у сприйнятті. Тобто на місце сприйняття підсовують образи чи знаки (Husserl, 1976с, S. 90). Гусерль намагається показати, що між сприйняттям і знаковою даністю є суттєва відмінність. Сутність сприйняття полягає в тому, що воно, на противагу знаковій свідомості, має «оригінальний характер». Ба більше, для Гусерля воно є єдиною інстанцією досвіду у властивому сенсі.

В основі теорії знаків, як уже зазначалося вище, лежать різні форми й інтерпретації класичного Новочасного розрізнення між «первинними» і «вторинними властивостями». У класичній версії цієї теорії (теорії відображення) «первинними» називаються властивості, незалежні від випадковості нашої чуттєвості. До них відносяться фізичні час і простір, які описуються в геометричний спосіб в термінах місця (точки), довжини, ширини тощо, а також характеристики руху. «Вторинними» властивостями є чуттєві якості, як-от колір, тепло, запах, смак, звук тощо – вони позначаються як «суб'єктивні», на противагу «об'єктивності» «первинних» властивостей. Як

---

<sup>18</sup> Щодо цього можна звернутися до Пірсової класифікації. Згідно з Пірсом, слід розрізняти «знаки-ікони», «знаки-індекси» та «знаки-символи». Знаки першої групи зовнішньо нагадують те, на що вони вказують. До їхнього обсягу входять також «образи». «Символи» не мають зовнішньої схожості зі своїм денотатом і мають конвенційний характер (Peirce, 2014, pp. 102-115). Оскільки підхід фізики (апологета теорії знаків, з погляду Гусерля) є також підходом математичного конструювання реальності, або математичної символізації світу, то для фізики важливу роль відіграють, на думку Гусерля, поняття образно-символічного та знаково-символічного (Husserl, 1976с, S. 90).

наслідок, «вторинні» властивості розглядаються як «просте явище», або «знак», щодо «первинних» властивостей, які, натомість, складають «істинну річ» як трансцендентне фізичне буття. Оскільки єдиною інстанцією безпосередньої даності речей все ж є чуттєве сприйняття, завдання науковця, з позиції прибічника цієї теорії, полягає в «перекладі» «вторинних» властивостей у «первинні» шляхом їхньої математизації. Наслідки такого методологічно керованого заходу мають подвійний характер: теоретичний і етичний. Група теоретичних наслідків полягає в тім, що фізична річ має принципово відрізнятися від речі наочного (живого) сприйняття, і хоча останнє не є обов'язково простою позірністю речі, воно виступає лише в ролі «знаку» для «справжньої» трансценденції, яка потребує, отже, опосередкованого точного математичного визначення. Головними закидами Гусерля проти такого погляду є, по-перше, як уже зазначалося вище, необґрунтованість розрізнення знака й означуваного: щоб говорити про знакову даність взагалі ми потребуємо наочну даність знака і означуваного, проте, згідно із головним положенням цієї теорії, означуване принципово не дане наочно. По-друге, геометричний опис фізичної речі є сумнівним заходом через те, що протяжність є характеристикою, яка належить саме до сфери чуттєвості, тобто сфери «вторинних» властивостей (іншими словами, протяжність не може бути атрибутом матерії, – це відомий закид Берклі, на який експліцитно посилається Гусерль) (Husserl, 1976c, S. 82-83).

Не менш важливим (якщо не важливішим) для Гусерля є етичний наслідок застосування такого підходу. Для його висновлення Гусерль розширює контекст своєї критики теорії знаків у пізніх роботах (Husserl, 1976a). У цьому більш широкому контексті «первинними» властивостями виступає «істинне» буття фізичного як предмет природничої науки, а «вторинними» – світ духу й корелятивний йому світ наочної природи, які як ціле складають світ як «життєсвіт». Засновком у міркуваннях природознавця-натураліста, на думку Гусерля, є прийняття сутнісної однобічності наочного світу природи, яка ставиться у пряму залежність від суб'єктивності науковця. У широкому сенсі,



суб'єктивність є визначеністю реальної та біографічної ситуації суб'єкта. Ситуаційність науковця має бути виключеною як «мінливе». Межі впливу ситуаційності на відносність наочної даності природного світу, попри те, не отримують належного визначення (і, як наслідок, в подальшому постійно переглядаються). Чистота здобувається шляхом специфічної форми об'єктивізму – об'єктивізму як перетворення тотальності світу разом із людським суб'єктом як його реальною частиною на *об'єктивну матеріальну природу*<sup>19</sup>. Відтак метою природничого дослідника стає здобуття об'єктивності ціною максимальної втрати суб'єктивності. Цей підхід набирає сили в природній настанові особливого теоретичного кшталту. Домінантна роль цієї настанови у науці (наявність домінантної парадигми, як би ми сказали сьогодні) і особливо поза її межами призводить до забуття життєсвіту як істинного предмета гуманітарних наук і як примордіального світу людського буття взагалі. Життєсвіт є світом, сповненим значливих дій і відповідних їм цінностей та мотивацій, які не є просто проявами об'єктивної каузальної природи (навіть розглянуті як комплексне фізичне явище), вони є значеннями, що розкриваються в горизонті учасника культурних подій і можуть бути зрозумілі й дослідженні тільки шляхом відтворення або занурення в цей горизонт (Husserl, 1976a, S. 48-56 ff.; Husserl, 1976b).

### 1.2.2. Критика можливості геометричної дескриптивної ейдетики

Феноменологічна критика теорії знаків викриває точний аксіоматичний характер фізики і показує, що останній досягається у спробі методичного

---

<sup>19</sup> Це стосується, як влучно зауважує Елізабет Штрекер, навіть природничих дисциплін, які за своїм визначенням займаються «людиною», а саме анатомія і фізіологія: «Але вони також розглядають людську істоту не як суб'єкт, а як об'єкт з метою віднайти повторюваності в людському тілі. Природничу науку просто не цікавить суб'єктивність суб'єкта взагалі» (Ströker, 1997, p. 174). У випадку фізики ця об'єктивація просувається далі, до абсолютизації символічного світу математичних конструкцій.

вимикання квалітативних моментів свідомості як «вторинних властивостей». З математичного погляду це вимикання не є обов'язковим, адже квалітативне розмаїття саме по собі піддається математизації. На думку Гусерля, це відбувається однак ціною важливої втрати доматематичної морфології досвіду.

Гусерлева аргументація проти можливості математизації феноменологічних даних розпочинається зі строгого визначення математичних наук, яке проходить у два етапи: (I) відбір точних дисциплін, які принципово могли б виконувати роль ейдетики онтологічного регіону переживань свідомості; (II) проведення відмінності між *точними* й *дескриптивними* науками, а також, паралельно до цього, визначення сутнісних рис точних, на відміну від неточних, ейдетичних наук через уведення поняття «дефінітивного розмаїття».

(I) Враховуючи поділ на формальні й матеріальні сутності та відповідний цьому поділ на формальні й матеріальні ейдетичні дисципліни, а також той факт, що трансцендентальна феноменологія є матеріальною ейдетикою, єдиний мислимий спосіб математизації феноменології, міркує Гусерль, може лежати через застосування геометрії як матеріально-ейдетичної дисципліни<sup>20</sup>. Відповідно, можна порушити запитання, «чи маємо — або можемо — ми конституювати феноменологію як „*геометрію*“ *переживань*» (Husserl, 1976с, S. 150).

---

<sup>20</sup> Геометрію Гусерль відносить до матеріально-ейдетичних дисциплін на тій підставі, що вона в абстрактно-ідеальний («апріорний») спосіб досліджує простір, який є «синтетичною» категорією регіону матеріальної природи. Оскар Бекер, щоправда, доповнює цю думку, вказуючи на інший своєрідний подвійний характер геометрії. На його думку, у геометрії з необхідністю наявні «правила силогістичної дедукції», за якими зі «змістовних» положень виводять нові у «чисто формально-логічний» спосіб, тому «геометрія матеріально-ейдетична у своїх головних положеннях, але формально-логічна у способі її просування від останніх до системи істин, що однак не виключає, що кожний такий крок можуть прояснити також матеріально-ейдетично» (Becker, 1923, S. 390). Бекер стверджує, що цей «подвійний характер» геометрії наочно розкривається саме в Гусерлевому понятті «дефінітивного розмаїття».

(II) Негативна відповідь Гусерля на це запитання лежить через введення й розкриття поняття «дефінітивного», або «математичного розмаїття» („definite“ oder „mathematische Mannigfaltigkeit“):

[Дефінітивне розмаїття] характеризується тим, що *скінченна кількість понять і положень*, які виводять у певному випадку із сутності тієї чи тієї сфери, *цілковито й однозначно визначає цілість усіх можливих формувань (Gestaltungen) цієї сфери у манері формально-логічної необхідності*, так що нічого в ній принципово не залишається відкритим ... Еквівалент поняття дефінітивного розмаїття полягає також в таких реченнях: кожне речення, побудоване завжди за логічними формами виокремлених аксіоматичних понять є або чистим формальним наслідком аксіоми, або таким самим запереченням, тобто що формально суперечить аксіомі; так що тоді суперечлива протилежність була формально-логічним наслідком аксіоми. У математично-дефінітивному розмаїтті поняття «істинно» та «формально-логічний наслідок аксіоми» еквівалентні, так само як поняття «хибно» та «формально-логічне заперечення аксіоми» (Husserl, 1976с, S. 152).

Згідно з Оскаром Бекером, будь-яка точна наукова дисципліна (апріорна чи емпірична гіпотетико-дедуктивна) є (або претендує на те, щоби бути) «раціональною системою» (Becker, 1923, S. 402). Головною особливістю останньої, на його думку, слід вважати її «конструкційний характер»: вона створюється шляхом пов'язання «конструкційних елементів у скінченній кількості, і ... спосіб структурного пов'язання між ними має логічно-формальну (у розширеному сенсі, силогістичну) природу. Можна сказати, що [раціональний взаємозв'язок] має характер *алгоритму*» (Becker, 1923, S. 402). Конструкційність алгоритму Бекер описує через його «скінченність», що розкривається, на його думку, у двох моментах: «дискретності» та «дефінітивності» („Definitheit“):

Дискретність означає, що в раціональному алгоритмі переходять від елементу до елементу стрибкоподібно, відтак, не просуваються постійно через нескінченне, взаємозв'язане розмаїття елементів ... Дефінітивність, на противагу цьому, означає, що *всі* можливі утворення певної змістовної сфери можуть бути досягнуті через застосування алгоритму, що складається зі скінченного числа

головних елементів, і що, далі, структурна складність алгоритму не стає нескінченною (Becker, 1923, S. 402).

В обох наведених моментах, вважає Бекер, розкривається Гусерлевий концепт «дефінітивного розмаїття», властивий «як алгоритмові, так і змістовній сфері, якою він має конструкційно оволодіти» (Becker, 1923, S. 402).

Конструкційний характер геометрії в цьому сенсі полягає в «раціональній обробці континууму» (Becker, 1923, S. 403). Згідно з Гусерлем, геометрія, як і будь-яка інша точна ейдетична дисципліна, «просувається не *описово*», адже їй не властиве схоплення, опис і класифікація

... найнижчих ейдетичних розрізень – відтак, незліченних просторових форм, які можна накреслити у просторі, – як це робить дескриптивна природнича наука стосовно емпіричних природних формувань. Геометрія, натомість, фіксує деякі види головних утворень, ідеї тіла, площини, точки, кута тощо, тих самих, що відіграють ключову роль в аксіомах. За допомогою аксіом, тобто найпростіших законів сутності, вона здатна тепер вивести *усі* формування, що «існують» у просторі, тобто ідеально можливі просторові формування у чисто дедуктивний спосіб, у формі точно визначальних понять, які представляють сутності, загалом чужі для нашої інтуїції (Husserl, 1976с, S. 152).

Для описових дисциплін (чи то досвідних, як-от ботаніка, зоологія, мінералогія тощо, чи то ейдетичних, як-от трансцендентальна феноменологія), натомість, характерне звернення до емпіричних індивідуальностей у тій формі, «як вони себе дають», а саме як морфологічні невизначеності. Останні, щоправда, як зазначає Бекер, «на цій підставі не можуть бути використані в раціональних науках, водночас через постійно наявну небезпеку *quaternio terminorum* ... З іншого боку, саме точні науки є чітко окресленими й застосовними в раціональній аргументації» (Becker, 1923, S. 401). Поняття дескриптивних наук мають, відповідно, також дескриптивно-морфологічний характер. Перехід від морфологічної розмитості до ідеальної дефінітивності відбувається шляхом раціоналізації дескриптивних понять, яка у випадку геометрії має відбутися з двох боків: з боку розмитих чуттєвих даностей та

понять, що їх неточно описують, але також з боку точних понять і їхньої формально-логічної обґрунтованості (Becker, 1923, S. 402). Гусерль підкреслює проте, що «ідеація, яка представляє ідеальну сутність як ідеальні „границі“, які принципово не знайти в жодному чуттєвому спогляданні, до яких морфологічна сутність більше або менше „наближається“, не досягаючи їх, – ця ідеація є чимось сутнісно іншим за схоплення сутності шляхом простого „абстрагування“, у якому виокремлений „момент“ піднімають до регіону сутності як принципово розмитий, як типовий» (Husserl, 1976с, S. 155). Останній вид ідеації як «простого абстрагування» є ідеацією як методом феноменології, яка як і будь-яка дескриптивна наука, має свій початок у «текучому» із його невизначеним характером.

Відтак, проблема математизації феноменологічних даних має для Гусерля форму складної подвійності наукових підходів – *дескриптивного й точного*: «Далі можна побачити, що *точні й чисто дескриптивні* науки насправді поєднані, але що вони не можуть займати місце одна одної, що жодний найбільший дотепер розвиток точних наук, тобто наук, що оперують з ідеальними субструкціями, не здатний розв’язати первинні й виправдані задачі чистої дескрипції» (Husserl, 1976с, S. 156).

### 1.3. Аргумент феноменальності свідомості проти фізикалізму

Ми здійснили огляд головних аргументів Гусерля проти натуралізму та натуралізації феноменологічних предметів і понять. Тепер ми хотіли б увиразнити Гусерлеву позицію через зіставлення її з феноменологією (враховуючи багатозначність цього поняття) аналітичного гатунку.

У центрі уваги цього підрозділу буде відома праця Чалмерса «The Conscious Mind»<sup>21</sup> (Chalmers, 1996) та його не менш відома стаття «Facing Up to

---

<sup>21</sup> Переклад назви цієї праці, а також її головних термінів був предметом дискусії термінологічного семінару у вересні 2015 р. в Інституті філософії ім. Г. Сковороди. З матеріалами

the Problem of Consciousness» (Chalmers, 2010). На наш погляд, для сучасного філософського дослідження феномена суб'єктивного досвіду Чалмерс є цікавою фігурою, з одного боку, через його опозицію до табору сучасних йому аналітичних філософів-редукціоністів, яка дається взнаки насамперед в його акценті на «феноменології» свідомості на противагу її каузальності, з іншого боку, через своєрідність цієї «феноменології», яка робить його показовим представником протилежного табору антиредукціоністів і яка суттєво відрізняється від феноменології Гусерля. Ми вважаємо, що уважне порівняння цих двох дуже відмінних традицій (аналітичної і феноменологічної) може значною мірою увиразнити їхні головні переваги і недоліки та запропонувати більш витончені й цікаві аргументи в дискусіях про свідомість.

Для цього дослідження визначальним є також те, що у книзі «Свідоме ментальне» автор наводить низку головних аргументів сучасної аналітичної філософії ментального проти редукціонізму в дослідженнях свідомості, реінтерпретуючи їх у термінах логічної супервентності. Як ми побачимо нижче, ці аргументи об'єднує те, що всі вони апелюють до квалітативності свідомості і тому можуть бути узагальнено названі різновидами «аргументу кваліа», або «аргументу того, як воно» («‘What it’s Like’ Argument») (Rudd, I).

Я розпочну, однак, із висвітлення кількох важливих термінологічних дистинкцій філософії Чалмерса, понять феноменальної і психологічної свідомості, легких і важкої проблем свідомості. Потім перейду до розгляду аргументів проти редукціонізму, які наводить Чалмерс. Насамкінець, ми проведемо критичний огляд цих аргументів, який розгортатиметься на контрастному тлі феноменології Гусерля.

---

дискусії можна ознайомитися в п'ятому числі «Філософської думки» (Богачов А., Вахтель А., Верлока В., Іващенко І., Іващенко С., Кебуладзе В., Комар О., Леонов А., Панич О., Сепетий Д., Хома О., Фостяк Т., Циба В., 2015). Там само зацікавлений знайде практичне застосування перекладацьких пропозицій у перекладах англomовних праць. На сторінках цього дослідження ми будемо притримуватися стратегії перекладу поняття “mind” як «ментальне». Відповідно, і назву праці Чалмерса ми перекладатимемо як «Свідоме ментальне».

### 1.3.1. Основні терміни і порушена проблема

Розпочнімо з понять «феноменальне» і «психологічне ментальне». Першим Чалмерс називає «свідомий досвід»; другим – «поняття ментального як каузальну або пояснювальну базу для поведінки» (Chalmers, 1996, p. 11). «Феноменальне ментальне» відсилає до того, як суб'єктивно «переживається» перебування в ментальному стані, характеристика, яка, натомість, мало значить для розуміння поняття «психологічного ментального». Психологічне поняття характеризує ментальне з огляду на його *діяльність*, а не *якість* і відповідає, на думку Чалмерса, поняттю ментального в сучасній когнітивній науці<sup>22</sup> (Chalmers, 1996, p. 11). При цьому, каже він, ці поняття не слід розглядати як взаємовиключні альтернативи в описі ментального, а радше поняттями, що описують різні його аспекти і разом вичерпують поняття ментального. Ментальний стан може характеризуватися тим, яку суб'єктивну якість він має (як воно бути у цьому стані; приклад Чалмерса – відчуття), або тим, яку роль у спричиненні чи поясненні поведінки він відіграє (приклад Чалмерса – навчання і пам'ять), чи поєднувати в собі обидва ці аспекти (наприклад, біль має безсумнівний феноменальний момент, але при цьому може розглядатись каузально як стан, який сигналізує про пошкодження в організмі і призводити до відповідних поведінкових реакцій) (Chalmers, 1996, pp. 12, 17).

Особливо важливо зазначити, що поняття *свідомості* і *феноменального* нетотожні в термінології Чалмерса. З одного боку, поняття свідомості щільно пов'язане з поняттям феноменальності, із суб'єктивним характером нашого досвіду. З іншого боку, оскільки, на його погляд, функціональний (або,

---

<sup>22</sup> Самий предикат «психологічний» Чалмерс використовує інструментально, штучно прирівнюючи психологію і сучасну когнітивну науку, і визнає при цьому звичність більш широкого поняття психологічного, яке також включає феноменальний аспект (пор. (Chalmers, 1996, p. 12)).

загально кажучи, каузальний)<sup>23</sup> спосіб опису є більш доцільним для опису певних ментальних станів, які супроводжуються свідомістю, таких як неспання, інтроспекція, самосвідомість, увага, вольовий контроль – сутнісним для таких станів є не так феноменальний як психологічний аспект. Пояснити ці когнітивні процеси означає – що, на думку Чалмерса, відповідає самому сенсу цих понять – розкрити функцію, яку вони виконують в когнітивному житті й описати її в термінах обчислювальних або нейронних механізмів (Chalmers, 2010, р. 4). Відповідно до цього Чалмерс пропонує розрізняти феноменальне і психологічне поняття свідомості<sup>24</sup> (Chalmers, 1996, pp. 25-28). Той, хто звужує поняття свідомості до його психологічного значення, той впевнено проповідує можливість пояснення свідомості традиційними методами когнітивної науки, адже свідомість у цьому значенні є набором функцій в каузальному перебігу психофізичного життя, а отже, принципово може бути представлена як нейронний або обчислювальний механізм. Однак такий підхід неприпустимо затуляє очі на очевидний факт нефункціонального аспекту ментального життя, а саме його феноменальності.

Саме наявність цього непсихологічного, феноменального шару у свідомості і спричиняє, на думку Чалмерса, «важку проблему свідомості». Цю проблему можна коротко сформулювати у вигляді запитання: Чому є феноменальність досвіду, якщо у фізичній теорії все сумісно з її відсутністю? (пор. (Chalmers, 2010, р. 17)). Адже «навіть коли ми пояснили виконання усіх когнітивних і поведінкових функцій у безпосередній близькості до досвіду – розрізнення у сприйнятті, категоризація, доступ до внутрішніх станів, вербальна передача – може залишитися без відповіді ще одне запитання: *чому виконання цих функцій супроводжується досвідом?* Просте пояснення функцій

---

<sup>23</sup> Поняття функції Чалмерс використовує в широкому сенсі каузальної ролі в продукуванні поведінки (див., напр., (Chalmers, 2010, р. 6)). Функціональне пояснення він розглядає як одну з форм редукціонізму (Chalmers, 1996, pp. 43-46).

<sup>24</sup> З них перше є головним для Чалмерса і тому зазвичай говорячи про свідомість він має на увазі феноменальну свідомість.



залишає це питання відкритим» (Chalmers, 2010, p. 8). Цей розрив між функціональною свідомістю (або, загально кажучи, функціональним ментальним) когнітивної науки та феноменальністю суб'єктивної сфери Чалмерс доводить через відсутність логічного зв'язку між фізичним і феноменальним.

Перш ніж перейти до розгляду Чалмерсових логічних аргументів проти редукціонізму слід прояснити такі терміни як: *супервентність, редукціонізм, натуралізм, матеріалізм*.

1. Перший з наведених термінів Чалмерс визначає так:

Супервентність (supervenience), загально кажучи, є відношенням між двома наборами властивостей: В-властивості – інтуїтивно, *високорівневі* властивості – і А-властивості, які є більш базовими *низькорівневими* властивостями.

Для наших цілей, релевантними А-властивостями є зазвичай фізичні властивості, більш точно, фундаментальні властивості, до яких апелює завершена фізична теорія (Chalmers, 1996, p. 33).

Чалмерс розрізняє поняття локальної та глобальної, а також природної і логічної супервентностей. А-властивості й В-властивості перебувають у відношенні *локальної* супервентності, якщо

... будь-які два можливі індивіди, які проявляють (instantiate) однакові А-властивості, проявляють однакові В-властивості. Наприклад, форма перебуває у відношенні локальної супервентності до фізичних властивостей: будь-які два об'єкти з однаковими фізичними властивостями необхідно матимуть однакову форму. З іншого боку, цінність не перебуває у відношенні логічної супервентності щодо фізичних властивостей: точна фізична копія Мони Лізи не має таку ж цінність, як Мона Ліза ... На противагу цьому, В-властивості перебувають у відношенні *глобальної* супервентності до А-властивостей, якщо А-факти про весь світ визначають В-факти, тобто якщо неможливі два світи, нерозрізнявані щодо своїх А-властивостей, але розрізнявані щодо своїх В-властивостей (Chalmers, 1996, pp. 33-34).

*Логічна* супервентність між А-властивостями і В-властивостями означає відсутність логічної можливості двох ситуацій, тотожних щодо А-властивостей і відмінних щодо В-властивостей. При цьому логічна можливість тут розглядається не в сенсі стосунку до систем формальної логіки, а в широкому сенсі принципової мислимості можливих світів чи індивідів. У цьому сенсі, наприклад, біологічні властивості перебувають у відношенні глобальної логічної супервентності до фізичних властивостей, тобто в усіх можливих світах, які мають такі самі фізичні властивості, існуватимуть щонайменше такі ж самі біологічні властивості, які відповідають їм у нашому світі (пор. (Chalmers, 1996, pp. 34-39)).

*Природна* супервентність виражає таку залежність між А-властивостями і В-властивостями, яка визначається не логічно, а емпірично. У ході дослідження природи ми помічаємо систематичні зв'язки між властивостями і на їхній підставі формулюємо закони природи. Однак, не зважаючи на закономірний характер цього зв'язку, він не є зв'язком логічно необхідним, адже принципово мислимий фізичний світ, у якому ці закони будуть інші, або взагалі не існуватимуть<sup>25</sup> (пор. (Chalmers, 1996, pp. 36-38)).

Роль логічної супервентності у питанні свідомого досвіду центральна, адже – як гадає Чалмерс – якщо відношення природної супервентності між свідомістю й фізичним світом є цілком можливим, і встановлення однозначних кореляцій між фізичним і феноменальним (на локальному і глобальному рівні), радше за все, стане можливим після успішного встановлення усіх фізичних фактів і фактів свідомості, то відношення логічної супервентності (як локальної, так і глобальної) між аналогічними сферами є необґрунтованим. Це пояснюється логічною можливістю, з одного боку, існування двох фізично

---

<sup>25</sup> Чалмерсові тут не йдеться, як може здатися, про те, що фізичні твердження про природу можуть піддаватися фальсифікації, хоча, безумовно, він би навряд чи заперечував традиційний шлях «conjectures and refutations» природничих наук. Його думка полягає скоріше в тім, що наявність і зміст фізичного закону має підґрунтя не в логіці й не у ментальному, а в об'єктивній природі, яка є одним із логічно можливих предметів ментального.

ідентичних індивідів, нетотожних стосовно своїх внутрішніх станів (обидва матимуть різні квалітативності досвіду, або один з них не матиме досвіду взагалі), з іншого боку, існування світу, фізично тотожного нашому, в якому свідомий досвід інший або взагалі відсутній. Більш розлого про це нижче.

2. Відношення логічної супервентності між А-властивостями і В-властивостями, а також між відповідними А-фактами і В-фактами, означає, іншими словами, що існування А-фактів тягне за собою існування корелятивних В-фактів. Але важливим тут, на думку Чалмерса є те, що В-факти не є *принципово* новим порядком фактів, а радше переформульованими А-фактами. Так, біологічні факти, взяті у своїй тотальності<sup>26</sup>, можуть бути без суттєвих втрат переформульованими в термінах хімічних або мікрофізичних фактів. Доктрину ж, згідно з якою таке відношення підпорядкування фактів певного виду фізичним фактам є абсолютним і яка проголошує, відповідно, що все у світі є фізичним, Чалмерс називає *матеріалізмом*, або *фізикалізмом*. Відповідно, матеріалізм істинний якщо всі факти про наш світ перебувають у відношенні глобальної логічної супервентності до фізичних фактів (Chalmers, 1996, p. 42).

3. Важливо при цьому, що поняття «матеріалізм» і «натуралізм» Чалмерс не ототожнює. Матеріалізм представляє собою вид монізму, тоді як натуралізм може бути примирений із дуалізмом, на чому Чалмерс і будує власну концепцію. *Натуралізмом* для нього є погляд, згідно з яким все у світі є частиною природи і підпорядковується природним законам, як вони розуміються природничими науками (Chalmers, 1996, pp. 127-128).

4. Основним (хоч і не єдиним) підходом матеріалізму до опису природних феноменів є *редукційне пояснення*, тобто пояснення більш складних високорівневих процесів цілковито у термінах більш простих низькорівневих

---

<sup>26</sup> З огляду на те, що біологічні властивості перебувають у відношенні глобальної, але не локальної логічної супервентності до фізичних властивостей, на думку Чалмерса: дві фізично тотожні істоти можуть бути біологічно відмінні у різних середовищах (Chalmers, 1996, p. 34).

процесів. Редукціонізм когнітивної науки, зокрема, дістає форму функціонального пояснення (де функція, як ми вже зазначали розуміється в широкому сенсі каузально, поза стосунку до телеології): вважається, що зміст більшості когнітивних процесів/станів («психологічного» типу) полягає у виконанні певної функції, яка принципово може бути описаною в термінах більш базових низькорівневих механізмів. І оскільки «результати таких функцій самі піддаються характеристиці фізично, а всі фізичні події мають фізичні причини, тоді має бути фізичне пояснення для виконання будь-якої з таких функцій» (Chalmers, 1996, p. 44) (також див. до цього (Chalmers, 1996, pp. 42-47)).

Останнє, що залишається окреслити, це відношення між логічною супервентністю і редукційним поясненням: «Природний феномен піддається редукційному поясненню в термінах певних низькорівневих властивостей саме коли він перебуває у відношенні логічної супервентності до цих властивостей» (Chalmers, 1996, pp. 47-48). Відтак, істинність матеріалізму залежить від того, чи є відношення глобальної логічної супервентності між фактами природи і низькорівневими фактами фізичного світу. У центрі Чалмерсового питання про істинність матеріалізму – перевірка чинності цього відношення для фактів феноменальної свідомості.

### 1.3.2. П'ять логічних аргументів проти редукціонізму

У праці «Свідоме ментальне» Чалмерс наводить п'ять аргументів проти редукційного пояснення свідомості. Два з них він називає аргументами від мислимості (conceivability), ще два – від епістемології і п'ятий аргумент – від аналізу (Chalmers, 1996, pp. 93-106).

*Перший аргумент* від мислимості є так званим «аргументом зомбі». «Феноменальним зомбі» є «хтось або щось, фізично тотожне мені (чи будь-якій іншій свідомій істоті), але в той же час позбавлене свідомого досвіду»

(Chalmers, 1996, p. 94). Гіпотетичний зомбі-двійник свідомої істоти має абсолютно такий самий набір психологічних (відповідно, функціональних) характеристик, що і його свідомий аналог, він абсолютно аналогічно реагує на зовнішні фізичні подразники, і навіть може вербалізувати свої «внутрішні стани» і «думки», яких насправді немає. Уся його поведінка позбавлена супровідної феноменальної якості свідомих станів. Зміст аргументу полягає в тім, що якщо феноменальні зомбі логічно можливі, тоді прямий логічний зв'язок між психологією фізичних станів тіла і феноменальністю станів свідомості відсутній, і відповідно відсутнє фізикалістське пояснення феноменального. Локальна версія цього аргументу легко перетворюється на глобальну: для цього замість окремої пари свідомої істоти і її зомбі-двійника слід говорити про логічну можливість фізично ідентичного світу, повністю позбавленого феноменального досвіду. Логічним наслідком такої можливості є відсутність відношення глобальної логічної супервентності між фізичним і феноменальним і відповідна неможливість редукції другого до першого.

У цьому аргументі Чалмерсові, звісно, не йдеться про те, що інженерія майбутнього не буде здатна створити свідомого клону, адже, як зазначалося вище, можливість *природної* супервентності між фізичним і феноменальним цілком позбавлена суперечності, і дуже ймовірно, що однакова фізична організація має закономірно привести до виникнення (певної) феноменальної організації. Натомість, ідеться про *теоретичну* несумірність між цими двома аспектами, а отже про відсутність адекватного наукового пояснення їхнього співіснування.

*Другий аргумент* від мислимості подібний до аргументу зомбі й апелює до мислимості фізично тотожного світу, хоч і не позбавленого феноменального досвіду, але відмінного за своєю феноменальною якістю. Зокрема, мислимим є фізично тотожний нашому світ, спектр феноменальності якого повністю інвертований. Наприклад, усі люди з цього паралельного світу матимуть відчуття синього там, де ми маємо відчуття червоного, але вони, як і ми, будуть називати відчутий колір червоним, а також використовуватимуть ідентичні

метафоричні зв'язки, як-от «теплий червоний», «холодний синій» тощо. Логічна можливість і когерентність цього світу, на думку Чалмерса, є ще одним доказом відсутності логічного переходу між фізичним світом і феноменальною свідомістю.

*Третій аргумент* має назву аргументу від епістемічної асиметрії і полягає в артикуляції принципової відмінності двох пізнавальних перспектив: перспективи фізикаліста та перспективи суб'єкта, спрямованого на власні стани свідомості. Перший як науковець не бачить нічого, окрім об'єктивної природи, підпорядкованої каузальним, і зокрема функціонально-каузальним, зв'язкам. Другий занурений у вир феноменальної суб'єктивності, яка є принципово незовнішньою і необ'єктивною, якщо зовнішність і об'єктивність розуміти в тому ж сенсі, у якому ці поняття застосовують щодо фізичного світу. Внутрішнє феноменальне життя суб'єкта – добре знайоме, зрештою, кожному фізикалістові – здобувається у принципово іншій настанові<sup>27</sup> і по відношенню до фізичного світу із його фактами є джерелом нової нефізичної фактичності, адже навіть найдетальніший опис каузальних зв'язків не призведе до розуміння того як воно бути свідомою істотою. «Нічого в цій незмірній каузальній історії не змусило б того, хто не переживав це безпосередньо, повірити в те, що має бути *свідомість*. Сама ідея була би нерозумною, майже містичною, можливо» (Chalmers, 1996, p. 102).

Ідею *четвертого аргументу* Чалмерс запозичує передусім в Нейгела (Nagel, 1974) і Джексона (Jackson, 1982). Аргумент Джексона, названий ним

---

<sup>27</sup> У моїй інтерпретації цього аргументу Чалмерса позначається вплив Гусерлевої термінології. Це пов'язано із близькістю цього аргументу до деяких Гусерлевих ремарок проти фізикалізму й об'єктивізму. Стисло і виразно про культ просторово-часової каузальної природи та про відмінність настанови на природу як субстанцію і настанови на свідомість як феномен див. «Філософію як строгу науку» (Husserl, 1987). І все ж, як ми намагатимемось показати далі, ця дихотомія об'єктивного й суб'єктивного, у-собі і для-себе, яку відстоює Чалмерс слідом за Нейгелом (Nagel, 1974, p. 437), має інше значення, аніж для Гусерля, через роль відведену інтенційності в цьому розрізненні.

аргументом знання (The Knowledge Argument), представляє собою два мисленнєвих експерименти, у центрі яких гіпотетичні персонажі Фред і Мері.

Мері – один із найкращих нейронауковців планети, який спеціалізується на нейрофізіології сприйняття кольору. Мері знає все про мозкову діяльність взагалі і особливо про ту, що пов'язана з візуальною обробкою інформації. Однак вона не може знати, *як воно*, бачити червоний колір (до прикладу), оскільки все своє життя вона провела в чорно-білій кімнаті перед чорно-білими моніторами. Питання полягає в тому, чи отримає Мері нове знання, коли вийде з чорно-білої кімнати у кольоровий світ. На думку Джексона і Чалмерса, здобутий Мері в подальшому досвід червоного буде новим фактом, доступ до якого був неможливий лише на основі нейрофізіологічного дослідження візуальної обробки інформації. Отже, фактичність феноменального досвіду, як-от досвід кольору, не впливає з фізичних фактів.

Другий учасник мисленнєвого експерименту Джексона – Фред. Фред, на відміну від Мері, завжди жив у кольоровому світі і навіть мав фізіологічну перевагу перед іншими людьми: він здатний розрізняти більше відтінків червоного, аніж будь-яка інша людина на планеті. З погляду фізіології такої здатності Фреда є прекрасне пояснення (тетрахроматичний зір, тобто наявність більше трьох типів колбочок сітківки ока), але якщо запитати Фреда, як він може пояснити свої відчуття чи спробувати навчити когось цій здатності, він не зможе цього зробити. Для Фреда, пояснення того, як воно бачити додатковий відтінок червоного, потребуватиме більшого, аніж опису нейрофізіологічних зв'язків у його тілі.

Радикалізованою версією аргументів про Фреда і Мері є апеляція до досвіду істот, які принципово відмінні фізіологічно від людей, і, отже, повинні мати принципово відмінні феноменальні характеристики досвіду, які не стануть нам зрозумілими навіть за повного пояснення фізіологічної конституції цих істот (див. (Nagel, 1974)). Однак Нейгелове питання про те, як воно бути сліпою

твариною із сонаром, здається, є однаково проблематичним як з об'єктивно-редукціоністської, так і з суб'єктивно-людського погляду<sup>28</sup>.

Нарешті, *п'ятий аргумент* є аргументом від аналізу. Згідно з ним, для того, щоб редукційне пояснення свідомості взагалі відбулося, те, що піддається редукції має бути проаналізованим. Далі, за виразом Нейгела, «якщо аналіза залишає щось осторонь, проблема порушена невірною» (Nagel, 1974, p. 437). На думку Чалмерса, будь-яка редукційна аналіза свідомості не бере до уваги те, що взагалі *означає* свідомість. Найпоширеніші способи аналізу в редукціонізмі є *функціональна* та *структурна* аналізу. Перший визначає свідомий стан винятково через його функції в ментальному житті. Другий може визначати свідомість як певну біохімічну структуру. Однак обидва визначення неповні і не беруть до уваги уваги, на думку Чалмерса, найсуттєвіший *квалітативний* момент свідомого досвіду, який не має жодної каузальної ролі і не має нічого спільного із біохімічною структурою. Відтак, вважає Чалмерс, свідомість не підлягає редукції і може описуватися лише за допомогою понять іншого ґатунку.

Методологічне питання про можливість редукційного пояснення свідомості логічно переходить у Чалмерса в онтологічне питання про те, чи є свідомість фізичною. З доведеної тези про відсутність глобальної логічної супервентності між фізичними фактами й фактами свідомості, випливає, на думку Чалмерса, що факти свідомості є фактами принципово іншого порядку, ніж фізичні. Отже, матеріалізм хибний, а свідомість не є фізичною, – що і є відправною точкою для його натуралістичного дуалізму.

---

<sup>28</sup> Адже тут ідеться, за визначенням, вже про принципово неуявлюваний, ні на що не схожий і навіть, швидше за все, неможливий для людини досвід. Це питання в котрий раз порушувалося у нещодавній дискусії, опублікованій у журналі «Філософська думка» (Вахтель А., Кебуладзе В., Комар О., Леонов А., Сепетий Д., Синиця А., Суховий В., Циба В., 2016), де автор цих рядків також висловив коротку ремарку про суперечливість самого питання Нейгела.



### 1.3.3. Аргумент кваліа й аргумент інтенційності

Тепер ми хотіли б коротко узагальнити зміст наведених аргументів і пояснити, чому ми вважаємо, що, враховуючи почасти вірно обраний вектор обґрунтування, Чалмерс припускається важливого упущення<sup>29</sup>. У цьому висновку ми знаходимо підтримку з боку співавтора книги «Феноменологічне ментальне», Дена Загаві (Gallagher & Zahavi, 2008, pp. 107-129), а також Ентоні Рада, який наводить важливі для мене міркування у статті під назвою «What it's like and what's really wrong with physicalism: a Wittgensteinian perspective» (Rudd).

Наведені у попередній частині аргументи можуть бути зведені до однієї головної думки: *виокремлення лише фізичних фактів і відповідних ним фізичних властивостей залишає щось важливе поза увагою; цим щось є феноменальність нашої свідомості*. Однак самі поняття *фізичного* і *свідомого* в цьому формулюванні багатозначні і потребують уточнення. Семантика цих понять – а також щільно пов'язане із цим розуміння відмінності між перспективами першої і третьої особи – суттєво позначатиметься на значенні наведеної тези.

Чалмерс дає таке визначення свідомості: «Ми можемо сказати, що істота свідома, якщо є *те, як воно бути* цією істотою, використовуючи відомий вислів Томаса Нейгела. Так само ментальний стан є свідомим, якщо є *те, як воно бути* в цьому ментальному стані. Відповідно, ми можемо сказати, що ментальний стан є свідомим, якщо він має *квалітативне відчуття (qualitative feel)* – відповідну йому якість досвіду. Ці квалітативні відчуття також відомі як феноменальні якості, або, коротко, *кваліа*» (Chalmers, 1996, p. 4) (пор. (Nagel, 1974, p. 436)). В іншому місці Чалмерс доповнює себе: «Те, що пов'язано зі

---

<sup>29</sup> Зрештою, аргументи Чалмерса більшою мірою запозичені (реінтерпретовані і доповнені) у його колег, представників аналітичної філософії ментального (Нейгела, Джексона, Кірка, Фленегена, Шумейкера та ін.). У трансляції цих аргументів Чалмерс, на наш погляд, зберігає як їхні основні переваги, так і недоліки.

свідомістю, не повинно мати який-небудь трансцендентальний характер. Відбулося лише те, що наше уявлення про природу стало ширшим» (Chalmers, 1996, p. 128). Останнє речення означає при цьому, що «свідомий досвід є природним феноменом. Це частина природного світу і як інші природні феномени він вимагає пояснення» (Chalmers, 1996, p. 5).

Відповідь на запитання «Як свідомий досвід може бути „частиною“ природи і при цьому не мати жодних трансцендентальних характеристик?» може бути лише така: «Коли сам свідомий досвід розуміється як об'єкт, або річ». Однак свідомий досвід у цьому сенсі, у сенсі кваліа, є річчю особливого гатунку, а саме річчю «внутрішньою», «приватною» і «унікальною». Не вдаючись у проблематичність можливості інкорпорування таких одиниць буття в інтерсуб'єктивне наукове дослідження (що вже робили багато критиків кваліа, зокрема, Денет (Dennett, 1988)), ми маємо передусім указати на суперечність, закладену в такому визначенні терміну (в інший спосіб, аніж це робить Денет).

Для цього виокремимо два основних значення фізичної природи: (а) *природи як символічної конструкції*, кореляту своєрідної теоретичної настанови і (б) *природи у сенсі наочної природи* як базового шару світу «звичайної» людини.

Природі у сенсі символічної конструкції притаманна точність та абстрактність. Свідомий досвід, натомість, по-перше, має неточний, морфологічний характер: не все розмаїття змісту корелятивів актів свідомості можна сконструювати математично (Husserl, 1976с, S. 148-159; Becker, 1923, S. 400-415). По-друге, символ неодмінно виокремлює лише аспект досліджуваного феномена, залишаючи інші його аспекти поза лаштунками; символізація досвіду буде мати такий самий результат. Але найголовнішим є те, що у символі втрачається живий характер досвіду: символ із необхідністю абстрагується не лише від квалітативності гілетичних даних, але й від

рефлексійності ноези, а тому не здатний схопити саму суть феномена інтенційності<sup>30</sup>.

Для наочної ж природи як природи для суб'єкта характерна субстанційність, тобто властивість бути реальною трансценденцією, завжди лише частково втіленою у досвіді. У той час як самий досвід, самий акт сприйняття, безумовно, не є субстанційним. Досвід природи як субстанції, що являється, не може бути субстанцією, натомість, є самим явищем, або явленням. Це класичне філософське розрізнення ілюструє вкотре і Гусерль (Husserl, 1987, S. 28-29; Husserl, 1976с, S. 86-95) (див. до цього також (Rudd, I, III)).

