

Bernhard
WALDENFELS

Einführung
in die
Phänomenologie

**Бернхард
ВАЛЬДЕНФЕЛЬС**

**Вступ
ДО
Феноменології**

Переклад з німецької

КИЇВ

ББК 87.3

В15

*Переклад і видання книги здійснені завдяки благодійній підтримці
Міжнародного фонду "Відродження".*

*Серія "Сучасна гуманітарна бібліотека" заснована Українським
філософським фондом у 2001 році*

Редколегія серії:

д.ф.н. *О.В. Білий*, к.ф.н. *А.Л. Богачов*, д.ф.н. *В.С. Горський*,
к.ф.н. *О.Є. Гомілко*, д.ф.н. *А.М. Єрмоленко*, д.ф.н. *М.Д. Култаєва*,
д.ф.н. *А.М. Лой*, к.ф.н. *С.В. Пролеєв* (голова),
к.ф.н. *Я/4. Ситниченко* (вчений секретар), д.ф.н. *О.І. Хома*

Переклад з німецької д.ф.н. *М.Д. Култаєвої*
Додатки - д.ф.н. *М.Д. Култаєва*, к.ф.н. *В.І. Кебуладзе*

Переклад виконано за виданням: Waldenfels В. Einführung in die
Phänomenologie. - München: Wilhelm Fink Verlag, 1992.

Відповідальний редактор к.ф.н. *Л.А. Ситниченко*

Вальденфельс Бернхард

В15 Вступ до феноменології. - К.: "Альтерпрес", 2002. - 176 с. -
("Сучасна гуманітарна бібліотека").

ISBN 966-542-178-6

ISBN 966-542-089-5

Книга присвячена систематичному викладу феноменологічної філософії ХХ століття. Стисло, але дуже чітко і повно розглянуті основні проблеми і концепти, що їх розробляла феноменологія. Викладені позиції основних представників феноменологічного напрямку сучасної філософії: від Гуссерля, Шелера і Гайдеггера до Рикера, Шютца і Гурвіча. Проаналізовано зміст феноменологічної позиції в конкретних гуманітарних науках: психології, соціальних науках, педагогіці, логіці, літературознавстві, теології тощо. В останньому розділі розглянуто теоретичні межі феноменології (зокрема, у зв'язку з деконструкцією Ж. Деррида).

© Wilhelm Fink Verlag, 1992

© Український філософський фонд, серія, 2001

© М.Д. Култаєва, переклад, 2002

© Художнє оформлення, "Альтерпрес", 2002

ISBN 966-542-178-6

ISBN 966-542-089-5

Передмова до українського видання

Ця вступна праця була написана після 1989 р., отже, у переломні роки; з самого початку вона зосереджувалася не лише на історичних змінах, але й зачіпала географічне розташування феноменології, що надає предметному дослідженню особливо-го культурного забарвлення. Означена мультикультурність з часом стала ще істотнішою. Цьому не в останню чергу сприяє так звана глобалізація, прояви якої є, щоправда, досить неоднозначними. Відкриття кордонів та охоплення комунікативно-технічною мережою усіх та кожного має гомонізуючу побічну дію, яка спрямовується проти своєрідності феноменів і формування специфічних способів наближення до них.

Відкриття кордонів та посилення комунікативних потоків, хоча й не виключає подальшого розвитку регіональних традицій з притаманними їм стилями та ідіомами, але потребує необхідних для цього реальних поштовхів, які виходили б за межі простого функціонування апаратів та систем. Отже, гуссерлівське феноменологічне епохе є сьогодні актуальним як ніколи. Але воно має здійснити феномено-технічний поворот, щоб пробитись крізь всемогутність технічних, технократичних та техноморфних процесів.

До нової мультикультурної орієнтації належить також подолання бар'єрів між Сходом та Заходом, а також перспектива об'єднання або воз'єднання Європи. Якщо країни, які колись входили до складу Радянського Союзу або до сфери його панування, знову відкривають свою самобутність, ревно піклуючись про власну мову, то роблять це не для того, щоби за допомогою репровінціалізації відокремитись від загального розвитку, а, напевно, для спроби відкрити у своєму чуже та власне у чужому.

Як говорив Гьольдерлін: «Своєму варто навчатись так само добре, як і чужому». Таке прикордонне місто, як Львів, Львув, Львов або Лемберг, що вже через множинність своєї назви видає внутрішню чужість і така прикордонна земля, як Галиція, де поляки, українці, німці та євреї живуть зазвичай якщо не разом, то поруч, були і залишаються застережними знаками. У певному сенсі кожна країна заслуговує на назву «Україна», тобто земля, яка має межі, кордони, адже жодна країна не лежить просто сама по собі, неначе ядро у своїй шкаралупці. Феноменологія могла би своїми засобами зробити внесок до осмислення кордонів, до переступання через них, при цьому не знімаючи їх взагалі. Мотив горизонту, дослівно — «граничної лінії», якому Гуссерль надає засадничої ролі у досвіді, нагадує про це завдання. Ми пізнаємо світ лише у вигляді світових горизонтів, які виключають будь-яку, і технічно опосередковану також, всеприсутність. Віддалене є моментом кожного досвіду, а починається ж він із найближчого. Навіть любов до ближнього була би нічим без гострої любові до найвіддаленішого, як це переконливо показав нам Ніцше. Далина і чужість належать до «самої речі».

Читачі і читачки знайдуть у цій книзі розділ, присвячений розвитку феноменології у Східній та Центральній Європі. Особливу роль там відіграє почасти вимушена, почасти умисна суперечка з марксизмом. Провідними фігурами тут виступають такі філософи, як Густав Шпет, Роман Інгарден і Ян Паточка, які за скрутних, небезпечних для життя умов сприяли прориву крізь ідеологічні мури. То ж нехай український переклад «Вступу до феноменології» послугує також і тому, щоб цей занадто короткий розділ було доповнено та продовжено вже за сучасних умов українською спільнотою. Завдання, сформульоване Гуссерлем, — «дати висловитися ще німому щодо власного смислу досвіду», — постає знову і знову тоді, коли щось, яке насувається на нас, чекає на багатоголосся і силу винахідливості нашої відповіді.

Передмова

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ, без сумніву, належить до значних явищ, а також спроб мислення в цьому вже близькому до завершення столітті, яке вона супроводжувала від самого початку. У 1900 р. Едмунд Гуссерль своїми «Логічними дослідженнями» зробив вирішальний прорив. Народилось те, що згодом при хрещенні дістало ім'я «феноменологія», і, як це завжди трапляється з усяким витвором, здивувало свого засновника. Але вже з самого початку виникло й досі відкрите питання: куди ж прийде ця феноменологія? Якщо спробувати розкрити таємницю життєздатності феноменології аж до наших днів, то, напевно, слід зазначити той факт, що вона не дозволяє системам, школам, навчальним програмам знищити потяг до розробки предметних питань та досліджень. Для своїх засновників вона залишилася «робочою філософією»; вона принципово стояла осторонь від поширених у XIX столітті світоглядних суперечок та рецептів спасіння світу, що зазвичай з'являлися у позанауковому чи науковому вбранні; майже усі вони зникли у наш час, хоч і не виключається можливість їх відродження у новій формі. В одній із ранніх лекцій Гайдеггера від 1925 р. проголошується: «Велич відкриття феноменології криється не у фактично отриманих результатах, які можна оцінювати чи критикувати..., а у тому, що вона є відкриттям можливості дослідження у філософії» (GA 20, 184)*. Рефреном цьому є передмова Мерло-Понті до його «Феноменології сприйняття», де він говорить про манеру чи стиль, що характеризують феноменологію як рух: над нею працюють так, як працюють над творами Бальзака, Пруста, Валері чи Сезанна. Тут не пропонується канонічний взірць прочитання.

* Так позначається автором повне зібрання творів Гайдеггера М.

Скоріш усе відбувається так, як зазначає Рікер: «Суттєва частина феноменології складається з історії гуссерліанських ересей. Архітектоніка спорудження майстра сприяла запобіганню гуссерліанської ортодоксії (Рікер 1986 а, 156).

Це означає, що феноменологічний рух — як усяке живе мислення — не можна зобразити лінійно. Адже виникають «випромінювання» та розгалуження, забігання вперед та повернення назад, варіанти, що частково перехрещуються і частково відходять один від одного, не перетворюючись на інваріантну побудову.

Запропонований вступ до феноменології покликаний дати загальну орієнтацію. Він не замінює широких за обсягом цілісних історичних досліджень Г. Шпігельберга (1982) та С. Цеккі (1978), предметно орієнтованого нарису з феноменологічної філософії Е. Шрьокера та П. Янсена (1989), регіональних цілісних описів, таких як моя власна праця про феноменологію у Франції (1983), і тим паче — спеціальної літератури, присвяченої центральним постатям феноменології, специфічним проблемним сферам, застосуванню феноменології в окремих науках чи особливих культурно-національних традиціях у феноменології. Однак цей вступ має сприяти створенню повної і водночас деталізованої картини феноменології, розставляючи деякі особливі акценти і спонукаючи до подальших досліджень.

Ми прагнули тут, по-перше, показати не тільки *історичну*, а й *культурно-географічну багатоманітність* феноменології, яка все більшою мірою набуває характеру філософської ейкумени з численними діючими центрами, зображення яких у даній праці не може бути вичерпним.

По-друге, нам здавалося важливим звернути належну увагу на стосунки *взаємообміну*, що існують між *філософією та окремими науками*. Тут демонструються можливості регіональних феноменологій, які лише закостенілий апріорист може вважати банальними підрозділами застосування власне філософської феноменології. Нехтувати цією взаємодією значить штучно звужувати феноменологічне поле зору і теоретично спрощувати фактичну історію феноменологічного дослідження.

І, зрештою, необхідно також зупинитися на *полеміці з іншими напрямками мислення*. Зокрема це стосується суперечок із раннім позитивізмом, західним та східним марксизмом, лінгвоаналітичною філософією, із французьким структуралізмом та

його послідовниками. До того ж зрозуміло, що межі з екзистенціалізмом, герменевтикою та деконструктивним підходом є розмитими.

Враховуючи усе це, ми ставимо перед собою завдання розкрити і по можливості посилити *потенціал* феноменології. Тон задається «справою» феноменології, яка і тепер здатна випромінювати імпульси, якщо їх не приносить у жертву банальній текстуальній обізнаності та простій методичній вправності. Коли ж феноменологія опуститься до перетворення самої себе на власний архів та коментар, то це стане її самоглумуванням.

Зображення цілого задумано таким чином. Спочатку слово надається насамперед Гуссерлю і висвітлюються основні етапи його мислення (розд. I, III, IV), а також його безпосередній вплив на ранні кола геттінгенської та мюнхенської феноменології (розд. II). Це продовжує започаткований у Фрейбурзі переворот у феноменології, який підготував нові імпульси, що ведуть з Бельгії та Нідерландів до Німеччини (розд. V) і сягають кульмінації у творчості Гайдеггера (розд. VI). Вже протягом 30-х років значно поширюються сфери феноменологічного впливу та їх діючі центри, а саме: від Франції через Італію до англосаксонських країн, причому там феноменологія приймає відповідні специфічні форми та виділяє свої основні моменти (розд. VII-IX). Далі подається детальний огляд феноменологічно інспірованої і фрагментарної дослідницької роботи у різних науках: від гуманітарних та суспільних через формальні, природничі та лінгвістичні науки до мистецтва та релігії (розд. X). Дві прикінцеві глави містять полеміку феноменології із марксизмом, який відіграв особливу роль у Східній та Центрально—Східній Європі (розд. XI), а також із структуралізмом, що у творах Дерріда сягає межі маргінальної феноменології (розд. XII). Але не тільки тут, а й у самих широких сферах феноменологія демонструє можливість звернення до своїх власних меж, замість того, щоб заперечити або ж перестрибнути їх шляхом простої переміни місця.

Щоб уникнути марних сподівань, слід згадати наприкінці те, що мало бути загалом або частково випущеним у стислому зображенні феноменології. Основний акцент у ньому робиться на тих фігурах і текстах, що набули у феноменології статусу знакового самовиразу або окреслюють специфічне поле дослідження. Отже, у більшості випадків згорнуто розглядаються численні спеціальні дослідження, присвячені таким авторам, як Гуссерль,

Гайдеггер, Мерло-Понті або Шютц. Також і вагомість таких авторів як Гайдеггер, Сартр, Рікер, Дерріда або Пачі визначається внутрішньою логікою вступу. Їх твори розглядаються лише настільки, наскільки їх можна більш-менш віднести до феноменології. Щоб уникнути безмежності у зображенні феноменологічного руху, не згадуються тут і дифузні сфери впливу, які не можна віднести ані до центрального поля феноменології, ані до її чітко визначеного контексту, де феноменологія є лише елементом серед багатьох інших. Те ж саме стосується і праць Миколи Гартмана, Гельмута Плеснера або Ганса-Георга Гадамера, у творчості яких феноменологія відіграє важливу роль, але інакше визначається вагомість філософії. Тут не вдалося цілком уникнути таких ситуацій, коли один читач знайде те, чого не шукав, а другий шукатиме те, чого йому не знайти, адже одному феноменологія здається недостатньо чистою, а інший вважатиме її зображення досить нерозмаїтим. Наведена література у бібліографічному розділі дещо компенсує втрачене.

Наприкінці скажу кілька слів про виникнення цього твору. Його ядро за своїм походженням має витoki у докладньому розділі «Феноменологія» в «Enciclopedia Italiana», і я, користуючись нагодою, хочу висловити подяку італійським видавцям, особливо Тулію Грегорі за щедрість, з якою вони дозволили мені використати приготований до друку текст для розширеної німецькомовної книжкової версії. Почувши слово «енциклопедія», не слід одразу лякатися. Італійські видавці надають велике значення динамічному зображенню, в якому чітко простежується становлення думок, умов і труднощі їх розгортання. Водночас це означає, що таке зображення не може мати невизначеного походження, а вказує на певну позицію та демонструє певний почерк. Той, кому це послужить імпульсом, може надалі зайнятися розмноженням перспектив. У всякому разі я у своїй ролі включеного спостерігача спробував не віддати на відкуп моїм власним інтересам тиражування можливостей. Але було би занадто вимагати не скористатися з цього — така порада нічого не варта. Отже, поза нашими бажаннями парадоксальним заняттям є набуття досвіду, «уможливорюючи висловлення його власного смислу».

За різноманітну допомогу при підготовці цього рукопису хочу висловити подяку моїм Бохумським співробітницям Іріс Дерман та Ант'є Капуст, далі я вдячний також Аннемарі Ернс за її зусилля при передруку рукопису.

Мюнхен, березень 1992.

Розділ I

ІДЕЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Якщо ми поведемо мову про час заснування феноменології, то він припадає на 1887-1901 роки, отже, на ті роки, коли Едмунд Гуссерль був приватдоцентом у місті Галле. Що ж до самої назви «феноменологія», то, як відомо, вона походить не від Гуссерля. Не кажучи вже про більш давній слововжиток, який можна простежити від Ламберта, Канта, Фіхте, Гегеля до Лотце і Е. фон Гартмана, це слово належало до наукової повсякденності і вживалося такими природознавцями, як Е. Мах, Л. Больцман чи Г.Р. Кірхгоф, коли йшлося про опис «феноменів», який вони протиставляли теоретичному поясненню (див. Spielberg 1982, 6-19).

Але лише у Гуссерля це слово перетворюється з підготовчого рівня філософського знання або методичного стилю наукового дослідження в центральне визначення філософії, яка сама себе проголошує феноменологією. Спочатку і це також здійснювалося дуже повільно. У вступі до другого тому «Логічних досліджень» слово «феноменологія» ще з'являється у супроводі скромного, але спантеличуючого епітету — «дескриптивна психологія», який потім зникає у другому виданні 1913 р., отже, на теоретичному рівні «Ідей I»

/. **МІЖ ПСИХОЛОГІЗМОМ І ЛОГІЦИЗМОМ.** — Вихідне становище феноменології характеризується сильним впливом неокантіанства, яке вбачало порятунок філософії у перетворенні її почасти на формальну методику, почасти на цілісну науку, або ж у зв'язках із певними науками. У такий спосіб вона втрачала не тільки свою самостійність, а й значення для життя. Це була втрата, про яку часто сперечалися «світоглядні філософії». Сам Гуссерль, який починав свою кар'єру з математики, зазнав

спокуси знайти фундамент для математики і логіки, на якому би психологія, що тут також задіяна, мала успадкувати філософію як свою засадничу науку. Його «Філософія арифметики», написана у 1881 р., рухалася ще у фарватері психологізму, як це зазначили Готліб Фреге у рецензії на цю ранню працю та сам Гуссерль у першому томі «Логічних досліджень», що було спробою вивести самопокладання логічних законів, а також інших значущих сфер етики, естетики та релігії із реальних психічних процесів й умов. Але антипсихологізм не мусив деградувати до логіцизму у дусі платонізму, який знаходив задоволення у чистій «значущості» цінностей, в «положеннях та істинах для себе» чи в «існуючому стані речей» — приблизно так це було у Г. Лотце, Б. Больцано, А. Мейнонга. Таким чином, виникла потреба перекинути міст між ідеальним покладанням та реальним переживанням.

Перший повстох цьому надав Франц Brentano (1838-1917), «Віденські лекції» якого слухав Гуссерль (до речі, також і Фрейд) і який сам завдяки Карлу Шмідту, вчителю філософії Гуссерля у Галле, мав значний вплив на психологію свого часу.

Brentano мав намір створити справжню «Психологію з емпіричної точки зору», саме про це говорить назва його основної праці, що вийшла у 1874 р. Для цього психологія потребує такого предмету, який не можна запозичити з інших дисциплін. Тепер, щоб відрізнити психічні феномени від фізичних, Brentano приписує їм внутрішню «спрямованість на зміст» та «спрямованість на об'єкт», які він, користуючись понятійним апаратом середньовіччя, характеризує як «інтенціональну інекзистенцію предмету» (*Psychologie...*, 1955, 124).

Однак навіть просте порівняння явищ переживання та фізичної реальності залишає багато відкритих питань і серед них таке: як і звідки взагалі можна досягнути і збагнути психофізичну двоїстість, не одержуючи для цього санкції з боку існуючих реальних наук, які у свою чергу, будуть змушені знову відкинути новий задум до апорії психологізму та фізикалізму? «Спосіб буття» інтенціональності, як пізніше встановив Гайдеггер, залишається невизначеним. Радикальніше аргументували це два представники раннього позитивізму — Ріхард Авенаріус та Ернст Мах. Один із них намагався повернути «природне поняття світу», другий відходив у психофізичнонейтральну сферу відчуттів, де відбувалося взаємопроникнення речі та «я» аж до їх саморозчинення. Усе це нагадувало профанізовану містику,

сліди якої залишилися у романі Роберта Музіля «Людина без властивостей»¹. Але Гуссерль, який дуже добре знав про усі ці спроби (див. Luebbe 1972, Sommer 1985), скористався ними для пошуків власного шляху. Його пізніша заява: «Ми є справжніми позитивістами» (Hua III, 46) вказує на це колишнє сусідство.

2. СМИСЛ. ПРЕДМЕТ ТА ІНТЕНЦІОНАЛЬНИЙ АКТ. — Якщо відносини між актом переживання та предметом, на який вони спрямовані, мають значити щось більше за реальний зв'язок між свідомістю та річчю, то переживання саме мусить характеризувати себе як «зв'язуючу інтенцію» (Hua XIX/1, S. 385), а отже, у випадку акту та предмету перше неможливе без другого. Тим самим починає торувати собі шлях проблематика, яка пізніше стане називатися «проблематикою кореляцій». Упорядкування акту та предмету орієнтується у невиразних ракурсах та через лексичні позначки типу «як» або «у вигляді», через які, начебто через вушко голки, можна розглядати феноменологію. Так, вже у «Логічному дослідженні» (Hua XIX/1, с. 414) Гуссерль бачить різницю між «предметом, що інтендується» і «предметом як таким, що є інтендованим». Предмет просто-напросто не є одним і тим же, він *проявляє себе* тим самим через зміну способів даності та інтенції, у яких він розглядається зблизька або на відстані, з того чи іншого боку, де він сприймається, пригадується, очікується або вигадується, у яких він оцінюється, обробляється чи бажається, у яких він стверджується як дійсний, відсувається як можливий чи сумнівний, або ж заперечується. Можна продовжити цей ланцюг варіацій, вдаючись до історичної та культурної конкретизації, — там стане помітним багато з того, що з часом займатиме та бентежитиме феноменологію.

Основна риса «чогось як чогось», яку можна вважати «знаковою відмінністю» (Waldenfels, 1980, 86, 129), відсилає назад, до аристотелівського визначення «суцього як суцього», але також і до кантівської дефініції трансцендентального пізнання, яке займається не предметами, «а нашим способом пізнання предметів, наскільки це апріорно має бути можливим». Ця риса вказує далі на «Буття та час» Гайдеггера, де у параграфі 33 робиться розрізнення між «герменевтичним як», що є герменевтичним

¹ Щодо внутрішнього зв'язку між Гуссерлем та Музілем, який виходить за межі відомих історичних стосунків, порівн.: G.Cellbrot. Die Bewegung des Sinnes. Zur Phänomenologie R. Musüs im Hinblick auf E.Husserl. München. 1988. Про Шютца та Музіля див. відоме дослідження: P. Berger (dt. Ob. in: Gratshoff/Waldenfels 1983. s. Lit. C5 (5)).

способом інтерпретації та розуміння чогось, та «апофатичним як», яке є способом прояву і висловлювання чогось. Сам Гуссерль розглядає ці аспекти насамперед у формі значення або смислу, за допомогою яких значуще висловлювання або інтерпретація значення вказують на свій відповідний предмет і роблять пізнавальною його даність як дійсний зміст. Навпаки, інтенціональний акт, будь то сприйняття, практичне рішення, любов та ненависть, радість і журба, визначається як переживання, що само по собі так чи інакше спрямовується на щось. У «Ідеях I» Гуссерль називає цю подвійну структуру, що прямо чи непрямо притаманна усім переживанням свідомості, двоїстість ноєзіса та ноєми. Ноєму ж саму по собі слід розуміти знову-таки у дусі чистого вчення про значення або похідного від нього вчення про істину — це розрізнення часто стирається у викладачах Гуссерля (порівн. *Bernét in: Ph.F.8*). Вирішальним тут вважається те, що «як» і «такий як», будь то просторовий відтінок, часовий аспект, модальність (справді, можливо і таке ін.), когнітивний (доксичний) чи практичний характер, є ані об'єктивною ознакою, тобто частиною того «щось», про яке йдеться, ані реальною складовою частиною акту або стану переживання. Тим самим до вчення Гуссерля про інтенціональність вкрадається новочасовий дуалізм зовнішнього і внутрішнього, іманентного переживання та трансцендентної дійсності. Коли хтось щось переживає чи пізнає, то він є сам у собі з іншим, поза собою, переступаючи через себе.

Послідовники Гуссерля зробили з цього радикальніші висновки. У Гайдеггера, який у своїх «Лекціях про історію поняття часу» наголошує на першопрохідницькому характері гуссерлівського вчення про інтенціональність, воно перетворюється в екстатичну людського буття. Так само і Сартр в одному із своїх ранніх есе віддає належне інтенціональності, завдяки якій у свідомості відбувається прорив до світу. Мерло-Понті відкриває за порогом «інтенціональності акту» ще й «діючу інтенціональність» (*intentionalite operante*), над якою не має влади свідомість. Нарешті, Левінас вбачає у інтенціональності «руїну уяви», внаслідок чого мислення опиняється поза собою.

Від вчення Гуссерля про значення відкривається шлях до лінгво-аналітичної філософії. Коли Гуссерль розсуває дуальний стосунок між актом та предметом, додає сюди третю ланку — так звану ноєму, то виникають, як демонструють Д. Фьолсдал та Дж.Н. Моганті, зв'язки із впровадженими Фреге розрізненнями

«поняття», «смислу» та «значення» і звідси далі - з теоріями поведінки за правилами, які розроблялися послідовниками Вітгенштейна або Сьорлом (див. IX, 5). Тому серед феноменологіє та аналітиків постає питання, як і якою мірою можливо приписувати значення або смисл виразів, речень або дій суб'єктивним інтенціям чи регуляціям, визнанням громадськістю, якщо одні відмовляються редукувати смисл до внутрішніх переживань, а інші - до зовнішньої поведінки.

3. ПОВЕРНЕННЯ ДО САМИХ РЕЧЕЙ. — Якщо феноменологія і віднайшла запальне гасло, то ним є багатоцитований заклик: «Назад, до самих речей!» Цей пароль легко стає тривіальністю або банальністю. Граф Лайнсдорф, почесний секретар «паралельної акції», яка у Каканії Музіля має сприяти запобіганню появи дефіциту смислів, мав цілі папки, наповнені різноманітними формулюваннями повернення: «Якщо не брати до уваги цілком зрозумілого бажання повернутися до віри, залишаються ще повернення назад, до бароко, до готики, до природного стану, до Гете, до німецького права, моральної чистоти і таке інше». А втім, цей список можна продовжити. Отже, як слід розуміти вимогу Гуссерля?

Насамперед максима вимагає дії, яка, відступаючи, веде далі, а отже, робить «крок назад», як говорить Гайдеггер (GA 9, 343). Сам же Гуссерль неодноразово висловлювався про рух зігзагом; цей рух не припускає чистого бачення (Vision), що випростовується з ходу речей, а включає в себе візію, ре-візію та про-візію.

Самі ж речі, про які тут йдеться, не лежать неприхованими перед нашими очима; вони водночас тут і не тут, знайомі і невідомі. У негативному наближенні їх розкриття означає впровадження феноменологічного епохе в його первісному сенсі (Hua III, 40 f.), тобто роботу над розбиранням споруди, що простежується у гайдеггерівській деконструкції західноєвропейської метафізики та у деконструкціях класичних текстів Дерріда. Цей рух демонтування відкриває різні фронти, на яких феноменологія мусить доводити свою оновлюючу силу.

її критика, по-перше, спрямовується проти вже згаданого **натуралізму**, який можна охарактеризувати як філософську деформацію природничих наук. Тут самі речі звужуються до елементарних фактів, які об'єднуються асоціативно і казуально таким способом, що втрачається їх зв'язок із життям та відчуттям

переживання. Так, барвистість речей замінюється електрохвилями, відображеннями на сітчатці та функціональними вирівнюваннями, від яких потім залежатиме «переживання» кольорів. У цьому зв'язку виникають безсенсові питання, наприклад: чому людина бачить речі правильно, незважаючи на перевернуте зображення на сітчатці, начебто людина схожа на фотографа, свідомість якого перетворилася на самага obscura (темну камеру. — М.К.). Наступний крок приведе в коло послідовників Дж.Ст. Міла з їх положенням про суперечність *mental states* (ментальних станів. — М.К.), що виключають одне одного.

Близьким до натуралізму є *техніцизм*, що перетворює усякі значення на «значення у грі» (Hua XIX/1, 75), які можна визначати лише синтаксично у рамках наукових мовних приписів. Самі речі редукуються до свого функціонального маніпулювання.

Боронитися слід також і від *історизму*, який можна назвати філософською деформацією гуманітарних наук. Самі речі тут перетворюються на історичні образи; претензія на істину спустошується або ж загрузає у чистій ерудиції. У цьому зв'язку Гуссерль не обходить навіть Дільтея, віддаючи належне його історико-герменевтичним досягненням². Внутрішньофілософська критика Гуссерля, зрештою, спрямована проти системного мислення у душі неокантіанства, з яким Гуссерль зустрівся насамперед у працях, і в особистості Пауля Наторпа (пор. Kern, 1964). Конструкції «зверху» він протиставляє філософію «знизу», в якій закони побудови здобуваються через унаочнюваний опис речей. У своєму програмному творі «Феноменологія як строга наука», опублікованому в 1910 р. у журналі «Logos», він дотримується старого ідеалу науковості, але не лише для того, щоб запобігти принесенню філософії у жертву іншим наукам, а й захистити її від сцієнтистської самовпевненості та світоглядного засилля і поставити на твердий ґрунт. Філософія є наукою, яка запитує сама себе і, таким чином, є більшою за позитивну науку. Разом із Гуссерлем ми можемо додати: не від філософій, також не від позитивних наук чи світоглядів, що передаються традиційно, має надходити поштовх для пізнання, а від самих речей і проблем (Hua XXV, 61). Цю максиму Гайдеггер поширює і на саму феноменологію, коли на початку лекції про «Основні проблеми феноменології», яку він читав у 1927 р., проголошує: «Ми не розкриватимемо з історичних позицій, чим с той сучасний напрям

² Про відношення Дільтея до феноменології дивись: Phän. Forschungen 16 (1984).

філософії, що має назву феноменологія. У нас йдеться не про феноменологію, а про те, що діється в ній самій».

Що ж відбувається в ній самій? Що означає повернення до самих речей, якщо розглядати його позитивно? Кажучи просто, це означає, що точки зору, з яких розглядаються та розкриваються речі, мають розгортатись із споглядання самих речей і ні в якому разі з інших позицій. Пізнання — це ніщо інше, як рух, що веде спершу від віддаленого споглядання до «абсолютної близькості», а істина, за її точним визначенням у «VI. Логічних дослідженнях», означає: те, про що мислилося, показує себе так, як про це мислилося, а мислилося так, як воно себе показує. Це наближення і віддалення самих речей не-слід хибно розуміти як щось на зразок безпосереднього осягнення, чистої інтуїції; йдеться скоріш про процес, у якому *змістовність та спосіб наближення* нерозривно взаємопов'язані. «По-іншому сприймати, значить сприймати інше», як лапідарно сказано у Левінаса (1967, 146; 1983, 156). Вже згадувана відмінність між «Що» та «Як», яка закладається у формулюванні «щось як щось», зберігається також і тут. Так, Гуссерль у своєму славнозвісному «принципі усіх принципів», що висувається в «Ідеях I» (Нua III, 52), вимагає, щоб усе, що постає перед нами в «інтуїції» справжнім (так би мовити, у своїй тілесній дійсності), бралось би просто як таке, за що воно себе видає, але також й у тих *межах*, в яких воно себе видає (підкреслено. — Б.В).

Пізніше Гайдеггер на свій лад приєднається до цього (див. також VI, 2).

Самобутність речей — це не буття у собі, а той спосіб даності, якому надається перевага. Феноменологія у філософському розумінні починається лише там, де не просто, так би мовити, інвентаризуються об'єктивні «феномени», а де тематизується сама феноменальність феноменів та її логос (Ricoeur. A l'école de la phen., 141).

4. СУТНІСТЬ І ФАКТИ. — Максима нової предметності означала визволення погляду від пут упередженості, традиційних застережень та методичних примусів, що знайшло живе схвалення у багатьох сучасників. «Май мужність послуговуватися власними відчуттями!» — так можна було би переформулювати максимуму Канта. Це визволення йде на користь усьому можливному і розкриває багатоманітність феноменів. Цифрові комбінації, логічні закони, фізичні формули і практичні заповіді належать

до неї так само, як келихи, міста, картини, казкові персонажі, сни, божевільні видіння, дитячі уявлення, навіть синтаксичні сполучники, наприклад «і», а також цілком безсенсові словосполучення, такі як «зелене або», якими сюрреалісти та дадаїсти провокували нормальність, — усе це не виключається з розгляду. «Але й не означає, що Гуссерль вимагає унаочнення усього пізнання, скоріш навпаки. Адже в усьому пізнанні він шукав наочне» (Stroeker in: Stroeker/ Janssen 1989, 38). Однак, як же можна уникнути перетворення антиконформізму погляду на нерозбірливість та її породження — «феноменологію книжки з картинками», про небезпеку якої наполегливо попереджали Гуссерль і Шелер?

Першим заслоном проти чистого розшматування феноменів є здавна знайоме розрізнення між сутністю та фактом. Те, що криється за мовним висловом і розкривається у здійснюючому себе спогляданні, слід відрізнити від побіжних аспектів та випадкових супутніх явищ. Сам Гуссерль у «II. Логічних дослідженнях» звільнив «абстракцію, що сприяє ідеалізації» від її емпіричного додатка, а потім в «Ідеях I» виразно говорить про «сутнісне бачення», або про «сутнісне споглядання», яке дає змогу виступити ейдосу, сутнісному образу. Методологічну нейтральність, яка спочатку задовольнялася тим, що розглядала безпосередньо дане як таке, Гуссерль застерігає від розуміння ідеального буття сутностей у душі ідеал-реалізму. Ідеї є для нього предметами у методичному смислі, тобто тим, про що можна щось говорити та висловлюватись на зразок індивідуальних предметів (Hua XIX/Ī, 52; III, 15, 48). Якщо ж і проголошується, що логічні закони діють незалежно від того, чи існують мислячі істоти (Hua XIX/1, 105), то це слід прочитати як гіперболічний вияв ідеальної самовстановлюваності законів, предметна сфера якої поширюється на всі можливі світи. Та все ж залишаються відкритими такі, наприклад, важливі питання: Як методично правильно відрізнити сутнісне споглядання від простих інтуїцій? Чи є сутність чимось на зразок чистого «що», яке вже перестає бути підлеглим встановлюючому межі і варіативному «як»? Чи можна у більш широкому сенсі, ніж методичний, визначити «ідеальне буття» загальних предметів? При відповіді на ці питання вперше відбулася духовна розбіжність у межах ще молодого феноменологічного руху. Чи відкрила «феноменологія сутності» дорогу до оновленої онтології, а чи залишилася тривіальним етапом на шляху підновленої «феноменології свідомості»?

Розділ II

РЕГІОНАЛЬНІ ОНТОЛОГІЇ

У 1901-1916 рр., коли Гуссерль викладав у Геттінгені, феноменологія переживає першу фазу консолідації. У 1913 р. виходить перший том «Ідей до чистої феноменології та феноменологічної філософії». Цей том водночас був першим внеском до «Щорічника філософських та феноменологічних досліджень», який Гуссерль разом із Моріцом Гайгером, Александром Пфендером, Адольфом Райнахом та Максом Шелером видавали протягом 1913-1930 рр. і де побачили світ «Формалізм у етиці» Шелера та «Буття і час» Гайдеггера.

Прізвища співвидавців виказують широке коло геттінгенських та мюнхенських феноменологіє, які, правда, зупинилися на «Логічних дослідженнях» Гуссерля і не сприйняли його нового трансцендентального повороту.

/. ГЕТТІНГЕНСЬКЕ ТА МЮНХЕНСЬКЕ КОЛО. — Існувало чимало філософів-початківців, які у Геттінгені тяглися до Гуссерля, але надалі йшли своїми власними шляхами. Це страбурзький релігійний філософ Жан Герінг (1890-1966), історик науки, виходець з Росії Александр Койре (1892-1964), Ганс Ліппс (1889-1941), автор чутливої щодо мови герменевтичної логіки, Гельмут Плесснер (1891-1985), який разом із Шелером є засновником філософської антропології, Вільгельм Шапп (1884-1965), юрист за освітою, який у 50-х роках видав загальну філософію історій (*Philosophie der Geschichten*), нарешті, російський філософ Густав Шпет (1879-1940), завдяки якому Гуссерль став відомим у Росії. Але ядро Геттінгенського гуртка (див. Spielberg 1982, 166-267) утворювали ряд молодих феноменологів, більшість з яких переселилися з Мюнхена до Геттінгена. Це Йоганнес

Добер (1877-1947), Моріц Гайгер (1880-1837), Адольф Райнах (1883-1917), Гедвіг Конрад-Марціус (1888-1966), Дітріх фон Гільденбранд (1889-1977), частково також Макс Шелер та нарешті поляк Роман Інгарден, на якому далі зупинимося докладніше.

Мюнхенське коло, якому особливу увагу приділив Ебергард Аве-Лаллемант (див. Kuhn, Ave-Lallemant u.a. 1975), знайшло сприятливий ґрунт на терені гуртка, створеного Теодором Ліппсом (1851-1914), що зосереджувався на різновиді дескриптивної психології, яка поширювала свій вплив також і на естетику; попри все філософію Ліппса не оминуло звинувачення у психологізмі. Воно стосується також і поняття вчування, яке Гуссерль застосовує у своїй теорії інтерсуб'єктивності, щоправда, в трансцендентальній обробці. Учень Ліппса, Александр Пфендер (1870-1941) наприкінці дуже зблизився із Гуссерлем. Він працював у площині феноменологічної психології, розробляючи такі теми, як мотивація, переконання та характер, які об'єднав у «Феноменологію воління» (1900), що із запізненням знайшла відгук у праці Рікера «Філософія волі». У цілому ж Пфендер був представником реалістичного варіанту феноменології, який, правда, важко віднести до проблемного рівня гуссерлівського «ідеалізму».

У цій реалістичній спрямованості молоді мюнхенські та геттінгенські феноменологи знайшли підтримку — їх речником став Адольф Райнах, який у своїй доповіді «Що таке феноменологія», проголошеній у 1914 р., акцентував увагу на «феноменології сутності», тобто осягненні сутностей, сутнісних зв'язків та сутнісних законів. До того ж він по-іншому, ніж Гуссерль або Мерло-Понті, перетворював ейдетуку на кінцеву мету, що само по собі визволяє від природних, історичних та мовних зумовленостей. Таке «повернення до самих речей» стає «чистою, неприкритою інтуїцією сутностей» (SW1, 550). Ця «предметна феноменологія», яка долучилася до «феноменології актів», ота «онтологічна феноменологія», що виступила на боці «трансцендентальної феноменології» (порівн. Conrad Martius, Sehr. z. Philosophie III, 393 ff.), намагалася повернути більш у платонівський чи аристотелівський бік, проте не досягла ані радикальності відкритого досвіду, порядок якого ставиться на кон у досвіді, ані перспективи світу, що долає протилежність сутності і факта.

В усякому разі ця рання форма феноменології була плідною у предметних побудовах регіональних онтологій, що менше вдавалися до висвітлення методичних питань. Тут слід

згадати: естетичні студії Моріца Гайгера, в яких предметна орієнтація «Логічних досліджень» вперше застосовується для аналізу естетичних феноменів; онтологію природи Гедвіг Конрад-Марціуса, що займалася такими питаннями, як простір і час, і включала фізичні та біологічні дослідження до рівнів порядку у природі; далі назвемо дослідження юриста за освітою Адольфа Райнаха «Апріорні основи цивільного права», опублікований у 1913 р. і які понині заслуговують уваги — в них розроблено теорію соціальних актів, вгадуються важливі аспекти пізнішої теорії мовних актів. Наприкінці згадаємо ще двох авторів, твори яких хоч і зазнали впливу мюнхенського та геттінгенського оточення, проте залишили його далеко позаду, — це Макс Шелер та Роман Інгарден.

2. МАКС ШЕЛЕР: СУТНОСТІ ТА ЦІННОСТІ. — Макс Шелер (1874-1928) був порушником спокою у пробудженому феноменологічному русі. Він мало піклувався строгістю викладу своїх думок, зосереджуючись на відкритті та зміні. При цьому Шелер, як писав у некролозі М. Гайдеггер, «мав надзвичайне чуття до усяких нових можливостей та сил, що пробивалися». Його праця була незавершеною в елементарному смислі слова, він чимось нагадував Шеллінга — той був Протеем німецького ідеалізму, а Шелер — Протеем німецької феноменології. Він також починав у неокантіанському кліматі. Перебуваючи приватдоцентом у Йені, зазнав впливу філософа культури Рудольфа Ойкена, захопленого новим ідеалізмом. Але зустрівшись на зламі століть із Гуссерлем, Шелер стає прихильником споглядання, а саме: розширеного до світогляду споглядання сутностей, з якого сипалися іскри, що потім змусило його йти своїм особливим шляхом. У 1906-1910 рр. він викладав у Мюнхені, звідки його, зрештою, вигнали охоронці бюргерської моралі. Того часу і ще довго потому він був діючим членом згадуваних феноменологічних гуртків, тримаючи при цьому дистанцію від нового трансцендентального повороту Гуссерля. В період до і після Першої світової війни вийшли його значні твори, присвячені етиці та філософії релігії: 1913-1916 рр. — «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей»; у 1913 р. виходять також перші редакції його досліджень про «Сутність та форми симпатії» та «Переоцінку цінностей»; у 1921 р. — релігійно-філософська праця «Про вічне у людині». В ці роки він брав участь у всіх німецьких спробах *renouveau catholique* (оновлення католицизму). Він втручався

також й у політичну сферу — спочатку як німець, що був у захваті від війни, а потім як по-християнськи та по-європейськи налаштований соціаліст, що надав соціально-політичному поняттю «солідарність» філософського звучання. У ті роки був також найпотужнішим феноменологічний імпульс. При цьому Шелер не тільки наближався до мотивів августинівської етики любові та боговчення, а й брав із свого часу все, що йому здавалося значним: переоцінку християнсько-буржуазних цінностей Ніцше, заклик Бергсона до натиску життя, історію світоглядів Дільтея, прагматичні форми опанування світу, теорію несвідомого Фрейда, а згодом — і аналіз сучасного суспільства М. Вебера. У такій бурхливій ідейній повноті феноменологія була місцем знаходження прояснення й орієнтації.

У цій феноменології знову-таки йдеться про «сутнісну феноменологію» у строгому й винятковому значенні — вона займається «предметними сутностями», «актовими сутностями» та їх сутнісними зв'язками (GW2, 90). «Феноменологічний досвід», що має справу з «феноменологічними», тобто «чистими або абсолютними фактами», є закритим внутрішньо і ззовні. Те, що схоплено у його «що-змістовності», не має залишку і постає позаперспективістським переломленням та позасимволічним опосередкуванням, не підлягає розхитуванню позафеноменологічним досвідом — природним чи науковим (там же, 67-72). У сенсі отого «все або нічого» феноменологія постає автаркічною.

Шелер застосовує феноменологічний метод, протиставляючи його традиційній етиці чеснот, що виходить із прагнення та воління, а також кантівській етиці обов'язку, яка спирається на імперативи, ціннісну етику. Ця етика, до якої увійшли мотиви паскалівської *logique du coeur*, так само, як і августинська ідея *ordo amoris*, прямує за Brentano та раннім Гуссерлем, систематично розширюючи інтенціональність до «інтенціонального відчуття». Це не веде до прозріння, але робить чутливим до «ціннісних якостей» та «ціннісних ставлень», які поділяються на предметні та особистісні цінності й відкриваються в актах надання переваги та в ієрархічному упорядкуванні, де цінності підіймаються від чуттєвих та вітальних до духовних, а наприкінці — до релігійних.

Ця етика цінностей сягає корінням етичного персоналізму; індивідуальна ж особа, як носій актів та їх ядро, є для Шелера втіленням найвищої цінності. Численні розрізнені студії, в яких йдеться про такі феномени, як сором, покору, благоговіння,

рессентимент у моралі, ідоли самопізнання, а також про такі міжперсональні стосунки, як любов, ненависть, симпатія, антипатія, та ще про різні форми спільноти, є конкретним випробуванням матеріальності цієї етики. Приєднуючись до Рудольфа ОТТО, ВІН робить цінність святого ядром «сутнісної феноменології релігії», яка займається божественним, формами одкровення та релігійними актами. Десуб'єктивізація почуттів приводить до того, що моральний досвід та чужий досвід звільняються від своїх раціоналістичних й емпіричних рамок, а пізнання і воління повертаються до відповідних життєвих настанов.

Тут і в багатьох інших місцях Шелер відкрив нові території. Однак безтурботність його феноменологічного погляду дісталася йому ціною значних проблем. Так, сутностям і цінностям, які спирають, власне, на себе й осягнення яких приписується чистому осягненню сутностей, бракує відповідних масштабів, інтегративної сили та онтологічної вагомості. Що ж стосується вчення про цінності, то можна докоряти за їх відрив від свого природного й історичного ґрунту, від коріння, або ж разом з Гайдеггером зауважити, що цінності взагалі є компенсацією за сучасне спрощення буття до простої наявності. Пізніше Шелер намагався сперечатися з приводу цих вад, висуваючи у центр становище людини в суспільстві і природі. При цьому він не тільки відійшов від своїх теїстичних переконань, але й послабив феноменологічні імпульси. У 1919-1928 рр. він викладав філософію і соціологію в Кьольні, а 1928 р., незадовго до смерті, отримав запрошення й до Франкфурта. В цей період (1925 р.) з'явилась його праця з соціології знання під заголовком «Форми знання і суспільство», а у 1928 р. — з антропології під назвою «Становище людини в Космосі». У рамках його теорії форм знання «результативне та владне знання» позитивних наук і «знання про знання та освітнє знання» першої філософії, що майже збігається із гуссерлівською ейдетичною феноменологією, перекриваються «знанням про спасіння і святість» у метафізиці, трампліном для якої є антропологія. Феноменологічна редукція пристосовується до антропологічних рамок, вона слугує виключенню інстинктивно-практичної поведінки, а далі розщеплюється на аполлонійський шлях, що підносить нас від «тут-буття» до чистого «що-буття світу», та діонісійський, що опускає нас у «дореальне життя» (GW 5, 69, 9, 83). Наприкінці феноменологія сутності перетворюється у ніцшеанськи забарвлену містику, яка

намагається примирити аполлонійське духовне світло з діонісійським натиском життя; вже не може бути й мови про феноменологію, яка є філософією.

На Гельмута Плесснера, який саме тоді видає свій вступ до феноменологічної антропології під назвою «Ступені органічного і людина» (1928), не справили враження нові перетворення тотальності та бажання відкрити сутності. Його антропологія, що за своїм предметним змістом більше тяжіла до Канта і Дільтея, а з феноменологією була пов'язана переважно своїм описовим стилем, завершується тверезими міркуваннями про «ексцентричну позиційність» людини, яка припускає лише щось на зразок опосередкованої безпосередності, природної штучності та утопічного місця; подолати їх неспроможна ніяка космологічна чи історична спекуляція.

Поштовхи, що надходили із творів Шелера, так само різноманітні, як і його творчість (порівн. Good 1975). Його *етики*, з одного боку, знайшла продовження у секуляризованій етиці Н. Гартмана, щоправда, той, на думку Шелера, хворів на певну деспіритуалізацію й онтологізацію (GW 2, 21), а з другого боку — у релігійноспрямованій етиці Ганса Райнера. *Соціологія знання* продовжувалася Карлом Маннгеймом, її сліди зберігаються навіть ще у Ю. Габермаса, в його потрійному розподілі пізнання й інтересів. Далі антропологія Шелера вплинула на Арнольда Гелена, правда, у формі, вільній від метафізичних передумов, де людська культура характеризується яскравою компенсаторною рисою. Пауль Людвіг Ландсберг (1901-1944) зробив думки Шелера відомими у Франції, насамперед у колі журналу «Esprit». Він писав про ситуацію політичного переслідування навіть таких есе, як «Досвід смерті» та «Моральна проблема саможубства».

Шелер був «Адамом нового раю» для іспанського філософа і літератора Ортега-І-Гассета, який разом з іншими вітав феноменологію як визволення від неокантіанського системного мислення, а філософії свідомості Гуссерля протиставляв «живий розум» (*razon vital*), певною мірою наближаючись до Гайдеггера, до його співіснування з речами³.

³ Порівн. Некролог Ортеги на Шелера «Obras complementas» IV, 150. Про ставлення Ортеги до феноменології порівн. Spielberg 1982, 658 ff. Або детальніше 1969 II, 611-620, далі: N. Orringer, Ortega y Gasset y sus fuentes germánicas, Madrid 1979. Для німецького читача рекомен. «Prologo para alemanes» (ос. VII, 9-58). Про історію впливу у Іспанії див. розділ «Література», Е 2

3. РОМАН ІНГАРДЕН ОНТОЛОГІЯ СВІТУ ТА ТВОРУ МИСТЕЦТВА. — Польський філософ Роман Інгарден (1893-1970), вступаючи до гуртка геттінгенських учнів, вже був підготовленим до феноменології лембергським (львівським — М.К.) учнем Brentano Казимиром Твардовським (1866-1938). Дружній контакт із Гуссерлем, що тривав упродовж всього життя, не виключав ділових суперечок, як про це свідчать листи Гуссерля до Інгардена та численні висловлювання останнього, — скажімо, критичні зауваження у додатку до «Картезіанських медитацій». У цій суперечці, що точилася довкола ідеалізму та реалізму, йшлося про питання: відповідає чи не відповідає конституція смислу реальних та ідеальних предметів їх буттєвій автономії. Суперечку підживлювало те, що Гуссерль ніколи не давав повністю проясненого поняття конституції.

Якщо Гуссерль намагався погасити суперечку, змінюючи позиції, то Інгарден наполягав на визначальній самостійності речей, якої він дотримувався аж до чуттєвого матеріалу; наслідком цього був різкий розподіл між онтологією і теорією пізнання. Інгарден показав себе проникливим представником «онтологічної» або «реалістичної» феноменології, яка знайшла свій систематизований прояв у великому творі «Суперечка про існування світу» (перше видання польською мовою 1947/48, німецькою — 1964/65).

Більш ефективними за цю онтологіко-гносеологічну суперечку, яка мала багато чого від бійки чіпцями для спання, є конкретні зусилля Інгардена, спрямовані на реабілітацію художнього твору (1931). Стислі аналізи засновані у «Літературно-художньому мистецтві» (1931), поширюються у «Дослідженнях з онтології мистецтва» (1962) на музику, архітектуру та форму, а у роботі «Про пізнання літературного мистецтва» (1968) знаходять свою певну теорію пізнання — в них усіх відчувається кропіткий робочий дух «Логічних досліджень». За художнім твором визнається інтенціональна екзистенція, за якою забороняється пересування чи то до реального світу фізичного або психічного, чи то до позачасового світу ідей. Твори мистецтва виникають у часі і є багаторівневими спорудами, що на основі своїх «систематизованих поглядів» мають невизначені місця, які через конкретизацію та актуалізацію мусять щоразу заповнюватися знову. Від цього відштовхується так звана естетика рецепції, яка зосереджується на впливі твору мистецтва (див. X, 9).

