

РЕЦЕНЗІЇ

В'ячеслав Циба

ГЛИБИНА РІЗКОСТІ, або ПЕРИПЕТІЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ САМОРЕФЛЕКСІЇ

(Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. – К.: Дух і Літера, 2011)

Не часто доводиться брати до рук книжку українського філософа. Частіше стаєш свідком появи творів історико-філософського жанру або псевдофілософських міркувань. Нещодавно у видавництві «Дух і Літера» побачила світ монографія знаного в Україні феноменолога Вахтанга Кебуладзе. Згадане видання є гарним підтвердженням того, що автор, описуючи у книжці власний досвід, розглядає його як приклад досвідного переживання *par excellence*, і своєю щирістю спокушає читача до пошуку відповідей. Віддамо належне й стилеві мислення автора, як, зрештою, і високо літературному способу викладу. Поміж тим, «Феноменологія досвіду» якраз є слушним приводом поміркувати над вразливістю філософського мислення, що претендує на загальність своїх висновків, або, кажучи словами засновника феноменології Едмунда Гусерля, на універсальність свого «бачення».

Структурно книжка В. Кебуладзе складається з трьох елементів: обґрунтування обраної моделі глумачення феноменологічного вчення, окреслення відмінностей між феноменологією і трансцендентальною філософією взагалі та, нарешті, дослідження еволюції феноменологічної концепції у Е. Гусерля та його послідовників. Менш за все мені хотілося б робити аналіз вказаного тексту у сенсі, що відповідає грецькому терміну *ἀνάλυσις* (розтинати на шматки). Натомість я зосереджуся тільки на головних положеннях, що їх вважаю значущими для смислоутворювальної конструкції «Феноменології досвіду». Відтак треба одразу визнати, що розібратися зі стосунком феноменології до філософської проблематизації досвіду є завданням водночас цікавішим і складнішим. Отож тези, в яких сконцентровано згаданий стосунок, є такими:

1. Феноменологія долає метафізичність європейського філософування (с. 17);
2. У своєму розумінні досвіду феноменологія вперше задає горизонт єдності онтології, епістемології та антропології (с. 14);
3. Здійснюючи «перемикання» дискурсу з царини філософії свідомості у царину філософії досвіду, феноменологія усуває їхнє протиставлення у мисленні нового типу – «трансцендентальному емпіризмі» (с. 19).

Кожна з цих тез є кроком до наступної і, зрештою, утворює силове поле феноменологічного мислення. За цими тезами проступає вимога вперше побачити дійсний світ

© В. Циба, 2012

крізь призму радикально нової філософії. Відмову від рефлексивної традиції В. Кебуладзе ототожнює з кінцем модерної філософської настанови, коли гасло просвітництва «май мужність мислити самостійно» поступається вимозі «культивувати мистецтво споглядання» (с. 9). Мислення, як виявляють подальші феноменологічні описи, упокорюються інтуїції. Але як бачить погляд феноменолога? З цього питання я почну і ним завершу, адже відповідь на нього і буде насправді відповіддю на питання, що криються у трьох тезах феноменології досвіду – що нове утверджує феноменологія?

Філософське дослідження – справа, що вимагає відповідальності і обережності. Автор «Феноменології досвіду» (надалі – ФД) уже на початку книжки зазначає, що «феноменологічний метод не являє собою набору чітких вказівок щодо проведення певних ментальних операцій», адже це практика «особливого інтелектуального стану», «медитації», що найкраще виражає себе у формі феноменологічного письма, наприклад, Гусерлевого (с. 13). Власні переживання, отже, не завжди є релевантними описам переживань, що їх можна подібати у творах родоначальника феноменології; потрібно не лише описувати, а й мислити феноменологічно (с. 14). «Мислити феноменологічно, – підкреслює В. Кебуладзе, – означає мислити трансцендентально» (с. 14), додаючи, що тільки трансцендентальне мислення є самостійним, отже відповідальним. Важко збагнути, чому інші стилі мислення не є так само самостійними і радикальними, як запропонований. Невже філософську послідовність Платона, Аристотеля чи Вітгенштайна годі визначити як мужність мислити самостійно? І чи дійсно, ці спроби були лише передмовою до питоми філософського запитування? Особливу практику споглядання і занурення у проблеми пізнання можна віднайти у творах цих мислителів навіть попри ризиковане їх вписування у контекст прото- (або довкола-) трансцендентального філософування. У тексті ФД прямої відповіді на це не знайти. Боротьба ж із авторитетами, з якою В. Кебуладзе пов'язує специфіку феноменологічного мислення, обертається безумовністю Гусерлевих презумпцій, відтворення яких в окремих феноменологічних описах автор вважає визначальним мірилом обстоюваної ним філософської позиції.

