

ОЛЕКСАНДР ШУЛЬГА,

аспірант відділу історії, теорії та методології соціології Інституту соціології НАН України

Типологія поняттєво-категоріального апарату феноменологічної соціології

Abstract

The article deals with theoretical problems of phenomenological sociology. The author analyses Husserl's conception as a philosophical basis of the phenomenological sociology paradigm. The analysis is intended for elaboration of the typology of conceptual apparatus within the framework of phenomenological sociology.

1

В історії соціології вже давно назріла потреба в упорядкуванні та типології поняттєво-категоріального апарату феноменологічної соціології. Така типологія може стати вагомим кроком до саморефлексії цієї моделі соціології, без чого неможливий подальший розвиток даної теорії. Це може також стати у пригоді нефеноменологам, допомагаючи кращому розумінню цієї парадигми та елімінації багатьох упереджень, що даються взнаки у ставленні до неї вітчизняних соціологів¹.

Утім, пріоритетним усе ж таки є перший резон. Адже від самого моменту свого виникнення феноменологія, як метод мислення, мала на меті стати

¹ Ставлення до феноменологічної методології з боку “традиційних” соціологів дуже добре схарактеризував західний дослідник Майкл Філіпсон: “Згідно з поширеною, однак хибною точкою зору, феноменологічна соціологія є “мікросоціологією”, що обмежується вивченням “прямих” взаємодій та ігнорує традиційні соціологічні проблеми. ... “Мікро” в цьому контексті означає звуженість інтересів та стурбованість “дрібними” проблемами” [1, с. 270].

інструментом переосмислення та критики сучасного наукового знання (зокрема й соціологічного). Однак сама феноменологічна соціологія, її поняттєво-категоріальний апарат як система ніким із соціологів, особливо вітчизняних, не аналізувалися. Через це багато зв'язків та відношень між її пізнавальними засобами, структурою і функціями залишаються не з'ясованими.

Тому в цій роботі постає цілком конкретне завдання: здійснити спробу такої типології, розпочавши з аналізу поняттєво-категоріального апарату трансцендентальної феноменології Едмунда Гусерля.

Такий крок пояснюється тим, що перш ніж перейти до аналізу поняттєво-категоріального апарату власне феноменологічної соціології, належить з'ясувати її філософську базу¹.

Це, здавалося б, відхилення від соціологічної тематики, від її понять та категорій є необхідною пізнавальною передумовою для автентичного розуміння смислу і логіки сучасної феноменологічної соціології, етапів її становлення. Тільки після цього можна розпочати аналіз понять та категорій цієї соціологічної системи. Однак це вже завдання для наступних розвідок.

2

На початку аналізу я маю прояснити основні поняття, на які буду спиратися далі. З огляду на поставлену мету, це питання дефініції терміна “категорія” та співвідношення категорії із поняттям, тобто визначення того, як перше стає другим і навпаки.

У статті, присвяченій теоретичним проблемам феноменології, з'ясування цих питань, на перший погляд, може видатися дивним. Однак воно диктується суто методологічними потребами. Це стосується як аналізу філософської бази феноменологічної соціології, так і подальшої типології вже власне соціологічних категорій та понять.

Справді, за, здавалося б, усієї очевидності відповіді на запитання: “що таке категорія?”, на ньому треба спинитися детальніше. Із ним логічно пов'язане інше питання: у якому співвідношенні “категорія” перебуває із “поняттям”?

Адже перехід понять та категорій трансцендентальної феноменології до соціології здійснювався аж ніяк не механічно, і відповідно до проблемної сфери соціології вони продовжують специфічним чином еволюціонувати.

Щоб відповісти на поставлені вище питання, звернімося до напрацювань діалектичної логіки. Оскільки саме вона, на відміну від формальної логіки, розглядає поняття динамічно, а не статично.

У попередні десятиліття вітчизняні вчені на цій ділянці теоретичного поля досягли помітних результатів, які не втратили свого значення і дотепер. Зазначу, що проблема співвідношення наукових категорій і понять за-

¹ Таким підґрунтям, за визнанням самого засновника феноменологічної парадигми у соціології — Альфреда Шюца, є філософська побудова Е.Гусерля. Вже в її межах сформувалися основні поняття та категорії, що згодом переходять до соціологічного вжитку.

лишається останніми десятиліттями поза увагою як українських, так і зарубіжних дослідників. У працях західних філософів домінує аристотелівська логічна парадигма з намаганням створити всеосяжну й вичерпну систему категорій [див., напр.: 2].

Отже, розпочну з відповіді на перше питання: що таке наукова “категорія”?