Але якщо ми, як Чалмерс, віддані метафізиці природничих наук, то за інерцією висновуємо, що якщо щось існує, воно існує просто як об'єкт у природі. Коли, крім того, поруч із просторово-часовими об'єктивними речами у природу вносять реїфікований суб'єктивний досвід, виникає очевидна проблема пояснення співіснування речей принципово різних і навіть несумірних порядків.

Помилка Чалмерса і його однодумців полягає, отже, насамперед в реїфікації досвіду і невірній характеристиці останнього як речі (або, широко кажучи, як реального буття), яка (загадковим чином) супроводжує фізичні процеси. Насправді, ключовим для розуміння досвіду є те, що він і є способом існування природи, фізичного світу<sup>31</sup>, і об'єктивного взагалі для суб'єктивності. При цьому він не є медіумом, який опосередковує зв'язок суб'єкта з об'єктивним, адже опосередковувати може тільки річ (як звук чи світло опосередковує вербальну комунікацію), свідомий досвід є *безпосереднім* стосунком до об'єкта (див до цього також (Gallagher & Zahavi, 2008, p. 119)). Отже, те, що робить свідомий досвід особливим «фактом» наукового дослідження є те, що він є не «своєрідне саме по собі» і навіть не стільки «для

---

<sup>30</sup> Див. детальніше щодо цього пункт 3.2.3 цього дослідження.

<sup>31</sup> А саме фізичного, зрозумілого в неприродничому сенсі, який ми коротко розкриваємо нижче.

когось», але завжди «про щось». Ця характеристика «про щось» аж ніяк не є фізичною характеристикою, це смисловий, інтенційний стосунок до іншості; *інтенційний стосунок не є реально-каузальним стосунком*. На користь цього є кілька аргументів:

1. Для інтенційного стосунку фізична присутність досвідчуваного об'єкта не є обов'язковою. Поруч зі сприйняттям книги, що лежить зараз переді мною, тобто фізично присутня для мене і є результатом каузальних зв'язків між моїми органами чуття і навколишнім фізичним світом, я можу спрямовувати свою увагу на речі, позбавлені фізичної присутності, скажімо, на речі минулі чи майбутні, вигадані і навіть неможливі (Brentano, 1874, S. 115; Gallagher & Zahavi, 2008, p. 112). Але навіть якщо спробувати обмежити розгляд лише сприйняттям речі тут і зараз, стає зрозуміло, що і таке сприйняття не зводиться до миттєвого набору чуттєвих якостей: моє сприйняття чуттєвого об'єкта є завжди сприйняттям цього об'єкта в його горизонті, його теперішність нерозривно пов'язана із його минулим і майбутнім, а також у відношенні співприсутності й порівняння з іншими об'єктами (див., до цього, напр., (Husserl, 1939, S. 26-36)).

2. Фізичну відсутність мислимого об'єкта, щоправда, хтось може спробувати пояснити в термінах каузальності самоафікування<sup>32</sup>. На це тоді можна відповісти, що інтенційний об'єкт взагалі не вичерпується його чуттєвою представленістю. Особливо наочно це видно на прикладі нефізичних об'єктів. Наприклад, числа чи будь-які інші математичні змісти мають чуттєву

---

<sup>32</sup> Поняття самоафікування апологета каузальної теорії свідомості має, однак, суттєво відрізнятися від Кантової «поетичної сили виображати» („dichterische/dichtende Einbildungskraft“) або «фантазмів» Гусерля, і для гарантії свого успіху має брати за основу емпіристське розуміння чуттєвості як абстрактного «первинного» «неоформленого» чуттєвого матеріалу, або, в термінах Гусерля, сенсуального гіле, позбавленого інтенційного морфе (Husserl, 1976с, S. 191-196).

Ретельним дослідженням феномена самоафікування нещодавно займався німецький феноменолог Дитер Ломар. Його дослідження видано в книзі «Феноменологія слабкої фантазії» (Lohmar, 2008).

репрезентацію у вигляді конкретних екземплярів, але це не означає, що їхній інтенційний зміст (сенси) цілковито зводиться до (завжди обмеженого) набору його чуттєвих репрезентантів. Інтенційна спрямованість на ідею передбачає нескінченну (не механічно-синтетичну, а саме розумну) варіацію екземплярів виду, яка не обмежується комбінацією індивідуальних даностей минулого досвіду (наприклад, я принципово можу уявити собі геометричне коло будь-якої величини і кольору не через те, що мій мозок спонтанно і незалежно від свідомості синтезує різні екземпляри геометричних кіл, а тому що я *свідомо розумію* значення поняття кола). Як така атемпоральна нескінченність впорядкованих екземплярів може бути описана в термінах фізико-хімічного просторово і темпорально визначеного стану мозку/тіла або навіть певної (очевидно, скінченної) послідовності таких станів?

3. Інтенційний стосунок передбачає не просто даність об'єкта (його пасивну репрезентацію), це завжди стосунок до об'єкта у його певному «Як». При цьому під «Як» розуміємо не лише певну чуттєву, або образну, однобічність даності цього об'єкта, як-от якби даність будівлі в окремому чуттєвому сприйнятті обмежувалася лише чуттєво даним фасадом. «Як» інтенційного об'єкта є знову ж таки розумним, а не синтетично-механічним уявленням об'єкта в тому чи тому контексті («ранкова зірка», «вечірня зірка», «Венера»; «переможець під Аустерліцем», «переможений під Ватерло», «Наполеон»), а також в тому чи тому модусі уявлення (судження, сприйняття, пригадування, фантазування тощо).

4. Із попереднього пункту логічно випливає, що є всі підстави казати про щільний зв'язок між феноменальністю (тим, як воно для суб'єкта) та інтенційністю. Адже, як висловлюється МакГін, «те, яким є досвід, є функцією того, про що він, а те, про що він, є функцією того, яким він є. Кажучи, що досвід схожий на досвід яскраво-червоної сфери, ти знаєш, як воно мати цей досвід; і якщо ти знаєш, як воно мати цей досвід, ти знаєш, як він репрезентує речі» (цит. за (Gallagher & Zahavi, 2008, p. 120)). Наслідком цієї тези не має бути обов'язкове заперечення існування несвідомої, себто нефеноменальної

інтенційності, питання щодо вичерпного функціонального пояснення якої, на наш погляд, також має негативну відповідь, що можуть продемонструвати феноменологічні аналізи несвідомого, які ми наведемо нижче (див. підрозділ 2.2).

5. Каузальна теорія інтенційності має пояснити не лише чуттєве афікування й інформаційну обробку чуттєвого матеріалу, але також феномен самосвідомості і творчості, задіяний в будь-якому властиво інтенційному переживанні. Так, Загаві пише: «Коли я феноменально ознайомлений із різними об'єктами, я не сліпий щодо свого ментального або самості (self) ... ми маємо визнати, що феноменальність не є просто представленням світу, вона є також моєю активною участю» (Gallagher & Zahavi, 2008, p. 119).

6. Якщо теорія претендує на каузальну інтерпретацію інтенційності, вона має надати пояснення таким аспектам інтенційного життя свідомості як очевидність, істина і хиба (пор.: (Husserl, 1913a; Gallagher & Zahavi, 2008, pp. 112-113)). Можливість створення такої теорії є дуже сумнівною, оскільки самі умови задоволення твердження  $A^{33}$  про стан справ  $B$  не є реальними умовами, адже будь-яке твердження про світ передбачає певний ідеальний принцип розгортання явищ, який у випадку хибної репрезентації не відповідає реальній послідовності явищ сприйняття. Навіть якщо твердження  $A$  і зовнішні обставини  $B$  ми намагатимемося представити в реально-каузальний спосіб, як стани мозку (тіла) і констеляцію зовнішніх фізичних об'єктів відповідно, урахувавши каузальний зв'язок між ними, це нічого не скаже нам про розуміння індивідом принципу  $A$  і несумірності останнього стану справ  $B$ . Те ж саме стосується істинності логічних принципів, яка, як давно показав Гусерль (Husserl, 1913a), принципово не зводиться до реальних зв'язків, адже навіть повна характеристика останніх нічого не скаже нам про розуміння індивідом

---

<sup>33</sup> Поняття твердження використане для наочності. По суті, тут ідеться про певний сенс узагалі, якому відповідає свій континуум явищ.

значливості логічного принципу «безвідносно»<sup>34</sup> до будь-яких реальних обставин.

7. Можливо, найсильніший аргумент проти можливості натуралізації інтенційності пролягає через критику емпіристського поняття «уявлення» (англ. «idea» або нім. «Vorstellung»). Значливість феноменологічного поняття інтенційності, на думку Левінаса, полягає в тім, що бути інтенційно спрямованим на предмет означає значно більше за простий стосунок суб'єкта до об'єкта в уявленні (Lévinas, 1967). Окрім того, що цей стосунок має взаємний характер (Lévinas, 1967, р. 133), в одиничному трансцендувальному акті свідомості задіяна тотальність буття суб'єктивності у її світі. Замало сказати, що інтенційний стосунок передбачає даність об'єкта в ідеальному контексті (що вже, однак, передбачає некаузальний стосунок між суб'єктом і об'єктом), ця даність відбувається в горизонті мого буття, який передбачає цілу низку аспектів індивідуального, культурного, соціального, історичного гатунку. Інтенційність в цьому суттєво розширеному сенсі вперше розкриває *ситуаційність* суб'єкта (Lévinas, 1967, р. 132), яка не може бути зрозумілою ані в термінах каузальності, ані в термінах абстрактного «простого уявлення» чи «простої даності». Ситуаційність тягне за собою фундаментальні виміри людського буття: теоретичний, практичний і аксіологічний, – історію суб'єкта у світі. На місці каузальності тут стоїть мотивація, виражена в актах воління, цілепокладання, оцінювання тощо. Поняття мотивації зміщує акцент зі сфери актуального у сферу можливого, зі сфери реального у сферу сенсу (пор., напр., (Husserl, 2013, S. 220-247, 688-696 ff.; Husserl, 1973d, S. 93-98)).

---

<sup>34</sup> Реальні обставини не є визначальними для розуміння істинності логічного принципу лише в тому сенсі, що їхня довільна зміна не може призвести до того, що якийсь з логічних принципів (тим паче усі вони водночас) стануть хибними. Логічні принципи є «відносними» щодо реальних обставин лише в тому сенсі, що без реального тіла суб'єкта і реального світу, а також набору реальних умов, необхідних для появи відповідного контексту, розуміння взагалі б не відбулося. Це, проте, не означає, повторюся знов, що із самих реальних обставин логічно випливає феномен розуміння.

Отже, спроба каузального пояснення творчої самосвідомої презентації предмета (зокрема нефізичного), мислимого у певному аспекті і контекстуальному зв'язку з іншими наочно не присутніми предметами, які утворюють контекстуальне тло (при цьому контекст розуміється в широкому сенсі, передбачаючи специфічну біографічну ситуацію суб'єкта), була би спробою застосування методології, явно несумірної із досліджуванним феноменом. Ці міркування приводять нас до висновку, що Чалмерсове поняття психологічної свідомості є великою і поспішною поступкою редукціонізму, і що, зрештою, немає легких проблем свідомості, натомість, усі проблеми свідомості, оскільки вони прямо пов'язані з інтенційністю, є важкими проблемами.

Чалмерс правий, кажучи, що навіть найдетальніший каузальний опис індивіда як організованої фізичної системи все ж не є вичерпним описом людини, адже залишає осторонь аспект того, *як воно бути* індивідом. Але саму *якість* суб'єктивного досвіду він розуміє невірно: з одного боку, Чалмерс реїфікує феноменальну свідомість, з іншого боку, недооцінює проблематичність того аспекту свідомого життя, який він називає психологічним (Chalmers, 1996, pp. 26-31; Chalmers, 2010, pp. 5-6). Перше є наслідком Чалмерсового натуралізму і сцієнтизму: під впливом натуралістичної ідеології філософ перебуває у звичній настанові щодо фактів і речей. Друге – має, на наш погляд, насамперед термінологічні підстави: аспекти ментального, які підпадають під Чалмерсове поняття «awareness»<sup>35</sup>, тобто так званої «психологічної свідомості», визначаються ним завузько, через що знімається тягар проблем, які ці аспекти свідомості виправдано несуть за собою, скажімо,

---

<sup>35</sup> Ми залишаємо це поняття в оригіналі через серйозне утруднення в його перекладі, яке було також предметом обговорення на вже згадуваній дискусії, опублікованій у «Філософській думки» (Богаčov А., Вахтель А., Верлока В., Іващенко І., Іващенко С., Кебуладзе В., Комар О., Леонов А., Панич О., Сепетий Д., Хома О., Фостяк Т., Циба В., 2015). Тоді, за браком кращих версій, автор цих рядків запропонував для перекладу «awareness» слово «відання». Але, враховуючи застарілість і певну незвичність цього слова, зараз, як і тоді, ми не наполягатимемо на такому перекладі.



для феноменолога (Gallagher & Zahavi, 2008, pp. 107-129) чи Вітгенштайніанця (Rudd).

На думку Чалмерса, феномени, узагальнені під грифом психологічної свідомості (як-от інтеграція інформації, звітність (reportability), увага, неспання (awakeness)), «піддаються функціональному визначенню» і тому, згідно із самою своєю семантикою, передбачають функціональне пояснення: «Усе, що *взагалі* потрібно для пояснення звітності (reportability), є пояснення того, як виконується відповідна функція; це ж саме стосується інших феноменів, згаданих вище» (Chalmers, 2010, p. 7). Однак щойно ми приймаємо як атрибут свідомості не епіфеноменальні квалія, а інтенційність як активну когнітивну задіяність суб'єкта у подіях світу, а також факт нерозривного зв'язку між феноменальним та інтенційним, проблеми психологічної свідомості втрачають свою «тривіальність». Тривіалізація проблеми свідомості призводить у Чалмерса також до штучного розрізнення понять «awareness» і «consciousness», яке, отже, завдячує самому редукціонізму, проти якого виступає Чалмерс, але щодо якого він водночас залишається надто поблажливим.

Не менш важливу роль у появі суперечливого поняття психологічної свідомості відіграє Чалмерсове звуження поняття інтенційності. З одного боку, Чалмерс розуміє інтенційність надто лінгвістично, в результаті чого лише дуже обмежений перелік свідомих станів він аналізує в термінах інтенційності<sup>36</sup> (Chalmers, 1996, pp. 19-22), з іншого боку, факт інтенційності він розглядає як проблематичний лиш остільки, оскільки інтенційність супроводжується феноменальністю, що означає також, що остання перестає бути атрибутом першої (Chalmers, 1996, pp. 82-83).

---

<sup>36</sup> Лінгвістичне тлумачення інтенційності є характерним для багатьох аналітичних філософів насамперед через силу інтерпретації цього поняття Родериком Чизолмом, авторитетного транслятора і перекладача вчення Брентано в англо-саксонському науковому світі (Dunne, 1999). Проте є й інші тенденції, зокрема, ті, що близькі до феноменологічного розуміння терміну (Gallagher & Zahavi, 2008, p. 110).

Характеристика свідомого досвіду як інтенційного за своєю суттю окрім неможливості реїфікації свідомості має й інший не менш важливий наслідок. Адже з тематизацією феномена інтенційності ми здобуємо ще одне поняття фізичної природи, яке протистоїть символічній фізичній природі природничих наук. А саме, ідеться про природу як інтенційний корелят свідомості і, відповідно, як інтерсуб'єктивно конституюваний свідомістю сенс. З одного боку, це поняття фізичного начебто здатне прокласти шуканий місток між об'єктивним тілесним і суб'єктивним феноменальним через апеляцію до повсякденного досвіду (Вітгенштайн) або життєсвіту (Гусерль). Адже, як пише Рад: «У нашому повсякденному досвіді соціальної взаємодії немає базового рівня чисто фізичного опису, який виключає будь-який аспект ментального» (Rudd, V). З іншого боку, ми не маємо достатніх підстав відкидати природничий сенс фізичного вже через те, що наш світ не вичерпується своєю наочною чуттєвою присутністю, а також присутністю у формі його порожнього уявлення. Але поки що достатньо буде сказати, що надмірна увага до природничого сенсу природи і недолік уваги до фізичного шару життєсвіту є, поруч із реїфікацією досвіду, другою важливою причиною, через яку важка проблема свідомості має такий гострий характер. Адже уречевлене й приватизоване суб'єктивно-феноменальне і штучно оголене від суб'єктивності реальне не мають і не можуть мати нічого спільного.

#### **1.3.4. Феноменологія Чалмерса і феноменологія Гусерля: схожості та розбіжності**

У порівнянні Чалмерсового і Гусерлевого підходів можна легко знайти деякі подібності і термінологічного, і концептуального порядку. Що стосується термінології, то окрім центрального для обох дослідників поняття свідомості, спільними є не менш важливі поняття феноменальності, апріорності, досвіду<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Його поняття логічної супервентності, поруч із яким фігурують поняття принципової можливості, апріорності й необхідності, в когось навіть може виникнути спокуса розуміти як

Що стосується концептуального рівня, то обидва філософи є антиредукціоністами й антиматеріалістами.

Проте відмінності є більш вирішальними за схожості. По-перше, в них різні ступені антиредукціонізму. Підхід Чалмерса можна назвати «методологічним взаємодоповненням», адже, на його погляд, когнітивні науки і феноменологія досліджують різні аспекти ментального, а коректна теорія ментального має логічно об'єднувати обидва. У Гусерля ж позиція «методологічного взаємовиключення»: для нього єдино допустимим методом дослідження свідомості є феноменологічний метод (у формі феноменологічної психології та трансцендентальної феноменології)<sup>38</sup>. Тому в той час як Чалмерса

---

своєрідну методу для визначення умов можливості свідомого досвіду. Те, що ця схожість із трансцендентальною феноменологією Гусерля має лише зовнішній характер, ми побачимо далі.

<sup>38</sup> Цей дуалізм методів виражається в Гусерля через дуалізм настанов. В «Ідеях II» та супровідних текстах до них природничій настанові (не слід плутати з природною настановою, яка є більш широким поняттям) Гусерль протиставляє настанову на дух (*geistige Einstellung*). Для першої є характерним об'єктивувальний підхід реїфікації, корелятом природничої настанови є завжди просторово-часова матеріальна річ. У найкращому випадку корелятом є «психологічний суб'єкт» як «ідентичне емпірично-реальних зв'язків між фізичним живим тілом та психічним і взагалі реальної двошарової єдності людина в об'єктивній природі» (Husserl, 2013, S. 701). Але психологічний суб'єкт ще не є персональним суб'єктом, «ідентичною персоною, що перебуває у стосунку до свого поля суб'єктивності ... розвинений персональний суб'єкт є суб'єктом свідомим самого себе ... суб'єктом у зв'язку мотивацій» (Husserl, 2013, S. 701, 703). Персональний суб'єкт є своєрідним предметом наук про дух. Гусерль визнає, що він може бути розглянутий з боку його «психології», як частина психофізичної природи, яка перебуває у реально-каузальних зв'язках: «Що я там знаходжу, це є зв'язки і правила для зв'язків, вони є і протікають, мають місце, чи я про них знаю або хтось про них знає чи ні, чи потрапляють вони до сфери інтенційності чи ні ... Людина як психофізична єдність є, отже, виправданою темою і очевидно зовсім іншою -- як тема, як напрям дослідження -- аніж людина як суб'єкт інтенційності, який перебуває у стосунку до буття, яке інтенційно і саме такою мірою є дійсно покладеним буттям» (Husserl, 2013, S. 706-707).

Природознавець саме як природознавець є носієм теоретичної настанови особливого гатунку, яка принципово відрізняється від настанови гуманітарія (*Geisteswissenschaftler*): «Духовне (*geistige*) Я є пунктом відношення для всього, воно є Я, яке перебуває у стосунку до всього просторово-часового, але воно не є саме у просторі й часі. Усе часове у полі його зору, так само як усе просторове, усе ідеальне й емпіричне тощо. Воно особливим чином має стосунок до живого тіла (*Leib*), яке воно у

його антиредукціонізм приводить до «натуралістичного дуалізму» і «важкої проблеми свідомості» за умов двох однаково виправданих поглядів на свідомість, у Гусерля взагалі ця проблема не виникає, оскільки він від самого початку виключає адекватність поняття «психологічного ментального», або «психологічної свідомості». Для Гусерля психічне, дане від третьої особи, з

---

своєрідному сенсі має як власне тіло, але воно не є реальним, яке пов'язане із живим тілом. (Воно виражене в живому тілесному, але не пов'язане з ним.)» (Husserl, 2013, S. 700). У виносці, що стосується останнього цитованого речення, Гусерль також уточнює, що ідеться про тіло не як «фізичну річ природи», а про *«наочне живе тіло у феномені кого-небудь, члена його навколишнього світу (Umwelt)»*.

Носієм живого тіла є душа, у термінах Гусерля. Поняттям «душі» („die Seele“) й «душевного» („das Seeliche“) Гусерль позначає буттєвий регіон живої природи. У феноменологічному конституюванні регіонів і регіональних категорій «душа» є проміжним рівнем між неживою природою та духовним світом. Див. детальніше щодо цього другу частину «Ідей II» (Husserl, 1952, S. 90-172). Гусерль, отже, чудово усвідомлює зв'язок душі із природою через живе тіло, який має характер взаємозв'язку: речі природи здатні каузально впливати на душу, а душа своєю волею здатна втручатися у світ тілесно. Через визнання цього зв'язку Гусерль також визнає допустимі межі натуралізації душі: тіло може розглядатися також як річ у природі, а отже може досліджуватися з природничої перспективи. Однак вирішальним для Гусерля залишається те, що ця перспектива не може бути засадничою в дослідженні тілесного, адже схоплює лише одну, і притому вторинну, сторону тілесного: «... це лише забобон думати, що природа є справжнім буттям суб'єкта» (Husserl, 2013, S. 688). Пов'язаність живого тіла із внутрішнім свідомим життям дає підстави позначати каузальність цього тіла як насамперед мотиваційну каузальність: рух тіла є частіше «виразом», аніж рухом за інерцією; рух тіла не є просто реальним фактом, він належить до сфери «вільних можливостей руху як практичних можливостей», рух тіла слід інтерпретувати не лише в термінах «тому що», а насамперед «я можу»: «Так і так явлений для свідомості орган тіла рука є субстратом виразу «я рухаю», є об'єктом для суб'єкта і, так би мовити, *темою його свободи*, його вільної дії» (Husserl, 2013, S. 693). Своєю чергою, душа через свій зв'язок із живим тілом як частиною природи дістає характеристику каузальності, але, за словами Гусерля, лише як «квазі-каузальності» (Husserl, 2013, S. 687): речі світу для суб'єкта не є просто джерелами чуттєвого збудження, вони є предметами його *інтересу* (Husserl, 2013, S. 691), або, загально кажучи і повторюючи сказане вище, окрім реального зв'язку тут завжди присутній зв'язок інтенційний (Husserl, 2013, S. 690). Останній Гусерль розуміє у цитованому тут манускрипті, датованому 1916-1917 роками, не лише в контексті мислення, а маючи на увазі також акти оцінювання та воління: «Я є однак не лише суб'єктом, що оцінює, а й *суб'єктом, що воліє* і проявляє себе як такий не лише як суб'єкт досвідів оцінювання і в цих відношеннях мислення, що судить тощо» (Husserl, 2013, S. 692).

боку його каузальності, – взагалі не предмет наукової психології (Husserl, 1987, S. 12 ff.).

По-друге, є суттєва відмінність підходу Чалмерса від підходу Гусерля до аналізу саме феноменального аспекту ментального. Задовільною теорією свідомості для Чалмерса є, зрештою, *генетично-каузальна* теорія, адже вона має, на його думку, «надати умови, за яких фізичні процеси породжують свідомість, і для цих процесів вона має встановлювати який саме досвід їм відповідає ... теорія, яка би пояснювала як виникає свідомість ... яка би дозволяла нам побачити свідомість як необхідну складову природного світу» (Chalmers, 1996, p. 5). Як ми показали вище (див. пункт 1.3.3), Чалмерса жодною мірою не цікавлять трансцендентальні структури свідомості і роль останньої в конституванні трансцендентного світу. Навпаки, свідомість розглядається не самотійно, а лише як (хоча й унікальний і проблематичний) регіон природного світу (Chalmers, 1996, p. 128).

Така позиція, на наш погляд, зумовлена передусім специфікацією і мінімізацією ролі інтенційності в дослідженні філософа. На противагу такому підходові, Гусерль вважав факт інтенційності свідомості, по-перше, універсальним фактом свідомого життя (тобто сутнісним елементом будь-якого ментального процесу), по-друге, фактом, невіддільним від феноменального аспекту свідомості, по-третє, фактом ключовим для усвідомлення неможливості натуралізації свідомості. Адже інтенційність, зрозуміла як сутнісний зв'язок свідомості із *сенсом*, не може бути описана в каузальний спосіб: *осмислення, розуміння* є принципово некаузальним ставленням Я до предмета. Свідомість, зрозуміла як конститутивна інстанція, не визначена природними обставинами, а передусім є визначальною щодо останніх, тож вона не може бути феноменом серед інших феноменів природи, річчю серед речей.

При найближчому розгляді, отже, стає зрозуміло, що аргумент «кваліа» Чалмерса проти редукціонізму і фізикалізму аж ніяк не є самотійним аргументом і здобуває сенсу лише у зв'язку з Гусерлевим аргументом

інтенційності. Кожен із них є лиш стороною однієї медалі, або одним із облич Януса, послуговуючись метафорою МакГіна (McGinn, 1991).

#### **1.4. «Філософські» й «наукові», теоретичні й етичні мотиви Гусерлевої критики натуралізму**

Поділ на «наукові» і «філософські» мотиви Гусерлевого натуралізму з'являється у вступній статті до збірки «Натуралізуючи феноменологію. Проблеми сучасної феноменології і когнітивна наука» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999) і увиразнюється у критиці цієї статті Деном Загаві (Zahavi, 2004).

Під «філософськими» мотивами автори зазначених робіт мають на увазі Гусерлеве неприйняття натуралістичного об'єктивізму та феноменологічне вчення про трансцендентальну суб'єктивність (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 37-39; Zahavi, 2004, p. 335). Принциповою відмінністю між Гусерлевою феноменологією та натуралізмом є те, що свідомість для Гусерля є первинним і самодостатнім предметом наукового дослідження. За його власним відомим розрізненням, натуралізм, досліджуючи свідомість, досліджує емпіричну свідомість, яка є об'єктом (психічним або фізичним) у світі, поруч із іншими емпіричними об'єктами. Феноменологічна філософія натомість займається дослідженням свідомості як трансцендентальної свідомості, яка, на думку Гусерля, взагалі передує як розрізненню між об'єктивним і суб'єктивним, між психічним і фізичним, так і світові в цілому – трансцендентальна свідомість конститує світ загалом і будь-яке розрізнення в ньому. Як зазначає Загаві, інтенційність як спрямованість на світ не дарма посідає центральне місце у феноменологічній філософії, адже дає нам краще зрозуміти не лише специфіку свідомості, але й природу самої об'єктивності, світу загалом – останній визначається способом спрямованості свідомості (Zahavi, 2004, p. 336).

Натуралістичний об'єктивізм, натомість, є «природною настановою, перетвореною на догму» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 39). Його наслідками є:

(а) Принципове упущення онтологічної сфери «чистих переживань свідомості», які не є частиною матеріальної природи. Натураліст всюди бачить природу, втілену завжди в індивідуальному бутті. Для Гусерля «неприродний» регіон чистих переживань свідомості є фундаментальним регіоном наукового дослідження і первинним щодо сфери природи, адже саме у цій сфері тільки й конститується матеріальна природа як ідеальний інтенційний корелят свідомості (див., напр., (Husserl, 1976c, S. 106)).

(б) Натуралізація ідей (зокрема, ідеалів і норм), що призводить до їх релятивізації (Husserl, 1987; Husserl, 1976b): індивідуальне споглядання як єдина інстанція обґрунтування знання не тематизує належним чином ідеальний сенс, імпліцитно закладений в будь-якому індивідуальному.

«Наукові мотиви» Гусерлевого натуралізму – поняття, яке також запропонували упорядники зазначеної вище збірки (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 39-43). Під ними мають на увазі Гусерлеве розрізнення «точних» («математичних») і «неточних» («розмитих», «морфологічних») сутностей та щільно пов'язане з цим розрізнення «точних» і «deskриптивних ейдетичних дисциплін». На думку Гусерля, точний опис предметів феноменології неможливий, *по-перше*, через точний характер фізики, який розкривається зокрема в суперечливому поділі на «первинні і вторинні властивості» та виключенні «вторинних властивостей» як «суб'єктивних» (див. детальніше пункт 1.2.1), *по-друге*, через точний аксіоматичний характер геометрії та «невизначений», «морфологічний» характер досвіду (див. пункт 1.2.2)<sup>39</sup>. Перший аспект Гусерлевої критики Руа та ін. позначають як

---

<sup>39</sup> Більш детальна аналіза цього аргументу упорядниками зазначеної збірки буде наведено в підрозділі 3.2.

«неможливість фізики феноменальності», другий аспект – як «неможливість геометричної дескриптивної ейдетики» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 39-43)<sup>40</sup>.

Поділ на «наукові» та «філософські» мотиви представляє, умовно кажучи, «вертикальний» зріз Гусерлевої критики натуралізму. Йому відповідає «горизонтальний» зріз, наведений нами у пункті 1.2.1, який розрізняє «теоретичні» й «етичні» мотиви Гусерлевого антинатуралізму. Кожен із наслідків натуралізації феноменологічного може розглядатися в теоретичному або етичному контексті. Натуралізація переживань свідомості як справжніх (reell) змістів свідомості в етичному вимірі означає втрату мотиваційних зв'язків як феномена «афікування сенсами» і, відповідно, феномена вільного вибору й вільної дії. Натуралізація корелятивних переживань свідомості ідей означає, як уже було зазначено вище, релятивізацію ідеалів, цінностей і норм. Такий самий наслідок повинна мати натуралізація свідомості шляхом її математичної об'єктизації.

Як ми побачимо в подальшому, можливість проекту натуралізації значною мірою залежить від того, які із зазначених мотивів Гусерля ми вважаємо вирішальними.

## **Висновки до першого розділу**

Гусерлева критика натуралізму розгортається у кількох площинах.

1. У площині відношення між реальним і ідеальним для Гусерля є очевидною неможливість зведення другого до першого, що він унаочнює на прикладі логічних принципів і математичних відношень.

---

<sup>40</sup> Критику цих аргументів Гусерля упорядниками збірки «Натуралізуючи феноменологію...» див. у підрозділі 3.2.



2. У площині відношення між індивідуальним і сутнісним виникає низка складних проблем, пов'язаних з розрізненням видів індивідуальностей і відповідних їм видів індивідуальних споглядань, з одного боку, та видів сутностей разом із відповідними їм сутнісними спогляданнями, з іншого боку. Неувага до цих феноменологічних розрізень призводить, на думку Гусерля, до ігнорування з боку натураліста предметностей особливого виду, іманентних переживань свідомості та корелятивних їм сенсів. Щільний зв'язок останніх із будь-яким індивідуальним спогляданням ставить емпіричний підхід будь-якого ґатунку в пряму залежність із феноменологією свідомості.

3. У вимірі відношення між емпіричним і трансцендентальним дихотомія між індивідуальним і сутнісним досягає максимальної виразності. У цьому контексті будь-яка індивідуальна предметність є не просто корелятом свідомості, яка асоціює й інтерпретує його, але завдячує їй своїм існуванням. Умови існування предмета дістають не індивідуальний і не каузальний, а трансцендентальний характер, іншими словами, вони є умовами можливості існування цього предмета за будь-яких індивідуальних умов і будь-яких каузальних відношень.

4. Концепція інтенційності задає центральний вимір, у якому розгортається Гусерлева критика натуралізму. Поняття інтенційності дає нам, на думку Гусерля, сутнісне розуміння свідомості не як обчислювального механізму, а як творчого сенсоконституювання. Ноематичний сенс, який необхідно пов'язаний із будь-яким свідомим актом, не може бути трактованим в індивідуальних просторово-часових відношеннях природи, адже сенс предмета не є індивідуальним буттям, він є щонайменше умовою існування індивідуального взагалі.

5. Деякі з цих ноематичних сенсів і корелятивних їм ноетичних складових (актів) мають точний характер (числа, математичні відношення і відповідні їм операції). Однак взята не абстрактно, у своїй феноменальній повноті, морфологія всіх переживань свідомості є неточною. Цей факт дає Гусерлю

додатковий «науковий» аргумент проти натуралізації свідомості через її математизацію.

У широкому контексті в інтенційності закладена своєрідна біографічна ситуація суб'єкта, яка виражається через складну дуальність експліцитного й імпліцитного, явного і прихованого, дійсного і можливого. Оскільки натуралізм прагне на пояснення світу в термінах реального, редукованого до емпіричних індивідуальностей, що підпорядковані каузальним відношенням, він несвідомо виштовхує зі сфери свого дослідження феноменальний аспект свідомості, пов'язаний із сенсом як неіндивідуальним і некаузальним буттям. Головна ж помилка натуралізму для Гусерля полягає в тім, що він, затуляючи очі на свою некомпетентність у феноменологічній сфері, претендує на всеосяжний опис фізичного і ментального шляхом редукції другого до першого.

6. Така редукція має для Гусерля, поруч із зазначеними теоретичними, етичні наслідки. Натуралістична об'єктивація духовного як результат теоретичної гегемонії натуралізму руйнує обопільний зв'язок людини з її життєсвітом, підмінюючи його абстрактним суб'єкт-об'єктним відношенням. Цінності і норми як сенси та пов'язані з ними мотиви і дії не можуть розглядатися просто як один із аспектів фізичного, натомість, мають бути взяті як вони є у своїй інтенційній повноті, що неможливо лише в рамках натуралістичної настанови.

## **РОЗДІЛ 2. МЕТОДОЛОГІЧНІ МЕЖІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ: ВІД СТАТИЧНОЇ ДО КОНСТРУКЦІЙНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ**

### **Вступ до другого розділу**

Оцінка можливості проекту натуралізації передбачає щонайменше побіжне визначення того, що підлягає натуралізації. У цій частині роботи ми орієнтуватимось на розрізнення феноменології як метафізики і як методу, інспіроване передусім Фарберовою критикою феноменології Гусерля (Farber M. , 1967a; Farber M. , 1959). Щодо цих двох понять ми маємо проаналізувати загальну теоретичну вагу і спроможність Гусерлевої феноменологічної доктрини. У цьому розділі ми спробуємо оцінити переваги, межі і недоліки феноменології Гусерля. На основі цієї оцінки у третьому розділі цієї роботи ми аналізуватимемо можливість натуралізації Гусерлевої доктрини. Кожен з окремих проектів натуралізації, які будуть коротко схарактеризовані у третьому розділі, ґрунтується на власному (імпліцитному чи експліцитному) визначенні феноменологічного вчення. Ці визначення стануть темою лише в контексті розгляду цих проектів і не обов'язково мають збігатися з визначенням, наведеним у цьому розділі.

Цей розділ буде присвячений насамперед критиці Гусерлевої тези про світ як «ідеальний принцип розгортання явищ» (підрозділ 2.1), а також критиці Гусерлевих понять «чистої інтуїції», «абсолютної даності», «адекватної» та «неадекватної даності» (підрозділ 2.2). Оскільки в третьому розділі йтиметься про проекти натуралізації не феноменології взагалі, а саме Гусерлевої феноменології, то і наша критика, наскільки це можливо, буде скерована проти Гусерліанства. Відповідно, ми намагатимось викривати суперечності Гусерлевої доктрини насамперед через залучення текстів з різних періодів творчості засновника феноменологічної традиції і порівнювати їх між собою. У результаті такого порівняння ми маємо виокремити кілька ключових тез

Гусерля, що приведе нас до чіткішого протиставлення феноменології як методу і як метафізики.

У пункті 1.2.1, аналізуючи Гусерлеву критику теорії знаків, ми побачили, як із цієї критики послідовно виростає теза про принципову кореляцію свідомості та світу. Проблематизації цієї тези буде присвячений розділ 2.1. Його дослідження ґрунтуватиметься на аналізі відношення між справжніми (reell) й інтенційними змістами свідомості, з одного боку, і трансценденцією, з іншого боку, у трансцендентальній феноменології Гусерля.

Розвідки підрозділу 2.2, своєю чергою, будуть спрямовані на виявлення суперечностей у Гусерлевій концепції «чистої іманентності» через феноменологічну аналізу проблем несвідомого (зокрема проблем раннього дитинства, народження і смерті), а також частково пов'язаної з ним проблеми інстинктів і потягів.

Розділ складається з трьох основних частин, вступу і висновків. У пункті 2.1.1 ми сформулюємо головну проблему розділу, запровадивши два поняття трансцендентності. У пункті 2.1.2 ми досліджуватимемо відношення між інтенційним корелятом свідомості і трансцендентною реальністю в контексті розгляду феноменологічної структури матеріальної речі. Пункт 2.1.3 присвячений аналізу проблеми трансценденції в контексті Гусерлевої доктрини інтерсуб'єктивності. У пунктах 2.2.1-2.2.4 ми перейдемо до граничних проблем феноменології, які мають окреслити межі застосування феноменологічного методу щодо іманентної сфери переживань свідомості. Гусерлеві тези, диктовані феноменологічним методом, на противагу його тезам, які ми схарактеризуємо як метафізичні, разом із міркуваннями щодо проблем феноменологічного методу ми представимо в підрозділі 2.3. В останній частині ми резюмуватимемо результати дослідження.

Наші міркування слід попередити таким зауваженням. Подальші аналізи будуть розглядати більшість теоретичних здобутків Гусерля в досить поверховій формі. Цим підходом автор представленої роботи жодною мірою не

прагне позбавити їх теоретичної ваги, на яку вони заслуговують. В оригінальних (опублікованих і дотепер неопублікованих) текстах представлено значно більше, аніж автор цієї роботи здатний висвітлити в контексті цього дослідження. На вичерпний аналіз зазначених здобутків знадобилася б не одне дисертаційне дослідження. На сторінках цієї роботи найважливішим є прояснення *принципових* моментів Гусерлевого поняття інтенційного стосунку і поняття трансценденції: чим, з погляду автора, феноменологія трансцендентного є за своєю суттю і чим вона принципово не може бути.

## **2.1. Світ як «інтенційний корелят свідомості» і проблема трансценденції**

### **2.1.1. Поняття трансценденції і положення трансцендентального ідеалізму**

У першому томі «Ідей» Гусерль визначає феноменологію як «*deskриптивне* сутнісне вчення про трансцендентально чисту свідомість у феноменологічній настанові» (Husserl, 1976с, S. 156). «Сутнісне вчення» означає, що іманентну сферу переживань свідомості феноменологія розглядає не з огляду на їхню індивідуальну неповторність (фактичність), а з огляду на сутність. Саме тому феноменологія у строгому сенсі не є «самоописом» або «самоаналізою», метою яких є виокремлення емпіричних типів психічного. Феноменологія претендує на опис суб'єктивності взагалі, аналізуючи самий сенс суб'єктивності як такої, що досвідчує, мислить і розуміє. Іншими словами, феноменологія є *осмисленням умов можливості суб'єктивності взагалі*.

«Трансцендентально чиста свідомість» здобувається у феноменологічних редукціях, у ході яких разом із індивідуальним буттям і відповідними йому спогляданнями «вимикається» ряд ейдетичних дисциплін, серед яких формальні (формальна логіка і математика) та матеріальні, або регіональні, онтології (як-от онтологія природи, живого світу, геометрія, кінематика, статика тощо). Єдиний матеріальний регіон, який не підлягає «взяттю у дужки»

є регіон «чистих переживань свідомості» і відповідна йому регіональна ейдетика, якою і є трансцендентальна феноменологія. Відтак, процедуру феноменологічних редукцій можна розуміти, з одного боку, як здобуття нового онтологічного регіону (чиста свідомість як «іманентний», «властивий», «справжній» (нім. „reell“<sup>41</sup>) зміст), з іншого боку, як позбавлення трансценденцій (тобто саме «невластивих», «неіманентних», «несправжніх» („nicht-reell“) змістів) щодо цього регіону, які, щоправда, також наявні «у» свідомості, але в дещо іншому сенсі.

Однак у попередньому розділі в контексті розгляду Гусерлевої критики теорії знаків як теорії репрезентацій (пункт 1.2.1), ми натрапили на подвійність значення поняття «трансценденція». Теорія знаків, як ми зазначали, ґрунтується на розрізненні між корелятом чуттєвого сприйняття як «суб'єктивним», або як «простим явищем», та фізичним буттям як «об'єктивним», або «справжнім». Коли самий інтенційний корелят сприйняття (як цю індивідуальну річ або стан справ) розглядають як знак «справжнього» буття, означуване у ньому представляє «трансценденцію» нового порядку – у знаці гадають (*vermeinen*) буття як *принципово* незалежне від свідомості. Аби краще зрозуміти цю подвійність значення, слід детальніше проаналізувати інтенційну структуру переживання свідомості.

Загальна структура інтенційного переживання має такі сутнісні компоненти: ноеза, гіле, ноема, інтенційний предмет. Гіле (також гілетичні, матеріальні дані) це «чуттєві» переживання свідомості (або абстрактні моменти таких переживань), які є «змістовною» складовою будь-якого переживання, наприклад, дані відчуттів у чуттєвому сприйнятті, чуттєві потяги, відчуття типу задоволення, болю, лоскоту. Їх усіх об'єднує безпосередній стосунок до мого тіла, вони «живуть у» тілі. Ноеза (також інтенційне морфе) є апперцевтивним моментом переживання, ноеза є функцією осмислення свідомістю гілетичних даних (пор. (Husserl, 1976с, S. 191-196)).

---

<sup>41</sup> Щодо проблеми перекладу цього терміна див. детальніше пункт 2.1.3.

