

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ІНТЕНЦІОНАЛЬНОСТІ ДОСВІДУ

Трансформація класичного стилю філософування спричинила переосмислення категоріального апарату. Зокрема, формується нова парадигма розуміння поняття “досвід”. Якщо в класичному раціоналізмі воно мало гносеологічне навантаження, то в некласичній філософії відкриваються нові перспективи його інтерпретації. Так, феноменологічна традиція філософування, відштовхуючись від критики натуралізму і психологізму попередньої філософії, постулює інтенціональну природу досвіду. Проблему досвіду в межах названого напряму досліджував її фундатор, Е.Гуссерль, а також Р.Інгарден, Б.Вальденфельс, А.Шюц, М.Мерло-Понті. Завданням нашого дослідження є виявлення специфіки феноменологічного підходу до проблеми розуміння досвіду, зокрема його інтенціональної природи.

Для виявлення специфіки цього засадничого поняття та його структури феноменологія пропонує дослідження внутрішніх прошарків досвіду, який пройшов крізь різні види феноменологічних редуцій і позбавився всіх апофантичних рис і психологічного тлумачення. Не буде помилковим твердити, що досвід є тією формою життя, котра безпосередньо передує процесу пізнання, породжує і спрямовує його. Будь-яке знання походить із досвіду, і будь-яке знання міститься в досвіді. Відповідно, немає жодних ідеальних предметностей. Немає також пізнання, відмінного від того, що походить із досвіду. Досвід є найвищим різновидом будь-якого пізнання. Без досвіду немає науки. Але що таке “досвід”? Під цим розуміють чуттєвий, “зовнішній” досвід: бачення, відчуття тощо. У крайньому разі визнається ще один різновид досвіду, а саме – так звана рефлексія або внутрішнє сприйняття [3]. Щодо цього Б.Вальденфельс відзначає: “Досвід передусім означає подію, в якій виявляються “самі речі”, про які відповідно йдеться. Досвід означає процес, у якому утворюється і артикулюється смисл і в якому речі набувають структури та образу” [1, 13–14].

Що розуміється під феноменологією, яка бере свої витоки від Гуссерля? Насамперед, суто формально під цим розуміють особливий спосіб розгляду філософських проблем, а також абсолютно особливу техніку мовного викладу результатів, які були одержані при такому способі ставлення до світу або розгляду світу, тобто феноменологічний метод. Р.Інгарден вважає, що не всі люди, які стали феноменологами, використовують його в одному і тому самому сенсі. Виникли різні варіанти цього методу – залежно від таланту і складу розуму відповідних феноменологів.

Але феноменологію можна розглядати і в іншому сенсі, а саме – як сукупність висловлювань або як систему теорій, які становлять результат феноменологічного способу розгляду. І в цьому випадку на першому місці перебуває феноменологія Е.Гуссерля як певна відособлена, сама по собі тема, яка в деяких істотних пунктах відрізняється від феноменології М.Шелера, або від так званої Мюнхенської феноменології (А.Пфендер, М.Гайгер, Д. ф. Гільдебранд та ін.), або, нарешті, від філософії М.Гайдеггера. Значна відмінність, зокрема, полягає в тому, що молоді феноменологи не лише повторюють те, що було сказане батьком феноменології, а й прагнуть за допомогою його методу просунути далі, і з цієї причини вони зовсім не випадково доходять наслідків, які відрізняються від тих, які бажав би здобути Е.Гуссерль. У феноменології Е.Гуссерля поняття досвіду виходить на перший план у контексті проблематики інтенційності і вихідної феноменологічної максими: “Назад до самих речей”, яку, на думку польського філософа Р.Інгардена, можна проінтерпретувати: “Назад до вихідного, безпосереднього досвіду!”. “Досвід” – німецьке слово, “те, що первісно дає досвід” – вже технічний термін,

і що, врешті-решт, має означати це “первісно” важко сказати з достатньою достовірністю. У цьому первісному, справжньому досвіді підтверджується “право” певних пізнавальних результатів; тут “право” на істину, на значущість має дістати своє правове обґрунтування з граничного, первісного давального споглядання. Воно є джерелом значущості або істини. Це слід просто прийняти як даність. Гуссерль твердить, що те, що є від самого початку даним, слід прийняти; тут немає, про що більше запитувати і, тим більше, немає у чому сумніватися. Тобто є щонайменше одна сфера (предметностей), про які Гуссерль пізніше скаже, що ставити питання або сумніватися тут неможливо у тому сенсі, що сумнів абсурдний. (Тут йдеться про те джерело пізнання, яке пізніше дістане назву “іманентного сприйняття”) [3].

