
*Сергій
Григорішин*

**МОВА ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ
У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ
ФЕНОМЕНОЛОГІЇ
(на матеріалі феноменології М. Шелера)**

Феноменологія від самого початку її виникнення була наукою про свідомість. Будь-який аналіз спрямований на схоплення та опис конкретних зв'язків чистого мислення у кожному окремому її регіоні. Еталоном таких дескрипцій були і залишаються «Ідеї до чистої феноменології і феноменологічної філософії». Однак із часом виникла потреба в адаптуванні феноменологічних описів до царини природної настанови. З такою метою відбувались пошуки посередника між чистою свідомістю і світом. Місцем діткнення таких докорінно відмінних реалій стала культура. Але визначення цієї предметної сфери не було достатньою умовою для здійснення аналізу природного світу. Питання полягало в тому, що саме у культурі має бути схоплено у феноменологічний спосіб? Однією з відповідей на це питання стало визначення знакових компонентів світу культури як предмета дослідження феноменології. А система знаків, узятя в той чи той спосіб, має своїм джерелом мову. Таким чином, вивчення феноменів культури варто було здійснювати на підставі дослідження сукупності знаків, що так чи так наявні в одному з конкретних феноменів. А найпоказовішим феноменом культури постала мова.

© С. ГРИГОРИШИН,
2009

Таким чином, значущість мови для феноменологічного прояснення культури окреслено.

Але до початку вивчення цього феномена варто розглянути важливість мови для аналізу культури, варто обґрунтувати її (мови) важливість для феноменології не тільки ззовні, а й зсередини. Питання мови є загально-визнаним як важливе для розвитку феноменології. Відповіді на те, чим є мова у феноменології, яку функцію має вона у структурах чистої свідомості, які феномени мають мовний каркас, наскільки значущою є роль семантики у феноменологічних аналізах, чи існує досвід, що передує висловлюванням, як співвідносяться мова і мислення в інтенційних переживаннях, чи відрізняється словник феноменолога від апарату інших наук і що можливо зробити для їх уніфікації в разі, якщо вона потрібна, — від відповіді на ці запитання залежить напрям, у якому розгортатиметься майбутнє та, почасти, сучасне феноменології. Отже, маємо визначення важливості мови для досліджень із феноменології.

Культура і феноменологія мають велику кількість перетинів: культура є однією з регіональних онтологій, культура як предмет дослідження наук про дух зазнає видозмін у процесах трансцендентально-ейдетичних редукцій, і, нарешті, культура є символічною складовою світу фактів. Саме цей аспект культури як ланки поєднання мови і чистої свідомості буде розглянуто в цій статті. Питання мови як феномена культури постає на рівнях дескриптивної феноменології, реалістичної феноменології, трансцендентальної статичної феноменології, трансцендентальної генетичної феноменології, екзистенціальної феноменології, герменевтичної феноменології та філософської герменевтики. Зазначене питання існує на цих шаблях розвитку феноменології як принципово важливе й, одночасно, як докорінно відмінне у способах його аналізу. Спроби віднайти спільне та вказати на відмінне в інтерпретаціях феномена мови стимулювали наукові дискусії. Один випадок таких дискусій є предметом цього розгляду.

Макс Шелер у праці «Феноменологія і теорія пізнання» (1914) запропонував низку аргументів на користь феноменологічного бачення мови. Втім, вони мають два боки. З одного боку, аналіз мови спрямований на отримання сутностей, з іншого — контекстуальність утворення та спосіб їх формування відбуваються всупереч засадовим положенням трансцендентальної феноменології Едмунда Гусерля. Варто додати, що Шелер, який буде власну концепцію, опонуючи окремим позиціям Гусерлевого бачення мови, не має наміру відмовлятися від трансценденталізму взагалі, у межах якого, наприклад, тільки й набуває сенсу теорія матеріального апріорі або новоутворена дисципліна — матеріальна етика цінностей, а також, що в цьому контексті надважливо, концепція символів у природному спогляданні.