Одним із найпоширеніших визначень терміна “категорія” є таке: “Категорії — найбільш загальні поняття. ... Категорії, як і інші поняття, являють собою відображення об’єктивного світу, узагальнення явищ, процесів, що існують незалежно від нашої свідомості. ... Справедливо й те, що категорії — це скорочення, в яких охоплюється згідно із загальними спільними властивостями множина різноманітних, чуттєво сприйманих речей, явищ, процесів” [3, с. 92]¹.

Отже, “категорія” постає як найзагальніше поняття та як рубрика певної суми знань. Звернімося до першого визначення.

Справді, категорія є найзагальнішим поняттям. Це означає, що її обсяг набагато ширший за обсяг пов’язаних із нею понять. Таким чином, ці поняття входять до обсягу категорії (а не навпаки), перебуваючи із нею у відношенні підпорядкування. Але для визначення специфіки категорії ця дефініція є недостатньою. Для її уточнення перейдімо до розгляду другого питання: яким чином і завдяки чому одне поняття перестає впливати на інші поняття за принципом координації (тотожності, часткового збігу, співвідпорядкування тощо) і починає підпорядковувати їх за принципом субординації?

Вітчизняний філософ М.Булатов дає на це питання відповідь: “...Будь-яка категорія стає поняттям, якщо від неї відділити функцію розчленування та синтезування дійсності й мислити тільки її внутрішній зміст. І навпаки, будь-яке поняття стає категорією, якщо йому додати дану функцію” [4, с. 101].

Отже, здатність абстрактно розчленовувати явища та процеси й класифікувати (категорізувати) їх робить поняття категорією. Однак за такого визначення категорії постають радше як рубрики, а не найзагальніші поняття. Втім, це має своє пояснення, оскільки йдеться про загально-філософські категорії, які відзначаються граничною загальністю й завдяки яким взагалі відбувається мислення. “Категорії, — пише М.Булатов, — загальні і необхідні. Вони необхідні, бо без кожної з них немає мислення, і загальні, бо кожна з них — член, ланка сукупності усіх форм мислення і мислення як цілого. Без будь-якої з них мислення не буде повним, всеосяжним, всезагальним” [4, с. 42].

Проте у цій статті розглядаються не загально-, а спеціально-філософські категорії, точніше, категорії трансцендентальної феноменології Е.Гусерля. На відмінність між загально-філософськими та спеціально-філософ-

¹ Поки що використовуватиму саме цю дефініцію як базову для подальшого аналізу, в перебігу якого суттєво її конкретизуватиму. Крім того, це визначення дає змогу загалом об’єднати два різні підходи до поняття “категорія” — формальну та діалектичну логіку (хоча останню нині чимало вітчизняних соціальних учених відкидають).

ськими категоріями вказують В.Готт та Ф.Землянський: “На противагу філософським категоріям, частково-наукові поняття, зокрема й найбільш фундаментальні з них, які інколи називають частково-науковими категоріями, не відображають гранично суттєвих зв’язків, відношень, осмислених у їхній всезагальності та необхідності” [5, с. 255].

Такий поділ категорій на два види є принциповим. Виходячи з нього запропоноване М.Булатовим пояснення процесу обертання поняття у категорію і навпаки не можна прийняти. Адже тут ідеться про спеціально-наукові (спеціально-філософські), а не загально-філософські категорії. Хоча акцент, що його робить учений, є актуальним і для нашого розгляду. Маю на увазі, що статусу категорії поняття набуває, виконуючи специфічні функції. Булатов вирізняє як такі синтетичну (об’єднання явищ та процесів за спільною ознакою) та аналітичну (розчленування явищ та процесів) функції. На мій погляд, спеціально-наукова категорія є фундаментальним поняттям в окремо взятій системі. У її межах вона виконує особливі пізнавальні функції, які й перетворюють поняття на категорію. Це — **методологічна функція, функція синтезу знань, евристична та логічна функції**. Їх можна назвати атрибутивними функціями спеціально-наукових категорій. Схарактеризую кожну з них окремо.

Найперша — методологічна функція. Категорії спрямовують пізнання і задають йому основні принципи. Водночас методологічна функція тісно пов’язана із світоглядною. Адже кожна окрема філософська система, тим паче та, що, за термінологією Т.Куна, стає парадигмою, з необхідністю вводить до обігу свої власні поняття та категорії¹. До того ж в основі кожної такої теоретичної побудови лежить її особливе світобачення, яке виражається у спрямованості пізнавального інтересу та інтерпретаційній схемі.

“Методологічна функція категоріальних структур теоретичного мислення у їхніх закономірних зв’язках і послідовностях, — пише з цього приводу В.Шинкарук, — реалізується не прямо та безпосередньо, а через систему поняттєвого апарату, який притаманний даному мисленню і завжди має світоглядну спрямованість” [6, с. 276].

Отже, ознайомлення з системою категорій філософського вчення дає змогу дістати уявлення про шляхи розв’язання в його рамках основного питання філософії і чи взагалі воно цікавить його розробників.