ь. Нальденфельс. Вступ до феноменології

Безперечно, не можна стверджувати, що польська феноменологія у її сучасному вигляді залишилася ув'язненою у Краківській школі Інгардена. Але якщо вона за скрутних політичних умов знайшла свою власну позицію, то цьому значною мірою слід завдячити наполегливим зусиллям мислення Інгардена. В одному з останніх творів «Про відповідальність» (1970) воно сягає морально-політичної твердості у зверненні до пізнього Гуссерля, а також у підтримці пражського феноменолога Яна Паточки.

Розділ III

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

В той час, коли перші учні Гуссерля у своїй самовідданості справі здобули онтологічну незалежність, сам він наполягав на тому, що кожна реальна чи можлива даність є «даністю для...», тобто для свідомості - як прамісце для смислу, для того, чим усе є чи проявляє себе як таке. Повернення до самих речей таким чином *eo ipso* (само по собі. — *М.К.*) означає повернення до трансцендентальної свідомості, яка, як вказує її назва, здійснює усяку «трансценденцію» (*Ниа I, 65*); «феноменологія сутності» втискується в рамки «феноменології свідомості». У цьому полягає програма, що її запропонував Гуссерль в «Ідеях I» і над якою працював із запалом, коли, нарешті, перебрався до Фрейбурга. Минуло 15 років, перш ніж перед громадськістю з'явилась його наступна значна праця — «Формальна та трансцендентальна логіка». Розробка трансцендентальної феноменології відбувалася переважно у колі найближчих учнів та колег-співробітників.

1 ЕЙДЕТИЧНА І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА РЕДУКЦІЯ. — Багато хто стверджує, що феноменологія є методом. Але це має сенс лише тоді, якщо у методі вбачати не нейтральне знаряддя, яке застосовується до даних речей, а розуміти його буквально - як шлях, що відкриває доступ до речі. Взяття у дужки змісту і способу наближення зберігається також і тут. Те, що Гуссерль називає редукцією, означає повернення того, що показується, до способу, як воно показується. Тут мало спільного з наївним

поглядом, що чіпляється за знайомий зміст досвіду, зависаючи на ньому, або ж із нейтральним утриманням від судження, яке залишає речі триматися на самих собі. «Протиприродне» (Hua XIX/1, 14) відвертання від усього, що якраз показує себе, служить новому зверненню до речі. Мерло-Понті у передмові до «Феноменології сприйняття» говорить, слідом за Камю, про «повернення бачення світу». Феноменологія стає школою бачення.

Ейдетична редукція у цьому зв'язку означає повернення реально чи фіктивно даного, що здатне подавати себе, до свого ейдоса, до своєї сутності, яка вже сама функціонує у досвіді як головна постать і структура упорядкування; приблизно таке відбувається, коли ми чуємо верхнє «до», або бачимо фігуру кола, або впізнаємо вид дерева. Сигніфікативне розрізювання «чогось як чогось» не перекривається у *ейдетичному розрізненні* сутності та явища через ідеальне «що», яке потребує інтуїтивного осягнення; воно скоріш просто експлікується «як щось». Сутність не є подарунком миттєвої інтуїції, а насправді є тим, що стверджується як інваріантне в процесі уявного варіювання, тобто у програванні різних умов і контекстів досвіду. Ідеальність має місце лише там, де роблять свою справу процеси ідеалізації, формалізації або генералізації.

Трансцендентальна редукція, яку називають також «феноменологічною редукцією», робить крок далі не тільки тематизуючи те, що з'являється як «щось», а й зі свого боку опитує появу «чогось як чогось». Сигніфікативне розрізнення знову-таки не перекривається, як це могло би бути, скажімо, через інтроспективне проникнення до внутрішньої сфери свідомості, де все стає безпосередньо даним і де вона, сфера свідомості, скоріше експлікується у *трансцендентальному розрізненні* як розрізненні між безпосередньо здійсненим і безпосередньо тематизованим зв'язком з речами і світом. У переході від природної до трансцендентальної настанови відкривається не якийсь інший світ, а той самий світ показує себе по-іншому — як незавершений, у виникненні, водночас відкритий і закритий, одне слово у *statu nascendi* (у витоках. — М.К.), як неодноразово казав Мерло-Понті. Феноменологія зустрічається тут з авторами сучасного роману, такими, як Пруст, Джойс, Кафка, які відмовляються від фіктивної всеобізнаності «оглядача світу» (Hua VI, 331) і відносять односторонності, невизначеності, відсторонення до самого досвіду, а не до його оманливого образу.

2. РІВНІ. ФАЗИ, ГОРИЗОНТИ КОНСТИТУЦІЇ СМISЛУ. — Ейдетична і трансцендентальна редукція є увертюрою до багатoinструментованих аналізів, де реконструюється вже здійснена конституція досвідного світу. Вихідним пунктом тут є *ІНТЕНЦІОНАЛЬНИЙ АНАЛІЗ*, що починається із смислу даного. При цьому *статичний* розгляд дає можливість розкрити різні рівні смислів та смислові елементи, а *генетичний*— різні смислові фази, причому активна генеза актів смислонадавання відсилається до пасивної генези смислу, що відбувається. Поза цим аналіз наданого смислу включає в себе також й аналіз просторового, часового і тематичного смислового горизонту. Усе, що себе показує, вказує також на багато чого понад собою; а це означає: на думці мається більше, ніж дається. Послугуючись словами Джойса, світ знаходиться у горіховій шкаралупці під назвою «Тут і зараз», але це є формою «позитивної невизначеності» (Hua XIX/1, 410): подальший рух досвіду є відповідно, «наперед визначеним» (порівн. Hua I, § 19), не більше і не менше.

3. ТІЛЕСНІСТЬ. ІТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ ТА ЧАСОВІСТЬ. — Гуссерль наполегливо займався кропіткими справами, здійснюючи дослідження різних смислових вимірів свідомості, а саме: Гайдеггером започаткованим аналізом часової свідомості, конститутивними аналізами природи та духа, що сьогодні можна знайти у другому томі «Ідей», у рефлексіях щодо речі і місця, щодо інтерсуб'єктивності або пасивного синтезу досвіду. Обсяг цього дослідження відкривається нам тільки через спадщину. Між тим, Гуссерль не обмежується закріпленням уже згаданих регіональних онтологій на «пратерені» (Hua III, 174) чистої свідомості, динаміка феноменологічної *філософії* виходить на ці межі. Свідомість не є спокійним місцем, де можна кидати якір, скоріш це збудник неспокою, який кожне проголошування смислу втягує у смислову пастку. Свідомість, що виникає із досвіду стосунків з речами, з іншими та з самодосвіду не є чистою, вона очищується в процесі усвідомлення — сучасної форми катарсису. Свідомість у найрізноманітніший спосіб переплетена із їм, що в ній конститується. Це чітко простежується, якщо розглянути три вирішальні виміри смислу, а саме: досвід речей, досвід чужого та власний досвід. Місця, де здійснюються плідні відкриття, є водночас місцями тонких апорій та парадоксів.

Ставлення до речей не можна уявити без конститутивної **тілесності**. Перспективність, рухливість та афектація речей вказує на тілесність, «тут» якої утворює «нульову точку» відліку, за якою просторово орієнтується усе інше; рухаючись сама, вона рухає усе інше, а відчуваючи себе, вона відчуває чужі подразники. Цю роль посередника, що робить останнього «перевалочним пунктом» між природою і духом (Hua IV, 286), може осилити тільки живе тіло, оскільки маючи водночас риси тіла неживої природи, воно само потрапляє до речей, які співконститує. Повернення тілесності до чистого самоусвідомлення себе наштовхується на той факт, що власне тіло демонструє себе як «на диво недосконало конституїрована річ» (Hua 11V, 159).

Тілесність відіграє роль й у стосунках **з іншими**, без співконституючої дії яких не було б об'єктивного світу. Те, що Гуссерль не просто припускає буття інших, а показує, як вони виступають у досвіді чужого, дає можливість йому відкрити чужість, що як «доступність первісно недоступного» (Hua I, 144) встановлює межі усім самопретензіям «Я». Суб'єктивність всувається у проміжну сферу **інтерсуб'єктивності**, у «проміжок», за Мартіном Бубером, або у «проміжний світ» (intermonde), як це називав Мерло-Понті, або у «царину проміжку», яка належить усім і нікому. Однак Гуссерль міцно стояв на тому, що «апрезенція» інших вказує на «прапрезенцію» мене самого; конституція інших у такий спосіб проявляє себе як «відчуження» «пра-я» (Hua, VI, 189), своєрідність якого не контамінується аніякою чужістю.

Речі, несучасні самим собі, та інші, що у своєму **самоусу-часненні** тільки співсучасними, врешті-решт вказують на сферу самотеперішності, на самопоявлення, яке не стає знову відносним щодо іншого й у цьому сенсі є абсолютним. Традиційно кажучи, предметна і тілесна свідомість знаходять своє останнє опертя в самосвідомості як у місці, де «самість» кориниться у відповідній самоданості. Але Гуссерль не був би самим собою, — навіть дослідником, — якби він просто постулював це опертя; адже також і це останнє місце випробування мусить проявити себе як таке. Тим самим ще раз починається супротивний рух. Рефлексія, як перевірений шлях повернення духа або суб'єкта до самого себе, за Гуссерлем, завжди здійснюється запізно — як «ре-флексія», як «по-знаходження» (Hua VIII, 89). Навіть само трансцендентальне Я містить у собі неподоланий залишок анонімності (Hua VI, 111).

Прогалина часовості погрожує розщепленням самобуття Я. Гуссерль наштовхується на ці тенденції до розщеплення, які потім стануть небезпечними у Лакана, коли він принципово на-полягає на тому, що сприйняття як теперішність є «прамодусом» досвіду на відміну від усіх форм осучаснення — будь то пригадування, очікування або ж образне чи знакове зображення. Однак аналіз часовості вчить: усе, що **тепер** з'являється, було вже **тільки що**, але воно **водночас** ще й обіцяє бути. «Ретенції» і «протенції» — це складові частини самого сприйняття, а не запізнілі модифікації чистої теперішності. Чисте «тепер» має лише ідеальне граничне значення, його можна мислити, а не пізнавати на досвіді. Тим самим іншість та чужість проникають до таємниць чистої свідомості та самосвідомості. Самоконституція як конституція певної самості у подвійному смислі — «genitivus objectivus» та «subjectivus» — ловиться у тенета своїх передумов. «Чиста теперішність» завжди вже є роз-сучасненою, від-чуженою, забрудненою, «жива теперішність» є завжди вже віджилою і оживаючою, вона ніколи не є чистим життям, чистим при собі буттям (Bei-sich-sein), чистою самотеперішністю.

Послідовники Гуссерля зробили різні висновки з апорій феноменології свідомості і дарували собі свободу — або конкретизуючи трансцендентальну свідомість до тілесного існування, або зв'язуючи суб'єктивний смисл структурними упорядкуваннями, або граючи змінами позицій присутності та відсутності, самості та іншості, (Eigenheit) та (Fremdheit).

Розділ IV

ЖИТТЄВИЙ СВІТ ТА ІСТОРІЯ

Спочатку ми все ж таки загостримо увагу на творах пізнього Гуссерля, які лише після його смерті набули впливу, що зберігається донині. Говорити про його пізні твори не означає, що Гуссерль в останні роки свого життя начебто відмовився від своїх ранніх ідей, навпаки: відповідаючи новим викликам, він посилює позицію, міцнішає також його голос, в якому відчувається незламаний «героїзм розуму» (Hua VI, 348). Те, що гучно проголошується у нових ключових словах «життєвий світ» та «історія», сповіщало про себе у багатьох місцях, наприклад у диспуті з Гайдеггером у 20-х роках, і все це кружляє довкола кінцевої редакції статті до Британської енциклопедії (порівн. Hua IV, 600 ff. та ще Viemel in: Naumann 1973), а також у паризьких доповідях 1929 року, в листі до Л. Леві-Брюля 1935 року, що тепер зберігається у Гуссерлівському архіві (в ньому Гуссерль, виступаючи «проти слабосильного містицизму та ірраціоналізму» вводить у гру різновид «надраціоналізму», що «переступає старий раціоналізм як неспроможний, разом з тим виправдовуючи його найглибинні інтенції»). Але найсильнішого вияву нова проблематика набула у великому творі «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія», (стисло — «Криза»), над якою Гуссерль працював до кінця свого життя.

1. КРИЗА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЛЮДСТВА. — Гуссерль був далеко не єдиним, хто у цей час говорив про «кризу», але це він також робив по-своєму. Нічого від будь-якого прикрашання, але ж нічого і від будь-якого фаталізму — він робив ставку на сили оновленого і розширеного розуму. Вихідним пунктом його крити-

ки була діагнована ним криза європейських наук, що стосувалася не методичної спроможності їх відкриттів та винаходів, не обмежувалася також простим невизнанням феноменів, а поширювалася на життя у цілому, аж до розгляду його кризи. Позитивістська редукція усього, що є, до природних та історичних фактів й математичних формул, а також об'єктивістське невизнання власних методичних досягнень, яке спричинило до того, «що ми беремо за справжнє буття те, що є методом» (Hua VI, 52), мало наслідком не тільки втрату науками будь-якого значення для життя, як це констатує і Вітгенштейн у своєму «Трактаті», а й їх деградацію у вигляді тиранії наукового логосу, що у зародку придушує усі загальні питання розуму. Лапідарно кажучи, «суто фактичні науки роблять суто фактичні люди» (Hua VI, 4). Філософії Гуссерль дорікає у частковому нехтуванні кризи, що їй удається, коли вона спрощується до банальної «філософії літераторів» або ж відступає на традиційні позиції, частково посилюючи їх через пристосування до практичного позитивізму наук або через протиставлення йому нових ірраціоналістичних ерзац форм, в яких останнє слово залишається за життям, історією, народом та іншими інстанціями, що не піддаються перевірці.

Але ж для того щоб поставити такий діагноз, не кажучи вже про лікування, недостатньо поглянути на незмінні сутності або на необхідну генезу смислу. Цього неможливо досягти і через фундаментальний розгляд часової свідомості або у регіональній онтології історичного світу. Радше слід подивитися на можливість проникнення в чисту сферу смислу і різновиду трансцендентальної історичності. Лише коли розум в усіх його повсякденних, науково-технічних і філософських формах прояву буде відданий самій контингенції історії, тільки тоді європейське людство — так, як воно історично розвивалося і географічно розташовувалося — перетвориться у філософську тему. Тільки так взагалі можна мислити проголошення «панування абсолютного смислу» у «європеїзації інших людей» (Hua VI, 14), не зводячи це просто до випадкової гри людських можливостей.

2. ФУНКЦІЇ ЖИТТЄВОГО СВІТУ. — Те, що Гуссерль тепер називає життєвим світом, є як осередком хвороби, так і ліками від неї. Ще задовго до початку століття Авенаріус говорив про «людський світовий розум», а вчитель Шелера, Рудольф Ойкен, у своєму творі «Пізнання і переживання», опублікованому в 1912 р., протиставив цілераціонально розрідженому «Світу

людського буття» інтегративний «життєвий світ». Мовою «живої філософії» (порівн. Fellmann 1983) скористався Гуссерль, кажучи про «природне докільля», «життєве оточення», а вже з початку 20-х років — і про «життєвий світ» (Hua IV, 374 f.). Але насправді життєвий світ висувається у центр лише тоді, коли все більш відчутною стає його втрата. Як це часто трапляється, і тут загроза втрати загострює бачення того, що сприймалось як само собою зрозуміле. Забуття життєвого світу Гуссерль робить відповідальним за хибні лінії розвитку, які можна усунути лише поверненням думки до життєвого світу. З самого початку життєвий світ не є предметом скромного опису і вже зовсім не метою пошуків безпосередньої повноти життя. Він є радше темою методично спрямованого і розгалуженого зворотного питання, як його стали називати пізніше.

Зворотне питання націлене у трьох напрямках. Так, воно шукає фундамент для наук, що залишилися без ґрунту; потім воно шукає вхід до суб'єктноорієнтованої трансцендентальної феноменології, де ми могли би звітувати про свої інтенціональні досягнення; нарешті, воно шукає також історичної спільної перспективи, яка надалі унеможлиблює розпад світу на численні особливі світи. У цьому смислі можна говорити про три функції — **засадничу, орієнтуючу та об'єднуючу** (порівн. Waldenfels 1985, Розд. 1).

Яким же має бути життєвий світ, аби виконувати оці функції? Спочатку й у Гуссерля існували конкретні життєві світи, в яких відбувалося поєднання повсякденного досвіду із науково отриманими уявленнями й техніками, а також з філософською освітою. Конкретні життєві світи відрізняються від **специфічних особливих світів** — таких як професійна сфера дослідника, політика чи філософія. Захищаючи повсякденний досвід, уявлення і спосіб дій від уненаочнюваних конструкцій і формул наукової епістемі, він реабілітує гадку (doxa), що зневажалася за багато-що — будь-то її релятивізм, чи хибність. Звільнившись від тиску ідеалізації та формалізації, що з часів галілеївської фізики лежить тягарем на досвіді, повсякденний життєвий світ сягає у культурні сфери науки, політики, мистецтва та релігії, починаючи там — кажучи словами Макса Вебера — процес обуднювання. Потужне зростання процесу дослідження повсякденності, що охопив різноманітні дисципліни, було б неможливо навіть уявити без гуссерлівської переоцінки конкретних способів досвіду, яку можна порівняти хіба що з вітгеншейнівською реституцією

(відновленням. — *М.К.*) конкретних життєвих форм та мовних ігор. Вона знаходить підкріплення у шелерівській теорії «середовища» і «природного світогляду», у викладках Гайдеггера про «повсякденність тут-буття», в аналізі «співлюдських зустрічей у оточуючому світі» Арона Гурвіча, у роздумах Паточки про «природний світ» і, нарешті, у дослідження соціального світу Альфредом Шютцем, що сприяло становленню специфічної форми соціальної феноменології.

Правда, сам Гуссерль не задовольняється простою «онтологією життєвого світу», яка запозичує універсальну структуру у конкретних життєвих світів. У відповідь на кризу раціональності він займається пошуками тільки *одного ЖИТТЄВОГО* світу — спроможного стати підґрунтям усіх конкретних та специфічних життєвих світів, забезпечити їм останні упорядкування та цілісний горизонт, змушувати їх виходити за свої відповідні межі. Цей життєвий світ, що як *singulare tantum* (єдине численого. — *М.К.*), не припускає поляризації, а значить, уникає також і розрізнення між сутністю і фактом (порівн. *Hua VI*, § 37), — є для Гуссерля «світом невибагливого інтерсуб'єктивного досвіду» (там же, 136). Правда, важко збагнути, яким чином зможе життєвий світ водночас приймати конкретні історичні форми, виступаючи універсальним фундаментом, що забезпечує історичне перекриття. Гуссерль прагне уникнути подвійної дилеми історизму та фундаменталізму, історизуючи, власне, саме фундаментальне споглядання.

3. *СМИСЛ У ІСТОРІЇ.* — Знову-таки криза є тим феноменом, що змушує Гуссерля осягати осмислену та розумну історію не як послідовне наростання, і не як випадкову зміну історичних фігур, а як перервне відбуття, що викликається фундаментальними подіями, в яких розкриваються нові смислові горизонти. Отже, мова може йти про виникнення філософії, евклідової геометрії чи, додамо за Ганною Аредт, афінської демократії, або ж винятково про походження галілеївської фізики. Тобто усюди йдеться про «прафундації», які ретроспективно дають змогу пізнати доісторію і продовжитись в історії, що характеризується подальшим формуванням, спустошенням, забуттям і розчиненням первісного смислу. Але ж вони через нові фундації можуть також привести до революційних новотворень (*Hua VI*, 10). У такий спосіб Гуссерль зважає на традиції, не піддаючись впливові традиціоналізму, оскільки саму традицію він розуміє як «живу

роботу над продовженням» (там само, с. 366), аж доки вона не стає застиглою та порожньою. Цю думку підхопив Мерло-Понті, який кожен дотик до речей (*prise*) розумів як одночасне відсування (*reprise*). Історія, про яку тут йдеться, є не простою зовнішньою **фактичною історією**, а є внутрішньою **смысловую історією**, формації якої є зрозумілі завдяки «конкретному історичному апіорі» (там само, 380).

Від цього історичного розрізнення, в якому набуває своєї радикальної форми сигніфікативне розрізнення «чогось як чогось», залишається тільки крок до «парадигм» Т.С. Куна та «епістем» М. Фуко. Навіть Гайдеггер витлумачує історію буття як історію одночасного розкриття та приховування, коли Гуссерль Галілееве відкриття описує як «відкриття-закриття» (там само 53). Але Гуссерль утримується від останнього кроку до радикальної історизації розуму: це означатиме для нього, як і раніше, капітуляцію перед історизмом, тобто релятивізмом.

Отже, він вважає історію наскрізною цілісністю, яка у наш час зберігає своє «в собі перше», але також відкривається «універсальному горизонту питань». Теперішність відсилається назад — до архе, яке вже завжди припускається в нашому досвіді, вказуючи на мету, яка тут завжди передбачалась; альтернативою цьому є хаос, безумство. Через **археологію**, що повертається до витоків, які вже існують, і через **телеологію**, що звертається до цілей, які все ще зберігаються, Гуссерль досягає історичної тотальності, що зростає в осмислюванні власної теперішності. Саме тут — місце трансцендентальної феноменології, а не в «абсолютній теперішності», де остаточно розкривається весь смисл, а радше — у «завершальному образі, що водночас є вихідним образом нової нескінченності та відносності» (там само, 274). На кризу європейських наук і самого життя феноменологія відповідає «універсальною критикою усього життя та всіх життєвих цілей» (там само, 329), яка прагне допомогти проривові «справжньої і повної раціональності» (там само 274). Як і відхід до трансцендентальної свідомості, так і відхід до трансцендентальної історії життєвого світу збігається з початковим поверненням до самих речей; у цьому сенсі Гуссерль **все ще** зберігає вірність мрії про філософію як про строгу науку.

Можна сказати, що Гуссерль, напевне, робить останню спробу осмислити повноту, різноманітність та відкритість досвіду разом із всеохоплюючим наскрізним порядком розуму,

що знаходить свою основу саме в історично розгалуженому досвіді. Досвід залишається прив'язаним до «абсолютного факту» історії (див. 1_апсІдгебе 1982), але цей «героїзм» войовничого розуму наштовхується на свою межу, коли хоче показати собі, що «справжня та повна раціональність» сама є лише ідеєю, а власне, європейською ідеєю, яка не просто походить від «самих речей».

Тут даються також ознаки наступні труднощі, які не можна відокремити від плідних імпульсів цього пізнього твору, — наприклад розрив між життєвим та світовим часом, що не долається через прафундації, а навпаки, передбачається ними (див. ВітепБегд 1989), або ж селективність та несумісність життєвих світів, які явно суперечать ідеї незатьмареного спільного розуму, що долає відстороненість (див. \Л/alcleniel5 1987).

Розділ V

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ НА РОЗДОРІЖЖІ

(Німеччина, Бельгія, Нідерланди)

1. ФРАЙБУРЗЬКА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТА ЇЇ КІНЕЦЬ. Працюючи у Фрайбурзі, Гуссерль згуртував довкола себе співробітників, які, перш ніж йти своїм шляхом, працювали цілковито на нього і в його дусі. Серед них слід передусім назвати Едіт Штайн (1891-1942). Вона займалась підготовкою до друку рукописів «Ідей II» Гуссерля і лише потім оприлюднила свої власні соціально-феноменологічні дослідження і, врешті-решт, повернулася до томістського вчення про буття.

Далі треба згадати Людвіга Ландгребе (1902-1991) та Ойгена Фінка (1905-1975) — найближчих наукових асистентів Гуссерля. Зокрема, Ландгребе, до того ж, час від часу мав змогу викладати у Празі, де на честь Гуссерля оприлюднив свій твір «Досвід та судження». Сам же у повоєнні роки працював у Кьольні над «Шляхом феноменології» (1963), а у творі «Феноменологія та історія» (1967) синтезував провідні думки Гуссерля з основними ідейними мотивами Дільтея та Гайдеггера. При цьому автор, зображуючи гуссерлівський «розрив з картезіанством», акцентує увагу на таких мотивах, як тілесне закріплення у природі, практична орієнтація історії, індивідуація та фактичність історичної події.

Фінк виступив послідовником Гуссерля насамперед у полеміці з його неокантіанськими критиками. Твори Фінка, яким притаманна інтерпретаційна загостреність, були перевидані під назвою «Студії до феноменології» (1966); вони знайшли визнання також у Франції, з них Мерло-Понті запозичив низку ключових

понять, наприклад таких, як «функціональна інтенціональність» та «радикальна рефлексія». Фінк видав «VI. Картезіанські медитації» (вийшли друком у 1988 р.), де права голосу набуває критична саморефлексія феноменології. Але у зібранні творів «Близькість та дистанція» (1976), а також у лекціях, прочитаних у Брюсселі та Роймонті, він все далі й далі відходить від Гуссерля. Роздуми про «феноменальність феноменів» (148) виводить його на спекулятивну орбіту, а напруження між оперативними і тематичними поняттями у Гуссерля викликає появу «тіней філософії» (186), які заважають процесові розкриття. Закрите тінню є «небаченим, оскільки воно — медіум бачення» (189). Це думки, що знову з'являться у пізнього Мерло-Понті. Сам же Фінк у критичному сусідстві з М. Гайдеггером розробляє антропологію у космологічному й технологічному вимірах, яка дуже тяжіє до досократиків та Гегеля.

Наприкінці скажемо, що під крилом Гуссерля викладали Мартін Гайдеггер (про нього йтиметься докладніше) та Оскар Беккер (1889-1964). Перший з нихудослідницькому плані Гуссерля мав взяти на себе гуманітарну частину, а другий — природничу. Але насправді трапилося так, що Оскар Беккер видав не тільки низку естетичних студій, а й «Матеріали до феноменологічного обґрунтування геометрії» та «Матеріали до математичного існування», що вийшли відповідно у 1923 та 1927 роках, у феноменологічному «Щорічнику». Він намагається врятувати математичне й естетичне від односторонньої історизації через протиставлення історичної «екзистенції» до-, під- і надісторичній «параекзистенції», або, як він пізніше назве свою наступну книгу, «Тут-буття і тут-сутність» (1963). Починаючи з ОТТО Пьоггелера, можна говорити про «мантичну феноменологію», яка, розшифровуючи природу витлумачення смислів у «герменевтичній феноменології», виправляє її, стаючи поруч з нею. Між Гуссерлем і Гайдеггером можна також побачити постать іншого прихильника відкритих взаємин між філософією та науками — Вільгельма Шілаці (1889-1966), який після війни мав зайняти вакантну кафедру Гайдеггера.

Зовнішнє коло утворювали численні науковці-початківці з усього світу, які нерідко водночас навчались у Гуссерля та Гайдеггера, вважаючи це вирішальними роками своєї освіти. Так, з Німеччини сюди приїхали Ганс-Георг Гадамер, Карл Льовіт, ель-іаісець Герберт Шпігелберг та литовець Арон Гурвіч, з Австрії — Фелікс Кауфман та Альфред Щютц, з Франції — Еммануель

Левінас, з Італії — Антоніо Банфі, з Іспанії — Ортега-ІТассет, з Польщі — вже згадуваний Роман Інгарден, з Чехословаччини — Ян Паточка, з Латвії — Теодор Целмс, із США — Марвін Фарбер, з Японії — Хайме Танабе та Жуцо Кукі... Щоб уявляти силу цього світового випромінювання, достатньо перегорнути сторінки гуссерлівської хроніки Карла Шумана.

Але це лише один бік медалі. У своїй країні і навіть у своїй місцевості Гуссерлю доводилося відчувати зустрічний вітер. Його феноменологія вийшла з моди задовго до того, як стала модною. Усе відбувалося приблизно так, як описує Музіль: «Знання стає несвоечасним, починає пробиватися розпливчатий тип людини, що стає сучасним». Бурхливі роки Веймарської республіки були сприятливими для неспокійного духу Макса Шелера та Мартіна Гайдеггера. В межах феноменологічного руху перший був віддаленим, а другий — близьким супротивником Гуссерля.

Особливо велике розчарування приніс Гайдеггер, колишній асистент, а пізніше — й послідовник Гуссерля. Його віддалення було подвійним — змістовне дистанціювання посилювалося політичною позицією. Те ж саме можна сказати й про Оскара Беккера.

Політична історія, врешті-решт, наздогнала Гуссерля, який, як і багато його сучасників, був далеким від специфічно політичного мислення. У 1933-му Гуссерлю, як єврею з походження, заборонялася всяка публічна діяльність. «Німецький університет», «самоствердження» якого вимагав новообраний ректор М. Гайдеггер, вже закрив свої двері перед ним та його єврейськими братами по долі. Доповіді, у яких Гуссерль проголошував кризу Європи, були прочитані за кордонами тогочасного Рейху — у Відні та Празі; перша частина праці про кризу змогла вийти у 1935 р. лише у Белграді. Розпочалося вигнання єврейських і політично неблагонадійних учених⁴. Це вигнання зачепило феноменологію, що перебувала у дуже вразливій фазі свого розвитку. Безперечно, були такі феноменологи, що мали змогу витримати зимівлю у власній країні, а були й інші, що добровільно підключалися до ідеології, римуючи ґрунт життєвого світу з кров'ю та землею. Та еміграційний рух був тривалим і спричинив значне кровопускання" німецькій науці. З близького і більш широкого кола феноменології тут слід згадати деякі імена. Це Едіт Штайн, одна з найближчих співробітників Гуссерля, єврейка,

Див. *Юеміь К. Mein Leben in OeiIzcnianci УОГ ипсі насрі 1933, вШПдаП 1986.*

що прийняла християнство і як сестра-кармелітка загинула в Аушвітці; це Пауль Людвіг Ландсберг, друг Шелера, який загинув у Франції від рук гестапо. Більш молоді філософи, такі як Гельмут Плесснер, Карл Льовіт, Моріц Гайгер та Гельмут Кун, знайшли притулок у Нідерландах, Японії та США. Врешті-решт, це боляче вдарило по багатьох науковцях, які працювали в галузі гуманітарних та суспільних наук і мали зв'язок із феноменологією. Тут слід згадати теоретиків гештальтпсихології Берлінської школи — Макса Вертаймера, Вольфганга Келера, Курта Коффку і Давіда Катца, а також, можливо, найвидатнішого лінгвопсихолога Карла Блера. Назвемо і Курта Гольдштайна, який зробив собі ім'я своїми франкфуртськими дослідженнями в галузі патології, і Ервіна Штрауса, що розробив психіатрично обґрунтовану антропологію відчуттів, або ж окремих дослідників — таких як теоретик суспільства і кіно, історик цивілізації Зігфрід Кракауер. Норберт Еліас, психолог мистецтва Рудольф Арнгайм або ж дослідник у галузі пізнання (пізніше антропоеколог) Ганс Йонас. Коли Гуссерль, усунутий від громадськості, у 1938 р. помер, ось тоді вперше феноменологія втратила своє громадянство в Німеччині. Як зауважує Ріхард Гратгофф у передмові до твору Тишнера «Людська драма», ще довго ми можемо говорити про «європейське сусідство в еміграції».

2. НОВІ ПОЧИНАННЯ У БЕЛЬГІ ТА НІДЕРЛАНДАХ. — Тільки завдяки дбайливому втручанню фламандського французіканца Германа Лео була вивезена за межі Німеччини і врятована величезна спадщина Гуссерля, що налічує близько 40000 сторінок стенограм⁵. У новоствореному Гуссерлівському архіві у Льовені одразу, як стало можливим, Фінк, Ландгребе та Штефан Штрассер розпочали їх розшифровку. Першим консультантом архіву був француз Морю Мерло-Понті. Під керівництвом Г.Л. ван Бреда та його послідовника Самуеля Ййсселінга архів перетворився на всесвітньо відоме місце предметно відкритих феноменологічних досліджень. Між тим, при архіві утворився франкомовний осередок у Лувен-ла-Ньюфі під керівництвом Жака Тамінью. З 1950 р. бере початок видання «Гуссерліани», в підготовці якого взяли участь насамперед Вальтер і Марлі Бімель, а також Рудольф Бьом. У подальшому здійснюється видання міжнародної книжкової серії «Рпаепотепоіодіса» та «Феноменологічні етуди» в Гаазі

Див. про це розповідь П. Ван Бреда в "Husserl und das Denken der Neuzeit" (Lit. B).

та Брюсселі, які є свідченнями зростання активності. Завдяки підтримці емігрантів з Німеччини, Австрії та Швейцарії у Бельгії та Нідерландах утворилася густа мережа феноменологічних досліджень (порівн. *Struycker Boudier u.a. Ph. F. 10*). Однією з їх характеристик є своєрідний симбіоз німецької та французької думки у працях таких дослідників, як Альфонс де Велен, Ремі Квант і Марк Рішір, а також, як Штефан Штрассер, Адріан Перпцак і Теодор де Бьор, Самуель Йіселінг та Рудольф Бернет, в яких перетиналися класичні тексти Гуссерля та Гайдеггера з текстами Мерло-Понті, Левінаса, Лакана та Дерріда. Спиралися вони на широко розгорнуті студії Жака Тамінью, Рудольфа Бьома та Карла Шумана, де феноменологія в цілому набуває історичного рельєфу. Іншою характеристикою бельгійської та нідерландської феноменології є її широкий вплив на різні наукові дисципліни, насамперед це стосується льовенських досліджень з філософії та психоаналізу, здійснених Альбером Мішо, Жоржем Тіне, Альфонсом де Веленом та Антуаном Верготом з філософії мови Генріка Й. де Поса, релігійної феноменології Герардуса ван де Леува, а також Утрехтською школою, започаткованою Ф.Й. Бойтендайком (див. розд. X).

3. ВІДРОДЖЕННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ У НІМЕЦЬКОМОВНОМУ ПРОСТОРИ. — Після вигнання феноменології з Німеччини географічні осередки дослідження пересунулися не тільки до Льовену та Утрехту, а й до Праги, Кракова, Парижа, Мілана, Нью-Йорка і далі - аж до Кіото і Токіо. Для німецькомовної феноменології це було глибоким проваллям, яке стало заповнюватися лише у 50-х роках. Однак і, після того залишилися окремі плями. Спочатку феноменологія перебувала у затінку післявоєнної філософії з її екзистенціальною рішучістю та волею до відбудови, за винятком хіба що окремих дослідників — таких як Гельмут Плесснер, який в часи праці у Геттінгені приділив певну увагу мистецтву предметного опису раннього Гуссерля. Що ж стосується більш пізнього Гуссерля, то він був майже невідомим.

Ситуація змінилася лише з появою у 50-х роках «Гуссерліани», коли знову відбулося відкриття гуссерлівської думки, до якої у 1954 р. приєдналося видання зібрання творів Шелера, а у 1975 р. — Гайдеггера. Утворення Гуссерлівського архіву у Фрайбурзі та Кьольні спочатку під керівництвом Людвіга Ландгребе та Ойгена Фінка, а потім — Елізабет Штрьокер та Вернера Маркса, а також створене за ініціативою Гельмута Куна

«Німецьке товариство феноменологічних досліджень» та аналогічна фундація в Австрії сприяли поживленню феноменології на її батьківщині. Розпочалося ґрунтовне дослідження феноменології, яке відбувалося не лише в традиційних межах, а й охоплювало історичне середовище раннього позитивізму, логіки Фреге, герменевтики Дільтея, марбурзького неокантіанства та східного структуралізму. Відкриттю кордонів сприяли також міжнародні колоквиуми, у Брюсселі (1952 р.), Крефельді (1957 р.), Роймонті (1957 р.) та у Швєбіш-Холлі (1969 р.).

Що стосується предметних феноменологічних досліджень у німецькомовному просторі, то вони були скоріш системностіми імпульсами феноменології, які починали пробиватися. Рідкістю були масштабні задумані синтєзи «метафізики без ієрархії» (Rombach, Ph.f. 1, 14) — такі як багатотомна система філософії Германа Шмітца, де феноменологічні та емпіричні знахідки перероблялися на антропологію тілесності, або структурна онтологія Гейнріха Ромбаха, яка перетворювала генетичну феноменологію, осмислення історії і буття на всеохоплюючу структурну генезу, що злита з «Феноменологією сучасної свідомості» (1980), яка зображує людське пізнання «особливою формою рухів самопросвітлення природи». Та здебільшого ми знаходимо роботу над подробицями, що змушує до цілеспрямованої полємики з конкуруючими задумами і приводить до посилення міждисциплінарного співробітництва, насамперед з гуманітарними, соціальними науками та мистецтвознавством. Переконливим доказом цього є «Феноменологічні дослідження», що з 1975 р. видаються під редакцією Ернста Вольфганга Орта і де на передній план висуваються такі істотні проблеми, як час, мова, логіка, комунікація, дія, етос, техніка та інтеркультурність. Важливим є також більш-менш критичне уточнення феноменології у працях К.-О. Апеля, Г. Блуменберга, Г.-Г. Гадамера, М. Тойніссєна та Е. Тугєндгата. Не слід також забувати про небезпеку ототожнення «самих речей» з «самими текстами». Порятуюнок дає погляд за межі власної дисципліни та своєї країни. Це доводять, наприклад постійні суперечки, започатковані публікацією синоптичної праці Герда Бранда (1971), з подальшим імпульсом — від роботи Г. Блумберга (1971), де йдеться про проблему життєвого світу, яка розробляється не тільки феноменологією (Stroeker 1979, Welter 1986). Завдяки працям Г.-Г. Гадамера, Л. Ландґребе, Г. Люббе, Т. Лукмана, Р. Гратгоффа і Б. Вальденфельса розпочався тривалий диспут щодо соціальних теорій Ю. Габермаса та

Н. Лумана, який вийшов за межі європейської культури. Це дає нагоду згадати вже про довготривалий обмін між німецькими та японськими феноменологами, хоча й тут багато чого залишається тільки обіцянками.

Якщо ж, нарешті, спробувати охарактеризувати загальну орієнтацію феноменології, то виходить строката картина, на яку вплинула більша або менша віддаленість чи близькість до сучасної англосаксонської чи французької філософії. Так, існують спроби утримати трансцендентальний контур або ж формально-логічно його удосконалити, як це роблять Гергард Функе, Елізабет Штрюкер, Теодор Зеебом та Лотар Елі, навести мости до конструктивістської протології на зразок Карла Фрідріха Гетманна, перевести гуссерліську ейдетику у лінгвістичні та когнітивні категорії, як у Ельмара Голенштейна, втягнути феноменологію у запутану історію метафізики й водночас відібрати у неї нові етичні та політичні імпульси, як це має місце у Вернера Маркса, Отто Пьоггелера, Алоїза Гальдера та Клауса Гельда, або ж змусити її до конфронтації з власною тінню та жалом чужого щодо статусу тілесності та соціальності, як у Бернгарда Вальденфельса. Хотілось би побажати більше відважних спроб виходу поза шкільні рамки.

Розділ VI

ШЛЯХ МАРТИНА ГАЙДЕГГЕРА КРІЗЬ ФЕНОМЕНОЛОГІЮ

Позиція Мартіна Гайдеггера (1889-1976) у феноменології є своєрідною. Якщо, звичайно, не ототожнювати «самі речі» зі «справою мислення», як це у рідкісних випадках робить Гайдеггер. Це означатиме, що його шлях як мислителя не починається з феноменології і там не закінчується. Однак він все ж таки довго йшов крізь феноменологію — з тієї пори її дороги несуть на собі відбиток гайдеггерівського мислення, будь-то тінь Гайдеггера слідом за Гуссерлем, чи на ньому самому. Здійснити простий вибір між Гайдеггером і Гуссерлем так само проблематично, як і між Платаном й Аристотелем — так тісно переплітається їх історичний вплив. Тут ми обмежимося деякими посиланнями на гайдеггерівський внесок до феноменології, який слід доповнити його впливом на екзистенціальну філософію, герменевтику і так званий постструктуралізм, не кажучи вже про власне гайдеггерівське осмислення буття, що виразно відкидає всі ці етикетки і втікає до «безіменного» (GA 12, 114). Докладніше про ставлення Гайдеггера до феноменології читайте у великих монографіях ОТТО Пьоггелера та Вільяма Й. Річардсона, а також у стислих текстах самого Гайдеггера, написаних у 1953/54 роках — «З розмови про мову» (в: *Unterwegs zur Sprache*), а також у листі-передмові від 1963 р. до книги Річардсона та у начерку «Мій шлях до феноменології» (в: *Zur Sache des Denkens*).

% ПОВОРОТ ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА ВІДХІД ВІД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ СВІДОМОСТІ. — Коли Гуссерль у 1916 р. переїхав до Фрайбурга і запросив Гайдеггера до співпраці, той вже був на

той час габлітованим науковцем. На ранньому етапі його духовного формування вплинули, з одного боку, католицька неосхоластика, а з другого — неокантіанство Генріха Ріккєрта та Еміля Ласка. Також він почав дуже рано захоплюватися Брєнтано, правда, по-іншому, ніж Гуссерль або Шелєр. Отже, не брєнтанівською психологією або етикою, а працею від 1862 р. під назвою «Про багатоманітне значення суцього за Аристотєлем», звідки він запозичив засадничі онтологічні слова. Те, що, як він сам каже, наче чарами притягувало його до Гуссерля, було, так само як і для інших учнів раннього періоду, пов'язане із проривом до самих речей, що здійснювався у «Логічних дослідженнях», насамперед у двох останніх (порівн. Тамініах 1977). Але водночас він помічає, що Гуссерль, зрештою, знов повертає предметні відносини до трансцендентальної свідомості. Марбурзькї лекції, зокрема «Пролегомени до історії поняття часу» від 1925 р. (GA 20), дають можливість детально простежити це водночас звернення і відвертання (див. Biemel 1978). Гайдеггер вважає великим відкриттям феноменології розрив Гуссерлем простору свідомості ідеєю інтенціональності, здобуваючи апіорно від *intentio* та *intentum* апіорі з предметним змістом і повертаючи форми висловлювання та висловлюваної істини до допредикативної сфери споглядання. І разом з тим він дорікає Гуссерлю за відсутність дійсного запитування про буття речей, що ототожнюється з їх усвідомленням, і обминання питання про спосіб буття свідомості та інтенціонального, а також про буття. Для Гайдеггєра Гуссерль залишився в'язнем картєзіанської філософії суб'єкта і, крім того, метафізики, що мислить буття як «присутність».

Заднім числом можна додати, що і Гуссерль, і Гайдеггер почасти були сліпими у своїх зусиллях йти назустріч один одному. Гайдеггер не хотів задовольнятися тим, як Гуссерль через парадокс «самоконституції» та «самотємпоралізації» власноручно підкопав самодостатність конститууючої свідомості. І навпаки, для Гуссерля кожна спроба приписати інстанції, яка конститує смисл і надає значущість, ще й певний спосіб буття означало змішування конститууючого і конституюваного. Так, у 1930 р. він виразно спрямовує післямову до «Ідей» проти усіх феноменологічних відступників від «трансцендентального антропологізму» або «психологізму» (Hua V, 140) — начєбто фактичність буття є тим самим, що й емпірична фактичність. Незважаючи на поспішність гуссерлівського вироку, слід віддати йому належне

як застереженню проти антропологічних форм обмеження феноменології. Пізніше, більш радикально цю критику продовжить Фуко.

2. ГЕРМЕНЕВТИЧНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ БУТТЯ. — У «Бутті та часі» — фундаментальному творі Гайдеггера, оприлюдненому 1927 року у феноменологічному «Щорічнику» - повністю відкидається полеміка з трансцендентальною феноменологією Гуссерля та антропологією Шелера. Гайдеггер демонструє тут свою власну версію феноменології, правда досить слабку, із загрозою розчинитися як предмету в онтології, а як методики — в герменевтиці.

У §7 вступних методичних пояснень до «Буття і часу», стислі викладки яких слід доповнити вже опублікованими Марбурзькими лекціями про основні проблеми феноменології, Гайдеггер так формулює своє розуміння філософії: «Філософія — це універсальна феноменологічна онтологія, яка виходить із герменевтики «тут-буття» та як аналітика **екзистенції** закріплює кінці всіх провідних ниток усякого філософського запитування там, звідки воно **походить** і куди **повертається**». Отже, спочатку йдеться про **феноменологічну онтологію**, а це значить: «те, що показує себе як із самого себе, дає змогу бачити себе із самого себе». Грецькою мовою це означатиме, що суще (ὄντα) тут розуміється як те, що з'являється (φαίνόμενα), сповіщаючи про себе у логосі (λόγος) . Цей «спосіб обробки речей» явно співзвучний із гаслом Гуссерля «До самих речей!». Навіть додаткове визначення, за яким феноменологія викриває те, що «спочатку і переважно не показується», є негативним відтворенням гуссерлівської природної настанови.

Відхід від Гуссерля починається там, де феноменологія як загальний спосіб наближення набуває специфічного характеру **герменевтичної феноменології** (порівн. GA 12, 90). На місце трансцендентальної феноменології **свідомості**, що підводить до інтенціонально зрозумілого смислу у спогляданні, а діючу свідомість — до самоспоглядання, заступає герменевтична феноменологія **тут-буття** (Daseins), яка в інтерпретації смислу перетворює передрозуміння у виразно визначене розуміння буття та у саморозуміння. «Фундаментальний розгляд» Гуссерля, що шукає основу в самосвідомості, поступається новому «фундаментальному розглядові» у «фундаментальній онтології», яка знаходить свою основу у розумінні буття. Однак ще якоюсь

мірою залишаються сусідські стосунки між герменевтичною та трансцендентальною феноменологією, оскільки «екзистенціальний аналіз» передбачає водночас й «інтенціональний аналіз» смислу, отже бере «щось як щось», а не чисте «щось», оскільки «екзистенціальний аналіз» далі, на відміну від пізнішого аналізу текстів і мови, у своїх конструктивних частинах завжди підживлюється безпосереднім розумінням самих речей. Ось чому «герменевтична феноменологія» не є просто назвою; Гадамер, Рікер і Кокельманс своєю феноменологічно зорієнтованою герменевтикою знову й знов наголошували на внутрішньому зв'язку цього словосполучення.

Але якщо ми розглянемо гайдеггерівську герменевтику «тут-буття» у дії, то вона починає миготіти, напрошується чимало способів прочитання. Спочатку герменевтику «тут-буття» можна прочитати як трансформацію і деформацію феноменології свідомості — коли вже на те пішло — трансцендентальну філософію з іншими засобами та на іншому рівні. Це засвідчує також і шлях Гайдеггера крізь філософію Канта. Усі провідні концепти «Буття та часу», а саме — розрізнення наявних речей та підручного матеріалу, теоретичної проникливості й практичної передбачливості, конституції екзистенції як начерку, закинутості та занепаду і їх часової інтерпретації, мови як розкриття смислу, співвідношення між самобуттям і спів-буттям, що сягає аж до «екзистенціального соліпсизму», або ж десуб'єктивізація афектів у вигляді настроїв та перебувань, — усе це має аналоги у гуссерлівському аналізі свідомості. Правда, не можна не помітити, що окремі деформації супроводжуються зрушеннями загальної побудови.

Радикальна темпоралізація буття й акцентуація на кінцевості тут-буття не залишають місця ані для першого, з якого ми виходили, ані для останнього, до якого ми наближаємося, ані для справжнього цілого, в якому відкривається увесь смисл. Мета є не тільки фактично недосяжною, а й знищується як така. Істина, що у Гуссерлі ще мислиться як адекватність, перетворюється на подвійну гру розкриття й укриття, а буття, що в **онтологічному розрізненні** витікає з сущого, робить це суще видимим, хоча само уникає будь-якого наближення. Грунт розуму розламується у безгрунтовності свободи, яка ніколи не буває володаркою власних можливостей. Часова вісь пересувається від живої та споконвічної сучасності до «куди» майбутнього, тобто у буття «до чогось», яке вихоплюється миттєвістю і стає цілим лише у бутті «до смерті».

Гуссерлівське «і так далі» разом із трансцендентальним «я» (ego), що «не може вмерти», постає перед цією кінцевістю безглуздою нескінченністю. Такі автори як Лютер, К'єркегор, Достоевський, а пізніше — й Ніцше задають новий тон, в якому пафос рішучості розриває із сумлінним робочим етосом гуссерлівської теорії.

Але герменевтичне зрушення трансцендентальної споруди, в свою чергу, припускає різні способи прочитання. Існування (Dasein) можна прочитати як **людське існування** — цей спосіб прочитання буквально був нав'язаний французькому екзистенціалізму через первісний переклад «існування» (Dasein) як **людськоіреальності** (reallte humaine) та запропонованої А. Кожевим інтерпретації «Буття і часу» як «феноменологічної антропології»; Гайдеггер рішуче дистанціювався від цієї антропологізації в «Листі про гуманізм» (1949). Але існування (Dasein) можна прочитати також і як «тут-буття» (Da-sein), і як «тут» самого буття, а існування людини розкриває «екс-систенція» (Ek-sistenz), висування до істини буття. Мовні глумування показують, яких зусиль слід докласти, аби зняти з герменевтичної феноменології підозру в перетворенні її на просту антропологію, або ж навіть на сумнівну трансцендентальну антропологію, та віднайти засоби й шляхи, щоб мислити людину з погляду буття, а не навпаки — буття від людини (порівн. Тамініах 1989). Однак можна запитати, чи не веде така зміна перспективи до самоекспропріації людини, внаслідок чого у неї відбирається тілесний зв'язок з природою та життям (див. Наар 1990).

3. ДО СПРАВИ МИСЛЕННЯ. — В охарактеризованому як «поворот» (Kehre) обертанні речей та мислення вже не йдеться про онтологію, феноменологію та герменевтику в цілому. У «Листі про гуманізм» (GA, 9, 357) Гайдеггер ще говорить про намагання «зберегти суттєву підтримку феноменологічного бачення і разом з тим позбавитись від непомірних претензій на «науку» та «дослідження». Тут торує собі дорогу мислення, що походить від буття як «просвітку», який забезпечує простір для появи та показу, від буття як «події», що відкриває одні і закриває інші простори для гри мислення. Для цього мислення, що римується із «упам'ятовуванням» і «дякуванням» та сусідить із «складанням віршів», гуссерлівська феноменологія стає ремінесценцією або ж завданням, що постійно змінюється. Отже, «шлях Гайдеггера до феноменології» завершується

поглядом на неї «як на змінювану в часі і саме тому збережену можливість мислення відповідати вимогам того, що слід мислити. Якщо феноменологія буде пізнана і збережена таким чином, то можна поступитися її титулом на користь справи мислення, прояв якого залишається таємницею».