Я жодним чином не заперечую подібної рішучості – без неї сміливість відкриттів (вони у філософії можливі!) годі собі уявити. Проте зважмо на те, що науковість, себто строгість і узгодженість методології з певними принципами, тієї чи іншої філософії засновується не на приватній очевидності і формується не у закритому колі однодумців, а найперше апелює до загальних засад розуміння як таких. Отже питання про унікальність феноменології дотичне до питання про визнання феноменологом універсальних умов розуміння. Як показує В. Кебуладзе, «розуміння, яке є головним моментом дескриптивного пізнання, не є діяльністю» (с. 121). Що це означає *de facto*? Коли, спілкуючись з другом, я віднаходжу сенс у сказаних ним словах, я його розумію. Або ж, коли читаю на крамниці вивіску, написану англійською, я розумію, які речі у ній продають. Утім, для феноменолога така ментальна процедура не релевантна «актові» розуміння і не свідчить про активність суб'єкта. Згодом автор пояснює, що розуміння не є взагалі діяльністю з огляду на те, що (а) воно не є часово визначеним, тобто не є процесом; (б) емпіричні акти розуміння не тотожні розумінню як умові пізнання; (с) у розумінні свідомість не задіює себе. Тому виявляється, що розуміння є не актом, а станом (!). Здавалося б, у правоті цього твердження нас переконують повсякденні життєві приклади. Однак навряд чи розуміти, що таке любов (і що вона існує взагалі), означає перебувати у стані «люблю». Чи, за контрастом, розуміти, що «мстити – це погано», не означає

перебувати у стані «не мшуся». Якби це було так насправді, ми могли б уявити досвід без його стосунку до набуття альтернативного, досі відомого нам, досвіду. Я навмисно вдався до цих прикладів, аби продемонструвати крихкість феноменологічної апеляції до неемпіричного суб'єкта, адже будь-який стан ми (свідомо чи несвідомо) можемо пережити лише як психофізичні, а не тільки ментальні істоти. Зрештою, саме психофізична проблема і пов'язана з нею дилема інтерсуб'єктивності спонукали Гусерля до створення гнучкішої моделі генетичної феноменології. Якщо вчитатися в авторів вислів «розуміння – це безпосереднє позачасове схоплення сутності того, що розуміють, в акті інтелектуального споглядання», в якому очевидність сутностей «є органічним проявом їхнього власного буття» (с. 123), то перед нами не «трансцендентальний емпіризм», а замаскована версія інтелектуалізму.