Поєднання ноези і гіле (форми і матерії переживання) має результатом сконституційований інтенційний предмет свідомості. Те, що предмет завжди даний не тотально, а в його певному «Як», означає, що його усвідомлюють в певному сенсі. Саме ноема за посередництвом сенсу, що закладений у ній, ставить свідомість у стосунок із предметом. Повна ноема має внутрішню структуру. До її складу входить конкретне ноематичне ядро та модифікаційні моменти, які відповідають характеру гадання (Vermeinen) (характеру сприйняття, спогаду, фантазії, бажання, ствердження, заперечення, сумніву, переконання тощо). При цьому ноематичне ядро може як зберігати тотожність при зміні характеристик покладання, так і піддаватися модифікаціям (приміром, через здобування й апперцептування нового чуттєвого змісту). Однак ці ядерні модифікації не зачіпатимуть іншої тотожності, а саме тотожності предмета. Відтак, у будь-якому інтенційному переживанні ми маємо розрізняти ноетичний момент (характер задумування, або гадання, „das Vermeinen“), відповідну йому ноематичну складову та предмет, до якого спрямований ноетичний погляд Я через ноему.

З перелічених вище «справжніми», „reell“, як їх називає Гусерль, компонентами є ті, що мають конститутивну роль, а саме ноетичні моменти і гілетичні дані, тоді як ноема разом із інтенційним предметом є продуктами цього конституювання («несправжні», „nichtreelle“, змісти). Отже, досліджуючи відношення між свідомістю і трансценденцією взагалі, слід відокремлювати, щонайменше, (1) трансценденцію щодо «справжнього» змісту свідомості (ноетичних і гілетичних компонентів), а також (2) трансценденцію як щодо «справжнього», так і щодо інтенційного змістів (наприклад, означуваного в теорії знаків як теорії репрезентацій<sup>42</sup>). Для зручності ми будемо називати трансценденцію виду (1) *інтенційною трансценденцією*, трансценденцію виду (2) – *позакорелятивною трансценденцією*.

---

<sup>42</sup> Щодо теорії знаків як теорії репрезентацій та її феноменологічної критики див. детальніше пункт 1.2.1.

З Гусерлевої критики теорії знаків у філософії науки, яка проводить відмінність між річчю чуттєвого сприйняття як «явищем» чи «видимістю» і трансцендентною фізичною річчю як «справжньою» річчю, однозначно впливає специфіка ейдетичного стосунку між свідомістю і природною реальністю. Природа, або тотальність речевого буття, має сенс для Гусерля як інтенційна трансценденція, і позбавлена сенсу як позакорелятивна трансценденція. Для Гусерля природа можлива лише як «проста наочна» природа суб'єкта природної настанови (як наочна єдність дійсного і можливого чуттєвого досвіду) (пор. (Husserl, 1976с, S. 79-122)). Це означає, що як річ, так і природна реальність узагалі, можливі не у формі позакорелятивної матеріальної трансценденції, а лише як ідеальні іманентності, а саме як

... система нескінченних процесів континуального явлення (Erscheinens), абсолютно визначеної у своєму сутнісному типі, або, як поле цих процесів, а рїогї визначений континуум явищ (Erscheinungen) з різними але визначеними вимірами, наскрізь підпорядкований строгій сутнісній закономірності ... Як річ, так тоді й кожна властивість (Beschaffenheit), яка належить своєму сутнісному змістові, а також передусім кожна конститутивна “форма” є ідеєю, і це зберігає чинність від регіональної загальності до найнижчої особливості (Besonderheit)» (Husserl, 1976с, S. 331, 347)<sup>43</sup>.

Таке визначення речі диктоване «принципом трансцендентального ідеалізму» (Becker, 1923, S. 387, 394, 414), який Гусерль розкрив у четвертій частині «Ідей І» під назвою «Розум<sup>44</sup> і дійсність» („Vernunft und Wirklichkeit“) (Husserl, 1976с, S. 295-360). Згідно з цим принципом,

---

<sup>43</sup> Пор. також: «... дійсний об'єкт світу, а тим паче самий світ, є нескінченною ідеєю, що відноситься до нескінченності пов'язаних досвідів, ідея, що корелятивна ідеї цілковитої очевидності досвіду, повної синтези можливих досвідів» (Husserl, 1973а, S. 97); або: «... усі реальні єдності є „єдностями сенсу“» (Husserl, 1976с, S. 120).

<sup>44</sup> Переклад німецького поняття „Vernunft“ не є усталеним. На сторінках цієї роботи я перекладаю це слово як «розум». Поруч із тим, можливі й інші переклади, як-от версія перекладати це слово як «ум», аби вможливити переклад Кантового поняття „Verstand“ як «розум», адже „Verstand“ походить від „verstehen“, що означає «розуміти» (Богачов А., Вахтель А., Верлока В.,



[к]ожному предметові, який „направду існує“ („*wahrhaft seienden*“), принципово відповідає (в апіорі безумовної сутнісної загальності) *ідея можливого усвідомлення*, у якому самий предмет можна схопити *оригінально* і при цьому *цілком адекватно*. Навпаки, якщо ця можливість забезпечена, то предмет *eo ipso* направду існує» (Husserl, 1976с, S. 329).

Цей принцип Гусерль перетворює на загальний трансцендентально-ідеалістичний постулат:

... увесь *просторово-часовий світ*, до якого прираховуються людина і людське Я як підпорядковані одиничні реальності, є *відповідно до його сенсу простим інтенційним буттям*, відтак, таким, що має простий вторинний, відносний буттєвий сенс для свідомості. Це буття, яке свідомість покладає (*setzt*) у своїх досвідах, яке можна споглядати й визначати принципово лише як ідентичне мотивованих розмаїть явищ, – *поза тим* воно є *ніщо* (Husserl, 1976с, S. 106).

З характеру вищенаведених міркувань стає зрозуміло, що для Гусерля питання про можливість автономного й неперервного буття речі як позакорелятивної трансценденції має принципово негативну відповідь.

Проте якщо ми погоджуємося з Гусерлем, залишається без відповіді важливе запитання. Якщо предмет є «фундаментом» своїх явищ (ноєм, або апперцептованих чуттєвих даних) і ми інтерпретуємо його в Гусерлевий спосіб, а саме як ідеальну систему континууму явищ, тоді залишається незрозумілим, що робить самі чуттєві дані (й відповідні ноематичні змісти) організованими саме таким чином у принципово незалежний спосіб від ноетичної функції свідомості. Адже зрозуміло, що предмет у сенсі ідеальності не може сам бути джерелом організованого ноематичного розмаїття, а тільки продуктом схоплення цього *передданого* темпорального розмаїття в атемпоральній єдності.

Слід, насамперед, розрізняти (що справедливо робить Гусерль) річ як регіональну сутність (ідею речі взагалі) і річ як індивідуальну даність (ось ця

річ, яку я маю перед собою в чуттєвому спогляданні). Якщо перша гранично абстрагована від конкретних характеристик конкретного представника регіону «річ» (від конкретної міри протяжності у просторі й часі, від таких конкретних матеріальних властивостей, як колір, форма, фактура тощо) і містить ці характеристики у формі також ідеальних компонентів (себто «протяжність» і «матеріальність» розуміються формально, як «протяжність узагалі», «матеріальність узагалі» (пор. (Husserl, 1976с, S. 347-348)), то для речі у сенсі конкретної даності сприйняття «ідеальний» бік (а саме принцип явлення в межах певного речевого типу) є такою ж невід'ємною складовою, як і її «матеріальний» бік (а саме континуум чуттєвих даних). Іншими словами, конкретну річ сприйняття недостатньо характеризувати як ідею чи ідеальну систему континууму явищ, самий континуум явищ також *сутнісно* визначає її у цілком своєрідний спосіб.

Отже, принципове питання в цьому контексті стосується саме підстави незалежної (передусім від ноетичних характеристик) організованості чуттєвої компоненти (потoku чуттєвих даних) окремої речі. Те, що первинною в цьому випадку є саме організованість чуттєва, а не ідеальна, зрозуміло, адже в іншому разі зі зміною покладеної системи континууму явищ принципово міг би змінюватися і характер цього континууму, однак цього не відбувається: від того, що я замість одного чуттєвого подразника (який, скажімо для наочності, завдає мені болю) виображу принципово інший (який, приміром, здатний викликати в мене насолоду), перший не має раптово припинити своє подразнення. Лише в окремих випадках, як-от при спогляданні оптичних ілюзій (приміром, відома ваза Рубіна), від зміни способу апперцепції чуттєвого змісту можлива суттєва зміна сенсу, однак саме об'єктивна тотожність (принаймні *типу*) чуттєвого матеріалу залишається і тут поза сумнівом<sup>45</sup>. Отже, зведення

---

<sup>45</sup> Див. до цього, між іншим, цікавий прагматистський аргумент проти можливості «чистої» досвідної фактичності (Богачов, 2011, сс. 178-181). Тут не місце полемізувати стосовно можливості домовного і практично неупередженого досвіду, однак, нам здається, що прагматистський аргумент наведений Андрієм Богачовим не має зашкодити спроможності саме цього щойно висловленого міркування, оскільки в останньому не йдеться про можливість «чистих», цілковито позбавлених

чуттєвої даності лише до функціональності ноетико-ноематичних кореляцій означало б визнання, що саме так дане розмаїття відчуттів є в усіх своїх моментах конститутивним продуктом свідомості.

### **2.1.2. Феномен трансценденції на різних рівнях естетичних синтез: час свідомості, чуттєве поле, фантом і матеріальна річ**

Цю лінію міркувань можна провести далі, проаналізувавши структуру даності матеріальної речі. Для цього слід виокремити кілька рівнів естетичних<sup>46</sup> синтез:

- (1) Пасивні чуттєві синтези у часі свідомості (до яких належать первинні синтези чуттєво даного наочно і вторинні синтези ненаочно співданого, як-от видима і невидима сторони речі, відповідно) (Husserl, 1952, S. 18-24; Becker, 1923, S. 437-439);
- (2) Допросторові чуттєві поля (Husserl, 1973b, S. 323-324; Becker, 1923, S. 446-454);
- (3) Речева схема або фантом (Husserl, 1973b, S. 341-343; Husserl, 1952, S. 21-24, 35 ff.; Becker, 1923, S. 500-501);

---

практичних і семантичних характеристик чуттєвих даних, а тільки про необхідність їхньої самостійної організованості хоча б у вигляді абстрактних компонентів (ніколи не позбавлених, тим не менше, базового інтенційного горизонту, що ми прийняли як відправний пункт) певним чином влаштованого чуттєвого досвіду. Такий погляд виправдовується насамперед тим, що жодний практичний інтерес не здатний довільно й у відповідності лише до власного характеру змінити спосіб протікання чуттєвого сприйняття.

Думка щодо того, що за будь-якої інтерпретації чи, загально кажучи, «оживлення» зберігається хоча б тип чи ознака (token) чуттєвого матеріалу, що вказує на необхідну наявність у сприйнятті пасивно передданого пласту, більш детально висловлюється Кенетом Віліфордом у статті під назвою «Гусерлеві гілетики дані й феноменальна свідомість» (Williford, 2013).

<sup>46</sup> Так само як і Кант, коли той упроваджує поняття трансцендентальної естетики (Kant, 2011, S. 79-107), Гусерль ототожнює в цьому контексті поняття «ästhetisch» (естетичний) і «sinnlich» (чуттєвий).

(4) Матеріальна річ як протяжна субстанційно-каузальна єдність (Husserl, 1952, S. 33-55 ff.; Husserl, 1973b, S. 343-346; Becker, 1923, S. 501-502)<sup>47</sup>.

Проаналізуємо детальніше кожний із рівнів.

(1) *Перший рівень* стосується естетичних прасинтез, які передують як зверненню до (Erfassung), так і простому усвідомленню (Auffassen) предмета. Будь-яке сприйняття має розпочинатися з подразнення, яке не є предметною свідомістю, інакше будь-яке сприйняття предмета нескінченно відсилало б до іншої предметної свідомості: « ... будь-яка просторово-речева об'єктивація веде зрештою назад до відчуття» (Husserl, 1952, S. 24). Феноменологічна аналіза не може розпочатися раніше, аніж розпочнеться досвід. З огляду на цю сутнісну обставину, зрозуміло, що питання про генезу предметності передбачає можливість феноменологічної відповіді, на противагу питанню про генезу самого відчуття.

(2) Просторова річ (фантом) конститується через кінестетичне поєднання<sup>48</sup> чуттєвих полів, серед яких два, а саме візуальне й тактильне, відіграють роль праполів: «Вони одні у властивому сенсі „заповнюють“ форму простору (в той час як тони, теплові дані, запахи тощо мають значно менш визначений вид локалізації „у“ просторовій схемі)» (Becker, 1923, S. 501).

---

<sup>47</sup> Такий поділ не означає неможливості виокремлення проміжних конститутивних рівнів. Приміром, між рівнями (1) і (2) можна додати рівень «потoku свідомості», де конститується чуттєвий предмет у його конкретності, але ще не як «зовнішня», а як іманентна чуттєва даність певного виду (наприклад, тон у його конкретній часовій протяжності, як конкретна часова акустична даність, але не як «тон скрипки» чи «тон фортепіано»). На конститутивному рівні фантому також у строгому сенсі слід виокремлювати конституювання «орієнтованого» простору через синтезу чуттєвих полів (простору «в орієнтації до» мого тіла) та, насамкінець, конституювання нескінченного гомогенного простору як принципу індивідуації наочної матеріальної речі взагалі (Becker, 1923, S. 439-444, 454-459). Ми виокремлюємо лише наведені чотири рівні естетичних синтез, оскільки, на наш погляд, вони є достатніми для проведення аргументації, що слідує нижче.

<sup>48</sup> Феноменологічна аналіза демонструє, що будь-яке сприйняття має дві чуттєві складові: відчуття речевих властивостей у відтинках і кінестетичні відчуття власного тіла (власних органів сприйняття). Відтак живе тіло суб'єкта сприйняття відіграє сутнісну роль в конституюванні просторового світу (Husserl, 1952, S. 57-58).

Концепт «поля» чуттєвого сприйняття Гусерль показово застосовує у контексті пояснення відмінності просторової речі й переживання свідомості в першому томі «Ідей»<sup>49</sup>, де стає особливо виразною проблема, яку ми сформулювали у попередньому підрозділі. Важливою відмінністю переживання від просторово-речевого буття для Гусерля є принципова даність першого: навіть якщо переживання не схоплюють рефлексійно, воно все одно тут, у полі досяжної теперішності (Husserl, 1976с, S. 95-96). Поле ж чуттєвого сприйняття, яке містить схоплені актуальності поруч із неактуальностями (співданими на чуттєвому тлі), передбачає межу досяжної теперішності, себто є завжди порожньо покладена сфера трансцендентного світу, сфера жодним чином не втілена. Отже, в той час коли переживання, щойно вони належать до теперішності свідомості, можна принципово привести до даності, речі такою властивістю, на думку Гусерля, сутнісно не володіють. (Нічого принципово не змінює в цьому відношенні й підключення досвіду інших суб'єктивностей, що ми розгорнуто продемонструємо в наступному підрозділі.)

Проте, якщо ми, як Гусерль, запевняємо в необхідності (щонайменше логічній) наявності у поля зовнішнього сприйняття межі чуттєвої досяжності, тоді пояснення потребує те, як перше здатне трансцендувати останнє, тобто, просто кажучи, як чуттєва повнота здатна наповнюватися новим змістом. Феноменолога ж, який при цьому спирається на тезу про корелятивність свідомості й світу, особливо має спантеличувати те, наскільки чуттєві досвіди із неперехресними чуттєвими полями узгоджуються в досить строгу систему континуально (минуле, теперішнє, майбутнє) та ієрархічно (мікро-, мезо- і макро-рівні) узгоджених явищ.

(3) На виокремленому нами *третьому рівні* естетичних синтез ідеться про речеву схему, або речевий фантом, який складається з трьох шарів: «часової

---

<sup>49</sup> Уперше, однак, Гусерль вводить це поняття у циклі Гетингенських лекцій літнього семестру 1907 р. (так звана «Dingvorlesung»), присвячених проблемі свідомого конституювання речовості та просторовості. На основі матеріалу цих лекцій було впорядковано й видано текст «Річ і простір» (Husserl, 1973b).

схеми», «просторової схеми» та «чуттєвої повноти»<sup>50</sup>. Фантом принципово дається у відтінках: в обертанні, наприклад, просторова річ демонструє принцип прихованості своїх боків через свою неминучу орієнтованість щодо живого тіла суб'єкта. Фантомна даність передбачає певне правило чуттєвого сповнення (в обертанні річ має продемонструвати певну очікувану «глибину»). Порушення цього правила (приклад: «Потьомкінські села») є феноменологічним фактом, але його сутність передбачає також пояснювальну (конструкційну), не лише дескриптивно-феноменологічну (конститутивну) відповідь.

(4) Речевий фантом, однак, не є річчю у властивому сенсі. Він є радше принципом індивідуації, явлення речі: «... він охоплює чуттєво наочне речі»<sup>51</sup> (Husserl, 1973b, S. 341-343). Фантому бракує ще одного шару, який конститується через здобуття нових властивостей речі, а саме субстанційно-каузальних властивостей (див.: (Husserl, 1973b, S. 341-346; Husserl, 1976c, S. 350)). Цими властивостями є, наприклад, вага, сила (характер дії (Wirken) і страждання (Leiden)), схильність (Disposition), здатність (Vermögen) (еластичність, мобільність, в'язкість тощо). Шар субстанційно-каузальних властивостей є при цьому вторинним щодо речевого фантому: «Річ мала би, так би мовити, бути чимось, перш ніж вона могла мати здатність до чогось ... Чуттєва річ у вужчому сенсі, фантом, чуттєва схема є носієм здатності, сили, каузальної властивості – у сенсі чистого перцептивного досвіду» (Husserl, 1973b, S. 343). Усі субстанційно-каузальні властивості сприймаються непрямо, не у властиво чуттєвому сенсі, натомість є у своєрідному сенсі «спів-сприйнятими». Форма спів-сприйняття („Mitwahrnehmung“) матеріальних

---

<sup>50</sup> Поняття речевої схеми та фантому Гусерль використовує починаючи від близько 1910-го року. Хоча ці поняття з'являються вперше у текстах «Ідей I» та «Ідей II» (Husserl, 1976c, S. 350; Husserl, 1952, S. 21-24, 35 ff.), проблеми, пов'язані з цими поняттями, Гусерль досліджував уже в 1900-х роках (див. так звану „Dingvorlesung“ літнього семестру 1907-го року (Husserl, 1973b)).

<sup>51</sup> Фантом є річчю у сенсі протяжної речі (res extensa), на противагу речі як матеріальній речі (res materialis), описаній нижче.

властивостей протистоїть, на думку Оскара Бекера, формі спів-сприйняття невидимого боку чуттєвої речі (до прикладу, зворотний бік будівлі). В останньому випадку «„прихованість“ можна скасувати, і тоді я бачу ту річ чи той бік речі безпосередньо» (Becker, 1923, S. 500). Матеріальні властивості, на противагу цьому, є такими, що їх «вбачають» („angesehen werden“) у чуттєвих якостях взагалі, останні і є тим, що «приховує». «Безпосередньо» чуттєво сприйняте із горизонтом спів-сприйнятого у першому сенсі є чуттєвою річчю, або фантомом:

«Матеріальна» річ стоїть в ієрархії конституювання на ступінь вище за фантом. Це означає, що вона конститує себе як єдність у множині фантомів, які пов'язані між собою в наочній континуальності відповідно до певного правила. Матеріальна річ розкриває себе як така лише у своїй дії та стражданні, у своїй взаємодії з іншими такими ж речами, коротко кажучи, у своїх каузальних відношеннях, які вона як одиниця має до сукупності одиничних предметів (Becker, 1923, S. 501).

У феноменологічних дескрипціях матеріальної речі слід зацентрувати увагу на тому, що хоча матеріально-каузальні властивості і не дані чуттєво-фантомно, вони все ж не є науковими конструкціями, результатами поняттєвої та категоріальної синтези. Натомість каузальні властивості дані наочно (Becker, 1923, S. 500). При цьому каузальні стосунки між моїм живим тілом і чуттєвою річчю не є довільними, вони конститууються завжди в межах типу, який відповідає «нормальному» ходу досвіду; нетипове розцінюється як «аномальне» відхилення, яке руйнує єдність природного досвіду і має походження у моїй психофізіології (Husserl, 1952, S. 74-75). Те, що річ має незалежну каузальну історію і що ця має не просто повторюваний характер, але характер правила, що наближається до закономірності (регулярний характер каузальності), яка до того ж може із вражаючою точністю бути описаною математично (точний математичний опис передбачає звісно доматематичну морфологічну строгість явищ, через що наша аргументація може бути проведеною без апеляції до категоріальних синтез математики), мотивує до визнання виправданої сфери дослідження, яка лежить принципово поза межами

феноменології і належить радше до компетенції природничих наук. Регулярність каузальності, так само як регулярність фантомної даності поруч із дескриптивним підходом передбачає також пояснювальний підхід, а саме аналізу в термінах позакорелятивної трансценденції. Ця обставина дає також додаткову підтримку для теорії знаків як теорії репрезентацій (див. детальніше пункт 1.2.1), не визначаючи, попри те, її цілковиту виправданість<sup>52</sup>.

Попри те варто зауважити, що ретельна феноменологічна аналіза *засад* природничої науки є виправданим і корисним заходом; одним із її важливих результатів було виявлення тісного (і до того ж радше нетематизованого самим природознавцем) зв'язку між річчю наочного сприйняття і річчю у сенсі фізики (Becker, 1923, S. 497-508; Weyl, 1949, p. 110 ff.). Такий зв'язок має характер не до кінця усвідомлюваної метафори, яка суттєво змінює свою форму з розвитком фізики. Так, матеріальна річ класичної фізики, хоч і позначається як позакорелятивна трансценденція, має, тим не менш, образний характер і може бути зрозумілою лише в термінах фантому сприйняття (Becker, 1923, S. 507; Weyl, 1949, p. 112). Відповідно до цього, деякі фізичні концепти, як-от концепт фізичного поля, на думку Германа Вайля<sup>53</sup>, неможливі без базового розуміння твердого тіла, перспективи і нуль-пункту суб'єктивності (Weyl, 1949, p. 114). Відтак, перехід класичної фізики у некласичну закономірно (адже дистанціювання від чуттєво-інтуїтивної сфери відповідає головному задуму теорії знаків як теорії репрезентацій) знаменується появою розуміння природи,

---

<sup>52</sup> Головна помилка теорії знаків, полягає, все ж у тім, що означуване розуміють тут саме як первинне або істинне буття і вивищується таким чином до абсолюту. Теорія знаків, взята як ціле, представляє собою доволі зверхню теоретичну позицію, адже проводить відмінність між знаком як видимістю, чи похідною, і означником як «справжнім буттям». Нам ідеться про знак як репрезентант «прихованого» трансцендентного, без предиката «справжності».

<sup>53</sup> Вайль відомий насамперед своїми значними внесками у математичну теорію, квантову механіку і теорію відносності. Окрім того, він всерйоз займався проблемами філософії математики і фізики, свідченням чому є цитована тут робота «Філософія математики і природничої науки», опублікована англійською 1949 року за його власною редакцією. У філософських інтерпретаціях фізичної теорії Вайль тяжів до інтуїціонізму й демонстрував посилений інтерес до Гусерлевої феноменології (Kockelmans & Kisiel, 1970).



дуже віддаленого від феноменологічного. Для опису речі тут застосовується характеристика несубстанційності<sup>54</sup>, а також некаузальні закони<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Відоме пояснення цієї базової гіпотези природничої науки наводиться Артуром Едингтоном у вступі до його Гіфордських лекцій, прочитаних 1928 року в Единбурзі й опублікованих у книзі під назвою «Природа фізичного світу» («The Nature of the Physical World») роком пізніше (Eddington, 1929b). Едингтон розпочинає своє міркування з тези, що кожний фізичний предмет має подвійне існування, беручи для прикладу свій писемний стіл. Перший аспект цього столу можна позначити як «звичайний стіл», знайомий мені з повсякденності, він має протяжність, відносну «постійність». Але насамперед йому властива субстанційність. Цю субстанційність Едингтон визначає через протиставлення її поняттю простору. Простір є чистою негацією, тоді як субстанційність є речовою (thing). Іншими словами (словами Сартра), тут ідеться про «твердість» чи «непрозорість» речі (Sartre J.-P., 1943, pp. 17, 25) – характеристики, які мають сенс лише у відношенні до мене як суб'єкта сприйняття і мого тіла. «Звичайний стіл» належить до середовища, яке я називаю світом.

Другий стіл є «науковим». Він не лежить у просторі моєї повсякденності. Доступ до нього я маю в опосередкований спосіб. Стіл складається з електричних зарядів, маса кожного з яких становить трильйонну частину маси всього столу. Ці заряди пересуваються з величезною швидкістю, і між ними діють сили; відстані між зарядами величезні. *Науковий стіл позбавлений субстанційності, він переважно складається з порожнечі.* Так, простір пронизують «поля», але «поля» відносяться до категорії «впливу», а не «речовості». Навіть самі заряди, які заповнюють цю порожнечу, не є речами у звичному сенсі. Науковець не описує її в термінах «речі», він проводить вимірювання, яке максимально вільне від поділу на категорії «речі», «впливу», «форми». Так, вимірювання відбувається з імпліцитною ідеєю зовнішнього світу, але саме вимірювання є головною інстанцією. Природнича наука, пише Едингтон, зробила все можливе, аби запевнити нас в тому, що науковий стіл і є справжнім столом, хоча їй так і не вдалося і ніколи не вдасться викреслити перший стіл, стіл-для-мене (Eddington, 1929a). Фізичний світ є за визначенням цілковито «зовнішнім». Дослідження наукового світу, строго кажучи, починається у «звичному» світі і зрештою повертається до нього, але те, що фізик досліджує між цими фазами, він розглядає як реальність цілковито від'єднану від звичного світу (пор. запропоноване вище поняття позакорелятивної трансценденції). Ця «від'єднаність» має зберігатися, на думку Едингтона, доки дослідження наукового світу не буде доведене до повного його опису. Наука претендує бути «книгою» профанного досвіду. Те, що написано в науковій книзі, є індексом того, що споглядається у звичному світі. Відтак, вважає Едингтон, «наука націлена побудувати світ, який має бути символом звичайного досвіду ... Зовнішній світ фізики став, відтак, світом тіней ... Не навчені довгим досвідом, ми протягуємо руку аби схопити тінь, замість того, щоби прийняти її тінюву природу» (Eddington, 1929a, pp. xiii-xiv). Те, що ці тіні неможливо схопити, означає, насамперед, неможливість представлення денотатів фізичних понять цілковито у термінах звичного (субстанційного) досвіду: реальний електрон не має твердості і кольору, які має, наприклад, шкільна модель електрона.

Вище відстоювалася теза про нефеноменальність (чи трансфеноменальність, за виразом Сартра) підстав речевого буття. На наш погляд, ця теза вказує на факт наявності знаків, які свідчать про позакорелятивне щодо свідомості буття і зокрема про те, що буття предмета в кореляції зі свідомістю, згідно зі свідченнями цих знаків, зберігає свою неперервність також поза цією кореляцією. Відтак, феноменологічна критика теорії знаків поруч із констатацією недостатньої обґрунтованості цієї теорії має визнавати також наявність певних вагомих підстав для її виникнення.

### **2.1.3. Інтерсуб'єктивність, корелятивне буття і трансценденція**

Попередній огляд залишає, отже, нас зі складним запитанням недескриптивного характеру: як пояснити вражаючу самотійність і системну організованість явищ, які конститууються через передорганізований і невідконтрольний свідомості (тобто гранично позбавлений характеристик спонтанності его) потік відчуттів? Через підміну матеріальної речі ідеєю як спонтанним продуктом синтезу свідомості Гусерль уникає порушення цієї

---

Цей дуалізм повсякденного і наукового світу є сутнісним для сучасної науки. З одного боку, наука заявляє про свій підхід як про емпіризм певного гатунку (звісно, ця теза потребує суттєвих доповнень, а саме щодо того, наскільки раціональні аспекти відіграють роль у науці і що наука є складною сумішшю емпіризму, раціоналізму, впливу соціальних структур, прагматичних та ірраціональних моментів). І тоді властивою сферою емпіристського дослідження є «звичайні» об'єкти чуттєвого досвіду. З іншого боку, наука прагне пройти «крізь» цей емпіричний шар у трансцендентний символічний світ, який не має і не може мати якісних характеристик емпіричного. Поруч із тим, цей символічний світ має бути онтологічною основою емпіричного. Іншими словами, у новій формі виникає традиційна для філософії непримиримість світу самого-по-собі і світу-для-суб'єкта як різних аспектів одного світу, яка тепер відіграє проблематичну роль у спеціально-науковому контексті.

<sup>55</sup> Як відомо, речі Айнштайнової природи рухаються не внаслідок сили гравітації, а слідуючи природній кривизні простору. На важливому концептуальному переході від каузальних до структурних законів у фізиці акцентує свою увагу Оскар Бекер у роботі «Внески у феноменологічне обґрунтування геометрії та її фізичних застосувань» (Becker, 1923, S. 535-561). Феноменологічні аналізи фізичної теорії Бекера ми представляємо детально у підпункті 3.3.2.2.

проблеми. Нижче можна продемонструвати, як Гусерлева концепція інтерсуб'єктивності, через яку він експлікує підстави конституювання об'єктивного світу загалом, також уникає порушеної тут проблеми.

Для Гусерля річ чуттєвого сприйняття, як ми щойно з'ясували, є буттям, до сутності якого належить феноменальна однобічність: її наочна даність конститується аспектно в орієнтації до живого тіла суб'єкта із його визначеною позицією у просторі (див. до цього (Sartre J.-P. , 1943, pp. 11-14; Merleau-Ponty, 1945, pp. 81-86; Кебуладзе В. , 2011, сс. 209-215)). І все ж, деякі аспекти світу, недосяжні у моєму сприйнятті, компенсуються в інтерсуб'єктивному конституюванні, тобто через непряме переживання досвіду інших суб'єктивностей у актах вчування (Einfüllung). Буття Іншого, відтак, строго кажучи, зводиться в Гусерля до «буття для мене», що перетворює його на продукт інтенційного конституювання свідомості, оскільки «будь-який сенс, який має й може мати для мене кожне суще, як стосовно свого „Що“, так стосовно свого „Воно існує й існує в дійсності“, є в моєму інтенційному житті та, відповідно, з мого інтенційного життя, з його конститутивних синтез, прояснюючись і розкриваючись у системах узгоджених перевірок» (Husserl, 1973a, S. 123).

Інший як конкретна самотійна монада конститується в актах моєї свідомості як аналог мене як психофізичної істоти, однак як такий аналог, що забезпечений індивідуальними характеристиками, які роблять його саме *альтернативним* его, протиставленим моєму власному. З цих характеристик дві є базовими: Інший є завжди «там», його просторова позиція завжди нетотожна моїй; його буття завжди тільки частково втілене, певний буттєвий регіон завжди залишається порожньо гаданим (vermeint). Друга властивість є передусім заслугою аппрезентації, або апперцепції за аналогією (analogische Apperzeption), яку, між іншим, не слід розуміти як самотійний акт, але як невід'ємну ноетичну складову акту. Головна функція аппрезентації, отже, полягає в тому, аби зумовити живу присутність Іншого саме в модусі *спів-присутності* зі мною, з моїм психофізичним его, яке, натомість, у властивому

сенсі безпосередньо є *присутнім* для мене. Прообразом для Іншого виступаю я: Він перетворюється із «Що» на «Хто» завдяки асоціативному фіксуванню в Ньому ознак, які я знаходжу у власній живій суб'єктивності. Важливо при цьому відзначити, що те, що модусом буття Іншого є модус *спів*-присутності – що означає також, що його буття ніколи не може бути повністю втіленим – є, згідно з Гусерлем, сутнісно необхідним для його конституції саме як чужого. Якщо б Інший був конституційований виключно в модусі презентації, його буття злилося б із моїм, його тілесність стала б моєю. Це зауваження стосується, звісно, як живої, так і неживої Іншості.

Множина Інших, утворених за посередництвом такого асоціативного аналогізування, формує спільноту монад, члени якої є принципово неізолюваними один від одного. Вони узгоджено конституують єдину об'єктивну реальність як горизонт їхнього дійсного й можливого буття. Це означає, що вони є трансцендентальним ядром світу – трансцендентальною інтерсуб'єктивністю, яка «як трансцендентальне *Ми* є суб'єктивністю для цього світу» (Husserl, 1973a, S. 137). Світ, отже, хоча й конституційований з під'єднанням інших суб'єктивностей як самостійне гомогенне буття, протистоїть моїй суб'єктивності не буквально, а тільки в сенсі іманентної трансцендентності, і до того ж ідеальної:

Говорячи точніше, об'єктивний світ як ідея, як ідеальний корелят інтерсуб'єктивного досвіду, який іманентно (*ideell*)<sup>56</sup> може здійснюватися і здійснюється в постійній узгодженості, досвіду успільнотненого (*vergemeinschafteten*), сутнісно стосується інтерсуб'єктивності, яка сама сконституційована в ідеально нескінченній відкритості й окремі суб'єкти якої

---

<sup>56</sup> У цьому уривку наочно протиставлені два спільнокореневі поняття „ideal“ та „ideell“. Так само, як у протиставленні „real“ і „reell“, різні суфікси вказують на те, що в першому випадку ідеться про риси строго не іманентних свідомості змістів, про, як ми тепер можемо сказати, трансценденції в іманентності, тоді як у другому випадку ідеться про характеристики самого переживання Я, а не його кореляту. Відповідно до цього значення ми перекладаємо прикметники „real“ та „ideal“ як «реальний» та «ідеальний», а „reell“ та „ideell“ обидва «справжній». Прислівник „ideell“ у цитованому фрагменті перекладений контекстуально словом «іманентно».

забезпечені взаємно відповідними й узгодженими конститутивними системами (Husserl, 1973a, S. 138).

І все ж, такий погляд ігнорує можливість несумірності системи потоку явищ, утвореної спонтанно, із презентативним ґрунтом цієї системи (дійсним потоком явищ). Зрозуміло, що досвідчуваний світ, не є простою ідеальністю, якій, словами Сартра, властива характерна «прозорість», на протигагу «непрозорості» чи «твердості» матеріальної даності (див., наприклад, (Sartre J.-P. , 1943, pp. 17, 25)). Якби ейдос світу вичерпувався змістом ідеально-іманентного інтенційного предмета, принципово був би незрозумілим самосуперечливий характер досвіду<sup>57</sup>. Надаючи виключну конститутивну роль свідомості, ми вимушені визнати, що її буття полягає в безглуздії самоомані.

З огляду на сказане вище, ми можемо зробити два висновки. *Негативним висновком* є визнання неповноти Гусерлевої концепції трансцендентного буття, яка ґрунтується на розумінні трансценденції як «інтенційної трансценденції» (щодо поняття див. детальніше пункт 2.1.1), іншими словами, в основі цієї концепції лежить теза про принципову корелятивність світу і свідомості та верховенства наочного світу, чи життєсвіту. Проблема Картезіанського дуалізму також не розв'язується тут, як вважає Гусерль і деякі його прибічники, шляхом визнання цієї сутнісної корелятивності<sup>58</sup>. *Позитивний висновок* полягає

---

<sup>57</sup> Ця самосуперечливість яскраво проявляє себе у самому факті існування «неадекватних даностей» (як їх називає Гусерль), а саме корелятив чуттєвого споглядання, які передбачають емпіричні контр-прикладі. Щодо цього детальніше див. пункт 2.2.1.

<sup>58</sup> Таку беззастережність одного разу дозволяє собі Сартр (Sartre J.-P. , 1947, p. 30). Але вже в «Бутті і ніщо» його міркування просуваються в тому ж напрямку, що й міркування автора цієї роботи: гілетичні дані, каже він, неможливо пояснити через спонтанність свідомості, а сприйняття не піддається адекватному описові без уведення «трансфеноменального буття феномена» (Sartre J.-P. , 1943, pp. 23-26). Подібних висновків, між іншим, доходить сучасний український дослідник Андрій Богачов: «... ані Гусерль, ані Гегель не розв'язали *апорії трансцендентальної філософії свідомості*. У Гусерля вона дається взнаки як неузгодженість настанов, неясність трансцендентальної підстави “самоомани” чистої свідомості в об'єктивації природного світу ... Апорія виникає через нероздільність у *переживанні* ідеального й реального, онтологічного й емпіричного, актуального й потенційного. Урешті кожна спроба строго розділити ці плани в *самій суб'єктивності*, пояснити в ній

у визнанні спроможності феноменології як продуктивного методу в описі наочної речі індивідуального й колективного сприйняття, а також в інтерпретації фізичної теорії, на що зокрема вказують досить вдалі спроби на цьому поприщі з боку Оскара Бекера і Германа Вайля (більш ґрунтовно щодо цього див. підпункт 3.3.2.2).

## **2.2. Поняття «адекватних» і «неадекватних даностей» у контексті граничних проблем феноменології**

Під грифом «граничних»<sup>59</sup> об'єднується комплекс проблем, які не можуть бути розв'язані з позицій феноменології статичного і генетичного типів («регресивної» феноменології в термінах Ойгена Фінка). Регресивна феноменологія, вважає Фінк, проводить свої дослідження в умовах трансцендентальної редукції і обмежена нею:

... через феноменологічну редукцію ми відкриваємо трансцендентальну суб'єктивність в *особливій* ситуації її способу буття: а саме як *схоплену* (begriffen) у трансцендентальній активності конституювання світу ... подальше розгортання феноменологічної редукції приводить нас до необхідності визнання актуального потоку теперішнього у *трансцендентальному часі* ... *ціле буття, доступне у редукції*, відтак, і трансцендентальне *минуле* (яке демонструє себе у конститутивних аналізах пригадування), вже перебуває в „історії“ („Historie“), оскільки *конституювання світу вже завжди* відбувається (Fink, 1988, S. 64).

Визнання «трансцендентальної ситуації суб'єкта», або «історичності трансцендентальної суб'єктивності» (Fink, 1988, S. 65, 67), приводить до тематизації низки проблемних сфер, які не піддаються ані статичному, ані

---

зв'язок *значливого* і *фактичного* виявляється марною [...] Трансцендентальна кореляція світу та свідомості не «наївно» (Гусерль), а парадоксально суперечить очевидній самотійності світу» (Богачов, 2011, сс. 158, 166).

<sup>59</sup> За словами редакторів Гусерліани XLII (Sowa & Vongehr, 2014, S. xix), вираз «граничні проблеми» вперше з'являється саме у Фінка, у сьомому параграфі «Шостої Картезіанської медитації» (Fink, 1988, S. 67). Самий Гусерль цього виразу не використовував, у його словнику зустрічаються вирази типу «проблеми всякого високого порядку», «проблеми другого ступеня».

генетичному описові, оскільки останні прояснюють еґологічний потік лише в термінах інтенційно-конститутивних аналіз. У конфронтації з цими проблемами, стверджує Фінк, регресивна феноменологія редуційно даного в його наочності доходить своєї границі; розв'язання проблем граничного характеру (особливо проблеми «абсолютного початку і кінця») передбачає начерк нового феноменологічного методу – конструкційної феноменології. Конструкція при цьому не має розумітися у звичному науковому сенсі побудови гіпотез чи у сенсі символічного конструювання математики:

*Трансцендентальне* найменування «конструкція» дає лише натяк на цілком темний у його своєрідності *спосіб стосунку* феноменологічного пізнання до його теми, яку тут порушують. «Предмет» – чи краще «*предмети*» – конструкційної феноменології *не «дані»*: спрямоване на них теоретизування не є «володінням наочного» („anschauliches Gegebenhaben“), не є «*інтуїтивним*», натомість, як стосунок до того, що через свій трансцендентальний спосіб буття принципово позбавлене «даності», «недане», є конструкційним (Fink, 1988, S. 62).

Перелік проблем, які редактори Гусерліани XLII (цілком присвяченої граничним проблемам феноменології) відносять до групи граничних, такий:

1. Проблема несвідомого (das Unbewusstsein, das Unbewusste) і пов'язані з цим проблеми народження, смерті, сну, непритомності, пам'яті;
2. Проблеми інстинкту і потягу;
3. Метафізичні проблеми (монадологія, телеологія і філософська теологія);
4. Проблеми етики (Sowa & Vongehr, 2014, S. xix).

Для Гусерля питання такого кшталту могли бути розв'язані лише після розв'язання проблем «нижчого рівня», проблем «нормального досвіду». З цієї причини до їхнього послідовного розв'язання Гусерль приступив дуже пізно, лише у 30-ті роки XX-го сторіччя (хоча перші Гусерлеві нотатки з цього приводу, зібрані редакторами Гусерліани XLII, датуються вже 1908 роком). Перші дві групи проблем Гусерль протиставляє другій парі („Höhenprobleme“, у

його термінології) і часто говорить про них як про «межові проблеми» („Randprobleme“)<sup>60</sup>.

Для подальших розвідок ми обираємо коло проблем, окреслене Гусерлем як «межові проблеми», адже для критики розмежування «адекватного» й «неадекватного» споглядань, а також щільно пов'язаного із цим розмежування «аподиктичних» та «асерторичних» даностей їхня аналіза є достатньою.

### 2.2.1. Ступені ясності справжніх (reell) змістів свідомості

У першому томі «Ідей чистої феноменології і феноменологічної філософії» Гусерль різко протиставляє річ як ідею, яка може діставати часткового чуттєвого сповнення, але ніколи принципово не може втілитися цілковито, і сферу переживання, якій, навпаки, невластива аспектність і однобічність, – сфера переживання є, за його словами, сферою абсолютної безпосередньої іманентної даності (Husserl, 1976с, S. 93). Ідеться про ідею привілейованого доступу суб'єкта до свого внутрішнього життя, історія якої може бути прослідкована щонайменше до філософії Декарта. Ця теза є метафізичною і має бути критично розглянута.

Один із головних аргументів Гусерля на користь пріоритетності сфери переживання як дослідницької сфери полягає в тому, що буття переживання (на відміну від буття речі) не можна піддати сумніву через підозру в тому, що воно є корелятом фантазії, мрії чи вигадки. *Переживання можна лише переживати, тобто жити в ньому.* Предметно у рефлексії ми схоплюємо тільки залишок цього життя як минулу фазу переживання, але це вже у строгому сенсі не «саме переживання», чи не «сама ця фаза» переживання. Тобто переживання у

---

<sup>60</sup> Поруч із цим протиставленням Гусерль чітко бачить також щільний зв'язок цих двох тематичних груп. Питання щодо народження і смерті зачіпають також екзистенційний вимір людського існування, питань «звідки?» і «куди?», сенсу світу і буття у ньому, а також питань теологічного порядку. Феномени потягу і пасиву мають бути, відповідно, щільно пов'язані із питаннями етики й відповідальності (Sowa & Vongehr, 2014, S. xxx-xxxi).