Розділ VII

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТІЛЕСНОГО ІСНУВАННЯ (Франція)

ИШВІrШВИВГeіraіВІrШВІrІr^^

Несміливість щодо назви, яка вказує на сором'язливість перед суспільством та його установами, не стосується феноменології тілесного існування, що розроблялася у Франції.

В 30-х роках у Франції саме ця феноменологія задавала тон, відголос якого долинав до 60-х років, коли на передній план висувався так званий структуралізм. Як це пояснює Мерло-Понті у своїй передмові до «Феноменології сприйняття», йому та його сучасникам феноменологія здавалася не стільки новою філософією, скільки тим, на що вони довго і потаємно чекали. Інакше неможливо пояснити такий стрімкий перехід від рецепції до самостійної творчості.

1. ВИНИКНЕННЯ І СВОЄРІДНІСТЬ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ. — До 30-х років у французькій університетській філософії домінував картезіанськи-кантівський раціоналізм, найвпливовіші представники якого зосередились у Пеоні та Алені. Критика науки і суспільства тут підпорядковувалась загальному служінню поступу людства. Після того, як Анрі Бергсон (1859-1941) повернувся до конкретної очевидності життя і тим самим зробив прорив у фаланзі, що складалася із філософії свідомості, конкретних наук та реальної політики, а Габріель Марсель (1859-1941), попередник феноменології, здійснив у рамках «конкретної філософії» тематизацію існування власного тіла, «ти» і участі у бутті, ідеї з Німеччини стали поштовхом до справжнього перевороту. Франція скористалася

також висланням східноєвропейських вчених, таких як Жорж Гурвіч, Арон Гурвіч, Александр Кожев, Александр Койре, Євген Мінковський та Лев Шестов, які переважно через Німеччину знаходили шлях до сусідньої західної країни, сприяючи поширенню нових ідей. Крім того, Ельзас, що у 1918 р. відійшов до Франції, був форпостом німецьких ідей. При цьому важливим є те, що відкриття ідей Гуссерля, Шелера і Гайдеггера відбувалося поруч із відкриттям К'еркегора, з ренесансом гегельянства та марксизму, із зростанням інтересу як до психоаналізу Фрейда, так і до гештальт-теорії.

Це із самого початку означало дистанціювання від усякої форми філософії життя, яка шукала свої витоки по той або по цей бік історії, але осторонь гуманістичних досліджень; що ж до Бергсона, то така дистанція була слушною лише частково. Усе це водночас значило, що феноменологія у Франції, на відміну від Німеччини, з самого початку була тісно пов'язана із екзистенціалізмом, знаходячись у конфронтації з гегельянством та марксизмом та утворюючи змішані форми, яким загрозувала небезпека втрати своєї оригінальності. Один із акушерів цього нового мислення Жан Валь (1888-1974) виніс як заголовок своєї книги «До конкретного» (1932) — пароль, що набув широкого вжитку.

Однак із конкретизацією мислення з'являється вже передбачена Гуссерлем загроза перетворення феноменології разом з її прибічниками на антропологію, абсолютизаторські претензії якої залишаються пустими запевненнями. У передмові до першого номера «Le Temps Modernes» читаємо, напевне з подачі Сартра: «Ніякий релятивізм не здатний похитнути твердження, що людина є абсолютною». Тінь надто всеїдного гуманізму довгі роки супроводжує французьку феноменологію, і саме цим пояснюються антигуманістичні спалахи 60-х років.

Походження французької феноменології зумовлює її своєрідність. Загалом її можна назвати **екзистенціальною феноменологією**. Отже, до трансцендентального та онтологічного різновидів феноменології додається ще новий варіант, близький гайдеггерівській герменевтиці «тут-буття». Якщо розглядати визначення **екзистенціальної феноменології Г.** Рікера від 1957 р., то маємо таку картину. Феноменологія постає також специфічним **методом** розгляду певної тематики, а саме — **тематикою екзистенції**, причому так, що, з одного боку, екзистенціальних рис набуває трансцендентальна філософія (як у пізнього

Гуссерля), а з другого — навпаки, екзистенціальна філософія (тут вона поширюється на гегелівську феноменологію духу, екзистенціальне мислення К'єркегора та мистецтво розвінчування Ніцше) сприяє появі імпліцитної форми феноменології. Цій формі екзистенціальної феноменології належать такі основні мотиви: тіло, свобода та інші, причому, додамо, тілесність стає постійним медіумом у ставленні до світу інших та самого себе. Як буде сказано далі, дескриптивне цілепокладання змінюється залежно від того, який смисл приписується екзистенції: викриття відчуження людини, або пошуки свого місця у світі, чи намагання віднайти свій метафізичний вимір. Зокрема Рікер вказує на три варіанти феноменології — Сартра, Мерло-Понті та Габріеля Марселя.

Картина феноменології, намальована Рікером, що сама належить до певного етапу її еволюції, відтворює її суттєві риси. Повернення до конкретних форм екзистенції, де зливаються загальне та особливе, ідеальне і фактичне, пояснює відкритість цієї філософії для не-філософії, що демонструється у різних формах науки, мистецтва, політики та приватного життя. Так, у Мерло-Понті під заголовком «Усюди і ніде» читаємо: «Філософія присутня повсюди, навіть у фактах, — але ніде вона не має місця, щоб сховатися від заразливого впливу життя» (1960, 163). Правда, такі факти слід спочатку розпізнати як факти; конкретне має свої структури і не піддається осягненню інакше, ніж у балансі форм незаангажованості і заангажованості. Якщо нехтувати гуссерлівським мистецтвом редукації, то виникає загроза конкретизму, який редукується до рефлексів життя та до маніфестів, під якими підписуються, замість того, щоб самим накреслювати власні лінії подій. Але диспут про це, який зіграв важливу роль у суперечці між Сартра та Мерло-Понті, сам є частиною цієї феноменології.

Однак запропонована Рікером картина потребує, на наш погляд, уточнення. Ця форма екзистенціальної феноменології не може бути виявом усього того, чого досягла феноменологія у Франції. Тут існували також і власне трансцендентально-феноменологічні напрямки, що приєднувалися до Гуссерля.

Почасти це картезіанський мотив персональної самовідповідальності у подальшій розробці Гастона Бергера (1886-1960), одного з найперших прихильників Гуссерля, також у креаціоністськи акцентованій етиці цінностей Раймонда Поліна (1910) та філософії релігії Анрі Дюмері (1920). Частково це також

трансцендентальна своєзаконність, на ґрунті якої виникає феноменологічна епістемологія, як це має місце у Сюзанні Башляр та, з критичними відступами, у Жана-Т. Десанті. Обоє спираються на ранню критику Гуссерля, здійснену Жаном Кавайє (див. Х, 7). Нарешті, існували спроби вийти безпосередньо на гайдегерівське **мислення буття**, оминаючи всякі антропологічні витлумачування, як це робить Жан Бофре (1907-1982), якому був адресований «Лист про гуманізм», а також його учні. Отже, картина наскрізної антропологізації феноменології, як її зображує Дерріда під двозначним заголовком «Кінець людини» (1968, переклад у 1972), в цілому не відповідає дійсності.

Далі зазначимо, що екзистенціальна антропологія не є втіленням усього того, що створювалося у Франції **на перспективу**. Саме у значних представників можна помітити різні способи виходу феноменології за власні межі: через звернення до марксистської антропології — як у Сартра, у вигляді структурної антропології — як у Мерло-Понті, в етиці Левінаса, орієнтованої на іншого, або ж у герменевтиці Рікера, що рухається у символах, метафорах, наративних структурах. Мерло-Понті говорить не тільки про себе, коли вимагає від феноменології осмислення її власного ставлення до не-феноменології (1960, 225, нім. вид.

64). Врешті-решт, спосіб самообмеження та самопереступання феноменології є вирішальним для її долі.

2. ЖАНПОЛЬ САРТР: ТВОРЧЕ НІЦЦО. — Для такої літературно і політично заангажованої постаті, якою вважається Жан-Поль Сартр (1905-1980), філософія була лише одним із аспектів творчості, а в його філософії феноменологія знову ж таки становила важливу, але все меншу і меншу частину. Первісні феноменологічні імпульси не зникають, але крок за кроком загрузають у дедалі в'язкішому синтезі екзистенціалізму, марксизму та герменевтики. В усякому разі Сартр належить до перших французьких феноменологів. Коли він через Арона та публікації Левінаса познайомився з феноменологією, а потім у 1933-34 роках в Берліні, осторонь від напруженого політичного життя, вивчав у оригіналі твори Гуссерля, Шелера, Гайдеггера і Ясперса, це було для нього своєрідним пробудженням, а саме — приголомшливою та нещадною зустріччю з речами в усій їхній чужості та непокірності, коли вони позбавляються усякого культурного прикриття, знімають з себе всяке «ідейне вбрання», і стають голими, як коріння дерева, що дивляться на нас. «Самі

речі» Гуссерля є видовищем, надто далеким від людини. Нудота стає таким самим розкриттям буття, як і страх у Гайдеггера, але ж буття, що розкриває себе таким чином, само по собі не має сенсу, не має простору для «повороту», хіба що тільки для довільних начерків з ніщо.

Спочатку (1936-1940 рр.) Сартр видає кілька досліджень, які за змістом належать до феноменології свідомості, а за методикою — до феноменологічної психології з онтологічним ухилом. Тут вперше набуває власного голосу французька феноменологія, що заявляє про своє існування. Тон задає Гуссерль з «Ідей I», появу яких Сартр оцінює як найвидатнішу філософську подію в період до Першої світової війни (1949, 139). Однак трансцендентально-ейдетичне вчення про свідомість майже без переходу доповнюється гайдеггерівською герменевтикою «тут-буття»; фундаментальна наука, що виникає у такий спосіб, може називатися як чистою феноменологією, так і антропологією, вирішальним є її протиставлення емпіричній психології як фактологічній науці — контрпозиція, яку Піаже пізніше віднесе до «ілюзій філософії» та яку не поділяв Мерло-Понті. Розглядаються знайомі теми, але у незвичайній формі. Слідом за Гуссерлем та Ароном Гурвічем Сартр визначає свідомість як *поле свідомості без «я»*, де «я» так само трансцендентне, як і речі. Дотримуючись своїх німецьких взірців, він проголошує інтенціональність відчуття та основну тональність настроїв, але ниводить *магію почуттів* із самозачаровування і самоприкутості свідомості, протиставляючи їх раціональному ставленню до світу. Зрештою він відкриває *самовладність уявлення*, але для Сартра вона не є модифікацією «прамодусу» сприйняття, як це (>уло у Гуссерля, а його знедійсненням, яке через уявлення веде до ніщовання (neantisation) реального світу. У повторюваному протиставленні двох способів буття, спонтанності, прозорості та легкості свідомості, що само не знає зовнішнього (dehors) — (La transcendence de Г Ego, 1965,67, нім. 76), — та інертності (inertie) й загадковості (opacité) речей формується діалектика 'іуття і речей, яка визначатиме усю його подальшу творчість.

1943 року у розпал військових подій та Руху Опору з'являється, мабуть, найзначніший філософський твір Сартра «Буття і ніщо» (L'être et le neant) і екзистенціалізм повоєнних років. Ця І проба феноменологічної онтології», як проголошується у підзаголовку, нашпигована описами, які слід віднести до феноменології існуючої свідомості, але ці описи пронизує не тільки

радикалізований картезіанський дуалізм, а й понятійність гегелівської діалектики, яку Александр Кожев у своїх відомих Гегелівських лекціях вже узгодив із екзистенціалізмом.

Онтологізацію феноменології Сартра слід розуміти як вибух гуссерлівської інтенціональності. Сігнікативне розрізнення «чогось як чогось», що перекидає місток через розрив між реальністю та переживанням, перетворюється на онтологічну безодню, яка перекивається справжнім «ніщо». Феноменальність того, що показується, розпадається на подвійну трансфеноменальність буття. Речі, що існують у собі, є такими, як вони є, а отже, — у чистій позасмисловій позитивності, а свідомість, яка надає їм смисл, є для себе нічим іншим, як чистим ніщованням, смислопокладаючою негативністю, чистою свободою. Свідомість, що у своїй фактичності все ж таки залежить від буття, яким вона буває тільки тоді, коли не є тим, чим вона є. Отже, постійно відриваючись від самої себе, вона потрапляє до коловороту зовнішнього, який, правда, не належить до неї, але вона відбувається в ньому. Вона відбувається у часових екстазах, у рефлексивній дистанції до самої себе, у піднесенні до світу і, нарешті, у погляді іншого, який мене узовнішнює в моєму самобутті, розщеплюючи моє фактичне буття на живу плоть й упізнаване тіло. Ця розірваність буття і «тут-буття» викорінює усяку телеологію. Але Сартр, як нещасливе гегельянство, все ж тримається за ціль у собі і для себе, що ґрунтується сама на собі, виступає за становлення бога, проголошуючи: «Людина — це непотрібна жага».

Сартра поєднують з іншими феноменологами, такими як Мерло-Понті і Левінас, не тільки майстерність письма, але й головні ідеї, наприклад визнання випадковості, яка криється в усіх порядках, що мають смисл, розламів, що перекреслюють усякі спроби тоталізації. Але на старій орбіті його утримує, кажучи словами Мерло-Понті, ще «онтологічне роздвоєння зору» (*diplopie ontologique*) — (див. 1964, 219, нім. 216). Таким роздвоєним зором людина дивиться скося на ціле, яке від неї відверто ухилиється.

У такий спосіб Сартр хоча й уникає примітивного антропологізму, де людство розглядається як *fait accompli* (вінець усього), але залишається при нескінченному «і так далі». Коли потім Сартр розширює екзистенціалізм до морально заангажованого гуманізму і, нарешті, у своїй «Критиці діалектичного розуму» (1960) відносить його до марксизму, що гуманізується, то відбу

вається заміна базису одиничної екзистенції на одиничну практику, але ж тим самим не вноситься нічого принципового до попереднього проекту, який водночас обіцяє і відхиляє ціле. Коли ж старіючий філософ, зрештою, у новому творі під назвою «Мораль «Ми»» демонструє подолання своїх старих дуалізмів та перехід до реальності «між нами», що стає вихідним моментом (Obliques N 18-19, 1979, 14), то тут уже вчувається інша феноменологія, але до її розробки справа так і не дійшла.

3. МОРІС МЕРЛО-ПОНТІ ТІЛЕСНЕ ЗАКРІПЛЕННЯ У СВІТІ. —

Моріс Мерло-Понті (1908-1961), друг, а потім опонент Сартра, який разом з ним видавав журнал «Les Temps Modernes» до 1955 р., коли співпраця обірвалася з політичних причин, є у багатьох аспектах антиподом Сартра. Спочатку він стояв ближче до Бергсона, ніж до Декарта, розвиваючи форму феноменології, в якій тілесність не тільки окреслює фактичну межу людських проектів, а й є центром їх ваги, надає їм пружної сили. Завдяки своєму широкому спектру опосередкування тіло, як пише Мерло-Понті у своїх ранніх начерках до творів (Waldenfels 1983, 149), стає «третім виміром», поцейбічністю чистої свідомості і чистої природи, активності та пасивності, автономії і залежності, а також поцейбічністю рефлексивного та позитивного знання. Соромлячись перемішування, Мерло-Понті робить з нього чесноту **двозначності**, яка надає змогу уникнути однозначної інтерпретації. З перетворенням свідомості на тілесну екзистенцію, яка і має належить до того, що конституюється, принципово імінується трансцендентальна споруда. Цією перебудовою Мерло-Понті займається до самого кінця свого життя, отже, нюрчість цього філософа, котрий як ніхто інший вплинув на французьку феноменологію, слід розглядати не тільки як працю у феноменології, а й як працю над феноменологією.

В обох перших творах Мерло-Понті «Структура поведінки» (Н)42) і насамперед у «Феноменології сприйняття» (1945), яка і ирямовує подальшу творчість, означені можливості екзистенціальної феноменології. Тут розгортається різноплановий та і цільний ландшафт, що вислизає від побіжного огляду та від іде-погічного оцінювання. Мерло-Понті — на відміну від Сартра — приєднується безпосередньо до пізнього Гуссерля і спирається на «Ідеї II» та на «Кризу» як на спадщину. Тим самим на передній план висуваються такі поняття, як життєвий світ, правіра, п|мфундація, пасивний синтез і тілесне вміння — тобто поняття,

в яких артикулюється гуссерлівський «логос естетичного світу». Крім того, феноменологічний аналіз щонайширше відкрився гуманітарним наукам, де була також і дитяча психологія, яку спочатку доводилося викладати Мерло-Понті як попереднику Піаже у Сорбонні, але насамперед тут слід назвати теорію гештальтів, яка методично підкопує твердження про емпірично наявний або ж інтелектуально споруджуваний світ, пропонуючи розрізнення між фігурою та основою, припускаючи самоорганізацію поля досвіду.

Там, де інші говорять про «екзистенцію», Мерло-Понті говорить про **поведінку**, причому спочатку у конкретному розумінні. Конкретні гештальти, структури та поля, від яких він відштовхується, — це не реальні речі і не готові ідеї, а способи появи та організації; відповідна тілесна поведінка не розподіляється на сліпі механізми та свідомі акти — вона є відповіддю на вимоги ситуації і тим самим здатна до нового, що виходить поза існуючі правила. У його другому творі «екзистенція» перетворюється на **діючу інтенціональність**, в якій постійно працює сприйняття, що цим не обмежується, а діє в усякій моторній, афективній, сексуальній, мовній, культурній та соціальній поведінці. Сприйняття — це не просто один із феноменів, це основний феномен. Те, про що ми завжди кажемо і що робимо, передбачає контакт зі світом, який, правда, відкривається тільки в обмежених перспективах та горизонтах. Світ є неготовим, наш досвід — незавершеним. Повна визначеність суперечила би законам досвіду. Лейтмотив сприйняття пов'язується із мотивом **тілесності**. Власне тіло відкриває різні виміри досвіду. Воно закріплює нас у відповідному «тут», з якого відкриваються простори для гри руху.

Відчуваючи, воно перебуває у безпосередній співзвучності або дисонансі з ритмами того, що відбувається у світі, сприймаючи, воно пізнає різноманітність речей. У тілесній та вербальній оболонці воно надає смислові творчого вияву. Тілесна екзистенція, нарешті, поширюється до коекзистенції, чия «проміжтілесність» (ітегсогрогет.е) перебуває в єдності із «проміжсвітом» (іпт.еггтїупс!е).

Вона є анонімною основою, з якої походить уся соціальна диференціація і яку не вичерпує аніяка соціальна форма. Своє і чуже невпинно проникають одне в одне як природа і культура. Тілесна самонапередданість, зрештою, означає **часову відстрочку**, яка надає усякому мисленню і дії запізнюваного характеру продовження або відтворення, отже, — характеру репризи

(geprise). Крім поля сприйняття, існує також і «поле свободи» (Hua III, 195). *Свобода* дії також залежить від ситуацій, на які вона відповідає, упорядковуючись у структури, що її втілюють. Поле дії покладає щось поблизу, чомусь заважає, щось виключає, не прислуховуючись при цьому до закону «усе або нічого», що припускає тільки вимріяні дії. Феноменологія практики, мірилом якої є сприйняття, явно контрастує із вченням Сартра про свободу, що сягає політичних вимірів, (див. XI, 2).

Цю філософію називають «філософію двозначності» (De Waelhens 1951). Така характеристика небезпідставна, але вона є також двозначною. В одній із своїх робіт, написаній ще до запрошення працювати у Коллеж де Франс (1952), Мерло-Понті розрізняє добру та погану двозначність. Якщо антикартезіанське «ані те, ані інше» розглядається як позитивне рішення, то звідси витікає «як те, так і інше» простого «змішування скінченності та універсальності», куди прокрадаються незмінювані старі елементи. Через це виникає загроза, що завдання трансцендентальної свідомості просто будуть переадресовані тілесній екзистенції і опиняться у сфері *попереднього* (до-світ, до-я, до-предикативний досвід і т. ін.), а те, що є підготовчим, залишиться випереджаючим з точки зору наздоганяючого цілого, яке ніколи не прийде. Проста конкретизація трансцендентальної феноменології нічим не краща за політичне втручання, проти якого рішуче виступав Мерло-Понті.

Про те, що Мерло-Понті ясно бачив невитривалість такої істини на *довгих дистанціях*, свідчать його пізні спроби, над якими він працював під час своєї діяльності у Коллеж де Франс і до кінця життя. Тут йому дуже допомагали ґрунтовні студії структурної лінгвістики Ф. де Соссюра та Романа Якобсона, що починаються вже наприкінці 40-х років і сприяють встановленню контактів із Леві-Строссом та Лаканом. Так само, як і раніше, низначальним було розрізнення між формою та основою. Зараз принципового значення набуває діакритичний характер знаків у шаковій системі. Смісл, що передається через знаки, завжди шлишається непрямим, латеральним, сповненим натяків, тобто ніким, що ухляється від будь-якого прямого наближення, — осягнути його можна лише як «певну порожнечу, яку слід наповнити словами» (1960, 112). Отже, усе те, що стосується вербальною мовлення, поширюється і на образне мовлення, якому Мерло-Понті приділяє все більше уваги. Так, Пруст призначається свідком *парадоксальності* виразу, який полягає в тому,

що ми спочатку *«перекладаємо»* досвід, який стає текстом лише через викликання словом» (1968, 41). Часто цитоване положення Гуссерля про надання можливості «висловитися ще німому досвіду щодо свого смислу» Мерло-Понті розуміє як заклик до творчого виразу, котрий вже більше не дотримується пратексту, а завжди пише його знову. При цьому кожне нове встановлення смислу є й незгодою з ним (*ecart*), кожне нове його оформлення — деформацією (*deformation*), що засвідчує вплив Валері та російського формалізму.

Те, що було зроблено у царині літератури та живопису завдяки есе «Проза світу» (1969) та «Око і дух» (1961), розвивається у незакінченому творі «Видиме та невидиме», який було оприлюднено зі спадщини філософа Клодом Лефортом у 1964 р. і складається він на третину із робочих нотаток. Тут Мерло-Понті піддає свою попередню феноменологію тілесної екзистенції «онтологічному викладу», знищуючи залишки філософії свідомості і суб'єкта — це була ревізія, що супроводжувалася новим інтенсивним перечитуванням текстів Гуссерля і Гайдеггера. Феноменологія *сприйняття*, яка ще у своїй власній формі мала можливість двозначних зв'язків, перетворюється на онтологію *бачення*. Бачення (*vision*) — це вже не акт суб'єкта, а подія, що розігрується між видимим, тобто тим, хто бачить, і тим, хто співбачить. Назвемо деякі принципові ознаки цієї ревізії.

1. Смысл досвіду тепер постає сам у вигляді *відхилення* (*Abweichung*), розрізнення: щось з'являється тоді, коли воно вирізняється від іншого, виступає у такий спосіб зі свого тилу; те ж саме можна сказати і про когось, хто випростується зі свого соціального поля.
2. Таким чином, «третій вимір» стає простором, де щось з'являється, стає *структурою, спорудою, поєднанням, зв'язком*, де упорядковується те, що з'являється; стає елементом, від якого воно походить і в якому рухається; тим самим цей вимір уникає усякої однобічної суб'єктивізації. Тіло (*corps*), моє чи наше, стає плоттю (*chair*), яка накладається на речі, на інших, на час та ідеї. Такі категорії, як «перехрещення», «обертання», «переплетіння» (*entrelacs*), вказують на те, що «розбивається початкове» (1964, 165, нім. 165). Буття вже знаходиться не попереду, а навколо нас, це необроблене (дике) буття, яке не можна створити силою уяви або ж силою майстерності. Колишній передпокій стає *проміжною сферою*, де кожен визначає себе, відокремлюючись від інших.

VII. Феноменологія тілесного існування

3. Видиме супроводжується невидимим, яке є не просто дійсно невидимим, як щось у світі, і не абсолютно невидимим, як щось потойбіч світу, скоріш — це «невидиме цього світу» (там же, с. 198, нім. 198), що належить йому. Ця «безпосередня форма десь у іншому» веде до визнання того, що свідомість сама має свою «сліпу пляму», що існує «несвідоме свідомості» (там же, 308, нім. 321).
4. Але це буття, що показується тікаючи від погляду, можна охопити лише **у суцтму**, отже, опосередковано і як надмір. Безпосереднє наближення завершиться благанням та мовчанням. Структурна онтологія Мерло-Понті як «непряма онтологія» залишається приналежністю феноменології. У творі про Гуссерля від 1959 р. говориться: «Філософ несе з собою свою тінь, яка означає більше за фактичну відсутність майбутнього світла». Йдеться не про те, щоб перестрибнути через цю тінь, а щоб осмислити її разом з усім.

«Тілесний розум» Мерло-Понті (порівн. Mitraux/Valdenfels, 1986) здебільшого діяв переважно непрямо, зате більш різноманітно, часто також потаємно, як у Фуко чи Ліотара. Але особливого притулку його мислення знайшло у Льовені в Альфонса де Вельгенса (1911-1981), інтерпретатора та перекладача Гайдеггера, який опублікував перший значний вступ до думок Мерло-Понті під заголовком «Філософія двозначності» (1951) і який у іворі «Філософія та природний досвід» (1961) простежує далі Ідеї дофілософських імпліцитних онтологій. Якщо де Вельгенс Пізніше знайде вихід з глухого кута екзистенціальної феноменології у Лакана, то брюссельський філософ Марк Рішір приєднується безпосередньо до пізньої онтології Мерло-Понті, і ікжультивно продовжуючи її (див. VII, 6).

4. ЕММАНУЕЛЬ ЛЕВІНАС: ПЕРЕД ОБЛИЧЧЯМ ІНШОГО. — :і Еммануелем Левінасом (1906) до французької феноменології приходять незвичайний аспект - неспинного розриву та прориву усякого порядку, онтологічного, історичного, чи обох разом. Одне із його ранніх та своєчасних есе називається «Втеча». Самі роки завжди є вже іншими і десь у іншому місці, отже, вся справа у тому, щоб виявити цю іншість, не підкоряючи її по передзаному порядку. Тим самим логос феноменів позбавляється обливої форми відмовлення. Сам Левінас походив із єврейсько-литовської родини, але з молодих років жив у Франції. Його зустрічі з феноменологією сприяло навчання у Страсбурзі

у Жана Герінга, а також відвідування у Фрайбурзі Гуссерля та Гайдеггера. Першою французькою монографією про Гуссерля стала його дисертація «Теорія інтуїції у феноменології Гуссерля», що вийшла у 1930 р. Він також разом із Г. Пфайффером переклав «Картезіанські медитації». Його не минули події тих часів, його литовські рідні стали жертвами єврейських переслідувань; він сам був французьким офіцером і вижив у німецькому таборі для військовополонених. Страхіття війни та голокосту накладають відбиток на його мислення. Після війни з'являється ряд невеличких праць, присвячених Гуссерлю та Гайдеггеру, а також незвичайне есе «Час та інше» (1947), у якому вже з'являється головна тема, що на повний голос зазвучить у «Тотальності і нескінченності» (1961) та «Інше, ніж буття, чи по той бік сутності» (1974). Левінаса лише час від часу приваблювали різні тенденції в екзистенціалізмі, марксизмі та структуралізмі, але він так само міцно тримався основної феноменологічної орієнтації, як свого єврейського походження.

У «Тотальності та нескінченності» він з усією гостротою виступає проти тоталітарного мислення і планування, які Левінас, знаходячи підтримку у «Зірці спасінні» Франца Розентцвейга⁶, відносить до закладної західноєвропейського розуму. **Тотальність** передбачає цілісний порядок, який є насильством для самотнього, що вимірюється своїм внеском до цілого. Егоїзм самотнього тут не долається, а поширюється і урізноманітнюється у війні всіх проти всіх. Прорватися крізь нього можна лише через **нескінченне**, що переступає через нашу ідею про нього, уникаючи тоталітарного втручання. Левінас посилається тут на ідею нескінченного у Декарта, але переосмислює її крізь вчення Гуссерля про інтенціональність. Він наголошує на тих моментах, які проривають коло трансцендентальної самоінтерпретації через «надмір» у значенні (порівн. Нua XIX/2, 660, див також Нua I, 151). Інтенціональність, що разом із собою постійно розгортає горизонти імпліцитного смислу та яка живиться «правраженнями» і як часова подія первісно тримає дистанцію до самої себе, підриває примат уявлення, орієнтованого на тотальну теперішність (порівн. 1967, 125, нім. 1983, 20). Тематизуючи чужість як «доступність первісно недоступного» (Нua I, 144), Гуссерль сам наближається до парадоксу сущого, що є тільки тоді самим собою, коли воно є тут не цілком самим собою. Шлях туди прокла

⁶ Див. передмову Левінаса у: Stephane Moses. System and Offenbarung. Die Philosophie F. Rosenzweigs, München 1985.

дається не через конкретизацію трансцендентальної свідомості, а через підривання сфери свідомості тим, що буквально *проявляє себе* як неохоплюване. Рух сходження починається від суб'єкта, який у Левінаса мислиться не як центр актів чи субстанція, а як *самість* (soi), яка по-домашньому влаштовується у світі завдяки насолодам, праці та власності. Ця економія (Оекопоміе) має риси того, що Мерло-Понті називав тілесною приналежністю до світу, а Гайдеггер описував як «проживання» з явним акцентуванням етичного. Те, що раніше називалося трансцендентальним, екзистенціальним або життєвим солліпсизмом, стає життєвим егоїзмом, який знаходить насолоду в задоволенні своїх потреб, але разом з тим — і свою самостійність.

Відправною точкою сходження є інший. Ми зустрічаємося з ним не поза світом, але і він сам є також не з цього світу. Те, що виступає нам назустріч у вигляді людського **обличчя** (visage), є не пересічним феноменом серед багатьох інших, а «епіфанією» іншого, який у своїй трансцендентності, екстериторіальності, величі та чужості викликає нескінченне бажання (desir) і домагання, задовольнити які ми здатні лише через дар мовлення, займаючи при цьому позицію гостинності. Це домагання знезброює, оскільки воно випереджає усякі інтенції та проекти; сумніваючись в самості, вона віддає нас свободі відповіді.

Усякій формі онтології, що мислить суще із єдності, Левінас протиставляє метафізику, яка усьому буттю, навіть акту божественного творіння, приписує плюральність, змінюваність, розподіл і дистанцію. Водночас ця метафізика є **етикою**, оскільки Радикальну іншість можна осягнути не інакше, як через вимогу, відповідаючи на яку, я сприймаю її як повчання і настанову — При цьому неприйняття цієї вимоги слід вважати також відповіддю. Те, *на що* я відповідаю, передує тому, що з'являється, і 'свідка Левінаса стосується генеалогії моралі, дотично також і релігії, яка не супроводжує, а випереджає гуссерлівську генеалогію логіки. У цьому сенсі можна погодитися зі Стефаном 1111 рассером (див. Waidenfels 1983, Kap. IV), який вважає етику першою філософією».

Строго кажучи, Левінас підриває не тільки перспективу тмого, а й повернення до первинного. Найвиразніше це простежується у його другій значній праці. Вже її назва «Іншість, або **Бу** і гя по той бік сутності» проголошує відхід не лише від усякого вчення про буття, але й від гайдеггерівського розуміння буття як вербальної «сутності» або «події»; здійснюється ж це через опинання на платонівську ідею блага як «надбуттєво націлену».

Правда, вже у своїх ранніх творах Левінас розуміє під буттям монотонне та анонімне «існує», що скоріше нагадає Сартра, ніж Гайдеггера; не змилювався Левінас і над буттям як «просвітом», що може бути присутнім і відсутнім, або ж виступати як анонімне «сподівання», якому ми маємо відповідати. Тут посилюються і деякі попередні акценти. Інший з'являється як «він» у своїй третьоособовості з біблейським відлунням, або як слід, що він залишає мимохідь, щоб зникнути у домінулому, яке ніколи не було теперішнім, — і все це анархічно, тобто оминаючи усяке архе.

Тим самим встановлюється помітна дистанція з діалогічною філософією на зразок М. Бубера, яка все ще вимагає циркулювання між «я» і «ти». Пасивність тіла, яка вже відіграла певну роль у Гуссерля та Мерло-Понті, стає терпінням, що у вигляді «випробування життя» заявляє про себе в тягарі втоми, робочого напруження, болю та старіння, а також в етичних формах жертвування, заступництва, поруки за іншого, які випереджають усяку ініціативу.

Ставлення до іншого, що як відповідь на запит, залишає позаду всяке порівняння і тому є асиметричним, доповнюється *третім*, тобто оптикою справедливості, яка «порівнює непорівнюване», не вдаючись до зрівнювання.

Зрештою, здійснюється розрізнення між **вимовленим** (*dit*), яке у своїй синхронії припускає систематизацію, і **мовленням** (*dire*), що звертається до когось і як часова подія залишається у полоні діахронії. В цьому місці Левінас вдається до особливого різновиду феноменологічної редукції, намагаючись протидіяти поглинанню висловлювання висловленням через повторюване **відмовлення** (*dedire*). Безперечно, ця редукція не веде назад, до свідомості іншого, а є тільки промовою до іншого, до іншого у *statu dicendi* (статус того, хто говорить. — *М.К.*)

Щоправда, можна запитати, як це вже ґрунтовно здійснено в есе «Метафізика та насилля» Дерріда (див.: Derrida, 1967), чи не відбувається всяка промова, і звернення також, за допомогою логосу, що не дає підстав повністю знищити сліди «трансцендентального» або метафізичного «насилля». Чужість людського обличчя, яку Левінас розуміє не як безпосередній досвід, а як надмір (*exces, excédant*), є завжди чимось надзвичайним, що само по собі вже припускає соціальні устрої та соціальні поля, аби піднятися над ними; воно само передбачає несправедливість і тому, за визначенням, не може відірватися від неї,

адже вона прихована у кожному «порівнянні непорівнюваного». Етичне виникає, так би мовити, із «етичного розрізнення». Цим пояснюється те, що до всякої етики вносяться певні традиції, в даному разі — традиція старозаповітного іудейства. До того ж тут, то там у різний спосіб здійснюється прорив крізь історичну безперервність, отже, у цьому зв'язку вимога іншого є одиничною, але він сам не є одиничним чисельності. Тут можна помітити полеміку між Левінасом та Фуко, на тлі Гуссерля як проблематичного третього.

5. ПОЛЬ РІКЕР: БАГАТОЗНАЧНІСТЬ СМISЛУ. — З Полем Рікером (1913) французька філософія вступає у пору консолідації. В 1950 р., водночас із відкриттям «Гуссерліани», виходить рікерівський переклад «Ідей I», доповнений детальним коментарем. Тим сам й у Франції починається наполегливе иивчення текстів, першоджерел феноменології. Завжди готовий до діалогу Рікер — і як викладач у Парижі, Нантері, пізніше — у Чікаго, і як співробітник журналу «Esprit» (журнал присвятив Рікеру в 1988 році спеціальний випуск), і нарешті, як автор численних спеціальних студій із феноменології (згадаймо «Школу феноменології», 1986) зробив істотний внесок до саморозуміння феноменологією власних можливостей і меж, навчив її давати відповіді на новий виклик з боку психоаналізу, структуралізму та аналітичної філософії. У 1961 р. він очолив Паризьке відділення Іуссерлівського архіву, а пізніше заснував там Центр феноменологічних та герменевтичних студій, роботу якого сьогодні продовжують Жан-Франсуа Куртін та Дід'є Франк.

Як самостійний феноменолог, Рікер заявляє про себе широко задуманою «Філософією волі», перший том якої з'явився у 1950 р. під заголовком «Добровільність та недобровільність». і **Ія** праця, так само, як і «Феноменологія естетичного досвіду» Мікеля Дюфрена, що вийшла у 1953 р. (див. X, 9), є зразком **foro**, що саме Рікер розуміє під поняттям «екзистенціальна феноменологія». Перебуваючи водночас під впливом Гуссерля, з одного боку, і Габрієля Марселя та Ясперса, з іншого, Рікер намагається підтримувати живе напруження між об'єктивністю іпюнкціональної свідомості, таємницею інкарнації і можливою участю в бутті. В цьому сенсі дескриптивна феноменологія **означає** «межу, що відокремлює без занурень у поверхні романіігтих виливань та інтелектуалізму» (1950, 20). У тематичному **нині** Рікер розуміє дію як завершення практичної інтенції,

через яку вибір перетворюється на дію; **вольові** рішення і дії, в свою чергу, вкорінені в тілесній сфері невольового, виток рушійних мотивів та сил; нарешті, сюди додається саме **незмінне** у вигляді характеру, несвідомого, життєвих процесів у циклі «я хочу», що залежить від згоди (або незгоди). На горизонті постає сподівання на примирення свободи і природи, яке вимагає «поетики волі», тобто «мистецтва заклинати творіння» (1950, 32).

За словами Марселя, це «гіперфеноменологічне» коло, що піднімається від сухого опису до поетичного заклик, різко розламується незручним феноменом, що не пасує ніякому вченню про сутності, а саме — злом, яке відсилається до трансісторичної події схиблення і може охоплюватися лише опосередковано, тобто мовою символів. Другий том «Скоєння та покарання», опублікований у 1960 р., виводить феноменологію на дорогу герменевтики, яка із самого початку, з часів його теологічних студій, була вже добре відома протестантському автору. В усе зростаючому полі релігійних символів, метафор та структур оповіді феноменологія нерідко перетворюється у складову герменевтики. Щоправда, вона не стає другорядною. Так, у його книзі, присвяченій Фрейдю (1965), що стоїть під знаком інтерпретації, вшановується феноменологія як форма рефлексивної філософії, яка на противагу будь-якої іншої, є співзвучною психоаналізу несвідомого наголошуванням імпліцитних, нерелективних, пасивних, позбавлених споглядання моментів свідомості. Додамо, що перетворення фрейдівської «антифеноменології», яка, за Рікером, наполягає не на редукції щодо свідомості, а на редукції самої свідомості (412, нім. 434) у «первернуту феноменологію безособистісного та нейтрального» (429, нім. 453) і доручається воно вже здебільшого не феноменологічному описові, а герменевтичній розшифровці. Для «Живої метафори» (1975) феноменологічне вчення про значення, вчення Гуссерля і Гайдеггера про час відіграють ту ж саму принципальну роль, як і у «Часі та оповіді» (1983-85), не кажучи вже про гайдеггерівське мислення буття і мови, які, правда, через взаємодію запитання і засвоєння знову спрямовуються в царину рефлексійної філософії У своєму значному творі «Я сам як інший» (1990), прагнучи врятувати максимально можливе і мінімально необхідне у філософії cogito, разом з гуссерлівським вченням про суб'єкт, він розробляє теорію самості, яка потому дедалі більше віддаляється від теоретичного пе-

ресвідчування і наближається до практичних настанов і, зрештою, до етичного засвідчення. Самість виводиться з рефлексивності «себе», відділяючись як персональне самування (ipse) від простої «тожсамості» (idem) і, зрештою, визначається трикратною іншістю — іншістю власного тіла, іншого і сумління. У цій «герменевтиці самості» задіяні феноменологічний опис та мовний аналіз.

Отже, хіба ж це не є феноменологія, яка не тільки переходить у герменевтику, а й завжди повертається до самої себе? Рікер, так само, як і його інтерпретатор Дон Айде (1971), кажучи про «герменевтичну феноменологію», дотримуються їм добре відомого від Гайдеггера цілісного формулювання — прикладом тут може бути присвячена цій темі доповідь від 1975 р. Там, зокрема, проголошується, що звільнена від ідеалістичних обмежень феноменологія є принциповою передумовою всякої герменевтики. Вона пропонує:

1. Загальну теорію смислу і тим самим гарантує **висловлюваність** досвіду.
 - . Через епохе — дистанцію щодо безпосереднього переживання і тим самим — взірць для герменевтичної дистанції щодо традицій, які слід засвоїти критично.
 - . Можливість вкладати мовне значення в **допредикативні структури досвіду** і тим самим — поширення герменевтики на невербальні документи. І навпаки, сама феноменологія залежить від герменевтичних передумов, про які йдеться вже у Гуссерля, який стверджував, що сприйняття має характер «охоплення» та «інтерпретації» і знаходить вияв у «витлумаченні» горизонту досвіду. Схожа комплементарність, на думку Рікера, існує між феноменологією та аналітичною філософією. В статті, опублікованій у збірнику під редакцією Д. Тіффено (1977, с. 113-122), він явно повертається до пропозиції Остіна щодо «лінгвістичної феноменології». Мовні висловлювання спираються на фундамент досвіду, але ж і навпаки — досвід знаходить прояв лише у мовних висловлюваннях. І знову ж таки, тільки «фундаментальна висловлюваність» робить можливою теорію мовних висловлювань⁷. Далі слід взяти до уваги, що, на відміну від структурних та

Систематичне продовження цих думок міститься у книзі: Jean-Luc Petit: *L'action dans la philosophie analytique*. Paris 1991; критично оцінюючи аналітичні теорії дії, автор апопягає на значенні первісного досвіду дії на відміну від висловлювань щодо дії.

аналітичних теорій мови, феноменологічна редукція неодноразово визнавалася шляхом, який веде до «місця народження» мовних знаків та символів (порівн. 1969, 253-257, нім. 1, 161-167), а також: Kuhn u.a.: *Muenchener Phaenomenologie*, 1975, 117-120). Отже, вимальовується така картина: попри всі інші розбіжності, Рікер вважає саме смисл «місцем обміну» між феноменологією, герменевтикою, семіотикою та мовним аналізом — так само, як це трапляється у пізнього Мерло-Понті. Останній завжди посилює феноменологію тоді, коли виникає небезпека самозакриття в собі мовної сфери у формі лінгволізму. Отже, нехай усе буде мовою, нібито вона сама, висловлюючись за Гуссерлем, не має «мовного тіла».

6. НОВІТНІ ТЕНДЕНЦІЇ. — В останнє десятиліття після спаду структуралізму та занепаду марксизму можна говорити про розсіяне поживлення феноменології, хоча вона надалі не займає першорядної позиції, як це було колись. Саме зараз в франкомовній філософії почалось інтенсивне вивчення текстів Гуссерля та Гайдеггера такими дослідниками, як Г. Біро, Г. Гранель, Ф. Дастур, Д. Франк, М. Гаар та франкомовними бельгійцями М. Ріші та Ж. Таміньо, які винесли його на рівень сучасного філософування.

У ряду авторів, насамперед у Р. Брага, Ж.Ф. Куртіна, Д. Жаніко, Ж.Л. Маріона, Е. Мартіно та Ж.-Ф. Маттея, що здебільшого пройшли школу Жана Бофре та П'єра Обеніка, «розвіювання метафізики» привело до нового осмислення її історії. Змінювання оптики, вистрибування знання та мутації завдяки ньому вже більше не ховаються за сірою запокою забуття буття. Поруч із томом «Феноменологія та метафізика» (1984), виданим Ж.-Л. Маріон та Г. Планті-Бонжур, з'являється багато статей з даної тематики у випусках відомої серії «*Erimethee*», заснованої Ж. Іпполітом, якого потім змінив Ж.-Л. Маріон.

Крім цього, на передній план знову висунулися твори Мерло-Понті, передусім пізнього періоду, на які раніше майже не зверталася увага (див. *Esprit*, juni 1982; *Métraux/Waldenfels* 1986). У цьому зв'язку слід особливо наголосити на солідній роботі бельгійця Марка Рішіра (рік народження 1943-ий). Рішір явно відштовхується від пізньої онтології Мерло-Понті, але разом з тим і від класичних текстів Канта, Фіхте і Шеллінга, аби досягти місця «По той бік коперніканського повороту» (1976), де перед людиною водночас розкривається і зникає «дикий смисл».

У низці його «Феноменологічних досліджень» (1981, 1983), де здійснюється феноменологізація феноменів, а також у подальших феноменологічно-онтологічних розробках теми «Феномени, час і буття» (1987, 1988), де він пропонує спробу «ейдетики без понять», виділяючи надмірний смисл символічних інституцій, окреслюється «апейрон феноменологічного поля, де поруч уживаються свобода людини та невизначеність буття»⁸.

Повертаючись до Поля Рікера, варто сказати, що він знову і знов теоретично поштовхував свою герменевтичну феноменологію. Широта його творчості (див. *Esprit*, Juli-August 1988), наполегливої, хоч і небездоганної, так само, як і у Мерло-Понті, сягає далеко у сферу **ПОЛІТИЧНОЇ філософії**. У сміливих посткомуністичних спробах по-новому осмислити політичні інститути і конституції — або ж, як це звучить в оригіналі, «мислити політику» — важливу роль відіграють автори колишньої групи «Соціалізм чи варварство», серед яких — Клод Лефорт, що був дуже близьким до Мерло-Понті, Марк Рішір, який відверто його наслідував, та Корнеліус Касторіадіс, що завдячує йому найважливішим. Сюди також приєднуються і зарубіжні автори — а саме Ганна Аредт та Ян Паточка, — кожен з яких був по-своєму зв'язаний з феноменологією. Назва «Феноменологія та політика» — збірки, що видана на честь Ж. Таміньо в 1989 р., свідчить про нове пробудження інтересу до цієї теми, який тривалий час витіснявся односторонньою увагою до соціальних питань. У пошуках «публічного простору взаємодії та обміну думками» тут об'єдналися основні представники феноменологічно зорієнтованої теорії політики.

Якщо ж говорити про справжні нові починання у французькій феноменології, то вони присутні лише в етиці та релігії, де з новою силою пробуджується питання щодо таких необхідних та важливих вимог, як рух назустріч їхньому обґрунтуванню із суспільно-історичних позицій. Якщо істина чи добро не є цілим, то чим же тоді є вони? Правда, про нові засади тут можна говорити тільки умовно, оскільки зміни в них є занадто віддаленими. Громадський дух часу повернувся до таких думок у Парижі — столиці, що живе дуже швидко і де таке трапляється значно рідше, ніж будь-де. Характеризуючи цей поворот, слід передусім згадати Еммануеля Левінаса, чиї ідеї в останнє десятиріччя

Див. багато інших феноменологічно орієнтованих творів, які вийшли у видавництвах «Ousia» (Brussels), а також у серії «Krisis» у Jerome Milion (Grenoble), підготованій Марком Рішіром.

переживають запізнене визнання, що компенсується широтою їхнього впливу — аж до Дерріда та Ліотара. Але про це вже йшлося вище.

Однак ми ще не згадали надзвичайно розгалужений доробок Мішеля Анрі (рік народження 1922-й), дуже продуктивного автора, який у 1962-му та ще у 1965 р. видав дві свої дисертації під назвами «Сутність маніфестації» та «Філософія і феноменологія тіла» (До речі, поза кількома романами — інтерпретаціями Маркса [1976].), він звертався також до генеалогії психоаналізу (1985), до «бачення невидимого» у Кандинського (1988), а у недавній публікації «Матеріальна феноменологія» (1990) — ще раз виразно порушає питання про статус феноменології, відводячи їй вирішальне місце в нашому столітті. На противагу інтенціональності Гуссерля, часовій екстатичі Гайдеггера та обличчю іншого, як неусувного зовнішнього у Левінаса, відштовхуючись при цьому від Мен де Бірана, Анрі радикалізує феноменологію, внаслідок чого вона перетворюється на феноменологію життя, вершиною якої є життя як чиста самість, як чиста самоафектація, як чистий пафос та «чиста феноменологічна матеріальність». Феноменологія підноситься тут до невидимого буття, яке ще не з'являється. Життя, що певною мірою є собою — і нічим іншим, набуває рис, які традиція приписувала божеству, пізнання якого здійснюється містично. Маючи на увазі ці та інші спроби останніх часів, до яких належать також нові публікації Ж.-Л. Маріон, Домініка Жаніко, можна говорити про «теологічний поворот французької феноменології» (1991), послідовне проведення якого може зачепити життєвий нерв феноменології. Адже самопроявлення поза дистанціюванням та розрізненням стане недоступним усякому логосу проявлення. Скажемо парадоксально: нема нічого, що було би невисловлюваним. Ми ж повернемося далі до цієї крайньої можливості (див. X, 10).

Розділ VIII

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЯК НОВА НАУКА ПРО ЖИТТЯ (Італія)

В Італії феноменологія пройшла особливий шлях. Цілком по-іншому, ніж у Франції, здійснилося її перше оформлення ще до появи екзистенціальної філософії, після занепаду якої у 60-х роках, вона досягла свого повного розквіту, що було пов'язано із надзвичайним ренесансом Гуссерля (детальніше див. Сіні, 1965, Цеккі, 1978, Верра, 1985).

1. АНТОНІО БАНФІ. РОЗКРИТТЯ РОЗУМУ. — Значну роль у впровадженні феноменології в Італії відіграв Антоніо Банфі (1896-1957). Він натрапив на ранні праці Гуссерля вже після того, як пройшов Марбурзьку школу. Наслідком цього стало те, що феноменологія набула певних рис наторпівської інтерпретації Канта і Платана.

Однак, у свою чергу, Банфі задовго до появи «Кризи», надав феноменології динаміки розуму, яка залишила позаду всяку статику сутності й теоретико-пізнавальні самопересвідчування на користь водночас багаторозгалуженого й історично відкритого досвіду. «Ейдетичну автономію», про яку йдеться у іворі Банфі «Принципи регіональної теорії», слід розуміти не онтологічно, а методично — як довідник для критичного аналізу досвіду. В матеріалах, опублікованих у присвяченому Гуссерлю номері журналу «Revue internationale de Philosophie» (див. Banfi 1971), так само, як і у пізнього Гуссерля, універсалізація та раціоналізація перетворюються на нескінченне завдання. Таке методично-раціональне розуміння Гуссерля триває у студіях

Джуліо Преті (1911-1972) з теорії науки та мови, які увійшли до «Saggi filosofici» (1976). Окрім цього, Софія Фанні Ровіджі (1908-1990) видала вже у 1939 р. вступ до феноменології Гуссерля, де поєднується феноменологія з неотомізмом.