Розберемо процитоване твердження. Передусім, йдеться про схоплення, що не є актом і водночас не є процесом. Таке схоплення, поміж тим, є «безпосереднім», але, як має впливати зі стверджуваного феноменологом, не емпіричним. Цей акт дає нам змогу пізнати сутність без сприйняття, оскільки воно заміщене особливим типом споглядання – інтелектуальним. Схоплення сутності є очевидним і в цій очевидності розкриває нам буття як таке. Погляд, спрямований на кохану людину, відкриває мені її сутність «бути коханою мною» (або «бути моєю коханою, що кохає мене»). Чи є такий тип досвіду інтелектуальним? Він виявляє радше свою рефлексивну основу, не позбавлену позарефлексивного кореляту. Ці приклади демонструють (схожі залучає й автор), що феноменологічні описи досвіду черпають з емпіричних переживань, хоча останні й можуть бути «відтієними». В. Кебуладзе раз по раз апелює до численних інтерпретаторів Гусерля, підсумовуючи, що відкритість первинної даності суб'єкту можлива тільки у феноменологічній настанові і схоплюватися вона може лише «дотеоретично» (с. 126). Тоді даність мені Х як того, кого кохаю я, і хто, можливо, закоханий у мене, є неемпіричною. Зрештою, залишається непроясненим, як вихід в актах редукції з природної настанови на рівень трансцендентально-феноменологічної фіксує «залишок» Х як смислового ядра, значущого для мене, суб'єкта описів власних переживань? Якщо я варіюю предмет свого почуття лише як ймовірного Х, який надалі поставатиме у можливому досвіді, я розглядатиму свою кохану як індивіда окремого класу, а не певну унікальність? – про що феноменологові і йшлося на початку. Унікальність, що дається не дотеоретично, а винятково у досвіді: як тільки мені доступна даність. З іншого боку, в редукції об'єктом переживання, чи то пак носієм, є не інша людина, а моє переживання закоханості у неї, відтак (якщо я правильно скористався феноменологічною мовою) схоплення сутності Х як коханої / коханого не може відбутися у силу двох підстав: (а) сутність Х виявляє себе тільки в актах, в яких Х комунікує зі мною; (б) сутність Х не може бути помислено окремо від існування Х як для-мене Х, що постає в актуальному досвіді. Інакше-бо феноменолог буде приписувати властивості переживання об'єкту переживання, себто, крім інтелектуалістської пастки, натрапляє ще й у пастку субстанціалізму.

Визнання інтелектуальної інтуїції автор обґрунтовує тим, що кожна теорія є нічим іншим як експлікацією інтуїтивного схоплення того, що існує дотеоретично. Тут не місце порушувати питання про корелятивність інтуїтивного та інтелектуального споглядання. Зауважу, що у тексті ФД різниця між ними є малопомітною. Не може не здивувати, що на с. 28 автор підтверджує темпоральний характер інтенційних актів, до яких, безперечно, належить сприйняття. Якщо споглядання не вважати модифікацією сприйняття, тоді чи доцільно

взагалі розглядати диференціацію переживань¹ як актив та не-актив? Потреба у такій диференціації пояснюється амбівалентною природою розуміння – емпіричного як акту та трансцендентального як умови активу. Отож дилема долається через крок від протилежного: умовою можливості акту сприйняття є стан (перед)розуміння його змісту. Феноменологічна рішучість, як бачимо, тотожна філософській безкомпромісності, що, однак, не завжди є виправданою.

Досі ми рухалися стежкою негатиї, окреслюючи відмінності між феноменологічним та не-феноменологічним тлумаченнями розуміння і схоплення. Але чим, зрештою, є це інтуїтивне схоплення, якщо воно не є ані дедукцією, ані іншим рефлексивним актом, зокрема вірою? В. Кебуладзе дає інтригуючу відповідь: збагнути природу цього схоплення можна завдяки лише феноменологічній редукції. Так беззасновковість феноменологічного мислення рятує від протиставлення покладання та обґрунтування. Тож автор слідує за Гусерлем, щоб показати, що іншого шляху, ніж редукція до розуміння природи розуміння, немає.

Досі не було сказано, чим є досвід з погляду феноменолога. Якщо феноменологічний досвід – це специфічне схоплення сенсу можливих переживань даного об'єкта, тоді що є критерієм універсальності його описів? Автор ФД підкреслює, що досвід є «потенційною єдністю усіх можливих переживань світу» (с. 75). Ця єдність, як показано надалі, вимагає уникати тлумачення досвіду як (а) винятково чуттєвого та (б) заснованого на каузальних теоріях його виникнення. Відмова від цих передсудів є джерелом раніше згадуваного культу інтелектуального споглядання у феноменології. Та чи не веде відмова від «дитячої хвороби» сенсуалізму у філософії до замаскованої метафізики, якої автор зрікається уже на перших сторінках ФД? Поміж тим, достатньо прогортати «Картезіанські медитації» пізнього Гусерля, щоби переконатися: феноменологія не усуває метафізику, а перевдягає її в одяжину інтерсуб'єктивності. Визнаючи, що філософ завжди змушено балансує між строгістю понять і невизначеністю метафор, В. Кебуладзе додає своїй думці інтриги і загострює проблему. Він наводить приклад досвіду як поняття, що утворюється специфічно феноменологічним шляхом через згадане «убачання сутностей» та вільну варіацію у фантазії, що, начебто, долають традиційний для субстанціалізму спосіб утворення понять через абстрагування. Однак надалі ж визнає, що розуміння феноменологічного поняття (чи такі метафори?) досвіду передбачає врахування його буденних конотацій – попри те, що акти редукції вимагають «нейтралізації» природної настанови (!)

