

Вахтанг Кебуладзе (Київ)

КРИТИКА ЕМПІРИЗМУ В ТВОРАХ ЕДМУНДА ГУСЕРЛЯ «ЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ», «ФІЛОСОФІЯ ЯК СТРОГА НАУКА» І «ПЕРША ФІЛОСОФІЯ»

1. Феноменологія і емпіризм: збіги та розбіжності

Стосунки феноменології з емпіризмом доволі складні. Феноменологія чимало запозичує з емпіризму. Сам Гусерль приділяє багато часу ретельному аналізу Локового вчення і позначає концепції Берклі і Г'юма як «попередні форми феноменології» (*Vorformen der Phänomenologie*) [Husserl, 1956: S. 141, 182]. Розвиваючи цю думку, Гусерль пише: «У кожному разі, ми можемо сказати, що “Трактат” Г'юма є першим начерком чистої феноменології, утім у вигляді чисто сенсуалістичної і емпіричної феноменології» [Husserl, 1956: S. 157]. Називаючи концепцію Г'юма начерком сенсуалістичної і емпіричної феноменології, Гусерль хоча й визнає цього мислителя своїм попередником, але водночас накреслює стратегічну лінію критики емпіричної концепції досвіду. Адже відомо, що саме зі спроб подолання деяких вад емпіризму, а саме психологізму та натуралізму, Гусерль і розпочинає розбудову проекту феноменологічної філософії. Таку амбівалентність ставлення феноменології до емпіризму дуже влучно характеризує американський феноменолог Марвін Фарбер у своїй книзі «Натуралізм і суб'єктивізм», в якій він називає філософію Гусерля суб'єктивізмом, протиставляючи її натуралізму, і водночас указує на досвід як на основний предмет цього суб'єктивізму: «Центральною темою суб'єктивіста є аналіз досвіду» [Farber, 1959: p. 5]. Навряд чи можна погодитися з визначенням феноменології як суб'єктивізму, якщо розуміти суб'єктивізм в традиційному сенсі, адже, так зрозуміла, феноменологія неодмінно вела би до релятивізму, що він, на думку Гусерля, і є головною вадою таких хибних емпіричних настанов, як психологізм і натуралізм. Утім, якщо під суб'єктивізмом розуміти повернення до взаємопов'язаності свідомості і світу, то варто визнати, що в цій короткій характеристиці феноменології Фарбер вдало

© В. Кебуладзе, 2011

схоплює важливий аспект феноменологічного стилю мислення, а саме його спрямованість на досвід, утім не на досвід у наївному натуралістичному розумінні емпіризму, яке зрештою веде до скептицизму, а на досвід, у якому свідомість конститує світ, залишаючись частиною цього світу. Феноменологічно зрозумілий досвід – це вже не просто конгломерат або потік чуттєвих даних, в якому розчиняється об'єктивність світу, а спосіб існування свідомості у світі й світу для свідомості. Таке розуміння досвіду послаблює напруження протистояння свідомості й світу та забезпечує нас від екстремальності як об'єктивізму, так і суб'єктивізму. Стає зрозумілим, що справжнім предметом філософського дослідження є не об'єктивний світ або суб'єктивна свідомість, а їхня кореляція в досвіді, завдяки якій ми взагалі можемо говорити про суб'єктивність і об'єктивність, адже ці поняття не є абсолютними і так само залежать одне від одного як, скажімо, просторові визначення верху та низу. Справжня феноменологічна позиція полягає в тому, щоби не приймати некритично існування світу або свідомості, а в ретельному дослідженні встановити умови можливості того, що саме така свідомість, будучи частиною світу, водночас саме так переживає саме такий світ як світ свого досвіду й до того ж саму себе в цьому світі.