Що ж до синтетичної функції категорій, то вона виявляється у двох аспектах. І знову залежно від того, яким чином ми розуміємо категорію: як рубрику чи як найзагальніше поняття. У першому разі вона здійснює абстрактне об’єднання речей, явищ, процесів залежно від спільності їх за якоюсь ознакою². У другому — категорія виступає “акумулятором” нового знання, в якому попереднє знання специфічним чином узагальнено і синтезовано.

Своєю чергою, функція синтезу знань тісно пов’язана з евристичною функцією. Як відзначає П.Копнін, “категорії філософії виникають і розви-

1 Це повною мірою можна віднести і до феноменології Гусерля.

2 Відбувається їх категоризація.

ваються на основі узагальнення усього досвіду пізнання ... у них відбувається синтез (а не просте сумування) знання. Цей синтез і породжує нові ідеї...” [7, с. 40].

Таким чином, методологічна функція категорій, що виявляється у їхній здатності спрямовувати процес пізнання, безпосередньо пов'язана із функцією синтезу знань, яка полягає у перетворенні отриманого знання у якісно нове. А в цьому вже виявляється їхня евристична функція.

Зрештою, логічна функція категорій полягає у вже згадуваних відношеннях субординації їх із поняттями та координації (інколи субординації) між собою.

До окремої філософської системи можуть увійти або зовсім нові категорії, або специфічним чином модифіковані старі. Так чи інакше, в її межах категорії матимуть принципово інший, притаманний лише цій філософській побудові **логічний** зв'язок як із поняттями, так і між собою¹.

“До сукупності категоріальних ознак філософських понять... — відзначає С.Позднева, — слід віднести здатність до організації, систематизації філософського знання. Ті філософські поняття, які спроможні реалізувати *системоутворювальні функції* (курсив мій. — О.Ш.) у філософському знанні, набувають статусу філософської категорії” [8, с. 53]. Це стосується і спеціально-філософських категорій, які часто є адаптованими загально-філософськими категоріями і виступають таким собі скелетом окремої теорії.

Можна підсумувати, що всі атрибутивні функції філософських категорій органічно пов'язані між собою, переходять одна в одну і можуть існувати тільки разом.

3

Тепер, з'ясувавши засадничі методологічні питання, можна братися до аналізу й подальшої типологізації категоріально-поняттєвого апарату трансцендентальної феноменології Е.Гусерля.

Одразу треба підкреслити, що самого Гусерля як філософа власне соціологічна проблематика не цікавила. Його пізнавальні інтереси були набагато ширшими й амбіційнішими. Трансцендентальна феноменологія мала за кінцеву мету не що інше, як знаходження основи будь-якого аподиктично достовірного знання, у тому числі й соціологічного.

Розглядаючи систему Гусерля, я з огляду на завдання цієї розвідки здебільшого зосереджуся на тих її елементах, що стали методологічною базою феноменологічної соціології й були в її межах адаптовані. Однак для належного розуміння їх необхідно з'ясувати основні принципи, на яких ґрунтується трансцендентальна феноменологія.

У своїй статті для Британської енциклопедії Гусерль дав таке коротке визначення феноменології: “...це універсальна філософія, яка може забезпечити нас інструментарієм для систематичного перегляду всіх наук” [9, с. 12]. На мій погляд, ця дефініція є дуже вдалою, оскільки вказує на дві головні

¹ З цього видно, що логічна функція категорій тісно пов'язана із методологічною та світоглядною функцією.

цілі вченого: радикальне переосмислення всіх сучасних йому наук та побудову нової теорії пізнання.

Відзначмо, що від самого початку своєї творчої діяльності Едмунд Гусерль спрямував усі зусилля на пошук потрібного для цього фундаменту. Вже у першому томі “Логічних досліджень” (1900) такою основою у нього виступає “чиста логіка”. Ідея логіки “як теоретичної науки ... — науки, яка одна лише й уможлиблює технологію наукового пізнання ... має бути визнана правомірною; і необхідно серйозно взятися за невідворотне завдання її побудови в усій її самостійності” [10, с. 240].

Коли побачив світ другий том, його феноменологічна концепція була вже майже сформована, й відтоді Гусерль зосереджується на розробленні феноменологічної проблематики¹.

Тут треба зробити ще одне важливе уточнення. Адже Е.Гусерль, по суті, взявся до розроблення нової теорії пізнання. Зрозуміло, що вчений при цьому спирався на інтелектуальний доробок своїх попередників і сучасників, однак робив це за цілком новим принципом. “Наші терміни, — пише він з цього приводу, — належить розуміти тільки в тому сенсі, який надається їм у нашому викладі, а не в жодному іншому, підказаному історією чи термінологічними звичками читача” [11, с. 33]. Таким чином, Е.Гусерль у перебігу аналізу був змушений вводити нові поняття або використовувати старі терміни із зовсім новою дефініцією.