Першим рівнем формування Шелерової концепції мови є пропозиція стосовно його власного бачення та аналізу проблеми істини. Питанням на кшталт: «Яким є критерій дійсності того, що ми передбачаємо, критерій істинності суджень?», на думку Шелера, має передувати глибоке вчування у зміст і сенс тих фактів, щодо яких постали ці питання. Такий погляд засвідчує факт погодження Шелера з думкою Гусерля про те, що феноменологія передує істинам логіки і що саме логіка має знаходити своє обґрунтування відповідно до принципів феноменології, а не навпаки. Щоправда, вчування у сенс фактів має суттєві відмінності від схоплення в інтенційному переживанні їхнього змісту як сенсу. Причиною цього є, з одного боку, відокремлення факту від сутності, а з іншого — неадаптованість царини фактичного до трансцендентально-ейдетичного категоріального споглядання. Позаяк критерій істинності суджень все ж таки є щонайменше вартим докладного феноменологічного розгляду. Це відбувається тому, що вчення про судження у Гусерля, починаючи від «Логічних досліджень» до «Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії», обережно розбудовуване таким чином, щоби дати змогу їхній ейдетичній складовій пройти мережу редукцій і залишити після здійснення таких процедур регіони суто феноменологічного розгляду. Отже, критерій істинності суджень є не менш важливим за вчування у зміст фактів. Про що свідчить виявлена розбіжність із позицією Гусерля, імплікована у положеннях Шелера? Очевидно, для Шелера теорія Гусерля стала мірилом оцінки власних концептуальних розробок. Відповідно, той інтелектуальний багаж, наприклад ідеї неокантіанства та філософії життя, що його Шелер увів в обіг феноменології, мав працювати на формування його власної феноменології. Внаслідок переосмислення окремих ідей Гусерля, Шелер мав власноруч утворювати дефініції понять, які б не суперечили одне одному, а також мали зважати на вже утворений інтелектуальний контекст феноменології. Як висновок, погодженість загальних позицій Гусерля і Шелера щодо проблеми істинності на конкретних прикладах виявляє позірний характер збалансованості їхніх позицій.

Поряд із концепцією істини у філософії мови Шелера постає тематизація самоданості сенсу. У цьому контексті належного аналізу потребує не лише проблема даності сенсу у феноменологічному спогляданні в інтерпретації Шелера, а й стратегічні кроки філософа до часткового повернення феноменології у річище описів понять і феноменів на рівні природної настанови. Задля здійснення такої стратегії Шелер упроваджує поняття «природне світоспоглядання».

Окремою ланкою питання самоданості сенсу є проблематика символу та програма десимволізації світу як альтернативи Гусерлеву розрізненню природної і трансцендентально-феноменологічної настанов. Водночас первинним мотивом побудови таких феноменологічних новоутворень Ше-

лера залишається прояснення аспектів феноменологічної теорії істини. Протилежності «дійсне—недійсне», «істинне—хибне», як і всі ціннісні протилежності, зазначає Шелер, потребують феноменологічного прояснення їхнього «сенсу». Проте слово «істинне» все ж таки містить певний сенс, який постає над протилежністю «істинне—хибне», що належить тільки до царини речень: це «самоданість» деякого покладеного змісту у безпосередній очевидності споглядання. Це «сама істина», що стосується *сфери речень і суджень*. Самоданість покладеного змісту, про впевненість у наявності якого свідчать слова Шелера, відтіняє спектр феноменологічних проблем, що їх порушив Гусерль у зв'язку зі складністю схоплення за допомоги чистої інтуїції феномена та потреби ретельного аналізу його для виокремлення структур його сенсу. Тобто Шелер уявляє шлях «до самих речей» через безпосередню даність їх для феноменологічно налаштованого сприйняття, натомість Гусерль вимагає реконструювати погляд на феномени у такий спосіб, щоби настанова на їх сприйняття була адекватною ейдетичному характерові їхньої вкоріненості у структурах чистої свідомості.