властивому сенсі не виступає корелятом іншого переживання. І навіть якщо б це було можливим, і, зокрема, була б можливість сфантазувати всі переживання (тобто зробити їх чистими фікціями), переживання однієї форми завжди б зберігало характер справжності, а саме переживання цього фантазування (пор. (Husserl, 1976с, S. 97)).

На противагу такій абсолютності переживання, реальний світ, згідно з Гусерлем, є принципово випадковим, його буття може бути завжди підданим сумніву. Світ це презумптивна дійсність, переживання – абсолютна дійсність. Реальна речевість має в собі потенціал самозаперечення, подальший досвід може завжди заперечити минулий (пор. (Husserl, 1973а, S. 57)). Однак у кожному з цих випадків ми можемо з очевидністю говорити про абсолютне буття переживань, у яких конституювалися ці досвіди підтвердження й заперечення.

На противагу цьому, річ, як стверджує Гусерль, я ніколи не схоплюю тотально, але завжди однобічно. Хоча вже у наступній фазі сприйняття я можу змінити свою просторову позицію, з якої інший бік речі постане переді мною, та даність речі стане «різнобічною», але ніколи не стане «всебічною» (Husserl, 1976с, S. 13). Мої переживання, натомість, вважає Гусерль, не мають прихованих «боків» і неначе протікають в одній видимій площині. На цій підставі Гусерль доходить такого розрізнення: річ є «неадекватною» даністю, і речі відповідає «неадекватна» форма споглядання, а саме форма чуттєвого споглядання; натомість переживання свідомості є «адекватною» даністю, і переживанню відповідає «адекватне» споглядання у формі феноменологічної рефлексії. У термінології Гусерля навіть ейдоси переживання і речі дістають предикати «адекватності» і «неадекватності», відповідно (див.: (Husserl, 1976с, S. 13-14)).

Попри те варто визнати, що і стосовно переживань свідомості я займаю позицію чистого споглядання не одразу. Як ми зазначали вище, властивий (чи, принаймні, первинний) стан свідомості – це саме *життя* у своїх переживаннях,

а не споглядання останніх. Таке споглядання досягається вже у рефлексії, тобто з іншої позиції, через дистанціювання від свого попереднього стану, який у чомусь обмежував погляд свідомості. Випадок іманентного споглядання багато в чому, безумовно, особливий, однак і його подібність до чуттєвого споглядання дається взнаки. Адже і стосовно справжніх (*reell*) компонентів свідомості можна помітити певну форму їхньої «перспективної даності», або їхнього «відтінювання» одне одним: вони не дані в повсякчасній «первинній чистоті». Феноменологічна аналіза демонструє, що так само, як відтінення матеріальної речі зумовлене просторово-часовою позицією тіла, а також інструментальною забезпеченістю останнього, так відтінення переживання зумовлене темпоральною позицією Я і його методологічною забезпеченістю (адже простої рефлексії як «неозброєного» «погляду всередину» недостатньо для ґрунтовних філософських дослідів, потрібна сукупність методологічних практик, які супроводжуватимуть рефлексійне самозвернення)<sup>61</sup>. При цьому вдалість просторово-темпоральної позиції, а також рівні методологічної забезпеченості безпосереднім чином впливатимуть на міру повноти того, що споглядають, чи то річ, чи то переживання. *Якби у рефлексійному погляді переживання свідомості насправду давалося абсолютно, потреби у феноменології справжніх (*reell*) змістів ніколи б і не виникло*. Виявляється, навпаки, що не лише переживання відтінюються одне одним (я живу то в акті чуттєвого сприйняття, то в акті мріяння, більшою мірою поринаючи в один акт, у той час як інший з меншою увагою переживається на тлі), їхньому спогляданню так само, як і спогляданню просторових речей, властиві рівні «ясності» та «повноти даності» (пор. (Husserl, 1976с, S. 141-145)). У Гусерлевих термінах, ця характерна риса переживань свідомості загалом описується через поняття «інтенційної модифікації», яке він застосовує ще на ранньому етапі

---

<sup>61</sup> Див. до цього також ремарку Фінка про предмет регресивної феноменології: «Насправду також там ми не маємо даність конституювального життя у сенсі простого підручного буття; адже лише завдяки методі інтенційного звернення (*Rückfrage*) до конституції відкриваються конституювальні процеси надання сенсу» (Fink, 1988, S. 69).

статичної феноменології для пояснення стосунку між когітальними і некогітальними переживаннями свідомості. Окрім того, вже в «Ідеях І», у першому розділі третьої частини (§67), який стосується питань феноменологічного методу, Гусерль пише про модуси «пустоти» („Leerheit“) і «розмитості віддаленості» („vage Ferne“) переживань свідомості, які ускладнюють доступ до них «як через одиничне (singulären), так і через ейдетичне встановлення» (Husserl, 1976с, S. 141). Ба більше, Гусерль визнає, що «кожна даність [і це стосується також переживань свідомості як справжніх (reell) змістів, а не лише їхніх реальних (real) корелятив. – *A.B.*] оточена переважно ореолом невизначеної визначеності, який має свій спосіб наближування, що „розгортається“ в розходженні в послідовності уявлень, спочатку можливо знов у темряві, потім наново у сфері даності, доки інтендоване не входить у добре освітлене коло цілковитої даності» (Husserl, 1976с, S. 145). Але вважає, що цю проблему легко обійти, щойно «замість того, щоби цікавитися [самими переживаннями], ми хотіли б досліджувати сутність самої пустоти й розмитості, яка сама не є розмитою, але дається у повній ясності» (Husserl, 1976с, S. 141). На думку Гусерля, очевидність сутнісного споглядання не потребує «повної ясності підпорядкованих окремоностей у їхній конкретності. Аби схопити загальні сутнісні відмінності, як-от між кольором і тоном, між сприйняттям і волею, цілком достатньо мати даність екземпляру на нижчому ступені ясності» (Husserl, 1976с, S. 145). Але тоді незрозуміло, як визнання пустоти і розмитості деяких переживань узгоджується із твердженням про абсолютну та адекватну даність іманентної сфери і як у такому випадку обґрунтовується «неадекватність» емпіричних даностей, порівняно з іманентними, якщо ейдетичні висловлювання про обидва види даностей є однаково можливими.

Складності й неоднозначності стосунку між переживаннями свідомості також досить наочно демонструються на прикладі подвійних переживань, коли різко контрастні або навіть протилежні оцінки, ставлення, воління, потяги тощо співіснують у потоці свідомості. Наочним прикладом є боротьба потягів, як-от

вроджених і набутих<sup>62</sup>: інстинктивно жадають того, що в той самий час відстрашує (через набуті культурні норми). Іншим яскравим прикладом є «обмовка за Фройдом», феномен, який можна піддати феноменологічній аналізі, без застосування Фройдового поняття несвідомого<sup>63</sup>.

### **2.2.2. Феноменологічне поняття несвідомого. «Горизонтальний» і «вертикальний» виміри несвідомого**

Вище ми зазначали (пункт 2.1.2) також інший аспект, у якому переживання сутнісно відрізняється від речі: річ чуттєвого сприйняття завжди передбачає поле досяжної теперішності і порожньо гадану сферу наочно неданого. Переживання, натомість, згідно з Гусерлем періоду «Ідей I», є буттям, до сутності якого належить принципова даність. Цей постулат про абсолютну даність переживання значною мірою проблематизується, щойно ми звертаємося до особливої сфери переживань свідомості, які у пізнього Гусерля об'єднуються під грифом несвідомого і до якого належать насамперед седиментоване і габітуалізоване у свідомості.

Відтак, Гусерлева рання ідея абсолютної даності свідомості нехтує низкою суттєвих питань. Адже абсолютно дані переживання свідомості можуть бути в кращому випадку прийнятими лише за частину того, чим є психічне життя загалом. Останнє ж, натомість, за виразом Е. Кейсі, «є дуже часто неясним, навіть самооманливим (self-obscuring): „здебільшого“, каже Кант, „ми є простою забавкою неясних уявлень“ – наших *власних* уявлень» (Casey, 1999, р. 50). У доповнювальних текстах до оригінальної версії «Ідей II», які містять

---

<sup>62</sup> Щодо феноменологічного поняття потягу і його видів див. нижче пункт 2.2.4.

<sup>63</sup> Томас Фукс визначає обмовку за Фройдом як явище, коли «права рука – буквально – не знає, що робить ліва рука» (Fuchs, 2012, pp. 76-77). До прикладу, помилки у мовленні, письмі чи дії, які поруч із головною експліцитною інтенцією передбачають прихований (неусвідомлений чи не до кінця усвідомлений) намір. Щодо поняття несвідомого і феноменологічної реінтерпретації цього поняття див. нижче пункт 2.2.2.

зокрема аналізу відмінності між психологічним і персональним суб'єктом (див. детальніше пункт 1.3.4), Гусерль також наводить парафраз Канта: «Хтось не „знає“ себе, не „знає“, що він є. Він знайомиться із собою» (Husserl, 2013, S. 701). Ця ідея невпинної самоапперцепції і самопізнання цікавим чином співіснує в Гусерля із ідеєю «прозорої» іманентності.

На пізньому етапі своєї творчості Гусерль звертається до цих питань під іншим кутом. Його дедалі більше цікавлять питання граничного характеру, серед яких проблема несвідомого посідає важливе місце. У манускрипті написаному на початку 30-х років він пише: «Чи є Всесвіт, тотальність можливого досвіду, – все? Несвідоме, седиментоване підґрунтя свідомості, сон без сновидінь, стан суб'єктивності при народженні або проблематичне буття до народження, смерть і те, що „після смерті“» (Husserl, 1973с, S. 608). Гусерль позначає несвідоме як «латентне буття», на противагу «явному (patentes) буттю» «батьорого конститування» (Husserl, 1973с, S. 608). Термін несвідомого Гусерль прояснює через аналогію з некогітальністю фонових переживань свідомості у стані неспання, тобто переживань, кореляти яких нетематизовані, як-от предметна периферія у сприйнятті чи нетематичний акт оцінювання сприйнятого. Несвідомі переживання мають бути, сказати б, радикалізованою версією таких некогітальних переживань. При цьому як і у випадку некогітальних, несвідомі переживання мають, на думку Гусерля, характер інтенційно модифікованих переживань і виступати як похідні від переживань свідомості у стані неспання:

... латентне буття як інтенційна модифікація явного (patenten) буття, тому має сенс і своє істинне буття для нас. Ми маємо, отже, під назвою латентного буття не приховане, прикрите, що дозволяє себе розкрити, що має щось-у-собі, що як таке може досвідчуватися і за своїми рисами може бути експлікованим в особливому досвіді. Однак за ближчого розгляду це означає, що це саме ніяке не «первинне», не немодифіковане, не конституційоване у прамодусі буття, воно як таке є немислимим, воно є тим, чим є, як інтенційна модифікація і лише як така (Husserl, 1973с, S. 608).

У такому описі несвідомого Гусерля можна протиставити одразу двом філософським фігурам, Францу Brentano і Зигмунду Фройд. На противагу Гусерлю, Brentano, як відомо, цілковито відкидав можливість «несвідомого» у сфері психіки, стверджуючи, що «усі психічні феномени є свідомістю» і що «ніколи не існує в нас психічних феноменів, про які ми не маємо жодного уявлення» (Brentano, 1874, S. 133, 180)<sup>64</sup>. З погляду Brentano, «несвідоме» не є *contradictio in adjecto* лише у «пасивному» сенсі, а саме коли ідеться про «річ (Sache), яку не усвідомлюють», але не в «активному» сенсі, коли ідеться про «те, що не усвідомлює річ» (Brentano, 1874, S. 133).

У наведеній вище цитаті Гусерля також вбачається контраст із Фройдовим поняттям несвідомого. На відміну від Гусерля, Фройд розглядає свідомість не як первинний масштаб, щодо якого мають вимірюватись інші психічні процеси, а як похідну або прояв більш фундаментального шару психічного. У «Я і Воно» Фройд пише: «Повторюю, але дещо інакше: Психоаналіза не може перекласти сутність психічного у свідомість; навпаки, свідомість повинна розглядатися як якість психічного, яка може приєднуватися до інших якостей або залишатися осторонь від них» (Freud, 1923, S. 9). При цьому онтологічно цей шар характеризують як буття-саме-по-собі, тобто саме так, як Гусерль вважає це неприпустимим.

Наведене поняття несвідомого Гусерля можна позначити терміном «горизонтального» несвідомого, запропонованим сучасним німецьким феноменологом Томасом Фуксом. Це поняття Фука інспіроване здебільшого феноменологією тілесного Мориса Мерло-Понті. «Горизонтальне» поняття несвідомого феноменології Фука протиставляє «вертикальній» концепції Фрейда, згідно з якою несвідоме є «топологічно структурованим поза свідомістю – незалежним інтра-психічним процесом, який впливає на суб'єкт досвіду ззовні» (Fuchs, 2012, p. 75). Так зрозуміле несвідоме посідає

---

<sup>64</sup> Детальніше про його критику поняття несвідомого, див. твір Brentano «Психологія з емпіричного погляду» (Brentano, 1874, S. 131-180).

... проблематичну неоднозначну позицію між суб'єктивним досвідчуванням та об'єктивними процесами ... Фройд розв'язує виявлений ним парадокс ... через розщеплення психічного на дві частини. Як наслідок, несвідоме перетворюється на «внутрішню чужину», іншими словами, на щось зовнішнє всередині себе, чий значення і вплив є чужими для суб'єкта. – У цьому місці, однак, ми маємо не лише взяти до уваги Гусерлеве заперечення мотивації, цілком чужої до суб'єкта. Ба більше, яким чином суб'єкт мав би бути у змозі знову привласнити (re-appropriate) таке чуже значення, якщо тільки воно – як за походженням, так і через власну прихованість – не було завжди *його власним* значенням (Fuchs, 2012, p. 72).

На противагу Фройдовому погляді, Фукс пропонує розглядати несвідоме як «локалізоване у живих стосунках і поведінці особистості – іншими словами, у *горизонтальному* вимірі живого тіла та інтертілесності (intercorporeality)» (Fuchs, 2012, p. 73). Несвідоме у цьому сенсі не є «іншим модусом досвідчування», але зворотною стороною досвіду і поведінки особистості, умовою яких воно є як організація живого простору тіла.

Несвідомі фіксації є ніби певними обмеженнями у просторі потенційностей особистості, спродукованими імпліцитним але завжди наявним минулим, яке зникає для того, щоб узяти участь у неперервному прогресі життя. Їхні сліди, однак, не приховані у внутрішньому світі психіки, але проявляють себе радше у формі «сліпих плям», «порожніх просторів» чи викривлень у живому просторі: в обмовках та помилкових діях; у моделях стосунків, у які особистість постійно помилково потрапляє, у діях, яких несвідомо уникає; у просторах, у які не вступає, запропонованих життям можливостях, які не приймає і навіть не відважується побачити ... Вони навіть можуть стати символічно чи фізично присутніми в невротичних чи психосоматичних симптомах (Fuchs, 2012, p. 80).

Обмеження у просторі потенційностей завдячують своїм існуванням «тілесній пам'яті»: те, що «забуває» свідомість, зберігає у «пам'яті» тіло (пор. (Fuchs, 2012, pp. 76-77)).

Несвідоме, зрозуміле у цьому сенсі, не є, однак, просто частиною свідомості, воно не є і «перед-свідомістю» як нетематизованим тлом інтендованого. Несвідоме у певному сенсі є насправду трансцендентним щодо

свідомості, однак ця трансцендентність має «тимчасовий», а не «перманентний» характер: свідоме Я принципово може «знову привласнити» собі «несвідомий зміст», віднайшовши спосіб тематизувати «невидиме» у «видимому»<sup>65</sup>.

Цей сутнісний момент не змінює, однак, нічого в тій обставині, що разом із визнанням феноменологічного несвідомого, суттєвій реінтерпретації має піддатися також класичне феноменологічне поняття свідомості: боротьба суперечливих інтенцій і дуалізм явного-прихованого як фундаментальні риси свідомого життя приводять до справедливого відкидання свідомості у картезіанському сенсі, адже, як влучно зазначає Фукс, «свідомість не є цілком прозорою для себе, тому що вона приховує себе від себе» (Fuchs, 2012, p. 80).

---

<sup>65</sup> Див. до цього також інтерпретацію Ягни Бруджинської. Вона пропонує розглядати несвідоме Фрейда як «своєрідну форму суб'єктивного досвіду, яка не може бути сприйнятою безпосередньо, натомість може бути первинно ре-презентованою фантазмально в інтенційних та до-інтенційних результатах. Воно являється як своєрідний феномен (емотивний, фантазматичний, кінестетичний), а не лише як проста відсутність досвіду» (Brudzińska, 2012, p. 23). Несвідоме проявляє себе відтак насамперед як розмаїття потягів у фантазіях і сновидіннях. Спосіб даності несвідомого протиставляється тут способу даності зовнішнього світу як другому «ключовому досвідному модусу»; обидва пропонується розглядати в генетичній перспективі: «З одного боку, це розвиток перцептивної свідомості, спрямованої на зовнішню реальність; з іншого боку, це свідомість фантазії, керована бажаннями. Остання може досліджуватися у феноменах сновидіння, дитячої гри, снів наяву, чи навіть поезії. З клінічної перспективи, вона вступає в дію у симптомі» (Brudzińska, 2012, p. 35). Фантазмальна свідомість посідає важливе місце у потоці свідомих конституцій, адже відповідає, по-перше, за заповнення лакун між даними сприйняття і пам'яті (як-от невидимий зворотний бік чуттєвої речі чи біографічний горизонт Іншого, а також пов'язаний із цим ретенційно-протенційний континуум модифікацій чуттєвих даностей), по-друге, за змісти, які «принципово не можна сприймати, особливо змісти внутрішньої чуттєвості, які походять від потягів та інстинктивних тенденцій, чуттєвих почуттів, кінестетичних відчуттів та соматичного досвіду» (Brudzińska, 2012, p. 41). Фантазми, отже, характеризує те, що вони «репрезентують щось інше, що не дане в імпресії», це «маніфестації психічної іншості у власному досвіді суб'єкта» (Brudzińska, 2012, p. 41). На відміну від Гусерля і Фукса, Бруджинська, отже, розглядає несвідоме не як інтенційну модифікацію свідомості, але ближче до традиційно-психоаналітичного сенсу як більш або менш автономну психічну реальність, яку можна досліджувати опосередковано через фантазмальну свідомість.



Тема несвідомого щільно пов'язана в пізнього Гусерля із проблемами народження, смерті, а також раннього дитинства, які ми пропонуємо розглянути нижче.

### **2.2.3. Проблеми «абсолютного початку» і «кінця»: народження, смерть, раннє дитинство**

Порушення межових проблем можна продовжити питанням щодо свідомості тварин, а також дітей і особливо немовлят: «1) Тварини є модифікацією (*Abwandlung*) мене як повноцінного людського буття, що служить нормою ... Які я маю методи для того, щоб зрозуміти їх у їхній свідомій світовості? Що конститується для них як світ? Як виглядає відповідно до роду і виду ця іманентна їм конституція? 2) І, передусім, діти, і діти на рівні першого дитинства» (Husserl, 2008, S. 478). Як я став для себе людиною? Як я пройшов через ранні стадії розвитку, як змінювався корелятивно цьому розвиткові світ? Коли я порушую ці проблеми моє ego переживає зміни (*Abwandlungen*), інтенційні модифікації особливого порядку. Ці зміни не реалізуються шляхом простого пригадування або вчування, адже раннє дитинство не може бути наочно пригаданим і навіть не може бути унаочненим цілковито через вчування в інших немовлят, внутрішнє життя яких для мене є незрозумілим. Для розв'язання подібних проблем Гусерль пропонує «методу непрямої реконструкції» як реконструкції «сфери недосвідчуваної конституції» (Husserl, 2008, S. 480). Однак ця метода має сенс лише як реконструкція того, що хоча б раз було пережитим і стало цілковито забутим (Husserl, 2008, S. 480). Тому сфера застосування такої методи має явні обмеження і навряд чи може застосовуватися до періодів ембріонального розвитку індивіда. Питання щодо останнього має складніший характер, а саме: як я взагалі став Я (Husserl, 2008, S. 479), народження я у сенсі свідомості і самосвідомості передбачає, вочевидь, значно більше за методу «непрямої» феноменології, або феноменологічної реконструкції, адже взагалі незрозуміло

про яку форму внутрішнього життя тут ідеться. Аналогічні питання можна порушити щодо «внутрішнього життя» тварин і рослин, а також індивідів із психічними відхиленнями різного порядку.

Ці проблеми сягають кульмінації у конфронтації феноменолога з явищами народження і смерті. Основу для феноменологічної аналізи граничних проблем народження і смерті становлять для Гусерля «перехідні феномени» пробудження і засинання, поруч із «зануренням» у спогади та фантазію, а також «граничним феноменом» сну без сновидінь. Загальним тлом цієї аналізи є визначення нормального притомного стану свідомості. Останній Гусерль характеризує через поняття інтересу і щільно пов'язані із ним поняття афікування й активності: притомне життя є усвідомленням поля сприйняття світу у модусах первинної актуальності і вторинної неактуальності, при цьому «поле загалом є єдністю афектації»; «у широкому сенсі усе в ньому викликає інтерес (ist von Interesse), нічого в ньому, що б позитивно не афікувало» (Husserl, 2014, S. 55); «кожне притомне Я перебуває у якійсь активності ...» (Husserl, 2008, S. 387). Відповідним чином, засинання Гусерль визначає як «зниження інтересу» („Absinken-,Lassen“ des Interesses“)<sup>66</sup> у його тотальності (Husserl, 2008, S. 591). «Тотальному феномену» засинання відповідає «тотальний феномен» просинання як абсолютне набуття інтересу і відновлення стану притомності.

Подібність цих звичних явищ людського життя до феноменів народження і смерті – «тотальність» яким, щоправда, властива у значно більш сильному сенсі – може, на думку Гусерля, наблизити нас до розуміння абсолютного початку та кінця свідомого життя, якщо, враховуючи певні принципові відмінності, ми спробуємо розглядати народження як своєрідну форму просинання, а смерть як вид занурення в сон. Відтак, дескриптивним ґрунтом для аналізу народження і смерті має стати феноменологічне дослідження сну і особливо сну позбавленого сновидінь. З огляду на вищенаведене визначення притомного

---

<sup>66</sup> Нім. „Absinken-,Lassen“ des Interesses“ буквально можна перекласти як «„надання можливості“ інтересу знизитися».

життя, сон має визначатися як припинення досвіду світу, яке полягає у втраті інтересу, припиненні активності й афектацій. Феноменологія народження і смерті розгортається у ряд конструкцій за аналогією. Народження не є, строго кажучи пробудженням від сну, так само як і смерть не є простим засинанням. Ключовим для розуміння цих двох феноменів є також, відповідно, розвиток і старіння мого тіла. Аналогії ми знаходимо у власному житті: дорослішання і старіння Я із його тілом.. Математично кажучи (пор. (Sowa & Vongehr, 2014, S. xxxviii)), аналогії, проведені в обидві сторони до екстремуму (абсолютна нерозвиненість тіла, повна відсутність седиментованого і габітуалізованого, з одного боку; «останній сон», повний розпад тіла і внутрішнього горизонту Я) мають привести нас із певною мірою наочності до феноменологічного розуміння народження і смерті.

Попри те радикально порушене питання щодо абсолютного початку і кінця свідомого життя несе за собою радикальні методологічні та концептуальні проблеми. За виразом самого Гусерля, «смерть не є суцєю (seiendes) подією у „Я є“ трансцендентального Его, натомість подією у людському світі ...» (Husserl, 2014, S. 78). Самий факт «прапробудження» та «вічного сну», а також «межові» стани «прапасивності» незрілого суб'єкта, який ще не має уявлень про світ і самого себе, становить серйозну проблему для феноменології (Husserl, 2014, S. 124). Гусерль усвідомлює глибину методологічного утруднення, яке тут виникає:

Чи є такі події у світі як «народження» і «смерть» трансцендентальними індикаторами несвітового, позаприродного способу буття монад, переходу в манеру буття, яка є принципово недоступною для методів світового пізнання? Манера буття, це насправду стосується вже можливого пізнання зовсім нового виду. Однак який інший вид пізнання ще можливий? Трансцендентальне пізнання є від початку пізнанням іншого виду, у порівнянні з природно-світовим пізнанням того, хто знає себе як людину і хто перебуває у настанові на себе як на людину. Попри те трансцендентальність запитування, здається, не приводить до цілі. Вона приводить лише до смерті та народження як трансцендентальних загадок (Husserl, 2014, S. 81).

В іншому місці, розмірковуючи щодо немислимості «першого Тепер, початку потоку», адже початок чогось з необхідністю передбачає кінець чогось, Гусерль доходить сміливого висновку, що «в сутності свідомості лежить наявність в ній нескінченного горизонту. І в це я насправді хотів би вірити. Свідомість не може почати і не може припинити своє існування ... Якщо ми пристаємо на таку позицію, то маємо безсмертя і вічність свідомості» (Husserl, 2014, S. 151). Виходячи з такої максими, Гусерль навіть починає розробку теорії позаприродного буття вічних монад, яка ґрунтується на гіпотезі про їхній «закономірний» розвиток від стану «інволюції», чи «дрімоти», через здобуття диференційованих відчуттів і почуттів до «вищих форм свідомості, спочатку апперцепцій речей, згодом також до вищих чуттєвих та душевних форм» (Husserl, 2014, S. 154)<sup>67</sup>.

Такий неочікуваний стрибок Гусерля на ґрунті реконструкційної феноменології, безумовно, є дуже неоднозначним. Стає зрозуміло, що у спробах феноменологічної аналізи граничних феноменів феноменологія у класичному Гусерлевому сенсі доходить власної границі як методу. Адже те, що відбувається до появи і після повної втрати свідомості у властивому сенсі, має з необхідністю лежати поза предметною сферою дескриптивної науки про свідомість і досвід. Навіть і більш амбітна за своїм характером реконструкційна феноменологія ризиковано виходить тут за межі строгої науки про досвід на арену спекулятивної метафізики.

#### **2.2.4. Інстинкти і потяги та їхня латентно-явна структура**

---

<sup>67</sup> Ідея монадичного безсмертя, або безсмертності трансцендентального его, мала велике значення для Гусерля на пізньому етапі його філософування. Від Альфреда Шюца нам також відомі передсмертні слова Гусерля: «Адже він пояснив мені, і цілком розвинута трансцендентальна феноменологія, за його словами, не залишає жодного сумніву в цьому: що саме він, мирська людина Едмунд Гусерль, має померти, що трансцендентальне его проте нікуди не зникне (nicht vergehen werde)» (цит. за (Hess, 2009, S. 6)).

Інстинкти і потяги Гусерль описує також в термінах інтенційності. Іntenційність інстинктів можна позначити як «праінтенційність» (Urintentionalität) (Sowa & Vongehr, 2014, S. lix; Husserl, 2006, S. 437), «перший ступінь у розвитку інтенційності. Вона належить до сфери „пракоституцій“ світу у пасивній синтезі, яку Гусерль детально розглядає у лекціях на початку 1920-х років» (Sowa & Vongehr, 2014, S. lix).

Головним мотивом феноменологічних розвідок Гусерля щодо інстинктів і потягів є запитання стосовно початку конституювання світу. Головні тексти на цю тему відносяться переважно вже до етапу пізньої генетичної феноменології<sup>68</sup>, хоча редактори Гусерліани XLII звертають увагу і на більш ранні дескриптивно-феноменологічні спроби звернення до цієї тематики (Sowa & Vongehr, 2014, S. xlv). Генетичні розвідки Гусерля нашоухують його на усвідомлення факту, що у конституюванні предметностей для зрілого індивіда як соціально-історично зумовленої особистості відіграє роль не лише набутий седиментований і габітуалізований досвід, але й вроджені та модифіковані впродовж життя інстинктивні потяги:

Гене́за приводить до мене як Я потягів ... Ця пра-сутність, ця пра-схильність (Uranlage) Я передбачається для всякої конституції ... Кожне трансцендентальне Я має своє вроджене – будучи вродженим, воно несе у собі «телеологічний ґрунт» для його конституюваного у потоці трансцендентального життя, у якому воно, часово конститууючи світ (Welt zeitigend), часово конститує (zeitigt) себе як людину (Husserl, 2014, S. 102, 116, 121; Sowa & Vongehr, 2014, S. lii).

Серед них одну з найважливіших ролей відіграє, на думку Гусерля, інстинкт пізнання:

Більш глибокі, поки ще недоступні, огляди показують, що інстинкти лежать вже на початку кожного людського розвитку, а саме як універсальний інстинкт – інстинкт пізнання навколишнього світу, і спершу тільки завдяки цьому

---

<sup>68</sup> Редактори Гусерліани XLII послуговуються в цьому контексті поняттям «реконструкційної генетичної феноменології», запозичуючи поняття конструкції у Фінка (див. вище вступ до цього підрозділу).

інстинктові виникає уявлення навколишнього світу і як світу реальної структури, так що уявлення світу і уявлення структурних типів об'єктів та їхніх пов'язаностей є не що інше, як задоволення цього інстинкту і кожного разу у його особливих формах (Husserl, 2014, S. 124)

Гусерлева аналіза інстинктів розпочинається з позиції здорової зрілої особистості реконструкційно в напрямі раннього дитинства. На засадах реконструкційної феноменології Гусерль порушує питання щодо «необхідної, апріорної структури» переживань незрілого суб'єкта, тобто і тут відповідно до головної характеристики феноменологічного методу ідеться не про опис конкретних можливих переживань конкретного суб'єкта, а про умови можливості прадосвіду суб'єктивності взагалі, розкриттю того, що властиво для будь-якого мислимого Я, у будь-яких можливих модифікаціях (Husserl, 2008, S. 468; Husserl, 2014, S. 102). Така феноменологічна реконструкція є хоч і сутнісною (апріорною) має попри те необхідно непрямий характер, адже досвід, який виступає екземпліфікаторним для ейдетичних висновків феноменолога є цілковито забутих (Husserl, 2008, S. 480).

Інстинктами Гусерль позначає «природні, або вродженні, потяги», цілі яких від початку приховані і стають ясними лише після їхнього задоволення. Перед появою інстинктивного потягу ціль не була уявлена ані наочно, ані ненаочно (Husserl, 2014, S. 83-84). Інстинкт «сліпий»; інтенція-уявлення, що супроводжує інстинктивну поведінку є «темною і невизначеною». У такий невизначений спосіб інстинктивне уявлення «спрямовується» все ж не на будь-який предмет, але на предмет певного типу, який здатен задовольнити інстинкт.

Вродженим потягам (прапотребам чи праінтересам) протистоять у Гусерля набуті (Husserl, 2014, S. 84). Для набутих потягів характерна також відсутність ясного (свідомого) уявлення цілі, є лише ненаочне уявлення останньої, але імпліцитно в цьому уявленні міститься все ж визначеність, яка може бути виведена на передній план у рефлексії. Самозапитування щодо мети набутого потягу (чого саме я жадаю? що тягне мене?) здатне перетворити ненаочне гадання цілі на наочне. Ненаочна ціль вродженого потягу не може бути

унаочненою таким простим запитуванням, натомість стає наочною лише у своєму задоволенні. Тільки у переживанні задоволення я усвідомлюю: «Це воно», – мету свого інстинктивного потягу (Husserl, 2014, S. 84).

Я можу бути голодним, і з'ївши їжу з цим смаком я стану ситим. І цей смак подобається мені і має цінність самий по собі. Але я можу також відчувати потяг (Sehnsucht) до цього смаку, щоправда я ситий; коли я їм цю страву, задовольняє себе цей потяг, але без ситості чи у манері неприємного пересичення, яке, отже, заважає. *Потяг до страви не є інстинктом. Він є певним жаданням (Begehren).* Потяг у голоді, *голодний потяг (Hungertrieb) є інстинктом ...* Потяг передуює визначеності До-чогось (des Worauf) і уявлення визначеного До-чогось є «тим-що-приходить-після» («Nachkommendes») (Husserl, 2014, S. 86).

Ця імпліцитність цілі аж до повного задоволення потягу є, на думку Гусерля, визначною для інстинкту як вродженого потягу<sup>69</sup>. Інстинктивна активність належить до шару, який передуює моєму свідомому волінню і цілепокладанню, вона належить до сфери прапасивності. Така характерна риса інстинкту мотивує Гусерля саме в інстинктивному потязі шукати відповідь на запитання про основи конституювання світу.

Визначення інстинктів як невизначених потягів дає Гусерлю можливість говорити про інстинкти у дуже широкому сенсі: так, приміром, Гусерль каже про інстинкт допитливості, чи інстинктивний інтерес до буття (Husserl, 2006, S. 323-325), а також про інстинкт об'єктивування (Husserl, 2006, S. 258), які зрозумілим чином лежать в основі конституювання світу. У більш вузькому і звичному сенсі, визнає Гусерль, інстинктивні потяги є такими потягами без експліцитної цілі, які спрямовані на збереження індивіда або виду (Husserl, 2014, S. 93). Інстинкти Гусерль розділяє на два види: позитивні (як-от голод, у сенсі потреби в їжі та в сенсі сексуального голоду) і негативні, або аверсивні (як-от почуття відрази, інстинкт самозахисту, потяг до втечі). Перші

---

<sup>69</sup> У дорослих людей, однак, через досвід задоволення інстинктивних потягів і комунікацію з іншими, більшість інстинктивних потягів, їхні цілі, є розкритими ще до задоволення (Husserl, 2014, S. 104, 124).

характеризуються через імпліцитну «спрямованість на ...», другі – на імпліцитну «спрямованість геть від ...» (Husserl, 2014, S. 94, 109).

Інстинкти, отже, є сліпими жаданнями, у сенсі відсутності експліцитної, розкритої (*enthüllte*) спрямованості цього жадання (Husserl, 2014, S. 85-86). Поки інстинктивний потяг переживається свідомо, його «актуальна форма» зберігає свою тотожність. У перервах між свідомими фазами інстинкт втрачає статус актуальності, але не свою неперервність (засинаючи і прокидаючись, я все ще голодний). Навіть після свого задоволення, інстинкт не зникає, він лише переходить у «модус повноти/насиченості» (Husserl, 2014, S. 93).

Зробімо коротке резюме. Гусерль виокремлює два види потягів: набуті і вроджені (інстинкти). В обох випадках (щоправда, особливо наочно у випадку інстинктів) ціль потягу наявна, гадана, а отже є інтенційним корелятом, хоча й у своєрідний імпліцитний спосіб. Потяг не є, строго кажучи, несвідомим переживанням, але переживання цілі у ньому має несвідомий момент. Несвідоме у цьому сенсі знову ж таки (ми зазначали це в пункті 2.2.2) не є трансценденцією у властивому (Фройдовому) сенсі, вона, відповідає не вертикальній, а горизонтальній моделі свідомості. Несвідоме потягів, так само як несвідоме седиментованого й габітуалізованого досвіду, описаного нами в пунктах 2.2.1 і 2.2.2, є лише зворотною стороною свідомого і має перебувати з останнім у сутнісному взаємозв'язку. Поруч із тим, ми знову маємо визнати, що несвідома сторона потягів, і особливо вроджених потягів, зокрема через цей самий необхідний взаємозв'язок, не може бути вписаною в концепцію абсолютної іманентності; Гусерлевий поділ на «адекватне» (споглядання чистих переживань свідомості) і «неадекватне» (чуттєве) споглядання (див. пункт 2.2.1) є, відтак, також недостатньо обґрунтованим.



## **2.3. Методичні й метафізичні аспекти Гусерлевої феноменології**

### **2.3.1. Проблема абсолютизації ролі феноменологічних редукцій. Види і рівні феноменологічного методу**

Попередні міркування були інструментальними для ключового розрізнення між феноменологією як методом і як метафізикою. З вищесказаного випливає, що для Гусерля властива двозначність у характеристиці значення і мети феноменології. Можна виокремити дві пари Гусерлевих тез: (1.1) «свідомість конститує світ як свій інтенційний корелят» протистоїть тезі (1.2) «світ сутнісно є інтенційним корелятом свідомості»; (2.1) «буття свідомості не зводиться до реально-каузальних зв'язків у тілі» протистоїть тезі (2.2) «буття свідомості є первинне, абсолютне, безпосереднє, адекватно дане тощо». Тези (1.1) та (2.1) прямо впливають із феноменологічного дослідження свідомості, тези (1.2) та (2.2) мають метафізичний характер і є результатом абсолютизації ролі феноменологічних редукцій.

У роботі «Phenomenology and Existence. Toward a Philosophy within Nature» (Farber M. , 1967a) Марвін Фарбер неодноразово зазначає, що на ґрунті феноменології є велика спокуса звести світ до світу залежного від досвіду, від людини, або від життєсвіту, зробити світ ідеєю. «Феноменолог, qua суб'єктивіст, може підштовхувати до онтології, роблячи буття залежним від того, що відомо, або обмежено останнім. Він не зобов'язаний так робити, але спокуса велика» (Farber M. , 1967a, p. 73). Щоправда багато що вказує на відсутність такої залежності. З одного боку, свідомість і досвід – пізні явища в історії Всесвіту. З іншого боку, світ досвіду не вичерпує світ як досвідчувану реальність. Цим Фарбер не відстоює думку про існування реальності самої-по собі у Кантовому сенсі: світ безумовно пізнаваний принципово, це демонструє науковий прогрес. Але він постійно містить горизонт можливого. Можливого не у Гусерлевому сенсі ідеального принципу розгортання явищ, але як «matter of fact»: світ реально ширший за будь-який актуальний досвід. Якщо ми намагаємося феноменологічно звести цей matter of fact до сенсу, до ідеальної

умови, ми стаємо віддані методогенному передсуду, тобто передсуду, породженому нашим методом, а не досвідом, – ми перетворюємо те, що першопочатково було суто методологічним заходом, на метафізику (Farber M. , 1967a, pp. 73-74). «З ідеального погляду, можливо казати про „все“ існування в термінах досвіду. Але є також факти досвіду, які дозволяють нам розглядати весь досвідний процес, а також „можливий“ досвід на його справжньому місці в дійсності (existence). Цим фактом є те, що дійсність більша і складніша, ніж може констатувати актуальне знання, ба більше, ніж усі констатації у ймовірно нескінченному процесі досвіду» (Farber M. , 1967a, p. 74).

Д. К. Матур (D. C. Mathur), коментатор робіт Фарбера, зазначає, що Гусерль, розробляючи свою конститутивну феноменологію, забув, що «його феноменологічна редукція була лише методологічною процедурою для радикальної рефлексії» та дескриптивного опису конституювальних переживань свідомості. Для таких дескриптивних цілей буття трансцендентних об'єктів може бути взятим у дужки, але жодна інтенційна аналіза не може бути підставою для заперечення їхнього незалежного онтологічного статусу. «У своїй трансцендентальній феноменології Гусерль не лише „взяв світ у дужки“, але майже „обнулив (nullified)“ його і задумав програму феноменології як програму „конституювання“ не лише *сенсу*, але й *існування* світу» (Mathur, 1973, p. 31).

Ствердження світу як інтенційного кореляту свідомості (або досвіду) і невизнання існування світу як позакорелятивної трансценденції стають, отже, важливим кроком у Гусерлевому дослідженні, яке диктується лише методологічно. Цей крок, як ми намагалися показати вище, викликає виправданий сумнів. Фарбер описує це рішення Гусерля як результат абсолютизації феноменологічного епохе, перетворення феноменологічного методу на метафізику. У своїй відданості чистій суб'єктивності і «безпосередньому» досвіду Гусерль стикається з двома принциповими проблемами: проблемою трактування реальності інших свідомостей і проблемою існування зовнішнього світу (Farber M. , 1967a, p. 69). «Це

„відлюддя в его“ (або чисту суб’єктивність) досягається шляхом фальсифікації, яка має визнаватися як спланована фальсифікація, покликана досягнути чогось. Її головною метою є допомога в проясненні досвіду і знання. Якщо її штучність не визнається, і якщо вона стає засобом для ствердження метафізики суб’єктивності, вона втратила свою належну цінність і буде відкрита для жорстких заперечень» (Farber M. , 1967a, p. 72).

Ми знаходимо світ, пише Фарбер, як такий, що демонструє себе, але «він нескінченно більший за будь-яку з наших можливих знахідок, в усіх напрямках» (Farber M. , 1967a, p. 67). Те, що існує зовнішній світ, який виходить за межі свого корелятивного стосунку до досвіду, на думку Фарбера, «не може бути піддано сумніву без зневаги до свідчень досвіду» (Farber M. , 1967a, p. 66). Ці свідчення досвіду Фарбер представляє у вигляді базової інтуїції, яку має кожен із нас як на ґрунті повсякденного досвіду, так і з огляду на твердження природничих наук. Однак наскільки очевидним та інтуїтивним не здавався б цей базовий факт, його цінність з боку скептично налаштованого феноменолога, який прагне бути насамперед аналітиком безпосереднього досвіду, може бути завжди трактована в термінах наївності природної настанови, необґрунтованої віри в існування. В опозицію до такого скептицизму вище було наведено *феноменологічне обґрунтування базової інтуїції*, про яку говорить Фарбер, або у більш спеціальних термінах ішлося про *феноменологічний доказ буття позакорелятивної трансценденції*.

Описи, наведені у підрозділах 2.1 і 2.2, дають нам, з *одного боку*, значно більш широке значення феноменологічного методу, аніж за ним зазвичай визнають як його прибічники, так і критики. Цей метод, отже, здатний проявляти себе не лише як статичний опис стосунку між абстрактним суб’єктом і об’єктом, але і як стосунок між персональним соціально-історично зумовленим суб’єктом і відповідним чином модифікованим корелятом-об’єктом. Не лише наочно-генетично, шляхом аналізу седиментованого й габітуалізованого досвіду зрілого індивіда, але й реконструктивно, через непряму і ненаочну аналізу нетипового пасивного досвіду ранніх етапів

розвитку суб'єкта. Відповідно до розмаїття предметних сфер феноменологічний метод, отже, поділяється на *статичну, генетичну і (ре)конструкційну феноменологію*.