¹ У зв'язку із проведеним у попередньому параграфі аналізом визначення категорій та відношення їх до понять було б цікаво згадати про роздуми Гусерля щодо цього питання. Зрозуміло, що вони тісно пов'язані й впливають із його розуміння завдань феноменології. Остання, на відміну від інших наук, що їх учений відносить до досвідних, має справу не з фактами, а із сутностями, або “ейдосами”. Тому феноменологія є наукою ейдетичною, відзначається граничною загальністю, і в ній дістають свої основи всі досвідні науки. Згідно з концепцією Е.Гусерля, усе буття можна поділити на так звані регіони. У підґрунті такого поділу і лежать ейдоси. Тому, висновує Гусерль, проблема радикальної класифікації наук — це, головню, проблема розмежування регіонів. Саме з “регіонами” і пов'язані феноменологічні категорії.

“Категорія, — пише вчений, — це слово, яке ... у словосполученні “категорія такого-то регіону” відсилає саме до відповідного регіону, наприклад до регіону “фізична природа” [11, с. 10]. Як бачимо, категорія в цьому значенні виступає як рубрика, або, згідно зі специфікою феноменології, як сутність. Вона вирізняється найбільшою загальністю, є родовою для утворення регіону, і під неї підводяться так звані одиничні ейдоси (що є її модифікаціями). Водночас категорії у Гусерля виступають і як поняття. Через це “термінологічно ... можна у явному вигляді розрізнити *категоріальні поняття* (як значення. — *О.Ш.*) та *категоріальні сутності* (як рубрики. — *О.Ш.*)” [11, с. 10]. Отже, у засновника феноменології категорія також виступає і як рубрика, і як поняття. Однак обидва ці різновиди мають ту специфіку, що робить їх не схожими на дефініції, наведені в попередньому параграфі. В обох випадках ми повертаємося до розуміння вченим “ейдосу” та пов'язаної з ним ейдетичної редукції. “Логічні поняття ... з необхідністю мають своє джерело у спогляданні; вони мають зростати завдяки ідеючій абстракції на основі певних переживань, і в разі нового здійснення цієї абстракції вони мають завжди знову виявляти свою значимість” [10, с. 36].

Тобто йдеться не про просте бачення, а про споглядання в сенсі умоглядної діяльності. Завдяки останній ми отримуємо чіткі та незмішувані поняття.

Як уже зазначалося, гусерлівська філософська система мала дати інструментарій для систематичного перегляду всіх наук. Зробити це радикальне переосмислення засновник трансцендентальної феноменології мав намір через дослідження трансцендентального *ero*, або чистої свідомості. По суті, дослідження *ero* та його структур становило основний інтерес Е.Гусерля. Тому головним підсумком своєї діяльності вчений вважав перетворення трансцендентальної феноменології на трансцендентальний ідеалізм, або егологію. У її центрі й постало поняття “трансцендентальне *ero*”. Точніше було б сказати, що “трансцендентальне *ero*” набуває у системі Е.Гусерля статусу категорії, оскільки виконує всі чотири атрибутивні функції категорій: методологічну, адже є центральним у його системі і задає загальний кут зору; синтетичну та евристичну, адже акумулює в собі наявні та приводить до відкриття нових понять; і, нарешті, логічну, адже є системоутворювальним, будує певну ієрархію з понять та категорій, координуючи їхні зв'язки між собою. Отже, дослідження трансцендентального *ero* приводить до виникнення цілої групи понять.

Перше з них — це “феноменологічна редукція”. Воно позначає той шлях, який треба пройти до відкриття “чистої свідомості”. Своєю чергою, феноменологічна редукція вможливується завдяки виходу за межі “природної настанови”, яка передбачає некритичне сприйняття цього світу. Модус свідомості, що є протилежним природній настанові, Гусерль називає “теоретичною настановою”. “Замість залишатися у такій настанові (природній. — *О.Ш.*), — закликає Гусерль, — радикально змінімо її (на теоретичну. — *О.Ш.*)” [11, с. 254].

Тут ми не можемо докладно говорити про механізм феноменологічної редукції, оскільки навіть його стисла характеристика потребуватиме забагато місця. Лишень коротко схарактеризуємо феноменологічну редукцію як процедуру тотального сумніву. В перебігу її світ і сам дослідник “виносяться за дужки” [12, с. 51]. Власне, завдяки редукції ми й приходимо до розуміння “трансцендентального *ero*”, бо в результаті тотального сумніву безсумнівним залишається тільки воно. *Ero* є своєрідним феноменологічним залишком, новим “регіоном” буття, як його визначає вчений.

Після відкриття *ero* закономірним є дослідження його структур.

Загальна схема, яку пропонує Е.Гусерль, має такий вигляд:

ego–cogito–cogitatum.