Перший принцип, який Гуссерль пізніше назвав “принципом всіх принципів” і який був ним висунутий, свідчить: немає ніякого знання без досвіду! Те, що відчувається на досвіді, насамперед має бути досягнутим у досвіді, і все інше має бути отриманим і розвинутим із досвіду. Під “досвідом” розуміли не що інше, як володіння “відчуттями”, які каузально породжуються фізичними стимулами. Але, водночас, те, що конкретно дане в чуттєвому сприйнятті, та при цьому не може бути ідентифіковано з “відчуттями”, позначали як те, що походить із “досвіду” [3].

Отже не дивно, що основними категоріями даного поняття є очевидність і самоданість, виявлення яких має своєю передумовою інтенційно-конститутивний аналіз свідомості. Вальденфельс вдається до таких міркувань: “Наскрізною подією досвіду є те, що Гуссерль називає інтенційністю. Незалежно від проблематичних передумов вчення про свідомість та від доволі вузьких даних аналізу мови інтенційність означає те, що нам являє себе щось як щось, тобто в конкретному смислі, конкретному образі, структурі або правилі” [1, 14]. Натомість, сам засновник феноменологічного вчення визначав інтенційність як “генеральну тему об’єктивно налаштованої феноменології” [2, 183]. Аналізуючи переживання, Гуссерль звертав увагу на те, що всі вони певним чином є релевантними інтенційності, хоча не кожне з них можна вважати достеменно наділеним таким модусом буття у тому сенсі, в якому ми говоримо про інший беззаперечний аспект, властивий переживанню – його темпоральний вимір. Отже, згідно з Гуссерлем, інтенційність є тим, що виявляє свідомість у чіткому сенсі і виправдовує характеристику всього потоку переживання в цілому як певної єдності потоку свідомості. Інтенційність демонструє фундаментальне переосмислення феноменологією властивостей переживання і модусів сприйняття, внаслідок чого впливає, що будь-який акт свідомості є завжди сприйняттям чогось, наприклад, речі. У даному разі Е.Гуссерль наводить як приклади: судження, яке висвітлює певний стан справ; оцінку, яка завжди має своєю передумовою певну ціннісну ситуацію; бажання, що, безперечно, стосується певних обставин тощо. Він твердить: “Діяння спрямоване на якусь дію, поведінка – на вчинок, любов – на те, що є улюбленим, радість – на радісне” [2, 185]. При цьому Гуссерль відзначає, що існує певне тло в якості різноманітних предметностей, серед яких і вирізняється ця когнітивно сприйнята даність. При цьому Гуссерль звертає увагу на переживання тла актуальності, того, що він називає “віанням” смаку, суджень, бажання тощо – на різноманітних стадіях більш далекого чи ближчого заднього плану. Мається на увазі те, що відчувати насолоду, бажати, оцінювати дещо можна в специфічному сенсі “здійснення”, і відбувається це завдяки Я, котре є “життєдіяльним” у такому звершенні (так, актуально страждає в момент смутку). Однак, може бути і так, що всі способи свідомості такого гатунку вже “навіюють дещо”, спливають на “задньому плані”, ще не здійснившись при цьому. Але, відповідно до своєї власної сутності, всі неактуальності такого штибу, тим не менше, є “свідомістю чогось”. Проте, як відзначає Гуссерль, поняття “свідомості чогось”, незважаючи на те, що воно є, нібито, samozрозумілим, водночас лишається багато в чому проблематичним і незбагненим. Тому для прояснення такої фундаментальної трансцендентальної структури, як інтенційний акт, засновник феноменології вдається до аналізу ноетично-номатичного зв’язку, вирізняючи реальні та інтенційні компоненти

переживання, звертаючи увагу на принципову відмінність цих аспектів, що дає можливість перейти від природної до феноменологічної настанови.