Але для Шелера простої очевидності для споглядання істин фактів явно недостатньо, оскільки орієнтація суто на очевидні даності втрачає постульовану в нього специфіку, наявність якої й дає підстави стверджувати, що дослідження здійснюються у феноменологічний спосіб. Тому самоданість факту ускладнюється та подвоюється завдяки відриву та переміщенню таких фактів від світу дійсності до світу знаків. Такий поворот дає змогу залучити поняття символу та розпочати опрацювання феноменологічних тем на рівні вилучення сенсів зі сфери символічного. Самоданим може бути лише те, наголошує Шелер, що є даним не тільки за допомоги символу певного роду, тобто так, що його лише «передбачено» як «виконання» будь-якого знаку, попередньо визначеного тим чи тим чином. У цьому сенсі *феноменологічна філософія* — це постійна *десимволізація світу*. Світ як певна єдність уникає Гусерлевого розрізнення настанов, натомість розгортається як протилежність світу знаків і світу речей, тобто повертається у царину досліджень традиційної теорії пізнання. Наука в такій перспективі хоча й не дістає особливої форми природного світоспоглядання як «підгрунття» для своїх побудов, попри те зберігає головні форми природного світоспоглядання. Думка Шелера спрямована на дезорганізацію системного принципу розрізнення природної і трансцендентально-феноменологічної настанов. Це відбувається завдяки ускладненню природної настанови, якою в поняттєвому апараті Шелера є природне світоспоглядання.

У природний спосіб даності фактів ніщо не заважає розглядати й аналізувати їх подвійну реальність. Якщо визнано таку подвійність символічного і того, що за ним постає, то замість пошуку специфіки цього феномена потрібно здійснювати семантичний аналіз у традиційний спосіб, тобто у

межах теорії пізнання. Природна настанова, наголошує Шелер, не є простою. Ступені складності даного у природному світоспогляданні не поступаються складності будови феноменологічного феномена. Цей висновок вказує на невідповідність ілюзорної простоти факту і складності феномена. Тому й визначатися між аналізом фактів і аналізом феноменів потрібно на користь перших, оскільки другі лише дублюють предметну сферу феноменології, як ту розуміє Шелер.

Свої висновки філософ намагається підкріпити прикладами. Вже у природному спогляданні природи кольори та звуки, наприклад, не фігурують як дещо самостійне; навпаки, ті властивості, що мають можливість бути у спогляданні, лише тією мірою виникають у ньому, якою вони виконують функцію репрезентації предметних та процесуальних єдностей, що передбачає їх розрізнення та оцінку, а також функцію репрезентації їхніх «властивостей». Між світом фактів і світом символів Шелер помічає лише функцію репрезентації. Хоча Гусерль не тільки відмовився від цієї концепції, а й вибудував альтернативну схему зв'язків між феноменами. Нагадаю, що феномен у наближенні виражається у структурі інтенційного переживання через його акт і зміст. На рівні змісту переживань, у ноємі, відбуваються перетинання між окремими сенсами, які поєднує ядро ноєми. А способами даності таких сенсів є акти пригадування, споглядання, фантазії тощо. Тобто, маю наголосити, між феноменом і корелятивним йому світом, який перебуває у площині трансцендентальної свідомості, не існує, за Гусерлем, безпосередніх поєднань.

Інший бік справи, який лише увиразнює перший, — це те, що мову тематизовано у Гусерля не на рівні репрезентації дійсності, як систему знаків, що вказують на означуване, не є мова й символом, що його слід тлумачити в опосередкований або безпосередній спосіб. Чому це так важливо? Тому, що репрезентація як характеристика свідомості не відбувається в чистій трансцендентальній свідомості, аналіз феноменів якої вможливився на підставі здійснених трансцендентально-ейдетичних редукцій. Іншими словами, у мережу кореляцій між феноменами, які є ейдетичним складником речей і перебувають у межах епохе, не може, відповідно до концепції Гусерля, бути вкладено їхню символічність, позаяк феномени вже є шуканими речами.