З іншого боку, феноменологічна аналіза чуттєвого сприйняття, протяжної і матеріальної речовості, а також проблеми непрямой реконструктивної феноменології увиразнюють межі феноменології Гусерля як методологічної процедури. Ефективність цієї процедури не мають, отже, переоцінювати чи абсолютизувати. Феноменологія є методом, розробленим для дослідження свідомості у сенсі когітальної та некогітальної свідомості, а також несвідомого у «горизонтальному» сенсі, відстоюваному Гусерлем і поглибленому насамперед Мерло-Понті.

До вищесказаного слід додати останнє важливе розрізнення. Феноменологічний метод, як Гусерль зауважує у відомій статті, опублікованій в енциклопедії «Британіці», має застосовуватися на двох основних рівнях: *трансцендентальному і психологічному* (Husserl, 1968b, S. 247-256, 264-277, 287-296)<sup>70</sup>. Концептуальній відмінності між феноменологічною психологією і трансцендентальною феноменологією відповідає методологічна відмінність між ейдетичною і трансцендентальною редукціями, яку ми коротко схарактеризували у пункті 1.1.3: феноменологічна психологія досліджує сутнісний бік актів природної настанови, розмаїття видів ноетико-ноематичних кореляцій, залишаючись «наукою у природній настанові, у якій просто підручний світ є тематичним ґрунтом» (Husserl, 1968b, S. 290); трансцендентальна феноменологія досліджує умови можливості природної і феноменологічної настанов узагалі, залучаючи в дужки світ не лише як факт, але і як ейдос (Lembek, 1994, S. 37), предметом її розгляду є умови конституювання трансцендентного взагалі.

Проте, зауважмо ще раз, ані трансценденталізм, ані психологізм тут не мають перетворюватися на метафізичні доктрини, які пропагують свою

<sup>70</sup> Див. щодо цього також не менш відомі «Амстердамські доповіді» Гусерля (Husserl, 1968a).

ідеалістичну онтологію та універсальні принципи пізнання. Обидва є лише ейдетичними методами, що працюють із феноменами досвіду на різних рівнях абстракції; при цьому феноменологічний трансценденталізм дає *необхідні, але не достатні* умови об'єктивного. Проект «загального корелятивного дослідження буття і свідомості» як сутнісного опису світу і суб'єктивності в «усіх формах» можливої даності (Husserl, 1968b, S. 290) є невтілюваним. Інтуїтивна, наочна свідомість не здатна розкрити «приховані» «форми» світу як позакорелятивної трансценденції. Обидва описані вище види позакорелятивної трансценденції (ненаочна матеріальна природа і несвідоме – підрозділи 2.1 і 2.2 відповідно) не можуть бути даними у прямий інтуїтивний спосіб. Їхні принципи та умови існування мають бути з необхідністю *сконструйовані* з більшою або меншою *мірою* наочності та гіпотетичності.

### **2.3.2. Проблеми ейдетичного методу: ступені ясності ейдетичного споглядання і структура феномена**

У підпункті 2.2.1 ми звертали увагу на ступені ясності індивідуального споглядання переживань свідомості, проблематизувавши Гусерлеве розрізнення між «адекватними» і «неадекватними» даностями, або, відповідно, «адекватними» і «неадекватними» спогляданнями. У цій частині ми маємо під таким самим кутом проаналізувати ейдетичне споглядання.

У рефлексіях щодо методу, на які ми посилалися у зазначеному підпункті, Гусерль визнає, що міра ясності й даності характерна не лише для індивідуального споглядання переживань свідомості, але й для споглядання сутностей: «Сюди відносяться так само акти схоплення сутностей, на предметні кореляти яких, як уже сказано вище, поширюються щойно детальніше розкриті відмінності в ясності, а на досягнення цілковитої даності сутностей, з іншого боку, поширюються методологічні знання, що ми їх щойно здобули» (Husserl, 1976c, S. 144). Для розв'язання цієї проблеми Гусерль вважає достатньою спробу досягнення максимальної ясності стосовно споглядань певної сутності,

а також «детальніше визначення інших щільно пов'язаних сутностей» (Husserl, 1976с, S. 145). При цьому, як уже зазначалося вище, споглядання сутностей у їхній цілковитій ясності не потребує, на думку Гусерля, цілковитої ясності з боку індивідуальних даностей потоку свідомості: очевидність сутнісного споглядання не потребує «повної ясності підпорядкованих окремоностей у їхній конкретності. Щоби схопити загальні сутнісні відмінності, як-от між кольором і тоном, між сприйняттям і волею, цілком достатньо мати даність екземпляру на нижчому ступені ясності. Це ніби в них цілком було дане вже найзагальніше, вид (колір узагалі, тон узагалі), але ще не конкретні відмінності» (Husserl, 1976с, S. 145). Однак для з'ясування того, коли споглядання сутності досягає «цілковитої ясності» і «цілковитої відповідності даності» Гусерль у цьому місці не дає іншого критерію, окрім «простої безпосередньої інтуїції» (Husserl, 1976с, S. 138).

У попередньому підпункті ми виокремили кілька тез Гусерля і протиставили їх одна одній (див. пункт 2.3.1, тези 1.1, 1.2, 2.1 і 2.2). На наш погляд, слушно стверджувати, що тези 1.1 та 2.1 є більш інтуїтивно зрозумілими (очевидними), аніж тези 1.2 та 2.2. Однак за наявності лише тез 1.2 та 2.2 і без тематизації тез 1.1 та 2.1 інтуїтивність першої пари тез може претендувати на «остаточність». Чи будемо ми мати тоді рацію, стверджуючи, що саме тези 1.1 та 2.1 досягли «остаточної очевидності»?

Відтак, чи не послідовніше стверджувати завжди лише про *певний ступінь очевидності* (ясності) ейдетичного предмета, не заперечуючи при цьому принципову можливість «цілковитої ясності»? Адже, як демонструють наші попередні аналізи, схоплений ейдетичний предмет може бути (і навіть зазвичай є) імпліцитно не цілком сумірним із відповідним йому феноменом, як емпіричний тип схожим чином може не відповідати множині реальних речей,

сукупність ознак яких він узагальнює<sup>71</sup>. *І все ж, можлива неадекватність емпіричного типу суттєво відрізняється від можливої неадекватності ейдоса.*

Головна відмінність між ейдосом і емпіричним типом полягає у принципі їхнього коригування або заперечення. Емпіричні типи можуть бути скориговані або перекреслені лише досвідом індивідуального. Ейдетичні предмети можуть бути скориговані чи перекреслені лише досвідом ейдетичного (іншими ейдетичними предметностями), але не досвідом індивідуального<sup>72</sup>. Це означає – в термінах Попера, – що ейдоси, на відміну від типів, *принципово* не піддаються фальсифікації. Щоправда, це не означає неможливість емпіричних типів, які *реально* не піддаються фальсифікації<sup>73</sup>: інтуїтивно не є очевидним, що емпіричний тип *має* бути запереченим<sup>74</sup>. І навпаки, зазвичай інтуїтивно очевидно, що ейдос не можна заперечити, і все ж його коригування чи навіть заперечення відбувається<sup>75</sup>. Проблема в тому, що ми не можемо знайти однозначного свідчення про те, що повнота в ейдетичному описі феномена була

---

<sup>71</sup> Відмінність між ейдосами й емпіричними типами ми частково схарактеризували у пункті 1.1.2.

<sup>72</sup> Строго кажучи, нові ейдетичні моменти здобуваються все ж на підставі виявлення індивідуальних екземплярів нового виду. Враховуючи можливість «невидимого» характеру останнього, описану нижче, стосунок між ейдосом і індивідуальною даністю не може мати настільки незалежний характер, який йому надавав Гусерль (пор. (Husserl, 1976с, S. 21-22)), і тому слід визнати, що емпірична наука дійсно може запропонувати щось нове для ейдетичної аналізи. Разом із тим, слід мати на увазі, що зв'язок між індивідуальним екземпляром і ейдосом у контексті коригування останнього не має «безпосередній» характер, який має стосунок між індивідуальностями у випадку емпіричної фальсифікації.

<sup>73</sup> Відтак, можна провести відмінність між реальною і принциповою (логічною) фальсифікованістю.

<sup>74</sup> Цю думку можна протиставити Гусерлевій тезі про «сутнісну випадковість» індивідуальних даностей та емпіричних узагальнень на їх підставі (Husserl, 1976с, S. 12).

<sup>75</sup> Варто зауважити, що в цій тезі є двозначність поняття ейдоса: (а) ейдос як сутнісна відповідність тематизованому аспекту феномена і (б) ейдос як сутнісна відповідність феномену в його повноті. Останній є взагалі, строго кажучи, лише «телосом» ейдоса, який плекає Гусерль. Перший, як ейдос із певною мірою відповідності досліджуваному феномену, можливий у «недостатній» чи «надлишковій» формі, як показано нижче.

досягнута, адже, як ми намагалися продемонструвати вище, очевидність не є достатньою підставою для ідентифікації цієї повноти; ба більше, «неповна» та «надлишкова» ейдетична відповідність феномену можуть бути однаково очевидними.

Цей факт пояснюється тим, що ейдетичне споглядання розгортається завжди на тлі попереднього розуміння досліджуваного поняття, яке окреслюється більш або менш експліцитно. Цьому попередньому поняттю відповідає первинний феномен, який аналізують ейдетично. *Феномен*, однак, не є «простою даністю» – він є багатоаспектним нашаруванням, яке потребує прояснення. При цьому не всі аспекти чи шари феномена дані одразу та в експліцитній формі, а ті що дані експліцитно – не в однаковий спосіб, вони неначе перебувають у «феноменальній перспективі» або «феноменальному горизонті». Відповідність попереднього розуміння, попереднього поняття даного, і дійсно даного зазвичай неоднозначна. Попереднє поняття може охоплювати або не всі аспекти феноменальної даності, або приписувати йому забагато. Такий надлишок чи нестача позначаються і в ейдетичній аналізі й можуть або посилитися, або послабитися в ній. Нестачею ейдетичного опису речі є, до прикладу, феноменологічний опис речі у праці «Річ і простір» (Husserl, 1973b), де річ описується лише як просторово-часовий феномен, без уваги до матеріальних властивостей. Прикладом надлишкового ейдетичного опису є, наприклад, Гусерлеве поняття речі як ідеальності. В останньому випадку річ розуміється завузько, у сенсі речі як кореляту чуттєвого сприйняття, строго «безпосередньо», але у цій вузькій характеристиці її роль абсолютизується. Доповнення новим феноменальним аспектом, а саме аспектом позакорелятивної трансценденції, а також її детальна аналіза, проведена нами вище, виправляє таку дескрипцію речі. На зміну одному принципово нефальсифікованому ейдосу приходить інший. Але цей перехід пройшов не «реально», а ейдетично, тобто не через втручання сприйняття індивідуального, а через убачання нового аспекту феномена речевості.



З вищенаведених міркувань слід зробити такий важливий висновок: не лише предмет індивідуального споглядання, але і самий феномен не є «безпосередньою» й «абсолютною» «даністю» – *феномен має власну допредикативну структуру*, яка може бути схарактеризованою як своєрідний «горизонт феномена»: від «цілковитої темряви» до «цілковитої ясності»; при цьому «горизонт», або «аспектність», феномена зумовлено не стільки просторово-часовою позицією тіла, скільки часовою позицією Я у власному потоці свідомості, а також дуалізмом пасивності-активності цього потоку<sup>76</sup>. «Горизонт» феномена *не має* характер аспектності даності споглядання індивідуального, він розкриває себе *не реально, а ейдетично*; «горизонт» феномена означає наявність у ньому «видимого» і «невидимого». Невидимі аспекти речі можна тематизувати в наступному акті сприйняття індивідуального. «Невидимі» аспекти феномена можна тематизувати лише в наступному акті ейдетичного споглядання. Феномен, отже, також не є «абсолютною» даністю, його «невидиме» і «перспективно віддалене» «являє» себе тільки з часом.

### Висновки до другого розділу

У цьому розділі ми піддали критиці концепцію феноменології як ідеалізму, а також ідеї чистої інтуїції та абсолютної даності як головних принципів феноменологічних досліджень (підрозділи 2.1 і 2.2 відповідно). Насамкінець ідеалістично-метафізичним положенням феноменології ми протиставили методичні положення<sup>77</sup>. Феноменологічний метод ми запропонували при цьому розглядати – традиційно для феноменології – у подвійній формі: як

---

<sup>76</sup> У більш глибокій перспективі тут має йтися про зумовленість суб'єкта його «трансцендентальною ситуацією», іншими словами, «історичністю трансцендентальної суб'єктивності», послуговуючись виразом Фінка (Fink, 1988, S. 65, 67).

<sup>77</sup> Обидва поняття, певна річ, присутні більш або менш явно у Гусерля, проте перебувають у складному суперництві. Тут ми намагаємося лиш увиразнити відмінність між ними.

трансцендентальну феноменологію та як феноменологічну психологію, яким відповідають сутнісна аналіза досвіду на різних рівнях абстракції.

1. У підрозділі 2.1 ми проаналізували Гусерлеву концепцію інтенційності у контексті конституювання трансцендентного світу.

1а. *З одного боку*, ми виявили, що ця теорія не сповнює свого призначення як епістемологічна концепція. З її допомогою Гусерль прагне розв'язати дуалізм свідомості й об'єктивного світу через уведення постулату про сутнісну кореляцію досвідчуваної свідомості й досвідчуваного світу і проголошення свідомості в такий спосіб сутнісно усвідомленням світу, а світ узагалі – інтенційним предметом свідомості. Таке елегантне формулювання, однак, спіткають серйозні труднощі. Адже поняття «річ» Гусерль використовує у двох основних значеннях: як регіональну сутність і як індивідуальну даність чуттєвого споглядання – і в обох випадках, як було показано, йому йдеться про річ як ідеальність, а саме як систему континууму, що є продуктом апперцепції чуттєвих даних. І все ж очевидно, що відчуття (які також є справжнім змістом свідомості для Гусерля) можуть пробігати не за встановленим апперцепцією правилом. Іншими словами, концепт речі як ідеальної системи не може пояснити річ як організований потік «матеріальних» даних, тобто автономний потік відчуттів. На цій підставі доходимо двох висновків: або сутність свідомості полягає в безглуздії самоомані, або ж нам слід визнати можливість існування світу поза безпосередньою кореляцією зі свідомістю. Сартр слушно називає епістемологічний поворот, ініційований Гусерлем, заміною традиційного суб'єкт-об'єктного дуалізму на новий, який ставить у суперечливий стосунок скінченну актуальну даність і її нескінченний горизонт потенційностей (Sartre J.-P. , 1943, p. 13). Тут ця нова опозиція лише формулюється більш конкретно – як дуалізм ідеального інтенційного предмета й матеріального ґрунту його явищ.

1б. *З іншого боку*, Гусерлева феноменологія протяжної і матеріальної речевості виявляється дуже плідним дослідницьким ґрунтом, на якому можуть бути ефективно розкриті не лише ключові структури й механізми наочного

чуттєвого сприйняття, але і проаналізовані поняття, методи та упередження природознавця, який намагається трансцендувати сферу наочної природи.

2. Теорія інтенційності Гусерля зазнає суттєвих модифікацій і доповнень упродовж розвитку феноменології від статичного до генетичного періоду. Так – що ми розгорнуто продемонстрували у підрозділі 2.2 – ранній Гусерлевий постулат про «абсолютність», чи «адекватність», іманентності наштовхується на чисельні контр-тези, які, узагальнюючи, беруть свій початок у проблемі ступенів ясності справжніх (*reell*) змістів свідомості. Поруч із виникненням нової проблеми з'являється однак і новий метод непрямой реконструкції, який дозволяє значною мірою розширити предметну сферу феноменології і феноменологічно порушити граничні питання народження, смерті, сну, інстинкту і потягу.

2а. Наведені в цьому розділі міркування дають нам, отже, з *одного боку*, значно більш широке значення феноменологічного методу, аніж за ним зазвичай визнають як його прибічники, так і критики. Цей метод здатний проявляти себе не лише як статичний опис стосунку між абстрактним суб'єктом і об'єктом, але і як стосунок між персональним соціально-історично зумовленим суб'єктом і відповідним чином модифікованим корелятом-об'єктом. Не лише наочно-генетично, шляхом аналізу седиментованого й габітуалізованого досвіду зрілого індивіда, але й непрямю, через непрямю і ненаочну аналізу нетипового пасивного досвіду ранніх етапів розвитку суб'єкта. Відповідно до розмаїття предметних сфер феноменологічний метод, отже, поділяється на статичну, генетичну і (ре)конструктивну феноменологію.

2б. З *іншого боку*, феноменологічна аналіза чуттєвого сприйняття, протяжної і матеріальної речовості, а також проблеми непрямой реконструктивної феноменології увиразнюють межі феноменологічного проекту Гусерля як методологічної процедури. Ефективність цієї процедури не має, отже, переоцінюватись чи абсолютизуватись. Феноменологія є методом, розробленим для дослідження свідомості у сенсі когітальної та некогітальної

свідомості, а також несвідомого у «горизонтальному» сенсі, як сфери «пасивної інтенційності», яка принципово піддається «розкриттю» і яка служить «внутрішньою» умовою нормального (неперервна уважна експлікація у сприйнятті, мисленні тощо) чи аномального (переривання досвіду через різкі зміни настрою, раптові потяги, мрії, сон, непритомність тощо) досвіду.

## РОЗДІЛ 3. НАТУРАЛІЗОВАНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І ФЕНОМЕНОЛОГІЯ НАТУРАЛІЗМУ

### Вступ до третього розділу

Теоретичну ситуацію у сучасних когнітивних науках зазвичай характеризують через наявність у них «пояснювальної прогалини» (“the explanatory gap”), послуговуючись відомим виразом американського філософа Джозефа Левіна (Levine, 1983). Ідеться про несумірність двох перспектив: об’єктивної (“third-person perspective”) та суб’єктивної (феноменальної, або “first-person perspective”). Згідно з думкою прибічників цього аргументу, сучасна когнітивна наука<sup>78</sup> ставить акцент на першій і, у такий спосіб, стає «теорією ментального (mind) без того, щоби бути теорією свідомості» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 7). Сучасна когнітивна наука, як стверджують, хоч і просунулася набагато далі класичного бігевіоризму, все ще залишається радше наукою про реальні нейрофізичні процеси, аніж про те, що означає бути суб’єктом, що переживає і мислить. За визнанням багатьох сучасних дослідників, серйозне дослідження свідомості не може обмежуватися суто зовнішнім, нейрофізичним поглядом, але потребує не менш ретельних аналіз суб’єктивних складових. Тому в теоретичному сенсі ситуація в сучасній когнітивній науці вважається незадовільною.

У цьому розділі розглядається низка новітніх підходів, які намагаються поєднати в собі аспекти натуралізму й феноменології, і тому – як передбачають – можуть служити розв’язанню вищезазначеної проблеми. За визнанням авторів цих проектів, розкриття феноменальних аспектів ментального у сучасних

---

<sup>78</sup> Автори цієї збірки використовують поняття «когнітивна наука» в однині, аби підкреслити програмний характер когнітивних досліджень, які претендують бути загальною теорією ментального. De facto ж має ітися радше про розмаїття досліджень ментального у різних наукових дисциплінах та на їхньому перетині.

когнітивних дослідженнях має розпочинатися з перегляду Гусерлевої феноменології як однієї з найбільш ретельно розроблених (якщо не найбільш розробленої) концепцій свідомості. Перш ніж розглянути зазначені проекти, ми маємо однак більш ретельно схарактеризувати суть проблеми прогалини в поясненні з огляду на стан сучасних когнітивних досліджень ментального (підрозділ 3.1). Надалі ми маємо з'ясувати місце, яке можна відвести для феноменології Гусерля у можливому розв'язанні цієї проблеми. Ми почнемо із розгляду конкретної пропозиції упорядників збірки «Натуралізуючи феноменологію. Проблеми у сучасній феноменології і когнітивній науці», яка полягає в натуралізації феноменології через «рекатегоризацію онтологічних сфер» ментального і фізичного, а саме через математизацію феноменології. Ця пропозиція буде піддана оцінці в контексті Гусерлевої антинатуралістичної налаштованості і особливо його аргументів проти математизації феноменологічної сфери (підрозділ 3.2).

Насамкінець, ми спробуємо показати, як рекатегоризація онтологій можлива без математизації, застосувавши для цього елементи натуралістичної феноменології Марвіна Фарбера, категоріальної онтології Девіда Вудрафа Сміта та феноменології природничих наук, — їхнє поєднання може запропонувати важливі міркування стосовно кооперації феноменологічних і натуралістичних досліджень (підрозділ 3.3).

*Метою* цього розгляду буде, відтак, з'ясування можливості (чи міри можливості) натуралізації феноменології Гусерля через рекатегоризацію онтологічних сфер і синтезу натуралістичних та феноменологічних методів.

### 3.1. Стан сучасних когнітивних наук у дослідженнях ментального

Фундаментальна теоретична проблема сучасних когнітивних наук є спеціально-науковою «реінкарнацією» загально-філософської психофізичної проблеми, поява якої була результатом наукової революції у XVII сторіччі. Теоретичними наслідками цієї революції є впровадження фізичного поняття природи, яке піддається кількісному математичному опису у просторово-часових і кінематичних термінах, і методичне «викреслення» з науки про природу ментальної сфери як носія «релятивних» «вторинних властивостей» (Nagel, 2012, pp. 78-79). Галілей і Декарт небезпідставно вважали неможливим математизувати сферу ментального і були вимушені звести її роль до медіума фізичної реальності. І все ж, базова інтуїція, що людина як психофізична єдність є повноцінною частиною світу, невпинно піддавала сумніву редукційно-механістичну картину світу. З того часу у філософській і психологічній літературі багато пишуть про посилене дистанціювання двох сфер наукового дослідження, науки про природу та науки про дух (Geist, mind), яке досягло кульмінації у XIX-му столітті (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 2).

Початок XX-го століття знаменувався у науковому середовищі появою бігевіоризму, який був одним із найбільш впливових наукових напрямів аж до кінця цього століття (Zahavi, 2006, S. 297). Цей напрям, в особі його головних представників Дж. Б. Вотсона та Б. Ф. Скінера, характеризувався видаленням з наукового словника «усіх суб'єктивних термінів, як-от відчуття, сприйняття, образ, бажання, ціль і навіть думання та емоція, оскільки їх визначали суб'єктивно» (Watson, 1924, p. 6) лише на тій підставі, що «ментальним та психічним подіям, як стверджують, бракує виміру фізичної науки» (Skinner, 1953, pp. 30-31). За час свого існування бігевіоризм приймав різноманітні форми, спільною для яких була стратегія «зведення ментальних атрибутів до зовнішньо спостережуваних умов ... У разі успіху, це розташувало б ментальне зручно у фізичний світ» (Nagel, 2012, pp. 83-84).

Іншою віхою в історії розв'язання психофізичної проблеми була поява теорії психофізичної ідентичності (psycho-physical identity theory). Ця теорія ґрунтується на науковій гіпотезі (яка, відтак, передбачає подальше наукове підтвердження або спростування), що психічні стани є фізичними станами ( $\Psi = \Phi$ ): «Проблема полягає в тому, що ця неаналітична ідентичність викликає інше запитання: що такого у  $\Phi$ , що робить його також  $\Psi$ ? Це має бути якась властивість концептуально відмінна від фізичної властивості, що визначає  $\Phi$ » (Nagel, 2012, р. 85). У подальшому розроблювалися складні стратегії демонстрації психофізичної ідентичності, які небезпідставно вважаються незадовільними, адже і вони, зрештою, полишають осторонь те, що, за виразом Нейгела, Галілей із Декартом навмисно винесли з фізичного світу (Nagel, 2012, р. 87).

«Когнітивна наука» є найменуванням для розмаїття інтердисциплінарних досліджень, які розпочалися в середині ХХ-го століття внаслідок так званої «когнітивної революції» і були покликані для розв'язати психофізичну проблему з позицій науки. Когнітивні підходи протиставляли себе однобокому бігевіоризмові, стверджуючи про своє повернення до «інтеріорності» ментальних процесів через застосування комп'ютаційних моделей (computational models) та досягнень нейробіології (Gallagher & Zahavi, 2008, р. 3). «Когнітивна наука» як загальна теорія ментального залишається на сьогодні гіпотезою. Одні науковці вважають, що вона поставлена на правильний, насправду науковий фундамент і здатна з часом надати юніоністичний погляд на світ. З боку інших науковців вона піддається різкій критиці на підставі принципової концептуальної і методологічної неповноти. Головною лакуною, з погляду цих критиків, є сфера феноменологічних даних (говорячи тут взагалі про суб'єктивно-якісний бік когнітивних процесів) (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, р. 7). Оскільки когнітивна наука виявляється неспроможною в поясненні цих даних, вважають вони, вона не є повною теорією ментального.



### 3.1.1. Головні теоретичні положення і підходи когнітивної науки

Такі теоретичні положення когнітивної науки були сформульовані під прапором когнітивної революції, яка відбулася в середині ХХ-го століття:

1. На противагу вузькому бігевіоризмові, когнітивна наука відкриває так звану «чорну скриньку» (“black box”). «Когнітивна наука пропонує теорію про те, що відбувається всередині організму із когнітивними здатностями, коли він розпочинає когнітивну поведінку» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 4). Поведінка, проте, і тепер є головним предметом дослідження, однак у більш широкому контексті.

2. «Когнітивна наука робить базове припущення, що те, що відбувається всередині чорної скриньки є якимось визначеним процесом, який зазвичай називають „інформаційною обробкою“» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 4). Зміст останнього поняття варіюється відповідно до підходів, зазначених нижче.

3. Когнітивна наука вважає, що процеси, які відповідають за когнітивну поведінку, можуть бути описані на різних рівнях абстракції, від конкретно-біологічного до загально-функціонального.

4. Функціональний рівень опису ставиться у відповідність із психологічним і ментальним рівнем. Когнітивна наука не проводить принципової відмінності між описами на цих рівнях.

5. Когнітивна наука вважає, що розв’язує психофізичну проблему через проведення функціонального опису. Ментальні та біологічні процеси не розглядають з боку їхньої онтологічного характеру, а лише з огляду на функції (ролі), які вони виконують у когнітивній обробці (cognitive processing) (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 4-5).

Упорядники збірки «Натуралізуючи феноменологію. Проблеми в сучасній феноменології і когнітивній науці» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999) виокремлюють *три основні підходи* в когнітивній науці: *комп’ютаційно-*

*символічний* (computationalist-symbolic), *коннекційно-динамічний* (connectionist-dynamic), *втілено-задіяний* (embodied-enactive). Усі три зародилися водночас із появою когнітивної науки в середині ХХ-го століття. На сьогодні існують у різних формах, а також у змішаному вигляді.

Перший підхід, *комп'ютаціалізм* (або символізм), походить з робіт Тьюрінга та фон Ноймана. Згідно з ним, ментальні процеси, або психічні процеси, полягають в маніпуляції дискретними символами відповідно до набору правил. «У радикальній формі це приводить до функціоналізму, в якому біологічний субстрат цілковито іррелевантний: для ментального важливе software, а не hardware» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 5). Іншими словами сутність психічного життя може бути виражена через синтаксис, семантика ж тут відсутня.

У 70-х *конекціонізм* запропонував розуміти психічні процеси не як систему правил для операції із символами, але як «систему мереж, які породжують типову і регулярну динамічну поведінку, яку можна інтерпретувати як систему правил на вищих рівнях опису» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 6). Цей напрямок піддав сумніву також дискретну природу символів та впровадив поняття нелінійних динамічних систем, емерджентності та самоорганізації.

Конекціонізм та комп'ютаціалізм (у найбільш поширених формах) спільні у тому, що спираються на репрезентаціалізм, тобто переконаність в тому, що внутрішні, або ментальні, одиниці (internal entities) відповідають (correspond to) властивостям або подіям у природному світі або означають (stand for) ці властивості та події (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 6). Натомість *третій підхід* (*втілено-задіяний*) не приймає репрезентаціалізм. Проте він поділяє з конекціонізмом віру у важливість концепту динамічних систем та емерджентності. Когнітивні процеси прибічники цього підходу розглядають як наслідки дій ситуатизованих агентів. Сенс є наслідком дії, яку неможливо розглядати поза навколишнім середовищем. Цей напрямок, отже, підкреслює

ситуатизовану, втілену природу когнітивних явищ (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 6).

З огляду на проблематику цих підходів стає зрозуміло, що традиційно філософська психофізична проблема стала науковою проблемою і є претензії розв'язати її саме в науковий спосіб.

### 3.1.2. Аргумент «прогалини в поясненні»

Сьогодні існує кілька версій аргументу прогалини в поясненні<sup>79</sup>, спільним для яких є впевненість у тому, що когнітивна наука, претендуючи на статус загальної теорії ментального, не має пояснення природи ментального у повному сенсі, не віддаючи належне ментальному *як воно є для суб'єкта досвіду*. Так, упорядники збірки «Натуралізуючи феноменологію. Проблеми в сучасній феноменології і когнітивній науці» зауважують: «Когнітивна наука насправді залишається вірною бігевіоризмові не лише тим, що зосереджується на поведінці, але також заперечуючи будь-який доказ неповедінкових моментів» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 7). Відтак, когнітивна наука, з погляду апологетів аргументу прогалини в поясненні, стає, всупереч своєму покликанню, «теорією ментального, без того, щоби бути теорією свідомості. Це теорія про те, що відбувається в нашому ментальному (in our minds), коли воно мислить (cognize), без того, щоби бути теорією того, як це бути ментальним, яке мислить» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 7).

Сильна версія цього аргументу полягає в тому, що когнітивна наука взагалі полишила осторонь феноменальний аспект ментального. Згідно зі слабкою версією аргументу, когнітивній науці не вдалося здійснити опис цього аспекту

---

<sup>79</sup> Поняття «прогалина в поясненні» (“the explanatory gap”) до наукового обігу ввів американський філософ Джозеф Левін у статті 1983 року «Materialism and Qualia: The Explanatory Gap» (Levine, 1983). На сторінках цієї роботи Левін зізнається, що на його аргумент вплинула інша відома стаття «What Is It Like To Be a Bat» Томаса Нейгела (Nagel, 1974).

належним чином: ментальне, яким його зафіксувала когнітивна наука, відмінне від ментального у його справжньому феноменальному вигляді. Так, зокрема, Рей Джекендоф у праці «Свідомість і обчислювальне (computational) ментальне» пояснює, що когнітивна наука насправді „розв’язала“ психофізичну проблему ціною створення проблеми несумірності двох понять ментального (mind-mind problem), а саме ментального, яким ми його досвідчуємо (феноменологічне ментальне), і ментального, яким його бачить когнітивна наука (обчислювальне ментальне) (Jackendoff, 1994, pp. 18-21).

Цей недолік має важливі теоретичні наслідки для когнітивної науки. Адже якщо феноменальне ментальне непояснене, воно не натуралізоване. Уже сама наявність цієї проблеми похитує адекватність натуралізму когнітивної науки (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 8).

З погляду адвокатів наявності концептуальної прогалини, підхід сучасної когнітивної науки хоч і є значно більш поглибленим за бігевіористичний, але все ще не є когнітивістським у властивому сенсі, адже він не бере до уваги саме феноменальну сферу, сфера для ... . Іншими словами, фізика та нейробіологія дозволяють когнітивній науці до певної міри зазирнути *«всередину»* чорної скриньки, але вони так і не знають, як щось існує *для* чорної скриньки. «Підсумовуючи, когнітивна наука прагне сказати як когнітивне ментальне / мозок працює у собі, а не те, як він стає таким, який начебто працює *для* себе саме таким чином» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 12). Очевидність зв’язку феноменальних даних із нейрофізичною складовою не підлягає сумніву. А значить, ці дані не можуть бути просто залишеними когнітивістом поза увагою. Попри те пересічному когнітивісту властиво робити такий крок. Це зумовлено насамперед силою наукової традиції, яка відмовляється від методу інтроспекції як ненадійного джерела даних: «... свідомість надто обмежена та надто ненадійна, аби надати цінну інформацію щодо когнітивних процесів» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 12).

Цей висновок не означає, що когнітивній науці властиве повне ігнорування феноменологічного матеріалу, адже деякі дослідження за своєю суттю передбачають необхідність доповнення інтроспективними аналізами. Проте ці випадки є винятками; можна впевнено заявити, що під час когнітивних досліджень не йдеться саме про систематичне звернення до феноменального рівня, і тому когнітивна наука залишається не так теорією когнітивного ментального, як теорією мозку, якій бракує розуміння того, як мозок знає про своє когнітивне життя.

Спроби подолання цієї обмеженості когнітивної науки привели до «вибуху» у дослідженнях свідомості («Consciousness Boom»). Ці дослідження представляють собою значне відхилення від ранніх версій проектів когнітивної науки у сенсі її концептуальних передумов та методологічних принципів. Вони вважають дослідження феноменологічних даних більшим за просто додатковий момент. Окрім того, вони вважають, що між біологічним і феноменологічним рівнями слід прокласти пояснювальну ланку, а не просто враховувати їхню кореляцію (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 13-14; Zahavi, 2006, S. 297).

Враховуючи, відтак, ці новітні дослідження сфери свідомості, було б невірно узагальнено схарактеризувати когнітивні дослідження як такі, що цілковито абстрагуються від феноменологічних даних та відкидають слабку версію аргументу про концептуальну прогалину. Проте є декілька *контраргументів* проти самої необхідності дослідження феноменологічних даних:

(1) Феноменологічні дані лежать за своєю суттю поза межами науки.

(1.1) Когнітивна наука прекрасно може пояснити когнітивні процеси без залучення феноменологічних даних. Справедливо вважати, що свідомість не бере участі у когнітивних процесах, себто не є реальною причиною нейропроцесів (теорія епіфеноменальності свідомості). Якщо це так, то когнітивна наука здійснить власне призначення, досліджуючи лише останні,

адже вона є саме наукою про когнітивні процеси (cognitive workings), а не, так би мовити, когнітивні прояви.

(1.2) Феноменологічні дані за своєю природою відносні і не можуть бути предметом точного наукового дослідження. Наука ж досліджує не феноменальну скаладову, а субстанційну. Предметом наукового дослідження є онтологічно незалежна від спостерігача дійсність.

(2) Хоча можлива наука про феноменологічні дані, така наука не може бути натуралізованою (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 14-16).

Щодо аргументу (1.1) можна пригадати жартівливу ремарку Джона Серла, яку він навів у своєму виступі на конференції TEDx:

Я обіцяв пригадати деякі з обурливих речей, сказаних про свідомість ... «можливо, свідомість існує, але вона не здатна жодним чином впливати на світ: як духовне (spirituality) може рухати щось?» Коли хтось каже мені це, я думаю: «Хочеш побачити, як духовне рухає щось, дивись: я свідомо вирішую здійснити свою руку, і проклята річ здіймається (goes up)». Більше того, зверни увагу, ми не кажемо: «Ну, це радше як погода у Женеві: іноді здіймається (goes up), іноді – ні». Ні, вона здіймається саме тоді, коли мені це заманеться (Searle, 2013).

Щодо аргументу (1.2), слід насамперед з'ясувати, що, з одного боку, поняття природничого об'єктивізму і реалізму не можна ототожнити, з іншого боку, предметом дослідження природничих наук у строгому сенсі є не онтологічно незалежна реальність, стан справ у цьому відношенні значно складніший. Навіть класична механіка за предмет має саме те, що сприймається і вимірюється дослідником: центральними категоріями фізики, зокрема, є категорії простору і часу, які позбавлені сенсу без точки відліку в системі просторовочасових координат. Фізичний процес навіть з класичного погляду має суттєвий елемент відносності, і відтак дослідженню в строгому сенсі підлягає не фізична реальність, а сукупність фізичних *явищ, феноменів*. У некласичній науці ця риса посилюється настільки, що – подібуючи приклади з фізики як чи не найбільш наочної сфери в цьому контексті з огляду на її

виразну претензію на об'єктивізм, з наголосом на реалізм – «фізичні феномени [тут вже] завдячують своїм існуванням вимірювальним інструментам. Фізичні теорії можуть бути [тепер] лише про спостережувані явища (observables), аніж про незалежні одиниці буття» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 17). Вище (підрозділ 2.1.2, див. до цього також пункт 3.3.2) ми також продемонстрували неминучість феноменологічних метафор у природничих дослідженнях. У цьому сенсі природничий підхід навіть у його найбільш «контр-суб'єктивістській» формі невірно трактувати як такий, що цілковито позбавлений феноменологічної складової.

Окрім того, в контексті аргументу (1.2) варто вказати, що те, що конкретний досвід є за своєю суттю відносним, адже строго передбачає цілком конкретну перспективу суб'єкта досвіду, не є підставою для твердження про неможливість наукової теорії досвіду. Той факт, що досвід передбачає повторення і схожості (як між переживаннями окремого індивіда, так і в порівнянні переживань різних індивідів), може означати можливість висунення узагальнень щодо сфери досвіду. І оскільки науковий об'єктивізм не є тотожним реалізму, а означає саме виявлення сутнісних закономірностей, яке передує інтересу щодо онтологічного статусу досліджуваних явищ, науковому дослідженню можуть і мають підлягати усі сфери, які принципово підлягають засвідченню.

Аргумент (2) заперечити значно важче, адже для цього необхідно було б представити натуралізовану версію теорії феноменологічних даних. Спробам зробити це присвячені деякі проекти, які ми розглянемо в наступних частинах цього викладу. До тих пір слід обмежитися зауваженням щодо простої неочевидності думки про неможливість натуралістичної науки, що досліджувала б феноменальну сферу.

Враховуючи все вище сказане, ми маємо підстави висунути твердження про те, що сучасний когнітивістський підхід залишає без відповіді такі запитання: Чому нейрофізичні процеси у мозку супроводжуються досвідом,

суб'єктивним життям? Чи є ментальні процеси, які не мають фізичних, чи нейробіологічних, корелятив? Чи належать ці питання до сфери компетенції когнітивної науки? Якщо так, то якого методологічного доповнення вона потребує?

### **3.2 Місце для Гусерлевої феноменології в когнітивних дослідженнях ментального та проблема антинатуралізму**

Зважаючи на схарактеризовану вище проблему несумірності перспектив, упорядники збірки «Натуралізуючи феноменологію...» вважають<sup>80</sup>, що когнітивна наука потребує теорії феноменологічних даних, при цьому не у формі простого *описового* дослідження, але феноменології, яка здатна була б *пояснити* зв'язок феноменальності досвіду і фізику мозкової діяльності, без того, щоби впасти у спіритуалізм. Аби уникнути дуалізм, така феноменологія має бути теоретично сумірною з наукою, що можливо, на їхню думку, лише через натуралізацію феноменології (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 19). Оскільки добре розроблений феноменологічний підхід вже існує у вигляді феноменології, розробленої Едмундом Гусерлем, Руа та ін. вважають, що будь-який когнітивний науковець поступив би розсудливо, звернувшись до цієї доктрини:

Є два головні мотиви для звернення до Гусерля. Перший полягає в тому, що Гусерлева феноменологія є загалом найбільш розробленою в сучасності, якщо не за всю історію думки. Другий полягає в тому ... що можна встановити дивовижну збіжність Гусерлевих дескрипцій феноменологічних даних із недавніми результатами, здобутими в когнітивних науках, особливо у сфері біології та математичного моделювання (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 24).

Актуальність Гусерлевої феноменології підтримує також, на думку Руа та ін., відновлення наукового інтересу до неї у другій половині XX-го сторіччя,

---

<sup>80</sup> Упорядники зазначеної збірки визнають слушність слабкої версії аргументу прогалини в поясненні (див. попередній пункт).



про що свідчать як прості інтерпретації та критичні оцінки Гусерлевого вчення (Руа та ін. збірки зазначають аналітичне (Д. Фьолесдал, Я. Гінтика і Р. Макінтайр) та когнітивістське (Г. Драйфус) прочитання Гусерлевої феноменології), так і пропозиції щодо прямого застосування феноменології Гусерля в когнітивних дослідженнях (Руа та ін. зазначають внески Тима ван Гелдера та Франциско Варели, які працюють у тренді «втілено-задіяної» когнітивної науки, схарактеризованої у пункті 3.1.1, а також Кевіна Малігана, Барі Сміта й Пітера Саймонса у сфері формальної онтології, мереології та теорії гештальтів). Не зважаючи на це, більшість сучасних аналітичних програм щодо системної інтеграції феноменологічних даних у дослідження когнітивних наук (див., зокрема, роботи Томаса Нейгела, Овена Фленегена, Рея Джекендофа та Девіна Чалмерса), ігнорують внески феноменології Гусерля (див. щодо цього також (Smith, 1999, pp. 104-105)). На думку Руа та ін., проект натуралізації феноменологічних даних буде мати значно більш перспективний характер, якщо розпочнеться з уважного ознайомлення з феноменологією Гусерліанства й пошуку шляхів її застосування у природничих дослідженнях когнітивних процесів (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 24).

### **3.2.1. Натуралізація як «рекатегоризація онтологічного поділу реальності» та критика «наукових мотивів» Гусерлевого антинатуралізму**

Усвідомлюючи множинність шляхів натуралізації, упорядники збірки «Натуралізуючи феноменологію...» розкривають своє бачення натуралізації феноменології як «рекатегоризації онтологічного поділу реальності». Свою думку вони обґрунтовують історично: наукові революції можна розглядати як «трансформації онтологічної категоризації», або як «руйнацію онтологічного поділу через відкриття нової низки властивостей» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 46-47). Яскравим прикладом є поява класичної механіки, яку можна вважати результатом «нейтралізації конфлікту між „підмісячним“ (sublunar) і „надмісячним“ (supralunar) світами ... через визнання нових

спільних властивостей у підмісячних та надмісячних феноменах руху, включаючи всесвітню гравітацію» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 46-47). Ця нова група понять (відстані, сили, інерційної маси, руху тощо) мала достатній рівень абстрактності щодо обох онтологічних категорій і тому могла запропонувати новий узагальнювальний рівень пояснення. Щоправда, найголовнішими заслугами Галілеєвої та Ньютонової механіки, на думку Руа та ін., було системне впровадження методу математичної реконструкції широкого спектру феноменів руху, який дозволив розробити рівняння й алгоритми, сумірні з високою мірою точності з даними спостереження. У подальшому відбулася продуктивна інтеграція абстрактних конструкцій механіки у нижчі фізико-хімічні рівні природи, логічно завершуючи процес натуралізації (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 47). Згідно з Руа та ін., онтологічна рекатегоризація такого кшталту надалі привела також до знищення опозиції між фізичним і вітальним. Вона стала результатом двох «наукових революцій»: «виникнення теорії обчислювальних процесів» (який в подальшому призвів до виникнення «символічного» тренду в когнітивних науках), а також «теорії самоорганізації складних систем» (продуктом якої стали «конекціонізм» та «втілено-здіяний» тренд) (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 48).