2. ЕНЦО ПАЧІ: СПІВВІДНОСНЕ ПОЛЕ ЖИВОЇ СУЧАСНОСТІ. — Енцо Пачі (1911-1976 рр.), який упродовж кількох десятиріч працював у Мілані і заснував журнал «Aut Aut», що став рупором нового мислення, безсумнівно належить головна заслуга у новому поштованні феноменології, яка довго перебувала у тіні екзистенціальної філософії, пропагованої Ніколо Аббан'яно (1923-1973). Сам Пачі був учнем Банфі і прийшов до феноменології через екзистенціалізм та реляціонізм, сформований під впливом Уайтхеда. Цьому передувало ґрунтовне заняття гуссерлівською спадщиною, що заклало фундамент для широкого дослідження Гуссерля (див. Omaggio a Husserl, 1960). У дискусії з Е. Гарін та П. Пріні, яка була опублікована в 1960 р., під заголовком «Взаємовідносини між феноменологією та екзистенціалізмом» Пачі виступає проти феноменології, що звужує конкретну раціональність життєвого світу до однобічних наукових потреб.

У нотатці з його «Феноменологічного щоденника», який з'явився друком у вересні 1958 р., Пачі говорить про «реляційнолістську феноменологію» і зауважує щодо цього: «Позитивний екзистенціалізм — це, мабуть, феноменологія у формі реляціонізму».

Цю реляційнолістську феноменологію її автор розгортає у статті «Час та істина у феноменології Гуссерля», що була опублікована у 1961 р. Відправним моментом тут є часова відстань минулого, яка є «першою формою іншого, стосується мене і є у мені» (1961, 60). Іншість мене самого відкриває доступ до іншості інших — як підключення до соціальних і космічних відносин, які, у свою чергу, вкорінені не лише в допредикативному та докатегоріальному, а і в доіндивідуальному життєвому ґрунті: виростають як квіти із сплетіння коренів, виринають, як острови з моря. «Я є..., будь то теперішність цілого або ж мій теперішній час першої особи однини, я є інтерпретацією цілого» (1961, 243). Егологія Гуссерля відсувається перед грою імплікації та експлікації, що змінюють одна одну, між потоком цілого та формами індивідуалізації. З першим втрачається також і ціле, але не повністю. Минуле походження можна вхопити як завжди нову мету. Водночас

пропонується постійна революція смислу. Бачення феноменології, яка, як сказано у Віденській доповіді Гуссерля, повинна по-статі із «попелу великої втоми» наче «фенікс нової насаги та одухотворення» (Hua VI, 348), відкриває, зрештою, також і політичні перспективи у формі оновлення марксизму (див. XI, 3).

Щоправда, виникає питання: а чи достатньо виправдана оця реляційнолістська феноменологія, що, повертаючись до досвіду відносин, так вправно маневрує між крайностями суб'єктивістського центрування та структуралістського розмірення смислових зв'язків, де встановлення відносин як, по суті, випадкова подія, здатне і відкривати, і закривати простір для цих відносин? «Негативний екзистенціалізм», що встановлює смисл у розривах, втраті, пораненні і смерті, та структуралізм, що наполягає на міцності структур та інституцій, виганяються занадто старанно, щоб їхнє місце заступила життєва цілісність, яку варто постійно розчиняти до рідкого стану — що більш вказує на Уайтхеда чи Зіммеля, аніж на Гуссерля. При цьому не можна не побачити близькість до пізнього Мерло-Понті, Левінаса та Дерріда, але ця філософія стала би впливовою тільки за умов піднесення іншості до чужості, яка би не була просто наслідком відчуження життя, яке потребує подолання. Проте нічого такого не відбувається також і у колі послідовників Енцо Пачі, що здійснюють поступову переорієнтацію.

А тим часом П'єр Альдо Роватті (народився 1942), який разом із Дж. Ваттімо видав помітну збірку «Il pensiero debole» (1983), знову повертається до феноменології Гуссерля і Гайдеггера, проте прочитує її очима Левінаса і Дерріда. Проміж суб'єктоцентризмом та відсутністю суб'єкта він намагається утримати питання про суб'єкт, перетворюючи його на «залучення до гри», де ослаблена та спустошена ідентичність обіграє свою іншість у метафорично заряджених феноменах — таких як повернення, пасивність або пробудження (*La posta in gioco*, 1987). Як протиставлення «спокусам» істини прославляється делікатний «сором» (*Dal Lago, Rovatti: Elogio del pudore*, 1989). Нарешті, слід згадати про подальшу привабливість перспективи, відкритої С. Фанні Ровіджі, яка застосовується у формі культурно відкритої та релігійно орієнтованої антропології в працях Анже-ло Белло та у роботі заснованого 1974 р. нею в Римі Центру італійських феноменологічних досліджень.

Розділ ІХ

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ У КОНТЕКСТІ МОВИ І СУСПІЛЬСТВА (англосаксонські країни)

1. МОВНО-АНАЛІТИЧНІ ПОРОГИ РЕЦЕПЦІЇ У ВЕЛИКІЙ БРИТАНІЇ. — Входячи в англосаксонський світ, феноменологія тим самим вступає на чужий континент; інші традиції перешкоджають її спонтанному прийняттю. Здебільшого це стосується Великої Британії, яку Гуссерль відвідав у 1922 р., коли приїхав з лекціями до Лондона (див. Бріедельбегд 1981, Кар. 10). Щоправда феноменології сприяв певний інтерес до школи Brentano, насамперед у Джільберта Райля. Він доклав чимало зусиль, щоб ознайомити свою країну з Гуссерлем та Гайдеггером. В есе Остіна «На захист виправдання» (1956/57) простежується можливість *лінгвістичної феноменології*, де загострене усвідомлення слова сприяє гострішому осягненню феноменів⁹. Починаючи з Вітгенштейна, навіть з Фреге, можна простежити встановлення зв'язків, на що звертає увагу ніхто інший, як М. Думмет (1988). Було чимало помітних спроб у цьому напрямі, наприклад на конгресі аналітичної філософії у Ройомонті (1958), де Мерло-Понті намагався вступити у діалог із Дж. Райлем. Та все ж феноменологія довгий час залишалася на філософському задвірку, адже вона не перетворювалася ані на *теорію розуму*, ані на формальну або повсякденну лінгвістичну логіку¹⁰. Якщо зусилля, яких докладав Вольф Мейз у Манчестері, спираючись на

⁹ Див. довідкову статтю "Phänomenologie, linguistische", in *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7.

¹⁰ Про стосунки між феноменологією та аналітичною філософією див. літературу в кінці книги.

підтримку Британського товариства феноменології та його журналу, дарма не пропали, то це стосується насамперед гуманітарних та соціальних наук, які одержали імпульси передусім від французької версії феноменології. Дослідники молодшої генерації — Карл Малліген, Пітер Саймонз та Баррі Сміт шукали порятунку в австрійських джерелах феноменології, знову ж таки повертаючись до раннього Гуссерля, до школи Brentano та початку теорії гештальтів¹¹.

2. ГЕНЕРАЦІЯ ЗАСНОВНИКІВ У США. — У США, де сильний вплив мав прагматизм та позитивістська філософія науки, напевно, все йшло би тим самим шляхом, якби фашистський режим не змусив виїхати сюди ряд молодих науковців. Правда, у Буффало працював Марвін Фарбер (1901-1980) — захоплений шанувальник феноменології, що, так само, як і Доріан Кейрнз (1901-1973), який згодом став перекладачем Гуссерля, навчався Фрайбурзі. Саме він у 1939 р. сприяв заснуванню Міжнародного феноменологічного товариства і журналу «Філософія та феноменологічне дослідження» (Philosophy and Phenomenological Research), видав також свою першу працю, яка була вступом до аннього дотрансцендентального Гуссерля. Та все ж таки визначальною була співпраця німецьких емігрантів — Фелікса Кауфмана, Гельмута Куна і насамперед Арона Гурвіча та Альфреда Шютца, які разом з такими близькими по духу емігрантами, як Ганна Арендт, Карл Льовіт, Ганс Йонас, а пізніше й Вернер Ізарк викладали у Нью Йорку, в Новій школі соціальних досліджень, перетворивши колишній «університет у вигнанні» в розсадник феноменології, міцно укоріненої в соціальному контексті. Живим коментарем до цього може слугувати листування між Шютцем та Гурвічем, видане 1985 р. Ріхардом Гратоффом.

3. АЛЬФРЕД ШЮТЦ: СОЦІАЛЬНА ДІЯ ТА СОЦІАЛЬНИЙ ВІТ. — Альфред Шютц (1899-1959), сам родом з Відня і, до того ж, юрист, що практикував у фінансових справах, був дуже добре обізнаний щодо методичної строгості різних віденських шкіл, коли натрапив на феноменологію. Спочатку за підтримки Бергсона (див. Schütz 1981), а потім і Гуссерля він займався пошуками такого обґрунтування суспільних наук, яке — продовжуючи

Див. серію "Analytics" та "Philosophia Resources Library", що вийшли друком у юнхені (Philosophia-Verlag).

Макса Вебера — відштовхувалось би від смислу соціальної дії, але не загрузало б у соціально-наукових конструктах. Його робота «Смислова побудова соціального світу» (1932) — це перша значна спроба, систематизуюча сила якої знайшла велике схвалення у Гуссерля. Основою соціального світу для Шютца, так само як і для Гуссерля, був власний світ. Але цей світ розуміється не за Гуссерлем, а за Бергсоном — як потік переживання, з якого виловлюються осмислені пережиті події лише шляхом зворотного рефлексивного підхоплення. Мостом до досвіду іншого є самовитлумачення мого досвіду про іншого; у цьому сенсі саморозуміння передре розумінню чужого.

Ядро соціального світу — це безпосереднє «віч-на-віч» (face-to-face), що знаходиться у просторово-часовому довіклілі, яке безпосередньо вказує на співсвіт (Mitwelt) сучасників, що стає все анонімнішим, а також на попередній та наступний світи предків та нащадків. Картезіанська упередженість егологічного та рефлексивного розуміння, згодом послаблюється, як свідчать видані у 1962-1966 рр. «Вибрані праці» (нім. 1971-72) та взятий із спадщини і цілком підготовлений до друку Томасом Лукманом текст «Структури життєвого світу» (1970/1984). Такому «повороту» сприяли шелерівська релятивізація досвіду «я», а також прагматичні мотиви В. Джеймса, Дж.Г. Міда та Дж. Д'юї (Grathoff 1989, 48, порівн. також Srubar 1988). Тут слід звернути увагу на три моменти.

1. Повсякденний життєвий світ є з самого початку світом «ми».
2. Соціальний світ розщеплюється на множину смислових сфер, на світ повсякденності, гри, мрії, марення і на як один серед інших — світ науки.
3. Кожна із смислових сфер має свою власну форму типіки та релевантності, що вбудована у структури життєвого світу. Боротьба Гуссерля проти об'єктивізму та конструктивізму в природознавстві знаходить тут свій соціально-філософський відповідник.

У методичному плані Шютц спочатку задовольняється «онтологією життєвого світу» та «конститутивною феноменологією природної настанови» як простим передступенем, який у зростаючій критиці трансцендентальної вимоги Гуссерля перетворюється на завершальний ступінь. «Світська» інтерсуб'єктивність, що вже передбачає соціальний життєвий світ, займає місце трансцендентальної суб'єктивності, яку він ще

має конституювати. Це рішення, як покаже подальший розвиток суспільних наук, не можна вважати ані однозначним, ані задовільним. Але, в усякому разі, Шютцу вдалося зарезервувати місце для феноменологічної перспективи у соціальних дослідженнях. Його філософські зусилля продовжені у працях Моріса Натансона, який після перших студій, присвячених Сартру та Міду, де розгортається аналіз рольової теорії та анонімності (1986), підхоплює нитку феноменології повсякденності. А тим часом завдяки старанням Пітера Л.Бергера, Томаса Лукмана, Річарда Гретхоффа та Іллі Срубара твори Шютца повернулися в сферу німецькомовного суспільствознавства (див. X, 5).

4. АРОН ГУРВІЧ: ЖИТТЄВИЙ СВІТ І ПОЛЕ СВІДОМОСТІ. - Арон Гурвіч (1901-1973), литовський єврей за походженням, прийшов до Гуссерля через психологію. Його вчителями були Карл Штумпф, Вольфганг Келер та Макс Вертгаймер у Берліні, Курт Голдштайн та Адгемар Гельб у Франфурті. Вже у дисертації «Феноменологія тематики та чистого «я» (1929, англ. 1966), написаної під керівництвом Шелера та Гайгера, містяться найважливіші елементи його теорії позаязйного поля свідомості. Текст габілітаційної праці «Співлюдські зустрічі у світі оточення», яка після 1933 р. не могла знайти застосування, був виданий у 1977 р. Александром Метро — там демонструється плідне використання ідей Шелера і теорії гештальтів у теорії вродженої соціальності. Але в подальшому Гурвіч не розробляв цю лінію. З Парижа, де він у своїх лекціях з феноменологічної психології дав цінні імпульси Мерло-Понті, Гурвіч переїхав до США і заступив у 1959 р. Шютца в «Новій школі».

Вершиною його творчості стало «Поле свідомості», яке вийшло у світ французькою мовою (1957) в перекладі Мішеля Бютора, а пізніше — англійською (1964) і лише у 1975 р. — німецькомовний текст оригіналу. Гурвіч залишається тут вірним трансцендентальному принципів Гуссерля, але застосовує положення теорії гештальтів для внесення коректив до теорії свідомості. Зосередження на «я» та припущення матерії (Hyle), яку ще слід сформулювати, замінюється ним на самоорганізацію поля свідомості, основними структурними формами якого є подвійна структура (Doppelstruktur) фігури та основи і трійста структура тематичного об'єкта, тематичного поля та краю. Келерівську критику гіпотези константності, що ґрунтується на контекстуально незалежній даності, він розглядає як імпліцитну

форму феноменологічної редукції, оскільки вона пориває з упередженістю щодо існування готового наявного світу. В цьому його повністю наслідував Мерло-Понті. Гурвіч відстоює, всупереч Шютцу, таку форму релевантності, яка більше орієнтована на самопокладання поля, ніж на суб'єктивні проекти. Тим самим він наближається до позиції, характерної для Сартра і Мерло-Понті, а також помітної у Лакана і навіть вже у Кавайе.

Щоправда, Гурвіч стійко протистояв екзистенціальній феноменології, де сама свідомість ще з'являється в інкарнації. Однак наслідком цього стала недостатня увага до динаміки та конфліктів у формуванні поля, тематизації та маргіналізації. Провідним залишається припущення щодо імпліцитного розуму у речах, простежуване у таких його публікаціях, як «Студії з феноменології та психології» (1966), добірці творів «Феноменологія і теорія науки» (1977), а також у його монографії пізнього періоду, присвяченій Ляйбніцу (1974). Справу Гурвіча продовжують Річард М. Цанер студіями тілесності, інтерсуб'єктивності та релевантності (див. *The Context of Self*, 1981) та Фред Керстен у трансцендентальних студіях простору, часу тощо (*Phenomenological Method: Theory and Practise*, 1989).

5. АВТОХТОННІ ДОСЛІДЖЕННЯ. — Після важкого початку феноменологія швидко стає у США і Канаді помітною течією. У більшості випадків вона зливається із екзистенціальною філософією та іншими формами «континентального мислення», прикладом чого може бути творчість Джона Уайльда (1902-1972), який заснував «Товариство феноменології та екзистенціальної філософії» та створив відповідний дослідницький осередок при Північно-західному університеті. У цей час виникли також інші об'єднання: гуртки Гуссерля, Гайдеггера, Мерло-Понті. З'явилися і нові періодичні видання: «Людина і світ» (*Man and World*), засноване Кокельманом, «Феноменологічні дослідження» (*Research in Phenomenology*), засноване Дж. Селлісом, а також видання А.-Т. Тимінецької «*Analecta Husserliana*». Утворилися також інші центри: у Пенн Стейті, Стоуні Бруку, Дюквені, Ватерлоо (Канада); Буффало і «Нова школа» у Нью-Йорку одержали Гуссерлівські архіви (див. *Sallis, Ph.F. 11, 149 ff.*). У 1960 р. вийшла в світ значна праця «Феноменологічний рух», третє видання якої здійснювалося у співпраці з Карлом Шуваном, її автором є також емігрант, ельзасець Герберт Шпігельберг (1907-1990), який сам належав до школи Пфендера і своєю колосальною та

кропіткою історичною працею (див. також *The Context of Phenomenological Movement*, 1981) зробив багато для того, щоб феноменологія зберегла міжнародні зв'язки, які мала з самого початку. На сам кінець згадаємо голландця з походження Йозефа Дж. Кокельмана (народився 1923), який своїми численними передмовами та власними працями, присвяченими феноменологічній теорії науки, допоміг феноменології стати міждисциплінарною.

Серед новітніх досліджень, автори яких вичерпно представлені у XXVI томі (1989) «*Analecta Husserliana*», особливо виділяються лінгвофеноменологічно або лінгвоаналітично посилені праці Дж.Н. Мохенді, який народився в Індії та навчався у Геттінгені — він розкриває можливості трансцендентальної феноменології, знову повертаючись до Фреге, Куайна та Гінтикки. У цьому він збігається із працюючим у США норвежцем Дагфіном Фьоллесдалем, що так само, як і Т. Сибом, вже давно займається наведенням мостів між феноменологією та аналітичною філософією. Феноменологія мови та комунікації із залученням семіології, лінгвістичної логіки і теорії мови продовжується у працях Джона їді, Алгіса Мікунаса, Келвіна Шрега, Роберта Соколовського та Донна Велтона. Кан Кюнг Чо, виходець із Кореї, наступник Фарбера у Буффало, намагається досягти нового західно-східного розуміння природи. Дослідження уявлення та пригадування Едварда С. Кейсі, тілесності та еротички Альфонса Лінгіса, історії та оповідання Девіда Карра, машинної та комп'ютерної техніки Губерта Дрейфуса і Дона Айде завершують картину цього нового різновиду робочої феноменології, яка збагачена герменевтичним та деконструктивним аспектами, ніколи не відмовлялася від свого континентального походження, як і від можливості її авторів «стати принаймні добрими європейцями у дусі Ніцше» (J. Sallis, Ph. II, 163).

Розділ X

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ У РЕГІОНАХ НАУК

1. *ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І НАУКА.* — Щодо відносин між філософією і наукою наведемо зауваження Ніцше із фрагмента з його спадщини від 1973 р.: «Філософи хочуть втекти від науки: вона переслідує їх. Отже, видно, в чому полягає її (філософії. — Б.В.) слабина. Вона більш уже не йде попереду, оскільки і сама є лише наукою, яка поступово переходить до вартування на кордонах» (КБА 7, 744).

Відтоді становище не поліпшилося. Стосовно ж феноменологіє зауважимо, що вони, за своїм походженням, ніколи не належали ні до ворогів, ані до прихильників науки. Вимоги «самих речей» мають свою власну строгість, яка чинить опір як методичному примусу і нівелюванню гетерогенних способів наближення, так і культові суб'єктивних думок. Самозабуттю науки, яка хоче затишно влаштуватися на своїх власних засадах, Гуссерль протиставляє генеалогію наук, що відкриває простір не тільки силі наукового відкриття, а й випробуванню у повсякденності та філософському осягненні. До речі, численні різновиди феноменології демонструють різноманітні позиції щодо наук; ці позиції можна віднести до ейдетичної, трансцендентальної, структурної, герменевтичної або ж до будь-якої іншої вихідної точки¹². У феноменологіє, які наслідують раннього Гуссерля, переважають пошуки *сутісних форм* та *сутісних законів*, що лежать в основі емпіричного дослідження, а сам Гуссерль де-

¹² Див.: Waldenfels: in M. Herzog / C.F. Graumann (Hg.), Sinn und Erfahrung Heidelberg 1991. Цей том надалі цит. як Н/Г.

дали **БІЛЬШЕ** починає зважати на трансцендентально-історичну генезу наук. У цілому ж Гуссерль міцно дотримується вимоги філософського обґрунтування та ідеї космосу знання, в той час, як Шелер і Гайдеггер у різний спосіб проголошують *іншість* мислення і дослідження. Так у «Лекціях і творах» (1954, с. 133) Гайдеггер стверджує: «Наука не мислить.... Не існує мосту від науки до мислення, є лише стрибок». У полеміці між Шютцем та Гурвічем нерозв'язаним лишається трансцендентальне обґрунтування, але вони не сумніваються у сусідстві філософії та науки. Нарешті, у Мерло-Понті йдеться про взаємообмін між філософією та науками. Він забезпечується смисловим континіумом тілесного досвіду і підтримується взаємними антиципаціями, розгортаючись переважно на серединному рівні формування та зміни парадигм, а отже, на рівні, де — усупереч припущенню Гайдеггера — сама наука ще не має точної форми доказу, дефінітивно розташовуючись у предметній сфері. Правда, оскільки обмін виходить за межі постійно зростаючого опосередкування через розум і факти, як у раннього Мерло-Понті, Рікера або Пачі, він постійно опиняється в конфлікті із селективністю, що присутня у кожному порядку і яку пізніше оплакував Фуко, протиставляючи її усім гегелізуючим тенденціям.

У подальшому ми обмежимося означенням предметних і методичних стиків та зон переходу, де феноменологія набуває (або ж здатна набути) особливої дієвої потужності, евристичної, критичної або просвітницької сили. Всяка спроба заглибитися в широко розгалужені дифузні та непрямі впливи феноменології в усіх їхніх деталях, розірвала би рамки цього начерку.

2. ПСИХОЛОГІЯ. — Вже з перших кроків, зроблених Brentano, близькість до психології є для феноменології такою очевидністю, що Гуссерль спочатку говорив просто про «описову психологію». Ключове поняття інтенціональності відкриває шлях до феноменологічної психології, яка не зводиться ні до психології простих душевних станів, ані до психології без душі, а у методичному плані не є ні чисто інтроспективною (або менталістською), ні чисто біхевіористською (див. [\1/alclerger18](#) 1980, Кар. 2). Поруч з Brentano і Т. Ліппсом, який попри своє протиставлення феноменології мюнхенським феноменологам вніс до неї деякі цінні ідеї, згадаємо насамперед У. Джеймса, вчення якого про потік свідомості спрямувало феноменологічну психологію на її власний шлях (див. [ипБSpolep](#) 1961). Щоправда,

стосунки між феноменологією та психологією залишаються амбівалентними і слабкими, оскільки в різних аспектах змінюються самі партнери. Як встановив Грауманн, у психології ніколи не було так званої «інтегративної потенції», яку демонструє Альфред Шютц у сфері феноменології та соціології (див. Н/Г. 1991, 33)¹³.

У часи появи феноменології її стосунки із психологією здійснювалися передусім через теорію образів. Обидві форми гештальтпсихології — **Грецька** та **Берлінська** школи — через А. Майнонга або ж через учителя Гуссерля К. Штумпфа спираються на віденську педагогічну діяльність Brentano; подалі вони перетворюються на різновид природного союзу із феноменологією (див. Smith 1988). В гештальтах, у структурах і полях втілюються самопокладання законів, що знаходять свій відбиток вже у простіших феноменах кольорів, простору та руху. Отже, такі дослідники як Давід Кац або ж датчанин Едгар Рубін (обидва вчилися ще у Гуссерля в Геттінгені), а також ті психологи, що стоять трохи далі, а саме — Макс Вертгаймер, Вольфганг Келер, Курт Кофка та Курт Левін — знов і знову звертаються до феноменологічного методу. Правда, у середовищі берлінської школи він онтологічно цілком обмежується нейтральною процедурою опису, і, таким чином, гуссерлівський трансценденталізм замінюється припущенням психофізичного ізоморфізму. Якщо Гуссерль рішуче відхиляє такий підхід (див. Hua V, 156), то Гурвіч і Мерло-Понті намагаються позбавити гештальт-теоретичну практику дослідження її реалістичної та фізикалістської упередженості, щоб у такий спосіб виявити в ній імпліцитну феноменологію. Тоді «як»-утворювання гештальтів стане відповідником феноменологічного смислу, який знаходить своє звершення через унаочнення змісту.

Окрім цього, вчення Гуссерля про значення із самого початку мало значний вплив на Вюрцбурзьку школу психології мислення, яка, у свою чергу, значною мірою знаходилася під впливом Канта. Карл Бюлер, вихованець цієї школи, який багаторазово підхоплював ідеї Гуссерля, виразно наголошує у своїй відомій статті «Криза психології» (1927), що інтегративна психологія для уникнення екстремальних тенденцій значну роль має відвести феноменології.

¹³ Про те, що протягом десятиліть утворилася густа мережа зв'язків, свідчить монографія Макса Герцога (1992), яку оприлюднено недавно.

Згодом західні сусіди Німеччини намагалися не тільки врахувати у різних аспектах феноменологічну позицію, а й інтегрувати її у психологічне та антропологічне дослідження. Якщо праці деяких швейцарських авторів, таких як Ганс Кунц, Вільгельм Келлер та Детлеф фон Услар, що займалися переважно феноменами фантазії, волі та мрії, належать скоріш до філософської психології та антропології, то бельгієць Альбер Мішот, сам виходець із *Вюрцбурзької школи*, проводив у своїй львівській лабораторії дослідження сприйняття причинності та руху, які він сам відносив до «експериментальної феноменології». Його учень Жорж Тіне відмовився від методичного самоизначення свого вчителя й у своїй книзі «Проблематика психології» (1961) атакує картезіанські передумови сучасної психології з таким запалом, який раніше був лише у Г. Політцера. Так само, як і Гуссерль, він докоряє психології, що вона піддає умніву абстракцію тіла, вдаючись до «додаткової абстракції» (Hua VI, 231), що може привести до криптореальності або псевореальності, тобто до розгляду душі як «латентного тіла». Нещі відзначимо, що по сусідству, у Нідерландах, була створена Утрехтська школа (див. Kockelmans 1987), центральною остаттю якої був Фредерік Дж.Дж. Бойтендайк (1887-1974), який очинав з вивчення поведінки тварин, а потім підбив підсумок воїх досліджень у праці «Загальна теорія пози та руху людини» (гол. 1948. нім. 1956), а у збірнику матеріалів засідання «Гуссерль та мислення нового часу» (1959, див. Літ. Б.) робить нагос на значенні гуссерлівської феноменології для сучасної психології. Сам він не обмежився пошуками феноменологічних еж для своїх досліджень поведінки та довкілля такими засадичими поняттями, як «ситуація» та «зустріч», а заздалегідь почав підтримувати контакти з Шелером та співпрацювати Плесснером, жваво обмінюючись ідеями з Мерло-Понті та з фон Вайцзеккером та його учнями. До того ж через своїх утрехтських колег Я.Х. ван ден Берга та М.Я. Ланге-вельда долувився до психіатрії та педагогіки. Правда, ця школа так і не могла цілком позбавитися докорів в індукціоністському спроекції феноменології. Проти такого спотворення виступив учень ойтендайка Йоганнес Ліншотен у роботі «Ідоли психології» (1964). Стефан Штрассер, австрійський емігрант, який довгий час викладав у Німвегені, встановив, спираючись на Мерло-онті, методично диференційовану рівновагу між феноменологією та досвідною наукою про людину» (1964).

Щодо німецької психології після 1945 р., то її, за Шпігельбергом, спочатку характеризувала всеприсутність феноменології, яка, правда, потім стала занадто дифузною, втративши свої форми. В подальшому повернути феноменології втрачені терени і надати більш чітких методичних контурів намагався насамперед гайдельберзький соціальний психолог Карл-Фрідріх Грауман (див. Graumann/Metraux 1977). Разом із А. Джорджі та Ж. Тіне він заснував міжнародний «Журнал з феноменологічної психології» (*Journal of Phenomenological Psychology*), а спільно із Я. Ліншотеном видавав серію «Феноменологіко-психологічні дослідження», де друкувалися тексти Гурвіча, Мерло-Понті і Штрассера, розглядалися такі проблеми, як генеза свідомості, перспективність та оточення і, таким чином, відбувалося поєднання із дослідженнями міжвоєнних років.

У США, новій батьківщині психології, феноменологія, переважно у її екзистенціально-феноменологічній формі, служила у 50-60 роках зброєю опору проти біхевіоризму (див. Wann 1969); вона надавала допомогу і підтримку «гуманістичній психології», а також мовній терапії К. Роджерса, орієнтованій на клієнта, у намаганнях встановити «третю владу» поза біхевіоризмом та психоаналізом. Правда, популяризація феноменології була куплена ціною «розбавлення її водою» (див. Spiegelberg 1972, Kap. 5, Giorgio in: H/G. 1991, 244). Тим часом відбувалося переакцентування уваги на інші, більш чітко окреслені сфери дослідження. Так, у новій, недавно заснованій екологічній психології, що відштовхується від укоріненості людини у просторі, і феноменологічним аспектам якої приділяє увагу передусім Ленеліз Круз, задіяні старіші концепції довкілля, а саме — К. Кофки та К. Левіна, а також вчення про екологічне сприйняття Дж.Дж. Гібсона та рамкова теорія Е. Гофмана.

У сфері когнітивної психології (див. Scheerer 1985) та у дослідженнях штучного інтелекту (див. Konrad in: H/G. 1991, 336) новий інтерес не в останню чергу викликало вчення Гуссерля про свідомість з її інтенціональними структурами та трансцендентальними упорядкуваннями. Правда, тут криється небезпека, що разом із цим повернеться картезіанський менталізм у техніцистському вбранні (див. Waldenfels 1984). Суттєвий внесок до цієї нової констеляції дослідження зробив Губерт Дрейфус (Dreyfus 1982): назва його книги «Чого не може робити комп'ютер» (1972, 1979) знову розпалила стару суперечку. Разом з Гайдеггером та Мерло-Понті він виступає проти Гуссерля,

намагаючись довести, що повсякденне та фахове фонове знання, а також практичні навички, які пронизують наше життя «як вода — життя риби», ніколи не переходять без залишку у експліцитне знання і не можуть підводитися під чітко сформульовані правила. Перехід від моделі упорядкованих символічних маніпуляцій до моделі нейтральних мереж відкриває подальші перспективи, в рамках яких численні польові структури можуть набувати ще більшої ваги, ніж навіть у гнучких регулятивних структурах. Також і тут виникає питання, який різновид феноменології зможе отримати право голосу в цих проблемах.

3. ПСИХОПАТОЛОГІЯ, ПСИХІАТРІЯ ТА МЕДИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ. — У сфері психопатології та психіатрії, що спираються на медичну антропологію, не буде перебільшенням стверджувати про прорив феноменології. Однобічно, до того ж, природознавчо орієнтоване медичне оточення мало сприяло розумінню феноменології. Як просте знання про тіло, медицина схиляється до бачення за кожним психічним захворюванням нічого іншого, за органічне ушкодження, а отже, — предмет можливої психопатології та психіатрії буквально потрапляє до її рук. З цієї точки зору не дивно, що феноменологічна психіатрія, як показує Г. Лантері-Лаура у своїй праці від 1963 р., стає казаном, у якому довільно переплавлюються ідеї Гуссерля і Гайдеггера, Сартра і Мерло-Понті з ідеями Ясперса, Бергсона, а також Фрейда. Льовенський психіатр Г. Пірон не випадково і не без підстав вбачає у феноменології вавилонську вежу психіатрії. Метод розуміння та інтуїтивне осягнення спочатку сприймаються як природні супутники феноменології, але вони ж вносять і плутанину. У випадку із Бергсоном виникає небезпека, що непрямий шлях сутнісного та смислового аналізу заміниться на глобальну інтуїцію та на афективні контакти. Ще більше спотворення виникає у разі безпосереднього приєднання до Ясперса. Цей «Брентано феноменологічної психопатології», як називав його Шпігельберг, хоч і вводить гуссерлівську феноменологію до своєї «Загальної психопатології» (1913), але робить це тільки у невиразній і застарілій формі описової психології, яка обмежується тим, що інвентаризує та класифікує змісти суб'єктивних переживань. Тут майже не знайти сліду тілесності чи інтерсуб'єктивності, оскільки вимога розуміння тільки пом'якшує картезіанський дуалізм, а не усуває його насправді.

Справжній прорив феноменології здійснився завдяки діяльності ряду значних науковців-медиків, що трималися осторонь. Саме вони у часи між війнами робили спроби подолати однобічну природознавчу спрямованість медицини. У пошуках антропології, спроможної охопити фізіологію та психологію, а окрім того — і психоаналіз, яка саме як медична антропологія була би націлена на нове визначення становища людини у світі та у світі із ближніми з точки зору її пошкоджень і порушень, а також на встановлення меж мистецтва лікування, де лікування хворих не зводиться до усунення наслідків хвороби, не можна було не помітити нові пропозиції для феноменології. Спочатку головний інтерес зосереджувався на антропології Шелера з її біологічними засадами (див. Wyss/Hurpmann in: Good 1975), але потім він поширився на твори Гуссерля, Гайдеггера та французьких феноменологіє.

У конкретних випадках ставлення до феноменології набуває більш або менш тісних, селективних, виразних форм. Так, сусідячи з феноменологією Віктор фон Вайцеккер (1886-1957) розробляє своє вчення про коло гештальтів (1940) і займається своїми психосоматичними та патософськими студіями, які знайшли багато послідовників. По-іншому це склалося у швейцарського лікаря й науковця Людвіга Бінсвангера (1881-1966) та поляка Ежена Мінковського (1885-1972), які познайомилися і стали друзями у цюрихській клініці Е. Блойлера. У їхніх творах феноменологія відіграє провідну, центральну роль. Бінсвангер дуже рано став прихильником феноменології Гуссерля, про що свідчить його реферат про феноменологію, написаний у 1922 р. (див. *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, 1947). Потім, під впливом «Буття і часу», він розробляє свою оригінальну форму аналізу тут-буття, яка набуває філософських контурів у його значній праці «Основні форми і пізнання людського тут-буття» (1942). У наступних роках він знову наближається до Гуссерля, про що свідчить ушанування його в 1959 р. у «*Recueil Commemoratif*» (див. Літ. С: Husserl). Разом з В. Бланкенбергом тут можна говорити про «конститутивно-феноменологічний поворот» (див. Н./Г. 1991, 273). У Мінковського, який працював у Франції, гуссерлівське вчення про сутності поєднується із бергсонівським розумінням життя та часу, причому пов'язує їх між собою вчення Шелера про симпатії. Особливого розголосу набула праця «Час спустошеності» (1933), де бачення філософа і психіатра зустрічаються у полі прожитого часу та простору. До нього

приєднується космічно забарвлене вчення про смисл «До космології» (1936) і, нарешті, «Трактат з психопатології» (1960), що виріс до гігантських розмірів. До групи, що утворилася навколо журналу «Еволюція психіатрії», з яким співпрацював Мінковський з 1925 р., належали також інші феноменологічно і психоаналітично орієнтовані психіатри, серед яких слід окремо назвати А. Еснара, Д. Лагаша, Ж. Лакана (див. також Х, 4), а також Анрі Ейя (1900-1977), що намагався щонайширше залучити феноменологію до своїх досліджень. У своєму багатотомнику «Етюди з психіатрії» (1948) він розробляє феноменологічно орієнтовану психіатрію на органічній основі, а у праці «Свідомість» (1963), як пише К.П. Кіскер у детальній передмові до німецького перекладу, намагається створити «феноменологію порядку (і розпорядкування), яка, щоправда, у своїх синтетичних претензіях нерідко виливається у еклектику.

До генерації засновників феноменологічно орієнтованої антропології та психопатології належать також Ервін Штраус (1891-1975), який у праці «Про смисл почуттів» (1935) розробив естезіологічну та прив'язану до довкілля антропологію, та Курт Гольдштайн (1878-1965), який у «Побудові організму» (1934) намагався висвітлити структури тілесної екзистенції у подвійному аспекті нормальності та аномальності, спираючись на систематичний аналіз досліджень з патології мозку, що їх проводив разом із А. Гельбом у Франкфурті. Вони є яскравим свідченням початкового етапу феноменології. Через політичні обставини ці починання довго могли розгортатися тільки у західному зарубіжжі. Зібрання творів Е. Штрауса з психології людського світу вийшло лише у 1960 р. Крім того, Штраус на місці, якому приділялося мало уваги (див. 1963), розробив теорію інтерсуб'єктивності, де простежуються цікаві паралелі щодо теорій Мерло-Понті та Левінаса через розкриття у двоїстості (sic!) нейтрального «протилежного» (третій як несучий фундамент) і особистісного «іншого» («ти» як навпроти), з чого виникає подвійність приналежності та розділеності. Що ж стосується Гольдштайна, то зазначимо, що на нього неодноразово посилаються як Гурвіч, так і Шютц, який у 1971 р. видав «Вибрані твори» цього автора, де зібрано важливі праці, що стосуються порушень мовної та символічної поведінки. Названі дослідження особливо визнані феноменологією тілесного існування Мерло-Понті; багато із цього можна знайти у двох ранніх творах Мерло-Понті та його Сорбонських лекціях, які стали знахідкою для

німецькомовних досліджень у галузі гуманітарних наук, опосередковано сприяючи їхньому виживанню.

Донині феноменологічно орієнтована психопатологія і психіатрія змушені відстоювати своє місце, яке, правда, обмежується дифузним феноменологічним кліматом або ж пропонує методичні варіанти об'єднання із екзистенціально-філософськими, герменевтичними, психосоматичними та мовно-терапевтичними підходами. У німецькомовному просторі насамперед мали значення імпульси, що надходили із творів Бінсвангера, які підтримували свій вплив завдяки сильним діалогічно-філософським мотивам і підкріплювалися поточною рецепцією нових феноменологічних тенденцій (див. Kisker, 1969). Клініки Цюріха, Гайдельберга, Франкфурте, Геттінгена, Вюрцбурга та Марбурга були основними місцями протікання цих процесів. У деяких дослідників, що працювали там, особливо яскраво проступає зв'язок із феноменологією. Роланд Кун тут же продовжував справу Бінсвангера, розглядаючи, наприклад, шаховий візерунок як своєрідну гру масок. Під впливом довготривалого контакту із Гайдеггером Метард Босе переходить від аналізу людського буття до буттєвоорієнтованої терапії. У Гайдельберзі Карл Петер Кіскер та Губертус Телленбах зосередилися на способі переживання шизофренії та меланхолії, а Герберт Плюгге використав ідеї Мерло-Понті, Бойтендайка та Больнова для розвитку медицини, первісно орієнтованої на тіло. У Вольфганга Бланкенбурга визначальну роль відіграють полярність повсякденної самозрозумілої очевидності, та відчуженості буднів — вона застосовується при визначенні порушень контактів зі світом та найближчим оточенням. У Дітера Віеса (див. Ph.F.16, 178) імпульси, що походять як від Гуссерля і Гайдеггера, так і від В. фон Вайцзеккера та В.Е. фон Гебзаттеля, поєднуються у медично акцентованій антропології, яка, правда, як і всі схожі спроби, що орієнтуються на образ цілісної людини¹⁴, — приховує у собі небезпеку обійти обмеженість та багатозначність феноменологічного бачення через світоглядно насичену медицину розуму (*medicina mentis*), де лікування вже безпосередньо переходить у спасіння.

Інші провідні фігури феноменологічно орієнтованої психопатології та психіатрії знаходилися за межами Німеччини, наприклад в Утрехтській школі, де Ян Гендрік ван ден Берг

¹⁴ Див. передмову до V.E. v. Gebattel (Herausg.) *Janrbuch für Psychologie. Psychotherapie und med, Anthropologie.* 7(1960)

приєднується до ранніх феноменологічних спроб психіатра Генрікуса Корнеліса Рюмке (1893-1968) та до феноменологічної антропології Бойтендайка. В Японії Бін Кімура робить оригінальну спробу застосувати феноменологічно інтерпретоване атмосферне «між», що по-японськи — «кі», у ролі психопатологічного растера¹⁵. На сам кінець зауважимо, що ідеї Бінсвангера є дотепер впливовими у Франції, насамперед, у творах П'єра Федіда та Анрі Мальвіні. Напевне, Анрі Мальдіні (1912) належить найвагоміший внесок до філософської обробки аналізу людського буття. У своєму дуже великому за обсягом творі «Осягнення» (1961 р. в передруку: *Regard Parol Espace*, 1974) він розробляє справжню феноменологію людського буття; розуміння і сприйняття тут інтерпретуються з точки зору надмірності смислу, що як сюрприз вислизає від спроб усякого дефінітивного осягнення, причому у такий спосіб, що ухопити неухоплюване можна лише ціною застосування патологічних застиглих форм. Людину та безумство можна мислити, лише виходячи із здатності до трансстраждання, тобто можливості, яка перевищує нас (*Penser l'homme et la folie*. 1991).

Оглядаючи ціле, можна виділити ряд особливих аспектів, у яких феноменологія набуває привабливості для психопатології та психіатрії.

1. Ейдетична редукція робить можливим «феноменально-структурний метод», (як його називає Мінковський), який дозволяє описувати феномени хвороби у їхніх власних зв'язках, не вдаючись одразу до підсумкових пояснень.
2. Феноменологічна редукція, що проблематизує віру у світ, забезпечує доступ до феноменів дереалізації та деперсоналізації поза порівнянням їх із нерухою реальністю. Так, В. Бланкенбург (1971), під впливом Гуссерля та Шютца, інтерпретує шизофренію та меланхолію як діаметрально протилежні порушення природно-соціальної настанови; самозрозумілість ставлення до життєвого світу у першому випадку є значно ослабленою, у другому - значно підвищеною.
3. Структурний аналіз створює можливості для двостороннього висвітлення нормальних та патологічних феноменів, наприклад паралелізації мовних форм та мовних аномалій, як це систематично розглядають Гольдштайн, Якобсон та Мерло-Понті.

¹⁵ Див. *Кіміга* 1980. Низка японських праць, присвячених темі «між» вийшла у 1972, 1981, 1980 рр. у Токіо переклад добірки автора здійснений Е.УУейптауг.

4. Темпоральність та історичність людського буття відкриває горизонти для біографічного зображення історій хвороби, в яких стають зрозумілими «форми нещасливого людського буття» (див. К.Е. Buhler 1986).
5. Тілесно закріплена інтерсуб'єктивність створює рамки для мовноорієнтованої діалогічної терапії, а, отже, для «двуголової психопатології», як її називає Мінковський у передмові до «Трактату».
6. Гуссерль, пропонуючи розуміння безумства як «інтенціональну модифікацію» нормального світосприйняття (див. Hua VI, 191), приписує йому смисл, що нічим не відрізняється від нормального переживання, яке є не просто нормальним, а лише нормалізованим у той чи інший спосіб.

Як одностайно заявляють Бінсвангер, Мінковський, Гольдштайн та Канжійем, що приєднався до нього, хвороба, навіть і так звана душевна, не є простим дефіцитом або ж простим порядком, а є іншим порядком, зі своїми власними нормами. Іншими словами, хворий має свій специфічний світ і висловлюється своєю специфічною мовою. Але якщо поставити під сумнів всеохоплюючий розум, то стає сумнівним і гуссерлівське припущення щодо однозначної праформи, яка лежить в основі усіх модифікацій; межі між розумом і безумством стають рухливими, про що свідчить «історія безумства» (Фуко). Роналд Лейтінг, захисник антипсихіатрії, у своєму творі «Поділене я» (1959) та в інтерперсональних студіях «Я та інші» (1961) посилається не тільки на Бінсвангера, а й на сартрівську безкінечну інтерсуб'єктивну зеркальну гру-змагання. Тут відкриваються шляхи, кінця яких ще не видно.

4. ПСИХОАНАЛІЗ. — Стосунки між феноменологією та психоаналізом утворюють, зрештою, особливу главу, в якій домінує вплив психоаналізу на феноменологію. Гуссерль ще вважав, що «несвідоме» (у лапках) є просто «граничним модусом свідомості» (Hua XVII, 319) і намагався розглядати його як «випадок світу» (Hua VI, 192), транцендентальна конституція якого не наштовхується на будь-які перешкоди. Його вплив відчувається у Фінка, який не сумнівається у такій послідовності: «спочатку свідомість, а потім не-свідоме» (Hua VI, Veil. XXI).

Навіть віденський психіатр Пауль Шільдер, який намагався звести до купи феноменологію та психоаналіз, і чия книга «Схема тіла» (1923) мала значний вплив на феноменологічно

орієнтованих авторів, спочатку не погоджувався з фрейдівською дисоціацією свідомості та психічного, відносячи навіть потяги до «сфери свідомості», що супроводжує цю свідомість, а усе, що не може пережитися, відсував до сфери соматичного (див. Брієдел'Бегд 1972, Кар. 13). Феноменологія свідомості, якщо вона не хотіла самозради, не могла дозволити собі чогось іншого. Коли ж місце свідомості заступають такі інстанції, як людське буття, тіло, життя чи текст, то цей примус послаблюється, наслідком чого є зображення фрейдівського психоаналізу як неминучого виклику клінічній і терапевтичній практиці, що має місце у вже раніше згадуваних авторів — від Бінсвангера, Мінковського і Гольдштайна через Ейя і Босса до Федіда. Це не стосується філософів серед феноменологіє — подивіться хоча б на Францію, де психоаналіз є різновидом музичного супроводу феноменології.

Грубо кажучи, між феноменологією та психоаналізом можна вирізнити дві хвили впливу. Перша хвиля - це екзистенціальна феноменологія, яка задає тон, одержавши попередження від ранніх атак Г. Політцера, де заперечується не тільки натуралістичне опредметнення несвідомого, а й саме його існування. Якщо Сартр залучає психоаналіз до екзистенціального аналізу, даруючи свободу індивідуальному життєвому проекту, то ранній Мерло-Понті, спираючись на Гольдштайна і Бінсвангера, намагається вивести латентність та опір несвідомого із дисоціацій і самоневпізнання тілесної екзистенції. Ці спроби зближення знайшли відгук у французьких психоаналітиків першої генерації. У своєму інституційному начерку «Єдність психології» (1949), Даніель Лагаш (1903-1972) відводить феноменології центральне місце, поруч із психоаналізом. У книзі, присвяченій Фрейду (1960), з підзаголовком «Спорідненість психоаналізу та феноменології», Анжело Геснар (1886-1969) підсумовує багаторічні зусилля, які мали за мету, наслідуючи Мерло-Понті, проінтерпретувати у зв'язку із розвитком або порушенням світовідношення нормальні феномени — такі, скажімо, як інтроекція і проєкція, або Едипів конфлікт, а також такі захворювання, як невроз і психоз. Тут знову виринає старе гасло «розширення розуму», але у нигляді розширення смислу, закріплюючи за Фрейдом титул «феноменолога не за буквою, а поперед неї». Правда, у передмові своєї книги про Фрейда Мерло-Понті попереджає про можливість відсунення психоаналізу енергійною і пробивною феноменологією. Отже, виникає небезпека заміни об'єктивістських

відхилень дослідницького духу Фрейда ідеалістичними од-нобічностями. Однак у пізніх творах Мерло-Понті, навпаки, намагається застосувати Фрейда і Лакана у своїй онтологічній інтерпретації феноменології, визволяючи із завузької антропологічної перспективи такі поняття, як нарцисизм, наддетермінація, робота зі скорботою або спогад-перекриття.

Тим самим вже починається нова хвиля полеміки між феноменологією та психоаналізом, яка, поза сумнівом, пов'язана з ім'ям Жака Лакана (1901-1981). Спочатку Лакан намагався зблизити феноменологію і теорію гештальтів, але у 1953 р. після доповіді у Римі він здійснює поворот. Разом із розташуванням суб'єкта у полі мови і символів відбувається експропріація свідомості й децентралізація суб'єкта, що пов'язано з ім'ям Фрейда.

Свого апогею дебати між феноменологами та психоаналітиками досягають у 1960 р на колоквиумі з питань несвідомого, організатором якого був Ей (Ey 1966). Занадто нерозбірливий симбіоз перетворюється в нерішучу форму зближення, внесок до якої з феноменологічного боку зробили, поруч із Полем Рікером, передусім також обидва львівські філософи — Альфонс де Іудруті й Антуан Верго. У своїх студіях від 1957-го та 1958 р. Верго досліджує розщеплення потягу і уявлення, енергії і значення, а також повернення їх до темної сфери інтенцій почуттів, які спочатку нічого не показують; у цьому зв'язку він нагадує про спільне походження Гуссерля і Фрейда, а саме — про Brentano. Рікер у своїй книзі про Фрейда говорить про чотири відмінності, що уможливають розподіл. Феноменологія стоїть осторонь психоаналізу, оскільки техніка тлумачення не є рефлексією, несвідоме не є досвідомим, презентація потягів не є мовою, а техніка лікування не є чисто інтерсуб'єктивними стосунками. Книга де Велгенса «Психоз» (1972) цілком і повністю орієнтована на Лакана, але завершується конвергенцією аналітичної й екзистенціальної інтерпретацій. Усі ці автори зближуються під знаком Гегеля; археологія несвідомого урівноважується телеологією усвідомлення. Але цей вихід зникає, коли разом із логосом як таким до випробувань залучається також і логос психоаналізу, як це здійснюється у витриманій у душі Мішеля Анрі «Генеалогії психоаналізу» (1985), а також у теорії «Вигаданої інституції суспільства» (1975) Корнеліуса Касторіадіса, але в усій повноті виступає у Фуко і Дерріда.

5. ПРАВО ТА СУСПІЛЬНІ НАУКИ. — До проблематики, що виникає у галузі суспільних наук, можна підходити як з боку правових і соціальних порядків, так і з боку соціального досвіду. Та все ж соціальну проблематику не можна подолати засобами Гуссерля, а саме: сутнісним спогляданням і трансцендентальною самоінтерпретацією власного досвіду. Адже соціальні інститути знаходяться на зламі ідеального і фактичного, свого і чужого, а це додає труднощів, з якими ніколи до кінця не могла впоратися гуссерлівська і шелерівська феноменологія.