Е.Гуссерль міркує таким чином: “Будь-яке інтенційне переживання завдяки своїм ноетичним моментам є саме ноетичним переживанням; це значить, що його сутність полягає в тому, щоб приховувати у собі дещо на кшталт “сенсу”, приховувати у собі навіть багатогранний сенс і потім, на основі такого надання сенсу, здійснювати інші звершення, які, завдяки цьому, і стають “осмисленими” [2, 197]. Прикладом такого ноетичного моменту, за Гуссерлем, є спрямованість погляду чистого “Я” на той предмет, котрий, завдяки надання йому певного сенсу, мається на увазі, а потім – його схоплення і фіксування саме тоді, коли погляд уже звернувся до інших предметів, які з’явилися в його полі сприйняття (сюди ж можна залічити і діяльність з експлікування, взаємного схоплення, прийняття різноманітних позицій віри, передбачення, поціновування тощо). Таким ноетичним сповненням переживання відповідає корелятивне ноематичне сповнення. Кожне сприйняття має свою ноему, на нижчому щаблі – сенс, – тобто те, що сприймається як таке. Схожим чином будь-яке пригадування містить у собі пригадуване як таке, поряд із тим, що в ньому є усвідомленим; судження, своєю чергою, має як таке те, про що йдеться, задоволення тим, що його надає, та ін. Ноематичний корелят, який у даному разі Гуссерль ототожнює із сенсом, слід розуміти як іманентно схоплений у переживанні сприйняття, судження, задоволення, тобто так, як він пропонується нам самим переживанням. Для прояснення даної ситуації філософ наводить чи не найвідоміший приклад з “Ідей”: “Уявімо, що ми із задоволенням дивимося в садку на квітучу яблуню, на свіжу зелень трави тощо. Зрозуміло, що сприйняття і задоволення, що його супроводжує, не є тим самим, що сприймається і спричиняє задоволення” [2, 199]. Аналізуючи акт споглядання, феноменолог не переймається тим, відповідає йому щось у “самій” дійсності чи ні. Він нічого не стверджує щодо буття чи не буття речі, що сприймається, а звертає увагу на те, що і після феноменологічної редукації все лишається таким, як було до цього. Аналогічно, здобуте задоволення є тим самим, яке спричиняється у відповідний спосіб. Отже, феноменологічний аналіз має своєю передумовою занурення в проблематику сутності того, чим є те, що сприймається як таке, які сутнісні моменти приховує воно у собі самому в якості конкретної ноєми.

Досліджуючи структуру інтенційного акту, Гуссерль також звертає увагу на атенційні зсуви, які хоча і передбачають існування ноетичного ядра і різноманітних аспектів, які його невід’ємно характеризують, але самі по собі не змінюють відповідне ноематичне сповнення, і при цьому, що важливо, все ж таки модифікують переживання у цілому як з ноетичного, так і з ноематичного боку. Як відзначає щодо цього Гуссерль: “У межах даного сукупного поля потенційних ноєз і відповідних ноетичних об’єктів ми кидаємо погляд то на певне ціле, наприклад, на дерево, що є перцептивно наявним, то на окремі його частини і моменти, то на якусь річ, яка знаходиться поблизу, то на якийсь складний взаємозв’язок або подію. Раптом ми звертаємо увагу на об’єкт пригадування, який несподівано “приходить на думку” – замість того, щоб слідувати ноєзі сприйняття, котра в цілісному, хоча й різноманітно поділеному континуумі, конститує для нас постійно спливаючий світ речей. Наш погляд завдяки ноєзі згадування переходить у світ спогадів, блукає в ньому або ж переходить потім до спогадів інших ступенів, у суто фантастичні світи і т. ін.” [2, 205].