Гіпотеза Руа та ін., полягає в тому, що поєднання новітніх природничо-наукових теорій (які вже перекладені на мову математики) із ретельними феноменологічними дескрипціями через математичну реконструкцію останніх (насамперед у термінах алгоритмів, запозичених з комп'ютаційних теорій (computational theories) та теорій самоорганізації) та їхнє подальше інтегрування у природничі дисципліни нижчих рівнів має призвести до колапсу традиційної онтологічної опозиції між фізичним і ментальним за аналогією з колапсом між підмісячним та надмісячним світами, а також між фізичним та вітальним. Схема натуралізації, запропонованої Руа та ін., має такий вигляд:

- (1) Феноменологічні дані → Гусерлева дескрипція →
- (2) математизація → алгоритми →
- (3) натуралістичне пояснення (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 48).

Для гарантії свого успіху ця пропозиція, однак, має бути певним чином узгодженою з Гусерлевою антинатуралістичною позицією. Усвідомлюючи це важливе утруднення, упорядники збірки «Натуралізуючи феноменологію...» проводять ретельну аналізу Гусерлевої критики натуралізму, виокремлюючи філософські та наукові мотиви Гусерлевого натуралізму (див. вище підрозділ 1.3). У результаті цієї аналізу Руа та ін. доходять висновку про принаймні часткову відкритість Гусерлевої феноменології до натуралізації, яка полягає, на їхню думку, щонайменше у трьох пунктах:

(1) У критиці можливості геометрії чистих переживань свідомості (див. детальніше пункт 1.2.2) Гусерль якщо не визнає, то принаймні не заперечує можливість точної ейдетики переживань свідомості *поруч із* дескриптивною феноменологією. Окрім визнання можливості ненаочних (суто дедуктивних) способів роботи з феноменологічними даними, які, щоправда, можуть мати, на його думку, лише інструментальний характер, залишаючись на службі у прямого споглядання, він пише:

Нав'язливе запитання, чи не може бути у сфері редукованих феноменів (чи то в цілому, чи то в якійсь окремій сфері) *поруч із* описовим також ідеалізовчий підхід, який наочні даності замінює на чисті і строгі ідеальні, які потім можуть виступати взагалі як головний засіб для матезису переживань як аналог (Gegenstück) описової феноменології – це запитання, зрештою, залишається тут без відповіді (Husserl, 1976c, S. 158).

Руа та ін. вважають, що в цьому місці Гусерль імпліцитно виправдовує можливість точної ейдетичної дисципліни про чисті переживання свідомості, яка може бути створеною в майбутньому, «у разі якщо будуть винайдені математичні засоби, більш відповідні для феноменологічних даних» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 50). Ця думка, однак, супроводжується важливою обмовкою, яку враховують і самі автори дослідження: така математична дисципліна чистих переживань свідомості матиме справу з «ейдетичними властивостями ідеалізованих форм цих даних, але не із „самими“ даними» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 50). Іншими словами – і це зауваження беззаперечне для Гусерля – математична ейдетика переживань

свідомості в жодному разі не може виконувати функції дескриптивної феноменології. Руа та ін. наважуються попри те на твердження, згідно з яким «математичний аналог» дескриптивної феноменології на сьогодні є «не лише реальністю, але насправді здатний схарактеризувати феноменологічні дані саме так, як вони дані (відтак, долаючи опозицію між ідеальним і реальним)» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 50).

(2) Гусерлева аналіза конституції просторової речовості містить кілька важливих аналогій, які, на думку авторів дослідження, вказують на можливість примирення конститутивного підходу феноменології та об'єктивно-каузального підходу (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 51). Так, зокрема, у §69 тексту «Річ і простір» Гусерль пише про можливість формальної реінтерпретації феноменологічного конституювання тривимірної речі: візуальне чуттєве поле є континуумом двовимірних образів, у яких конститується тривимірний чуттєвий об'єкт; Гусерль пише, що «формально» ці образи можна представити як «проекції геометричного тіла на площину чи, навіть краще, як кольорові пласкі (ebenen) образи речі» (Husserl, 1973b, S. 241). Руа та ін. вважають, що така «формальна» реінтерпретація можлива також як відповідна математична реконструкція, яка буде фундована у природній настанові й буде сумірною з каузальним поясненням явищного характеру речі. А саме якщо ці двовимірні образи розглядати не як результати апперцепції чуттєвих полів, а як, так би мовити, реальне «проекування» об'єктивної речі на тіло суб'єкта, тобто як каузальний вплив речі на органи чуття (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 50-51).

(3) Гусерль визнає можливість збереження певної форми феноменологічних дескрипцій в умовах природної настанови через введення поняття феноменологічної психології. Адже остання досліджує ейдетичні моменти свідомості як «втілених душ», як суб'єктів, що існують у світі (див. пункт 1.1.3, а також пункт 2.3.1). Можливість феноменологічної психології означає, на думку Руа та ін., несуперечливу можливість принаймні певної

форми натуралізації феноменології, а саме на рівні феноменологічної психології (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 52).

Окрім того, Руа та ін. відводять особливе місце критиці «наукових мотивів» Гусерлевої феноменології, адже ті відіграють ключову роль в оцінці спроможності запропонованого ними проекту математизації феноменології. Ця критика проходить через апеляцію до *морфодинамічних моделей* (morphodynamical models), які застосовуються у сучасних фізиці та геометрії. «Фізичні теорії квалітативних проявів» – до яких Руа та ін. зараховують насамперед фізико-математичні теорії нелінійних динамічних систем, дисипативних структур, критичних феноменів, станів самоорганізації тощо, – здатні пояснити самоорганізацію мікроскопічних одиниць у макроскопічній емерджентності і тому можуть розглядатися як важливий крок на шляху до «квалітативної фізики феноменальних морфологій», або «фено-фізики»:

Вони, відтак, демонструють, що те, що Гусерль називав „неточними морфологічними сутностями“, сутностями чужими фундаментальній класичній фізиці, насправді піддаються фізичному поясненню, за умови якщо ми покладемося на квалітативну макрофізику комплексних систем (а не на мікрофізику елементарних систем)» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 55).

«Фено-фізика», до якої тут апелюють, передбачає геометричне конструювання динамічних систем за допомогою засобів сучасної диференційної геометрії і топології. На базі останніх, вважають Руа та ін., насправду можлива побудова геометричної *deskриптивної* ейдетики, моделі якої мають хоч і математичний, але *не ідеальний*, натомість, *абстрактно-категоріальний* характер (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 56).

### **3.2.2. Питання щодо домінантної ролі «філософських» аргументів проти натуралізму. «Первинний» і «вторинний масштаб вірності» феноменологічного дослідження**

Не важко помітити, що слабе місце стратегії запропонованої Руа та ін. полягає у проблематичному стосунку між онтологічними регіонами, що підлягають рекатегоризації. Адже на відміну від стосунку між під- і надмісячним світами, фізичним і біологічним, простими й самоорганізованими системами, стосунок між ментальним і реальним не можна представити як простий «об'єктивний» стосунок вже через своєрідний логічний зв'язок цих понять: об'єктивність первинно стає об'єктивністю саме у стосунку до суб'єктивного ментального. Для здійснення натуралістичної рекатегоризації розглядуваних онтологій треба спочатку довести, що ментальне є частиною реального світу. Останнє є неможливим для Гусерля через різку відмінність розглядуваних онтологічних регіонів (Husserl, 1976с, S. 86-99). Гусерль дійсно визнає їхнє перехрещення і взаємозв'язок у живому тілі суб'єкта і тим самим виправдовує часткову натуралізацію феноменального, але цей взаємозв'язок потребує попереднього феноменологічного прояснення, а неконтрольована процедура натуралізації неодмінно призведе у його очах до втрати самого сенсу ментального.

У цьому контексті заслуговує на увагу критика наведеної Руа та ін. пропозиції Деном Загаві, яку він представив у статті «Феноменологія і проект натуралізації» (Zahavi, 2004). Антинатуралістична налаштованість феноменології насправді могла би похитнутися, пише Загаві, якщо б зазначені «наукові» мотиви були головними мотивами Гусерлевого антинатуралізму. На ділі ж, з погляду Загаві, ключовими є саме філософські (або трансцендентально-філософські) аргументи Гусерля проти натуралізму, до яких Загаві зараховує насамперед Гусерлеве неприйняття натуралістичного об'єктивізму та феноменологічне вчення про трансцендентальну суб'єктивність (Zahavi, 2004, p. 335).

Принциповою відмінністю між Гусерлевою феноменологією та натуралізмом, продовжує Загаві, є те, що свідомість для Гусерля є первинним і самодостатнім предметом наукового дослідження. За його власним відомим розрізненням, натуралізм, досліджуючи свідомість, досліджує емпіричну свідомість, яка є об'єктом (психічним або фізичним) у світі, поруч із іншими емпіричними об'єктами. У той час як феноменологічна філософія займається дослідженням свідомості як трансцендентальної свідомості, яка, на думку Гусерля, взагалі передує як розрізненню об'єктивного і суб'єктивного, психічного і фізичного, так і світові в цілому – трансцендентальна свідомість конститує світ загалом і будь-яке розрізнення в ньому. Не дарма концепція інтенційності посідає центральне місце у феноменологічній філософії; як зазначає Загаві (Zahavi, 2004, р. 336), інтенційність як спрямованість на світ не лише дозволяє нам краще зрозуміти специфіку свідомості, але й природу самої об'єктивності, світу загалом, адже останній визначається способом спрямованості свідомості.

Головна проблема, отже, що стоїть на шляху до натуралізації феноменології, вважає Загаві, полягає в тому, що головний феноменологічний принцип, принцип первинності трансцендентальної суб'єктивності щодо емпіричної, забороняє будь-яку спробу опису першої в термінах останньої, чим займається натуралізм. Ба більше, феноменологію цікавить емпірична свідомість настільки, наскільки вона допомагає окреслити межі трансцендентальної сфери. Предметом феноменології є не психічні переживання, а апіорна структура останніх, тому об'єктивація й натуралізація цих переживань, з феноменологічного погляду, є зайвими і навіть хибними дослідницькими заходами.

Загалом опозиція, на яку ми натрапляємо в цьому контексті, узагальнює Загаві, є навіть не просто опозицією емпіричної і трансцендентальної суб'єктивності, а проблемою теоретичної непримиримості позитивної науки і трансцендентальної філософії (Zahavi, 2004, р. 337). Ця непримиримість традицій досягає вершини у феноменології Гусерля. Зміст і головна вада

позитивістського підходу, згідно з Гусерлем, полягає в натуралізації свідомості та ідеальностей, що є для нього прямим шляхом до самосуперечливого скептицизму (див. детальніше підрозділ 1.1). Для Гайдегера ця опозиція також має абсолютний характер: філософія займається дослідженням буття (*das Sein*), або сенсу буття і є, отже, онтологією, у той час як позитивна наука досліджує опредметнене суще (*das Seiende*) і є наукою онтичною.

Відтак, відмінність між феноменологією і натуралізмом, згідно із Загаві, не має суто технічний характер і не є просто відмінністю у предметі дослідження, а є відмінністю (і притому принциповою) у базовому теоретичному підході: натураліст непроблематично бере на озброєння певне уявлення про світ і природу пізнання, тоді як феноменолог вважає глибоко проблематичною саму можливість знання і пізнання світу.

Однією з альтернатив математизації як стратегії натуралізації може бути звернення до феноменологічної психології. Остання хоч і є ейдетичною наукою і досліджує інтенційні структури свідомості, однак робить це на більш конкретному рівні, залишаючись при цьому відданою природній настанові<sup>81</sup>. Якщо можливий шлях до поєднання природничих досліджень із феноменологією, то він може пролягати саме через феноменологічну психологію. Це, проте, означає, на думку Загаві, що трансцендентальний вимір (тобто властиво феноменологічний) втрачає свою релевантність:

Головна проблема із таким виходом, щоправда, полягає в тому, що значна частина того, що робить феноменологію філософськи цікавою, залишається покинутою. Феноменологія за суттю є – я наполягатиму на цьому – трансцендентально-філософським заходом, і видалити цей її аспект означає зберегти те, що лише через багатозначність можна назвати феноменологією (Zahavi, 2004, p. 340).

Інший шлях до примирення феноменології і натуралізму, на думку Загаві, може проходити через феноменологічні вчення, сказати б, менш

---

<sup>81</sup> Щодо розрізнення трансцендентальної феноменології та феноменологічної психології див. детальніше пункт 1.1.2.



ортодоксального типу, як-от філософія Мерло-Понті. Мерло-Понті багато уваги приділяв у своїх філософських творах позитивним наукам і вважав, що вибір між суб'єктивізмом і об'єктивізмом, між трансцендентальною філософією і позитивною наукою, є хибним, оскільки руйнує живий стосунок між свідомістю і світом (Zahavi, 2004, р. 342). Особливо цікавою в цьому контексті позицію Мерло-Понті робить те, вважає Загаві, що він не розглядає процес поєднання феноменології та позитивної науки як просте застосування феноменологічних інтуїцій в природничих дослідженнях як спосіб коригування феноменологією напрямку природничого дослідження. Сама позитивна наука може і навіть повинна частково спрямовувати й коригувати хід феноменологічного дослідження. При цьому має ітися не про повне інкорпорування феноменології в природничі науки, а про їхню рівноправну співпрацю. Разом із тим, феноменологія не має втрачати своє трансцендентальне значення, перетворюючись на психологію (Zahavi, 2004, р. 342).

На основі ґрунтовної критики Гусерлевої феноменології, яку ми здійснили у другому розділі, ми можемо критично переоцінити контраргументи Дена Захаві. Якщо принцип трансцендентального ідеалізму (див. детальніше пункт 2.1.1) не витримує критики вже у межах власне Гусерлевої феноменології, ми маємо відкинути трансцендентально-ідеалістичний постулат про сутнісну корелятивність свідомості і світу, що, однак, не забороняє нам зберегти поділ на ейдетично-психологічне і трансцендентальне (див. детальніше пункт 2.3.1). Це переформулювання має два важливих теоретичних наслідки:

- з одного боку, це означає, що феноменологія Гусерля не є «scientia prima» та «absoluta», на що вказують, відповідно, необґрунтованість тези про «онтологічно первинний» характер свідомості та

необґрунтованість тези про «адекватну даність» переживань свідомості<sup>82</sup> (пор. (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 31));

- з іншого боку, це означає виправдану потребу в доповненні феноменології Гусерля з боку нефеноменологічного (і щодо окремих аспектів – недескриптивного) вчення про природу і трансцендентний світ.

Утім, головною проблемою такого доповнення є тенденція до одного з двох *«масштабів вірності»*, послуговуючись зворотом німецького феноменолога Дитера Ломара: комбінування методів й узагальнень спеціальних наук з феноменологічними методами й узагальненнями може здійснюватися з відведенням одній зі сторін «первинної», іншій – «вторинної» ролі в обґрунтуванні (Lohmar, 2008, S. 22-28). Іншими словами, співпраця феноменології зі спеціальними науками може результувати або у процедуру емпіричного підтвердження й підсилення феноменологічних очевидностей та – у зворотному напрямі – феноменологічну інтерпретацію спеціально-наукових результатів (Lohmar, 2008, S. 27-28), або у повну наукову об'єктивацію феноменологічної сфери та розташування феноменологічного методу у системі наукових методів лише як додаткового дослідницького підходу.

З одного боку, закріплення Гусерлевої феноменології у вторинному масштабі вірності означає, щонайменше, тривіалізацію проблеми інтенційності й особливо пов'язану з нею проблему «об'єктивного» обґрунтування ейдетичних законів, етичних й естетичних об'єктів тощо. З іншого боку, розгляд феноменології лише у первинному масштабі вірності означає нехтування структурним характером феномена та пропагування безпомилковості ейдетичного споглядання (див. до цього пункт 2.3.2). Взяття

---

<sup>82</sup> Необґрунтованість «первинності» свідомості впливає вже з аналізу межових феноменів народження і смерті (див. детальніше пункт 2.2.3), але також стає явною з артикуляцією поняття позакорелятивної трансценденції в чуттєвому сприйнятті (див. підрозділ 2.1). Необґрунтованість «абсолютності» свідомості впливає з аналізу ступенів ясності справжніх (reell) змістів свідомості і особливо феноменологічного поняття несвідомого (див. детальніше пункти 2.2.1-2.2.2, 2.2.4).

до уваги останніх означає зокрема, що дослідження спеціальних наук можна використати не лише для підтвердження феноменологічних очевидностей, але і для розкриття «прихованих» аспектів феномена, наприклад, через емпіричне віднайдення екземплярів нового виду (чим, звісно, не обмежується роль спеціально-наукових досліджень взагалі). При цьому, звісно, з багатьох означених вище причин, *не може* йтися про те, що нефеноменологічна спеціально-наукова теорія трансцендентного світу здатна претендувати на *обґрунтування всього розмаїття* предметної і методологічної сфери феноменології.

### 3.2.3. Математизація як стратегія натуралізації

Пропозиція натуралізації феноменології через її математизацію, побіжно схарактеризована у пункті 3.2.1, належить двом упорядникам збірки «Натуралізуючи феноменологію», Франциско Варелі та Жану Петито. У цьому пункті ми хотіли б ретельно розглянути пропозицію Петито як він її розкриває у тексті «Морфологічна ейдетика для феноменології сприйняття» (Petitot, 1999)<sup>83</sup> і провести її критику. У результаті цього розгляду має стати більш зрозумілим, чому повна математизація феноменологічних дескрипцій і понять є неможливою і якою мірою вона все ж може мати успіх.

#### 3.2.3.1. Ідея точної морфологічної ейдетики Жана Петито

Пропозиція Петито не представляє собою завершений проект математизації феноменології і має програмний характер. У статті він має намір, за його власним виразом, «проілюструвати різні феноменологічні проблеми і математичні засоби» (Petitot, 1999, р. 331). Гусерлева феноменологія

---

<sup>83</sup> Цей текст є частиною збірки «Натуралізуючи феноменологію. Проблеми сучасної феноменології та когнітивної науки» (Petitot, Varela, Pachoud, & Roy, 1999). Вступ до цієї збірки ми розглядали вище (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999).

сприйняття і стосунок її морфології до предикативного рівня перебуває у центрі уваги Петито. Свою стратегію натуралізації він розкриває в чотирьох пунктах:

1. Натуралізація феноменології має бути фундована у *природничій* (natural) науці, чий об'єкт є самим феноменальним явленням (appearing) розглядуваним як *природний* (natural) процес.
2. Ланку між натуралістичними поясненнями, математичними моделями і комп'ютерними симуляціями, з одного боку, і феноменологічними ейдетичними дескрипціями, з іншого боку, можна встановити через розгляд останньої як обмеження (constraints) для перших.
3. Ключовим моментом є математична схематизація феноменологічної дескриптивної ейдетики, тобто розробка математичної дескриптивної ейдетики (яку Гусерль вважав принципово неможливою). Натуралізація ейдетики полягає для нас в імплементації її математичної схематизації у природний субстрат (до прикладу, нейронні сітки).
4. Цю епістемологічну позицію можна узагальнити двома слоганами: «Кожна дескрипція є назвою проблеми» і «Кожне поняття є назвою невідомого алгоритму» (Petitot, 1999, pp. 330-331).

Як уже зазначалося вище (пункт 1.2.2) Гусерль визнає спільні риси своєї трансцендентальної феноменології з геометрією як «матеріальною математикою», адже в онтологічному вимірі обидві відносяться до регіональних ейдетичних дисциплін (Husserl, 1952, S. 149-150). Враховуючи це зауваження, Петито будує свою математичну ейдетику як геометрію синтетично-апріорних (регіональних) законів свідомості. Ця побудова обмежується, щоправда, окремими ейдетичними прикладами з феноменології сприйняття: Петито демонструє ефективність понять сучасної диференційної геометрії, таких як плавне розмаїття (smooth manifold), фібрування (fibration), алгоритми сегментації (segmentation algorithms), обчислення варіацій (calculus of variations), стратифікація (stratification), контроль (control) та сингулярність (singularity), для побудови геометричних моделей феноменологічного стосунку між просторовим розтягненням і чуттєвими якостями («Третє логічне дослідження»), ланок між геометрією, візуальним сприйняттям і кінестезою («Річ і простір»), а також феномена відтінювання (Abschattungen) у чуттєвому

сприйнятті («Ідеї І»). Окрім того, Петито звертає увагу на деякі емпіричні підтвердження синтетично-апріорних законів, виокремлених Гусерлем, у сучасних дослідженнях когнітивних наук та на їхню сумірність із каузально-об'єктивістськими поясненнями характеристик чуттєвого сприйняття (Petitot, 1999, pp. 361-363).

Петито демонструє, яким чином засоби сучасної диференційної геометрії здатні узгодити точний математичний опис із морфологією досвіду і вважає, що його відкриття є насправду «геометричною дескриптивною ейдетикою, яка здатна прийняти для сприйняття конститутивні задачі трансцендентальної феноменології і математизувати кореляції між кінетичними ноетичними синтезами і ноематичними морфологічними *Abschattungen*<sup>84</sup>» (Petitot, 1999, p. 371). Ідея щодо того, що морфологію як розмаїття ноематичних форм можна математизувати, не нова – вже Оскар Бекер, математик і учень Гусерля, показав, що ця процедура є принципово можливою. Бекер вважав, що необхідний інструментарій для цього надає вже Броуверова теорія континууму (Becker, 1923, S. 425-435):

Континуум для Броувера є «матрицею» усіх дійсних чисел чи геометричних точок; він репрезентований послідовністю вкладених один в одного інтервалів, яка просувається за вільним вибором і охоплюється у вічному розвитку, а інтервали можуть привести до будь-якої «точки». Відтак, континуум з Броуверової математичної позиції являється як такий, що перебуває у становленні (Becker, 1923, S. 432).

Для Бекера це було розв'язанням проблеми раціональної обробки континууму і одним з двох аспектів позбавлення геометрії апріорної контингентності (випадковості) (Becker, 1923, S. 391-397). Концепту розмаїття Римана-Вайля, який Петито вважає засадничим для геометричної обробки феноменологічного потоку (Petitot, 1999, p. 339), Бекер також приділяє особливу увагу у своїх «Внесках до феноменологічного обґрунтування геометрії та її фізичних застосувань», але в іншому контексті, а саме як

---

<sup>84</sup> Нім. «відтінки, аспекти».

розв'язанню метричної проблеми у варіативно викривленому просторі і навіть обґрунтовує це розмаїття феноменологічно через демонстрацію того, як базова інтуїція фантомного простору (тобто наочного феноменологічного простору живого суб'єкта, простору «звичайної» людини) лежить в основі геометричного простору з випадковою кривизною (Becker, 1923, S. 522-535).

### **3.2.3.2. Проблема дескриптивного характеру точної морфологічної ейдетики. Символічна конструкція та інтуїтивна даність**

У пункті 1.2.2 ми показали, що головний аргумент Гусерля проти можливості геометрії чистих переживань свідомості ґрунтується на розрізненні дескриптивних і точних ейдетичних дисциплін. Відмінність між ними Гусерль розкриває через протиставлення ідеалізовчого підходу точних ейдетик простому абстрагувальному підходу дескриптивних наук. На думку Гусерля, точна наука має справу з ідеалізаціями досвіду, які завжди нехтують тими чи тими особливостями досвідного розмаїття. Натомість дескриптивні науки спрямовані на досвід і кореляти досвіду у їхній невизначеності, розмитості, морфологічності (Husserl, 1976с, S. 148-158). Протиставляючи такому ідеалізовчому підходу абстрактно-категоріальний підхід новітньої математики, Петито намагається показати застарілість Гусерлевого принципового розрізнення наукових дисциплін і, відтак, вказати на можливість точної ейдетики феноменологічної сфери.

На наш погляд, критика можливості точної ейдетики чистих переживань свідомості може проходити через суттєве і небезпідставне розширення поняття морфологічності досвіду. Таке розширення виправдане насамперед еволюцією феноменології Гусерля від статичної до генетичної феноменології. Це закономірно приводить до перетворення предмета останньої з феноменальної даності у ноетико-ноематичних кореляціях свідомості на феноменальну даність

у горизонті досвіду<sup>85</sup>. Теоретичне значення такої еволюції феноменології посилюється у Левінасовій реінтерпретації Гусерлевої генетичної концепції інтенційності. Згідно з цією інтерпретацією, як ми коротко показали в пункті 1.1.4, горизонтом досвіду є не просто минулий седиментований досвід типу наочної даності, а ситуація суб'єкта. Розмитість ситуації суб'єкта є «морфологією» у значно більш широкому і комплексному сенсі, ніж Гусерль визначає її в «Ідеях І». Оскільки є всі підстави запевняти, що трансцендентальні аспекти досвідної морфології і є предметом феноменологічних дескрипцій Гусерля (особливо у пізніх роботах), то саме з огляду на неї слід досліджувати можливість математичної реконструкції феноменології.

Зважаючи на таку реінтерпретацію поняття феноменологічної морфології, програму Петито принципово не можна позначити як дескриптивну щонайменше з двох причин:

(І) Переконливість програми Петито вможливорюється серйозним звуженням дескриптивних функцій трансцендентальної феноменології. Петито насправді орієнтується на «функціональне» визначення феноменології, яке Гусерль наводить зокрема у §86 «Ідей І»:

Насправді найбільшими проблемами є функціональні проблеми, або проблеми *«конституції предметностей свідомості»*. Вони стосуються способу, у який, приміром, стосовно природи, ноєзи, одушевляючи матеріали (das Stoffliche) та спілітаючись у розмаїту єдність континуумів та синтез, призводять до усвідомлення чогось таким чином, що об'єктивна єдність предметності може себе узгоджено «проявити», «засвідчити» і дати себе «розумно» визначити ... Функціональний бік (Gesichtspunkt der Funktion) є центральним у феноменології, дослідження, які виходять із неї, охоплюють майже всю феноменологічну сферу, і кінець кінцем, усі феноменологічні аналізи стають їм на службу як складові чи підрівні (Husserl, 1976с, S. 196-197).

---

<sup>85</sup> Щодо еволюції феноменології від статичної феноменології свідомості до генетичної феноменології досвіду див. монографію сучасного українського дослідника Вахтанга Кебуладзе «Феноменологія досвіду» (Кебуладзе В., 2011).

Таке визначення дає підставу для Петито переформулювати ноетико-ноематичні кореляції у математично-комп'ютаційних термінах:

... гілети́чні дані оживляються «інтенційним морфе» (ноетичні синтези = розуміння (apprehension)), яке перетворює їх на ноематичні явища, що відтіняють об'єкти. Розуміння є завжди *інтерпретацією*. Гусерлевий концепт значення є, отже, активним. Він стосується ефективних когнітивних алгоритмів, що оброблюють гілети́чні дані і конвертують їх у відтінки презентації (Petitot, 1999, p. 333).

У тому ж параграфі Гусерль, щоправда, зауважує, що функціональний характер феноменології не слід розуміти як математичну функціональність. Тут він обґрунтовує цю суттєву відмінність через протиставлення ноетико-ноематичних кореляцій простим «психічним комплексам», «сплавленим змістам», «в'язкам відчуттів», що позбавлені будь-якого сенсу. Ноетичне оживлення гіле завжди має, натомість, своїм продуктом сенс як «джерело будь-якої розумності та нерозумності, будь-якої справедливості та несправедливості, будь-якої реальності та фікції, будь-якої цінності та безцінності, будь-якої дії та злодіяння» (Husserl, 1976с, S. 197).

У проникливій критиці програми Петито, викладеній у статті «Сенс і континуум у Гусерля» (Salanskis, 1999)<sup>86</sup>, французький філософ і математик Жан-Мішель Саланскі пояснює, як математизація функціональних зв'язків у ноетико-ноематичному континуумі зазнає краху в обох функціональних аспектах:

(I.1) У математизації гілети́чний потік як «інтимно-темпоральну зв'язність» «проекують в екстеріорність», в «об'єкт споглядання (contemplation) і підкорюють його контрольовчій структурі». Об'єктивація потоку, стверджує Саланскі, є неодмінним результатом «параметризації за допомогою дійсних чисел»: множина дійсних чисел (множина **R**) є «апріорним обрамленням (framing) усього можливого текучого (flowing

---

<sup>86</sup> Тексти Петито та Саланскі видані в одній і тій самій збірці, вступом до якої є обговорювана нами у підрозділі 3.2 пропозиція натуралізації феноменології (Petitot, Varela, Pachoud, & Roy, 1999).



away), усіх приписувань можливих властивостей потокові» (Salanskis, 1999, p. 505).

(I.2) Іntenційне морфе як осмислене усвідомлення правила даності також втрачає свій специфічно-рефлексійний момент у математичній реконструкції:

У натуралізації, та й навіть уже в геометризації, форми передаються у стандартній формі, формі третьої особи, і захищені від усього надлишку з інтимним досвідом правила. Цілком протилежним чином, у Гусерлеві трансцендентальному апараті я маю «знати» закон, що керує моїми інтенційними формуваннями, лише у рефлексійному повторюванні надання сенсу, повторюванні, у якому екземплярне значення форми переживають (Salanskis, 1999, p. 506).

Із цього Саланскі робить висновок, що натуралізація (зокрема через стратегію математизації) ноетико-номатичних кореляцій у Гусерлеві розумінні є можливою «лише остільки, оскільки надання сенсу як афектація Его правилом знищується» (Salanskis, 1999, p. 506).

(II) Навіть з огляду на перший аргумент, програма Петито, і все ж, може претендувати на дескриптивний статус щонайменше стосовно одного аспекту феноменологічної сфери, а саме стосовно вищенаведеного функціонального аспекту. Абстрактно-конструкційний математичний підхід, попри те, буде виправданий, з феноменологічного погляду, лише в тому разі, якщо його застосовують у ролі методичної аналогії, яка, за думкою Гусерля, перебуває на службі у прямого споглядання (Husserl, 1976с, S. 157-158). Геометрична ейдетика Петито, однак, не має характер такої аналогії, натомість, є символічним, чи символічно-образним, замісником феноменологічних даних, адже передбачає свою імплементацію у реальних природних субстратах (див. вище третій пункт стратегії Петито).

Відтак, головний контр-аргумент проти дескриптивного характеру геометричної ейдетики Петито лежить вже у Гусерлевій критиці теорії знаків (див. детальніше пункт 1.2.1). Ця критика просувається на ґрунті принципового

розрізнення сприйняття і знаково-символічної чи образно-символічної свідомості, або, якщо брати більш широкий контекст, між *знаковою* та *інтуїтивною*, «прямою» і «непрямою» інтенційністю<sup>87</sup>. Пряма інтенційність є такою, що дає предмет «самий» у його «живій присутності». Знакова свідомість є комплексною, фундаментом її є *інтуїтивний* акт, який неодмінно втрачається у знаці. Геометричне моделювання феноменології Петито є знаковою символізацією ціною втрати прямої інтенційності, адже на місце феноменальності функціональних ноетико-ноематичних зв'язків прагнуть підсунути зрештою фізичні: символізовані феноменологічні дескрипції стають індексами не переживань свідомості, а природних субстратів. Причому – і в цьому не єдина, але одна з головних суперечностей підходу Петито – і «зовнішні» (фізичні макросистеми), і «внутрішні» (нейронні сітки) природні субстрати, про які говорить тут Петито (Petitot, 1999, р. 338) є, зрештою, навіть за його власним виразом (див. перший пункт стратегії Петито) феноменальними даностями (конкретніше – наочними субстанційно-каузальними даностями), існування яких підпорядковане не в останню чергу принципам даності *для суб'єкта*, відтак, синтетично-апріорним законам свідомості<sup>88</sup>. Іншими словами, тут ідеться, за виразом Девіда Вудрафа Сміта, про категоріальну помилку (Smith, 1999, р. 87), адже одну онтологічну сферу (переживання свідомості), прояснення якої уникають, підмінюють іншою (фізичні процеси).

Геометрична морфологічна ейдетика Петито, отже, принципово не є дескриптивною, натомість, є конструкційно-субструкційною (Husserl, 1976с, S. 156), загалом чужою для феноменологічної інтуїції та поняття прямої (незнакової) інтенційності. Два аспекти, у яких геометрична ейдетика Петито (як і, зрештою, будь-яка мислима математична символізація досвіду) не відповідає своєму предметові, можна переформулювати так:

---

<sup>87</sup> Поняття прямої і непрямої інтенційності запозичуємо в Жана-Мішеля Руа (Roy J.-M. , 1999, рр. 123-126, 128, 133-134, 144).

<sup>88</sup> Див. детальніше щодо цього пункт 3.3.2.

(I) *Функціональність* (у математично-комп'ютаційному сенсі) не може бути ейдетичною характеристикою переживань свідомості, адже гіле не є простою «зв'язкою відчуттів» позбавленої суб'єктивної квалітативності, а інтенційне морфе не є алгоритмом, якому не лише бракує рефлексійності у властиво феноменологічному сенсі, але також притаманна, за Оскаром Бекером, характерна дискретність покрокового обчислювання (Becker, 1923, S. 402).

(II) Метод символічного конструювання Петито, зрештою, абстрагується від *живого* характеру досвіду. Цю живість можна розкрити щонайменше у двох пунктах:

1. Кореляти чуттєвого сприйняття дані у живій присутності (Leibhaftigkeit).
2. Суб'єкт не споглядає свої переживання як об'єкти (хоч би як особливі «іманентні»), натомість, живе у них (Erlebnisse, Erleben).

Додатковим аргументом проти геометричної ейдетики переживань свідомості може бути демонстрація принаймні часткової фундованості математичних понять і аксіом у феноменологічній інтуїції. Така демонстрація вказуватиме на те, що математику апріорі неможливо розглядати як «абстрактний» інструмент для «опису» феноменологічного, натомість, що вона перебуває у складному взаємозв'язку з останнім і притому в неявний спосіб. Перші кроки такого прояснення здійснив Оскар Бекер у «Внесках до феноменологічного обґрунтування геометрії та її фізичних застосувань» (Becker, 1923), показавши розмаїття філософськи непрояснених сфер у математиці, які піддаються феноменологічному дослідженню.

Заборона на можливість математичного аналогу дескриптивної феноменології не означає заборону на можливість певної міри дескриптивного характеру математизації. Математизація досвіду тією мірою виконує дескриптивні функції, якою вона служить унаочненню інтуїтивних даностей,

тобто перебуває на службі у методу редукції до іманентної сфери переживань свідомості. Будь-який математичний символ, який претендує на дескриптивну функцію, має відсилати до самого переживання і доповнюватися практикою феноменологічної рефлексії.

Міркування, наведені в цьому підрозділі, однозначно наштовхують на висновок про те, що так само як геометричне конструювання не здатне повністю виконати дескриптивні функції феноменологічного методу (як справедливо вважав Гусерль), так і проблема прогалини в поясненні не може бути розв'язаною через універсальне застосування математики<sup>89</sup>. Цим, однак, не стверджується, що програма натуралізації феноменології шляхом рекатегоризації онтологій має бути цілковито відкинutoю, але це демонструє, що шлях натуралізації не може пролягати через просту математизацію онтологічних сфер. Математизацію можна прийняти у кращому випадку лише як додатковий інструмент, але не як засіб для принципового розв'язання порушеної проблеми.

### **3.3. Методологічні й онтологічні аспекти натуралізації феноменології**

Перелік спроб натуралізації Гуерлевої феноменології не обмежується лише запропонованим вище проектом Руа, Петито, Варели та ін. і нараховує цілу низку пропозицій. Серед них є, зокрема, згадувані упорядниками збірки «Натуралізуючи феноменологію...» спроби натуралістичної переорієнтації феноменології Гусерля, які належать Морису Мерло-Понті, Арону Гурвічу, Йоганесу Доберу (Johannes Daubert), Ервіну Стросу (Ervin Strauss), Рожеру Шамбону (Roger Chambon). Окрім того, є кілька більш сучасних пропозицій, що стосуються передусім інкорпорування феноменологічного методу в когнітивні дослідження ментального, зокрема нейрофеноменологія Франциско Варели та авансована (front-loaded) феноменологія Шона Галагера (Varela, 1996;

---

<sup>89</sup> На противагу гіпотезі, яку відстоюють упорядники збірки «Натуралізуючи феноменологію» (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, p. 48), див. детальніше пункт 3.2.1.

Gallagher, 2003). Для збереження логіки цього дослідження, а також за браком місця ми зупинимося на двох пропозиціях натуралізації феноменології, які, на наш погляд, можна продуктивно використати для розроблення проекту натуралізації феноменології через рекатегоризацію онтологій, а саме пропозицію натуралістичної феноменології Марвіна Фарбера та концепцію юніонізму Девіда Вудрафа Сміта. На наш погляд, синтеза двох важливих аспектів з цих пропозицій, а саме методологічного і логічного плюралізму Фарбера та юніоністичної категоріальної онтології Сміта, може запропонувати значно більш адекватну стратегію натуралізації феноменології Гусерля порівняно із пропозицією математизації Мішеля Петито та його колег.

Огляд феноменології природничого дослідження, який слідуватиме за характеристикою програми натуралістичної феноменології Фарбера, стане інструментальним не лише для критики Фарберового натуралістичного монізму та подібних редукційних підходів, але також для викриття труднощів, пов'язаних із визначенням програми натуралізації та натуралізму взагалі, і особливо для оцінки ролі феноменологічного методу у програмі натуралізації.

### **3.3.1 Програма натуралістичної феноменології Марвіна Фарбера**

Одна з перших ґрунтовних пропозицій щодо натуралізації феноменології Гусерля зародилася у працях американського дослідника, знавця Гусерлевої філософії Марвіна Фарбера. З одного боку, Фарбер відстоював свого роду наукову демократію стосовно методів і концепцій, адже однією з головних ознак науки є, на його думку, комунікативність, з іншого боку, натуралістичний підхід все ж був для Фарбера домінантним у порівнянні з феноменологічним, або, послуговуючись більш спеціальним зворотом Дитера Ломара (див. детальніше пункт 3.2.2), натуралістичний світогляд та натуралістичні методи були первинним масштабом вірності для Фарбера. Його програма

натуралістичної феноменології<sup>90</sup>. представляє собою версію натуралізації феноменології, згідно з якою натуралізація означає повну інтеграцію феноменологічних досліджень в рамки натуралізму, і «кожне слушне дескриптивне речення у феноменології можна ствердити в об'єктивних термінах у рамках натуралістичної (реалістичної чи матеріалістичної) філософії ... Ми не виходимо за межі природи, маючи поняття про неї для аналізу» (Farber M. , 1959, p. 61).

Фарберова натуралістична й антисуб'єктивістська позиція ґрунтується, насамперед, на поділі на реальні (або «емпіріогенні») та «методогенні» проблеми, критиці метафізичної концепції даного, а також критиці загально-філософського й феноменологічного поняття рефлексії.

### **3.3.1.1. «Емпіріогенні» та «методогенні» проблеми. Критика суб'єктивістського поняття даного та суб'єктивістського поняття рефлексії**

З погляду Фарбера, проблема *даного* (given), що передує не лише концептуалізації, а й досвіду, може бути релевантною лише в межах однобокого ідеалізму. Проблема даного є проблемою «методогенною» (“methodogenic”): вона виникає, коли філософ спирається на метод, замість спиратися на досвід. Послідовний філософ має іти, навпаки, від емпірії до методу, тобто практикувати «емпіріогенну» (“empiriogenic”) філософію. Це означає, що не *это* (суб'єкт) є застиглою монадою, якій «надається» світ<sup>91</sup>, а

---

<sup>90</sup> Як зазначає коментатор робіт Фарбера Д. К. Матур (D. C. Mathur), поняття «натуралістична феноменологія» з'явилося лише у пізній статті Фарбера «Toward a Naturalistic Philosophy of Experience» (Farber M. , 1967b). Роботи «Натуралізм і суб'єктивізм» (Farber M. , 1959) та «Феноменологія і природне існування» (Farber M. , 1967a) можна розглядати як нариси проекту, узагальненого під такою назвою (Mathur, 1973, p. 27).

<sup>91</sup> «Ментальне (mind) має історію, і не існує вічних, фіксованих форм, які можна виявити» (Farber M. , 1959, p. 16).

вона зумовлює його таке чи таке існування (тобто є носієм трансцендентальних форм), а *світ* є точкою відліку, Я є (природною) частиною об'єктивного світу (природи). Аналіза досвіду є реальною проблемою, «досвід є у природі, а не природа у досвіді» (Farber M. , 1959, pp. 8-9).

«Дане» не може бути відправною точкою філософських розвідок, адже «дане» є завжди абстракцією з досвіду (Farber M. , 1959, p. 21), який є складним й багаторівневим потоком. І, відповідно, зміст «даного» завжди варіюватиметься в залежності від характеристик спостерігача: для одних – це світ речей, для інших – безформна матерія, для третіх – абсолютний дух тощо (Farber M. , 1959, p. 9).

Історії людства, вважає Фарбер, не відомі «стандартні» чи «загальні» засоби пізнання світу, так само як невідомий єдиний пізнаваний світ. «(Домінантні) стандарти» є більш або менш незмінними для тієї чи тієї епохи, того чи того культурного регіону, але не для людства загалом. Однак якщо всі стандарти є суто контекстуальними, тоді, можливо, концептуалізації та ідеалізації взагалі є лише гіпостазуванням примар розуму? Така думка, одначе, з погляду Фарбера, теж є невірною. Адже зміна парадигм, заперечення чи коригування одних теорій (концепцій, ідеалізацій) і впровадження нових передбачає наявність переконливих підстав, які надає саме конфронтація з реальністю, а саме із новим її аспектом. Науковець не має підстав казати про істинність знання, яким він зараз володіє, але він може казати про кращість цього знання порівняно зі спростованим попереднім.