Надалі ми спробуємо подивитися на ставлення феноменології до емпіризму з огляду на вищезазначену амбівалентність цього ставлення. Спочатку ми спробуємо окреслити загальні засади феноменологічної критики емпіризму, які Гусерль озвучив у курсі лекцій, які він читав у 1923-1924 роках в університеті Фрайбурга і які потому вийшли друком під назвою «Перша філософія». Після цього ми повернемося до раннього етапу розбудови феноменології, а саме до I-го тому «Логічних досліджень» і статті «Філософія як строга наука». У цих творах Гусерль, як відомо, здійснює ретельну критику таких методологічних настанов емпіризму, як психологізм і натуралізм. При цьому варто зазначити, що хоча перший із цих творів, який вийшов друком у 1900 році, ще не містить трансцендентального варіанту феноменології, утім, як ми побачимо, деякі фундаментальні ідеї трансцендентальної феноменології спираються на критику психологізму, яку містить ця книга. Статтю «Філософія як строга наука» (1911) можна натомість розглядати як критичний вступ до трансцендентальної феноменології, класичний варіант якої викладено в «Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії» (1913). Насамкінець ми звернемося вже до II-го тому «Логічних досліджень», аби розглянути феноменологічну критику емпіричних концепцій індукції і асоціації як способів утворення загальних понять. Отже, наше просування буде зумовлено не так хронологічною послідовністю текстів Гусерля, як внутрішньою логікою розгортання феноменологічної критики емпіризму.

Розпочнемо ж ми розгляд цієї критики, як і було заявлено, з її загальних засад, які окреслено в лекціях Гусерля, що були оприлюднені під назвою

«Перша філософія». Спираючись на текст цих лекцій можна виокремити декілька головних закидів з боку феноменології на адресу емпіризму:

1. **Неспроможність розрізнити психологічне і трансцендентальне самодосвідчування** (Selbsterfahrung), або «психологічну і трансцендентальну єдність потоку свідомості» [Husserl, 1956: S. 124]. Цей закид пов'язаний з одним із засадових принципів феноменологічного дослідження. Згідно з цим принципом, феноменологія постає як єдність двох щільно пов'язаних між собою наукових дисциплін – феноменологічної психології і трансцендентальної феноменології. Будь-яке феноменологічне дослідження має розгортатися на обох рівнях. Водночас феноменолог завжди має чітко розрізняти ці два рівні дослідження й розуміти те, про що йому йдеться на кожному етапі його власних феноменологічних розвідок – про трансцендентальні умови можливості досвіду чи про втілення цих умов у конкретних одиничних досвідах, які постають у вигляді психічних переживань. Емпіризм натомість не розрізняє ці два рівні дослідження й залишається неспроможним углядіти трансцендентальний вимір досвіду. Ця нерозрізненість почасти й зумовлює психологізм емпіризму, про який йтиметься нижче. Адже нездатність розрізнити питання про умови можливого досвіду та питання про перебіг досвіду як такого, призводить до змішування питань про психологічне походження знання з питанням про логічне й епістемологічне обґрунтування знання.
2. **Неспроможність побачити інтенційний характер свідомості.** Емпіризм не помічає спрямованість свідомості на свої предмети, яка зумовлює спосіб даності свідомості самих цих предметів. З цього приводу Гусерль зауважує: «Велике завдання виявити інтенційність, свідомість як свідомість чогось... залишається, звісно, нездійсненим у разі сліпоти до цієї основної риси життя свідомості внаслідок наївного передсуду, який ми назвали натуралізацією свідомості, сліпоти, притаманної Локу і всій подальшій психології» [Husserl, 1956: S. 124]. Ця неспроможність помітити інтенційність свідомості, а отже, первинну неусувну корелятивність свідомості та світу зумовлена наївним визнанням об'єктивності світу даністю, що не потребує філософського осмислення. При цьому об'єктивність світу витлумачується в термінах природничих наук, засади яких також сприймаються як безсумнівні: «Замість почати, як Декарт, із запитування про всі науки та світ досвіду, Лок від самого початку цілком наївно припускає чинність нових об'єктивних наук і поготів уважає samozрозумілим існування досвідчуваного світу» [Husserl, 1956: S. 79]. Така наївність у ставленні до світу досвіду пов'язана з іншою вадою емпіризму, яку Гусерль називає сліпотою до ідей.
3. **Сліпота до ідей** полягає в нездатності безпосередньо вбачати загальне: «Тепер варто виявити ще один тип основних помилок, які в усій новочасній психології спричинив англійський емпіризм. Вони, звісно, є старою

спадковою хворобою, а саме спадщиною античного скептицизму та середньовічного номіналізму, що завдяки Гобсу вигулькує в Новий час у так званому емпіризмі. Нашою новою темою є сліпота до ідей та ідеальних законів у правильно зрозумілому Платоновому сенсі» [Husserl, 1956: S. 127]. Ця сліпота до ідей є причиною іншої фундаментальної помилки емпіризму, а саме:

4. **Ототожнення споглядання зі спогляданням одиничного.** «Традиційний емпіризм, так би мовити, визначально характеризує той принциповий передсуд, що первинно споглядати можна лише щось одиничне» [Husserl, 1956: S. 127]. Цей закид, до речі, стосується також трансценденталізму Канта, який заперечував можливість інтелектуального споглядання. Невизнання спроможності споглядати загальне призводить до невизнання існування загального: «Вбачання поняттєвих сутностей, корелятив загальних слів, а, з іншого боку, також і буття самих цих сутностей не визнається» [Husserl, 1956: S. 127–128].

У цьому короткому реченні Гусерль порушує відразу низку питань. По-перше, йому йдеться про даність сутностей у спогляданні, тобто тут постає проблема можливості споглядати сутності. Розв'язання цієї проблеми подибуємо у феноменологічній концепції інтелектуального споглядання. По-друге, йдеться про можливість вираження сутностей у загальних словах, чи поняттях. Тут, отже, постає питання про те, наскільки наші поняття здатні адекватно виражати сутності, що вони дані нам у спогляданні, якщо ми взагалі здатні їх споглядати. По-третє, Гусерль встановлює зв'язок між пізнанням і буттям, адже для нього заперечення можливості споглядати сутності означає заперечення їхнього буття. Чи не практикує він тут знову психологізм певного ґатунку? Гусерль стверджує «Загальні сутності також є предметами» [Husserl, 1956: S. 129]. Можна додати «предметами свідомості». Отже, для нього даність свідомості є підставою вважати щось за таке, що існує. Логіка такого трансцендентального психологізму така – те, що є предметом досвіду свідомості, є предметом світу досвіду, принаймні настільки, наскільки цей світ є світом досвіду.

Отже, світ досвіду та досвід світу є комплементарними. Саме в цьому сенсі слід розуміти Гусерля, коли він пише про те, що феноменологічний психологізм, на відміну від сенсуалістичного, можна «вилікувати»: Адже феноменологія є «[...] наукою про первинну сутність психічного як такого» [Husserl, 1956: S. 125]. Але психологізм можна вилікувати ще й через адекватне розуміння того, що Гусерль називає загальним мисленням, загальним уявленням, загальним спогляданням, в яких мислять, уявляють і споглядають загальне. Загальне при цьому постає не як ідентичне в різних актах його схоплення, як у разі схоплення окремої речі. Я бачу будинок із цього й того боку, я пригадую його, виображую зміну кольору його стін. У кожному з цих актів йдеться про той самий будинок, але не йдеться про загальне.

Натомість акт схоплення загального, наприклад, червоного як такого, сам є загальним за своєю сутністю. Цей акт не спрямований на щось одиначне, на що можуть також бути спрямовані інші акти, з якими він через це буде пов'язаний. Загальне забарвлює загальністю акт свого схоплення. Натомість одиначна річ постає в актах свого схоплення завжди як інша. Стіна навпроти мого будинку, яку я бачу, кожного ранку визираючи з вікна, відрізняється від стіни навпроти мого будинку, яку я пригадую, перебуваючи у відпустці далеко від власної оселі й від стіни навпроти неї. При цьому і моє споглядання, і моє пригадування стіни спрямовані на одиначну предметність. Вони пов'язані між собою лише через те, що є моїми актами, та через те, що спрямовані на ту саму предметність. Ані споглядання стіни, ані пригадування не дають мені нічого загального. Окрім того, річ в різних актах її схоплення постає як така, що втілює різні сутності. Кожний новий акт може виявити в ній нову сутність. Коли я зранку дивлюся на стіну навпроти мого вікна, освітлену променями сонця, я схоплюю сутність світлого як такого, дивлячись же на ту саму стіну ввечері, я схоплюю сутність темного як такого.