Але Шелер посідає іншу позицію: предметність як сутність не являє себе у речі природного світоспоглядання, у ньому вона перетинається з іншим, щоби позначити те чи те як річ. З такого погляду феноменологічна філософія мови постає як аналіз сенсів, сукупність яких дана у природному спогляданні. Дешифрування, десимволізація речей, даних у такий спосіб, є можливою заміною процедур редукції. Проте Шелер не заперечує методичної важливості редукцій, а лише відкидає претензію на універсальність

їх у феноменологічних аналізах. Звузивши методичну базу Гусерля, він усе одно залишається на позиціях феноменологічних описів. Його застереження щодо універсальності її окремих аспектів можна тлумачити як адаптацію феноменологічного способу бачення до світу емпірії — завдання, що постало для наступних поколінь феноменологів.

Указане збереження трансцендентальних складових у концепції Шелера не варто розуміти як відмову від тих боків символізму, що заперечують Гусерлеве вчення про феномен. Символ, що його реконструює Шелер як особливий вид предметності, передує світові як корелятові чистої свідомості й, поряд із тим, виникає з емпірично даної дійсності. Він перетворюється на «річ», або реальний фізичний предмет, у який вже інкорпоровано його ціннісну та символічну властивості. Остання, згідно з концепцією Шелера, є визначеним об'єктом феноменологічного аналізу. Світ природної настанови з такого погляду постає проблематизованою даністю, тематизація якої не виявляє генеральну тезу, що базується на екзистенційному судженні (як це відбувається в Гусерля), а є комплексним світом символів, які мають і свій безпосередній бік, і внутрішню складову. Увага до такої даності з боку феноменології дає змогу реалізувати задум побудови структури свідомості. Наукою, що займається дешифровкою символів, даних у природному спогляданні, є феноменологія. Отже, за Шелером, природний світогляд переповнений символами, а разом із символами виникає і трансцендентність символізованого. Наука істотно підвищує рівень символізації того, що є даним у природному світогляді. Шелер наводить такий приклад: у природному світоспогляданні ось це червоне на зеленому дереві є даним лише настільки, наскільки воно необхідне, щоби вказати на вишню, до якої спрямована людина. У цьому випадку кольори є знаками деяких рухів, нервових процесів, певних сприйнятів. На такій підставі у феноменологічний горизонт залучається перелік наукових дисциплін: фізика, теорія пізнання, фізіологія. Особливо показовим для Шелера є те, що такі науки не мусять переглядати підстави свого існування відповідно до принципів трансцендентальної феноменології. Такі науки мають право не тільки залишати за собою власні досягнення, що довели свою значущість на цей момент їхнього розвитку, а й пропонувати власні ідеї для розв'язання проблем свідомості. Очевидно, що ніхто не був настільки далеким до виправдання таких рішень, як засновник феноменології.

Символи не позаконтекстуальні. Схоплення світу речей у природному світоспогляданні відбувається передусім у мережі предметностей культури. Такий контекст дає змогу уявити залежність окремих символів від їхнього цілого, семантичної значущості, об'єктивної цінності. Погляд Шелера на світ символів не передбачає строгої співвіднесеності їх із тим чи тим феноменологічним регіоном. Це вможливорює аналіз символів із різних боків,

що чітко корелює з прагненням Шелера адаптувати до феноменологічної дійсності мережу концептів інших наук, які не пов'язані генетично з утворенням феноменів, але саме таких наук, що мають своє розуміння тлумачення будь-яких символів. Залучення окремих наук до висвітлення змісту символів є виправданим мірою підвищення рівня складності феноменологічних описів ще невідомих феноменів. Лише коли всі символи та напівсимволи у повному обсязі здійснені у «самоданому», наголошує Шелер, тільки тоді феноменологія — певною мірою — досягла своєї мети: там, де немає жодної трансценденції та жодних символів. Феномени у свідомості є розтлумаченим сенсом символів. Але такі сенси є самоданими і простими, а не опосередкованими у складних ноєзо-ноєматичних структурах. Шуканий зміст символів є предметом розгляду феноменології. Змісти символів вибудовують мережу зв'язків феноменологічної дійсності. Розглянута у відповідний спосіб, така дійсність не відрізняється від природної дійсності, тієї, що у природному світоспогляданні є тотожною феноменологічному способу бачення речей. Спільним для обох боків дійсності є самоданість предметного. На підставі розглянутих гіпотез та окреслених аргументів Шелер висновує, що феноменологію робить певною єдністю не визначена предметна сфера, наприклад, психічне, ідеальні предмети та ін., а лише самоданість у всіх можливих предметних сферах.