Загалом у феноменологічному аналізі свідомості можна виокремити принаймні чотири провідні функції інтенційності, як це зробив С.Кошарний: об’єктивуючу, ідентифікуючу, пов’язуючу і конститутивну. На його погляд, об’єктивуюча функція інтенційності полягає в тому, що вона надсилає феноменальні дані, котрі є інтегральними складниками течії свідомості, до “інтенційних предметів”. Вони, зазвичай, приступні лише за допомогою гілетичних (чуттєвих) даностей, і ця функція інтенції має своєю передумовою їхнє співвіднесення з предметом, який сам не є частиною інтенційного акту. Не менш важливою є ідентифікуюча функція інтенційності, яка полягає у закріпленні

розмаїття послідовних гілетичних даних за одними й тими самими предметними відповідниками або полюсами значення. Без цієї властивості суб'єкт мав би не що інше, як строкате і внутрішньо не пов'язане між собою розмаїття сприйнятого, послідовний перебіг сприйнять, схожих між собою, але ніколи не тотожних (тобто таких, що стосуються одного й того самого предмету). У даному разі інтенція виконує функцію синтезу та ідентифікації усвідомлюваного, завдяки якій різні аспекти, вигляди, перспективні відтінки сприйняття і темпоральні стадії усвідомлення переживання предмета поєднуються в єдине ціле, інтегруються в ідентичне смислове ядро, зосереджуючись у самототожному предметному смислі (про що вже йшлося вище). При цьому ми розуміємо, що кожний аспект ідентичного предмета відсилає до співвідносних із ним сторін, що й утворюють, так би мовити, смисловий горизонт цього предмета. Скажімо, у візуальному сприйнятті чогось фронтальний вигляд переднього боку речі відсилає до її заднього плану, крім якого є ще верх і низ, що узгоджується завдяки інтенційності в певну цілісність. Таким чином започатковується процес небезпідставних очікувань для подальших інтенційних переживань, які можуть здійснитися чи не здійснитися у майбутньому розвиткові нашого досвіду, але які недвозначно намічаються в актуально даному.

Отже, Гуссерль визнає потребу розмежовувати інтенційні акти, розрізняти їх, характеризуючи два різні способи відношення вираження до того предметного значення, котре мається в ньому на увазі, а також провести межі в цих актах між простими інтенціями значення та їхнім споглядальним виконанням (смыследійсненням). У першому випадку йдеться про ті акти переживання чогось, які, так би мовити, сліпо відсилають до інтенційних предметів, коли ми їх просто мислимо і не маємо чіткого уявлення про те, на що ж вони схожі, який мають вигляд. У другому випадку маємо справу з актами інтенційних переживань, що сповнюють порожні сигнітивні форми таких інтенцій споглядальним змістом, як це відбувається, скажімо, в уявленні, фантазії чи в тому ж таки сприйнятті. Як відзначає дослідник Гуссерля С.Кошарний, "... перша група інтенцій, тобто просто "сигнітивні" або "символічні" інтенції, завжди відсилають до дещо інших інтенцій другої групи – до актів, що здійснюють значення, як до свого власного смислу чи власного призначення" [4, 49].

Міркування Гуссерля про інтенцію та інтенційність свідомості можна підсумувати шляхом опису якогось компонента будь-якого свідомого акту, відповідального не лише за відсилання до інтенційованого предмета, а й за витлумачення чи розкриття смислу наперед даних сировинних матеріалів відчуттів таким чином, що цілий предмет постає для нашої свідомості, по-перше, як встановлення єдності між предметними референтами кількох інтенційних актів, в яких одна і та сама річ виказує себе в різних аспектах, зрізах і ракурсах; по-друге, як пов'язування у предметно-смилову єдність різноманітних етапів споглядального здійснення означальної інтенції свідомості; по-третє, як інтенційне конституювання смислбуття того предмета, що мається на увазі. Отже, результатом інтенційного аналізу процесів нашого світоусвідомлення завжди є з'ясування смислової картини світу, смислової будови дійсності, розкриття предметних значень буття – емпіричних явищ повсякденного життя чи теоретичних ідеалізацій і концептуальних абстракцій науки, матеріальних речей чи логічних законів і категоріальних сутностей мислення, засад теорії пізнання чи взаємозв'язків культурних явищ.