Особливий характер феноменологічного досвіду містить у собі спробу утвердити провідний для ФД зв'язок онтології, епістемології та антропології. Нагадаю, онтологія (з погляду феноменолога) є вченням про феномени як вони постають перед нами; епістемологія з'ясовує, який стосунок вони мають до понять про речі; антропологія – це синонім феноменологічної психології, учення про конкретні способи схоплення в окремих феноменальних регіонах. Якщо вдається до метафори, перехід з природного досвіду у досвід феноменолога подібний до використання окулярів, які перетворюють такий звичний об'єкт, як стіл, на особливу сутність, за якою зникають його дерев'яність, прямокутність, барвистість. Натомість погляд (чи

¹ Показово, що такий радикальний варіант трансцендентальної філософії, як феноменологія, бере на озброєння термін *Erlbeis* для обґрунтування претензій на істинність власної методології. Аби якось пом'якшити цю неоконкретність, автор наголошує на розрізненні психологічного і трансцендентального аспекту терміну «переживання» (див. с. 73). Ймовірно, відмова від поняття «уявлення» зумовлена прагненням дистанціюватися від класичного трансценденталізму Канта і неокантіанців.

інтелектуальне «око») уловлює у «столі» характеристику «бути столом для письма». Гайдегерова аналогія з придатністю молотка забивати цвяхи є вкрай доречною. Чим є молоток без своєї придатності забивати? Якою є сутність столу без придатності бути опертям для письма? Але якщо це так, удавана відмінність між інтелектуальним спогляданням об'єктів і їхнім рефлексивним аналізом зникає, а «мистецтво споглядання» обертається на витончене дослідження модальностей презентації об'єктів. Феноменолог дійсно лишається у полі трансцендентального дискурсу, роблячи стрімкий стрибок від логіки покладання до логіки тематизації уявлення.

Головним мотивом феноменології як радикальної філософії, твердить Кебуладзе з покликанням на Гусерля, є здатність побачити у факті – сутність, у випадку – необхідність (с. 107). Але навряд чи це є специфічною ознакою феноменологічного бачення, – сказане характеризує будь-яку модель трансценденталізму. На відміну від кантівської моделі, феноменолог заперечує категоризацію у плині переживань, та водночас ігнорує емпіристський імператив індуктивного виведення спорідненості. Феноменологія не має потреби «продукувати» речі, адже вона їх (скористаюся висловом Вітгенштайна) лінгвістично перевдягає. Якщо ноєма дерева, на яке полюбляє позирати феноменолог, містить безліч своїх можливих поставань в уяві («згоряє», «зсихається», «падає»), то що засвідчує його мінімальну адекватність об'єкту, який росте там, у саду? Примат відмови від метафізики постає відмовою від стабільних значень та стійких засад, позбавлених адекватності конкретно-описуваного. Феноменологічна єдність онтології, епістемології та антропології задається не предметом феноменологічних описів, а процедурою редукцій, отже беззасновковістю самого опису. Ноєма і сенс, виявлені у переживанні, на відміну від ноєзи – характеру презентації об'єкта, є змінюваними. Відповідно, «об'єктивність» феноменологічного опису полягає у тому, що речі існують «поза» нами і «без» нас, постаючи для нас як сутності, незалежні від матеріальних тіл. І якщо такий хід роздумів є, з погляду феноменолога, задовільним, то підґрунтям для його певності слугує прийняття замаскованого інтелектуалізму. То чи не є цей онто-епістемо-антропологічний симбіоз новим вбранням для метафізики суб'єктивності?