Тож у нас з'являються ще два поняття — “*cogito*” (*ноезис*) та “*cogitatum*” (*ноема*). Що вони позначають, добре видно з наступної цитати:

“... кожне *cogito*, або, інакше, кожне переживання, яке відбувається у свідомості, покладає деякий предмет і, таким чином, несе у собі самому, як покладений, те чи інше своє *cogitatum*, причому кожне *cogito* робить це по-своєму” [13, с. 96].

Тут одразу треба згадати про поняття “інтенціональність”, яке органічно пов'язане з “*ноезисом*” та “*ноемою*”. Звернімося знову до першоджерела: “Усвідомлювані переживання називаються також інтенціональними, причому слово “інтенціональність” означає не що інше, як цю всезагальну властивість свідомості — бути свідомістю про щось і як *cogito* нести в собі своє *cogitatum*” [13, с. 96].

Отже, інтенціональність є іманентною властивістю чистої свідомості бути спрямованою на якийсь предмет. “Порожньої” свідомості не існує, вона завжди потребує якогось об’єкта.

Утім, “трансцендентальне *ero*” — це не просто точка, з якої у різні боки спрямовані інтенції. “Я, — пише Гусерль, — що його ставлять у центрі, становить не порожній полюс тотожності, але через певну закономірність трансцендентальної генези з кожним актом, що виходить із нього й має новий предметний смисл, набуває нової особливості, яка в подальшому зберігається” [13, с. 146].

Річ у тому, що наші переживання мають певну послідовність і пов’язані із “внутрішньою свідомістю часу”¹. Цей час є принципово нетотожним “об’єктивному” часові. Вчений зображує його як постійний потік, що складається з переживань. Кожному переживанню передує інше, до якого воно приєднується, і, зі свого боку, саме стає попередником наступного переживання. Таким чином, нове переживання завжди, відсилаючи до старого, модифікує його і своєю чергою модифікується. “Передній план — ніщо без заднього плану. Сторона, що являє себе, — ніщо без тієї, що не являється”, — наголошує Гусерль [14, с. 58]².

“Внутрішня свідомість часу” приводить нас до поняття “синтезу” як синтезу переживань. Його Гусерль поділяє на два види — активний та пасивний. Перший вид синтезу передбачає конституювання свідомістю нових предметів. Такий активний синтез ще можна назвати духовною активністю. Своїм підґрунтям він має пасивний синтез, за якого ми маємо справу із задалегідь даними об’єктами.

Отже, у внутрішній свідомості часу відбувається постійний синтез переживань. Для кожного *ero* він здійснюється у такий спосіб, що минулі, теперішні та майбутні переживання зв’язуються у єдиний потік, що вможливає їх єдність. Відтак, прийнявши теоретичну настанову і провівши феноменологічну редукцію, Гусерль, слідом за Декартом, приходять до відкриття “трансцендентального *ero*”. Він відкриває його ноетико-ноемативну структуру із іманентною їй інтенціональністю.

Через поняття “внутрішньої свідомості часу” та “синтезу” Гусерль нарешті дає досить розлоге визначення “трансцендентального *ero*”, що постає як “безконечний, скріплений у єдності універсальної генези взаємозв’язок співналежних йому продуктів синтезу — на різних рівнях, які мають повністю відповідати незмінній універсальній формі часовості, оскільки вона сама ґрунтується на постійно плинному, пасивному і всеосяжному універсальному синтезі, який із необхідністю вбирає у себе все нове” [13, с. 170].

Така зосередженість на трансцендентальному *ero* та його дефініції, звичайно, не могла не провокувати звинувачення Гусерля у соліпсизмі.

¹ Гусерль запозичує ідею дослідження внутрішньої свідомості часу у Ф.Брентано. Але його аналіз не є простим запозиченням і містить багато критичних зауважень [14, с. 13].

² Ідеї засновника трансцендентальної феноменології стосовно внутрішньої свідомості часу особливо цікаві у зв’язку з такими проблемами, як визначення смислу та його утворення, і були залучені до соціологічного теоретизування.

Справді, *ero* постає як суб'єкт, що конститує світ – суб'єкт, з якого все випливає і до якого все повертається. Це, певною мірою, визнає й сам учений.

На цьому треба спинитися детальніше. Для більшої зручності розділимо шлях дослідника (лише схематично) на три етапи.

На першому він приймає теоретичну настанову та здійснює феноменологічну редукцію, піддаючи усе тотальному сумніву. В результаті як таке, що є поза сумнівом, для нього постає лише те, що він мислить. Адже навіть заперечення цього (якщо не брати до уваги абсурдності такого твердження) є мисленневою операцією.

Назвавши цю спроможність чистою свідомістю чи трансцендентальним *ero*, Гусерль береться до його дослідження.