Звідси, з кінцевої точки Шелерових міркувань із приводу визначення культурного та природного контексту символів як мовних утворень ми можемо перейти до окремих узагальнень. Шелер вибудовує зв'язки між свідомістю і дійсністю в альтернативний до Гусерлевого спосіб. Відмовившись від принципових положень трансцендентальної феноменології Гусерля (від ейде-тичної редукції, функціональної широти методики епохе, ноєзо-ноєматичних кореляцій тощо), Шелер на їхнє місце ставить власні розробки і долучає принципи традиційної теорії пізнання, зокрема поновлює у правах теорію відображення, семантичну теорію знаків та символів тощо. Інтерпретація символів заздалегідь підготовлена контекстом, яким є світ культури та природи. Провідним мотивом аналізу предметностей у природному світоспогляданні є аналіз, інтерпретація та розшифрування символів. Їхній зміст — це одиниці структури свідомості та корелятивно розгорнутої структури дійсності. З таких змістів дешифрованих символів утворюється феноменологічне бачення дійсності. У своїх принципових положеннях це бачення не перекреслює, а лише доповнює світ природної реальності.

Отже, ідеї Шелера стосовно тематизації мови як феномена культури розглянуто досить докладно. Важливим доповненням висвітлених поглядів філософа є розгляд іншого аспекту теорії істини — конвенціоналізму. З певними застерегами та необхідною обережністю можна тлумачити конвенційну теорію істини Шелера, зокрема її мовну та мовленнєву складову, як

тенденції до залучення до його феноменологічної концепції окремих компонентів прагматичної філософії, а саме — мовленнєвої прагматики. Шелер порушує питання: наскільки здійснюється у даному сенс промовленого хоча б одним мовцем? Чи не є світ предметів, тобто отриманий таким чином світ речей, зовсім далеким від їх схоплення та пізнання? Феноменологія відмовляється вважати критерієм предметів можливість ідентифікувати їх через символи. Звичайно, говорить Шелер, із сутності предмета впливає те, що його можна ідентифікувати, але не навпаки. Ці констатації не суперечать стратегічній лінії Гусерля. Утім, Шелер дає суттєве доповнення: ще меншою мірою слухним є те, що тільки те є предметом, про що можливий загальнозначимий вислів, або ж так званий «загальнозначимий зв'язок уявлень», оскільки тоді вільна безпредметна конвенція нічим не відрізняється від пізнання. А те, що світ існує лише для того, щоб стати позначеним за допомогою однозначних символів, впорядкованим та обговореним, і що він — «ніщо», доки не увійшов у мовлення, все це, запевняє Шелер, мало відповідає його буттю і сенсу. Згадаймо, про що йдеться у Гусерля: «Цілісний, покладений у природній настанові, дійсно даний у досвіді світ, у наближенні «вільний від теорії», як він дійсно осяжний у досвіді та ясно доведений взаємозв'язком досвіду, весь цей світ, що відтепер для нас взагалі ніщо, без перевірки чи заперечення, ми беремо в дужки»¹ [Husserl, 1992: S. 66].