Проблема феноменологічного розуміння досвіду перехрещується у фундатора феноменології з темою Іншого, яка відіграє надзвичайно важливу роль у сучасній феноменології. Для Е.Гуссерля вона не лише фігурувала в якості опозиції закидам у соліпсизмі, а й знаменувала новий, відмінний від "Ідей", підхід та, відповідно, перехід від статичної (аналізу структури інтенційного акту) до динамічної феноменології, а отже, до проблематики Життєсвіту, історичності і фактичності досвіду. Не зважаючи на те, що всі зазначені проблеми Гуссерль розробив у своїх пізніх роботах: "Криза європейський наук та трансцендентальна феноменологія" і "Досвід і судження", тим не менш, проблема

Іншого і Досвіду Чужого, яка стала поштовхом для Мерло-Понті, Сартра, Вальденфельса, Щюца та багатьох інших філософів, була порушена у відомій П'ятій картезіанській медитації: "... я пізнаю в досвіді світ разом із сущими в ньому "іншими" і, відповідно до сенсу цього досвіду, не в якості, так би мовити, мого власного синтетичного продукту, але як чужий відносно мене інтерсуб'єктивний світ, існуючий для кожного і доступний для кожного у своїх об'єктах" [5].

Гуссерля насамперед цікавить, чи відрізняється даність Іншого Я від способу даності предметів, адже alter Ego виявляються в межах імпліцитної та експліцитної інтенційності на ґрунті мого трансцендентального Ego там же і таким же чином, як і звичайні предмети. Щодо цього він відзначає: "Наприклад, у досвіді я пізнаю "інших", як справді сущих, у мінливих несуперечливих різноманітностях досвіду, і пізнаю їх, з одного боку, як об'єкти світу. При цьому вони постають не лише як природні фізичні речі, хоча, в певному відношенні, і як такі також. Адже вони пізнаються в досвіді і як ті, що керують завдяки психіки підлаштованими під них природними тілами... З іншого боку, я водночас пізнаю їх у досвіді як співвіднесені з цим світом суб'єкти, як суб'єкти, що пізнають у досвіді цей світ, причому той самий світ, що пізнаю я сам, і які пізнають при цьому мене, як такого, що пізнає цей світ і сущих у ньому "інших" [5].

Проте, ким є цей Інший, і чи взагалі містять у собі Природа і Світ, що конститууються в Ego, об'єктивність? Відповідно до Гуссерля, спосіб даності Іншого слід розглядати як сенс "узгодженого досвіду Чужого", який конститується не лише в певних інтенційностях, а й у синтезах, мотиваціях. У системі феноменології Гуссерля синтез має відношення до об'єднання свідомості в єдиний потік, мотивації у межах пізнання світу є передумовою відмови на будь-якому шаблі пізнання від прийняття отриманого уявлення чи знання про кінцеве, а також вони провокують перехід від одних переживань до інших, від прояснених даностей до їх різноманітних відтінків.