Починається другий етап, на якому феноменолог зосереджується на дослідженні структур шойно відкритого *ero*. Цей етап насправді можна назвати соліпсичним. Однак є ще й третій етап, коли цей соліпсизм долається.

Філософ намагається відповісти на питання: як ми можемо бути впевненими в об'єктивності цього світу і вийти за межі власної суб'єктивності?¹ Із відповіддю на це питання, власне, й розпочинається вже той етап, коли були впроваджені основні поняття, які згодом увійдуть до поняттєво-категоріального апарату феноменологічної парадигми в соціології. На цьому етапі Гусерль переходить від зосередженості на власне *ero* до розгляду іншого *ero*. Він вводить поняття “*alter ego*”.

Як уже зазначалося, в результаті редукції безсумнівним залишається лише трансцендентальне *ero*. Натомість увесь світ та предмети, що його наповнюють, постають як феномени, як *cogitatum*. Це стосується і нашого тіла. Його Гусерль називає психофізичною структурою, яка так само сприймається чистою свідомістю як феномен. Відтак, відбувається подвоєння: *ero* відділяється і не отожднюється із тілом.

Такий самий принцип Гусерль застосовує і до *іншого*, поділяючи його на *ero* та психофізичну структуру (тіло), явлену в цьому світі.

Для розуміння *alter ego* феноменолог вводить поняття “апрезентація”. По-іншому це можна назвати “аналогізуючою аперцепцією”. Тобто існування *іншого* усвідомлюється *ero* за аналогією. Сприймаючи психофізичну структуру – тіло, його поведінку, трансцендентальний суб'єкт доходить висновку про наявність *alter ego*: психофізична структура апрезентує *ero*.

Важливо відзначити, що безпосередньо даною є лише психофізична структура, тоді як *інший* постає опосередковано й конститується в чистій свідомості за аналогією. Інакше (за безпосередньої даності) *alter ego* виступало б як частина *ero*.

Отже, перед моїм *ero* постають *alter ego*. Своєю чергою, моє *ero* є *alter ego* для *іншого ero*. Завдяки апрезентації відбувається взаємне конституювання *інших* у чистих свідомостях [13, с. 224].

Те, що *ero* усвідомлює існування *інших* (які є понад те даними йому опосередковано), дає Гусерлю підстави говорити про подолання соліпсизму.

¹ Цікаво, що Декарт, як відповідь на це питання використовував доведення буття Бога як досконалої істоти, що у своїй всеблагості не може обманювати нас – істот, які перебувають у сумнівах [15].

“Конституція буттєвого сенсу “об’єктивного світу” на основі мого першопорядкового світу, — пояснює вчений, — має кілька рівнів. Першим слід виділити рівень конституції “*іншого ego*” чи “інших взагалі” ... Згідно із цим ... здійснюється універсальна смислова надбудова над моїм першопорядковим світом, завдяки чому останній стає явищем деякого визначеного *об’єктивного* світу, як одного й того самого світу для кожного з нас...” [13, с. 210].

Світ, зокрема культурний, соціальний світ, конституює *ego* разом з *іншими* у їхній спільній активності. Вчений навіть говорить про деяку “гармонію монад” (або гармонію *ego*), завдяки якій і в якій усім нам є даним цей світ.

На завершення розгляду шляху подолання феноменологом соліпсизму наведемо слова Гусерля, який наголошує, що “насправді ... трансцендентальний соліпсизм є лише нижньою сходинкою філософії і як такий має бути методично обмеженим для того, щоб відповідним чином було введено до гри — як фундовану, а відтак як таку, що стоїть на вищій сходинці — проблематику трансцендентальної інтерсуб’єктивності” [13, с. 92].

Таким чином, долаючи соліпсизм, Гусерль виходить на проблематику трансцендентальної інтерсуб’єктивності й, відповідно, вводить поняття “інтерсуб’єктивність”¹.

Як бачимо, воно позначає об’єднання першопорядкових світів кожного *ego* в один, спільний для них світ.

Через “інтерсуб’єктивність” учений отримує інше важливе поняття — “життєсвіт”. Адже життєвий світ і є цим одним, спільно конститутованим для *ego* світом.

На “життєсвіті” належить спинитися окремо, оскільки з часом це поняття стає визначальною категорією феноменологічної соціології.

4

До поняття “життєсвіт” засновник трансцендентальної феноменології підійшов лише наприкінці свого творчого шляху. Хоча вперше цей термін він вживає у “Картезіанських роздумах”, але особливо ґрунтовно розглядає це поняття в останній, оприлюдненій уже після смерті автора праці “Криза європейських наук та трансцендентальна феноменологія”² [16].

Тут також важливо окреслити шляхи та логіку, якими Гусерль приходить до цього поняття в “Картезіанських роздумах” та “Кризі європейських наук”.