Звісно, що Шелер з такими переконаннями не погоджується. Для нього світ не є першочерговою проблемою феноменології. Складні аргументації, спрямовані на підтримку сумнівної ініціативи трансценденталізму в інтерпретації Гусерля заперечити очевидну даність природного способу споглядання, не вкладаються у вже збудовану феноменологічну теорію Шелера. Проте цей аспект заперечення нововведень Гусерля у теорію пізнання, в якому Шелер дає власну оцінку процедурам епохи, не перетворюється у власну концепцію, яка б відповідала за ті функції, що їх засновник феноменології надав редуції. Але інший аспект, а саме питання загальнозначимих висловлювань, філософ розглянув уважніше та запропонував власні ідеї з цього приводу. На противагу функціональній особливості та важливій ролі загальнозначимих висловлювань Шелер висуває поняття індивідуально значимих висловлювань, що належать окремому індивідові. Сутність предмета і буття, що може бути також і буттям акту, і буттям цінності, і буттям спротиву, за Шелером, зовсім не виключає того, що *один-єдиний* індивід в *одному-єдиному* акті робить для себе дещо самоданим. Вона й не виключає

¹ Поп.: «Die ganze, in der natürlichen Einstellung gesetzte, in der Erfahrung wirklich vorgefundene Welt, vollkommen "theorienfrei" genommen, wie sie wirklich erfahrene, sich im Zusammenhange der Erfahrungen klar ausweisende ist, gilt und jetzt nichts, sie soll ungeprüft, aber auch unbestritten eingeklammert werden».

того, що певний предмет може бути даним, таким чином, *лише одному* індивідові. Вона не виключає також того, що деяке буття може бути істинним та благим для одного індивіда. Таким чином, висновує Шелер, вона не виключає навіть того, що можуть існувати *індивідуально значимі* за своєю суттю істини та бачення, які попри те є *строго об'єктивними та абсолютними*. Лише суб'єктивістський розпад предмета в ідентифікованість, істини — в загальнозначимі вислови, справжнього бачення — у необхідність судження все це виключає.

Шелер досить чітко схоплює вузлові моменти формування Гусерлевого концептуального утворення. Трансцендентальна чиста свідомість мусить ґрунтуватися на певній опорі. Такою опорою у трансценденталістський традиції є необхідність та загальність. Останню тлумачать також як загальнозначимість. Усі вказані компоненти підкріплюють універсальний характер індивідуальних актів мислення. Якщо свідомість базує свої споглядання на висловлених судженнях, то такі мають відповідати умовам, за яких ці судження належить висловлювати на рівні значимих для кожного істин. Але абсолютизація будь-якого судження з необхідністю приводить до висновку, що кожне висловлювання є істиною, а це, відповідно, заводить дисципліну, що претендує бути строгою наукою, — тобто бути спроможною відокремлювати істину від хиби, — у глухий кут. Цього можна уникнути, вважає Шелер, якщо ми приймаємо світ, даний у природній настанові як такий, що сам по собі вартий феноменологічного розгляду. А звідси критерій розмежування феноменологічного і природного розгляду феноменів виглядає штучним.

Так само штучним утворенням можна вважати й розрізнення ейдетичних і екзистенційних суджень. Оскільки останні мають негативний характер, а перші відокремлені лише на підставі гіпотези існування загальнозначимих суджень, то якщо ми не погоджуємось із такою гіпотезою, всі наші висновки про дійсність слід вважати безпідставними. А такий вихід Шелерові видається абсурдним. Тому варто зупинитися та повернутися на кілька кроків назад, до теорій, що засвідчили свою гнучкість та придатність до аналізу проблеми сприйняття та споглядання. Таким чином ми спроможні оперувати судженнями у звичному їх розумінні, частина яких відповідає істині світу, що перебуває по той бік сприйняття. Дійшовши таких висновків, Шелер не відмовляється від феноменологічного опису феноменів. Обговорення феноменологічних проблем не виключене навіть тоді, зазначає Шелер, коли йдеться про загальнозначиму істину або ж про розуміння індивідуально значимої істини, яка залишається можливою, незважаючи на її не суто індивідуальну значущість. Отже, феноменологічні дослідження, з позиції Шелера, можуть відбуватись у повному обсязі навіть тоді, коли ми уникаємо сумнівних констатацій та невиправданих гіпотез, на яких побудовано теорію фундатора строгої науки.