Звісно, питання не у тому, що з інтенційного характеру свідомості важко вийти у вимір універсальних значень, доступних у конкретному переживанні, а в тому, що цього виходу у феноменології досвіду не передбачено. Наче враховуючи подібний нюанс, В. Кебуладзе заявляє, що досвід – це подія, в якій річ для нас постає (с. 107), щоб стати надбанням свідомості, стати часткою досвіду свідомості.

Проблематизація феноменологічного досвіду, а слідом за ним і природи редукцій, виявляють особливу амбівалентність феноменологічної позиції. Скидати з рахунку ці зауваги навряд чи можливо, тож В. Кебуладзе звертається до праці сучасного феноменолога К.-Г. Лембека, що вказує на закоріненість процедур редукції у природну настанову. Відповідь автора ФД дає спокій хіба що нетерплячому читачеві, адже з неї важко дізнатися як про витoki самої проблеми, так і про перспективи її розв'язання. Натомість автор запевняє, що «феноменолог нічого не пояснює. Ба більше, навіть не має нічого описувати. Він просто вдивляється і бачить... Феноменологічний спосіб бачення в жодному разі не можна ототожнювати ані з фізичним зором, ані з рефлексійним поглядом. Феноменологічне вбачання здійснюється завдяки схопленню їх обох. У такий спосіб можна розв'язати проблему парадоксальності суб'єктивності, що виникає у феноменологічному дослідженні» (с. 152). Як відбувається перехід з буденного стану свідомості у стан трансцендентально-критичного мислення і надалі у стан феноменологічного спостерігача, залишається загадкою не тільки для читача, а й

для самих феноменологів. Власне критичні зауваги колеги Лембека є цьому свідченням. Ми дізнаємося лишень, що ці складні трансформації повинні передбачати те, що «феноменолог має взяти весь зміст свого досвіду у дужки, але не для того, щоб позбутися його, а заради того, щоб углядіти механізми його конституювання» (с. 153).

Вочевидь, визнання непрозорості основної зі своїх методологічних пресупозицій є визитівкою справжнього філософа. Не менш значущою є також спроба уникати приписування метафорам феноменальних описів статусу однозначних понять. Підкорення дискурсивного розуму інтуїтивним досвідам наближує феноменологію до не-рефлексивних філософських теорій, хоча захист власного винаходу – редукції – залишає її у таборі класичних філософій свідомості. Отож, повертаючись до поставленого нами раніше питання «як бачить феноменолог?», можемо відповісти: він бачить чітко, але навблиз. Втішає те, що ця відповідь не є остаточною, як не є завершеними трансформації у трансцендентальному філософуванні. Тема досвіду є маркером радикального повороту, що дає змогу філософським теоріям позбутися догматизму. У цьому сенсі монографія В. Кебуладзе є доказом потужності феноменологічного самоосмислення.

Стаття одержана редакцією 10.09.2012

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Пер. з нім. і післямова В. Кебуладзе. – К.: ППС-2002, 2009. – 356 с.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2001. – 320 с.
- Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / Відп. ред. А. Лой. – К.: Дух і Літера, 2011. – 280 с.
- Лембек К.-Х. «Естественные мотивы» трансцендентальной установки? К проблеме метода в феноменологии // Феноменологія і філософський метод. – К.: Тандем, 2000. – С. 195–212.

Viacheslav Tsyba

Depth of Sharpness, or The Twists and Turns of the Phenomenological Self-reflection

The article deals with the problem of phenomenological method. It is examined through its application for overcoming the metaphysical disconnection of ontology, epistemology and anthropology. The author demonstrates that interpreting phenomenology as an outcome of transcendentalism means return to pre-reflective attitude, which challenges universality of the phenomenological philosophy theses. This is so because experiences being described by phenomenologist are non-reflective themselves and that is why they require the reflective origins of their unity. Thus, phenomenological conception of an experience, as the experience of consciousness, is inconsistent.

Viacheslav Tsyba, PhD in Philosophy, lecturer at the Department of History of Ukraine and Political Sciences, Mykola Gogol Nizhyn State University.

В'ячеслав Циба, кандидат філософських наук, викладач кафедри історії України та політології Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя.

Вячеслав Циба, кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории Украины и политологии Нежинского государственного университета имени Николая Гоголя.