У юридичних науках феноменологія Гуссерля запропонувала спробу обґрунтування права на середньому шляху — між вченням про природне право та правовим позитивізмом, що розуміє правність із самої себе, не вдаючись до правового логіцизму на кшталт Кельзен, Фелікс Кауфманн, що так само, як і його друг Альфред Шютц, пройшов школу Кельзена і пізніше у США докладав чималі зусилля для наведення мостів між феноменологією та логічним емпіризмом, у своєму творі «Логіка і правова наука» (1922) послуговується ейдетичним методом, аби закласти теоретичний фундамент під емпіричні поняття та процедури юриспруденції. Інші представники юридичної феноменології розглядають також і генеалогію права. Зокрема Адольф Райнах (див. 11,1) звертається до соціального акту обіцяння, який констатує щирість, випереджаючи майбутні події. Герхард Гуссерль прагне ще більш наблизитись до пізнього періоду свого батька, зважаючи, поруч із часовою структурою права, і не тілесність власності та повсякденні форми здійснювання права (1955, 1964, 1969).

В Італії інтерес до феноменологічного напрямку соціальної філософії та філософії права проявляється у Норберто Боббіо, щоправда, із сильним присмаком неокантіанства (порівн. 1934). Ранні спроби створення правової феноменології набувають систематизуючо-підсумкового вигляду у двох французьких авторів. Страсбурзький філософ права Пауль Амзелек у своїй великій за обсягом праці «Методи феноменології і теорія права» (1964) аналізує специфічну правовість права, задовольняючись при цьому «феноменологічним позитивізмом» та закріплюючи цю характеристику права у фактичності норми. На відміну від нього жінка-філософ, що займається проблемами права, Сімона Гойяр-Фабр у своєму «Есе критичної феноменології права» (1972) суворіше дотримується трансцендентального методу Гуссерля, спираючись на засади життєвого світу. Але в усіх випадках дуже

напруженими залишаються взаємини між правовою значістю та соціальним досвідом. Насамкінець згадаймо логіка, поляка за походженням, Жоржа Каліновського, який у своїй «Логіці норм» (1972) вважає Гуссерля попередником деонтичної логіки, посилаючись при цьому на льовенського філософа Яна М.Брюкемана, що приборкує гіпостазію правової логіки засобами критичної антропології і теорії дискурсу (*Recht und Anthropologie*, 1979).

Якщо феноменологія права з самого початку була налаштована на проблеми правознавства, то зв'язки між соціальною феноменологією та суспільними науками налагоджувалися дуже повільно. Ранні феноменологічні спроби зупиняються на *ейдетичному порозі*. Проте типовими є соціально-онтологічні праці Едіт Штайн та Герди Вальтер, які на початку 20-х років з'явилися у феноменологічному «Щорічнику». «Спільнота» — це засадниче слово, яке вагається між нейтральним і емпатично забарвленим значеннями, виростає із переживання спільноти, упорядковується в межах і на рівнях спільності і, з'являється як надіндивідуальна, вкорінена в індивідуальних переживаннях, реальність, (порівн. Штайн, 1970, 286). Ця сутнісна феноменологія з метафізичним ухилом має більше спільного з Шелером, ніж з Гуссерлем. Її методична тверезість поєднується з формальною соціологією на основі категоріального аналізу Ф. Тьоніса та Г. Зіммеля, як це вже мало місце у Альфреда Фірканта, що у своєму «Вченні про суспільство» (1928, 19) при визначенні соціальних «прафеноменів» виразно звертається до феноменологічного методу. Особливий випадок — Зігфрід Кракауер, який у ранньому феноменологічно зорієнтованому дослідженні «Соціологія як наука» (1922, Sehr 1) відверто наполягає на встановленні меж апіористського основоположення; перехід же до емпіричного тут здійснюється через аналіз матеріалу, наприклад, як у відомому дослідженні суспільства службовців. Лише пізніше Кракауер відкрив для себе гуссерлівський концепт життєвого світу, що йде назустріч його історично спрямованим дослідженням (порівн. Sehr. 1).

Якщо ми зробимо крок далі, то, за Гуссерлем, натрапимо на *трансцендентальний поріг*. Впертість, з якою Гуссерль наполягає на конституції іншого і чужого, а через неї — й на конституції спільного світу, надає можливість одержати велику перевагу, щоб зберегти відкрите питання, яке не можна заповнити ні яки

мось соціальним порядком, ані будь-якою соціальною практикою; інші є «даними» так само, як є «даним» світ.

З іншого боку, приналежність до конституційного центру зажає соціальній феноменології насправді досягти ґрунту міжцарини діалогу» (Л/аюептеіз 1971), а через неї — й самозаності соціальних упорядкувань. Нескінченна робота над цими проблемами, які стали відомими після появи у 1973 р. томів падщини, присвячених інтерсуб'єктивності, не можуть приховати того, що соціальна філософія Гуссерля (порівн. Тоііегпопі 962) та особливо його філософія держави (порівн. Бспиптапп 1988) лише кружляє довкола сфери соціальних інституцій, але іколи не входить до неї. Тим самим цей трансценденталізм надає діалогізм, як це переконливо показує праця Тойніссенса «Інший» (1965).

Вихід із цієї дилеми шукає Арон Гурвіч у своїй габілітаційній раці «Співлюдські зустрічі у світі соціального середовища», звершеній у 1931 р., де він намагається звести до «модусів пільного буття з іншими» та до відповідно диференційованих вітовідношень формально-соціологічні категорії партнерства, риналежності та злиття. Проте лише Альфреду Шютцу в його вітській феноменології вдається предметно і методично ввести феноменологію до царини соціальних досліджень (див. ІХ, 3). все ж таки, як свідчить розвиток соціальної феноменології, егше відмовитися від трансцендентального принципу, ніж рівноважити його чимось іншим.

Те, що об'єднує різних авторів під рубрикою «Феноменологія а соціологія» (порівн. Глат.апзоп 1973, І-исктапп 1978), є насамперед рішучістю ввести до об'єктивних досліджень смисл суб'єктивогота інтерсуб'єктивного переживання і поведінки, не вдаючись о біхевіористських, функціоналістських або історицистських скоочень цього смислу. Але при здійсненні цієї програми виникли начні розбіжності (порівн. бгалгюИ 1989, 57-60, 112-121).

Так, у Томаса Лукмана соціальна феноменологія обмеується протосоціологією, яка — через звернення доуніверсальних структур життєвого світу і фундаментальних актів надання мислу — забезпечує підґрунтя нормальному дослідженню; заишком, як і завжди, є емпіричне. Наслідком цього, між іншим, те, що «соціальна конструкція дійсності», яку Лукман досліджуав разом із Пітером Бергером (1969), заплутується у грі б'єктивної та суб'єктивної дійсності і, зрештою, вдається до

проекцій, а в фазі конфліктів — до владних домагань легітиматорів. Суб'єктивний смисл, що, разом із трансцендентальним, має ще й телеологічний вимір, загрузає в інституціях дюркгеймівського та геленівського зразка.

Інша можливість розкривається у формі феноменологічної соціології (порівн. Psatas 1973), яка наближається до етнометодології Гаральда Гарфінкеля. Сюди відносимо наукові практики так само, як і повсякденні, — усі вони знаходяться у постійно змінюваному соціальному полі, за що їх критикує Лукман, звинувачуючи у «новому емпіризмі».

Третій, більш поміркований варіант, відстоює Ріхард Гратноф, маючи на меті створення феноменологічної соціальної теорії, яка вноситиме у дослідження феноменологічні перспективи, по-новому визначаючи характер емпіричного.

Фактично під впливом феноменології Шютца, у тісній співпраці із когнітивною соціологією (А. Сікурель) та аналізом взаємодії й спілкування (А. Штраус, У. Гоффман, Р. Тьорнер, Ф. Шютце), сформувався дослідницький стиль, особлива увага в якому приділяється перспективістським заломлюванням, багатозначностям, місцям зламів, переходам та граничним зонам. Основними моментами дослідження стає, відповідно, тілесне та міжтілесне укорінення смислотворення, переплетіння мовних висловлювань, напруження між типізацією та інновацією, між нормалізацією та аномаліями або формування життєвих світів, професійних світів та повсякденного середовища. Тут простежується явний зв'язок зі спробами Мерло-Понті здійснити обмін між феноменологією та науками, в тому числі також і з соціологією (Merleau-Ponty 1960, 123, engl. in: Luckmann 1978) та етнологією (там же 1960, 143, нім.: Metraux/Waldenfels 1986, див: Ut. С.3). В соціології такі наближення були підхоплені тілесно орієнтованою соціальною теорією Германа Коенена, який, полемізуючи з Дюркгеймом та Шютцем і приєднуючись до Мерло-Понті, відстоює позицію «поцейбічності суб'єктивного смислу та колективного примусу» (1975). Стосується це також і Джона О'Нейла, що у своїй «Дикій соціології» (1975) рухається на колесах чинності суспільних правил і розкриває у феноменологічних дослідженнях суспільні втілення (Fuenf Koeperg, 1990), тим самим показуючи, як людина водночас формується і деформується шляхом медикалізації, сексуалізації та дисциплінування свого тіла.

Нарешті, крім полеміки з марксизмом (див. розділ XI) вплив феноменології на суспільні науки розкривається також у суперечках їх з системною теорією Н. Лумана (див. Landgrebe 1975, Luhmann 1986, Grathoff 1989) та з універсалістськи прагматичною комунікативною теорією Ю. Габермаса (порівн. Dallmayr 1981, Matthiesen 1983, Waldenfels 1985, Kiwitz 1986). Однак ці суперечки стають максимально напруженими лише тоді, коли разом із фундаторськими претензіями феноменології змовкає також і відповідна проблематика. Якщо ж суб'єкт зазнає радикального втілення і по-новому визначається у структурних упорядкуваннях, у змінних ситуаціях і соціальних полях, то разом із цим виникають нові полемічні площини, де на карту ставляться межі суспільних регуляцій, інноваційна сила суспільства, багатозначність соціального розвитку, щирість інтерсуб'єктивних домагань і таке інше, де йдеться вже не про перше, останнє і ціле, а про інше у тому ж самому, про неупорядковане в упорядкованому.

6. ПЕДАГОГІКА. — Феноменологічні мотиви, які ефективно застосовуються в педагогіці, тісно пов'язані з тими, що розгортаються в соціальній феноменології, проте мають своє специфічне забарвлення, зумовлене відповідною атмосферою рецепції. У Нідерландах (порівн. Ph.F.10, 166) у колі Утрехтської школи та серед послідовників феноменологічної антропології Буйтендайка була створена школа педагогіки, у витоків якої стояв Мартінус Й. Лангевельд (1905-1989), справу якого сьогодні продовжує його послідовник Тон Бікман. Лангевельд у своїх численних працях, які сконцентровано в зібраних «Студіях з антропології дитини» (нім. 1956), вважає найважливішим дослідження специфічного світу дитини, а в ньому — насамперед заклічний характер речей; речі промовляють до дитини багатозначною і грайливою мовою, ще не скутою приписами цільового використання. Схожі, наближені до гештальт-теоретичних спосереджень, думки можна знайти у Гурвіча, Мерло-Понті та Віннікотта.

У Німеччині феноменологічній педагогіці досить довго довелося стверджуватися, аби зайняти своє власне місце серед біхевіористських, гуманітарно-духовних та комунікативно-теоретичних підходів. Важливі імпульси для цього надала «педагогіка відповідності», яку, відштовхуючись від Гайдеггера, розробляв Т. Баллауф і подальший розвиток якої К. Шаллером вилився у

«феноменологію комунікації», де, як і у працях чеського феноменолога Я. Паточки, переосмислюються ідеї Я. Коменського. У феноменологічно-педагогічних дослідженнях знайшлося місце також і для молодих авторів та авторок. Так, Вернер Лох (1983), спираючись на Гуссерля, Фрейда та Рікера, розробляє генетичну феноменологію виховання, яка в окресленні «ступенів дитячого життєвого світу», зводить до купи феноменологію та психоаналіз. Вінфрід Ліппітц має на меті «Реабілітацію донавкового досвіду» (1980), який допомагає дитячому досвіду знайти свій світожиттєвий вираз. У свою чергу Кете Майер-Драве у своїх системно задуманих студіях «Тілесність та соціальність» (1984) основну увагу приділяє «конституювання соціального смислу як артикуляції інтерсуб'єктивної педагогічної практики».

Це було гучною реакцією на здійснюваний Мерло-Понті захист дитячої раціональності від «монополії» розуму дорослих, а заодно — і від одноколійності ідей Піаже щодо розвитку (порівн. Meyer-Drawe in: Mettraux/Waldenfels 1986, див. Lit. С 2: Merleau-Ponty; також: Seewald 1992). Хорст Румпф у своєму огляді досліджень згадує три вартих уваги педагогічні сфери, які особливо налаштовані на сприйняття феноменологічних ідей, а саме: навчання, що, з феноменологічної точки зору, постає амбівалентною грою вивчення, переучування та розучування; статус дитини як чужака; та ще рефлексивне розбавлення сформованого. Феноменологія, ще прагне осягнути смисл як одвічний і постійно — як вже минулу теперішність, надаючи разом із Ганною Арендт «натальності» (походженню. — *М.К.*) рангу незамінюваності, вказує на доісторію, яку ми, застосовуючи найкращі педагогічні заходи, ніколи не зможемо ні залишити позаду, ані звести до консенсуального знаменника — навіть за умов рефлексивного подвоєння виховання у самовихованні.

7. **ЛОГІКА. МАТЕМАТИКА. ПРИРОДНИЧІ НАУКИ.** — Перші феноменологічні спроби Гуссерля належать до сфери математики та логіки, але логічним і математичним питанням він присвятив не тільки свої перші значні праці, а й численні окремі студії (порівн. Нua XXII). Критика Фреге проклала шлях його власним подальшим дослідженням, принаймні вона послугоувала їх підкріпленню (порівн. Mohanty 1982). У свою чергу, «Логічні дослідження» пробудили інтерес навіть у Б. Рассела, якого прийнято вважати антиподом феноменології (порівн. Spiegelberg 1982, 151). Правда, у Гуссерля при розгляді фор

мальних наук, які він, на зразок Ляйоніца, об'єднав у *mathesis universalis* (універсальну математику), йшлося не про технічні питання побудови формальних систем, а про їхні конститутивні передумови. Проголосивши спочатку, на протипагу психологізму, своєзаконність логіки та математики, він і надалі, всупереч усяким спробам перетворення формалізмів на гру формул, позбавлених істинності, наполягає на поверненні до досвіду; також і закони чисто формальної математики у дусі Жильберта є для Гуссерля законами можливої істини, навіть коли математик, зводячи математичну «екзистенцію» до чистої несутеречності, виразно відвертається від посилань на можливу дійсність (порівн. Нua XVII, 52)¹⁶. *Mutatis mutandis* (змінюючи те, що потребує змін. — *М.К.*), це поширюється також і на формули та моделі математичної фізики, конструкції якої перетворюються на субструкції, коли з-під них вислизає чуттєво-наочний фундамент життєвого світу (порівн. Нua XVI).

Звертання Гуссерля до історії науки, якими він завдячує своєму колишньому учню А. Койре, є спорадичними і глобальними, як це показує А. Гурвіч у своєму дослідженні «Феноменологія і теорія науки» (1974). Ідеї Гуссерля щодо феноменологічно рієнтованого розгляду та критики науки були плідними не крізь, а у певних локальних, вартих уваги, місцях; докази цього в антології «Феноменологія і природничі науки» (1970), укладені Дж. Дж. Кокельманом та Т. Дж. Кізелем.

У межах полеміки щодо основ математики, яка на початку 0-х років розгорнулася між прихильниками жильбертівського формалізму та броуверівського інтуїціонізму, колишній учень ільберта і Гуссерля з геттінгенських часів стояв на боці тих, о, на протипагу «простій грі із формулами» та чистій аксіоматиці, дотримувався предметності математики та положення про онструювання математичних побудов з їх можливими просторомими варіантами. Це засвідчують матеріали, опубліковані Вайом у виданні на честь Гуссерля, що вийшло у 1940 р. під редакцією М. Фарбера. Воно перекинуло міст до феноменології, кий у подальшому був розбудований асистентом Гуссерля скарком Беккером (див. V, 1).

Про труднощі феноменологічного обгрунтування логіки, про його прагматико-констивістські альтернативи і відповідно про зв'язок з Ерлангенською школою див. матеріали: С. F. Gethmann in: Jamme/Pöggeler 1989, далі: видану ним антологію *ebenswelt und Wissenschaft* (1989).

У своїй габілітаційній праці — «Матеріали до феноменологічного обґрунтування геометрії та її фізикалістського застосування» автор показує, як через встановлення граничних величин та ідеалізацію орієнтований простір руху і гомогенний простір споглядання перетворюються на «дефінітивну різноманітність» метричного геометричного простору, причому евклідов простір зберігає незмінну перевагу внаслідок свого повернення до природи, доступної просторовому спогляданню. Цю ідею підхопив Е. Штрюкер у своїх «Філософських дослідженнях простору» (1965). У роботі «Математична екзистенція», що вийшла друком у 1927 р., Беккер прагне окреслити історичне місце суперечки між інтуїціонізмом та функціоналізмом, відносячи, посилаючись на Гайдеггера, буття математики до «герменевтики фактичності». Його більш пізні зусилля були спрямовані на протидію знеціненню математичного і завжди того ж самого примітивного модуса буття і пізнання, як це нерідко трапляється у герменевтичному та буттєво-історичному мисленні, та протиставленню ситуативному «тут-буттю» позаситуативної «тут-сутності». Аналогічно діяв і Вільгельм Шілазі (1919-1966), угорець з походження, хімік за освітою, який викладав після війни у Фрайбурзі; він наголошував не на протилежності філософії і науки, а розглядав «науку як філософію» (1945). Оскільки природничі науки працюють на теоретичному підґрунті, вони не тільки перевіряють досвід, а й самі відкривають такі досвіди, через які починає говорити природа. Тим самим філософія втілює «досвід досвіду».

У цілковито іншій атмосфері французької епістемології, де йдеться не стільки про теоретичну спроможність та методичне прояснення, скільки про раціональні домагання науки з погляду ефективності її зусиль та в її історичному розгортанні, гуссерлівським трансцендентальному і ейдетичному підходам була приділена особлива увага — вони розглядалися як спроба знайти середину між апіоризмом чистої значущості та позитивістською орієнтацією на голі факти. Правда, епістемологія Гастона Башляра чинила опір усім спробам закріплення наукових конструкцій у наявному та фундації їх у актах свідомості.

У Жана Кавайє (1903-1944) та Альберта Лаутманна (1908-1944) — обидва були членами Опору і у молоді роки страчені німецькими окупантами — ці імпульси та застереження дали свої плоди. У своєму лапідарному і прозорому творі, опублікованому посмертно під назвою «До логіки і теорії науки», Кавайє протиставляє філософії свідомості Гуссерля свою «філософію

поняття». Антитетичне загострення проголошує, що трансцендентальна логіка не є абсолютною, а абсолютна логіка не є трансцендентальною. Ця праця випередила важливі мотиви пізнішого структуралізму, проголошуючи розрив (*rupture*) між знанням та думкою, зв'язок між експансією та закритістю, а також припущення структури, що висловлюється про саму себе, науки, яка нічого не робить, а тільки думає. Лаутманн, добірка творів якого з філософії математики вийшла у 1977 р., спрямовував свої зусилля — водночас з Оскаром Беккером, який працював у Німеччині, — на дескриптивне осягнення «математичної реальності», через яке у наперед даних математичних теоріях визволяється математична реальність. Аксиоматика Жільберта, на яку орієнтується Лаутманн так само, як і Кавайє, тут динамізується до «логічної драми», яка відповідно відштовхується від «досвіду проблемного тиску» (1977, 142), а у взаємоприналежності обґрунтування (*fondement*) та фундації (*fondation*) стає помітним зв'язок із працею Гайдеггера «Про сутність основи» (там же, 203).

Ці початкові підходи даються взнаки у Сюзанні Башляр (1919), дочки відомого епістемолога, яка у праці «Усвідомлення раціональності» (1975) намагається засобами гуссерлівської феноменології з'ясувати специфічну раціональність математичної фізики, для чого вона замінює абсолютне походження на ступеневу організацію знання, що впливає на усвідомлення раціональності. Жан Т. Десанті (1914) був рішучим критиком усяких філософських претензій від Платона до Гуссерля на покладання основ (порівн. *La philosophie silencieuse*, 1975). Проте у спробі упорядкувати математичні ідеальності в теоретичному полі, де закритість на рівні експліцитних переплетень поєднується із відкритістю на рівні імпліцитних горизонтів, підхоплює ті артикуляційні форми, які пропонує феноменологія (порівн. *Les idéalités mathématiques*, 1968). Феноменологічні мотиви значну роль відіграють також у льовенського епістемолога Жана Ладрієра (1921), який у фундаментальній праці про внутрішні межі математичного формалізму, виданої 1957 р., та у подальших своїх творах прагне ослідити, як наукова раціональність сама по собі вказує на широкую і відкриту раціональність.

Нарешті, стосунки феноменології з генетичною епістемологією швейцарського науковця Жана Піаже є цікавим, проте умнівним розділом історії науки. Піаже вихоплює із феноменології Гуссерля лише те, що пасує його прямолінійному та одоманітному концепту раціоналізації, а зауваження висунути

Мерло-Понті, відкидаються на підставі абсурдного дорікання в інтроспекціонізмі. Невпинна децентралізація суб'єкта неминуче завершується сцієнтистськи завуальованим логоцентризмом¹⁷.

8. ЛІНГВІСТИЧНІ НАУКИ. — Ставлення Гуссерля до мови було неоднозначним вже з самого початку. Хоча спочатку у нього йдеться про значення, які ми надаємо мовним висловлюванням, та він все ж таки виходить з того, що логічні поняття спочатку даються у «граматичному вбранні» (Ниа XIX/1, 8). Пояснюючи основні логічні і комунікативні поняття, він неодноразово посилається на дослідження швейцарського мовознавця А. Марті, учня Brentano, який пізніше викладав у Празі і чії праці рецензував сам Гуссерль (порівн. Ниа XXII). Хоч і важко говорити про феноменологічну лінгвістику, та все ж очевидно, що Гуссерль різноманітним чином вплинув на мовознавство.

Вчення Гуссерля про ідеальні змістовні одиниці, про акти, що надають значення, і про випадкові вирази відіграє значну роль у мовній теорії Карла Бюлера, де перемішується з аристотелівськими та кантівськими елементами. Правда, Бюлер протиставляє надання значення як рівноцінний елемент також і відібрання значення, а суб'єктивним актам — інтерсуб'єктивні правила (порівн. 1982, 69). Нарешті, феноменологічні мотиви проникають до лінгвістичних гуртків у Москві та Празі, вони з самого початку визначають російський формалізм та чеський структуралізм, залишаючи чіткий слід насамперед у Романа Якобсона, а також у голландського мовознавця Генріка Я. Поса.

У свою чергу, все це зачепило феноменологію у вигляді теорії мовно-тілесного виразу Мерло-Понті. В численних дослідженнях бельгійського мовознавця Германа Паррета феноменології мови відводиться її власне місце поруч з лінгвістичним аналізом та металінгвістикою. Про напружені стосунки між феноменологією та аналітичною філософією зупинимось детальніше в іншому місці.

9. ЕСТЕТИКА. ТЕОРІЯ ЛІТЕРАТУРИ І МИСТЕЦТВА. — У межах традиційної естетики, яка й дотепер не зрікається свого кантівського походження, феноменологія з самого початку ставить новий наголос. У цій сфері вона не виправдовує естетичні

¹⁷ До цього див. ще незавершений розділ «Піаже і феноменологія» у Waldenfels 1983, 387-389, а також Liebsch 1992, Silverman 1980 (Lit C 5 (2)) та Meyer-Drawe 1986 (Lit. C 5 (6)).

судження, а повертається насамперед до **естетичного досвіду**, тут йдеться про спілкування з **творами мистецтва** на противагу повсякденним, професійним та методично-селективним настановам. Наслідком цього було те, що феноменологічна естетика цілком підхопила старий аристотелівський смисл слова «aisthesis», пропонуючи для сприйняття багатоаспектні сполучення (див. Welsch 1987). Регіональна феноменологія естетичного, у свою чергу, впливає на феноменологію, яка таким чином у цілому набуває певних рис естетичної теорії (порівн. Fellmann 1989).

Важливі складові феноменологічної естетики знаходяться вже в гуссерлівській теорії образу, образної свідомості, фантазії та нейтралізації зв'язку з дійсністю (порівн. Нua XXIII), і далі — в його теорії виразу і значення та їх втілення у мові. Але розроблені ці імпульси вже іншими. Серед прихильників феноменологічного руху варто назвати насамперед Моріца Гайгера (див. II, 1). Цей колишній учень Т. Ліппса розглядав «Наближення до естетики» (1928, передрук у 1976 р.), поширюючи гуссерлівську предметну орієнтацію на естетичне. Аналіз естетичної цінності тут поєднується з аналізом естетичного переживання, де центральну роль відіграють такі відмінності, як розрізнення між почуттям, естетичною насолодою та естетичним уподобанням. До подальшого доквілля цієї феноменологічної естетики належить також празький філософ Еміль Утіц (1883-1956), який своїми «Засадами загального мистецтвознавства» (1914/1920) підірвав «догму естетичного». Хоча як учень Brentano у своїх студіях з філософії мистецтва він залишається близьким психології, але в них є багато звернень до гуссерлівської феноменологічної орієнтації на речі. Він був засновником «Філософського гуртка», органу, який запросив Гуссерля у 1935 р. приїхати до Праги з доповіддю; звідси шляхи ведуть до чеського структуралізму, особливо до Я. Мукаржовського, який також намагався обґрунтувати специфічний характер естетичних предметів та настанов¹⁸.

Відхід від естетичного вчення про цінності здійснюється під впливом Гайдеггера, в роздумах якого про мистецтво стають значущими предметна постать, історична вага та претензії мистецтва на істину. Сутність твору мистецтва, як проголошується у написаній 1935 р. праці про твір мистецтва (Holzwege, 21), є «себе-покладання у творі істини сущого». Ще раніше на учнів

¹⁸ Про цю ранню фазу феноменологічної естетики див. передмову і післямову В. Генкманна до Utitz 1972, див. також Geiger 1976, а також монографію Скарамуцци (Scaramuzza 1976).

Гуссерля справила враження поява «Буття і часу». Фріц Кауфманн (1891-1958), який пізніше емігрував із Фрайбурга до США, намагається закріпити в художньому настрої сприйнятливість до мистецтва і докладає зусилля, аби повернути творові мистецтва метафізично-релігійну силу відкриття (порівн. *Das Reich des Schoenen*, 1960). Інший своєрідний шлях прокладає Оскар Беккер (див. V, 1). У своїй статті, що увійшла до видання на честь Гуссерля від 1929 р. (передруковано у «*Dasein und Dawesen*», 1963), він говорить про «запападність прекрасного та авантюризм митця»; прекрасне є ласим, оскільки воно прикуте до миті, авантюризм митця ж обумовлюється залежністю від милості природи. Тут так само, як і у своїй філософії математики, Беккер протиставляє історичному «тут-буттю» «тут-сутність», яка у своєму ідеальному вигляді виступає з історії як «параонтологічний» чи «гіперонтологічний» феномен. В око впадають як дистанційованя від буттєво-історичної і текстуально-історичної герменевтики, так і близькість до Ніцше (див. Röggele 1969, 334).

Осторонь цих нових тенденцій працював над своїми естетичними дослідженнями Роман Інгарден, відштовхуючись від раннього Гуссерля (див. II, 3). Ці дослідження, де розглядаються побудова, багатоманітність і пізнання твору мистецтва, не мають аналогів у німецькомовному просторі. Рецептивна естетика, що сформувалася в 60-х роках у так званій Констанцькій школі під керівництвом Вольфганга Ізера та Ганса Роберта Яуса, завдячує феноменології Інгардена важливими прозріннями, які допомогли їй позбавитись метафізичного перенавантаження завдяки герменевтичному та структурному підходам. Місця невизначеності, що неминуче криються у кожному творі мистецтва, потребують прочитання, яке конкретизує те, що сприймається, приєднуючи його до власної історії досвіду. Таким чином, твір мистецтва щоразу наново вводить до гри можливості, які розривають горизонт очікувань читачів і провокують нові історії. У цьому сенсі Ізер вбачає у художньому тексті «структуру виклику». Таке «літературне поле», зі зміною позиції, відкритими місцями та краями демонструє явний зв'язок з відкритою концепцією життєвого світу (порівн. Lobsien 1988). Сюди також належать праці Вальтера Бімеля, присвячені сучасному мистецтву та літературі.

Такі мистецтвознавці як Макс Імдаль та Готфрід Бьом прагнуть розробити специфічну іконіку, яка досліджує образність картини, характер образного простору та образної текстури,

кружляючи довкола того моменту, де бачення побаченого перетворюється на бачення як вбачання, висуваючи на передній план «загадку видимості» (порівн. Waidenfels 1990, Кар.13).

Феноменологічна естетика та філософія мистецтва були з самого початку особливо визнаними у франкомовній феноменології. Зрозуміло, що це стосується насамперед Сартра, який дуже рано почав розробляти феноменологію уявлення і завжди звертався заново до питань літературної мови та літературної позиції у дослідженнях, присвячених Бодлеру, Жене і Флоберу. Це ж саме можна сказати і про Мерло-Понті, який у своїх роздумах про творчу виразність постійно звертається до сили мови та німої мови живопису, посилаючись як на головних свідків — на Пруста і Сезанна (там же, VII, 2-3). Та якщо взяти за мету віднайти серед французьких феноменологіє того, хто би цілком зосереджувався на питаннях естетики, то це буде Мікель Дюфрен (1910). Його «Феноменологія естетичного досвіду» (1953 р.) продоежує ейдетичну онтологію мистецтва Інгардена в екзистенціально-феноменологічній перспективі. Так само як у Мерло-Понті, естетичне, яке слід відрізнати від актуального твору мистецтва, тут розглядається не у нейтралізації або негації дійсності, а подається радше як посилена й очищена форма сприйняття, що ґрунтується на потенціалі передреального (1953, 443. 447). Тим самим естетичний досвід стає прототипом феноменологічної редукції. Такі афективні категорії як величне, радісне чи гротескне обумовлюють космічно-екзистенціальні структури естетичного. У подальшому Дюфрен розробляє загальну концепцію апіорі, відштовхуючись від його шелерівської десуб'єктивізації, але наслідуючи Мерло-Понті. Він йде так далеко у матеріалізації апіорного, що втілює його у фігурах та структурах, надаючи йому навіть рис «апіорі у дикому стані» (1959, 71, 115).

Упорядкування суб'єктивних і об'єктивних моментів Дюфрен, врешті-решт, починає шукати у (поетичному) *natura naturans* (природу, що породжує). «Поетичне» (1963), назва, що говорить сама за себе, розкривається як поетика природи, що говорить через поезію. Як поетична онтологія феноменологія наближається до метафізичних засад Спінози і Шеллінга. Три томи студій з естетики і філософії (1967, 1976, 1981), де розглядаються своєрідні питання естетики, такі як досвід природи та гри, а також метаморфози естетики та досить сумнівна можливість естетизації політики, свідчать про те, що автор стоїть досить твердо на феноменологічних позиціях, щоб уникнути метафізичних спокус тотальних розв'язань.

До кола такої естетики з космологічним підґрунтям належать також поетологічні спроби, якими послуговується у своїх епістемологічних дослідженнях Гастон Башляр (1884-1964), доповнюючи чистоту поняття чистотою образу. У своїх пізніх працях «Поетика простору» (1957) та «Поетика марення» (1960) Башляр розробляє вільні варіації феноменологічних мотивів, поєднуючи сюрреалістичні та психоаналітичні елементи з екстатичною феноменологією сили поетичного уявлення, яка багато чим нагадує «Параонтологію» О. Беккера. В образно просвітлений та піднесений момент виступає нове, яке ще не приєдналося до ланцюга ідей та через ту свою ізольованість містить у собі щось сюрреалістичне. «Поет... постійно трохи виходить за дійсність. Це є феноменологічним законом поетичного марення» (1960, 171). Те, що образна сила, так само як і сила мовлення, перебувають у змові з жаданням, що підриває усякий логос, є подальшим припущенням, яке лежить в основі праці Жана-Франсуа Ліотара (1924) «Дискурс, уявлення» (171). Проте оригінальна спроба фігуральної естетики, позбавлена однобічності власне описової естетики, має таку ваду: ті закони, що підриваються жаданням, не можна відтворити на його основі. Естетичний світ, позбавлений свого логосу, назавжди залишиться сліпим та глухим.

Французька феноменологія залишила свої сліди також у франкомовній теорії літератури і мистецтва. Це стосується насамперед так званої Женевської школи та сфер її впливу (див. Lawall 1968, Magliola 1977) Літературна критика, що тут розвивалася, уникаючи формального розгляду твору, а також психологічних, соціологічних та метафізичних наближень, які виводять за межі твору з наміром показати, як у самому творі виникають нові досвіди, знайшла солідну підтримку у феноменології Сартра і Мерло-Понті, а також у поетиці Башляра. Передусім це стосується молодших представників цієї школи — француза Жана-П'єра Рішара (1922) та двох женеваців — Жана Руссе (1910) і Жана Старобінського (1920). Так, Рішар, розробляючи «Феноменологію теми» і майстерно застосовуючи її у своїх дослідженнях, присвячених Малларме та Прусту, пише у передмові до своєї праці «Поезія та глибина» (1955), що тут йдеться про перенесення до тієї митті, «де світ набуває сенсу, тобто до акту опису цього світу». Можна, трохи змінюючи висловлювання Мерло-Понті, говорити про смисл у *statu scribendi* (письмовому статусі). У Руссе — це насамперед відношення форми і змісту, тоді як Старобінський, дослідник Руссе, особливо наголошує на

драматичі погляду, в тому числі — також і погляду критика. Жорж Пуле, найстаріший представник цієї школи, відносить до «Феноменології критичної свідомості» (1971, 275) різні варіанти літературної критики, які не позбавлені суб'єктивістських перекручень. На периферії цієї школи знаходяться також такі автори, як Моріс Бланшо та Роланд Барт, тексти яких просякнуті стійкою атмосферою феноменології та екзистенціальної філософії.

У музичній сфері варто згадати своєрідну феноменологію музики, створену швейцарським диригентом оркестру Ернестом Анзерметом (1883-1969), що потім набула етичної та метафізичної інтерпретації у Жан-Клода Піже. У своєму великому за обсягом творі від 1961 р. автор шукає засади музики в людській свідомості, посилаючись на Гуссерля, але насамперед концептуально наслідуючи Сартра. Те, що належить прояснити рефлексивно, зображується як тричленна єдність слухового, образно-естетичного та афективно-етичного моментів. Звертаючись до прояву «кризи європейської музики», Анзермет прагне показати, що тональність належить до природного акустичного світу, нехтування яким веде до невідомої втрати порядку, до смерті бога у музиці. Тут далі стає помітним, що цей музичний аналіз та його перспективи, що охоплюють бога і світ, утискуються у вузькі рамки музики замість сфери чистої свідомості. Але на користь автора слід зауважити, що феноменологія слухання, на відміну від щедро інструментованої феноменології бачення, все ще залишається рідкісним явищем, хоч акустика чуттєво не бідніша за оптику.

Все ж слід вказати на те, що Карл Штумпф, один з попередників феноменології, детально займався сприйняттям звука; Дон Айде відродив цю феноменологію звука у своїй праці «Слухання і голос» (1976). В онтології мистецтва Інгардена музика також є засадничою, щоправда, це ставало предметом численної критики за її прив'язаність до твору та начебто незмінність партитури. У соціології музичення, внесок до якої кількома начерками зробив Альфред Шютц (див. ба 2, 129), на передній план висувається «співзвучність» як основний елемент спільного музикування. Те, що феноменологія музики, зрештою, не може обійтись без включення до музичного феномену «феноментехніки» музичної продукції та репродукції, є тезою, яку відстоює Маттіас Фішер у виданні «Слухові канали» (1986), співредактором якого є він сам; ця теза пройшла апробацію у бесідах із Сержіу Селібідашем.

Те, що, нарешті, принесли до царини естетики італійські феноменологи (порівн. Zecchi 1978, II, 81), здебільшого споріднене і пов'язане із тенденціями у Франції, але більш чітким постає звернення до трансцендентальних начал естетики. Також і тут спочатку задає тон Антоніо Банфі (див. VIII, 1); він розуміє мистецтво як феноменологічну актуалізацію трансцендентально-естетичного синтезу і включає його до широкого руху розуму. Учні ж Банфі більш пильно придивляються до естетичного досвіду. Луїджі Анкескі (1911) наполягає на розладі між «Автономією та гетерономією мистецтва» (1936), намагаючись у подальших працях з поетики повернути естетику до реальності мистецтва та його спонтанної саморефлексії. Діно Формаджіо (1914) робить те саме, визначаючи у своїй «Феноменології техніки мистецтва» (1953) цю техніку як артистизм, як художню діяльність, яка зводить до купи чуттєвість і мистецтво. У Стефано Цеккі (1945), учня Енцо Пачі, це виливається у естетику, що не є нормативною або онтологічною, а ґрунтується на тілесному досвіді та тілесних потребах (*La magia della sagi*, 1984). Естетика починається не всередині світу мистецтва, а вже у речах, повсякденний вигляд яких перетворюється і відчужується в мистецтві, неначе під настирним та рухливим поглядом пана Паломара.

10. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ І ТЕОЛОГІЯ. —

Релігійні феномени, невід'ємні від історії людства, є для феноменології граничною сферою, яку важко дослідити. З іншого боку, редукціонізму, який попросту видаляє сумнівний феномен, чинить опір позиція, за якою в усьому досвідному, слід шукати загальні структури і специфічний смисл. Якщо релігійні феномени є чимось більшим за амальгаму психічних, соціальних або естетичних феноменів, то це слід показати, а не просто стверджувати. З іншого боку, треба запитати, як можна узгодити методично здійснювану ейдетичну, трансцендентальну, екзистенціальну чи структуралістську редукцію, яка розглядає все у світлі певних умов та у рамках феноменального простору з феноменом, що виступає в ролі авто- або гіперфеномена з домаганням просвітлення і промовляння до самого себе та усього іншого, але сам вислизає до непроявленого та невисловленого. Хіба ж тут не втягується феноменолог у споглядальний і мовний вир, ризикуючи позбавитися свого власного статусу та самовідповідальності? Чи не загрожує феноменології релігії небезпека

перетворення або на **феноменологію релігійного**, що забуває про безумовні домагання феноменів, підпорядковуючи їх власному логосу, або на **релігійну феноменологію**, логос якої відкривається тільки утаємниченим та віруючим? «Подвійний характер» феномена, який, з одного боку, як релігійний феномен виступає у регіональному обмеженні, а з другого — претендує на універсальну безмежність, ставить феноменологію перед особливою проблемою (порівн. Reiter in: Casper 1981b. 130).

Описана дилема не загрожує феноменології релігії доти, доки вона не хоче бути чимось більшим за метод нейтрального опису, що знаходить своє місце у релігієзнавстві. Це стосується «Феноменології релігії» (1933) Г. ван дер Леува, який має більше спільного з Дільтеєм, аніж з Шелером та Гуссерлем; це стосується також і культурно-історичних студій з релігії М. Еліаде, який неодноразово посилається на Рікера, і зрештою, до віднесеної заднім числом до феноменології праці Р. ОТТО «Святе» (1917), яку помітили Шелер і Гуссерль. І навпаки, дилема долається з самого початку, якщо мислення вкорінене в одкровення теологічного вчення про віру. Адже дилема виникає тільки тоді, коли феноменологія релігії виступає у вигляді феноменологічного різновиду **філософії релігії**, яка розглядає ритуали, міфи, зміст віри, її настанови та мови, не спираючись на них.

На ранньому етапі феноменології навколо цієї проблеми точилися різні дискусії. Так, Гуссерль у рамках своєї феноменології свідомості вважав, що Бог, як і усе суще «є для мене тим, им він є завдяки набуткам моєї свідомості» (Hua XVII, 258). Оскільки така феноменологія не може прийняти ніяке одкровення як дане, не вдаючись до безсенсовного припущення реальності, чужої свідомості, вона в усякому разі здатна дійти до Бога «атеїстичним шляхом» (A VII 9, с. 21, Nachlass-Ms, 1933). Цей шлях стає у Гуссерля роздоріжжям картезіанського напрямку, ~е Бог є особливим різновидом трансценденції, лейбніцівською, де Бог постає вищою монадою, та історико-теологічного, що еде до Бога як до абсолютної «полідеї». У цілому ж розгляд песеувається з площини свідомості до історії, де релігії з'являються не тільки у формі специфічних переживань свідомості, й в історичних формаціях. У рукописі зі спадщини від 1930 р. E III 10, с.19) Гуссерль говорить про конвергенцію між філософією і теологією: «У нескінченному збігаються філософія стає все більш конкретною) і теологія, що стає більш філософською». Але неопубліковані нотатки Гуссерля не виходять за

межі таких та схожих на них натяків. «Археологія релігійної свідомості» залишається віднесеною до всеосяжної історії розуму (порівн. Bello 1985).

У Гайдеггера, що безпосередньо звертається до позитивних релігій, насамперед до християнської віри, шляхи філософії і теології розходяться. У марбурзькій доповіді від 1927 р. з цього приводу він стверджує, що віра є «смертельним ворогом філософії», і це запекле протистояння рішуче виключає можливість «феноменологічної теології» (GA 9, 66). Пізніше к'еркегорівська позиція рішучості змінюється на інспіровану Гьольдерліном очікувальну позицію. В «Листі про гуманізм» питання про те, що ми повинні називати «богом», та про сутність «божества» відсилається до виміру «святого», що без просвітлення буття залишається закритим (GA 9, 351). Релігійне укладається в нагромадження вимірів історії буття.

Про регіонально побудовану феноменологію релігії може йти мова тільки там, де питання про святе і божественне відокремлюється від трансцендентального плану і виходить з буттєво-історичного передпокою. Це відбувається у творі Шелера «Про вічне у людині» (1921, див. 11, 2). Але його «сутнісна феноменологія релігійного», зосереджуючись на цінності святого, залишається обтяженою спорудами есенціалістської аксіології. Пізніше ці споруди замінюють спекуляції філософії життя. Наприкінці основного антропологічного твору «Становище людини у Космосі» (1928) йдеться про Бога, що знаходиться у становленні, а місцем цього «богостановлення» як взаємопроникнення духа та поривання є людина. Міфи і релігії посиляються на уявлення, де знаходить змінюваного виразу «фундаментальне відношення людини до основи світу».

На джерела ранньої феноменології, особливо на твори А. Райнаха, спирається балтійський філософ Курт Ставенгаген (1885-1951). У своїй праці «Абсолютні стосунки» він розглядає можливості «абсолютного ноезісу» та «абсолютної ноєми», виходячи з таких міжлюдських стосунків як шана і любов, які відповідно прагнуть до свого найвищого ступеня. Правда, у подальших працях, присвячених нації та батьківщині, автор зосереджується на радості зв'язку та близькості до землі, які тим часом стали занадто сумнівними.

З 20-х років німецька феноменологія мала все більший вплив на так звану Кіотську школу — колись власне японської феноменології, що започаткована працею К. Нішіда «Студії про

добро» (1911). Хайіме Танабе і Жуцо Кукі, Йошіорі Takeучі і Койчі Цуйекура встановили контакти з Гуссерлем, але насамперед з Гайдеггером, що не в останню чергу вплинуло на релігійно-філософське мислення цієї школи. У спробах досягти через безпосередній досвід «абсолютного ніщо», позбавленого «я» та предметності, дуже привабливим здавалися повернення Гуссерля до унаочненого, тілесно закріпленого досвіду і виключення віри у світ, а також гайдеггерівське непередметне мислення буття. Цей вплив не обмежився школою у Кіото і триває донині¹⁹.

У Франції релігійна феноменологія також мала широкий вплив, який у наш час набув нових, почасти екстремальних, форм. Страсбурзький релігійний феноменолог і теолог Жан Герінг (1890-1966) належав ще до гуссерлівського геттінгенського кола. У своїй праці «Феноменологія та філософія релігії» (1926) він пристосовує вчення Гуссерля та Шелера про сутність до аналізу релігійних змістів, певні наслідки якого можна помітити у страсбурзьких теологів.

Після війни на периферії екзистенціальної феноменології Сартра і Мерло-Понті, які самі ставилися стримано або негативно до релігійних питань, виникають такі форми феноменології, які майже непомітно переходять у феноменологію релігії. Анрі Дюмері (1920) розглядає в своїх обох дисертаціях від 1957 р. феноменологічне вчення про сутність та конституцію як фундамент критичної філософії релігії, яка шляхом генологічної або апофатичної редукації підіймається до вершини платонівського Єдиного. На відміну від цього Мішель Анрі (1922) обирає внутрішній шлях феноменології життя (див. VII, 6), де сутність явища редукується до інтенціонального життя чистої самоафектації, де, як у Майстера Екхарта, зливаються самопізнання і пізнання Бога, а теорія досвіду переходить до чистого досвіду. Перевага єдиного над багатоманітним, «я» над «іншим», внутрішнього над зовнішнім настільки віддаляє позитивність релігії, що її історичні втілення набувають рис деградації. Між філософією релігії та історико-культурним релігієзнавством виникає провалля, яке неможливо заповнити критикою позитивних форм релігії.

¹⁹ Про зв'язок в межах релігійної феноменології фрайбурзької феноменології і кіотської школи див. Nitta/Tatematsu 1979, Teil II, а також антологію Ohashi (Ohashi, 1990). Про взаємовідношення феноменології та буддизму див. далі матеріали Т.Ізуці і І.Ямагучі у Збірці Nitta Y.(Hg) *Japanische Beiträge zur Phänomenologie. Freiburg /München 1984.*

Інше ставлення демонструють Поль Рікер та Еммануель Левінас (див. VII, 4-5). Тут все, що заведено називати релігією, виростає з етики. Осмислення Рікером позаредуктивного факту зла призводить до розширення феноменологічного наближення коштом герменевтики з її символами, метаформами і текстами. Вона зрештою набуває релігійних форм, зосереджуючись на віруючому вслуховуванні до мови текстів, але при цьому не усувається розрізнення між автономним філософським дискурсом та біблійною вірою (1990, 35-38).

У Левінаса ж сфера чуттєвого досвіду, власне кажучи, не розширюється, а радикально проривається. Перша релігійна промова, передуючи усякому релігійному досвіду і одкровенню, починалася у знахідному відмінку і ніколи у називному: *me voici* (мене тут [чуєш] — досл. з фр. — *М.К.*). Це обличчя «іншого», який закликає «мене» до відповіді. Це «сховане в іншому народження релігії» (Lévinas in: Casper 1981b, 112) не припускає жодної, відокремленої від етики, філософії релігії. Так само, як у Торі, єдиним є співлюдський та божественний закон. Звідси виникає розрив між святим як етичним, з обличчям *saint* та міфічним *sacre* богів, що не мають обличчя. Правда, виникає питання, чи можна закрити цю прогалину, безпосереднім зверненням до профетичної мови, яка робить мене простим тлумачем того, що я промовляю (там же, с. 119), простору логоса, де *saint* та *sacre*, святе та профанне, віруюче і «довіруюче, тобто невіруюче існування» (Heidegger, GA 9, 63) у своїх різних традиціях змінюють один одного і сперечаються між собою, наче-то тут і зараз говорить інший.

Думки Рікера та Левінаса підхоплюються робочою групою «Мовна подія і релігія», що згуртувалася у Парижі навколо Бернгарда Каспера; вона займалася пошуками феноменологічного наближення до релігії через мову і такі специфічні феномени, як створення ідолів та надання імені Богу. Провідною думкою тут є те, що усяке висловлювання підстерігає небезпека, що у сказаному, у вказуючих картинах та готових іменах змовкнуть домагання та промовляння іншого, і навпаки, багатоманітність називання на ім'я спричинює появу багатоманітності непередикативних мовних виразів²⁰. Але припущення мовності релігії доз-

²⁰ Тут можна згадати дві збірки, видані у 1981 р. Б. Касивром; В. Casper (Hg) «*Phänomenologie des Idols*» та «*Gott nennen*», у підготовці яких брали участь Левінас, Рікер, а також А. Гальдер, й Райтер. М.М. Оліветті. Останній видав в «*Archivio di Filosofia*» низку значних у релігійно-філософському сенсі добірок матеріалів засідань «*Istituto di Castelli*» в Римі, а сам опублікував критичне дослідження про стосунки між релігією і суспільством: *Analogia del soggetto, Rom/Bari 1992*.

Х. Феноменологія у регіонах наук

воляє знов і знову стверджувати протилежне, що усяке мовлення та усяка образність у своїй основі є релігійними. В іншому разі як може філософ говорити від цієї основи? Приналежний цій групі Жан Люк Маріон (1946), до речі, дуже відомий дослідник декартівської метафізики і теології, дозволив собі іти далі за всіх у цьому напрямі. Дистанціюючись у своїй праці «Ідоли і дистанція» (1977) від створення ідолів, він різко розрізняє міфічний ідол (εἰδὸλόχου), що як дзеркало показує тільки самого себе, та релігійну ікону (Εἰκόνη), Що так само, як і невидиме обличчя Левінаса, робить невидиме видимим: «походження без пракартини», під чім поглядом ми знаходимося (порівн. у: Casper 1981 а, 126). У своїй праці «Редукція і дарування» (1989) Маріон намагається просто визволити феноменологію від необхідності зміни погляду за гаслом «Скільки редукції, стільки й дарунка». Тут гуссерлівська трансцендентальна редукція до свідомості предметів і гайдеггерівська екзистенціально-онтологічна редукція до «тут-буття» або буття перебивається граничною редукцією, яка все зводить «до чистої форми поклику», до даності «самого дарунка». Тією ж самою мірою, як заслуговує на увагу спроба повернутись до домагання, що походить не просто від нас самих, постає сумнівною вимога очищення від усякої матеріальності й тілесності, начебто хтось придатний відповісти на «відповідь взагалі», нібито поклик, що сприймався би чистим і нерозрізняваним, не буде знову-таки чимось, хоча й пустим. Те, що мовою Левінаса та інших феноменологів називається «надміром», неможливо охопити, не звертаючись до того, що переступається. Отже, ми ніколи не наштовхуємося на чистий і однозначний поклик, який по суті, усуває всяку відповідь. Домагання без можливості обговорення стає диктатом. Проти такого звужування феноменологічного простору, що веде до «теологічного повороту, застерезує Домінік Жаніке, посилаючись, як вже згадувалося (див. VII, 6), на Анрі, Маріона та на самого Левінаса. Таке орелігійнення феноменології спотворило би разом з нею також і феноменологію релігії. Те, що такі повороти можуть відбуватися також й у секуляризованому вбранні, свідчить про вир, що походить від самих феноменів і не може бути спрямованим на шляхи доцентрової телеології розуму.