В аналізованому тут тексті «Феноменології і теорії пізнання» є місце, яке заслуговує на особливу увагу. Наведу повністю перший абзац першого пункту під назвою «Межі та завдання теорії пізнання» із четвертого параграфа цієї праці як приклад згоди Гусерля і Шелера щодо найпринциповішого пункту феноменології, а саме у вченні про трансцендентальний характер феноменології. Наголос на цьому висловленні Шелера я роблю тому, що воно є показовим щодо самовизначення Шелера як феноменолога, а саме того, до якої гілки її розвитку він належить. Усупереч типовим уявленням, які некритично переходять з одного дослідження в інше, мовляв, Шелер був прихильником суто реалістичної феноменології, ця цитата вказує на неоднозначність такого постулювання. Отже, читаємо: «В одному суттєвому пункті феноменологічна філософія є глибоко спорідненою з різними напрямками так званого “трансцендентального” вчення про пізнання. Її метод є таким, що її результати залишаються зовсім незалежними від особливої організації людської природи, як і від фактичної організації носіїв актів, чію “свідомість про” вона вивчає. Тому в кожному насправді феноменологічному дослідженні, коли ми здійснюємо так звану “феноменологічну редукцію” (Гусерль), ми абстрагуємося від двох моментів: по-перше, від реального здійснення акту, від усіх несуттєвих уявлень, які не стосуються сенсу та інтенційного спрямування самого акту, та від усіх реальних властивостей його носія (тварини, людина, Бог). А по-друге, від будь-якого ствердження (віра чи недовіра) особливих коефіцієнтів реальності, з якими у природному спогляданні та в науці є “даним” його зміст (дійсність, вигадка, хиба). Однак самі коефіцієнти реальності та їхня сутність залишаються предметом дослідження. Виключено не їх, а ствердження їх у явних чи імпліцитних судженнях, до того ж, [виключено] не можливість їх ствердження, а тільки ствердження одного з особливих модусів. І лише те, що ми потім безпосередньо знаходимо, тобто те, що зі змісту цієї сутності є даним у переживанні цієї сутності, тільки це є предметом феноменологічного дослідження» [Scheler, 1957: S. 397; пор.: Шелер, 1994: с. 215]. Результати феноменологічного аналізу, змісти актів переживання, мережа яких утворює феноменологічне бачення, за Шелером, є незалежними від організації людської природи, зокрема від цілого, утвореного в синтезі актів сприйняття у природному світоспогляданні.

«Свідомість про» дійсність у феноменологічній настанові не передбачає субстативації джерела походження актів, спрямованих на саму свідомість. У слововжитку носія інтенційних переживань легалізовані та безперервно функціонують вирази «свідомість предмета», «свідомість ось цієї квітки», «свідомість кольору ось цієї квітки» тощо. З іншого боку, мислення та осмислення змісту окремого акту або сукупності актів переживання дає підстави стверджувати, що «ось це» є саме «квіткою», а «ця квітка» має властивість

бути «червоною», як одну з ознак квітки бути квіткою. Не менш важливим є те, як «ця квітка» потрапляє у поле феноменологічного способу бачення речей. Наприклад, вона «потрапляє у свідомість» крізь мережу актів пригадування. Останнє є властивістю феноменологічної свідомості, коли акти спрямовано не на актуально наявний предмет (який, у такому разі, є даним в акті споглядання), а на пригадуваний предмет. Спосіб формування «ось цієї квітки червоного кольору» відбувається на підставі залучення всіх необхідних для осмислення цього феномена характеристик свідомості, таких як пригадування, споглядання, сприйняття, бажання, відчуття тощо. Отже, «ось ця квітка» постає частково як утворення, частково як реконструкція складного феномена, який вимірює ступінь власної адекватності сенсу сприйнятого точністю окремих аналізів сукупності інтенційних переживань. До останньої належать сенс переживання, його характеристики та ядро ноєми. Такий погляд на «самі речі» є, за словами Шелера, альтернативою реальному здійсненню акту, вільною від усіх несуттєвих уявлень, які не стосуються сенсу та інтенційного спрямування самого акту. Так само реальні властивості носіїв акту (їхня фізична та психічна будова, обмеженість у просторі та часі, ототожнення носія акту з конкретним суб'єктом, що наділений безліччю інших предикатів) не перешкоджають чистому аналізу, оскільки реальні властивості можуть суперечити феноменологічним властивостям носія актів. Отже, його утримання від пов'язування джерела руху таких актів із фізичним суб'єктом є особливістю та робочим моментом будь-якого феноменологічного аналізу. Коли Шелер погоджується із цим твердженням, він переходить на позиції трансцендентальної філософії. Отже, не тільки на підставі відчуття спорідненості феноменології Гусерля і Шелера можна кодифікувати їх як представників однієї філософської дисципліни. Трансцендентальний аналіз феноменів Шелером чітко вказує на його належність до цієї науки.