Як зазначалося, в першій книзі він відповідав на звинувачення у трансцендентальному соліпсизмі й через це вийшов на проблему трансцендентальної інтерсуб’єктивності, що конституює спільний життєвий світ *ego-монад*. Натомість у “Кризі” Гусерль підходить до цього поняття вже не через

¹ “Інтерсуб’єктивність” згодом стає також одним із найважливіших понять феноменологічної соціології.

² Про справжнє значення цієї праці красномовно свідчить спогад особистого друга та послідовника Е.Гусерля А.Шюца: “В останніх бесідах з Гусерлем, які пощастило мати авторові, він незмінно називав цю серію нарисів підсумком та вінцем усіх своїх життєвих трудів. Він невідривно працював над ними впродовж останніх трьох років свого життя” [17, с.181].

дослідження *его*, а через критику та переосмислення сучасних йому наук. Як видно з назви книги, на думку Гусерля, вони перебувають у кризі, й виходом із неї може стати трансцендентальна феноменологія. Адже саме ця система мислення, як наголошує вчений, єдина з усіх не перебуває у полоні “фізикалістських” та “об’єктивістських” ілюзій і спроможна спрямувати свою увагу до справжнього підґрунтя будь-якого знання. Цією підставою і є життєвий світ.

Треба зауважити, що єдиної й однозначної дефініції поняття “життєсвіт” Гусерль не залишив. Тому спробуємо дати збірне визначення цього поняття, послуговуючись тими згадуваннями цього терміна, що їх знаходимо у текстах “Картезіанських роздумів” та “Кризи європейських наук”.

Отже, життєсвіт — це перед-даний усім нам світ допредикативного, чуттєвого досвіду, який унаслідок своєї перед-даності є для всіх нас самозрозумілим. У ньому ми одночасно є і об’єктами, і суб’єктами, які спільно конституують цей світ. “Вжитість”, утягнутість кожного у цей світ, його всезагальність стають запорукою того, що все донаукове та наукове знання ґрунтується на ньому.

“Науки, — пише Гусерль, — здійснюють свої побудови на самозрозумілому підґрунті життєвого світу, беручи з нього те, що знадобиться коли-небудь для тих чи тих їхніх цілей. Однак користуватися життєвим світом у такий спосіб не означає науково пізнавати сам цей світ у його власному способі буття” [17, с. 172].

Відірваність наук від життєвого світу, наповненість їх різного роду ідеалізаціями, що часто виявляються фікціями, становить головну причину кризи. Тому для подолання кризи конче необхідно повернутися до цього підґрунтя¹.

Однак зробити це непросто. І саме тому, що цю основу власне ніхто не помічає. “Ту обставину, що цей вимір залишався прихованим упродовж тисячоліть і, навіть коли з’являлася можливість його відчутти, так і не збудив послідовного теоретичного інтересу, можна пояснити вказівкою на наявність своєрідного антагонізму між спробою увійти в цей вимір та заняттями, відзначеними смыслом усіх тих інтересів, що складають природне та нормальне людське життя у світі”, — пояснює Гусерль [17, с. 163].

Тобто ми знову повертаємося до поняття “природної настанови”. Саме ця настанова (як модус свідомості, через який цей світ сприймається не критично) не дає нам змоги здійснити рефлексію стосовно життєсвіту і зробити його об’єктом нашого дослідження. Для виходу з неї потрібен радикальний крок, і такий крок знайдено — це вже згадувана феноменологічна редукція.

Як і у випадку із відкриттям трансцендентального *его*, ми приймаємо теоретичну (рефлексивну) настанову і здійснюємо процедуру тотального сумніву. Завдяки їй ми піднімаємося над перед-даністю навколишнього світу, його самозрозумілістю, і він постає перед нами як продукт спільної конститутивної діяльності.

¹ “Забуття життєвого світу, — пише сучасний феноменолог Бернґард Вальденфельс, — Гусерль робить відповідальним за хибні лінії розвитку, які можна усунути лише поверненням думки до життєвого світу” [18, с. 34].

Феноменологія, таким чином, дає змогу повернутися до цього світу і зробити фундаментальне пригадування: усе знання, зокрема й наукове, є продуктом людської діяльності. Тож Гусерль, по суті, приходиться до розв'язання свого головного завдання — знаходження підґрунтя будь-якого аподиктично достовірного знання. Тому, на його думку, постає необхідність створення нової науки. “На противагу всім раніше розробленим об'єктивним наукам, що стоять на ґрунті світу, — підсумовує Гусерль, — це була б наука про універсальний спосіб перед-даності світу, тобто про те, в чому полягає це буття як універсальне підґрунтя для будь-якої об'єктивності. І це означає також створення науки про останні основи, із яких будь-яке об'єктивне обґрунтування черпає свою істинну силу і які надають йому його останній смисл” [17, с. 199].