Розділ XI

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ У ДОВКІЛЛІ МАРКСИЗМУ

Історичні вихідні позиції феноменології і марксизму діаметрально протилежні. Так, у Гуссерля шлях конституції трансцендентального Его підводить до суспільства, а у Маркса усяке виробництво відбувається на ґрунті суспільства, тоді, яку першого свідомість є чистим місцем смислу, то у другого — нічим іншим, як усвідомленням буття «реального життєвого процесу». Якщо ж попри все це доходить до суперечки між феноменологією і марксизмом, то напевне тому, що протилежні підходи перехрещуються у сфері, де притираються один до одного і навіть іноді стають поступливими «життєвий світ», «життєвий процес», «життєва практика», «тілесне існування», «тілесна теперішність» і «тілесна людина». Як би ми не оцінювали результати такої суперечки, вона залишила помітний слід у феноменології.

Суперечка може набувати різних форм — від періодичного обміну випадками до тотального злиття або ж радикального розриву. Але жодна з цих форм не є типовою для ранньої феноменології. У Гуссерля важко натрапити на прізвище Маркса. Дещо по-іншому складається у Шелера. Він інтерпретує марксизм в сенсі економізму та історичного детермінізму, намагаючись вибити з-під нього ґрунт через відокремлення історичних ідеальних факторів від реальних і встановлення надісторичної ієрархії цінностей.

Гайдеггер у «Листі про гуманізм», зрештою, віддає належне марксизму за внесення до пізнання відчуження «суттєвого виміру історії», а саме: історичності буття, що надає змогу вес-

ти «плідну розмову» — можливість, якої бракує феноменології Гуссерля та екзистенціалізму Сартра (GA 9, 340). Якщо феноменологія сутності діє поверх марксизму, то буттєво-історична інтерпретація, вважаючи марксизм як планетарну форму технічного підкорення світу останньою стадією метафізики, оперує за його спиною. Вже тут накопичується вибухівка для суперечки, що вже відбудеться в іншому місці.

/. **НІМЕЧЧИНА: ФРАЙБУРЗЬКА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І ФРАНКФУРТСЬКА ШКОЛА.** — Скупі паростки полеміки між феноменологією та марксизмом пробиваються у Німеччині періоду Веймарської республіки — у стосунках між фрайбурзькою феноменологією та ранньою критичною теорією. Макс Горкгаймер та Герберт Маркузе певний час навчалися у Фрайбурзі. А у 30-х роках Горкгаймер був одним із небагатьох, що прийняли появу гуссерлівського фрагмента «Кризи». У своїх студіях з традиційної та критичної теорії він ушановує Гуссерля як союзника у боротьбі проти наукового позитивізму (1968, Bd. 11, 96). Ще раніше на заклик часу відповів Арнольд Мецгер, фрайбурзький учень Гуссерля і друг Ернста Блоха, своєю «Феноменологією революції» (написана у 1919 р., вперше видана у 1979 р.), а Герберт Маркузе у своїх «Дослідженнях з феноменології історичного матеріалізму» (1928, передрук у Marcuse/Schmidt 1973) одним з перших зробив спробу гайдеггеро-марксизму, пов'язуючи історичність «тут-буття» з історичними формами матеріальної практики. У своїй пізнішій критиці «Одномірної людини» (1964, 176) Маркузе, між іншим, посилається на кризу, яку він розуміє як генетичну теорію пізнання, «гарячою точкою якої є суспільно-історична структура наукового розуму». Схожі висловлювання тоді можна було почути і в Італії, але в Німеччині вони залишаються поодинокими. Критичний діалектик Т. Адорно ще у дисертації демонструє обізнаність з Гуссерлем (див. G. Sch., Bd 1), і йому аж ніяк не бракує відчуття вибухової сили гуссерлівського мислення, де загальне шукається в одиничному, причому останнє не підпорядковується першому (див. Negative Dialektik, 1966, 162); в цілому ж переважає неприйняття — теоретично-пізнавальна відсіч Гуссерлю у «Метакритиці теорії пізнання» (1956, з підготовчими начерками з 30-х років), ідеологічно-критичне неприйняття Гайдеггера та гайдеггеріанців у «Жаргоні справжньою» (1964). Ця критика впохалки і думати не могла про згадану вище вибухівку. Пізніше її знешкодить Юрген Габермас. Отже,

феноменологія, як і марксизм, постачає будівельний матеріал для соціальної теорії, яка тут ґрунтується на іншому, а саме: на мовно висловлених домаганнях значущості.

2. ФРАНЦІЯ. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТА ГУМАНІСТИЧНИЙ МАРКСИЗМ. — Першою ареною для справжньої полеміки стала Франція, де впливовими є Гуссерль і Гайдеггер, Гегель і Маркс. Тимчасовий симбіоз обох напрямів підготував Александр Кожев (1902-1968), який у своїх гегелівських лекціях 30-х років тлумачить гегелівську феноменологію духа як людську історію, що визначається працею і боротьбою. З цього вимальовується антропологія, в якій зливаються гайдеггерівські та марксистські риси. Цей симбіоз знайшов підтримку у Жана Іпполіта (1907-1968), який, як інтерпретатор Гегеля, наводить мости не тільки до Маркса, а й до феноменології та філософії екзистенціалізму (див. *Figures de la pensée philosophique*, 1971).

Але зближення феноменології і марксизму відбувається насамперед у працях Жана-Поля Сартра та Моріса Мерло-Понті. Вже «Феноменологія сприйняття» Мерло-Понті (1945) містить у собі елементи філософії соціальної практики. Зіткнення з речами та іншим вкоринене у живій соціальності, анонімні ініціативи якої непідвласні ні об'єктивним примусам, ні усвідомленим проектам. Існування класів — це не є ні об'єктивним станом класів, ні суб'єктивною класовою свідомістю. У передмові до цього твору говориться: «Те, що каже Маркс, а саме: що історія ходить не на голові, є правильним, але не менш правильним є і те, що вона думає не ногами». На політичній арені це «ні-ні» чинить подвійний опір: по-перше, моралізму чистих принципів і цінностей; по-друге, прагматизму чистого примусу з боку речей. Спочатку «логіка історії» у працях «Гуманізм і жах» (1946) та «Сенс і не-сенс» (1948) ще стоїть під знаком очікуваного «привілейованого стану, який надає свого смислу цілому» і втілюється у пролетаріаті як у дієвій ідеї «справжнього співіснування» (1946, 120, 166, нім. 156, 198), але 1955 р. у «Пригодах діалектики» Мерло-Понті остаточно відмовляється від усякого остаточного бачення. Відтепер історія є відкрито-обмеженим полем, в якому існує смисл, але не якийсь певний смисл, поступи, але не один означений поступ; істина ж є «істиною дії». Як мовлення, так і дія відбуваються не безпосередньо, а опосередковується символічними структурами. Наука, отримана Мерло-Понті від марксистів, повертається до них самих із феноменологічними змінами. Клод

Лефорт, упорядкувач спадщини Мерло-Понті, та Корнеліус Касторіадіс винесли звітні відповідні настанови для своєї політичної філософії. Зрештою, Мерло-Понті сам впроваджує і марксизм до свого онтологічного переосмислення, міцно тримаючись матриці історії, але уникаючи всякої антропоцентричності (див. 1964, 328, нім. 344, передмова до «Знаків», 1960).

З Жаном-Полем Сартром, все відбувається навпаки; так, він починає по-іншому, ніж Мерло-Понті, зокрема, з анархічно інтерпретованої філософії екзистенції, по-іншому і закінчує, а саме: марксистською антропологією, до якої вноситься фермент екзистенціалізму. Однак «логіка свободи», яку він розгортає у своїй «Критиці діалектичного розуму» (1960), є слабкою, адже просте перетворення категорій існування на категорії практики нічого принципово не змінює в індивідуалістичному засадничому моменті. Описи соціальної практики закликають до безнадійної боротьби проти інертності, зовнішності та відчуження, що й приводить до «онтологічного краху».

Намаганням наближення з боку феноменології та екзистенціалізму відповідають рідкісні й нерішучі спроби з іншого боку. Особливим випадком є в'єтнамський філософ Тран Дук Тао, який на основі ґрунтовного вивчення текстів Гуссерля написав у 1951 р. працю на тему «Феноменологія та діалектичний матеріалізм». Вона, щоправда, завершується простим обміном сторін — від Гуссерля до Маркса, від конституції свідомості, в якій дійсність звітрується у враженнях до «дійсного життєвого процесу», в якому вона породжується через обробку природи людиною. Інший марксист, Анрі Лефевр (1905-1991), першим з марксистських позицій розглядає улюблену проблему соціальної феноменології, а саме: тему повсякденності. У його «Критиці повсякденного життя» (1947), патетика якої ще обумовлена рефлексом боротьби проти повоєнного екзистенціалізму, повсякденність стає перехрестям суспільних відносин та індивідуальних потреб. Критика, яка заснована на контрасті між злиденністю та багатством життя, між звичайним та надзвичайним, ще орієнтується на «тотальну людину». В його більш пізньому творі «Повсякденне життя сучасного світу» (1968) стає помітним розчарування; суб'єкт дедалі більше перетворюється на об'єкт суспільних організацій. Автор, що покладався на «відданий розум повсякденності», поміж тим наблизився до феноменології. Це стосується також і Жана-Т. Десанті (1914 р.н.), колишнього головного ідеолога КПФ, який у своїй праці «Феноменологія і

практика» (1963) шукає виходу з апорій феноменології свідомості у всеохоплюючій практиці, проте у своїй епістемології, поміж іншим, передбачає місце також і для Гуссерля з Мерло-Понті (див: *Metraux/Waldenfels 1986*), задовольняючись локальними раціональностями. Нарешті, залишається ще грек з походження Костас Акселос (1924), член групи «Аргумент», створеної у 1956 р. У своїй праці «Думки Маркса про техніку» він переходить на позицію Гайдеггера та Ойгена Фінка; планетарна епоха постає під знаком гераклітівської світової події, що залишає позаду техніку і політику в старому сенсі. Коли Луї Альтюссер у своїй праці 1965 р. «За Маркса» та «Прочитання «Капіталу» виступив проти м'якотілого гуманізму марксизму та його феноменологічних союзників, з протилежного боку вже дещо стало рухатись. Також не вписується до спрощеної схеми гуманізму і антигуманізму й унікальна книга Мішеля Анрі про Маркса, що вийшла потім, у 1976 р., і де Маркс і Гуссерль поєднуються в критичній онтології життя. Правда, інтерпретація історичного матеріалізму як «трансцендентальної теорії історії» все ж таки знову виводить на дематеріалізовану історичність. Роздуми над смыслом політичного, що поширилися відтоді, відбуваються різними шляхами і також разом із феноменологією (див. VII, 6).

3. ІТАЛІЯ: КРИЗА НАУКИ І СУСПІЛЬСТВО. — Італія стала наступною ареною для суперечок між феноменологією та марксизмом, проте вихідна ситуація тут зовсім інша. Спільний ґрунт створює тут не конкретна змішана форма екзистенціальної феноменології, а проголошене Енцо Пачі бачення феноменології як засобу оновлення життя, в якому мають брати участь усі культурні сили, в тому числі й марксизм. Центральним текстом для посилання є «Криза», що вийшла у 1954 р.; вона майже не відігравала ніякої ролі у французьких дебатах, що почалися значно раніше. У праці «Функції науки і призначення людини», що вийшла у 1965 р., Енцо Пачі пише щось на зразок продовження «Кризи». В англійському перекладі ця книга побачила світ у 1972 р. і підштовхнула італо-американця Поля Піконне на видання журналу «Телос». Конвергенція феноменології і марксизму тут здійснюється у визнанні значення, яке дається людині, а вона надає його речам. Гуссерлівська інтенціональність тут мислиться не первинно із уявлення, а з потреб або з «інтенціональності потягів», як зазначається у пізніх рукописах Гуссерля. Тим самим «справжнє поле рішень» пересувається з

психології до політичної економії, а гуссерлівська критика об'єктивізму наук знаходить підтримку в марксистській боротьбі проти опредмечування людських відносин і фетишизації інституційних форм. Епохе набуває революційних рис як мотор самовизволення людини, виходячи з її основних потреб і повертаючи їй її життєвий світ. Намагання синтезувати феноменологію і марксизм наповнюють сторінки журналу «Або, або» у 60-х та 70-х роках. На боці Енцо Пачі ми знаходимо Джузеппе Семерарі (1922), у працях якого «Нова наука регіону» (1961) та «Виграш завдяки науці» підхоплюється ідея Гуссерля щодо нової науки про життєвий світ, а П'єр Альдо Роватті (1942) у своїй публікації «Критика і наука у Маркса» (1973) відповідає на «сцієнтизм» Альтюссера феноменологічним прочитанням «Капіталу». Правда, закрадається сумнів, чи не є комунізм, тобто «колективізація конкретних людей», як пише Пачі в «Або, або», занадто віддаленою від метушні повсякденності та жорсткості інституцій.

4. СХІДНА ТА СХІДНО-ЦЕНТРАЛЬНА ЄВРОПА. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЯК ПРОТИДІЯ РЕАЛЬНО ІСНУЮЧОМУ МАРКСИЗМУ. — Такі сумніви посилюються, коли ми, нарешті, вступаємо на сцену Східної та Східно-Центральної Європи, де феноменологія була змушена багаторазово відстоювати себе всупереч «реально існуючому марксизму». Насамперед це стосується тих країн, де феноменологія мала змогу озиратися на домарксистську традицію, як наприклад у СРСР, де в 1909 р. вийшов перший переклад «Логічних досліджень». Тут слід назвати передусім Густава Шпета (1879-1940), учня Гуссерля з геттінгенських часів (див. II, 1), чії праці нещодавно з'явилися в англійському і німецькому перекладах, а також Олексія Лосева (1893-1988), у працях якого з феноменології мови та поетики відчувуються ранні ідеї Гуссерля (порівн. Naardt in Ph. F. 21, 1988, 1992). Шпет впровадив ідеї Гуссерля у московський інгвістичний гурток, до якого, між іншим, належали Михаїл ахтін та Роман Інгарден. Сталіністські переслідування, жертвою яких став Шпет, перервали цей розвиток, але з 60-х років ут знову зростає інтерес до феноменології (див. Ionin in: rathoff/Waldenfels 1983).

По-особливому пов'язана феноменологія з Чехословаччиною. Мерен — місце народження Гуссерля, до його ранніх інспіраторів належить Бернард Больцано, а з філософом та резидентом країни Томасом Масариком Гуссерль підтримував

стосунки ще зі студентських часів. Коли у 1935 р. він з лекціями про «Кризу» приїздив до Праги, то там його приймав Ян Паточка (1907-1977), що також навчався у Фрайбурзі і згодом став разом із Інгарденом найзначнішим феноменологом на Сході. Його вибрані твори, більшість з яких перекладено німецькою, представлені двома томами феноменологічних праць. Перший том (1990) містить його габілітаційну працю «Природний світ як філософська проблема», що вийшла у 1936 р. чеською, а в 1976-му — французькою мовами. У ній вперше системно розгортається мотив життєвого світу із залученням мовних аспектів, у розробці яких відчувається вплив Празького лінгвістичного гуртка. Тут вже стає помітною значна перевага цієї практично орієнтованої концепції життєвого світу, а саме: широкий історичний горизонт, що йде від національних традицій Коменського (в його дослідження Паточка зробив значний внесок), та через німецький ідеалізм — до греків. У численних есе з філософії мистецтва, мови та історії автор прагне - наголошуючи на близькості до Ганни Арендт — знову повернути історичний універсальний горизонт, який відкривається у Греції з одночасним пробудженням людства до філософського і політичного життя. Навіть ейдетика Гуссерля, яку він захищає проти критики Адорно (див. Phaen. Sehr. II, 526), залучається до динаміки відкритого розуму. Правда, з часом зростає дистанція між ним і Гуссерлем з його трансцендентальним домаганням. Світ як горизонт, у якому все відбувається, потребує «суб'єктивної феноменології». Це наближає його до Гайдеггера, але залишає при цьому значні резерви. «Рух людського існування», як проголошує заголовок другого тому феноменологічних праць (1991, див. Передмову, 17), розкривається в його темпоральності та соціальності як потрійний життєвий рух: як сприйняття укоріненості у традиційному світі, як войовнича суперечка з речами у теперішності, і нарешті, як знову й знову виборюваний прорив до універсальних цілей істини, що знаходять своє місце вже не у світі, а на його межах. «Єретичне» повстання проти всяких історичних доктрин, що виникає на основі такого бачення (див. 1988), зробили Паточку небажаною особою спочатку серед націонал-соціалістів, а потім — серед комуністів. У 1977 р. він помер після ряду допитів з приводу публікації написаної ним «Хартії 1977». Паточка також познайомив з феноменологією марксиста Карела Кошика (1926) — і той пізніше сам зазнав переслідувань. «Діалектика конкретного» Кошика (чеськ. 1963,

нім. 1967) є визначною спробою плідного застосування у відкритій діалектиці й історичній практиці вчення Гуссерля про конституцію з певним впливом гайдеггерівської філософії турботи. Важливою главою є розробка повсякденного життя та його відчуження, що пояснюється відокремленням буденності від історії. Також і тут «самою річчю» є тотальність світу, яку слід розкривати історично, та існуюча в ньому людина. Ученем Паточки і Кошика є Ілля Срубар, експерт з вчення Шютца, що зараз викладає соціологію в Німеччині.

У Польщі феноменологія вкорінилася завдяки діяльності Романа Інгардена (див. II, 3). Вона привернула увагу і критичних марксистів, зокрема Лешека Колаковського (1927), який відмовляючись від всевладдя марксизму, звільнив простір і для іншого мислення, у тому числі серед них і для відкритої форми феноменології. Правда, він сам відніс підхід Гуссерля до спроб урятувати в *cogito* лацистичну форму одкровення, щоб на боці «пастирів» оберігати абсолютне, а не піддавати його сумніву з «дурнями» (див. 1960, заключна глава). Більш пізні есе «Гуссерль і дослідження задля упевненості» (1975, нім. 1977), незважаючи на його проникливість і дотепність, також страждає однібочним теоретико-пізнавальним розумінням феноменології. З Краківської школи Інгардена походить Йозеф Тішнер (1931), духовний наставник руху «Солідарність», який, полемізуючи з пануючим марксизмом з позицій Макса Шелера, розробляв принципи етики праці і солідарності. Особливу філософську вагу мала його праця «Людська драма» (вийшла у німецькому виданні в 1989 р.), де він своєрідно продовжує левінасівську етику іншого²¹. Людині як драматичній істоті відповідає драматичний час як інтерсуб'єктивне сплетіння стосунків, інтенціональне відкриття, що сягає аж Землі як сцени людських місцевостей у вигляді дому, майстерні, храму та цвинтаря, а також діалогічне відкриття домаганням інших. За цей час польська феноменологія, що розвивалася за скрутних політичних умов, набула визнання у молодшої генерації як широка дослідницька основа, особливо це стосується суспільних наук (див. Krasnodebski in: Grathoff/Waldenfels 1983).

І знову ж таки, іншою була ситуація в Угорщині. Тут імпульси до нового переосмислення буденності та ролі індивіда в

²¹ Вже Ортега-і-Гассет пропонує замінити визначення людини як *res cogitans* (драматична річ) — (*Obras comp. VIII, 52*).

суспільстві походили від пізнього Лукача. У рамках так званої Будапештської школи, рупором якої в 70-х роках став журнал «Або, або», виділяється насамперед Міхалі Вайда (1935), автор двох угорських монографій, присвячених Гуссерлю, де розпочато діалог між феноменологією та марксизмом (порівн Aut Aut, No 127, 1972; Lukács, Heller u.a. 1975).

Наприкінці залишається ще згадати Югославію, де також відкритість марксистського мислення сприяла проникненню феноменологічних ідей. Група «Праксис», яка до самої її заборони в 1964 р. видавала однойменний журнал, а у літній школі Корчули знаходила можливості для інтернаціонального діалогу, була орієнтована насамперед на Гайдеггера, від якого надходили імпульси для «революційної практики» (див. Petrić 1969). Анте Пажанін, учень Ландгребе у 1975-78 рр. організував разом із Яном М. Брьокманом та Бернгардом Вальденфельсом у Дубровніку курс «Феноменологія та марксизм», численні учасники якого походили зі Сходу та Заходу, і серед них були Фред Р. Долмейр, Людвіг Ландгребе, Джон О'Нейл, Поль Рікер, Марек Сіmek та Міхалі Вайда (див. Waidenfels u.a. 1977-1979). Як сказано у передмові до першого тому «Феноменології та марксизму», тут йшлося не про те, щоб за всяку ціну досягти синтезу, а про створення поля для обміну думками та результатами досліджень. Правда, це передбачає також і спільну обтяжливість, що ставала в подальшому дедалі відчутнішою. Домагання тотальності історичного розуму, з одного боку, а з другого — телеології розуму і смислу, здійснення якої доручалося кінцевій інстанції, проявили себе сумнівними і тут, і там. Якщо марксизм особливо й постраждав від цих непомірних претензій, то може тому, що йому відгукнулося те, що оминуло іншу філософію, а саме: нещастя бути здійсненим.

Розділ XII

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ БІЛЯ СВОЇХ МЕЖ

ИИШЦШВІВІraіВІВІrЗІВІВМВІrЗМ

Феноменологія впродовж усього свого існування супроводжується тінювими фігурами — деколи спокусливими, інколи погрозливими, — які компрометують, збагачують, викликають її. Але ці виклики здебільшого не виходять за певні межі. Гуссерль ще міг протиставити позитивізму феноменологію як «справжній позитивізм». Нова онтологія, філософська антропологія, екзистенціальна філософія чи герменевтика — усі вони були настільки близькими родичами феноменології, що відмінність доводилося підтверджувати прикметниками, кажучи про онтологічну, екзистенціальну, герменевтичну... феноменологію. Навіть аналітична філософія утворює скоріше методичний контраст, що аж ніяк не мусить завершуватися різкою протилежністю. Що ж, зрештою, стосується марксизму, то він блукав у пошуках спільних цілей по бездоріжжю, але не у порожнечі. Цілоком інша справа — виклики структуралізму, про що йтиметься у висновках.

1. ВИКЛИК З БОКУ СТРУКТУРАЛІЗМУ. — «Виклик семіології» проголосив Поль Рікер у «Конфлікті інтепретацій». Правда, говорячи про структуралізм, ми маємо розрізнати його східну та західну форми. Східний варіант, що, походить від російського формалізму, проник на Захід через празький структуралізм і набув там популярності насамперед завдяки діяльності Романа Якобсона, аж ніяк не знаходився в опозиції до феноменології Гуссерля. Навпаки, «Логічні дослідження» належали до основних філософських книжок, якими Якобсон

послугувався протягом усього життя (див. Holenstein 1976). Цей видатний дослідник вважав безпідставним принесення в жертву формальним мовним структурам, наприклад, чистому «іншозначенню» фонемам, змістовних інтенцій того, хто говорить і слухає. Ельмар Голенштайн, що займався різними аспектами стосунків між Гуссерлем та Якобсоном, так назвав свою написану в 1975 р. монографію — «Феноменологічний структуралізм Романа Якобсона». Тут слід зауважити, що у східному структуралізмі центр ваги переноситься на процес структурування, а не на існуючі структурні системи, отже, по-іншому, ніж це має місце у Ф. де Соссюра. Все це знову-таки представлено в теорії мови Карла Бюлера, але насамперед у голландського мовознавця Генріка Я. Поса (1898-1955), який навчався у Ріккертта і Гуссерля і виступив у присвяченому Гуссерлю виданні «Revue internationale de Philosophie» (1939) зі статтею «Феноменологія і лінгвістика», де він у гуссерлівській манері зводить конструкції лінгвістики до досвіду суб'єкта мовлення та його мовотворчих здібностей. Мерло-Понті добре знав усі ці речі і часто застосовував їх у своїй феноменології мови. Тим самим значно полегшувалося встановлення контактів з Леві-Строссом і Лаканом. Стосунки між другом і ворогом ні в якому разі не стосуються визначення відносин між феноменологією, що ґрунтується на баченні, та структуралізмом, основою якого є мовлення. Відтепер, продовжуючи згаданий вище ряд варіацій, можна разом із Ельмаром Голенштайном говорити про «структурну феноменологію».

Структуралізм лише тоді стає викликом, коли він вже більше не обмежується **формально-науковим методом** та застосуванням загальної **семіотичної** моделі, а висуває **філософські** домагання. Щодо цього див. Descombes 1979, 100, нім. 97. Останнє відбувається у 60-х роках, коли захитались головні bastiони феноменології, а саме: чистота смислу, зосередження на суб'єкті, послідовність історії, цілісність одиничного розуму і людини як альфи і омеги цієї події. Як сказано у програмній доповіді Дерріда «Кінець людини», зробленої у 1968 р., йдеться не про те, щоб замінити смисл на систему, а радше про «можливість визначити смисл, виходячи із «формальної» організації, яка сама по собі не має смислу» (1972, 161, нім. 1988, 138). Ця редукція смислу вступає у конфлікт із гуссерлівською редукцією до смислу, а також з питанням Гайдеггера про смисл буття. Вона перетворюється на чисту антифеноменологію, якщо останнє

ХІІ. Феноменологія біля своїх меж

слово залишається за структурами. Показово, що Клод Леві-Стросс, Жак Лакан, Роланд Барт, Луї Альтюссер, Жиль Дельоз і Мішель Фуко, досить різноманітні протагоністи цього нового мислення, майже одностайно скидають з себе ярлик структуралізму, прагнучи показати, що цю антифеноменологію за її передумовами та формами здійснення слід розуміти як трансформацію феноменології (порівн. Waldenfels 1983: Kap. VII). Але там, де вона [трансформація] — як це почасти трапляється — вироджується у чисту антифеноменологію, постає загроза «структурного тоталітаризму», про що заздалегідь сповістив Дерріда (*L'écriture et ladifférence*, 1967 88, нім. 92).

2. ДЕКОНСТРУКЦІЇ ЖАКА ДЕРРІДА ТА МЕЖІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ. — Виклик стає тільки тоді справді провокуючим, коли він є не тільки зовнішнім, а й внутрішнім. Так званий структуралізм, що як течія свого часу вже давно відійшов, залишається саме таким викликом за умов, що структури, про які так багато говорилося, є симптомами іншості і чужості, які заявляють про себе у власному і знайомому та які непіймав розширений розум. Для феноменології, яка не віддає себе за так, цей виклик може походити тільки від відчуженості «самих речей». Справді, багато з того, що зустрічається у пізнього Мерло-Понті та Левінаса, та дещо по-іншому — у Бланшо, Лакана чи Фуко, вказує на цей напрям.

Однак саме Жаку Дерріда (1930) належить заслуга відкриття зворотної заціпки іншості, на яку він наштовхнувся проробляючи класичні тексти цієї традиції, між іншим, також і феноменологічної традиції від Гуссерля та Гайдеггера до Левінаса. Цю роботу над «деконструкцією» з двосторонньо загостреним лезом можна, назвати, продовживши назву однієї з його книжок, маргінальною феноменологією (та, додамо, маргінальною герменевтикою), якщо погодимося віднести також і краї до теми і тексту.

В цьому зв'язку особливого значення набувають два ранні тексти — розгорнутий коментар до праці Гуссерля «Про походження геометрії» (Додаток III до «Кризи»), що вийшов у 1962 р., а німецькою новою — у 1967 р. під назвою «Шлях Гуссерля до історії з геометричним дороговказом», а також «Голос і феномени» від 1967 р. До цього приєднується також написана у 1953-54 рр. дипломна робота, яку було видано у 1990 р. під назвою «Проблема

генези за феноменологією Гуссерля». Вона є свідченням, що за «деструктивним!» читанням Дерріда ніколи не забував читати «самі тексти», навіть тоді, коли, — як він напише потім у передмові, — «первісне ускладнення походження, початкова контамінація простого, інаугуральне відхилення» як вірус проникли до цього раннього прочитання, пробуджуючи сили опору. Дерріда не вносить поправок до трансцендентального підходу Гуссерля, надаючи конкретності та тілесності трансцендентальній свідомості, скоріше він підносить трансцендентальний мотив до самої верхівки і тим самим — за його межі. Письмо, що, за Гуссерлем, робить смисл повторюваним і загально-доступним, водночас затьмарює його і приречує на забуття; голос же як «охоронець теперішності», яким промовляє сама жива теперішність, повідомляючи щось, вже є відголосом та слідом іншого. Відсутність у присутності — це відсунення і зміщення в часі, яке Дерріда називає «відкладанням», — має наслідком одночасне непоказування того, що показується. Перевагою такого інтенсивного прочитання Гуссерля є те, що воно в інший спосіб відсилає до текстів Гуссерля²².

Дерріда тут нашоухується на можливості і неможливості феноменології, сліди якої ми можемо знайти також десь в іншому місці. При цьому йдеться не про заміну феноменології чимось іншим: мовними виразами, структурними правилами чи фікціями, а про пересування в межах феноменальності самих феноменів, про взаємопроникнення видимого та невидимого і нечутного, про постійні можливості іншого бачення, іншість якого вже більш не треба наздоганяти ейдетично, трансцендентально або герменевтично. Ця феноменологія іншого і чужого могла би мати справу з феноменами, тіні яких падають на їх власний

²² Ці можливості використовуються Рудольфом Бернетом насамперед стосовно проблематики часу; порівн. його матеріали у: Ph.F. 14 (1983), 18 (1986), у його передмові до навчального видання гуссерлівських текстів, присвячених часу (Meiner 1985), а також у його ж передмові до німецького видання: праці Дерріда «Husserls Weg in die Geschichte...» (1986). Всупереч цьому Клод Еванс у своєму контрпрочитанні гуссерлівських текстів докоряє Дерріда у неправильному прочитанні (див. J.Claud Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of Voice*. Minneapolis/Oxford, University of Minesota Press, 1991). Таке контрпрочитання можна вважати однобічною реакцією на поширення в деяких місцях, особливо в США, бойовничого «деконструктивізму», який замало піклується і вимогами щодо текстів, що підлягають деконструкції, що неминуче завершується просто грою з текстом, а це не стосується Дерріда та його особливої роботи з текстом.

логос. Але ж знову-таки виникає питання, звідки походить неспокій, який приносить те, що вислизає від нас. Цей неспокій вже не тільки має справу з баченням і небаченням, з висловлюваним і невисловлюваним, а й з викликами і закликами, які ми помічаємо, відповідаючи на них, а отже, у «відповідаючому вгляданні, вслуховуванні» (Ниа XV, 462)

ЛІТЕРАТУРА

Література, що пропонується нижче, обмежується виключно текстами з феноменології і такими, що є важливими для феноменології, та навіть серед них здійснено відбір з прагматичної точки зору, зважаючи на можливість використання. Уся література ділиться на такі частини: загальні дослідження (А), важливі міжнародні конференції, засідання, конгреси (В), спеціальні дослідження (С), у відповідності з розділами цієї книги. Очевидна вторинна література підпорядкована першоджерелам, що й зумовлює її розташування. Інколи література повторюється, оскільки автори і твори розподіляються за рубриками. У сумнівних випадках ці матеріали подаються там, де вони більш доречні. Розділ Д подає журнали та серії книжкових видань, а розділ Е розкриває подальші інтернаціональні та інтеркультурні горизонти.

Список заведених в тексті скорочень:

- Hua:** Husserliana, Den Haag 1950 ff.
Ph.: Reihe «Phaenomenologica», Den Haag 1958 ff.
Ph. F.: Phänomenologische Forschungen, Freiburg/München 1975 ff.
Ph.-Ps.F.: Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, Berlin 1973 ff.
H./G.: Herzog, M. / Graumann, C.F. (Hg.), Sinn und Erfahrung, Heidelberg 1991

A. Загальні роботи

- Sepp, H.R.,** (hg. im Auftrag des Husserl-Archivs in Freiburg) *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung, Freiburg/München 1988* [Dokumentarband anlässlich einer Gedenkausstellung; gibt einen anschaulichen Überblick über die frühe Phase der phänomenologischen Bewegung bis 1940]
- Spiegelberg, H.,** *The Phenomenological Movement* (Ph. 5/6), Den Haag 1960, 3, Aufl., in Zusammenarbeit mit K. Schuhmann, 1982 [Bisher vollständigst historische Einführung]
- ,** *The Context of the Phenomenological Movement* (Ph. 80), Den Haag 1981 [Paralipomena zu dem großen Einführungsband]

- Ströker, E. / Janssen, P., *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg/München 1989 [Systematische Darstellung im Rahmen des «Handbuchs Philosophie»]
- Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983 [Speziell zum französischen Bereich]
- Zecchi, S., *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, 2 Bde., Florenz 1978 [Umfassende Dokumentation mit reichlichen Quellenangaben]

B. Матеріали міжнародних конгресів

- Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actes du Colloque international de phénoménologie, Brüssel 1951, hg. von H.L. Van Breda, Paris 1952
- Husserl. Cahiers de Royaumont, Philosophie No. III*, Paris 1959 [Tagung von 1957] *Husserl und das Denken der Neuzeit*. Akten des zweiten Internationalen Phänomenologischen Kongresses, Krefeld 1956, hg. von H.L. Van Breda u. J. Taminiaux (Ph. 2), Den Haag 1959
- Vérité et vérification / Wahrheit und Verifikation*. Akten des vierten Internationalen Kolloquiums für Phänomenologie, Schwäbisch Hall 1969, hg. von H.L. Van Breda (Ph. 61), Den Haag 1974
- Die Münchener Phänomenologie*. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 1971, hg. von H. Kühn, E. Avé-Lallemant u. R. Gladiator (Ph. 65), Den Haag 1975

C. Спеціальні дослідження

- C1. *НИМЕЦЬКИЙ ТА НІДЕРЛАНДСЬКО/ФЛАМАНДСЬКИЙ МОВНИЙ ПРОСТІР (до розд. I- VI)*.
- Загальні роботи:
- Gadamer, H.-G., «Die phänomenologische Bewegung», in: *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, S. 150-189
- Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen (Ph. F. 6/7)*, 1978 *Klassiker der Philosophie*, hg. von O. Höffe, Bd. II, München 1981: Kapitel über Husserl von K. Held, über Heidegger von G. Haeffner [Gute Anfangsorientierung]
- Struyker-Boudier, C.E.M. (unter Mitwirkung von S. Ijsseling u. H. Struyker-Boudier), «Phänomenologie in den Niederlanden und Belgien», in: *Ph.F. 10*, 1980, S. 146-200
- Монографії:
- Becker, O., *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1963
- Pöggeler, O., «Hermeneutische und mantische Phänomenologie», in: Pöggeler (Hg.), *Heidegger*, Köln/Berlin 1969 Weitere Lit. s. C 5 (7)
- Blumenberg, H., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981

- , *Lebenswelt und Lebenszeit*, Frankfurt/M. 1986
- Boehm, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Bd. I u. II, (Ph. 26, 83), Den Haag 1968/1981
- Brand, G., *Die Lebenswelt*, Berlin 1971
- Conrad-Martius, H., *Schriften zur Philosophie*, 3 Bde., hg. von E. Ave Lallemand, München 1963-1965
- Fellmann, F., *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Freiburg/München. 1983
- Fink, E. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* (Ph. 1), Den Haag 1958
- , *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Ph. 21), Den Haag 1966
- , *Nähe und Distanz*, Freiburg/München 1976
- , *VI. Cartesianische Meditation*, 2 Bde. hg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerkhoven, Dordrecht 1988
- Funke, G., *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?* Bonn 1966
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M. 1975 ff.
- , *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954
- , *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969
- Bibl.: Sass, H.-M., *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim am Glan 1968 [Schriften von und über H.]
- ders. u.a., *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972*, Meisenheim am Glan 1975, S. 1-11
- Biemel, W., «Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit», in: *Ph.F.* 6/7, 1978, S. 141-223
- Franzen, W., *M. Heidegger*, Stuttgart 1976 [Einführungsschrift mit detaillierten Literaturangaben]
- Herrmann, W.-F. v., *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt/M. 1981
- Pöggeler, O., (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln/Berlin 1969, Frankfurt/M. 1984
- Richardson, W.J., *Through Phenomenology to Thought*, Vorwort von Heidegger (Ph. 13), Den Haag 1963
- Volpi, F. u.a., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie* (Ph. 108), Dordrecht 1988
- Haar, M. u. Taminiaux, J. s. C 2
- Holenstein, E., *Von der Hintergebarkeit der Sprache*, Frankfurt/M. 1980
- , *Menschliche Selbsterkenntnis*, Frankfurt/M. 1985
- Weitere Lit. s. C 7
- Husserl, E., *Husserliana*, Den Haag 1950 ff. (= Hua) (Sorgfältig edierte zusätzliche Studienausgaben bei Meiner und Reclam)
- Bibl.: Schmitz, M., Bibl. der bis zum 8. April 1989 veröffentlichten Schriften E. Husserls, in: *Husserl Studies* 6 (1989), S. 205-226
- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989 [Textnahe Einführung]
- Biemel, W. «Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers

- Anmerkungen dazu», in: Noack 1973 (s.u.)
- Ijsseling, S. (Hg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (Ph. 115), Dordrecht 1990 [Aktueller Forschungsstand]
- Jamme, Ch. / Pöggeler, O. (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*. Zum 50. Todestag E. Husserls, Frankfurt/M. 1989 [Aktuelle Streitfragen]
- Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (Ph. 16), Den Haag 1964
- Noack, H. (Hg.), *Husserl (Wege der Forschung)*, Darmstadt 1973 [Wichtig für die Wirkungsgeschichte]
- Schuhmann, K., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag 1977 [Wichtiges Nachschlagewerk]
- Ströker, E. (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls*, Frankfurt/M. 1979
- van Breda, H. L. / Taminiaux J. (Hg.), *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif* (Ph. 4), Den Haag 1959
- igarden, R., s. C 6
- mdgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963
Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh 1968
- , *Faktizität und Individuation*, Hamburg 1982 [Bibl.]
- Claesges, U. / Held, K. (Hg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für L. Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern* (Ph. 49), Den Haag 1972
- indsberg, P.L., *Die Erfahrung des Todes, mit einem Nachwort von A. Metzger*, Frankfurt/M. 1973
- übbe, H., *Bewußtsem in Geschichten*, Freiburg 1972
- larx, W., *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang* (Ph. 36), Den Haag 1970
- , *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nicht- metaphysischen Ethik*, Hamburg 1983
- Inder, A., *Phänomenologie des Wollens*, Leipzig 1900, München¹1963
Schriften aus dem Nachlaß zur Phänomenologie und Ethik, hg. von H. Spiegelberg, Bd. I: *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, hg. unter Mitwirkung von A. Ave-Lallemant; Bd. 2: *Ethik*, hg. von P. Schwankl, München 1973
Pfänder-Studien, hg. von H. Spiegelberg und A. Ave-Lallemant (Ph. 84), Den Haag 1982
- Plessner, H., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1980-85 [Vgl. bes. Bd. IV u. IX]
- Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, ¹1983
- l -, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München 1972, ¹1974
Neue Wege mit Heidegger, Freiburg/München 1991
- Reinach, A., *Sämtliche Werke*, 2 Bde., hg. von K. Schuhmann u. B. Smith, München 1989
- Keiner, H., *Pflicht und Neigung*, 1951; 2. erw. Aufl.: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*,

Richir, M., s. C 2.

Rombach, H., *Struk^{urmo}8**- Freiburg/München 1971

-, *Phänomenologie^o gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München 1980

-, *Strukturanthropolog'e*- Freiburg/München 1987

Schapp, W., *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle/Göttingen 1910. Neuaufl. mit einem Vorwort von C.F. Graumann. Wiesbaden- 1976 °

-. *In Geschichten verstrickt*, Hamburg 1953, Neuaufl. mit einem Vorwon von H Lübbe, Wiesbaden 1976

-. *Philosophie der Geschichten*. Leer 1959, Franfurt/M. V981 Wälde, M Husserl und Schapp, Dasei/Stuttgart 1985

Scheler, M., *Gesammelte Werke*, Bern/München 1954 ff.

Good, P. (Hg.). *Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern/ München 1975

Struyker-Boudier. C.E.M. Corbey, R.H.A., «Zur Scheler-Rezeption in den Niederlanden und Belgien», in: *Ph.F.* 20, 1987. S. 150-161

Schmilz, H., *System der Philosophie*, 5 Bde., Bonn 1964-1980

Schuhmann, K., *Die Dialektik der Phänomenologie*, 2 Bde., (Ph. 56/57), Den Haag 1973

Sommer, M., *Hasser' und der frühe Positivismus*, Frankfurt/M. 1985

-, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt/M. 1990

Stein, F., *Werke*. Löwen/Freiburg 1954 ff.

Strasser. S., *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (Ph.-Ps. F. 5), B^o 1964

-, *The Idea of Dialog'cal Phenomenology*, Pittsburgh 1969

-, *Welt im Widerspruch. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethische, Fundumentatyhdosophie* (Ph. 124), Dordrecht 1991

Ströker, E., *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt/M 1965

-, *Phänomenologie^o Studien*, Frankfurt/M. 1987

-, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt/M. 1987

Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967

-, «Phänomenologie und Sprachanalyse», in: *Hermeneutik und Dialektik hs* von R. Bubner u.a.-Tübingen 1970, Bd. II

Waelhens, A. de, s-^c 2

Waldenfels, B> ^o 2 Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophisch, Untersuchungen m Anschluß an E. Husserl (Ph, 41), Den Haag 1971

Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt/M. 1980

-, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M. 1985

-, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt/M. 1987

-, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990

Welter, R., *Der Begriff der Lebenswelt* (Übergänge 14). München 1986

C2. ФРАНЦУЗЬКИЙ МОВНИЙ ПРОСТІР (до розд. VII, XII, 2)

Загальні дослідження:

- Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas (Ed. de L'Éclat) 1991 [Kritische Analyse neuerer Tendenzen in der frz. Phän.]
- Lyotard, J.-F., *La phénoménologie*. Paris 1954. - Dt. Üb. in Vorb. [Eigendarstellung der frz. Phän. aus der Zeit ihrer Hochblüte]
- Ricoeur, P. «Phénoménologie existentielle», in: *Encyclopédie française XIX* (1957), 19.10.8-19.10.12
- Waidenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983 [Unfassende Darstellung, unter Einfluß der Wissenschaftsbereiche]

Монографії:

- Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger*, 3 Bde., Paris 1973-74. - Dt. von C. Maihofer: *Wege zu Heidegger*, Frankfurt 1976 (= Bd I)
- Courtine, J.-F. *Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1990
- Derrida, J., Übersetzung und Einführung von E. Husserl: *L'origine de la géométrie*, Paris 1962. - Dt. von A. Knop und R. Hentschel mit einem Vorwort von R. Bernet: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie (Übergänge 17)*, München 1987
- , *L'écrit et la différence*, Paris 1967. - Dt. von R. Gasche u. U. Koppen: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1972
- , *La voix et le phénomène*, Paris 1967. - Dt. von J. Hörisch: *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979 [Revisionsbedürftig]
- , *Les marges de la philosophie*, Paris 1972. - Dt. von G.R. Sigl u.a.: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988
- , *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990
- Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble (Millon) 1990
- Henry, M., *L'essence de la manifestation*, 2 Bde., Paris 1963
- , *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965
- , *Marx*, 2 Bde., Paris 1976
- , *Généalogie de la psychanalyse*. Paris 1985
- , *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris 1988
- , *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990
- Levinas, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949, 1967. - Teilüb. v. W.N. Krewani: *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München 1983 [Bibl.]
- Totalité et infini* (Ph. 8), Den Haag 1961. - Dt. von W.N. Krewani: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1986
- Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972. - Dt. von L. Wenzler mit einer Einleitung: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989

- , *Autrement qu 'être ou au-delà de l'essence* (Ph. 54), Den Haag 1974. - Dt. von Th. Wiemer: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992
- , *Noms propres*, Montpellier 1976. - Dt. von F. Miething: *Eigennamen*, hg. von F. Ph. Ingold, München 1988
- , *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982. - Dt. von Th. Wiemer: *Wenn Gott ins Denken ein fällt*, Freiburg/München 1985
Bibl.: Burggraeve, R., Löwen 1986
Bernasconi, R. / Critchley, S. (Hg.), *Re-Reading Lévinas*, Bloomington/Indianapolis 1991
Strasser, S., *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie* (Ph. 78), Den Haag 1978
- Marion, J., s. C 5 (10)
- Marion, J.-L./Planty-Bonjour, G. (Hg.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris 1984
- Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, Paris 1942, 1949. - Dt. von B. Waidenfels: *Die Struktur des Verhaltens* (Ph.-Ps.F. 13), Berlin 1976
- , *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. - Dt. von R. Boehm, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Ph.-Ps.F. 7), Berlin 1966
- , *Humanisme et terreur*, Paris 1947. - Dt. von E. Moldenhauer: *Humanismus und Terror*, Frankfurt 1976
- , *Sens et non-sens*, Paris 1948
- , *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955. - Dt. von A. Schmidt und H. Schmitt: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M. 1968
- , *Signes*, Paris 1960. - Teilweise dt. in: *Das Auge und der Geist*, S. 45-134
- , *L'œil et l'esprit*, in: *Les Temps Modernes* 17 (1961), Buchausgabe: Paris 1964. - Dt. in: *Das Auge und der Geist*
- , *Le visible et l'invisible*, hg. von C. Lefort, Paris 1964. - Dt. von R. Giuliani u. B. Waidenfels: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Übergänge 13), München 1986
- , *Résumés de Cours*, Collège de France 1952-1960, hg. von C. Lefort, Paris 1968. Dt. in: *Vorlesungen I*
- , *La prose du monde*, hg. v. C. Lefort, Paris 1969. - Dt. von R. Giuliani: *Die Prosa der Welt* (Übergänge 3), München 1984
- , *Eloge de la Philosophie et autres essais*, Paris 1975
- , *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon (Cynara) 1988 [Üb. in Vorb.]