Отже, споглядання тієї самої одиначної предметності (стіни навпроти мого будинку) може схоплювати різні сутності. Сутність, натомість, завжди постає як та сама. Акт схоплення сутності, якщо він є актом схоплення сутності, схоплює саму сутність, а не спосіб її поставання. Тому будь-який інший акт схоплення цієї сутності відрізняється від цього акту лише емпірично, а не трансцендентально. Інший акт схоплення сутності не дає нічого нового на відміну від іншого акту схоплення емпіричної предметності, який може виявити в цій предметності нові риси. Жоден новий акт схоплення сутності не може виявити в сутності нічого нового, якщо це насправді акт схоплення тієї ж самої сутності. Натомість кожний акт схоплення емпіричної речі відсилає до нескінченної низки актів схоплення цієї речі, які можуть виявити в ній інші властивості. В цьому полягає фундаментальна відмінність емпіричного і трансцендентального пізнання. Емпіричне пізнання завжди відкрите для фальсифікації, трансцендентальне пізнання не потребує навіть верифікації, адже, якщо воно не є пізнанням істини, то воно взагалі не є пізнанням.

2. Критика психологізму і натуралізму

Інтелектуальну ситуацію, в якій Гусерль починає створювати власну філософську концепцію, й те, що він в цій ситуації намагається змінити, дуже влучно описав Фарбер: «Традиційні емпіризм і психологія призвели до виникнення психологістської філософії логіки в Англії (Д. С. Міл) і Німеччині (Зигварт, Вундт й інші). Споріднений з концепцією еволюції, такий погляд на логіку почав загрожувати об'єктивності та строгості формальної науки, оскільки логіку почали сприймати як частину такої природничої науки, як психологія. Критика цієї помилки й одностороннього погляду на логіку була одним з кроків, що вели до вилучення природничо-наукового методу з філосо-

фії. Це й була первинна мотивація феноменології Едмунда Гусерля» [Farber, 1959: p. 4]. Отже, можна сказати, що критика психологізму в логіці вела до побудови філософської концепції, яка докорінно відрізнялася від емпіризму, що спирався на природниче пізнання. Такою новою філософією й мала стати феноменологія. Саме тому Гусерлева критика психологізму в логіці є настільки важливою для розуміння всього феноменологічного проекту.

На початку своєї творчості Гусерль сам посідає позицію психологізму в обґрунтуванні математики у творі «Філософія арифметики» [Husserl, 1970]. Але потому, почасти під впливом критики з боку Фреге, переходить до антипсихологізму. З огляду на це, стає зрозумілим, чому Гусерль завершує «Передмову» до першого видання «Логічних досліджень» відповідною цитатою з Гете: «Що стосується сміливої критики, яку я спрямовую проти психологістської логіки та теорії пізнання, то я хотів би нагадати слова Гете: „Ні до чого не ставляться так строго, як до колишніх помилок“» [Husserl, 1975: S. 7]. Під «колишніми помилками» він, безперечно, має на увазі власний психологізм у «Філософії арифметики».

Гусерль розпочинає критику психологізму з розрізнення нормативних і теоретичних дисциплін. Одне з головних питань, яке він порушує на початку твору полягає в тому, чи є логіка нормативною або теоретичною дисципліною. Тому в Гусерлевому описі тогочасної дискусії між психологістами та антипсихологістами нас цікавитиме саме та лінія аргументації психологістів і контраргументації антипсихологістів, яка пов'язана зі спробою відповісти на це засадниче питання.

Гусерль формулює позицію психологістів у такий спосіб: «Хоч би як визначали логічне вчення – як вчення про мислення, судження, висновування, пізнання, доведення, знання, про спрямування розуму в пошуках істини, про оцінку підстав доказу тощо – ми завжди знаходимо психічну діяльність або продукти як об'єкти практичного регулювання. І якщо взагалі обробка матеріалу за правилами певного вчення передбачає пізнання властивостей цього матеріалу, то те саме стосується цього випадку, в якому йдеться про психологічний матеріал. Зрозуміло, що наукове дослідження правил, за якими його слід обробляти, приведе до наукового дослідження цих властивостей: теоретичний фундамент для побудови логічного вчення створює, отже, психологія, а саме, психологія пізнання» [Husserl, 1975: S. 64–65].