5

Підсумуємо все сказане стосовно поняттєво-категоріального апарату трансцендентальної феноменології Е.Гусерля. Іще раз треба зазначити, що ця стаття зосереджена суто на тих поняттях системи Е.Гусерля, які згодом увійшли до соціологічного вжитку чи були необхідні для розуміння їх. Отже, гусерлівський аналіз із самого початку йшов у гносеологічному напрямі. Його мета — це створення останньої у своєму роді теорії пізнання, й центральні поняття його побудови (“трансцендентальне *ero*”, а згодом і “життєсвіт”) розроблялися тільки в цьому ключі. Тепер можна виокремити кілька логічних ліній, якими рухався Е.Гусерль, та відповідних груп понять, які пізніше увійшли до соціологічного вжитку.

Першою такою лінією є дослідження трансцендентального *ero*. Із нею пов'язана категорія “трансцендентальне *ero*” та поняття, які приводять до знаходження чистої свідомості (“феноменологічна редукція”), слугують для опису її структур і властивостей (“ноезис”, “ноема”, “інтенціональність”), та поняття, що описують механізми чистої свідомості (“активний” та “пасивний” синтез, “внутрішня свідомість часу”).

Друга лінія йде через подолання трансцендентального соліпсизму. Гусерль вводить поняття “*alter ego*” та пов'язане з ним поняття “апрезентація”. Таким чином учений проникає до проблематики інтросуб'єктивності, що є третьою логічною лінією його дослідження, завдяки якій він приходиться до розуміння “життєсвіту” як спільно конституційованого, допредикативного світу трансцендентальних *ero*.

Утім, до поняття “життєсвіт” засновник трансцендентальної феноменології підходить і через четверту лінію аналізу. Як неодноразово згадувалося, гусерлівська система мала не лише побудувати нову теорію пізнання, а й стати інструментом для переосмислення наявних наук. У процесі такого переосмислення Е.Гусерль знову приходиться до “життєсвіту”, який є не тільки спільним для всіх нас світом, а й підґрунтям для будь-якого пізнання. До того ж це підґрунтя сучасні йому науки забули, замінивши його ідеалізаціями, й саме тому переживають глибинну кризу. Виходом із неї є повернення до життєвого світу.

Такий стислий розгляд типології основних понять трансцендентальної феноменології Гусерля та їхнього логічного взаємозв'язку є необхідним, якщо ми хочемо проаналізувати поняттєво-категоріальний апарат уже власне феноменологічного напрямку в соціології. Адже саме трансцендентальна феноменологія стає методологічною базою феноменологічної соціології, забезпечує її засадовими поняттями та категоріями, як-от, “інтерсуб'єктивність” чи “життєсвіт”.

Тільки через прояснення початкового досвіду вживання цих та інших згаданих понять можливе встановлення генетичного, смислового та функціонального зв'язку між ними у межах філософії й соціології, прояснення еволюції їхнього змісту залежно від особливостей соціологічного застосування.

Література

1. *Филлипсон М.* Феноменологическая философия и социология // Новые направления в социологической теории. — М., 1978. — С. 204–272.
2. *Grossmann R.* The Categorical Structure of the World. — Bloomington (Indiana), 1983; *Johansson I.* Ontological Investigations. — N.Y., 1989; *Chisholm R.* A Realistic Theory of Categories. — Cambridge, 1996.
3. *Коптин П.В.* Диалектика как логика и теория познания. — К., 1973.
4. *Булатов М.А.* Логические категории и понятия. — К., 1981.
5. *Готт В.С., Землянский Ф.М.* Диалектика развития понятийной формы мышления. — М., 1981.
6. *Шинкарук В.И.* Категории как формы мышления и их методологическая функция // Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий. — К., 1978. — С. 247–277.
7. *Коптин П.В.* Развитие познания как изменение категорий // Вопросы философии. — 1965. — № 11. — С. 37–46.
8. *Позднева С.П.* Общенаучные понятия и методологическая функция категорий диалектики // Методологические функции философских категорий: Межвузовский научный сборник. — Саратов, 1989. — С. 45–58.
9. *Гуссерль Э.* Феноменология. Статья в Британской энциклопедии // Логос. — 1991. — Т. 1. — С. 12–21.
10. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. — М.; Минск, 2000.
11. *Гуссерль Э.* Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. — М., 1999.
12. *Гуссерль Э.* Идея феноменологии: Пять лекций. — СПб., 2006.
13. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. — СПб., 1998.
14. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Том 1. Феноменология внутреннего сознания времени. — М., 1994.
15. *Декарт Р.* Размышления о первой философии. — <http://www.lebenswelt.narod.ru/index1.htm>.
16. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб., 2004.
17. *Шюц А.* Феноменология и социальные науки // Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М., 2004. — С. 180–201.
18. *Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології. — К., 2002.