Іншим важливим пунктом Фарберової критики суб'єктивізму є критика *поняття рефлексії*. За Фарбером, сумнівність претензії філософського методу рефлексії на науковість щонайменше дається взнаки у відсутності чіткого визначення цього поняття, функцій і цілей рефлексії (Farber M. , 1959, pp. 35-36). На його думку, можна виокремити два способи розуміння цього терміну: суб'єктивістський і натуралістський. Згідно з першим, рефлексія є просто «поглядом всередину», само-аналізою чи само-свідомістю. Натуралістське

визначення рефлексії протиставляє такому спрощеному розумінню розмаїття загально- та спеціально-наукових методів. Найбільш влучним і загальним Фарбер вважає визначення Дьюї, за яким метою рефлексії є прояснення проблематичного (Farber M. , 1959, p. 37). Проте головною рисою строгої науки, вважає Фарбер, є, передусім, не її рефлексійність, а комунікативність. При цьому загальна згода не є визначальним науковим критерієм – позиція наукової меншості може бути більш обґрунтованою (Farber M. , 1959, p. 36).

Що стосується феноменології, то її Фарбер позначає загально як «методологічний соліпсизм». На відміну від звичайного соліпсизму, феноменологія не проголошує его єдиною інстанцією істини й існування, але вважає його первинною інстанцією. З огляду на цю первинність, феноменологія вважає доцільним прийняти его як відправний пункт феноменологічного дослідження – себто ідеться про методологічний прийом.

До феноменологічного методу слід, на його думку, ставитися критично і прагматично – не абсолютизувати його, а розглядати як один із низки методів, який може бути принагідним упродовж комплексного наукового дослідження:

Його слід розцінювати як один тип рефлексії серед інших, зі своєю своєрідною цінністю для філософського розуміння. Представники останнього етапу Гусерлевого розвитку заперечували таке ставлення, стверджуючи, що суб'єктивістська процедура феноменології є чимось *sui generis*, цілком унікальним, відмінним принципово від усіх інших («світських») методів ... Робити феноменологію невимовною й такою, що не піддається опису (у «природних» термінах), означало би позбавити її будь-якого наукового інтересу (Farber M. , 1959, p. 59).

Для Фарбера, сфера строгої науки лежить між вузьким емпіризмом і Гусерлевим суб'єктивізмом. Третім шляхом є критично й логічно орієнтована натуралістична філософія, яка поєднує сильні сторони зазначених концепцій.



### 3.3.1.2. Теоретичні засади й методологія натуралістичної феноменології. «Онтологічний монізм» і «методологічний та логічний плюралізм»

Натуралістична феноменологія Фарбера заснована на ідеях *«онтологічного монізму»* та *«методологічного і логічного плюралізму»*.

*«Методологічний плюралізм»* передбачає, що жодний окремий метод не здатний розв'язати всі види проблем, натомість, методи мають бути підібрані відповідно до проблем, до яких вони якнайкраще застосовні, об'єктивістичні або суб'єктивістичні, «поздовжні», “longitudinal” (історичні чи еволюційні) або «міжсекційні», “cross-sectional” (концептуальні і формальні) методи (пор. (Farber M. , 1959, pp. 383-384)). Доповнювальним до методологічного плюралізму є принцип «логічного плюралізму», який відповідає факту існування різних систем наукового знання (природничого, соціального, формального), відповідно, різних наукових «логік», що розкриваються через своєрідні принципи, всупереч раціоналістичному ідеалу «єдиного дерева знання», яке може бути зведеним до кількох «базових ідей».

Пропозиція щодо синтезу методів все ж викликає запитання, як саме можна поєднати методологію феноменології та натуралізму. Відповідь Фарбера розкриємо в кількох пунктах:

- Строга філософія досвіду має практикувати прискіпливу рефлексійність. Усе, включаючи філософський метод, має ставитися під сумнів. Усі вірування щодо існування (конкретних речей, явищ у світі, не світу загалом, який є безсумнівною умовою можливості фактів взагалі) мають бути підважені. Саме тут, вже на початку натуралістичного дослідження, вступає в роботу феноменологічне епохе (Farber M. , 1967a, p. 31).
- Філософське дослідження передбачає роботу з універсаліями, концептуальними одиницями, ідеалізаціями. Філософська робота над

сутнісними відношеннями не є чимось безпрецедентним, навпаки чимось звичним, проте жоден інший філософський метод, окрім Гусерлевого методу вільної варіації у фантазії, розкритий у праці «Досвід і судження», не характеризувався такою систематичністю, а також послідовністю в уникненні екстремумів номіналізму і реалізму. «Без використання й визнання існування універсалій жодне наукове знання неможливе. Чиста феноменологія досвіду, яка має виступити як теорія науки, має визнати важливість універсалій» (Farber M. , 1967a, pp. 32-33). І далі: «Вони (концептуальні одиниці й ідеалізації. – *A.B.*) можуть бути поставлені у стосунок (traced back to) зі спеціальними когнітивними процесами, завдяки яким вони виникають у досвіді; цей аспект феноменологічного дослідження справедливо схвалюють. Епохе, редукція, і процедура конститутивної аналізи може сприяти підготовці онтології. Але вони не здатні надати онтологію» (Farber M. , 1967a, p. 106).

- Феноменологічна рефлексія є важливою фазою в роботі натуралістичної рефлексії, на ній лежить «прояснення базових понять в термінах безпосереднього досвіду» (Farber M. , 1967a, p. 35).

- Феноменологічна робота з досвідом має проводитися при цьому якнайкраще у контексті життєсвіту, сфери первинного досвіду, який включає в себе усі важливі аспекти інтерсуб'єктивності досвіду: культурне, соціальне, історичне. Поняття життєсвіту можна розвинути, «аби скоригувати односторонність чистого суб'єктивізму» (Farber M. , 1967a, p. 55).

Але насамперед феноменологія має визнати існування первинного, незалежного, реального світу і не перетворювати свій метод на метафізику. Феноменологія має виступати, отже, не як метафізика світу, буття тощо, а як інструментальна дисципліна, головне завдання якої полягає у встановленні (fixing) концептів і пошуку сутнісних відношень у досвіді. Поруч із цим завжди залишається щось більше, а саме реальність з огляду на її часові, просторові,

каузальні детермінанти, і це виходить далеко за межі феноменології і філософії взагалі (пор. (Farber M. , 1967a, pp. 129-130)).

Пліч-о-пліч із плюралізмом іде *онтологічний монізм*, який служить спільним ґрунтом для відмінних за своїм характером наукових досліджень. Фарбер стверджує: «Царина природного існування ... не потребує вміщати в себе щось, адже вона насправді є все» (Farber M. , 1967a, p. 58). Тому все, що ми потребуємо, є лише перетворення суб'єктивних тверджень на об'єктивні, або натуралістичні, що, на його думку, не має завдати принципових труднощів ані лінгвістичного ані онтологічного характеру. Кожний свідомий акт має місце у природній реальності, він пов'язаний з об'єктами природи через свою спрямованість на них, а останні своєю чергою пов'язані з іншими об'єктами природи.

Стосовно заперечення, що такі процеси як суб'єктивний досвід не можуть існувати у реальному світі як існують палиці і каміння, можна просто вказати на те, що лише дурень буде обходитися з досвідом так само, як із палицями і камінням. Більше того, ніхто не може вилізти з природи, вдавшись до рефлексії, так само як не може позбутися блискавки, затуливши очі. Те, що відбувається, коли носій знання дивиться всередину себе у рефлексії, є такою ж мірою факт існування, як пиття і прийом їжі (Farber M. , 1967a, p. 59).

У цьому місці, отже, для Фарбера вступає у гру плюралізм методів: «палиці і каміння» досліджуються одними методами, свідомість – іншими, але й те, й те досліджується як природний феномен.

Онтологічний монізм Фарбера визнає лише одне буття у формі *фізичних* подій (Farber M. , 1959, p. 384). «Природа й організація» фізичного, на думку Фарбера, включає в себе всі найважливіші рівні можливого наукового дослідження: неорганічний, органічний і культурний (Farber M. , 1959, pp. 384-385). У контексті такої пропозиції головним запитанням є питання щодо онтологічного статусу свідомості, а саме: чи є свідомість насправду частиною природи у сенсі фізичної природи, або чи може вона бути представленою як частина фізичної природи? Вище ми намагалися на різних прикладах

продемонструвати, що фізикалістський редукціонізм є хибним шляхом натуралізації феноменологічної сфери з огляду на *квалітативно-інтенційний* характер останньої (див. особливо пункт 1.3.3). Підстави для того, щоб відкинути онтологічний монізм Фарбера як теоретичний ґрунт натуралізації феноменології, здобувають, проте, навіть більшу обґрунтованість через своєрідне місце ментального в системі онтологій. Ментальне, прояснення якого принципово не вичерпується об'єктивістськи-фізичним описом, є умовою можливості наукових і зокрема природничо-наукових понять і конструкцій, і потреба у феноменологічному проясненні ментальної сфери надає феноменологічній філософії особливої ролі в системі наукового знання.

### **3.3.2. Феноменологія природничого дослідження і трансцендентальні засади онтологічного монізму**

З огляду на виникнення низки новітніх пропозицій щодо натуралізації феноменології Гусерля (див., напр., (Gallagher & Zahavi, 2008, pp. 28-40)) варто подивитися на те, як дотепер феноменологія намагалася обґрунтувати природничі науки.

Інтерес до феноменології природничої науки мотивує також той факт, що поширена спроба розв'язання проблеми «прогалини в поясненні», як ми з'ясували у пункті 3.1.2, ґрунтується на пошуку адекватної стратегії натуралізації ментального (див., напр., (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 1-24, 63-72)). Із цим пов'язана проблема перегляду і визначення поняття натуралізму і натуралізації взагалі. З одного боку, універсальний характер проекту натуралізації вимагає критичний перегляд усіх фундаментальних онтологічних сфер і особливо – враховуючи тенденцію до визнання тісного взаємозв'язку між фізикою природного процесу і «феноменологією» спостереження у сучасних природничих науках – феноменологічної. Це спричиняє, зокрема, виправданий інтерес до аналізу феноменологічного шару природничого дослідження. З іншого боку, найбільш поширена форма

натуралізації ментального (це стосується не в останню чергу принципів Фарберової програми натуралістичної феноменології, схарактеризованої вище) полягає в редукції останнього до рівня фізичної природи. Ця редукція, за виразом Томаса Нейгела, ґрунтується на припущенні про філософськи непроблематичний характер фізики (Nagel, 2012, р. 82). Феноменологічна аналіза фізичної теорії, як ми покажемо нижче, здатна у своєрідний спосіб піддати сумніву це припущення.

У контексті розгляду феноменології природничих наук слід, насамперед, згадати другий і третій томи «Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії» (Husserl, 1952; Husserl, 1986), де Гусерль робить дуже амбітну й ретельну спробу закладення феноменологічного фундаменту наук. Перша частина «Ідей II» присвячена проблемі конституювання матеріальної природи (див. вище пункт 2.1.2). Наприкінці ж третього тому «Ідей» коротко розкривається Гусерлевий метод феноменологічного прояснення понять і положень науки (див. нижче підпункт 3.3.2.1). Видатна спроба застосування цього методу належить Оскарові Бекеру, яку він опублікував у праці «Внески у феноменологічне обґрунтування геометрії та її фізичних застосувань» (Becker, 1923) і яку ми також розглянемо нижче (див. підпункт 3.3.2.2).

### **3.3.2.1. Гусерлевий метод прояснення наукових понять і положень**

Четвертий розділ «Ідей III» присвячений розкриттю феноменологічної методи прояснення наукового знання, у ньому Гусерль пише:

Чим вище здійснюється наука, чим багатшою стає її «методика», тим більше головна її робота переноситься в символічну сферу мислення, поняття, первинно орієнтовані згідно з інтуїцією, використовують суто символічно, як камінці для обчислення (Rechensteine)<sup>92</sup>, за допомогою яких працюють у стилі підготовлених,

---

<sup>92</sup> Це відсилання до етимологічних коренів німецького слова «Kalkül», якому відповідає англійське «calculus» та українське «калькулювання, обчислення». У часи античності обчислення

за суттю символічних методів, не звертаючись знову до споглядання ... те, що було відносно явним (*einsichtig*) на нижчому рівні, на вищому рівні стає знову символізованим і позбавляється явності (*Einsichtigkeit*) (як зайвого розумового навантаження), і відтак науки стають такими, якими ми їх знаємо, а саме фабриками дуже цінних і практично корисних положень, у яких працюють працівники та винахідливі техніки, з яких практики можуть творити без внутрішнього розуміння, у найкращому випадку схоплюючи технічну раціональність (Husserl, 1986, S. 97).

На підставі цього Гусерль доходить висновку: «Усі науки очевидно потребують обґрунтування змісту їхніх положень і понять» (Husserl, 1986, S. 96).

Потреба в проясненні наукового знання, загально кажучи, впливає зі специфіки свідомості як складного комплексу інтенційних переживань. Інтенційність означає, загально кажучи, гадання предмета у певному Як. Це гадання, як уже неодноразово зазначалося вище, передбачає пасивно сконституйоване імпліцитне тло. Сутнісний момент свідомості Гусерль вбачає у постійному «думанні-поза-себе» (Husserl, 1973a, S. 84). І тоді свідомість у своїй спрямованості на предмет, як влучно зазначає Левінас, «схоплює не сенс об'єкта, а абстракцію в неминучому непорозумінні ... [вона] є також незнанням і забуттям сенсу об'єкта; адже вона забуває все, що інтенція містить лише імпліцитно і що свідомість бачить, без того, щоби бачити» (Lévinas, 1967, p. 129). Теоретична настанова і відповідні теоретичні акти не є винятком у цьому відношенні. Це особливо дається взнаки в тій обставині, що будь-який теоретичний акт мислення можливий за рахунок пасивно сконституйованих (як наслідку попереднього, минулого активного конституювання) «передданостей» (*Vorgegebenheiten*) (Husserl, 1952, S. 4-11).

Відтак, попереднє доннаукове прояснення положень і понять науки є бажаним. Але як саме має проходити феноменологічне прояснення такого

---

проводили за допомогою камінців гравію (лат. «*calculus*» є зменшувальним від «*calx*», що означає «камінь вапняку»).

кшталту? У широкому сенсі зміст науково досліджуваного предмета включає в себе широкий горизонт «передданостей»: імпліцитні гіпотези парадигми, вплив наукових авторитетів, структура наукового товариства, культурний та історичний бекграунд науковця тощо (Kuhn, 1996, pp. 10-15, 23-25, 43-51; Kuhn, 1977, pp. 325, 329-330, 334). Чи є завданням феноменолога тематизувати усі конкретні упередження дослідника? Якщо дослухатися до Квайна, то цілковите виконання цієї задачі, зрештою, виявляється неможливим (Quine, 1951, pp. 39-40)? Такий підхід мав би радше спеціально-гуманітарний характер і стосувався би розмаїття історичних, соціальних та біографічних аспектів – усе це належить до компетенції наук про дух у Гусерлевому розумінні, які, щоправда, мають бути також фундованими феноменологічно. На думку Гусерля, останні не потребують трансцендентальної редукції і мають проводити свої дослідження на рівні феноменологічної психології (Husserl, 2013, S. 726). Феноменології ж у первинному і властивому сенсі, а саме у сенсі трансцендентальної феноменології, ідеться радше про тематизацію імпліцитного змісту найзагальніших і найфундаментальніших понять та положень науки, неточностей і багатозначностей, що вони містять. Лише на підставі такої трансцендентальної аналізи феноменологічний метод прояснення може просуватися далі до більш спеціальних понять і положень. Своєрідним при цьому є також те, що ці сутнісні аналізи мають проводитися на ґрунті свідомого досвіду, конкретніше, в термінах структури справжніх (reell) та інтенційних змістів свідомості. У цьому має полягати, відповідно, також мета феноменології природничого дослідження.

В «Ідеях III» Гусерль виокремлює три головні сфери, яких має стосуватися феноменологічне прояснення наукового знання: *формально-логічні поняття*, *регіональні поняття*, а також *матеріальні особливості* (Husserl, 1986, S. 99-102).

Прикладами логічно-формальних понять є «предмет», «властивість», «стан справ», «відношення», «кількість», а також «поняття взагалі», «речення

взагалі». Вони лежать в основі будь-якої науки та є передумовою всіх регіональних понять та положень.

Регіональні поняття стосуються наукового регіону в цілому (у сенсі, розкритому Гусерлем в «Ідеях І» (Husserl, 1976с, S. 23 ff.). Прикладами є поняття речі, речевої властивості, речевого стосунку (для природничих наук взагалі), поняття психічного, психічних стосунків узагалі (для психологічних наук). Вони є поняттями для регіону наук взагалі, лежать в основі особливо-матеріальних понять і положень конкретних наук цього регіону.

Матеріальні особливості регіональних понять, або просто особливі (особливо-матеріальні) поняття – стосуються змістовних виразів про конкретні стани справ, що висловлюють в рамках конкретної науки цього регіону. Приклади: вирази щодо модусів просторовості у геометрії, також поняття тону, звуку, кольору, того чи того виду відчуття тощо (Husserl, 1986, S. 99-100).

Феноменологічне прояснення наукових понять має просуватися від найзагальніших до найконкретніших понять у відповідності до логіки їхнього підпорядкування (Husserl, 1986, S. 100).

Гусерль також конкретно описує тут процедуру феноменологічного обґрунтування наукових понять, яка представляє собою ще не до кінця розроблений метод вільної варіації у фантазії. Пояснення має починатися з набору конкретних наочних прикладів, екземплярів, що входять до змісту розглядуваного поняття. Але аналіза й асоціативне пов'язання їх має відбуватися не індуктивним (дискретним) шляхом, натомість аналізуватися має зміст поняття як його принципове значення, «що означає поняття матеріальна річ і що це поняття принципово не може означати» (Husserl, 1986, S. 102) (аналогічно до опису екстремумів математичної функції). При цьому властиве значення має фіксуватися не конвенційно (скажімо, для простого полегшення комунікації в науковій спільноті), а відповідно до наочного перекривання екземплярів і чистого логічного мислення: «Так проявляє себе значення слова, поняття як чинне; адже поняттю тепер відповідає сутність» (Husserl, 1986, S.



102). Таке визначення методу, безумовно, не позбавляє феноменолога низки труднощів, пов'язаних із його застосуванням. Серед головних слід виокремити проблему принципового розрізнення «адекватної» і «неадекватної» даності, «чистого ейдосу» та «ейдетичної конструкції», а також щільно пов'язану з цим проблему «остаточності» ейдетичної аналізи (див. до цього, зокрема, (Husserl, 1976с, S. 141-145), а також пункт 2.3.2 цього дослідження).

Щодо феноменології природничих наук прояснення має стосуватися, відповідно, таких формально-регіональних понять як насамперед річ, речева властивість, речевий стосунок. Феноменологічне прояснення цих понять має розпочинатися із виокремлення речі як предмета наочного сприйняття та речі як конструкції:

Безумовно, фізик і фізіолог здатні пояснити мій акт бачення за допомогою наукових понять і законів. Але тут я помічаю, що бачення редукують до фізико-фізіологічних процесів. Це більше не стосується *мого* бачення у світі, адже як суб'єкт, що бачить, я цілковито виключений. Я, суб'єкт бачення, ніколи не бачу промені світла та перевернуті зображення на сітківці. Адже це радше елементи наукового пояснення бачення як фізичного процесу, аніж поняття для опису й аналізу мого бачення як частини мого життя у світі. У ньому я бачу речі, людей, події у світі, які впливають на мене, залучають і займають мене. Ба більше, просто як суб'єкт, що бачить я вже бачу без жодного знання фізичних чи фізіологічних теорій бачення. І в моїх до-наукових досвідах повсякденного життя немає жодного значення, чи знаю я щось про наукові теорії чуттєвого сприйняття чи ні (Ströker, 1997, pp. 174-175).

Відтак, послідовна феноменологічна аналіза має розпочинатися з аналізу до-наукової речі наочного споглядання, або речі навколишнього світу (Umwelt) і просуватися далі до аналізу символічно інтерпретованих речей та речевих стосунків природничих наук і аж до речі як математичної конструкції фізичної теорії.

До завдань феноменології природничого дослідження входить також експлікація історичних та етичних наслідків застосування й культивування методів

природничої науки і природничого світогляду. Цими питаннями Гусерль ретельно займався, як відомо, у пізній період своєї творчості. Ці дослідження втілювалися у блоці текстів, присвячених кризі європейських наук і європейського людства в цілому. Критичні міркування Гусерля з цього приводу ми побіжно наводили в підрозділі 1.2; їх можна підсумувати як критику культу об'єктивістського методу конструювання світу, що призводить до забуття життєсвіту, або, формулюючи точніше, до забуття наочного світу природи (світу чуттєвого споглядання у його феноменологічній повноті) і корелятивного йому духовного світу через їхню *натуралістичну об'єктивацію* (Husserl, 1976a, S. 48-56 ff.; Husserl, 1976b, S. 339-348). Головним результатом Гусерлевого дослідження етичних імплікацій панівної ролі натуралістичного світогляду слід вважати феноменологічно сформульований висновок про те, що бути об'єктом теоретичної, практичної чи аксіологічної настанов означає не те ж саме, що бути суб'єктом цих настанов. Навіть об'єкт, зрозумілий шляхом поєднання наочних і символічно конструйованих властивостей залишається об'єктом і як такий не здатний виразити як самий факт, так і специфіку корелятивного зв'язку в інтенційних переживаннях суб'єкта мотивацій. Етичним наслідком абсолютизації цієї процедури в європейській культурі є для Гусерля втрата телосу європейської цивілізації, що полягає в античній ідеї непрактичної філософської раціональності, а також ризик релятивізації ідеалів і цінностей взагалі через їхнє «відчуження» („Entfremdung“) в об'єктивності «байдужої» природи.

### **3.3.2.2. Оскар Бекер і його феноменологічне дослідження фізичної теорії**

Подальше феноменологічне обґрунтування природничої науки Гусерль доручив власному учневі Оскару Бекеру. Важливим кроком у виконанні цього доручення є його докторська дисертація «Внески у феноменологічне обґрунтування геометрії і її застосувань у фізиці», написана під керівництвом

Гусерля і опублікована 1923 року в «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» (Becker, 1923), у якій Бекер феноменологічно аналізує теорії класичної та некласичної фізики<sup>93</sup>. Остання частина цієї роботи присвячена аналізу Айнштайнової теорії відносності, яка на той момент щойно стала новою парадигмою у фізиці<sup>94</sup>. Дослідження Бекера проходило за особистим сприянням Гусерля і значною мірою спирається на термінологію «Ідей II» (Kockelmans & Kisiel, 1970, p. 118).

Фізичну теорію Бекер визначає як гіпотетико-дедуктивну систему. В основі її лежить кілька базових законів, що мають переважно гіпотетичний характер. Емпіричний матеріал, здобутий у процесі дослідження, інтерпретують в термінах цих законів. Особливість цієї інтерпретації, на думку Бекера, полягає в тому, що поруч із законами, які формулюють експліцитно, теорія містить ряд імпліцитних апіорно-матеріальних тверджень, якими керується науковець: «Лише коли ми враховуємо ці базові гіпотези та ці неартикульовані положення, ми можемо формально-логічно висновити окремі поняття» (Becker, 1923, S. 537).

Завдання феноменолога як філософа науки Бекер вважає подвійним:

(1) зробити явним зміст імпліцитних апіорно-матеріальних положень теорії;

---

<sup>93</sup> Загалом праця Бекера присвячена аналізу і феноменологічному обґрунтуванню раціональної обробки континууму у геометрії, особливо через аналізу останніх (на той час) здобутків математичної теорії. Геометрію, на думку Бекера, слід вважати по праву аксіоматичним фундаментом всієї фізики через своєрідне місце її предмета на перетині формального і матеріального рівнів регіону: геометрія працює з предметами наочного споглядання, але робить це в абстрактний символічний спосіб (Becker, 1923, S. 388-391). Так само як і робота Вайля, на якого Бекер спирається впродовж усього дослідження, Бекерова дисертація присвячена не природничим наукам взагалі, а лише аналізу застосування геометрії у фізиці, яку небезпідставно вважають «протошаром» природничого дослідження взагалі і до якого зазвичай редукують усі інші (Becker, 1923, S. 388; Weyl, 1949, p. v).

<sup>94</sup> Загальну теорію відносності Айнштайн оприлюднив за сім років до цього, 1916 року (Einstein, 1916), а три року потому були отримані емпіричні підтвердження цієї теорії: вимірювання відхилення променів світла поблизу Сонця, 29 травня 1919 року.

(2) обґрунтувати ці положення трансцендентально (Becker, 1923, S. 537).

Бекер уважно прослідковує історію фізики від Аристотелевої парадигми через класичну Ньютонову фізику до некласичної фізики Айнштейна, виявляючи у феноменологічній аналізі фундаментальні фізичні гіпотези, особливо імпліцитного характеру. Фізична теорія взагалі, пише Бекер, заснована на фундаментальному розрізненні «суб'єктивних» та «інтерсуб'єктивних» якостей. У кінезисі фантому конституюються матеріальні якості речі (наприклад, в падінні речі на якусь поверхню впізнають вагу цієї речі; див. пункт 2.1.2 щодо феноменологічного розрізнення фантому і матеріальної речі), у ньому суб'єкт споглядає певне правило, яке задає межі «нормальності» існування речі для цього суб'єкта. Наступним кроком конститування є комунікація з іншими суб'єктами, в результаті якої «нормальність» фантомного кінезису вивищується до рівня «інтерсуб'єктивної нормальності». Фантомні характеристики, які «варіюються від суб'єкта до суб'єкта, позначають як „суб'єктивні“, ті, що проявляють себе як ідентичні, константні, позначають як „інтерсуб'єктивні“» (Becker, 1923, S. 501). «Інтерсуб'єктивність» природничого дослідження досягається, отже, шляхом залучення в дужки «ненормального суб'єкта і його правил» («„нормальність“ лежить насамперед у станах тіла» (Becker, 1923, S. 502)). Проте таке дослідження ще не відповідає раціональному ідеалу «об'єктивності» природничих наук, такому дослідженню ще бракує бажаної «точності», адже «не всі особливості фантомів можуть бути включеними у визначену множину понять і законів<sup>95</sup>. Але лише конструйованість за допомогою раціонального алгоритму вможливила би чинні для всіх (не лише нормальних) суб'єктів судження про властивості та стани справ, пов'язаних із фантомами. Лише речення та алгоритми формальної логіки є необмежено інтерсуб'єктивно чинними» (Becker, 1923, S. 502).

---

<sup>95</sup> Фантоми є конститuentами морфологічного, а не точного типу (Husserl, 1976с, S. 148-158; Becker, 1923, S. 398-402).

Першою важливою відмінністю між класичною і некласичною фізикою є, на думку Бекера, те, що класична фізика досліджує свій предмет (матеріальну річ) шляхом свідомого «заміщення» «суб'єктивних» якостей (також «вторинних», або «чуттєвих» властивостей, як-от колір, звук, тактильні якості), джерелом яких є психофізіологія людини, точними геометрично-кінематичними властивостями. Цей опис є каузальним і стосується «передусім просторові, часові й кінематичні властивості та відношення» (Becker, 1923, S. 502), але він відрізняється від наочної конституюваної каузальності матеріальної речі чуттєвого сприйняття та просторово-часової кінематики фантому тим, що представляє собою математичну конструкцію, точний математичний опис функціонального зв'язку між чуттєвими якостями і матеріальними впливами (Wirkungen) речі. Класичний фізичний опис, відтак, стверджує Бекер, є математичною абстракцією від наочного фантомного світу: «... за своєю принциповою структурою [геометрично-кінематичні стани справ] виростають все ж із законів фантомного простору. Одну „видиму“ просторову фігуру підмінюють іншою як „дійсною“, яку однаке так само можна було би зробити наочною» (Becker, 1923, S. 503). При цьому «простір для „матеріального“ наповнення є в тому ж самому сенсі *principium individuationis*, яким він є для чуттєвого наповнення фантому» (Becker, 1923, S. 503). Із чого Бекер робить висновок: «як фантомний простір, так і простір матеріальної природи у сенсі класичної фізики є Евклідовим» (Becker, 1923, S. 503)<sup>96</sup>. Разом із тим, геометричні параметри Евклідового простору класичної фізики жодним чином не визначають матеріальні параметри речей – матеріальне значення просторового місця відсутнє, місце речі визначається лише як результат каузальної взаємодії з іншими речами (за виключенням інерційного руху або

---

<sup>96</sup> У частині, що передусе аналізує застосування геометрії у класичній фізиці, Бекер демонструє, чому Евклідовий простір можна «розглядати як наочні рамки будь-якого можливого інтерсуб'єктивного світу» (Becker, 1923, S. 497). Цю тезу він обґрунтовує через порівняння феноменологічних характеристик чуттєвих полів (які є конститuentами простору «звичайної, неупередженої людини») та властивостей Евклідового простору за трьома головними параметрами: а) нульова кривизна; б) відкритість; в) тривимірність (Becker, 1923, S. 481-497).

спокою). Це означає, стверджує Бекер, що всі закони класичної фізики є каузальними законами, для класичної фізики структура світу є цілком випадковою і не існує жодних структурних законів природи.

Узагальнюючи, класична фізика заснована на понятті гомогенного Евклідового простору і каузальних законів. Річ класичної фізики є матеріально-каузальною річчю, але так, що будь-яка «матеріальна подія може бути приведеною до споглядання у такий самий спосіб як фантомна подія, яка виступає її відображенням» (Becker, 1923, S. 507)<sup>97</sup>. Матеріальна річ класичної фізики є лише «образом „дійсних“ подій», образом, який «„ідеальний спостерігач“, здатний дивитися крізь усе, мав би перед очами як фантомну подію» (Becker, 1923, S. 549).

Внесок Айнштейнкової теорії відносності полягає в уведенні світової структури: матеріальний світ постає у не-Евклідовому просторі із варіативно викривленим простором; це викривлення пояснюється впливом не сил, а полів (структурні закони світу) – речі слідує у своєму русі природній кривизні простору. Уведення структурних законів всесвіту суттєвим чином позначається насамперед на модифікації відношення між первинними і вторинними властивостями: первинні властивості, матеріальна річ Айнштейнкової природи, не можуть бути представленими просто як ідентичне у множині фантомних подій, до наукової формули світу залучається тепер не лише просторова, але і часова «перспектива». «Перспективність» часу в Айнштейновому сенсі суперечить інтуїтивному досвіду часу (Becker, 1923, S. 548): феноменологічний час має зберігати наочність послідовності й одночасовості для того, щоби конституювання аспектів тотожної речі і, як наслідок, фантомної події, взагалі могло відбутися. Згідно ж із головним постулатом Айнштейнкової спеціальної теорії відносності, часові відношення між спостерігачами, які перебувають у

---

<sup>97</sup> Відтак, концептуальна відмінність між «первинними» і «вторинними властивостями» у класичній фізиці виражається у специфічній формі теорії знаків – теорії відображень (теорію знаків детально ми розглядали вище, див. пункт 1.2.1).

русі щодо один одного, визначити неможливо. Фантомна подія, однією з двох сутнісних компонент якої є візуальне сприйняття, сама має природні умови для свого виникнення: розповсюдження світла. Образний характер речі є, відтак, атрибутом наочної матеріальної речі, але в жодному разі не може бути атрибутом фізичної речі, адже швидкість світла є обмеженою величиною (Becker, 1923, S. 549). Феноменологічно реінтерпертуючи Айнштайновий постулат: для віддалених спостерігачів, які перебувають у стані спокою щодо один одного, спостережувані події протікають як фантомні події, для спостерігачів, які перебувають у відносному русі, спостережувані події більше не можуть бути представлені як фантоми: «... при русі спостерігачів матеріальна подія з „образним“ характером, яку можна підмінити фантомною подією, більше не існує» (Becker, 1923, S. 551). Матеріальна природа Айнштайна ґрунтовно трансформує світ із субстанційної речевості в абстрактне правило зміни координат, яке неможливо представити наочно. Кожна координата представляє собою один із «суб'єктивних» аспектів, які за загальним структурним законом складаються в «інтерсуб'єктивний» символічний світ Мінковського як єдності простору і часу (Becker, 1923, S. 552)<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> Такого самого висновку доходить Герман Вайль у роботі «Філософія математики і природничої науки» (Weyl, 1949), він пише: «Інтуїтивний простір та інтуїтивний час є, відтак, насилу адекватними медіумами, у яких фізика має конструювати зовнішній світ. Від інтуїцій простору і часу слід відмовитися так само як від чуттєвих якостей як його конструкційних елементів ... Те, що залишається зрештою є *символічною конструкцією* такого самого виду, як та, яку Гільберт просуває в математиці ... Можна сказати, що лише в загальній теорії відносності фізиці вдалося цілком звільнити себе від інтуїтивного простору і часу як способів конструювання об'єктивного світу» (Weyl, 1949, pp. 113, 115). Символізація світу і позбавлення його характеристик наочної просторовості зберігає, попри те, на наш погляд, головний принцип теорії знаків – допущення реального стосунку між знаком як явищем і означуванням як трансцендентним принципом організації цих явищ. За виразом Вайля, «те, що існує на одному рівні» (у нашому випадку, тотальність фантомного світу), «розкриватиме себе як просте явлення більш високої реальності, реальності наступного рівня» (символічний світ теорії відносності) (Weyl, 1949, p. 113).

Відтак, теорія відносності залишає начебто не так багато для феноменології. Яким чином матеріальний світ цілковито позбавлений наочності, може бути обґрунтованим феноменологічно? Бекер вважає, що феноменологічна аналіза тут може вступити у гру щонайменше у двох аспектах.

(1) Розв'язання проблеми вимірювання, яке пропонує загальна теорія відносності, полягає в інтегруванні нескінченно малих порцій простору-часу, у яких викривленнями простору можна знехтувати, що передбачає контекстуальний вибір наближення і похибки вимірювання. Досвід, отже, відіграє важливу роль у вимірюваннях в парадигмі теорії відносності (Becker, 1923, S. 552-556).

(2) Хоч би як модифікувалося поняття часу в теорії відносності, один аспект часовості має, на думку Бекера, зберігатися в будь-якій фізичній теорії: часовість має представляти собою нескінченну розтягненість від минулого в майбутнє: «Завжди наявні стосунки між минулим і теперішнім, у яких щось ідентичне утримується. Моє „Я“ з моїм живим тілом дає мені ідею того, що утримується (eines Beharrenden) („субстанції“) у часі, що здатне „впливати“ з однієї точки простору у простір. Згідно з цією ідеєю ми формуємо замкнені системи фізики, атоми, електрони тощо. Вони мають свою дискретність у просторі, у ньому вони одиничні; у часі вони неперервно тривають» (Becker, 1923, S. 558). Бекер вважає, що «світові лінії» Айнштейнкової фізики можна також інтерпретувати як такі, що ґрунтовані у базових феноменологічних відношеннях між простором і часом і особливо у «первинному потоці свідомості» („ursprünglichen Zeitflusses“): кожна дотична до світової лінії передбачає у точці дотику «„розщеплення“ світу на час і простір ... ця дотична, так само як світова лінія має визначений напрям: минуле → майбутнє»; розподіл чотирьох координат є, відтак, не випадковим і феноменологічно обґрунтованим (Becker, 1923, S. 558-559).



### **3.3.2.3. Трансцендентально-феноменологічне прояснення засад фізикалізму і роль феноменологічного методу у програмі натуралізації**

У попередньому огляді ми мали на меті продемонструвати доцільність і плідність проекту феноменології природничих наук і таким чином підкреслити ту обставину, що феноменологія може розглядатися не лише як предмет натуралізації і, відповідно, не лише як додатковий метод в сучасних міждисциплінарних дослідженнях, але також – з чималою продуктивністю – як теорія й методологія природничо-наукового пізнання<sup>99</sup>. Свідомством цієї продуктивності є розвідки Гусерля особливо у другому і третьому томі «Ідей щодо чистої феноменології та феноменологічної філософії», а також його послідовників Оскара Бекера та Германа Вайля. Феноменологія природничих наук як дослідження розкривається на трьох рівнях:

- (1) Феноменологічна аналіза конституції наочної матеріальної природи;
- (2) Феноменологічна аналіза конструйованої математичної природи;
- (3) Загальне прояснення природничо-наукового знання через ейдетичну аналізу понять і положень.

Наведений вище огляд стане ще більш повчальним, якщо ми враховуємо ту обставину, що більшість проектів натуралізації ментального (і це закономірно поширюється на ситуацію з натуралізацією феноменології Гусерля) полягає в його редукції до фізичних процесів і фізичних відношень, які, поєднуючись у комплексі фізичні системи, як стверджують, цілком визначають характер хімічного, а також живого біологічного рівнів. Цей підхід заснований, як зазначає Томас Нейгел, на ортодоксальному матеріалізмі і не є обов'язковим теоретичним фундаментом науки (Nagel, 2012, pp. 17-18).

Аналіза розвідок у сфері феноменології природничого дослідження продемонструвала, що в основі фізикалізму як форми онтологічного монізму

---

<sup>99</sup> У більш широкому контексті має ітися про продуктивну спробу обґрунтування наукового пізнання взагалі. Цьому проекту, власне, і присвячені друга та третя книги «Ідей щодо чистої феноменології» Гусерля.

лежить поняття фізичної природи, що має складну імпліцитно-експліцитну структуру. Ба більше, імпліцитні моменти можуть підлягати феноменологічному проясненню, у результаті яких розкривається щільний зв'язок між феноменологічними і фізичними поняттями природи. Із цього випливає, що визначення понять натуралізму і натуралізації відповідно не може відбуватися без застосування феноменологічної методи прояснення наукових понять. Натуралістична аналіза світу, відтак, передбачає обов'язковість трансцендентально-феноменологічного дослідження пізнання світу.

### **3.3.3. Монізм М. Фарбера і юніонізм Д.В. Сміта. Плюралізм методів і системність онтологій**

Феноменологічна аналіза природничого дослідження дає, відтак, додатковий аргумент проти Фарберового онтологічного монізму як форми фізикалізму. Фарберу бракує важливих онтологічних розрізень, як-от між квалітативною інтенційністю свідомості і субстанційною каузальністю фізичного світу, між наочною конституцією і ненаочною конструкцією природи<sup>100</sup>, між дескриптивними і точними науковими підходами, між ноезою і обчислювальним механізмом.

Якщо програма натуралізації феноменології здатна вижити як наукова програма, яка насправду віддає належне обом сторонам, як феноменології, так і натуралізму, то її підхід не може пролягати через спрощувальний редукціонізм, який визнає фундаментальність властивостей лише одного виду, а інші розглядає як їхні похідні. Її підхід, відтак, принципово не може базуватися на онтологічному монізмі і, зокрема, фізикалізмі. З іншого боку, цей підхід не може базуватися й на дуалізмі, який спричинює лише нездоланну теоретичну

---

<sup>100</sup> Фарбер безумовно визнає, що світ природи не обмежується світом як «ноематичним корелятом», «жодної множини досвідів» (Farber M. , 1967a, p. 130), але він не бачить проблематичність відмінності між цими світами і їхню складну перехресненість у сучасній природничій науці.

опозицію двох фундаментальних субстанцій чи двох груп фундаментальних властивостей (як-от фізичних і психічних). Саме поняття натуралізації, отже, слід модифікувати на базі суттєвого розширення поняття природи, яке включатиме в себе розмаїття наукових онтологічних сфер, зберігаючи як їхню своєрідність, так і вбачаючи їхні спільності.

Одна з таких пропозицій натуралізації феноменології належить сучасному американському феноменологу Девіду Вудрафу Сміту і має назву «юніонізму». У статті «Інтенційність натуралізована?» він пише:

Ми маємо розкрити (open up) концепцію природи і натуралізму актуальну у філософії когнітивної науки. Свідомість і її інтенційність є частиною природи. Але їхня сутність не вичерпується фізичним складом чи каузальною роллю, чи нейронною функцією, чи обчислюванням (класичним чи конекціоністським) – хоч би якими важливими останні були для імплементації перших. Ми маємо розширити «натуралізм» таким чином, аби наша теорія ментального та когнітивного включала особливості свідомості та інтенційності, які є важко здобутими результатами феноменології та онтології ... Згідно з керівним припущенням, яке я називатиму *юніонізмом*, є лише один світ, упорядкований та об'єднаний як природа ... Запропонована єдність не виключає розмаїття категорій ... І все ж, розмаїття не потребує роз'єднаних царин буття, як-от тіл, психік (minds) та культур (як здійснюють дуалізм, матеріалізм, ідеалізм, історизм). Так світ дістає категоріальної складності без дуалізму субстанцій (Smith, 1999, pp. 83-84).

Свою концепцію Сміт будує на основі Гусерлевої класифікації наук з «Ідей І», згідно з якою усі ейдетичні дисципліни поділяються на формальні й матеріальні ейдетики. До матеріальних ейдетичних дисциплін входять онтології живої та неживої природи, онтології духовного світу (онтології культури, у перекладі Сміта) та трансцендентальна феноменологія як онтологія «чистих» переживань свідомості. До формально-ейдетичних дисциплін Гусерль відносить формальну логіку (вчення про предмет, властивість, відношення взагалі) та *mathesis universalis* у вузькому сенсі (алгебра, теорія чисел, теорія множин, чиста аналіза тощо) (Husserl, 1976с, S. 23). Матеріальним ейдетикам

відповідають матеріальні категорії, які позначають сутнісні сфери у світі і сутнісні відношення між предметами у цих сферах. Формальним ейдетикам відповідають формальні категорії, принципово застосовні до будь-яких предметів і предметних відношень у будь-яких матеріально-ейдетичних сферах. На думку Сміта, перевага Гусерлевої класифікації полягає в тому, що матеріальні категорії він не розглядає як «роз'єднані сфери „субстанцій“, а радше як різні діапазони (ranges) сутності, або виду. Відповідно, для Гусерля, одна й та сама індивідуальна предметність може належати до різних видів (мати різні сутності) у різних матеріальних категоріях» (Smith, 1999, p. 88). На основі такого погляду, вважає Сміт, світ можна об'єднати «у систематичні способи, у які формальні категорії пов'язують між собою матеріальні категорії і керують ними» (Smith, 1999, p. 83).