Німецькі видання:

- , *Das Auge und der Geist*, Üb. von H.W. Arndt, Hamburg 1984 (= AG) [Enthält neben dem Titelaufsatz Teile aus: 1960 bzw. 1975]
- , *Vorlesungen I*, üb. u. eingeleitet von A. Métraux, Berlin 1973 [Enthält u.a.: Lob der Philosophie, *Résumés*, 1968; eine Sorbonne-Vorlesung]

- Bibl.: s. Waidenfels 1983, S. 216
- Grathoff, R. / Sprondel, W. (Hg.), *M. Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1976
- Métraux, A. / Waidenfels, B. (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Ponty Denken* (Übergänge 15), München 1986
- Esprit*, Juni 1982: Sondernummer zu M.-R
- Richir, M., *Au delà du renversement copernicien* (Ph. 73), Den Haag 1976
- , *Recherches phénoménologiques*, 2 Bde., Brüssel (Ousia) 1981/1983
- , *Phénoméenes, temps et êtres*, Grenoble (Millon) 1987
- , *Phénoménologie et institution symbolique* (Phénomènes, temps et êtres II), Grenoble (Millon) 1988
- Ricœur, P., *Philosophie de la volonté*, Bd. I: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950; Bd. II: *Finitude et culpabilité*, 2 Bde., Paris 1960. - Dt. Von M. Otto: *Die Fehlbarkeit des Menschen / Symbolik des Bösen*, Freiburg / München 1971
- , *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965. - Dt. von E. Moldenhauer: *Die Interpretation*, Frankfurt/M. 1969
- , *Le conflit des interprétations*, Paris 1969. - Dt. von J. Rutsche: *Hermeneutik und Strukturalismus* (I), *Hermeneutik und Psychoanalyse* (II), München 1973-74
- , *La métaphore vive*, Paris 1975. - Dt. von R. Rochlitz: *Die lebendige Metapher* (Übergänge 12), München 1986
- , «Phénoménologie et herméneutique», in: *Ph.F.* 1, 1975, S. 31-77, wiederabgedruckt in: *Du texte à l'action*
- , «Le discours de l'action», in: *La sémantique de l'action*, hg. von D. Tiffeneau (Ed. du CNRS), Paris 1977
- , *Temps et récit*, 3 Bde., Paris 1983-85. - Dt. von R. Rochlitz/A. Knop: *Zeit und Erzählung* (Übergänge 18), München 1988-1991
- , *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986 [Die wichtigsten Aufsätze zur Phän., zit.: 1986 a]
- , *Du texte à l'action*, Paris 1986
- , *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. - Dt. von J. Greisch: *Das Selbst als ein anderer* (Übergänge 26), München 1993
- Bibl.: Vansina F.D./Garcia. L., Louvain 1983
- Esprit*, Juli-August 1988: Sondernummer zu P.R.
- Ihde, D., *Hermeneutic Phenomenology*, mit einem Vorwort von P.R., Evanston 1971
- Sartre, J.-P., *L'imaginaire*, Paris 1936, 1949. - Dt. von B. Schuppener in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1959*, Reinbek 1982
- , *La transcendance de l'Ego* (Erstdruck 1936/37), Paris 1965. - Dt. in: *Phil. Essays* (s.o.)
- , *Eskizze d'une théorie des émotions*, Paris 1939, 1960. - Dt. in: *Phil. Essays* (s.o.)
- , *L'imaginaire*, Paris 1940. - Dt. von H. Schönberg: *Das Imaginäre*, Reinbek 1971
- , *L'être et le néant*, Paris 1943. - Dt. von T. König: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1991
- , *Situations*, Bd. I, Paris 1947. - Teilüb. in: *Situationen*, Reinbek 1965

- , *Critique de la raison dialectique*, Bd. I: Erstveröff. 1960, revidierte und um einen 2. Bd. ergänzte Ausg.: Paris 1985. - Dt. von T. König: *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek 1967 [Üb. von Bd. I]
Bibl.: s. Waidenfels 1983, S. 140
- Biemel, W., Sartre (rowohlts monographien), Reinbek 1964**
Obliques No 18-19 (1979) [wichtige Zeitschriftennummer zu Sartre]
- Taminiaux, J., Le regard et l'excédent (Ph. 75), Den Haag 1977**
- , *Recoupements*, Brüssel 1982
- , *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble; 1989
Phénoménologie et politique, Mélanges offerts à J.T., Brüssel 1989
- Waelhens, A. de, Une Philosophie de l'ambigü 'te. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty, Louvain 1951**
- , *Phénoménologie et vente. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris 1953
- , *La philosophie et les expériences naturelles (Ph. 9), Den Haag 1961*
- , *La psychose, Essai d'interprétation analytique et existentielle, Louvain/ Paris 1972*

СЗ. ІТАЛІЯ (до розд. VIII)

Загальні роботи:

- Bilancio della fenomenologia e dell' esistemialismo*, Padua 1960
- Bello, A. A. (Hg.), The Great Chain ofBeing and italian Phenomenology (Anal. Huss. XI), Dordrecht 1981**
- Christin, R. (Hg.), Italienische Phänomenologie, mit einer Einführung des Herausgebers, Freiburg/München 1993 [Eine Sammlung mit älteren und neueren Texten]**
- Paci, E. (Hg.), Omaggio a Husserl, Mailand 1960**
- Sini, C., «La fenomenologia in Italia», in: Revue internationale de Philosophie, No 71-72 (1965), S. 125-139**
- Verra, V. «Esistenzialismo, Fenomenologia, Ermeneutica, Nichilismo», in: Bausola, A. u.a., Lafilosofia Italiana dal dopoguerra a oggi, Rom/Bari 1985**

Монографії:

- Banfi, A., Principi di una teoria della ragione, Mailand 1926, Rom²1967**
- , *Filosofi contemporanei*, Florenz 1971
- Paci, E., Diario fenomenologico, Mailand 1961**
- , *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961
- , *Funzione delle scienze e significato dell'wmo*, Mailand 1963 (engl. Üb. 1972)
- Preti, G., Saggi filosofici, Florenz 1976**
- Rovatti, P.A. (zus. mit G. Vattimo), //pensiero debole, Mailand 1983**
- , *La posta in gioco. Husserl, Heidegger, il soggetto*, Mailand 1987
- , (zus. mit A. Dal Lago), *Elogio del pudore*, Mailand 1990
- , *L'esercizio del silenzio*, Mailand 1992
- Vanni Rovighi, S., La filosofia di E. Husserl, Mailand 1939**

С 4. АНГЛОСАКСОНСЬКИЙ МОВНИЙ ПРОСТІР/ВІДНОШЕННЯ ДО
АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ (до розд. IX)

Загальні роботи:

- Kaelin, E.F./Schrag, CO (Hg.), *American Phenomenology* (Anal. Huss. XXVI),
Dordrecht 1989 fDer Darstellung der Gründerfiguren folgen Selbstdarstellungen
der Lebenden, nach Generationen angeordnet]
- Mays, W. «Phenomenology in Britain», in: *Ph. F.* 13, 1982, S. 128-143
- O'Dwyer, L. «Über die Gründung einer australischen Gesellschaft für
Phänomenologie», in: *Ph.F.* 11, 1981, S. 164 f.
- Sallis, J. «Forschung und Dekonstruktion. Über Möglichkeiten einer Entwicklung
der Phänomenologie in den Vereinigten Staaten», ebd., S. 149-163

Монографії:

- (1) *Phänomenologie und Sprachanalyse (Großbritannien)* (zu Kap. IX, I) Austin,
J.L., «A Plea for Excuses», in: *Philosophical Papers*, Oxford ²1970 *La
Philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Paris 1962 [Vorträge von Austin,
Hare, Quine, Ryle, Strawson, gefolgt von Diskussionen, an denen u.a. Merleau-
Ponty teilgenommen hat]
- Cobb-Stevens, R., *Hussen and Analytical Philosophy* (Ph. 116), Dordrecht 1990
- Dufree, H.A. (Hg.), *Analytical Philosophy and Phenomenology*, Den Haag 1976
- Dummett, M., *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1988
- Pivcevic, E. (Hg.), *Phenomenology and Philosophical Understanding*, Cambridge
1975
- Van Peursen, CA., *Phänomenologie und analytische Philosophie*, Stuttgart 1969
- Vgl. auch die unten erwähnten Arbeiten von Dreyfus, Føllesdal, Mohanty, Seebohm,
Sokołowski und Welton, ferner in Frankreich die in Kap. VIII
erwähnten Texte von Ricoeur sowie in Deutschland die einschlägigen Texte von
E. Tugendhat.
- (2) *Gründerphase in den USA; Wirkungskreis von Gurwitsch und Schütz* (zu Kap.
IX, 2-4)
- Caims, D., *Guide for Translating Hussen* (Ph. 55), Den Haag 1973
- Färber, M. (Hg.), *Philosophical Essays in Memory of E. Hussen*, Cambridge, Mass.,
1940, New York ²1968
- , *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, Mass., 1943
- Gurwitsch, A., *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966
- , *Leibniz*, Berlin 1974
- , *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston 1974
- , *Das Bewußtseinsfeld*, Üb. v. W.D. Fröhlich (Ph.-Ps.F. I), Berlin 1975 (frz. 1957,
engl. 1964)
- , *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, hg. von A. Metraux (Ph.-
Ps.F. 16), Berlin 1976
- , *Esquisse d'unephenomenologie constitutive*, hg. von J. Huertas-Jourda, Ottawa

- University Press (in Vorb.) [Nachlaß-Ms. aus der Pariser Zeit mit einer Einführung von L. Embree über «Gurwitsch in Paris»]
 Embree, L. (Hg.), *Life - World and Consciousness. Essays for A. Gurwitsch*, Evanston 1972
- Grathoff, R. s. C 5 (5)
- Kersten, F., *Phenomenological Method: Theory and Practise*, Dordrecht 1989
- Natanson, M., *Anonymity: A Study in the Philosophy of A. Schutz*, Bloomington 1986
- Schütz (am.: Schutz), A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1932, Frankfurt/M. 1974
- , *Collected Papers* (Ph. 11,15,22) 3 Bde., Den Haag 1962-1966. - Dt.: *Gesammelte Aufsätze*, Den Haag 1971-1972
- , *Das Problem der Relevanz*, hg. von R. Zaner, üb. von A. v. Baeyer, Frankfurt/M. 1971
- , *Theorie der Lebensformen*, hg. von I. Srubar, Frankfurt/M. 1981
- , (zus. mit Th. Luckmann), *Strukturen der Lebenswelt*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1979/1984
- Schütz, A. / Gurwitsch, A., *Briefwechsel 1939-1959*, hg. von R. Grathoff (Übergänge 4), München 1985
- Bibl.: in Grathoff 1989
- Natanson, M. (Hg.), *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of A. Schutz*, Den Haag 1979
- Srubar, I., *Kosmion. Zur Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie und ihrem anthropologischen Hintergrund*, Frankfurt/M. 1988 [Gründliche Gesamtdarstellung unter Berücksichtigung der philosophischen Grundlagen des Schütz'schen Denkens]
- Zu Schütz im Verhältnis zu den Sozialwissenschaften s.C 5 (5)
- Spiegelberg, H., *Doing Phenomenology* (Ph. 63), Den Haag 1975
- , *The Context of the Phenomenological Movement* (Ph. 80), Den Haag 1981
- Zaner, R., *The Problem of the Embodiment* (Ph. 17), Den Haag 1964
- , *The Context of Self. A Phenomenological Inquiry Using Medicine as Clue*, Athens, Ohio, 1981
- (3) *Самостійні дослідження в США (до розд. IX, 5)*
- Carr, D., *Time, Narrative and History*, Bloomington/Indianapolis 1986
- Casey, E.S., *Imagining*, Bloomington/London 1976
- , *Remembering*, Bloomington/Indianapolis 1987
- Cho, K.K., *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Freiburg/München 1987
- Dreyfus, H. L. (Hg.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass./London 1982
- , *What Computers Can't Do*, New York 1979. - Dt. von R. Cacket u.a.: *Die Grenzen künstlicher Intelligenz*, Frankfurt/M. 1985
- Edie, J., *Speaking and Meaning. The Phenomenology of Language*, Bloomington/London 1976

- Føllesdal, D., *Hussen and Frege*, Oslo 1958
- , «Husserl's Notion of Noema»; «Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception», in: Dreyfus 1982
- Ilde, D., *Listening and Voice. Phenomenology of Sound*, New York 1976
- , *Technics and Praxis*, Dordrecht 1979
- , *Technology and Lifeworld*, Bloomington 1990
- Lingis, A., *Libido*, Bloomington 1985
- , *Deathbound Subjectivity*, Bloomington/Indianapolis 1989
- Mohanty, J.N., *E. Husserl's Theory of Meaning (Ph. 14)*, Den Haag 1964,³ 1976
- , *Phenomenology and Ontology (Ph. 37)*, Den Haag 1970
- , *The Concept of Intentionality*, St. Louis 1972
- Husserl and Frege*, Bloomington 1982
- , *Transcendental Phenomenology*, Oxford 1989
- Schräg, C., *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Bloomington 1986
- Sokołowski, R., *Husserlian Meditations: How words present things*, Evanston 1974
- , *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, Bloomington 1978
- Welton, D., *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology (Ph. 88)*, Den Haag 1983

С 5. Феноменологія в регіонах наук.

(1) Наддисциплінарні дослідження для загальної орієнтації.

- Herzog, M. / Graumann C. F. (Hg.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg 1991 [Enthält grundlegende methoden- und sachorientierte Artikel zu den Wissenschaftsbereichen 2-6 nebst Bibliographien. Zit.: H./G].
- Kisker, K. P., «Phänomenologie der InterSubjektivität», in: *Hb. der Psych.*, Bd. 7/1: *Sozialpsychologie*, Göttingen 1969 [zu: 2-5, Bibl.]
- Spiegelberg, H., *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Evanston 1972 [Einzeldarstellungen zu 2-3, Bibl.]
- Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, Kap. VI: Spezifische Wirkungsfelder [zu 2-10, Bibl.]
- Zecchi, S., *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, Florenz 1978, Bd. II: *Fenomenologia e sapere scientifico* [zu 2-10, Bibl.].

(2) Психологія

- Для спеціальної орієнтації див.: Graumann/Metraux 1977; Kockelmans 1987; Spinelli 1989; Graumann in H./G. 1991; Herzog 1992
- Bühler, K., *Die Krise der Psychologie, 1921*, Frankfurt/M./ Berlin/ Wien 1978
- Buytendijk, F.J.J., *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*, Heidelberg 1956 (ndl. Orig. 1948),

- Rencontre/Encounter/Begegnung. Contributions ä une Psychologie humaine dediees ä F. J. J. Buytendijk, Utrecht/ Antwerpen 1957*
 Weitere Lit.: s. Spiegelberg 1972
- Dreyfus, H.L., *Whcit Computers Can 't Do*, New York 1972 , ²1979. - Dt.: *Die Grenzen künstlicher Intelligenz*, Frankfurt/M. 1985
- (Hg.), *Hussen, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass. 1982
- Drüe, H., *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie* (Ph.-Ps. F. 4), Berlin 1963
- Etudes phénoménologiques*, No 4 (1986); *Les enjeux de la Psychologie phénoménologique* [Mit Beiträgen u.a. von E. Straus, A. Giorgi u. G. Thinès]
- Giorgi, A. u.a. (Hg.), *Duquesne Studies in Phenomenological Psychology*, Pittsburgh 1971 ff.
- Giorgi, A. (Hg.), *Phenomenology and Psychological Research*, Pittsburgh 1985
- Graumann, C.F., *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität* (Ph.-Ps. F. 2), Berlin 1960
- Graumann, C.F / Mëtraux, A., «Die phänomenologische Orientierung in der Psychologie», in: Schneewind, K.A. (Hg.), *Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Psychologie*, München 1977, S. 27-53
- Herzog, M., *Phänomenologische Psychologie*, Heidelberg 1992
- Kockelmans, J.J. (Hg.), *Phenomenological Psychology. The Dutch School*, Dordrecht 1987
- Kruse, L., *Räumliche Umwelt. Die Phänomenologie des räumlichen Verhaltens als Beitrag zu einer psychologischen Umwelttheorie* (Ph.-Ps. F. 15), Berlin 1963
- Kruse, L./Graumann, C.F./Lantermann, E.D. (Hg.), *Ökologische Psychologie*, München 1990
- Linschoten, J., *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James* (Ph.-Ps.F. 3), Berlin 1961
- , *Idolen van de psycholoog*, Utrecht 1964
- Metraux, A. / Graumann, C.F. (Hg.), *Versuche über Erfahrung*. Bern/Stuttgart/Wien 1975
- Scheerer, E., «Edmund Husserls Phänomenologie und ihre Perspektiven für die Kognitionspsychologie», in: Neumann, O. (Hg.), *Perspektiven der Kognitionspsychologie*, Berlin 1985, S. 231-267
- Silverman, H.J. (Hg.), *Piaget, Philosophy, and the Human Sciences*, Atlantic Highlands (Humanities Press) 1980
- Smith, B. (Hg.), *Foundations of Gestalt Theory*, München 1988
- Spinelli, E., *The Interpreted World. An Introduction to Phenomenological Psychology*, London/New Delhi 1989
- Strasser, S., *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (Ph.-Ps. F. 5), Berlin 1964
- Thinès, G., *La problématique de la psychologie* (Ph. 29), Den Haag 1968
- Uslar, D.v., *Der Traum als Welt. Zur Ontologie und Phänomenologie des Traumes*, Pfullingen ²1969
- Waidenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980

- , «Mens sive cerebrum. Intentionalität in mentalistischer Sicht», in: *Phil. Rundschau* 31 (1984), S. 22-52
- Wann, E.T. (Hg.), *Behaviorism and Phenomenology*, Chicago 1964
- (3) *Психопатологія, психіатрія і медична антропологія.*
- Для спеціальної орієнтації див.: Lantéri-Laura 1963; de Koning/Jenner 1982; Blankenburg in H./G. 1991.
- Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942, München 1964
- Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, 2 Bde., Bern 1947/1955
- , *Drei Formen mißglückten Daseins*, Tübingen 1956
- Weitere Lit.: s. Spiegelberg 1972
- Blankenburg, W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Heidelberg 1971
- Broekman, J.M. / Müller-Suur, H. «Psychiatrie und Phänomenologie», in: *Phil. Rundschau* 11 (1964), S. 161-183
- Bühler, K.E. (Hg.), *Biographie und Krankheit*, Stuttgart/New York 1986
- Ey, H., *Emdes psychiatriques*, Bd. I-III, Paris 1948-54, 1952-60
- , *Lacoscience*, Paris 1963, 1968.-Dt. Üb. der I. Aufl.: *Das Bewußtsein*, eingeleitet von K.P. Kisker, Berlin 1967
- Goldstein, K., *Der Auftau des Organismus*, Den Haag 1934
- , *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*, hg. von A. Gurwitsch, Den Haag 1971
- Kimura, B., «Phänomenologie des Zwischen - Zum Problem der Grundstörung in der Schizophrenie», in: *Zschr. f. Klinische Psychologie und Psychotherapie* 35 (28), 1980, S. 34-42
- Koning, A.J.J. de/Jenner, F.A. (Hg.), *Phenomenology and Psychiatry*, London 1982
- Laing, R., *The Divided Self* Chicago 1960. - Dt.: *Das geteilte Selbst*, Köln 1972
- , *The Seifand the Others*, London 1961.-Dt.: *Das Selbst und die Anderen*, München 1989
- Lanteri-Laura, G., *La Psychiatrie phénoménologique*, Paris 1963
- Maldiney, H., *Regard Parole Espace*, Lausanne, 1973
- , *Penser l'homme et la folie*, Grenoble 1991
- Minkowski, E., *Le temps vécu. Emdes phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris 1963. - Dt.: *Die gelebte Zeit*, 2 Bde., Salzburg 1971/72
- , *Vers une cosmologie*, Paris 1936
- , *Tratte de Psychopathologie*, Paris 1966
- Plügge, H., *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967
- Straus, E., *Vom Sinn der Sinne*, Berlin 1935, 1956
- , *Psychologie der menschlichen Welt*, Ges. Sehr., Berlin 1960
- , «Psychiatrie und Philosophie», in: Gröble, H.W. u.a. (Hg.), *Psychiatrie der Gegenwart*, Bd. 1/2, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1963
- Wyss, D. / Huppmann, G., «Die Bedeutung Schelers für die Medizinische Anthropologie», in: Good, R., *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern/München 1975

(4) Психоаналіз

- Еу, Н. (Hg.), *L'inconscient - VI⁵ Colloque de Bonneval*, Paris 1966
- Henry, M., *Généalogie de la psychanalyse*, Paris 1985
- Hesnard, A., *Apport de la phénoménologie à la psychiatrie contemporaine. Rapport de psychiatrie présenté au Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française*, Paris 1959
- , *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne, mit einem Vorwort von M. Merleau-Ponty*, Paris 1960
- Lacan, J., *Écrits*, Paris 1966. - Dt. in Auswahl: *Schriften*, Bd. I-III, Ölten/Freiburg 1973-1980
- Lagache, D., *L'unité de la Psychologie*, Paris 1949
- Vergote, A., «Psychanalyse et phénoménologie», in: *Recherches et Débats. Problèmes de psychanalyse, Cahier No. 21*, 1957
- , «L'intérêt philosophique de la psychanalyse Freudienne», in: *Archives de Philosophie XXI (1958)*, S. 26-59

(5) Правові та соціальні науки

- Для спеціальної орієнтації див.: Natanson 1973; Luckmann 1978; Grathoff/Waldenfels 1983; Sruar in H./G.1991
- Amseiek, P., *Méthode phénoménologique et théorie du droit*, Paris 1964
- Berger, P. / Luckmann, Th., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt/M. 1969 (engl. Orig. 1966)
- Bobbio, N., *L'indirizzo fenomenologico della filosofia sociale e giuridica*, Turin 1934
- Broekmann, J.M., *Recht und Anthropologie*, Freiburg/München 1979
- Coenen, H., *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang*. Schütz, Durkheim, Merleau-Ponty. *Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens (Übergänge 5)*, München 1985
- Dallmayr, W., *Beyond Dogma and Despair. Toward a Critical Phenomenology of Politics*, Notre Dame 1981
- Eberle, Th.S., *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft*, Bern/Stuttgart 1984
- Goyard-Fabre, S., *Essai de critique phénoménologique du droit*, Paris 1972
- Grathoff, R., *Milieu und Lebenswelt*, Frankfurt/M. 1989
- Grathoff, R. /Waldenfels, B. (Hg.), *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von A. Gurwitsch und A. Schütz (Übergänge 1)*, München 1983 [Mit internationalen Forschungsberichten zur Sozialphänomenologie]
- Gurwitsch, A., *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, hg. von A. Métraux, Berlin/New York 1977
- Husserl, G., *Recht und Zeit*, Frankfurt/M. 1955
- , *Recht und Welt*, Frankfurt/M. 1964
- , *Person, Sache, Verhalten*, Frankfurt/M. 1969
- Kalinowski, G., *La logique des normes*, Paris 1972. - Dt.: *Einführung in die Normenlogik*, Frankfurt/M. 1972
- Kaufmann, Felix, *Logik und Rechtswissenschaft*, Tübingen 1922

- Kiwitz, P., *Lebenswelt und Lebenskunst (Übergänge 9)*, MÜm Inn r>
- Krakauer, S., *Schriften*, Bd. I u. 4, Frankfurt/M. 1981
- Lain Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, 2 Bde., Madrid | ∞ |
- Landgrebe, L., *Der Streit um die philosophischen Grundlagen* ·/• I
Gesellschaftstheorie (Rh.-Westf. Ak. d. Wiss., G 204), Köln 1975
- Luckmann, Th. (Hg.), *Phenomenology and Sociology*, New York 1978
 -, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980
- Luhmann, N. «Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen», in
Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 72 (1986), S. 176-194
- Matthiesen, U., *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns (Übergänge 2)*, München 1983
- Natanson, M. (Hg.), *Phenomenology and the Social Sciences*, 2 Bde., Evanston 1973
- O'Neill, J., *Sociology as a Skin Trade*, London 1972
 -, *Making Sense Together. An Introduction to Wild Sociology*, London 1975
 -, *Five Bodies, Ithaca/London 1985*. -Dt.: *Fünf Körper. Medikalisierte Gesellschaft und Vergesellschaftung des Leibes (Übergänge 22)*, München 1990
 -, *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, Evanston 1989
- Pspathas, G. (Hg.), *Phenomenological Sociology*, New York 1973
- Schütz, A., s. C 4 (2)
 List, E. / Srubar, I. (Hg.), *A. Schütz. Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, Amsterdam 1988
 Sprondel, W. / Grathoff, R. (Hg.), *A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979
- Schumann, K., *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München 1988
- Stein, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie. - Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen 1970
- Theunissen, M., *Der Andere*, Berlin 1965, 1977
- Toulemont, R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris 1962
- Vierkandt, A., *Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1923, 1928
- Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs (Ph. 41)*, Den Haag 1971
 -, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M. 1985
- Wienbruch, U., «Der Begriff des Rechts. Zur Auseinandersetzung mit einer phänomenologischen Begründung des Rechts», in: *Ph. F.* 3, S. 88-119
- (6) Педагогіка
- Для спеціальної орієнтації див.: Loch 1983; *Bildung und Erziehung* 37/2 (1984):
Phänomenologie und Pädagogik, H. Rumpf in H./G. 1991
- Langeveld, M.J., *Studien zur Anthropologie des Kindes*, Heidelberg 1960 (ndl.
 Original 1956)
- Lippitz, W., «Lebenswelt» oder die Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Erfahrung, Weinheim/Basel 1980
- Loch, W., «Phänomenologische Pädagogik», in: Lenzen, D. (Hg.), *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft*, Bd. I, Stuttgart 1983, S. 155 ff.

- Meyer-Drawe, K.**, *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-subjektivität (Übergänge 7)*, München 1984
- , «Zähmung eines wilden Denkens», in: *Metraux/Waldenfels 1986* (s. C 2: **Merleau-Ponty**)
- Seewald, J.**, *Leib und Symbol (Übergänge 21)*, München 1992
- (7) *Логіка, математика і природничі науки.*
- Для спеціальної орієнтації див.: **Kockelmans/Kisiel 1970**
- Bachelard, S.**, *La logique de Husserl*, Paris 1957
- La conscience de rationalité. Étude phénoménologique sur la physique mathématique*, Paris 1958
- Becker, O.**, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung*, in: *Jahrbuch f. Phil. u. phän. Forschung VI*, 1923, Neudruck Tübingen 1973
- Mathematische Existenz*, in: *ebd. VIII*, 1927, Neudruck Tübingen 1973
- Cavaillés, J.**, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris 1947, 1976
- Cho, K.K. (Hg.)**, *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, Dordrecht 1984
- Desanti, J.T.**, *Les idéalités mathématiques*, Paris 1968
- , *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Paris 1975
- Etudes phénoménologiques, No 3 (1986): Phénoménologie et sciences exactes* [Mit Beiträgen von P. Kerszberg (zu H. Weyl), J.J. Kockelmans u. M. Richir]
- Eley, L.**, *Metakritik der formalen Logik (Ph. 31)*, Den Haag 1969
- Gethmann, C.F.**, «Phänomenologische Logikfundierung», in: *Jamme/Pöggeler 1989* (s. C 1; Husserl)
- (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn 1991
- Gurwitsch A.**, *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston 1974
- Kockelmans, J.J. / Kisiel, Th.J. (Hg.)**, *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston 1970 [Eine Anthologie einschlägiger Texte]
- Ladrière, J.**, *Les limitations internes des formalismes*, Louvain/Paris 1957
- Lautmann, A.**, *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, Paris 1977
- Liebsch, B.**, *Spuren einer anderen Natur (Übergänge 24)*, München 1992
- Mohanty, J.N.**, *Husserl and Frege*, Bloomington 1982
- Seebohm, Th. / Føllesdal, D. / Mohanty, J.N. (Hg.)**, *Phenomenology and Formal Sciences*, Dordrecht 1991
- Simons, R.** *Parts - A Study in Ontology*, Oxford 1987
- Smith, B. (Hg.)**, *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, München 1982
- Ströker, E.**, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt/M. 1965
- Szilasi, W.**, *Wissenschaft als Philosophie*, Zürich/New York 1945
- Weyl, H.**, «The Ghost of Modality», in: *Farber, M., Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass. 1940

(8) Мовознавство

Для спеціальної орієнтації див.: **Holenstein 1976 (s.C 7)**

Bühler, K., *Sprachtheorie*, 1934, Stuttgart¹1965 **Innis, E.L., *K. Bühlers Semiotic Foundations of Language Theory*, New York 1982 [Zahlreiche Hinweise auf Bühlers Beziehung zu Husserl]**

Parret, H., *Prolégomènes à la théorie de l'enonciation. De Husserl à la pragmatique*, Bern 1987

Sözer, O., *Leere und Fülle. Ein Essay in phänomenologischer Semiotik*, München 1988

Vgl. ferner **Holenstein, E., Pos, H. J. unter C 7**

(9) Естетика, теорія літератури та мистецтва

Для спеціальної орієнтації див.: **Henckmann; Vorwort zu Utitz 1972; Magliola 1977; Warning 1975; Scaramuzza 1976**

**Ancheschi, L., *Autonomia e eteronomia dell'arte*, Florenz 1936, Mailand³ 1976
-, *Fenomenologia della critica*, Bologna 1966**

Ansermet, E., *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, 2 Bde., Neuchâtel 1961. - Vom Autor überarbeitete und autorisierte Erstausgabe: *Die Grundlagen der Musik im menschlichen Bewußtsein*, München 1965

Bachelard, G., *La poétique de l'espace*, Paris 1957 - Dt.: *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M. 1975

-, *La poétique de la rêverie*, Paris 1960

Becker, O., s. C 1

Biemel, W., *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart (Ph. 28)*, Den Haag 1969

Dufrenne, M., *Phénoméwlogie de l'expérience esthétique*, 2 Bde., Paris 1953

-, *La notion d' «a priori»*, Paris 1959

-, *Le poétique*, Paris 1963

-, *Esthétique et Philosophie*, 3 Bde., Paris 1967, 1976, 1981

Escoubas, E., *Imago Mundi. Topologie de l'art*, Paris 1986

Fellmann, F. *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg / München 1982

-, *Phänomenologie als ästhetische Lebensform*, Freiburg/München 1989

Fischer, M. u.a., *Gehörgänge*, München 1986

**Formaggio, D. *Fenomenologia della tecnica artistica*, Mailand 1953, Modena¹1978
-, *L'idea di artisticità*, Mailand 1962**

Geiger, M., *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materiellen Wertästhetik*, Gesammelte, aus dem Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik, hg. von W. Henckmann, München 1976

Ihde, D., *Listening and Veice*, New York 1976

Ingarden, R., s. C 6 (2)

Kaufmann, Fritz, *Das Reich des Schönen*, Stuttgart 1960

Lawall, S.N., *Critics of Consciousness*, Cambridge, Mass., 1968 [Gesamtdarstellung der Genfer Schule]

- Lobsien, E., *Das literarische Feld. Phänomenologie der Literaturwissenschaft* (Übergänge 20), München 1988
- Liotard, J.-F., *Discours, Figure*, Paris 1971
- Magliola, R.R., *Phenomenology and Literatuře*, West Lafayette, Ind., 1977 [Besondere Berücksichtigung der Genfer Schule]
- La Part de L'Œil, No 7 (1991)*, Dossier: *Art et phénoménologie*, hg. von E. Escoubas, Brüssel 1991
- Piguet, J.-C., *De L'Esthétique à la Métaphysique* (Ph. 3), Den Haag 1959
- , *E. Ansermet et les fondements de la musique*, Lausanne 1964
- Poulet, G., *La conscience critique*, Paris 1971
- Richard, J.-P., *Litteratwe et Sensation*, Paris 1954
- , *Poesie et profondeur*, Paris 1955
- , *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Paris 1967
- , *Proust et le monde sensible*, Paris 1974
- Rousset, J., *Forme et signification*, Paris 1962
- Scaramuzza, G., *Le origini dell'estetica fenomenologica*, Padua 1976
- Starobinski, J., *L'œil vivant*, Bd. 1, Paris 1961; Bd. 2: *La relation critique*, Paris 1970
- Utitz, E., *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*, hg. von W. Henckmann, München 1972
- Waidenfels, B., «Das Rätsel der Sichtbarkeit», in: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990
- Waming, R. (Hg.), *Rezeptionsästhetik*, München 1975 [Mit Texten von Ingarden, Gadamer, Jauß, Iser u.a.]
- Welsch W., *Aisthesis, Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987
- Zecchi, S., *La magia dei saggi*, Mailand 1984
- (10) Релігієзнавство, філософія релігії та теологія.
- Для спеціальної орієнтації див.: Bello 1985
- Bello, A.A., *Husserl. Il problema di Dio*, Rom 1985 [Textsammlung mit ausführlichem Kommentar]
- Casper, B. (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg/München 1981 (= 1981 a) [mit Beiträgen von B. Casper, A. Halder, J.-L. Marion, J. Reiter, F. Ulrich]
- (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981 (= 1981 b) [mit Beiträgen u.a. von E. Lévinas, J.-L. Marion, M. Olivetti, J. Reiter, P. Ricoeur]
- Duméry, H., *Critique et religion*, Paris 1957
- , *Le problème de Dieu en Philosophie de la religion*, Paris 1957
- , *Philosophie de la religion*, 2 Bde., Paris 1957
- , *Phénoménologie et religion*, Paris 1958
- Heidegger, M., *Philosophie und Theologie*, in: GA 9
- Hering, J., *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris 1926
- Marion, J.-L., *Idole et la distance*, Paris 1977
- , *Dieu sans l'être*, Paris 1982

- , *Réduction et donation*, Paris 1989
- Nitta, Y. / Tatematsu, H. (Hg.), *Japanese Phenomenology* (Anal. Huss. VIII), Dordrecht 1979 [vgl. Teil II: zur Kyôto-Schule]
- Ohashi, R. (Hg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, Freiburg/München 1990
- Scheler, M., s. C 1
- Stavenhagen, K., *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Erlangen 1925
- Van der Leeuw, G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933

C6. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ УДОВКІЛЛИ МАРКСИЗМУ (до розд. XI)

Загальні роботи:

- Dallmayr, W., *Beyond Dogma and Dispair. Toward a Critical Phenomenology of Politics*, Notre Dame 1981
- Howard, D., *The Marxian Legacy*, London 1977
- Тимінецька, А.-Т. (Hg.), *Man within his Life - World. Contributions to Phen. by Scholars from East-Central Europe* (Anal. Huss. XXVII), Dordrecht 1989
- Waidenfels, B., «Sozialphilosophie im Spannungsfeld von Phänomenologie und Marxismus», in: *Contemporary Philosophy*), Bd. 3, hg. von G. Flôistad. Den Haag 1982, S. 219-242 [Lit.]
- Waldenfels, B./Broekman, J.M./Pazanian, A. (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*, 4 Bde., Frankfurt/M. 1977-1979
- Vgl. auch die Berichte von Z. Krasnodebski u. L. Lonin über Polen und die damalige Sowjetunion, in: Grathoff, R./Waidenfels, B. (Hg.), *Sozialität und Intersubjektivität*, München 1983

(1) ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І ЗАХІДНИЙ МАРКСИЗМ (до розд. XI, 1-3)

- Axelos, K., *Marx penseur de la technique*, Paris 1961
- Desanti, J.-T., *Phénoménologie et praxis*, Paris 1963; Neudruck: *Introduction à la phénoménologie*, Paris 1973
- Henry, M., s. C 2
- Lefebvre, H., *Critiquedela vie quotidienne*, Paris 1947, 1958-1961. - Dt.: *Kritik des Alltagslebens*, München 1974-75
- , *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris 1968. Dt.: *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, Frankfurt/M. 1972
- Marcuse, H. / Schmidt, A., *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt/M. 1973
- Merleau-Ponty, M., s. C 2
- Metzger, A., *Phänomenologie der Revolution*, hg. von U. Sonnemann, Frankfurt/M. 1979
- Paci, E., s. C 3
- Rovatti, P.A., *Critica e scientificità in Marx*, Mailand 1973
- , *Bisogni e teoria marxista*, Mailand 1976
- Sartre, J.-P., s. C 2
- Semerari, G., *Scienza nuova e ragione*, Bari 1961
- , *La lotta per la scienza*, Mailand 1965

Tran Duc Thao, *Phénoménologie et materialisme dialectique*, Paris 1951, Paris/London/New York 1971

(2) Феноменологія у Східній та Центрально-Східній Європі
(до розд. XI, 4)

Haardt, A., *Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev (Übergänge 25)* 7, München 1992 Ingarden, R., *Das literarische Kunstwerk. Tübingen 1931*,³ 1965

-, *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst, Tübingen 1962*

-, *Der Streit um die Existenz der Welt, Tübingen 1965/1974*, 3 Bde. (poln.: Bd. I-II, 1947/48)

-, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes, Tübingen 1968* (poln. Fassung 1937)

-, (Hg.), *E. Husserl. Briefe an R. Ingarden, Den Haag 1968*

-, *Über die Verantwortung, Stuttgart 1970*

Vgl. *Dialectics and Humanism*, Warschau: Bd. II u. III (1975/76) mit Beiträgen von einem westlich-östlichen Kongreß «Marxist Critique of Phenomenology and the Philosophy of R. Ingarden», Jadwisin 1975 Tymieniecka, A.-T. (Hg.), *Ingardeniana (Anal. Huss. IV)*, Dordrecht 1976

Kolakowski, L., *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein, München 1960*

-, *Husserl and the Search for Certitude, New Haven/London 1975*. - Dt: *Die Suche nach der verlorenen Gewißheit. Denk - Wege mit Husserl, Stuttgart 1977*

Kosik, K., *Dialektik des Konkreten, Frankfurt/M. 1965* (tschech. Orig. 1963)

Patočka, J., *Kunst und Zeit*. Einl. von W. Biemel, hg. von K. Nellen u. I. Srubar, Stuttgart 1987

-, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Einl. von P. Ricoeur, hg. von K. Nellen u. I. Srubar, Stuttgart 1988

-, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, (Phän. Schriften I), Einl. von L. Landgrebe, hg. von K. Nellen, J. Němec u. I. Srubar, Stuttgart 1990

-, *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phän. Schriften II), Einl. u. Hg. s. Bd. I, Stuttgart 1991

Husserl-Archiv u. Biemel, W. (Hg.), *Die Welt des Menschen - Die Welt der Philosophie, FS. f. J. Patočka (Ph. 72)*, Den Haag 1976

Studien zur Philosophie von J. Patočka (Ph. F. 17), 1985

Petrovič, G. (Hg.), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg 1969

Shpet, G., *Appearance and Sense. Phenomenology as the Fundamental Science and its Problems*, Üb. von Th. Nemeth, Dordrecht 1991 (russ. Orig. 1914)

Tischner, J., *Das menschliche Drama*, mit einem Vorwort von R. Grathoff (Übergänge 21), München 1989

Vajda, M., «Marxismus, Existentialismus, Phänomenologie. Ein Dialog, in: Lukács u.a., *Individuum und Praxis. Positionen der «Budapester Schule»*, Frankfurt/M. 1975 (it. m Aul Aul, No 27, 1972)

- С 7. Феноменологія біля своїх меж/Відношення до структуралізму/
Феноменологія та деконструкція. (до розд. XII)
- Cumming, R.D., *Phenomenology and Deconstruction*, Bd. I, Chicago/London 1991
- Derrida, J., «Les fins de l'homme» (1968), in: *Marges de la philosophie* (vgl. hierzu und zu anderen Schriften von Derrida: C 2)
- Descombes, V., *Le même et l'autre. Quarante cinq ans de philosophie française* (1933-1978), Paris 1979. - Dt.: *Das Selbe und das Andere*, Frankfurt/M. 1981 [Kritischer Rückblick mit fragwürdiger Zuspitzung auf den Gegensatz zwischen Phänomenologie und Strukturalismus]
- Holenstein, E., *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, Frankfurt/M. 1975
- , *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plädoyers für eine strukturelle Phänomenologie*, Frankfurt/M. 1976
- Pos, H. J., «Phénoménologie et linguistique», in: *Revue internationale de Philosophie* (Jan. 1939, S. 354-365), (ndl. in einer Werkausgabe von 1957)
- Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations* (vgl. C 2)
- Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, (s. Lit. A), Kap. VII.

D. Видання з широкою феноменологічною орієнтацією:

DI. ЧАСОПИСИ

- Analecta Husserliana*, hg. von A.-I. Tymieniecka, Dordrecht (Reidel) 1971 ff.
- Aut Aut*, gegründet von E. Paci, Mailand 1951 ff.
- Épokhé*, hg. von M. Richir, Grenoble (Millon) 1990 ff.
- Études phénoménologiques*, hg. von J. Taminiaux, Brüssel (Ousia), 1985 ff.
- Exercices de la patience*, hg. von F. Wybrands, Paris (Obsidiane) 1980 ff.
- Genshogaku Nenpo* (Annual Review of the Phenomenological Association of Japan), hg. von Sh. Takiura, A. Takeichi, Y. Nitta, J. Watanabe, Tokyo (Hokutoshupan) 1984 ff.
- Heidegger Studies*, hg. von P. Emad u. K. Maly, Berlin (Duncker & Humblot) 1985 ff.
- Husserl Studies*, hg. von J.N. Mohanty und K. Schuhmann, Den Haag (M. Nijhoff) bzw. Dordrecht (Kluwer) 1984 ff.
- Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hg. von E. Husserl, Halle (Niemeyer), 1913-1930, Neudruck: Bad Feilenbach 1989
- Journal of the British Society for Phenomenology*, hg. von W. Mays, Manchester 1970 ff.
- Journal of Phenomenological Psychology*, hg. von A. Giorgi u.a., Pittsburgh 1970 ff.
- Logos*, hg. von W.W. Anaschwili u.a., Moskau (Verlag Logos) 1991 ff.
- Man and World*, hg. von J.M. Andersen, J.J. Kockelmans, C.O. Schrag, Den Haag (M. Nijhoff) bzw. Dordrecht (Kluwer) 1968 ff.
- Phänomenologische Forschungen*, hg. von E.W. Orth im Auftrag der Dt. Ges. f. phän. Forschung, Freiburg/München (Alber) 1975 ff.
- Philosophy and Phenomenological Research*, hg. von M. Farber, University of Buffalo, N.Y., 1940 ff. bzw. hg. von R. Chisholm, Brown University, 1982 ff.

Research in Phenomenology, hg. von J. Sallis, Atlantic Highlands, N.Y. (Humanities Press) 1971 ff.

D2. СЕРІЇ КНИЖОК

Contemporary Studies in Philosophy and the Human Sciences, hg. von J. Sallis u. D.F. Krell, Atlantic Highlands (Humanities Press), London (Mac Millan)

Contributions to Phenomenology in Cooperation with the Center for Advanced Research in Phenomenology, hg. von W.R. McKenna u.a., Dordrecht (Kluwer)
Epimethee, gegründet von J. Hyppolite und inzwischen hg. von J.-L. Marion, Paris (PUF)

Krisis, hg. von M. Richir, Grenoble (Millon)

Phaenomenologica, collection fondée par H.L. Van Breda et publiée sous le patronage des centres d'Archives-Husserl, Den Haag (M. Nijhoff) bzw. Dordrecht (Kluwer)

Phaenomenologica, Tokyo (Sekai Shoin)

Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, hg. von C.F. Graumann u. J. Linschoten, Berlin (de Gruyter)

La philosophie en effet, hg. von J. Derrida, S. Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, Paris (Galilee)

Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Chicago (Quadrangle) bzw. Den Haag (M. Nijhoff) bzw. State University of New York Press
Series in Continental Thought, hg. von L. Embree u.a., Athens, Ohio (Ohio University Press)

Studies in Continental Thought, hg. von J. Sallis, Bloomington/Indianapolis (Indiana University Press)

Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, hg. von J. M. Edie, Bloomington/London bzw. Indianapolis (Indiana University Press) *Übergänge*, Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, hg. von R. Grathoff u. B. Waldenfels, München (W. Fink)

Ergänzend zur detaillierten Einführung, die sich weitgehend auf den deutschen, niederländisch-flämischen, französischen, italienischen, angelsächsischen und andeutungsweise auf den ost (mittel) europäischen Sprachbereich beschränkt, sei abschließend auf einige Dokumente hingewiesen, in denen sich weitere internationale und interkulturelle Horizonte abzeichnen: Gegenwarts- und Erwartungshorizonte, die einem mitteleuropäischen Berichterstatter nur sehr begrenzt zugänglich sind.

£. Міжнародні та міжкультурні горизонти

E1. ЗАГАЛЬНІ МАТЕРІАЛИ

Grathoff, R. / Waldenfels, B., *Sozialität und Intersubjektivität* (Übergänge 1), München 1983 [Enthält sozialphänomenologische Forschungsberichte nicht nur aus den USA und den Niederlanden, sondern auch aus Skandinavien, Polen, der damaligen UdSSR und Japan]

- Held, K./Nitta, Y., *Interkulturalität zwischen Ost und West. Phanomenoiouia hi Beiträge*, Frankfurt/M. 1993 [Eine Thematisierung und Aktivierung der Interkulturalität, unter Mitwirkung fernöstlicher Phänomenologen, die im Westen arbeiten und Brückenfunktionen übernehmen]
- Mall, R.A. / Hülsmann, H., *Drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bonn 1989
- Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement* (s. Lit. A), Teil IV: *The Geography of the Phenomenological Movement*

Е 2. ОКРЕМИ СФЕРИ

Скандинавія

- Bengtsson, J., «Phänomenologische Sozialwissenschaft in den nordischen Ländern», in: Grathoff, R. / Waldenfels, B., *Sozialität und Intersubjektivität*, München 1983
- , *Den Fenomenologiska rörelsen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900-1968* (Die phänomenologische Bewegung in Schweden. Rezeption und Einfluß 1900-1968), Göteborg (Daidalos) 1991

Іспанія та Латинська Америка

Для загальної орієнтації:

- Arias, J.A./Gomez Romero, I., «Materiales para una historia de la fenomenologia en España», in: *Fragua*, No 23-24, Madrid 1983, S. 14-39
- Lerin Riera, J., «Apuntes sobre la recepción de la fenomenología en España», in: *Isegoria* No 5, Madrid 1992, S. 142-160.
- [Diese Darstellung der Rezeption behandelt zunächst die Anfänge der spanischen Phänomenologie bei Ortega y Gasset und in der «Madrider Schule» (M. Garcia Morente, J. Gaos und, in gewisser Distanz dazu, X. Zubiri); nach einer Phase der Latenz, während derer die Phänomenologie, nicht zuletzt wegen der politisch bedingten Emigrationswelle, in iberoromanischen Ländern Heimatrecht fand, kommt es in den 80er Jahren zu einer Neubelebung der Phänomenologie in Spanien, die in der 1989 erfolgten Neugründung einer «Sociedad Española de Fenomenología» ihren Ausdruck fand. Über die laufenden Aktivitäten der Gesellschaft berichtet ein von J. San Martín an der «Universidad Nacional de Educación a distancia» herausgegebenes «Boletín informativo».]
- , *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), Jg. VIII (1985), No 15-16: *Fenomenología I* [Beiträge iberoromanischer Phänomenologen]

Вибрана література:

- Arce, J. L., *Hombre, concimiento y sociedad*, Barcelona 1988
- Gómez Heras, J. M. G., *El apriori del Mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona 1989
- Gómez Romero, L., *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid 1986
- Milián Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid 1967

- Montero Moliner, F.**, *Retorno a la fenomenologia*, Barcelona 1987
- Moreno Marquez, C.**, *La intención comunicativa*, Sevilla 1989
- Rabade, S.**, *Estructura del conocer humano*, Madrid 1969, '1985
- San Martín, J.**, *Estructura del método fenomenológico*, Madrid 1986
- , *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona 1987
- , «Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica», in: *Revista de Occidente*, No 132 (1992), S. 107-127
- Xirau, J.**, *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires 1941, '1966 [Eine Einführung in die Phänomenologie, die eine große Wirkung ausgeübt hat]
- Zubiri, X.**, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1941, '1963
- , *Sobre la esencia*. Madrid 1962
- , *Inteligencia sentiente*, Madrid 1981
- , *Inteligencia y logos*, Madrid 1982
- , *Inteligencia y razón*, Madrid 1983

Індія, Японія, Корея

- Для спеціальної орієнтації див.: **Mohanty 1972; Nitta/Tatematsu 1979**
- Buchner, H. (Hg.)**, *Japan und Heidegger*, Sigmaringen 1989
- Cho, K.K.**, *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Freiburg/München 1987
- Heidegger, M.**, «Aus einem Gespräch von der Sprache», in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959
- Kojima, H. (Hg.)**, *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen*, Würzburg 1989
- Mohanty, J.N.** «Phenomenology and Existentialism: Encounter with Indian Philosophy», in: *International Philosophical Quarterly* 12 (1972), S. 484-511
- Nitta, Y. /Tatematsu, H. (Hg.)**, *Japanese Phenomenology (Anal. Huss. VIII)*, Dordrecht 1979 (Bibl.)
- Nitta, Y. (Hg.)**, *Japanische Phänomenologie*, Freiburg/München 1984
- Weinmayr, E.**, *Entstellung. Die Metaphysik im Denken M. Heideggers*, München 1991

І М Е Н Н И Й П О К А Ж Ч И К

- Аббан'яно Н. /Abbagnano, N./ 72
 Августин /Augustinus/ 22
 Аве-Лаллеман Е. /Avé-Lallemant, E./ 20
 АвеНариус Р. /Avenarius, R./ 12,33
 Адорно Т. /Adorno, Th. WV 115, 120
 Айде Д. /Ihde, DV 67, 79, 107
 Ален (Шарт'е) Е.О./Alain/ 51
 Альтюссер Л./Althusser, L./ 118, 119, 125
 Амзелек П. /Amseiek, P./ 93
 АНри М. /Henry, MV 51, 53, 70, 87, 89, 92, 111, ИЗ, 117, 118
 Апель К.-О. /Apel, K./ 43
 Арендт Г. /Arendt, H./ 75, 98, 120
 Аристотель /Aristoteles/ 45, 46
 Аригайм Р./Amheim, R./ 41
 Арон Р. /Aron, R./ 35, 39, 52, 54, 55, 75, 77, 95
 Акселос К. /Axelos, KV 118
 Башляр Г. /Bachelard, GV 100, 106
 Башляр С. /Bachelard, SV 54, 101
 Бахтин М. /Bachtin, MV 119
 Баллауф Т. /Ballauf, Th./ 97
 Банф1 А. /Banfi AV 40, 71, 72, 108
 Барт Р. /Barthes, R./ 107, 125
 Brentано Ф. /Brentano, F./ 12, 22, 25, 46, 74, 81, 82, 85, 92, 102, 103
 Беккер О. /Becker, O V 39, 40, 99-101, 104
 Белло А. /Bello, A./ 73
 Бергер Г. /Berger, G./ 53
 Бергер П.Л. /Berger, P.L./ 77, 95
 Бергсон А. /Bergson, A./ 22, 51, 52, 57, 75
 Бернет Р. /Bemet. RV 42, 126
 Бімель В. /Biemel, W./ 41
 Бімель М. /Biemel, MV 41
 Бшсвангер Л. /Binswanger, L./ 86, 88-91
 Віро А. /Birault, H./ 68
 Бланшо М./Blanchot, M./ 107, 125
 Бланкенбург В. /Blankenburg, W./ 88, 89
 Блойлер Е. /Bleuler, E./ 86
 Блох Е./Bloch, E./ 115
 Блуменберг Г. /Blumenberg, H./ 43
 Боббю Н. /Bobbio, N./ 93
 Бойтендайк Ф.Й.Й. /Buytendijk, F.J.J./ 42, 83, 88, 89
 Больнов О.Ф. /Bollnow, O.F./ 88
 Больцано Б. /Bolzano, B./ 12, 119
 Больцман Л. /Boltzmann, L./ 11
 Босс М./Boss, M./ 88, 91
 Бофре Ж. /Beaufret, J./ 54, 68
 Браг Р. /Brague, R./ 68
 Бранд Г. /Brand, G./ 43
 Брьокман Й.М. /Broekmann, J.M./ 122
 Бубер М. /Buber, MV 30, 64
 Бьом Г./Boehm, G./ 104
 Бьом Р. /Boehm, R./ 41, 42
 Бьор Т. де /Boer, Th. de/ 42
 Бюлер К. /Buhler, KV 82, 102, 124
 Вайда М. /Vajda, MJ 122
 Валер! П. /Valéry, P./ 7, 60
 Валь Ж. AVahl, J./ 52
 Вальденфельс Б. /Waldenfels, B./ 43, 44, 122
 Вальтер Г. /Walther, G./ 41, 94
 Ван Бренда Г.Л. /Van Breda, H.L./ 41
 Ванш Ровшж1 С. /Vanni Rovighi, SV 72, 73