На підтвердження сказаного свідчить також Шелерова інтерпретація процедури епохе. В поняттях філософа епохе визначено як утримання від ствердження щодо коефіцієнту реальності будь-якого феномена. Виключено не самі коефіцієнти реальності, а їх ствердження в імпліцитних судженнях, таких судженнях, в яких наперед даною є довіра до дійсного існування того, про що йдеться. До того ж реального настільки, наскільки зміст сказаного підкріплюється наочною даністю, яка має свідчити на користь реального існування висловленого у судженні, в його змісті. Однак Шелер дещо відступає від близької до Гусерля радикальної позиції щодо імпліцитного вжитку екзистенційних суджень, коли уточнює своє бачення системної процедури відмови від них. Виключеними є судження, які стверджують існування не будь-якого феномена, а лише окремих способів їхнього існування. Інакше кажучи, феномен розглянуто як напівреальний, напівтрансцен-

дентальний, відсоткове співвідношення складників якого може збільшуватися або зменшуватись у будь-який бік. Однак позицію Шелера можливо інтерпретувати і в іншому сенсі. Так само як і Гусерль, Шелер припиняє дієвість редукції та епохе на тому рівні, коли існує загроза залишити феноменологічну свідомість без жодного матеріалу для феноменологічного опрацювання. Проте ця свідомість є не порожньою, а чистою. Звідси прояснюються риси побудови шляху для переходу окремих змістів свідомості із природної у феноменологічну настанову. Залишається нередукованим спосіб функціонування свідомості, а саме — перебіг актів мислення. З позиції способу їхнього існування феноменологія констатує нередукований залишок, яким є буття актів мислення, їхній комплекс у структурі чистої свідомості. Отже, коли Шелер застерігає від редукції всіх екзистенційних суджень, він насамперед рухається у річищі Гусерлевих міркувань про необхідність обмежити універсальність епохе та редукції. А це вказує на спорідненість образу мислення Шелера з іншими феноменологами, які вимірюють точність своїх поглядів мірилом їхньої узгодженості з основними принципами трансценденталізму.

Як наука про свідомість феноменологія від самого початку була спрямована на вивчення феноменів. Кореляції між феноменами поставали як головний предмет дослідження. Однак потреба в адаптації таких описів до царини природної настанови спричинила пошук посередника між чистою свідомістю і світом. Таким місцем поєднання докорінно відмінних реалій стала культура. Визначення знакових компонентів світу культури правило за підставу спрямування феноменологічного споглядання, схоплення та описів. А знакова сфера своїм джерелом має мову. Знаковий компонент феноменів — те конкретне, що має бути вивченим. Отже, спрямування інтенції на знак, покладене в основу феномена, у цьому контексті феномена культури, стало способом адаптування феноменологічного споглядання до світу в природній настанові.

ЛІТЕРАТУРА

- Шелер М.* Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные проиведения. — М.: Гнозис, 1994. — С. 195—258.
- Scheler M.* Phänomenologie und Erkenntnistheorie // Schriften aus dem Nachlass. Bd 1. Zur Kritik und Erkenntnislehre — Bern: Bouvier, 1957. — S. 379—430.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

Сергій Григоришин — аспірант кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Царина наукових інтересів — феноменологія, філософія мови, історія сучасної західної філософії першої половини ХХ століття.