Юніонізм Сміта передбачає натуралізацію феноменології шляхом «категоризування інтенційності у світ природи», але «без редукування свідомості чи її інтенційності до каузальних чи обчислювальних процесів» (Smith, 1999, p. 83). Натуралізацію інтенційності слід здійснювати, вважає Сміт, спираючись на вищенаведене положення, через «формалізацію» інтенційності, тобто перетворення її на категорію формальних онтологій. Підставою для цього він вважає ту обставину, що інтенційність «належить до живих організмів у Природі, до персон у Культурі та до „чистих“ еґо у Свідомості. Із цього слідує, що Інтенційність є *формальною* властивістю одиниць буття, що є носіями цих трьох відмінних *матеріальних* сутностей» (Smith, 1999, p. 88).

Безумовно класифікація інтенційності як формальної категорії викликає виправданий сумнів щодо онтологічної універсальності інтенційного стосунку. Аби скасувати цей сумнів, Сміт насамперед зауважує, що самий стосунок між матеріальними й формальними категоріями повинен мати більш складний характер, аніж у Гусерлевій класифікації, де формальні категорії застосовуються до матеріальних завжди в однаковий спосіб. На противагу цьому, у Смітовій категоріальній онтології певні формальні категорії можуть застосовувати у різний спосіб щодо різних індивідуальностей тієї чи тієї

матеріальної категорії (Smith, 1999, pp. 90-92). Іntenційність, зокрема, відіграє формальну роль не лише у матеріальній сфері ментальних процесів (як-от в актах сприйняття, мислення, воління тощо), а й у неживій фізичній природі (починаючи від природних об'єктів як корелятивів інтенційних переживань і закінчуючи нейронними механізмами, які імплементують інтенційні переживання, та колапсом хвильової функції у квантовій системі за умов спостереження) (Smith, 1999, pp. 90-94). Це призводить до того, що у Смітовій класифікації ментальне розташовується на складному перетині матеріальних категорій переживань досвіду, обчислювальних механізмів та каузальності і формальних категорій інтенційності та залежності (dependency): «... систематична онтологія – онтологічна семантика – змушує нас думати про ментальне у різні способи, уникаючи звичних дуалізму субстанцій, ідеалізму, фізикалізму, функціоналізму тощо» (Smith, 1999, p. 98). Така рекатегоризація ментальної сфери, отже, виключає ототожнення ментального, а разом свідомості й інтенційності з якимись із «базових властивостей», що належать до тієї чи тієї матеріальної категорії (як-от категорії фізичного чи психічного): категоріальна онтологія Сміта передбачає інкорпорованість ментального у значно більш складну систему онтологій.

І все ж, з огляду на дослідження, проведене нами у розділі II, надання інтенційності формально-онтологічного статусу передбачає ризик впасти в ідеалізм Гусерлевого кшталту, у якому світ розглядається лише в інтенційному зв'язку зі свідомістю (див. пункт 2.3.1). Натомість, феноменологія природи та природничої сфери (див. пункти 2.1.2 та 3.3.2) розкриває два важливі аспекти: з одного боку, більшість наукових конструкцій, що покладаються як трансценденції щодо інтуїтивної сфери досвіду, зберігають наочно-образний характер, з іншого боку, природничі конструкції і їхні референти не можна звести лише до образів фантомного простору, вони мають аспект ненаочної, позакорелятивної трансценденції (див. особливо підрозділ 2.1). У такому разі, їх не мають розглядати у прямому зв'язку з інтенційністю свідомості, остання взагалі не є релевантною для цієї онтологічної сфери. Поруч із тим, заслугою

систематичної онтології Сміта є важлива думка про можливість і необхідність перегляду матеріальних і формальних категорій:

Наші категорії не висічені в камені (чи в залізі, чи в силіконі), натомість, ми маємо уважно їх переглядати ... наші формальні категорії є більш центральними і менш змінними, ніж матеріальні категорії, і все ж, формальні й матеріальні працюють разом, і наша онтологія в цілому підлягає перегляду, як і має бути ... Емпіричні дослідження менш знайомого розширюватимуть наші категорії, можливо, так само модифікуючи їх (Smith, 1999, pp. 94, 90, 96).

Це зауваження також узгоджується із нашою думкою про структурний характер феномена та недосконалість ейдетичного споглядання (див. пункт 2.3.2).

Поруч із тим, з огляду на дослідження, що ми провели в розділі I (див. особливо пункт 1.3.3), ми маємо зауважити, що формулювання «свідомість, інтенційність та досвід є природними феноменами» потребує систематичного прояснення, зокрема феноменологічного. Теза про те, що природа є чи має бути тлом усіх феноменів або усіх онтологій, – не є самозрозумілою. Відповідно, юніонізм не може бути натуралізмом у звичному сенсі. Йому відповідає суттєво розширене поняття природи, а саме природи не просто як тотальності речевого буття і навіть не просто як тотальністю об'єктивного, адже суб'єктивне тепер теж входить до її складу. Вона стає вічною проблемою як тлом усіх підпроблем, серед яких головними є проблема прояснення стосунку між онтологічними сферами і проблема прояснення фундаментальних наукових понять.

Відтак, одна з перспективних – хоч і жодною мірою не позбавлених проблематичності – програм натуралізації феноменології може мати форму синтези методологічного й логічного плюралізму Фарбера і юніонізму Сміта. Цю синтезу можна розглядати як розвиток ідеї натуралізації через рекатегоризацію онтологій, але як такий, що не обмежується математизацією останніх, – математика розташовується у розмаїтті методів, які перебувають у складній кооперації. Відмова від універсальності математизації має здійснюватися в контексті загальної відмови від панівного характеру методів чи

підходів певного виду. Феноменологічний метод у натуралізованій системі методологій має при цьому зберігати власну своєрідність, яка виражається насамперед у розрізненні феноменологічно-психологічного і трансцендентально-феноменологічного рівнів дослідження. З огляду на це розрізнення, феноменологія є не лише структурним дослідженням психологічних даних, а і філософським дослідженням конституювання сенсу й об'єктивності, зокрема у теоретичній настанові наук. Своєрідність феноменологічного методу, разом із тим, не означає закріплення феноменології у «первинному масштабі вірності», як пропонують деякі дослідники (Lohmar, 2008, S. 22-28). Такий підхід означав би, на нашу думку (див., зокрема, пункт 3.2.2), надмірне посилення ролі ейдетичного методу і ствердження безпомилковості ейдетичного споглядання.

Плюралізм методів передбачає плюралізм «логік» роботи у різних онтологічних сферах, але не виключає тотожності загального онтологічного тла у вигляді єдиного світу (світу «природи» в найширшому сенсі). Виключенню підлягає лише тенденція до редукції світу до однієї чи кількох базових властивостей (чи субстанцій), адже ця тенденція неодмінно призводить до нехтування онтологічною комплексністю світових явищ, а саме їхнім розташуванням на перетині онтологій матеріального і формального рівнів. Це означає, що онтологічною концепцією, яка має лежати в основі проекту натуралізації феноменології, може бути концепція юніонізму Смітового кшталту, але не монізму Фарберового чи дуалізму Чалмерсового типу.

### **Висновки до третього розділу**

1. На початку розвідок, проведених у цьому розділі, ми з'ясували, що натуралізація феноменології є щонайменше бажаним заходом для задоволення прагнення створення загальної теорії ментального. Це прагнення мотивує дві обставини. З одного боку, когнітивній науці бракує теорії досвіду у феноменологічному сенсі як теорії суб'єктивних переживань свідомості та її

інтенційних модифікацій разом із корелятивними їм ірреальностями. З іншого боку, сама феноменологія не може надати метафізичної відповіді на питання про буття взагалі, всупереч відомим положенням трансцендентального ідеалізму Гусерля.

2. Поруч із тим ми порушили питання щодо того, як саме може проходити натуралізація феноменології, особливо зважаючи на Гусерлеву непорушну антинатуралістичну позицію. Спочатку ми піддали критиці позначувані Руа та ін. як «наукові», а потім також «філософські» мотиви Гусерлевого антинатуралізму (Roy, Petitot, Pachoud, & Varela, 1999, pp. 37-43) і прийняли часткову обґрунтованість гіпотези Руа та ін. про можливість натуралізації феноменології через «рекатегоризацію онтологічних сфер». Надалі, ми намагалися продемонструвати, що, на противагу думці Руа та ін., рекатегоризацію онтологій у сучасному контексті розробки теорії ментального не можна звести до пошуку способів розширення об'єктивної реальності за аналогією із поєднанням підмісячних і надмісячних онтологічних сфер через своєрідний «необ'єктивний» онтологічний характер ментального. З таких самих причин, як ми намагалися показати далі, неможлива математизація ментальної сфери: математизація є також формою об'єктивації, яка не віддає належне суб'єктові саме як суб'єкту, а саме вона абстрагується від «живого» характеру суб'єктивного досвіду.

3. Визнаючи принаймні часткову обґрунтованість пропозиції Руа та ін., ми спробували навести альтернативні шляхи поєднання феноменологічних і натуралістичних рамок через рекатегоризацію онтологічних сфер. Для цього ми спробували частково поєднати програму натуралістичної феноменології Марвіна Фарбера і концепцію юніонізму Девіда Вудрафа Сміта, а саме Фарберову ідею «методологічного й логічного плюралізму» та Смітову ідею категоріальної онтології. Визнаючи перспективність такої синтетичної програми натуралізації, взаємозв'язок онтологічних сфер, необхідний для адекватної натуралізації ментального, ми залишили все ж неоднозначним і проблематичним, частково продемонструвавши перехресний характер



феноменологічної і натуралістичної сфер в огляді феноменології природничого дослідження.

## ВИСНОВКИ

*Метою* цього дослідження була аналіза можливості проекту натуралізації феноменології Е. Гусерля на тлі його критики натуралізму, а також методологічної та онтологічної своєрідності його феноменології. Відповідно до мети і завдань цього дослідження ми:

1. Переглянули головні пункти Гусерлевої критики натуралізму і виокремили чотири види мотивів його антинатуралістичної позиції. У «вертикальному» вимірі ми розрізнили «філософські» та «наукові» мотиви антинатуралізму Гусерля. «Філософські» мотиви ґрунтуються, як ми показали, на Гусерлевій критиці натуралістичного об'єктивізму та феноменологічному вченні про трансцендентальну суб'єктивність. Натуралістичний підхід, на думку Гусерля, є результатом абсолютизації ролі природної настанови. Наслідком такої абсолютизації є ствердження емпіричного досвіду індивідуальностей як єдиної інстанції обґрунтування знання. Свідомість у такій схемі обґрунтування також закономірно перетворюється на «емпіричну психіку». Такий підхід принципово виключає можливість трансцендентального вчення про свідомість, а саме про свідомість не як емпіричний об'єкт серед інших емпіричних об'єктів, а як конститутивне джерело об'єктивності взагалі. Трансцендентальне вчення про конституювальну суб'єктивність, на противагу натуралістичному вченню про емпіричну суб'єктивність, не ігнорує як предметності особливого ґатунку «чисті переживання свідомості» та «ідеальності» різного виду. До «наукових» мотивів були віднесені Гусерлева критика можливості квалітативної фізики свідомості та точної (математичної) ейдетики чистих переживань свідомості. Перша, як ми з'ясували, є неможливою для Гусерля через свій «субтрактивний» характер щодо «безпосередніх» рис досвіду, друга – через неточний, «морфологічний» характер досвіду.

Зважаючи на те, що наведені Гусерлем «філософські» та «наукові» аргументи можуть мати як суто теоретичний, так і етичний контекст вжитку, то

у «горизонтальному» зрізі ми виокремили «теоретичні» й «етичні» мотиви Гусерлевого антинатуралізму. Натуралізація феноменологічної сфери має для Гусерля подвійний етичний наслідок: (а) втрату суб'єкта мотивацій як суб'єкта «афікованого сенсами» і здатного до вільного вибору; (б) релятивізацію ідеалів, цінностей і норм як результат натуралізації корелятивним переживанням свідомості ідей.

2. Порівняли Гусерлевий антинатуралізм з іншими видами антинатуралізму у сучасній аналітичній філософії ментального (Philosophy of Mind). Ми навели п'ять виокремлених Девідом Чалмерсом аналітичних аргументів проти фізикалізму й узагальнили їх як різновиди «аргументу кваліа», або «аргументу того, як воно» («'What it's Like' Argument»). Цей аргумент ми піддали критиці на тій підставі, що він не враховує активно-конститутивний характер свідомості. «Аргумент кваліа» ми протиставили «аргументу інтенційності» Гусерля, вказавши на перевагу останнього порівняно з першим через його апеляцію до універсальних характеристик свідомості, які принципово не зводяться ані до каузальних, ані до функціональних стосунків.

3. Виокремили методичні й метафізичні тези Гусерлевої феноменології. Метафізичні тези Гусерля у нашій критиці виражалися через поняття світу як «ідеального принципу розгортання явищ», світу «як сенсу», або світу «як інтенційного кореляту свідомості», а також через поняття «чистої інтуїції», «адекватної» та «неадекватної даності», які, як ми зауважили, диктуються метафізичними принципами Гусерлевого трансцендентального ідеалізму.

Критику поняття світу як інтенційного кореляту свідомості ми провели через розрізнення понять «інтенційної» та «позакорелятивної трансценденції», апелюючи до часткової обґрунтованості природничо-наукової теорії знаків. Феномен буття поза кореляцією зі свідомістю ми дослідили на різних рівнях естетичних синтез, а також у контексті Гусерлевої концепції інтерсуб'єктивності. У результаті цього дослідження ми відокремили «методичну» тезу (1.1) «свідомість конститує світ як свій інтенційний

корелят» від «метафізичної» тези (1.2) «світ сутнісно є інтенційним корелятом свідомості».

Критика понять «чиста інтуїція», «абсолютна даність» та щільно пов'язаного із цим розрізнення «адекватних» та «неадекватних даностей» ми провели на тлі аналізу граничних проблем (Grenzprobleme) феноменології, а саме межових проблем (Randprobleme) феноменологічного несвідомого, проблем народження, смерті та раннього дитинства, а також проблеми вроджених та набутих потягів. У результаті цього дослідження ми відокремили «методичну» тезу (2.1) «буття свідомості не зводиться до реально-каузальних зв'язків у тілі» від «метафізичної» тези (2.2) «буття свідомості є первинним, абсолютним, безпосереднім, адекватно даним тощо».

4. Ми артикулювали розвинуту Гусерлем систему феноменологічної методології, яка поділяється на рівні та види. Відповідно до рівня теоретичного застосування феноменологічний метод поділяється на ейдетично-психологічний та трансцендентально-феноменологічний. Ейдетична психологія досліджує сутнісні риси суб'єктивності, втіленої у вигляді множини емпіричних суб'єктивностей у світі, у вигляді «реальних душ» як психофізичних єдностей. Хоча вже ці психофізичні єдності не зводяться для Гусерля до набору реальних просторово-каузальних властивостей і потребують прояснення в термінах мотиваційних та сенсових зв'язків, ейдетична психологія все ж залишається частково відданою природній настанові, адже не порушує питання у радикальний трансцендентально-феноменологічний спосіб, а саме питання стосовно умов можливості конституювання об'єктивності для суб'єкта взагалі.

Відповідно до предметних сфер, а також до етапів Гусерлевої творчості ми виокремили методологію статичної, генетичної та (ре)конструкційної феноменології. Ми продемонстрували, що феноменологічне дослідження об'єктивності може відбуватися не лише як статичне дослідження конституції об'єкта в уявленні, а і як генетичне дослідження апіорних умов можливості

розвитку інтенційних систем Я у потоці свідомості. Особливим видом розвідок феноменології Гусерля є дослідження граничних проблем несвідомого, народження, смерті, інстинктів і потягів – ця група проблем досліджується методом непрямой (ре)конструкції, розробленим Гусерлем на пізньому етапі його творчості і є, на думку Ойгена Фінка, принципово новим методологічним кроком порівняно з підходами статичної та генетичної феноменології. (Ре)конструкційний метод феноменології більше не обмежений трансцендентальною редукцією і є дослідженням «історичності» самої трансцендентальної суб'єктивності. Упровадження (ре)конструкційного методу феноменології є, як ми показали, важливим аргументом проти трансцендентально-ідеалістичної абсолютизації ролі феноменологічних редукцій.

5. Ми детально розглянули пропозицію натуралізації Гусерлевої феноменології, що належить Ж. Петито, Ж.-М. Руа, Б. Пашу і Ф. Варелі. Автори цієї пропозиції вважають, що натуралізація Гусерлевої феноменології можлива, якщо відбудеться рекатегоризація онтологічних сфер за принципом, подібним до рекатегоризації, що відбулася внаслідок попередніх наукових революцій. Результатом кількох таких революцій стали руйнація опозицій між «підмісячним» і «надмісячним» світами, а також між фізичним і вітальним. Ключовим для цих революцій, на думку Ж. Петито та ін., було застосування математики, яка дозволила досягти необхідного рівня абстракції щодо різких онтологічних відмінностей цих сфер. Відтак, програма Ж. Петито та колег полягає в рекатегоризації онтологій шляхом математизації ментального, відтак, математизації Гусерлевої феноменології, а саме через застосування сучасних фізико-математичних морфодинамічних моделей. У подальшому ми намагалися показати, що, з одного боку, саме «філософські» аргументи Гусерля проти натуралізму є головними для оцінки можливості проекту натуралізації (зокрема натуралізації через математизацію), – уже цей факт робить пропозицію Ж. Петито та ін. уразливою для критики. З іншого боку, навіть «наукові» аргументи Гусерля проти можливості «фізики феноменальних станів» та

«математичної дескриптивної ейдетики» не є цілком «застарілими», на противагу переконанню Ж. Петито та його колег. Адже в Гусерлевих «наукових» аргументах ідеться не так про «номатичну морфологію» досвіду, як насамперед про неминучість втрати у субтрактивному підході фізики та абстрактно-конструкційному підході математики «безпосередності» інтенційного стосунку. Ці аргументи, як ми показали далі, рівною мірою застосовні щодо програми точної морфологічної ейдетики, розкритої Ж. Петито. Результатом критики цієї програми не є заборона на математизацію феноменологічних даних взагалі, а демонстрація того, що математизація не здатна запропонувати розв'язання порушеної проблеми онтологічної опозиції ментального і фізичного.

6. Оскільки неспроможність математизації у розв'язанні порушеної проблеми ще не означає теоретичну неспроможність програми рекатегоризації онтологій, ми порушили питання щодо можливості альтернативних способів рекатегоризації. Ми просувалися від принципу «методологічного і логічного плюралізму», запропонованого Марвіном Фарбером, згідно з яким розмаїттю наукових проблем має відповідати розмаїття методів. Оскільки щось має задавати систему цьому розмаїттю, Фарбер доповнює принцип методологічного і логічного плюралізму ідеєю онтологічного монізму, який, як ми виявили, є формою фізикалізму. З огляду на слушну феноменологічну критику фізикалістського редукціонізму щодо феноменальності досвіду, а також на результати трансцендентально-феноменологічного прояснення засад фізикалізму, ми протиставили онтологічному монізму Фарбера юніонізм Девіда Вудрафа Сміта, який ґрунтується на системному характері регіонально- й формально-онтологічних дисциплін, але при цьому наполягає на своєрідності кожної онтологічної сфери. Важливим у пропозиції Сміта для нас була також можливість перегляду категоріальної системи як на регіональному, так і на формальному рівні.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Becker, O. (1923). Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI. Band, S. 385-561.

Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Bd. 1). Leipzig: Duncker & Humblot.

Brudzińska, J. (2012). Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience. In D. Lohmar, & J. (. Brudzińska, *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience* (pp. 23-53). Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.

Casey, E. (1999). The Unconscious Mind and the Pre-reflective Body. In D. Olkowski (Ed.), *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World* (pp. 49-56). Albany, NY: State University of New York Press.

Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind. In a Search of a Theory of Conscious Experience*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Chalmers, D. (2010). Facing Up to the Problem of Consciousness. In D. Chalmers, *The Character of Consciousness* (pp. 3-28). Oxford University Press.

Crane, T. (1998). Intentionality as the Mark of the Mental. In A. (. O'Hear, *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind* (pp. 229-251). Cambridge: Cambridge University Press.

Cudworth, R. (1820). *The True Intellectual System of the Universe*. London: Richard Priestley.

De Preester, H. (2002). Naturalizing Husserlian Phenomenology: An Introduction. *Psychoanalytische Perspektiven*(20, 4), pp. 633-647.

Dennett, D. (1988). Quining Qualia. In B. E. Marcel A.J. (Ed.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 381-414). Oxford University Press.

Dreyfus, H. (1982). Husserl's Perceptual Noema. In H. (. Dreyfus, *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press.

Dupuy, J.-P. (1999). Philosophy and Cognition: Historical Roots. In J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, & J.-M. Roy (Eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 539-561).

Eddington, A. S. (1929a). Introduction. In A. S. Eddington, *The Nature of the Physical World* (pp. ix-xvii). New York; Cambridge, England: The Macmillan Company; The University Press.

Eddington, A. S. (1929b). *The Nature of the Physical World*. New York; Cambridge, England: The Macmillan Company; The University Press.

Eilan, N. (1998). Perceptual Intentionality. Attention and Consciousness. In A. (. O'Hear, *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind* (pp. 181-202). Cambridge: Cambridge University Press.

Einstein, A. (1916). Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie. *Annalen der Physik, Vierte Folge. Band 49.*(№17), 769-822.

Embree, I. (2009). Biographical Sketch of Aron Gurwitsch. In A. Gurwitsch, & J. García-Gómez. (Ed.), *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901—1973). Vol. 1. Constitutive Phenomenology in Historical Perspective* (pp. 41-56). Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer.

Farber, M. (. (1940). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Farber, M. (1959). *Naturalism and Subjectivism*. Albany, NY: State University of New York Press.

Farber, M. (1967a). *Phenomenology and Existence: Toward a Philosophy within Nature*. Harper & Row.

Farber, M. (1967b, December 1). Toward a Naturalistic Philosophy of Experience. (K. Schuhmann, Ed.) *Diogenes*, pp. 103-129.

Fink, E. (1988). VI. *Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. (H. Ebeling, J. Holl, & G. Kerckhoven, Hrsg.) Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Freud, S. (1923). *Das Ich und das Es*. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Fuchs, T. (2012). Body Memory and the Unconscious. In D. Lohmar, & J. (. Brudzińska, *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience* (pp. 69-83). Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.

Gallagher, S. (2003). Phenomenology and Experimental Design. Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science. *Journal of Conscious Studies*(10).



Gallagher, S., & Zahavi, D. (2008). *Phenomenological Mind. An Introduction to Phenomenology and the Cognitive Science*. New York, NY & London, Ontario: Routledge.

Gurwitsch, A. (1940). On the Intentionality of Consciousness. In M. (. Farber, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (pp. 351-381). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gurwitsch, A. (2009). Author's Introduction. In A. Gurwitsch, & F. Kersten (Ed.), *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973). Vol. 2. Studies in Phenomenology and Psychology* (pp. xv-xxvi). Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer.

Heidegger, M. (1979). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1924. Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. (P. Jaeger, Hrsg.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.

Hess, P. (20. Oktober 2009). *Der Mensch muss sterben – das transzendente Ich ist unvergänglich. Edmund Husserls Argumente für die Unsterblichkeit des transzendentalen Ichs*. Von [https://duepublico.uni-duisburg-essen.de:https://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-23372/Gesamt\\_22\\_10\\_2009.pdf](https://duepublico.uni-duisburg-essen.de:https://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-23372/Gesamt_22_10_2009.pdf) abgerufen

Hume, D. (2009). *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. The Floating Press.

Husserl, E. (1913a). *Logische Untersuchungen. Band 1: Prolegomena zur reinen Logik* (2. umgearb. Auflage Ausg.). Halle: Niemeyer.

Husserl, E. (1913b). *Logische Untersuchungen. Band 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil* (2. umgearb. Auflage Ausg.). Halle: Niemeyer.

Husserl, E. (1913c). Vorwort. In E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Band 1: Prolegomena zur reinen Logik* (2. umgearb. Auflage Ausg., S. v-viii). Halle: Niemeyer.

Husserl, E. (1913d). Vorwort zur zweiten Auflage. In E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Band 1: Prolegomena zur reinen Logik* (2. umgearb. Auflage Ausg., S. viii-xvii). Halle: Niemeyer.

Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. (L. Landgrebe, Hrsg.) Prag: Academia Verlagsbuchhandlung.

Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (M. Biemel, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. (R. Boehm, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.

Husserl, E. (1968a). *Amsterdamer Vorträge: Phänomenologische Psychologie*. In E. Husserl, & W. Biemel (Hrsg.), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (S. 302-350). Dordrecht: Springer Science+Business Media.

Husserl, E. (1968b). *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*. In E. Husserl, & W. Biemel (Hrsg.), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (2. Aufl. Ausg., S. 237-302). Springer-Science+Business Media, B.V.

Husserl, E. (1973a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (S. Strasser, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973b). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. (U. Claesges, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. (I. Kern, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973d). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Den Haag.

Husserl, E. (1976a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie* (2. Auflage Ausg.). (W. Biemel, Hrsg.) den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1976b). *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. In E. Husserl, & W. Biemel (Hrsg.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (2. Auflage Ausg., S. 314-349). den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1976c). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (K. Schuhmann, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1986). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der*. (K.-H. Lembeck, Hrsg.) Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Husserl, E. (1987). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In E. Husserl, T. Nenon, & H. Rainer Sepp (Hrsg.), *Aufsätze und Vorträge* (S. 3-63). Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. (D. Lohmar, Hrsg.) New York: Springer.

Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der Vorgegebenen und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. (R. Sowa, Hrsg.) New York: Springer.

Husserl, E. (2013). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution und Wissenschaftstheorie. Die drei Urtexte mit ergänzenden Texten (1908-1924)*. Dordrecht u.a.

Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer.

Jackendoff, R. (1994). *Consciousness and the Computational Mind* (Forth printing ed.). Cambridge, London: MIT Press.

Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*(32), pp. 127-136.

Kant, I. (2011). *Kritik der reinen Vernunft*. Köln: Anaconda Verlag GmbH.

Kockelmans, J. J., & Kisiel, T. J. (1970). Hermann Weyl. In J. J. Kockelmans (Ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences* (pp. 91-92). Northwestern University Press.

Kockelmans, J. J., & Kisiel, T. J. (1970). Oskar Becker. In J. Kockelmans (Ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences* (pp. 117-118). Northwestern University Press.

Kraft, J. (1932). *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der Phänomenologischen Philosophie*. Leipzig: Hans Buske Verlag.

Kuhn, T. (1977). Objectivity, Value Judgment and Theory Choice. In T. Kuhn, *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (pp. 320-340). Chicago and London: The University of Chicago Press.

Kuhn, T. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions* (3rd edition ed.). Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lembeck, K.-H. (1994). *Einführung in die Phänomenologische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lévinas, E. (1967). La ruine de la représentation. Dans E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (pp. 127-135). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Levine, J. (1983, October). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*(64(4)), pp. 354–361.

Locke, J. (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. The Pennsylvania State University.

Lohmar, D. (2008). *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in Wahrnehmung*. Springer.

Lohmar, D., & Brudzińska, J. (. (2012). *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.

Lutz, A., Lachaux, J.-P., Martinerie, J., & Varela, F. (2002). Guiding the study of brain dynamics using first-person data: synchrony patterns correlate with on-going conscious states during a simple visual task. *Proceedings of the National Academy of Science USA*(99), pp. 1586–1591.

Mathur, D. (1973). Marvin Farber and the Project of Naturalistic Phenomenology. In D. (. Riepe, *Phenomenology and Natural Existence. Essays in Honor of Marvin Farber* (pp. 26-41). Albany, NY: State University of New York Press.

McGinn, C. (1991). *The Problem of Consciousness*. Blackwell, Oxford.

Merleau-Ponty, M. (1945). *La Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.

Nagel, T. (1974). What Is It Like To Be a Bat? *Philosophical Review*(82), pp. 435-450.

Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.

Oskar Becker. (1970). In J. Kockelmans (Ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences* (pp. 117-118). Northwestern University Press.

Peirce, C. (2014). Logic and Semiotic: The Theory of Signs. In C. Peirce, & J. Buchler (Ed.), *Philosophical Writings of Peirce* (pp. 98-120). New York: Dover Publications, Inc.

Petitot, J. (1999). Morphological Edetics for a Phenomenology of Perception. In J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, & J.-M. (. Roy, *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 330-372). Stanford, California: Stanford University Press.

Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B., & Roy, J.-M. (. (1999). *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, California: Stanford University Press.

Popper, K. (1935). *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*. Wien: Springer-Verlag.

Popper, K. (1962). *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. New York; London: Basic Books.

Quine, W. (1951, January). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, Vol. 60(№ 1), pp. 20-43.

Rang, B. (1990). *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.

Reed, E. (1997). *From Soul to Mind. The Emergence of Psychology, from Erasmus Darwin to William James*. New Haven; London: Yale University Press.

Roy, J.-M. (1999). Saving Intentional Phenomena: Intentionality, Representation, and Symbol. In J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, & J.-M. (. Roy, *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 111-148). Stanford, California: Stanford University Press.

Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B., & Varela, F. (1999). Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology. In J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, & J.-M. (. Roy, *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 1-83). Stanford, CA: Stanford University Press.

Rudd, A. (n.d.). *What it's like and what's really wrong with physicalism: a Wittgensteinian perspective*. Retrieved 7 7, 2017, from <http://www.imprint.co.uk/rudd/wittgens.htm>

Salanskis, J.-M. (1999). Sense and Continuum in Husserl. In J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, & J.-M. (. Roy, *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 490-508). Stanford, California: Stanford University Press.

Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (1947). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. Dans J.-P. Sartre, *Situation I. Essais Critiques* (pp. 29-33). Paris: Gallimard.

Searle, J. (2013). *Consciousness & the Brain: John Searle at TEDxCERN*. Retrieved July 16, 2017, from <https://www.youtube.com/>: [https://youtu.be/j\\_OPQgPIIdKg](https://youtu.be/j_OPQgPIIdKg)

Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan.

Smith, D. (1999). Intentionality Naturalized? In J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, & J.-M. (. Roy, *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 83-111). Stanford, California: Stanford University Press.

Sowa, R., & Vongehr, T. (2014). Einleitung. In E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)* (S. xix-cxv). Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer.

Ströker, E. (1997). Edmund Husserl's Phenomenology as Foundation of Natural Science. In E. Ströker, *The Husserlian Foundations of Science* (pp. 169-186). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Varela, F. (1996). Neurophenomenology: a methodological remedy to the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*(3), cc. 330-350.

Watson, J. B. (1924). *Behaviorism*. London.

Weyl, H. (1949). *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton: Princeton University Press.

Williford, K. (2013, March 15). *Husserl's Hyletic Data and Phenomenal Consciousness*. Retrieved from [https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/04/husserl\\_s-hyletic-data-and-phenomenal-consciousness-2013.pdf](https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/04/husserl_s-hyletic-data-and-phenomenal-consciousness-2013.pdf)

Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the Project of Naturalisation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*(3/4), pp. 331-347.

Zahavi, D. (2006). Phänomenologie und Kognitionswissenschaft: Möglichkeiten und Risiken. In D. Lohmar, & D. (Fonfara, *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft* (S. 296-317). Dordrecht: Springer.

Бистрицький, Є. (2012). Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду. *Філософська думка*(5), cc. 113-132.

Бистрицький, Є. К. (2013). Ідентичність, спільнота і політичне судження. *Філософська думка*(4), cc. 41-61.

Бистрицький, Є. К. (2017). Універсальна практичність сьогоденної філософської думки. *Філософська думка*(3), cc. 6-9.

Бичко, І. (1962). *На філософському роздоріжжі (Критичний аналіз філософії „критичного реалізму“ і феноменології у США)*. Київ: Вид. Академії наук Української РСР.

Бичко, І. (2000). Феноменологія Е. Гуссерля: методологічний поворот. *Феноменологія і філософський метод*, cc. 21-28.

Богачов А., Вахтель А., Верлока В., Іващенко І., Іващенко С., Кебуладзе В., Комар О., Леонов А., Панич О., Сепетий Д., Хома О., Фостяк Т., Циба В. (2015).

Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія. *Філософська думка*(№5), сс. 68-94.

Богачов, А. Л. (2011). *Досвід і сенс. Монографія*. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА.

Вахтель А., Кебуладзе В., Комар О., Леонов А., Сепетий Д., Синиця А., Суховий В., Циба В. (2016). Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія. *Філософська думка*(№1), сс. 83-112.

Вахтель, А. (2015a). Стаття Арона Гурвіча «On the Intentionality of Consciousness»: теоретичний контекст і мовні особливості. *Філософська думка*(№5), сс. 6-14.

Вахтель, А. (2015b). Феноменологія і натуралізм. *Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 3-4 квітня 2015 року)*, сс. 23-24.

Вахтель, А. (2016a). Гусерлева концепція інтенційності і трансцендентний світ. *Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. Філософія, політологія*(1(120)), сс. 17-21.

Вахтель, А. (2016b). Щодо відмінності між емпіричними і трансцендентальними положеннями. *Дні науки філософського факультету – 2016*, сс. 107-109.

Вахтель, А. (2017a). «Філософські» й «наукові», «теоретичні» й «етичні» мотиви Гусерлевої критики натуралізму. *Соціально-гуманітарні науки та сучасні виклики. Матеріали II Всеукраїнської наукової конференції*, сс. 163-165.

Вахтель, А. (2017b). On the Phenomenological Relation Between Intentionality and Transcendence. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*(12), сс. 40-48.

Вахтель, А. (2017c). Гусерлеве методологічне взаємовиключення в дослідженнях свідомості і духу. *Дні науки філософського факультету – 2017*, сс. 145-147.

Вахтель, А. (2017d). Гусерлевий антинатуралізм і його мотиви. *Гуманітарні студії, КНУТШ*(30), сс. 3-16.

Вахтель, А. (2017e). Проект натуралістичної феноменології Марвіна Фарбера. *Матеріали XXXIV Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції. «Вітчизняна наука на зламі епох: проблеми та перспективи розвитку»*: Зб. наук. праць(34), сс. 110-113.

Вахтель, А. (2017f). Свідомий досвід і антиредукціонізм у філософії Девіда Чалмерса. *Філософська думка*(4), сс. 41-57.

Вахтель, А. (2017g). Щодо перекладу термінології сучасної англomовної епістемології. *Гілея. Науковий вісник*(122(7)), сс. 309-312.

Вахтель, А. (2017h). Щодо феноменології природничої науки. *Філософська думка*(5), сс. 61-77.

Вахтель, А., Кебуладзе, В., Комар, О., Леонов, А., Сепетий, Д., Синиця, А., . . . Циба, В. (2016). Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія. *Філософська думка*(1), сс. 83-112.

Гайденко, П. П. (1966). Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции. В *Современный экзистенциализм* (стр. 77-107). Москва: Мысль.

Гусерль, Е. (2009). *Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки*. Київ: ППС-2002.

Г'юм, Д. (2003). *Трактат про людську природу*. (П. Насада, Перекл.) Київ: Всесвіт.

Гурвіч, А. (2015). Щодо інтенційності свідомості. *Філософська думка*, сс. 14-30.

Дахній, А. (2009). Екзистенційно-онтологічна інтерпретація проблеми смерті у філософії Мартина Гайдегера. *Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*(14), сс. 194-203.

Добронравова, І. С., Білоус, Т. М., & Комар, О. В. (2009). *Новітня філософія науки*. Київ: Логос.

Іванова-Георгиевская, Н. (2008). Феноменология и марксизм о природе философского знания. *Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*(12), стр. 48-59.

Іванова-Георгієвська, Н. (2010). Феноменологія як неконфесійний шлях до Бога. *Феноменологія і релігія*, сс. 60-73.

Кебуладзе, В. (2000). К вопросу о трансформации феноменологического метода. *Феноменологія і філософський метод*, стр. 105-111.

Кебуладзе, В. (2002). Феноменологічне поняття інтелектуальної інтуїції та його обґрунтування у філософії Густава Шпета. *Наукові записки*, 20., сс. 86-90.

Кебуладзе, В. (2011). *Феноменологія досвіду*. (А. Лой, Ред.) Київ: ДУХ І ЛІТЕРА.

Кебуладзе, В., Дзядевич, Т., Козаченко, Н., Лаврухин, А., Менжулин, В., Огаркова, Т., . . . Шрамко, Я. (2015). *Политика знания и научные сообщества*. (В. Кебуладзе, Ред.) Вильнюс: Европейский гуманитарный университет.

Кошарний, С. (1998). Феноменологія Гуссерля і проблема подолання соліпсизму. *Феноменологія і гуманитарне знання*, сс. 4-21.



Кошарний, С. (2000). Загроза соліпсизму і феноменологічні альтернативи цій загрозі. *Феноменологія і філософський метод*, сс. 120-134.

Кошарний, С. (2005). *Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз*. Київ: Укр. центр духовної культури.

Кошарний, С. (1992). *Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гуссерль)*. Київ: Наукова думка.

Куренной, В. А. (2011). «Прологомены к чистой логике» Э. Гуссерля и спор о психологизме. В Э. Гуссерль, & С. Л. Франк (Ред.), *Логические исследования. Т. 1: Прологомены к чистой логике* (Э. А. Бернштейн, Перев., стр. 225-242). Москва: Академический Проект.

Лаврухін, А. (2009). Вплив І. Канта на феноменологію Е. Гусерля. *Філософська думка*(1), сс. 109-124.

Лой, А. (1988). *Сознание как предмет теории познания*. Киев.

Мерло-Понті, М. (2001). *Феноменологія сприйняття*. (О. Йосипенко, & С. Йосипенко, Перекл.) Київ: Український Центр духовної культури.

Мінаков, М. (2007). *Історія поняття досвіду*. Київ: Парапан.

Молчанов, В. (1998). *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. Москва: Высш. шк.

Мотрошилова, Н. (2003). *Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля*. Москва: Феноменология – Герменевтика.

Причепій, Є. (1971). *Феноменологічна теорія свідомості Е. Гусерля (Критичний нарис)*. Київ: Наукова думка.

Пролеев, С. (1998). *Власть метода и феноменология*. Киев: Тандем.

Реале, Д., & Антисери, Д. (1996). *Западная философия от истоков до наших дней. Собрание в 4-х томах*. СПб.

Сартр, Ж.-П. (2001). *Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології*. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Стёпин, В. (1989). Научное познание и ценности техногенной цивилизации. *Вопросы философии*(10), стр. 3-18.

Хома, О. (2011). Пізнавальні інстанції в Декартовій термінології. *Філософська думка*, сс. 120-132.

Циба, В. М. (2012). Глибина різкості, або Перипетії феноменологічної саморефлексії. *Sententiae*(2 (XXVII)), сс. 208-213.

Циба, В. М. (2014). Філософія сенсу як альтернатива метафізиці мови. *Філософська думка*(3), сс. 130-138.

Циба, В. М. (2016a). Концептуальність споглядання: Селарс добудовує Кантову епістемологію. *Sententiae*(3), сс. 42-60.

Циба, В. М. (2016b). Самосвідомість і об'єктивність: два підходи, один розв'язок. *Sententiae*(2), сс. 162-166.

Шпарага, О. (2001). Феноменология в методологическом действии. *Феноменология: рецепція у Східній Європі*, стр. 59-70.

Шпет, Г. (1914). *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы*. Москва: Гермес.

## ДОДАТОК 1

### Список публікацій здобувача за темою дисертації

#### Наукові статті:

1. Щодо феноменології природничої науки // Філософська думка. – 2017. – №5. – С. 61-77.
2. On the Phenomenological Relation Between Intentionality and Transcendence // Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. – 2017. – №12. – С. 40-48.
3. Гусерлевий антинатуралізм і його мотиви // Гуманітарні студії: збірник наукових праць / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – Київ: ВПЦ «Київський університет», 2017. – №30. – С. 3-16. (Збірник входить до міжнародної індексації РИНЦ (Росія)).
4. Щодо перекладу термінології сучасної англomовної епістемології // Гілея. Науковий вісник. – 2017. – №122 (7). – С. 309-312. (Збірник входить до міжнародної індексації РИНЦ (Росія), Index Copernicus (Польща)).
5. Гусерлева концепція інтенційності і трансцендентний світ // Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. Філософія, політологія. – 2016. – №1 (120). – С. 17-21.
6. Свідомий досвід і антиредукціонізм у філософії Девіда Чалмерса // Філософська думка. – 2017. – №4. – С. 41-57.
7. Стаття Арона Гурвіча «On the Intentionality of Consciousness»: теоретичний контекст і мовні особливості // Філософська думка. – 2015. – №5. – С. 6-14.

#### Тези доповідей:

8. Феноменологія і натуралізм // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 3-4 квітня 2015 року). – Херсон: Видавничий дім «Гельветика», 2015. – Ч. 2. – С. 23-24.

9. Щодо відмінності між емпіричними і трансцендентальними положеннями // Дні науки філософського факультету – 2016. – К.: Видавничий дім «Академперіодика», 2016. – Ч. 2. – С. 107-109.

10. Гусерлеве методологічне взаємовиключення в дослідженнях свідомості і духу // Дні науки філософського факультету – 2017. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. – Ч. 2. – С. 145-147.

11. «Філософські» й «наукові», «теоретичні» й «етичні» мотиви Гусерлевої критики натуралізму // Соціально-гуманітарні науки та сучасні виклики. Матеріали II Всеукраїнської наукової конференції. – Дніпро: СПД «Охотнік», 2017. – С. 163-165.

12. Проект натуралістичної феноменології Марвіна Фарбера // Матеріали XXXIV Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції. «Вітчизняна наука на зламі епох: проблеми та перспективи розвитку»: Зб. наук. праць. – Переяслав-Хмельницький, 2017. – Вип. 34. – С. 110-113.

#### Відомості про апробацію дослідження:

Брав участь у семи наукових конференціях: міжнародних конференціях «Дні науки філософського факультету» КНУ імені Тараса Шевченка (2015, 2016, 2017), міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні проблеми гуманітарних та природничих наук» (2015), XXXIV Всеукраїнській науково-практичній інтернет-конференції «Вітчизняна наука на зламі епох: проблеми та перспективи розвитку» (2017), Другій Всеукраїнській науковій конференції Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара «Соціально-гуманітарні науки та сучасні виклики» (2017) та міжнародному воркшопі «Феноменологія» архіву Е. Гусерля у м. Кельн, Німеччина (2017).