Отже, послуговуючись вищезгаданими властивостями (інтенційність, синтез, мотивації), можна зробити висновок, що у "сенсі Іншого" є і схожість з даністю предмета, і відмінності. Передусім, це є психофізичне володарювання в природному тілі, що належить Іншому, а також те, що він є схожим до мене в актах пізнання і рефлексії. Виникає інше питання: чи може Інший або alter Ego бути мені даним таким же чином, яким я є даним сам собі? Адже, сказавши, що Інший є справді сущим, Гуссерль уже наділив його певним буттям, подібно до того, як наділив буттям власне "Я". Ця проблема відсилає нас знову до "Ідей", де йшлося про те, що в пізнанні речей така їх безпосередня даність є метою і в принципі є досяжною, хоча й ніколи абсолютно (проте, у певному ракурсі). Її досягнення є досягненням істини, що характеризується Гуссерлем як очевидність. Що ж стосується інших Я, то alter Ego не є досяжними способом безпосередньої чи оригінальної само даності (який спрацьовує у внутрішньому досвіді чи самосприйнятті). Важливим моментом розуміння alter Ego є те, що Гуссерль підкреслює його роль як "суб'єкта цього світу". Отже, сам світ розкривається разом із поняттям "Інших"; він не є наперед визначеним, а відкривається у процесі пізнання, що завжди є недовершеним, мотивує до подальших прояснень. До того ж світ інших Я відрізняється від світу предметів, про що твердить Гуссерль. Він наголошує на тому, що апперцепція не є висновком у міркуванні за аналогією і взагалі не є мисленнєвим актом, проте вона інтенційно відсилає нас при сприйнятті конкретного предмета до певного первинного установлюючого акту, в якому був вперше сконституований предмет, що володіє схожим сенсом. На думку Гуссерля, навіть невідомі нам речі цього світу є взагалі відомими у тому, що стосується їх типу: "Ми вже бачили раніше щось подібне, хоча і не саме цю річ, що знаходиться Тут. Таким чином, будь-який повсякденний досвід приховує в своєму допредикативному сприйнятті предмета, як такого, що має подібний сенс, фундоване на аналогії перенесення первинно встановленого предметного сенсу на новий випадок. До того ж, світу досвіду належать об'єкти з духовними предикатами, які відповідно власному походженню і сенсу відсилають нас до суб'єктів, і найчастіше до "інших" суб'єктів та їх

активно конститутивній інтенційності: такими є всі об'єкти культури (книги, всі можливі прилади і механізми тощо), котрі водночас, однак, містять у собі сенс досвіду цього існування для кожного” [5].

Таким чином, з даних міркувань випливає цікава думка про подвійність міжсуб'єктного світу, який, з одного боку, для кожного є своїм як світ власного суб'єктивно-релятивного досвіду, а з іншого – існує відносно всіх суб'єктів пізнання в досвіді та їх феноменам світу. За Гуссерлем, Інші Я справді об'єднані певним світом, але він не просто “є суцим в собі”, а отримує своє буття як простір між мною та Іншим, тобто це є простір нашої тілесної та духовної взаємодії. Саме в п'ятій медитації у Гуссерля з'являється проблематика тілесної інтенційності, яка виявляє себе у модусах “Я можу” та “Я роблю”; простір, який ніколи не є завершеним і завжди визначається знову, виходячи з характеру цієї взаємодії. Щоб пояснити дану тезу, слід дещо узагальнити. Передусім, Інший – це неодмінна умова існування світу, і це факт, з якого слід виходити. Інший не веде мене до самого себе (як це було, наприклад, у Гегеля) і не є одним із боків чи виявів вже заданого і завжди вже наявного буття світу (що є характерним для філософії Платона). Інший не визначається таким же чином, як Я, але одночасно, як зазначає Гуссерль, “... вказує на мене самого; Інший є моє власне відображення, і водночас не виявляється таким, це – мій власний аналог, і, знову ж таки, аналог не у звичайному сенсі слова” [5].

Отже, феноменологічна традиція філософування критикує гносеологічне розуміння досвіду, яке було сформовано в класичному раціоналізмі. Вже фундатор феноменологічного напрямку, Е.Гуссерль, відходить від розуміння досвіду як сукупності відчуттів. Виявлення інтенціональної природи досвіду дає можливість феноменології відкрити його вкоріненість у життєвому світі. Феноменологічний аналіз досвіду виявляє спорідненість зазначеної проблеми з темою Іншого, оскільки досвід Іншого відрізняється від даності речей, що дає людині змогу конституювати досвід не лише в певних інтенційностях, а й у синтезах, мотиваціях.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого. Студії до феноменології Чужого. – К., 2004.
2. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999.
3. *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. – М., 1999.
4. *Кошарний С.* Феноменологічна концепція філософії Е.Гуссерля: критичний аналіз. – К., 2005.
5. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления // <http://elenakosilova.narod.ru-studia/husserl.htm>