- Ваттімо Дж. /Vattimo, GV 73
 Вебер М. /Weber, MV 22, 34, 76
 Велтон Д. /Welton, DJ 79
 Вельш В. /Welsch, W./ 103
 Верго А. /Vergüte, A./ 42, 92
 Вертгаймер М. /Wertheimer, MV 77
 Віннікотт Д. В. /Winnicott, D.W./ 97
 Вітгенштейн Л. /Wittgenstein, LV 15, 33, 74
 Вісс Д. /Wyss, DJ 88
 Гаар М. /Haar, MJ 68
 Габермас Ю. /Habermas, JV 24, 43, 97, 115
 Гадамер Г.-Г. /Gadamer, H.-G./ 10, 39, 43, 48
 Гайгер М. /Geiger, MJ 19-21, 41, 77, 103
 Гайдеггер М. /Heidegger, MJ 7, 9, 10, 12-17, 19, 21, 23, 24, 29, 32, 35, 36, 38-40, 42, 45-49, 52, 54, 55, 60-64, 66-70, 73, 74, 78, 81, 84-88, 97, 100, 101, 103, ПО, 111, 115, 116, 118, 120, 122, 124, 125
 Гальдер А. /Haider, A./ 44, 112
 Гарін Е. /Garin, EJ 12
 Гартман Е. фон /Hartmann, E. von/ 11
 Гартман Н. /Hartmann, N7 10, 24
 Гарфінкель Г. /Garfinkel, H./ 96
 Гегель Г. В. Ф. /Hegel, G.W.F./ 116
 Гелен А. /Gehlen, A./ 24
 Гельб А. /Gelb, A./ 77, 87
 Гельд К. /Held, KJ 44
 Герінг Й. /Hering, JV 19, 61, 111
 Герцог М. /Herzog, MJ 82
 Геснар А. /Hesnard, A./ 91
 Гетман К. Ф. /Gethmann, C.FJ 44
 Гібсон Дж. Дж. /Gibson, Ш 84
 Гільдебранд Д. фон /Hildebrand, D. von/ 20
 Гінтікка М. Б. /Hintikka, M.B./ 79
 гоуар^абрС. /Goyard-Fabre, S./ 93
 Голенштайн Е. /Holenstein, E./ 124
 Гольдштейн К. /Goldstein, KV 124
 Горкгаймер М. /Horkheimer, MJ 115
 Гофман І. /Goffman, EJ 84
 Гранель Г. /Granel, G./ 68
 Гратгоф Р. /Grathoff, R7 41, 43, 75
 Грауман Л.-Ф. /Graumann, C.-F./ 82, 84
 Гурвіч Г. /Gurvitch, G./ 78, 81, 82, 84, 87, 97
 Гурвіч А. /Gurwitsch, A./ 35, 39, 52, 55, 75, 77, 95, 99
 Гуссерль Е. /Husserl, EJ 6, 1, 9, 11, 12, 13-20, 25, 27, 29, 30, 32-36, 38, 40, 41, 45, 46, 55, 62, 74, 80-83, 90, 94, 102, 109, 116, 118, 119, 121, 123
 Гуссерль Г. /Husserl, G./ 93
 Гьольдерлін /Hölderlin, F./ 4, 1110
 Дальмайр Ф. /Dallmayr, F./ 97
 Дастур Ф. /Dastur, F./ 68
 Декарт Р. /Descartes, R7 57, 62
 Декомб В. /Descombes, V7 124
 Дельоз Ж. /Deleuze, G7 125
 Деррша Ж. /Deleuze, J7 9, 10, 15, 42, 54, 64, 70, 73, 92, 124-126
 Джеймс В. /James, W./ 76, 81
 Джойс Дж. /Joyce, J7 28, 29
 Дшштейн В. /Dilthey, W7 16, 22, 24, 38, 43, 109
 Добер Ж. /Daubert, J7 20
 Достоевський Ф. /Dostojewskij, F./ 49
 Дрейфус А. /Dreyfus, H7 79, 84
 Думметт М. /Dummett, M7 74
 Д'кмДж. /Dewey, J7 76
 Дюмера А. /Duméry, H7 53, 111
 Дюркгейм Е. /Durkheim, E7 96
 Дюфрен М. /Dufrenne, M7 65, 105
 Еванс К. /Evans, C/ 126
 Едд Дж. /Edie, J7 38, 40, 94
 Ені Л. /Eley, L7 44
 Еліаде М. /Eliade, MV 109
 Еліас Н. /Elias, NV 41

- Жаніко Д. /Janicaud, DV 68, 70
- Зіммель Г. /Simmel, G./ 73, 94
- Йісселінг С. /Ijsseling, S./ 41
- Імдаль Г. /Imdahl, H./ 104
- Інгарден Р. /Ingarden, R./ 6, 20, 21, 25, 26, 40, 104, 105, 107, 119-121
- Ізер В. /Iser, W./ 104
- Ізуці Т. /Isutz, T./ 111
- Іпполіт Ж. /Hippolite, J.I 68, 116
- Йонас Г. /Jonas, H./ 41, 75
- Кавайє Ж. /Cavaillès, J./ 54, 78, 100, 111
- Каліновський Г. /Kalinowski, G./ 94
- Кандінський В. /Kandinsky, W./ 70
- Кант І. /Kant, I./ 11, 17, 24, 48, 68, 71, 82
- Карр Д. /Carr, D./ 79
- Каспер Б. /Casper, B./ 112
- Касторіадіс К. /Castoriadis, C/ 69, 92, 117
- Кауфман Ф. /Kaufmann, Felix/ 39, 75, 93
- Кауфман Фр. /Kaufmann, Fritz/ 104
- Кац Д. /Katz, D./ 82
- Квант Р. /Kwant, R./ 42
- Кейсі І. С. /Casey, E./ 79
- Келлер В. /Keller, W./ 83
- Кельзен Г. /Kelsen, H./ 91
- Керстен Ф. /Kersten, F./ 78
- Кімура Б. /Kimura, B./ 89
- Кірхгоф Г. Р. /Kirchhoff, G.R./ 11
- Кізіль Т. Й. /Kisiel, Th.J./ 99
- Кіскер К. П. /Kisker, K.P./ 87, 88
- Ківіц П. /Kiwitz, P./ 97
- Кожев А. /Kojève, A./ 49, 52, 56, 116
- Койре А. /Kojève, A./ 19, 52, 99
- Кокельманс Дж. Дж. /Kockelmans, J.J./ 48
- Коменський Я. /Comenius, J.A7 98, 107
- Конрад-Марціус Г. /Conrad-Martius, H./ 20, 21
- Коунен Г. /Coenen, H./ 97
- Кофка К. /Koffka, K./ 82
- Котик К. /Kosik, K./ 120, 121
- Кракауер З. /Kracauer, S./ 41, 94
- Краєн одєбський З. /Krasnodebski, Z./ 112, 125
- Крузе Л. /Kruse, L7 85
- Куайн У. О. /Quine, W.O./ 79
- Кукі С. /Kuki S./ 40, 111
- Кун Г. /Kuhn, H./ 41, 42, 75
- Кун Р. /Kuhn, R./ 88
- Кун Т. /Kuhn, Th., S./ 36
- Кунц Г. /Kunz, III 83
- Куртін Ж. - Ф. /Courtine, J.-FV 65, 68
- Лакан Ж. /Lacan, J./ 30, 42, 59, 61, 78, 87, 92, 124, 125
- Ладрієр Ж. /Ladrière, J./ 111
- Лагаш Д. /Lagache, D./ 87, 91
- Ламберт Й. Г. /Lambert, J.H./ 11
- Ландгребе Л. /Landgrebe, LV 38, 41-43, 122
- Ландсберг П. Л. /Landsberg, RL./ 24, 41
- Лангевельд М. Й. /Langeveld, M.J./ 97
- Лантері-Лаура Г. /Lanteri-Laura, G./ 85
- Ласк Е. /Lask, E./ 46
- Лаутман А. /Lautmann, A./ 100, 111
- Ляйбніц Г. В. /Leibniz, G.W./ 78, 99
- Левінас Е. /Levinas, E./ 14, 17, 40, 42, 54, 56, 61-65, 69, 70, 73, 87, 112, 113, 125
- Леві-Стросс С. /Lévi-Strauss, C/ 59, 124, 125
- Леві-Брюль Л. /Lévy-Bruhl, L./ 32
- Левін К. /Lewin, K./ 14, 17, 40, 42, 54, 56, 61-65, 69, 70, 73, 82, 84, 87, 112, 113, 125

- Лефевр А./Lefebvre, H./ 117
 Либш Б./Liebsch, B./ 102
 Липс А./Lingis, A./ 79
 Лшшотен Й./Linschoten, J7 83, 84
 Лютар Ж.-Ф./Lyotard, J.-FV 61, 70, 106
 Лшгац В./Lippitz, W7 98
 Лшпс Г./Lipps, H7 19
 Лшпс Т./Lipps, Th7 20, 81, 102
 Лох В./Loch, W7 98
 Лосев О./Losev, A7 119
 Лотце Г./Lotze, H7 11, 12
 Лукач Д./Lukács, G7 122
 Лукман Т./Luckmann, Th7 43, 76, 77, 95, 96
 Луманн Н./Luhmann, N7 44, 97
 Льовгт К./Löwith, K7 39, 41, 75
 Люббе Г./Lübbe, H7 43
 Лютер М./Luther, MV 49

 Майер-Драве К./Meyer-Drawe, K7 98
 Майнонг А. фон /Meinong, A7 11, 82
 Мастер Экхарт/Meister Eckhart/ 111
 Мах Е./Mach, E7 11, 12
 Мангейм К./Mannheim, K7 24
 Маркузе Г./Marcuse, H7 115
 Марсель Г./Marcel, G7 51
 Марион Ж.-Л./Marion, J.-L7 68, 70, 113
 Маркс К./Marx, K7 70, 114, 116-119
 Маркс В./Marx, W7 42, 44, 75
 Марти А./Marty, A7 112
 Масарик Т./Masaryk, Th7 119
 Маттей Ж.-Ф./Mattéi, J.-F7 68
 Маттиен У./Matthiesen, UV 97
 Мейз В./Mays, WV 74
 Мен де Бира А./Maine de Biran, HV 70
 Мерло-Понт! М./Merleau-Ponty, MV 7, 10, 14, 20, 28,30, 36,38,39,41, 42,51,53,54

 Метро А./Métraux, AV 77
 М!А Дж. Г./Mead, G.HV 76, 77
 Мжунас А./Mickunas, AV 79
 Мш Дж. Ст./Mill, J.St./ 16
 Мшковский Е./Minkowski, EV 52, 87, 89, 90
 МохеНП!Дж. Т./Mohanty, J.NV 79
 Мукаржовський Я./Mukařovský, JV 103
 Музьш Р./Musil, RV 40

 Натансон М./Natanson, MV 77
 Натопр П./Natorp, P./ 16
 Ншше Ф./Nietzsche, FV 6, 22,49, 53, 79, 80, 104
 Нпта Й./Nitta.YV 111
 Ниуиуа К./Nishida, KV 110

 Обет П./Aubenque, P./ 68
 Олветти М.М./Olivetti, M.M./ 112
 О'Нейл/О'Neill, JV 96, 122
 Ортега-и-Гассет Х./Ortega y Gasset, JV 24, 40, 121
 Орт Е.В./Orth, E.WV 43
 ОСТ!Н Дж./Austin, J.LV 67, 74
 ОТТО Р./Otto, RV 23, 39, 44, 45, 109

 Пажанш А./Pažanin, AV 122
 Пач! Е./Paci, EV 10, 72, 73, 81, 108, 118, 119
 Парре А./Parret, HV 112
 Паскаль Б./Pascal, B./ 22
 Паточка Я./Patočka, JV 6,40, 69,120
 Пеперзак А./Peperzak, A./ 42
 Пет! Ж.-Л./Petit, J.-L7 67
 ППаже Ж./Piaget, JV 55, 58, 98, 111, 102
 Пшже Ж.-П./Piguet, J.-PV 107
 П!ррон Г./Piron, HV 85
 Планта!-Вонжур Ж./Plant) Bonjour, GV 68
 Платон/Platon/ 45, 71, 111

- Плесснер Г. /Plessner, H7 19, 24, 41, 42, 83
- Плюгге Г. /Flügge, H/ 88
- Полш Р. /Polin, R7 53
- Полгтцер Г. /Politzer, G./ 83, 91
- Пое А.Ж. де /Pos, H.J. de/ 42
- Прет1 Дж. /Preti, G./ 72
- Ур™ П. /Prini, P./ 72
- Пруст М. /Proust, MV 7, 28, 59, 105, 106
- Пуле Г. /Poulet, G7 107
- Пфайффер Г. /Pfeiffer, GV 62
- Пфендер А. /Pfänder, AV 19, 20, 78
- Райл Дж. /Ryle, G7 74
- Райнах А. /Reinach, A./ 19, 20, 21, 110
- Райнер Г. /Reiner, H7 24
- Райтер Й. /Reiter/ 112
- Рассел Б. /Russell, B./ 98
- Ржкерт Г. /Ricken, H7 46
- Річардсон В.Й. /Richardson, W.J./ 45
- Річіар Ж.-П. /Richir, M7 106
- Роджерс К.Р. /Rogers, C/ 84
- Ровагг П.А. /Rovatti, P.A./ 73, 119
- Розентцвейг Ф. /Rosenzweig, F7 62
- Ромбах Г. /Rombach, H7 43
- Рубін Е. /Rubin, E7 82
- Румпф Х. /Rumpf, H7 98
- Руссе Й. /Rousset, J7 106
- Ровагг П.А. /Rovatti, P.A./ 73, 119
- Рюмке Г.К. /Rumke, H.C7 89
- Саймонз П. /Simons, P./ 75
- СеллюДж. /Sallis, JV 78
- Сартр Ж.-П. /Sartre, J.-P7 10, 14, 52-59, 64, 77, 78, 85, 91, 105-107, 111, 115-117
- Сезанн П. /Cézanne, P./ 7, 105
- Селібшаш С. /Celibidache, S7 107
- СеМерарі /Semerari, G7 119
- СМІТ Б. /Smith, B./ 75
- Соколовський Р. /Sokołowski, R7 79
- Соссюр Ф. де /Saussure, F. de/ 59, 124
- Спіноза Б. /Spinoza, B./ 105
- Срубар І. /Srubar, 17 77, 121
- Старобінський Й. /Starobinski, J7 106
- Сьорл Дж. /Searle, J7 15
- Такеучі Й. /Takeuchi, Y./ 111
- Таміньо Ж. /Taminiaux, J7 41, 42, 68, 69
- Танабе Х. /Tanabe, H7 40, 111
- Твардовський К. /Twardowski, K./ 25
- Телленбах Г. /Tellenbach, H7 88
- Тіне Ж. /Thines, G7 42, 83, 84
- Тіффено Д. /Tiffeneau, D7 67
- Тимінецька А.-Т. /Tuminiecka, A.-T/ 78
- Тишнер Й. /Tischner, J7 41
- Тран Дук Тао /Tran Duc Thao/ 117
- Тугендгат Е. /Tugendhat, E7 43
- Тьонніс Ф. /Tönnies, F7 95
- Тьорнер Р. /Turner, R7 96
- Услар Д. /Uslar, D7 83
- Утітц Е. /Utitz, E./ 103
- Фарбер М. /Farber, MV 40, 75, 79, 99
- Федіда П. /Fedida, P./ 89, 91
- Фельман Ф. /Fellmann, F7 34
- Фінк О. /Fink, E7 38, 39, 41, 42, 90, 118
- Фіркант А. /Vierkant, A./ 94
- Фіхте Й.Г. /Fichte, G7 11, 68
- Фішер М. /Fischer, MV 107
- Формаджіо Д. /Formaggio, D7 108
- Франк Д. /Franeck, D7 65, 68
- Фреге Г. /Frege, G7 12, 14, 43, 74, 79, 98
- Фрейд З. /Freud, S7 12, 22, 52, 66, 85, 91, 92, 98

- Фуко М. /Foucault, MV 36, 47, 61, 65, 81, 90, 92, 125
 Функе Г. /Føllesdal, D./ 44
- Цанер Р. /Zaner, R./ 78
 Целмс Т. /Celms, T./ 40
 Цекш С. /Zecchi, S./ 8, 71, 108
- Чо К.К. /Cho, K.K./ 79
- Шаллер К. /Schalier, KV 97
 Шапп В. /Schapp, W./ 19
 Шелер М. /Scheler, MV 18-24, 33, 40-42, 46, 47, 52, 54, 77, 81, 83, 86, 94, 109-111, 114, 121
 Шеллинг Ф.В.Й. /Schelling, FW.J./ 21, 68, 105
 Шестов Л. /Schestow, LV 52
 Шиллази В. /Szilazi, WV 39
 Шильдер П. /Schilder, P./ 90
 Шпет Г.-/Spet, G./ 6, 19, 119
- Штгельберг Г. /Spiegelberg, HV 8, 39, 78, 84, 85
 Шраг К. /Schräg, C/ 79
 Штайн Е. /Stein, F./ 38, 40, 94
 Штрассер Ш. /Strasser, SV 41, 42, 63, 83, 84
 Штраус Е. /Straus, E./ 41, 87, 96
 Штраусе А. /Strauss, AV 96
 Штумпф К. /Stumpf, C/ 77, 82, 107
 Штрюкер Е. /Ströker, EV 42, 44, 100
 Шютц А. /Schütz, A./ 10, 35, 75-78, 81, 82, 87, 89, 93, 95, 96, 107, 121
 Шютце Ф. /Schütze, FV 96
- Якобсон Р. /Jakobson, RV 59, 89, 102, 123, 124
 Ямагучи И. /Yamaguchi, IV 111
 Янсен П. /Janssen, P./ 8
 Ясперс К. /Jaspers, KV 54, 65, 85
 Яусс Г.Р. /Jauf, H.RV 104

СЛОВНИК

Укладаючи цей словник, ми не прагнули визначити та коментувати всі феноменологічні терміни. Таке завдання є досить складним і потребує кропіткої роботи великої групи авторів. До того ж реалізацією такого наміру має бути окреме видання, а не маленький додаток до тексту, який є насамперед вступом феноменологічної проблематики. Коли ми говоримо про те, що створення розширеного феноменологічного словника є надто складним завданням, то маємо на увазі деякі принципи труднощі, які, з одного боку, зумовлені специфікою самої феноменологічної термінології, з іншого боку - інтелектуальною і мовною ситуацією, в якій знаходяться феноменологи України. Ці труднощі постали перед нами і при написанні цього невеличкого словника, який слід розглядати як довідник, який має допомогти читачу зрозуміти деякі ключові терміни феноменології.

Цими термінами оперує кожен феноменолог, часто-густо приписуючи різні значення одним і тим самим поняттям. Навіть в творчості самого Гуссерля - засновника феноменологічної філософії - смисл деяких понять трансформується у процесі їх розвитку. Це перша трудність, пов'язана з проблемою створення феноменологічного словника.

Друга трудність зумовлена специфікою феноменологічного стилю письма, притаманного насамперед Гуссерлю. Річ у тому, що дуже часто між феноменологічними поняттями неможливо встановити звичні логічні родо-видові зв'язки. І це не наслідок випадку, або неточності. Такий стан речей - природний прояв феноменологічної позиції. Адже ключові феноменологічні поняття втілюють сутнісний рівень досвіду. Вже в першому феноменологічному творі, «Логічних дослідженнях», Гуссерль виступає проти індуктивної теорії створення загальних понять, переважна більшість яких і висловлює певні сутності. Натомість у своїй праці «Досвід і судження» засновник феноменології розробляє концепцію вільної варіації у фантазії. Загальні поняття, через які нам відкриваються сутності, встановлюються не завдяки індукції великої кількості схожих предметів досвіду та подальшого абстрагування їх спільних властивостей. Адже для того, щоб

почати індукцію, ми потребуємо вже, нехай і невиразного, але все ж образу цієї схожості. Отримати його можливо лише у вільній варіації окремого екземпляра певного виду предметності у фантазії. Фантазуючи, ми окреслюємо межі, за якими певне явище втрачає свою сутність і перетворюється на щось інше. Загальні поняття є вербальними виразами уявлень про ці межі. Тому ці поняття, особливо найзагальніші з них, найчастіше не підпорядковуються одне одному, а взаємодоповнюються і в цьому взаємодоповненні перехрещуються. Це стосується передусім базових феноменологічних понять. Інколи вони утворюють смислові групи, в яких кожне окреме поняття не є частиною іншого, більш загального, а висловлює певний аспект того, що повністю визначається лише всією групою понять. Ми можемо виокремити декілька таких груп:

1. Феноменологічна редукція, епохе, залучення у дужки.
2. Ідеація та споглядання сутностей.
3. Конститутивна та інтенціональна проблематика.

Ще одна трудність на означеному шляху, пов'язана вже не з самою феноменологічною термінологією, а з проблемою артикуляції феноменологічних текстів українською мовою. З огляду на незначну кількість українських перекладів класичних і сучасних феноменологічних текстів та практичну відсутність самостійних українських феноменологічних досліджень, ми ще не можемо говорити про існування української феноменологічної термінології. Тому сподіваємося, що переклад книги відомого сучасного феноменолога Бернгардта Вальденфельса, доповнений невеличким феноменологічним словником, стануть чи не першими кроками до створення власне української феноменологічної традиції.

Акт (Akt) - поняття, за допомогою якого розкривається творчий характер свідомості. Акти є переживанням позначення. Значуща частина кожного окремого акту пов'язана не з предметом, а криється безпосередньо у переживанні акту. Гуссерль розрізняє матерію акту (гілетичні дані, від гр. *hyle* - матерія), тобто його предметність, та якість акту, що характеризує модальність предметного зв'язку як особливої позиції, де цей зв'язок мислиться можливим, сумнівним, необхідним тощо.

Апперцепція (Apperzeption) у гуссерлівській феноменології це «більше» (*das Mehr*) за прості відчуття, важливий структурний момент інтенціональності свідомості, зміст розуміння переживання предмету, що визначає переживання свідомості.

Вираз (*Ausdruck*) - одне з ключових понять гуссерлівської феноменології, яка означає знак, котрий має смисл. Є результатом смислонадаючих актів, пов'язаних з поняттям інтенціональності, є виявленням смислу про щось.

Горизонт (Horizont) - у феноменології Гуссерля характеристика свідомості, зумовлена її властивістю переживати смисли на певному нетематичному тлі, що співпереживається у інтенціональному акті. Визначається співприсутністю у сприйнятті того, що не дано у дійсності, і того, що дійсно презентується. Слід розрізняти зовнішній (просторовий) та внутрішній (часовий) горизонти. Часовий горизонт є первісним, належить до потоку сприйняття, є власною внутрішньою часовістю Я, оскільки все, що міститься у актуальному сприйнятті, знаходиться на перехресті минулого і майбутнього. У зовнішньому горизонті стають співприсутніми усі фонові дані, котрі відносяться до дійсно сприйнятого предмету. Таким горизонтом усякого предмету є світ - основа того, де ми «завжди вже є». Життєвий світ є спільним значущим горизонтом, що забезпечує когерентність досвіду. Феноменологічна перспектива відкриває універсальний горизонт, до якого належить первісні фундації смислу, або «прафундації», які утворюють звичну канву досвіду. Цей процес у Гуссерля має назву пасивної габітуалізації прасмилів. Він забезпечує саморозуміння горизонту свідомості.

Ейдос (гр. eidos) - праобраз, ідея. У феноменології Гуссерля вживається як синонім сутності і протиставлення факту. Є універсальною, котра означає всезагальне, елемент абсолютного потоку, існуючи разом з цим у часових структурах свідомості. Ейдоси відкриваються через ейдетичну редукцію. Охоплення ейдосів відбувається у досвіді ідеації, тобто споглядання сутностей.

Ейдетична редукція - див. Феноменологічна редукція.

Екзистенціальна феноменологія - одна із найвпливовіших форм сучасної феноменології. Виникла із спроб розв'язати проблеми інтросуб'єктивності, історичності, соціальності, наявності об'єктів культури за допомогою феноменологічної редукції, котра у своїй еволюції розбиває вихідні формально-методичні настанови феноменології, пропонуючи аналізувати людське буття не за допомогою об'єктивуючих категорій, а через звертання до основних форм конкретно-історичного існування людини, якими є так звані «екзистенціали», які уможливають проявлення сутності людського буття (Гайдеггер, Сартр), що постає і описується як екзистенція.

Емоційне апіорі (das emotionelle Apriorie) - одне з центральних понять прикладної феноменології Макса Шелера, що спирається на гуссерлівське розуміння інтуїції як розумового споглядання. Предметом такого споглядання виступають цінності. Обґрунтовуючи інтуїцію цінностей, Шелер, вважав, що вона реалізується у актах любові та ненависті. За допомогою емоційного апіорі Шелер розгортає феноменологічне обґрунтування етики та релігії, ставить за мету осягнення об'єктивної царини цінностей, що як феноменальні

сутності є апіорно даними. Апіорність у Шелера є не формальна, а матеріально-екзистенціальна, пов'язана із буттям.

Адже носієм цінностей тут є не тотожна емпіричному індивіду особистість. Через інтенціональне переживання цінностей розкривається їх сутність, емоційне апіорі.

Епохе (від давньогрецького *epoche* - утримання від суджень) - одне із головних понять трансцендентальної феноменології, означає утримання від суджень щодо існування світу. За допомогою феноменологічного епохе здійснюється перехід від природної настанови до феноменологічної, формується так званий «чистий спостерігач». Щоб здійснити процедуру епохе, суб'єкт має усунути з поля зору усе, що безпосередньо не належить до предмету - усі накопичені історією наукової та повсякденної думки судження, гадки, упередженості, оцінки перемету. Це, за Гуссерлем, уможливує споглядання сутності цього предмету. У контексті епохе слід розуміти гасло Гуссерля «назад, до речей!», тобто відмову від різного роду упередженостей і перехід до споглядання їх чистої сутності.

Життєвий світ (**Lebenswelt**) - поняття, оформлення якого відбувається у пізніх працях Гуссерля (див. «Формальна і трансцендентальна логіка», «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія»). Виступає основою взаємоузгодженого досвіду, а також основою об'єктивних наук, є інтегральним аналогом інтенціонального предмета інтерсуб'єктивності, що лежить в основі усіх опосередкованих зв'язків між людьми. У природній настанові свідомості постає як світ людського досвіду, що є світом суб'єктів, інтереси, уявлення, нахили яких спрямовуються до реальності. Життєвий світ утворює широкий горизонт, у межах якого розгортаються різні інтереси та відбуваються цілепокладання. Діючи у таких горизонтах інтересів, ми просто припускаємо, що живемо у існуючому світі. Для нас він існує як сукупність смислів, котрі можна перевіряти, модифікувати і навіть спростовувати. Гуссерль пропонує розглядати життєвий світ також у феноменологічній настанові, де він відкривається як корелят інтенціонально діючої суб'єктивності, сфера значень, що конститується трансцендентальною суб'єктивністю. На відміну від природної настанови, де усі є зануреними до життєвого світу, феноменологічна настанова дає змогу усвідомити його напередданість у співвідношенні з людською суб'єктивністю, що надає смисли усяким переживанням свідомості предметам, процесам і зв'язкам життєвого світу. У феноменологічній соціології він постає універсумом життєво-світових угруповань, що об'єднують життєві світи різних соціальних груп (А. Шютц та ін.), є теоретичною основою досліджень так званого «повсякденного світу». Універсальне значення життєвого світу, що залишається у будь-яких смислах, проявляється у універсальному, відкритому горизонті, пов'язаному з переживаннями свідомості,

відкриваючи нові можливості розгортання смислів. Методологічне значення поняття життєвого світу, за Гуссерлем, полягає у переорієнтації європейських наук, які не врахували інтерсуб'єктивних умов визначення предметів свого дослідження.

Інтенціональність (Intentionalitaet) - універсальна характеристика свідомості, яка означає спрямованість свідомості на зміст своїх актів. Гуссерль висловлює цю характеристику ще формулою «свідомість про». Свідомість, за Гуссерлем, ніколи не буває порожньою, вона завжди на щось спрямована, тобто свідомість завжди має інтенціональний характер. Крім Гуссерля та його послідовників, цим поняттям, широко вживаним ще схоластикою, оперує його вчитель Ф. Brentano, застосовуючи інтенціональність для розрізнення психічних та фізичних феноменів. Для Brentano психічні акти завжди спрямовані на фізичні факти, чим і відрізняються від останніх, оскільки ті в свою чергу ні на що не спрямовані. На відміну від свого вчителя Гуссерль вважав, що ми не можемо говорити про спрямованість актів свідомості на щось зовнішнє. Така позиція потребує наївної віри в існування світу, яка виключається в актах феноменологічної редукції. Кожний інтенціональний акт являє собою ноєзо-ноєматичну структуру, де ноєзис є сама спрямованість свідомості, а ноєма тим, на що спрямована свідомість, способом даності свідомості її змісту.

Інтерсуб'єктивність (Intersubjektivitaet) - поняття, що означає спільну об'єктивну основу досвіду різних суб'єктів, незалежно від їх особистісних властивостей та ситуацій здобуття цього досвіду. У феноменології Гуссерля досліджується через розкриття імпліцитних та експліцитних інтенціональностей, де трансцендентальне Я засвідчується у існуванні інших та їх досвіді. Дозволяє описати умови можливості смислових зв'язків між індивідами як духовними монадами. Універсальною інтерсуб'єктивністю є людство.

Інтуїція - духовне споглядання, споглядання сутностей (Wesensschau), ідеація, охоплення розумовим зором загального. У своєму розумінні інтуїції Гуссерль відштовхується від картезіанської моделі математичного значення (споглядання розумовим зором геометричних фігур, позбавлених емпіричних ознак). Аналізуючи теоретико-пізнавальні можливості цього виду інтуїції, Гуссерль формулює методичний «принцип усіх принципів», за яким усе, що відкривається через інтуїцію має прийматися так, як воно себе показує, отже, може бути тільки описаним, а не сконструйованим, виведеним чи доведеним. Слід підкреслити, що у даному випадку йдеться про опис ідеальних сутностей (див. Ейдос), смислів, а не про факти.

Матерія - (Hyle, Materie) - у феноменології Гуссерля - те в інтенціональному акті, що вказує на предметне, через поняття матерії описується зв'язок з предметним. Різні інтенціональні акти можуть торкатися однієї й тієї ж предметності, але у інших ракурсах, наприклад,

розрізнення між журналом та періодичним виданням і т.п. Чуттєвий матеріал, або гілетичні дані (давньогрецьке *hyle* - матерія) потребує оживлення, яке здійснюється у переживаннях свідомості.

Ноема (від гр. поета - думка) та ноєсис (гр. *poesis* - мислення) - див. **Інтенціональність**.

Онтологія регіональна (die regionale Ontologie) - у феноменології Гуссерля обґрунтовується методично обумовлена необхідність розрізнення регіонів буття, кожен з яких має свої смисли. У кожному з таких регіонів (наприклад, природа, людина, історія тощо) є можливими свої інтенціональні акти, тому проголошується плюралізм регіональних онтологій. З цими регіональними онтологіями співвідносяться відповідні матеріальні онтології-строга апіорні науки, котрі у своїй предметній сфері мають закладати фундамент для емпіричних наук. Їх завдання полягає у описі безпосередньо відкритих сутнісних відносин відповідного регіону за допомогою категоріального апарату (наприклад, предметність, просторовість, причинність тощо), а також у виведенні з них так званих регіональних аксіом - очевидних положень. Регіональні онтології підпорядковуються в свою чергу ще більш фундаментальній науці, а саме - формальній онтології та її формальним категоріям, які виводяться із сутності «предмета взагалі». Формальна онтологія висуває універсальні аксіоми, що ґрунтуються на основному принципі гуссерлівського трансцендентального ідеалізму - універсальній і принциповій доступності свідомості усіх предметів і насамперед тих, про які можна змістовно висловлюватися у науці та філософії. Трансцендентальна свідомість є конститутивною не тільки для реального світу, а й для усієї сукупності ідеально-го буття.

Парадокс людської суб'єктивності - за Гуссерлем, полягає у тому, що вона є одночасно об'єктом, існуючим у світі, та суб'єктом, який конститує світ, розширюється до парадоксу універсальної інтерсуб'єктивності, де людство одночасно конститує світ і є частиною цього світу. Розв'язується у Гуссерля за допомогою радикального епохе.

Переживання (Erlebnis) - набули у феноменології назви змістів, що репрезентуються (*repraesentierende Inhalte*) у здійсненні ноєсису. У феноменології свідомості є побудовою «усвідомленого змісту» певних чуттєвих вражень, усвідомлення чуттєвого досвіду. Поруч із таким актом свідомості, як сприйняття, існують ще акти свідомості, які спрямовуються не на дане у спогляданні, наприклад, уяву фантазії або понятійне мислення.

Природна настанова (natuerliche Einstellung) - у феноменології це так звана найвна настанова свідомості, для якої природний і соціальний світи є безпосередньо даними, очевидними, це найвна віра в існування предметів. Людину, що дотримується природної настано-

ви, Гуссерль називає «наївною людиною», для якої тип зв'язку між предметами зливається з типом зв'язку між предметами і свідомістю. За Гуссерлем, світ, що сприймається у природній настанові є цілісним, природним світом фактичності та реальності, він є доступним і знаходиться безпосередньо перед нами, тут і зараз. Світ, що постає у природній настанові, є наслідком роботи повсякденного донаукового мислення. Але природна настанова визначає також і позитивно-наукове мислення, що знаходяться у полоні фактичності. У трансцендентальній феноменології Гуссерля аналіз природної настанови є етапом підготовки до здійснення феноменологічної редукції, у якій природна настанова береться у дужки, відкриваючи тим самим можливість опису «чистої свідомості». У феноменологічній соціології А. Шютца природна настанова визнається домінуючою, а її світ (світ повсякденності) проголошується вищою і найбільш самоочевидною реальністю.

Рефлексія у феноменології - особливий вид переживань, які обумовлені спонтанним життям свідомості.

Трансцендентальна редукція - див. **Феноменологічна редукція**.

Темпоральна структура сприйняття (temporale Struktur der Wahrnehmung) - схема, запропонована Гуссерлем, що започаткувала усі феноменологічні дослідження часу, серед них і критичні. Складається з трьох структурних елементів:

1. Тут-момент (Jetzt-Moment), відправна точка, первісне враження.
2. Ретенція (Retention) або первісне утримання цієї тут-точки, у потоці існує як ланцюг ретенцій.
3. Потенція (Protention) або первісне очікування чи випередження, яке конституює те, що відбувається.

Рівні часу свідомості:

1. рівень темпорального об'єкту з притаманною йому тривалістю і послідовністю фаз;
2. свідомість із її конститутивною структурою (протенція-тепер-ретенція);
3. абсолютний квазітемпоральний потік свідомості, або абсолютна суб'єктивність, у вигляді чистої теперішності імперативу: «Дивись!»

Трансцендентальний суб'єкт - трансцендентальне Я - у феноменології є суб'єктом, очищеним від усіх психологічних та емпіричних елементів. Рух до нього, за Гуссерлем, вимагає здійснення радикального епохе. Воно починається з аналізу конкретного емпіричного Я, що спочатку постає у вигляді «нечіткої конкретності» як «предмет, що має характер речі». Після здійснення епохе та процедури феноменологічної редукції відкривається перспектива трансцендентального Я.

Феноменологічна настанова - відтворення безпосереднього смислового поля смислів між свідомістю та предметами. Стихло її зміст розкривається у гаслі Гуссерля «Назад, до самих речей!» У цьому гаслі міститься вимога затримувати увагу смислової спрямованості свідомості на речах (див. **Інтенціональність**), де речі розкривають свій смисл поза посиланнями на природні або інструментальні зв'язки з іншими речами. Отже, **ф. н.** спрямована на сам процес сприйняття як процес формування певного спектру смислів щодо адекватного даного предмету, є рефлексією на сприйняття, його фази та їх єдність. Належить до феноменологічної редукції. Головна вимога щодо **ф. н.** - неупередженість щодо вже набутих настанов свідомості, що позбавляє детермінізм та функціоналізм статусу методологічного домінування роботи свідомості.

Феноменологічна редукція - методологічна процедура, реалізація якої означає поступове виключення суджень про незалежне від свідомості існування змістів актів свідомості. В цьому сенсі корелятивним поняттю «феноменологічна редукція» є поняття феноменологічного епохе - утримання від суджень про існування, а також математична метафора «залучення у дужки» з подальшим розгортанням цієї метафори: те, що залучається в дужки, в них зберігається, за дужками ж залишається лише аспект існування того матеріалу, що редукується. Завдяки феноменологічній редукції феноменолог виключає природну настанову і займає позицію незацікавленого спостерігача, або включає феноменологічну настанову. Саме в ній нам відкривається сутнісний рівень досвіду свідомості, і перш за все його універсальна інтенціональність, адже змісти свідомості починають розглядатися феноменологом не як незалежні від свідомості об'єктивності, а як інтернаціональні кореляти конститутивної діяльності свідомості. Свідомість згідно з цим розглядається спрямованою на свої змісти.

Розрізняють декілька етапів феноменологічної редукції. Ейдети́чна редукція - переключення з фактичного на ейдети́чний, або сутнісний рівень досвіду, що в трансцендентальному варіанті феноменології означає також рівень умов можливого досвіду взагалі. Трансцендентальна редукція - виключення формальних і матеріальних (змістовних) умов досвіду у якості внутрішніх трансценденцій, або ейдети́чного рівня досвіду. Лише завдяки цьому стає можливим вихід до абсолютно чистої свідомості, в якій погляду феноменолога відкриваються інтернаціональні джерела конституювання дійсності

Форми феноменології - У перекладі з давньогрецької феноменологія означає вчення про явища. Вперше як філософський термін вживається у 1764 р. Й.Г. Ламбертом у його праці «Новий органон», як назва теорії явищ основи досвідного знання, що мала на меті аналіз явищ як передумови осягнення сутностей (виявлення помилок,

оман, примар і т. і). У Канта є назвою вчення про емпірично дані явища природи у праці «Метафізичні першооснови природознавства» (1786), котрі розглядаються як уявлення, на відміну від вчення про річ у собі. Гегель застосовує цей термі для розкриття форм прояву духу у їх діалектичному сходженні (див. «Феноменологія духу»). Ф.Брентано та його послідовники звертаються до феноменології в контексті дескриптивної психології. Для назви філософського напрямку і методу цей термін впроваджується Гуссерлем і починає вживатися у ХХ ст. саме у цьому значенні. Хоча феноменологія у такому сенсі пов'язана з ім'ям Гуссерля, її не можна ототожнювати тільки з його вченням. Існують різні форми феноменології навіть у вченні Гуссерля, визначаючи його еволюційні лінії. Головними з них є дескриптивна феноменологія, трансцендентальна феноменологія (феноменологія свідомості), екзистенціальна феноменологія, феноменологія інтерсуб'єктивності, феноменологія повсякденності. Оскільки феноменологічний метод застосовується і у інших науках, то на цій підставі виокремлюють феноменологічну медицину, психологію, мовознавство, літературознавство тощо.

Час - у феноменології - темпоральність самої свідомості, її первинних модусів сприйняття, пам'яті, фантазії, суб'єктивності у її широкому значенні, це мереживо інтенціональностей. Є основним засобом опису роботи свідомості. Завдяки часу збігаються феномен та його опис, здійснюється зв'язок між спонтанністю свідомості та її рефлексією, адже сприйняття розкривається як феномен саме тому, що рефлексія встановлює і відтворює його часові фази. У феноменології існують дві лінії розуміння часу:

1. інтенціональна лінія, де час об'єднує потік феноменів (Гуссерль), синтезує внутрішні фази переживання;
2. розгляд часу як чистої темпоральності, що є первісним «позасобою» у «самій собі» і «для самої себе» (Гайдеггер).

Чиста свідомість - у феноменології - чисте смислоутворювання, самоочищення свідомості від нав'язуваних ззовні стереотипів, схем, рутинізації мислення, створення умов чистої неупередженості, необхідної для споглядання сутностей та їх опису.

Контрольні завдання з курсу «Вступ до феноменології»

1 варіант

1. Що таке епохе?
2. Про які переживання йдеться у феноменології?
3. Який зміст вкладається у поняття «регіональна онтологія»?
4. Що таке трансцендентальна феноменологія?
5. Що таке горизонт?
6. Які етапи можна виділити у еволюції вчення Гуссерля?

2 варіант

1. Про які акти йдеться у феноменології?
2. Що таке регіональні онтології?
3. Чим займається феноменологія свідомості?
4. Чи є тотожним зміст ейдетичної редукції та феноменологічної редукції?
5. Що таке інтенціональність?
6. Чи можна вважати Гуссерля послідовником картезіанської традиції?

3 варіант

1. Що таке природна настанова?
2. Що таке феноменологічне апіорі?
3. Чи збігаються за своїм змістом поняття ноєсіс і ноєма?
4. Що таке інтерсуб'єктивність?
5. Як здійснюється інтенціональний аналіз?
7. Чим відрізняється феноменологія М.Шелера від феноменології Е.Гуссерля?

4 варіант

1. Що таке протенція?
2. Про які смисли йдеться у феноменології?
3. Як є можливим споглядання сутності?
4. Чи вживається у феноменологічних вченнях поняття «матерія»?
5. Що таке життєвий світ?

5 варіант

1. Що таке інтеціональне переживання?
2. Що таке феноменологічна настанова?
3. Який зміст вкладається у гасло Гуссерля «Назад, до самих речей!»
4. Що таке ідеація?
5. Чи є у вченні Гуссерля універсали?
6. Яку інтерпретацію феноменології пропонує М. Гайдеггер?

6 варіант

1. Чи тотожні за своїм змістом феноменологія свідомості і екзистенціальна феноменологія ?
2. Про яку інтуїцію йдеться у феноменології Гуссерля?
3. Що таке ретенція?
4. Як здійснюється інтенціональний аналіз?
5. Що таке чиста свідомість?
6. Чи мав рацію Brentano, коли стверджував, що Гуссерль вбирається у його старі шати?

7 варіант

1. Що таке ноєма ?
2. Чи тотожні у феноменології поняття смисл і значення?
3. Чи може бути повсякденність предметом феноменологічного аналізу?
4. Чи можна говорити про плюралізм життєвих світів?
5. Що таке ідеація?
6. Який внесок до феноменології зробив E. Левінас?

8 варіант

1. Як називається процедура взяття у дужки природної настанови?
2. Що таке трансцендентальна суб'єктивність?
3. Що таке ноєсис?
4. Що є передумовою інтерсуб'єктивності?
5. Що значить «оживлення свідомості»?
6. Хто стояв у витоків феноменологічної соціології?

9 варіант

1. Які терміни застосовує Гуссерль для опису структури інтенціональності?
2. Чому у феноменології велике значення приділяється аналізу темпоральності?
3. Чи можна розглядати життєвий світ як універсалію?
4. Що є метою феноменологічного аналізу?
5. Що має на увазі Гуссерль, говорячи про «європейське людство»?
6. Який внесок до феноменології зробили P. Рікєрта M. Мерло-Понті?

10 варіант

1. Яку структуру має ноєма?
2. В чому Гуссерль вбачає причину кризи європейських наук?
3. У чому полягає сутність феноменологічного методу?
4. Чи можна вважати історичний світ життєвим світом?
5. Якою є свідомість з точки зору феноменології - предметною чи непередметною?
6. Які проблеми розроблялися східноєвропейськими феноменологами?

Автори: доктор філос. наук, професор *Култаєва М.Ц.*
канд. філос. наук *Кебуладзе В.І.*

Як читати Гуссерля

*Методичні поради С. Рінофнер-Крайдл **

Щоб уникнути труднощів, котрі виникають при роботі над текстами Гуссерля доцільно неухильно дотримуватися таких правил:

- V** Феноменологічні описи - це не наївні описи або відбитки даного. «Феноменологія» не має нічого спільного з методично невимогливим атеоретичним дескриптивізмом. Лише у взаємодії пізнавального інтересу, вибору методу, визначенні предметної сфери і постановки конкретної проблеми щось може вважатись даним.

- У** Оскільки феноменологічні описи містять у собі домагання розв'язання проблем, - адже феноменологія намагається за допомогою описового розкриття та аналізу смислового наповнення прояснити передумови нашого відношення до світу - вони підлягають критиці. Їх можна і необхідно самому перевіряти. Вимагається не позакритичне прийняття простих інтуїтивних достовірностей, а по можливості вичерпне позбавлення від привнесених передумов, теоретичних упередженостей і т.і.

- У** Продуктивна робота над текстами Гуссерля вимагає вправ з метою засвоєння феноменологічної техніки зміни настанов: «Що і про що висловлюється і у якій настанові? Тут також необхідно дотримуватися методичної дисципліни. Свобода «інтуїції» пов'язана з попередніми обмеженнями.

- V** Слід уникати зручної позиції при читанні текстів, позбавлених термінологічної визначеності та (або), та у випадку необхідності розуміння неточних мовних виразів. За винятком невеликої за обсягом основної термінології (наприклад,

- епохе, ноесіс, ноема), феноменологія не створила своєї власної точної філософської мови. Але це не повинно проковувати введення до феноменологічних описів передумов, що походять з нашої повсякденної мови. Вирази, запозичені з дофілософської розмовної практики (наприклад, «я», «зміст», «смысл»), набувають нового значення у контексті феноменологічних описів.

У Суперечки з імманентними домаганнями значущості та критеріями оцінки феноменологічних описів варто відрізнити від критики передумов феноменології. Слід вміти розпізнавати радикальні критики, які з цілком інших позицій відкидають феноменологічну ідею філософії та феноменологічний метод.

* *Husserl lesen. Hinweise von Sonja Rinofner-Kreidl // Information Philosophie. Dezember 2000. N6. S. 51-52.*

Переклад М.Д. Култаєвої



БЕРНХАРД ВАЛЬДЕНФЕЛЬС (нар. 1934 р. в м. Ессен) - видатний сучасний німецький філософ, визнаний далеко за межами своєї країни фахівець в галузі феноменології та історії феноменології. З 1976 р. - професор філософії Рурського університету м. Бохума. Вивчав філософію у Мюнхені та у М. Мерло-Понті в Парижі. Саме тут почав свій шлях у феноменологію, розвиваючи в докторській дисертації "Проміжна сфера діалогу" (1971) феноменологічну теорію діалогу, вкоріну в творах Е. Гуссерля, М. Мерло-Понті та Е. Левінаса. Засадничим поняттям наступної його важливої роботи "В тенетах життєвого світу" (1985) стало не просто поняття "життєвого світу", а множини життєвих світів.

"Вступ до феноменології", разом з іншими історико-філософськими дослідженнями філософа, - "Феноменологія у Франції" (1983), "Німецько-французькі шляхи думки" (1995) та видана за його редакцією "Німецька та французька феноменологія" (2000), - засвідчують вагомість його вкладу до історії феноменологічної філософії.

Починаючи з роботи "Порядок у сутінках" (1987), на перший план поступово виходить основний мотив філософських роздумів Б. Вальденфельса останніх років - мотив чужого. Саме дослідження основних принципів "феноменології чужого" увиразнено двоухтомником - "Топографія чужого" (1997) та "Межі нормалізації" (1998). Найновіші ж роботи - "Тілесна самість. Лекції з феноменології тіла" (2000) та "Віддалення сучасності" (2001), підкреслюють не лише вірність їх автора феноменологічній філософії (під його редакцією опубліковано також роботу з перспектив феноменологічної етики - "Вимога іншого" (1998), але й плідність феноменологічного погляду на важливі проблеми сучасної соціальної та політичної філософії.



З М І С Т

Передмова до українського видання.....	5
Передмова.....	7
Розділ I. Ідея феноменології.....	11
Розділ II. Регіональні онтології.....	19
Розділ III. Феноменологія трансцендентальної свідомості.....	27
Розділ IV. Життєвий світ та історія.....	32
Розділ V. Феноменологія на роздоріжжі { <i>Німеччина, Бельгія, Нідерланди</i> }.....	38
Розділ VI. Шлях Мартіна Гайдеггера крізь феноменологію.....	45
Розділ VII. Феноменологія тілесного існування (<i>Франція</i>).....	51
Розділ VIII. Феноменологія як нова наука про життя (<i>Італія</i>).....	71
Розділ IX. Феноменологія у контексті мови і суспільства (<i>англосаксонськікраїни</i>).....	74
РозділX. Феноменологія у регіонах наук.....	80
Розділ XI. Феноменологія у довшілі марксизму.....	114
РозділX\ . Феноменологія біля своїх меж.....	123
Література.....	128
Іменний покажчик.....	153
Словник (<i>дидактичний додаток</i>).....	159
Контрольні завдання з курсу «Вступ до феноменології».....	168
Як читати Гуссерля	171

Серія "Сучасна гуманітарна
бібліотека",

заснована Українським філософським фондом у 2001 році

У серії протягом 2002 р. видані:

Пер. з нім

Видавництво "Стилос". - 128 с.

Мартін Гайдеггер очима сучасників

Баландье Ж. Політична антропологія

Пер. з франц.

Видавництво "Альтерпрес". - 252 с.

Слотердаjk П. Критика цинічного розуму

Пер. з нім.

Видавництво "Тандем". - 544 с.

Вальденфельс Б. Вступ до феноменології

Пер. з нім.

Видавництво "Альтерпрес". - 176 с.

Шановні читачі!

*Про свої враження, побажання, критичні зауваження, пропозиції
щодо даної книги та серії "Сучасна гуманітарна бібліотека"
загалом пишiть за адресами:*

*02112 м. Київ-112, вул. Шамрила, 23 видавництво "Альтерпрес"
(ел. адреса: book-s@retla.Kiev.ua)*

або

*01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська 4, кім. 321 Український
філософський фонд (ел. адреса: uffon@carrier.kiev.ua)*

*Ми відкриті для співпраці з усіма зацікавленими особами; відгуки
від Вас допоможуть у подальшій роботі над серією.*

Редколегія серії "Сучасна гуманітарна бібліотека"

Наукове видання

Вальденфельс Бернхард

ВСТУП ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Технічний редактор *А. Фурта*
Дизайн обкладинки *П. Фурта*

Підписано до друку 25.11.2002. Формат 84x108/32. Папір офс.
Гарнітура Svoboda. Друк офсетний. Ум.-друк.арк. 9,24.
Обл.-вид. арк. 9,97. Наклад 1080 прим. Замовлення №02-45

"Альтерпрес", 04112 Київ, вул. Шамрила, 23.
Свідоцтво серія ДК №177 від 15.09.2000 р.

Надруковано в ТОВ "Альтерпрес", 04112 Київ, вул. Шамрила, 23