Антипсихологісти, за словами Гусерля, відповідають на це так: «Психологія [...] розглядає мислення таким, яким воно є, а логіка таким, яким воно повинно бути» [Husserl, 1975: S. 64–65]. Тобто, якщо для психології предметом є будь-яке мислення як психічна діяльність, то для логіки предметом є лише правильне мислення і його закони. Логіка, на відміну від психології, є нормативною наукою. Метафорично кажучи, психологія – це фізика мислення, а логіка – це етика мислення. Утім на це психологісти своєю чергою відповідають, що правильне мислення – це лише один із можливих випадків мислення взагалі. Отже, щоби зрозуміти, яким є пра-

вильне мислення, варто вивчати мислення в усіх його проявах як психічний процес. А цим займається психологія. Тому, навіть якщо логіка не є частиною психології, вона, принаймні, має спиратися на психологічні дослідження мислення як психічного процесу.

На думку Гусерля і психологісти, й антипсихологісти припускаються в цій дискусії спільної помилки, визнаючи логіку нормативною наукою. Натомість логіка є чистою теоретичною наукою про ідеальні закони мислення, на базі якої, звісно, можна утворити норми правильного мислення. Утім вчення про ці норми, хоча і є похідним від логічної теорії, але не створює її ядра. До цієї думки Гусерля ми ще неодноразово повертатимемося. Зараз ми відтворимо наступний Гусерлевий крок у критиці психологізму. Він здійснює його за поширеною в математиці формулою – доказом від супротивного. Гусерль пропонує нам припустити, що психологісти праві й логіка насправді має базуватися на психології. Але які з цього випливають наслідки? І чи не знищують ці наслідки саму можливість логіки як науки?

Гусерль називає три емпіричні наслідки психологізму в логіці й показує їхню несумісність із самою ідеєю логіки:

1. Закони психології приблизні, а закони логіки точні. Якщо логіка базується на психології, то точні логічні закони мають базуватися на приблизних психологічних законах, а це неможливо, адже на приблизних законах можуть базуватися лише інші приблизні закони. З цим першим наслідком пов'язаний другий:
2. Закони логіки пізнавані а priori, закони психології – а posteriori. Якби логічні закони спиралися на психологічні, то це означало б, що апіорні закони впливали з апостеріорних, а це також неможливо.
3. Якби логіка спиралася на психологію, то це означало би, що логіка має змістом психічне, але це не так. Логіка не має змістом психічне ані як свій безпосередній зміст, ані як те, що вона нормує, адже логіка, як ми побачили раніше, є не нормативною, а теоретичною наукою, змістом якої є не емпіричне психічне життя, а чисті ідеальні закони мислення не залежно від того, мислить хтось взагалі за цими законами чи ні. Отже, як пише Гусерль, логіка не потребує «matter of fact» психічного.

Ці наслідки психологізму добре відомі. Спробуймо подивитися на те, яке значення для феноменологічної концепції досвіду має критичне їх осмислення.

Особливо нас цікавитиме другий наслідок, оскільки Гусерль застосовує в ньому поняття апіорного пізнання. Він дає йому принципово відмінне від Канта визначення. Це не просто переддосвідне пізнання, адже будь-яке знання ми здобуваємо в досвіді в широкому сенсі цього слова. Апіорне знання це знання, дане з очевидністю. Тут ми виходимо до дуже важливого для феноменологічної концепції досвіду поняття очевидності, до якого ми повернемося ще в розгляді третього передсуду психологізму. Поки ж варто

лише зауважити, що концепція очевидності докорінно відрізняє трансценденталізм Гусерля від трансценденталізму Кантового гатунку, характерною рисою якого є заперечення інтелектуальної інтуїції.

Повертаючись до першого наслідку, ми маємо визнати, що психологізм в логіці неодмінно призводить до релятивізму й скептицизму. Адже якщо точні закони, базуються на приблизних, то це означає, що не існує загального і необхідного знання. Будь-яке знання є приблизним і відносним, залежним від конкретного досвіду, покладеного в його основу. Такий релятивізм своєю чергою породжує скептицизм щодо можливості пізнання істини. Саме тому Гусерль визначає психологізм як скептичний релятивізм. При цьому він говорить про різні типи релятивізму та скептицизму.

Так релятивізм може бути специфічним (або видовим) й індивідуальним.

Найрадикальнішим формулюванням індивідуального релятивізму, на думку Гусерля, є вислів Протагора: «Людина є мірою усіх речей». На позиціях такого радикального релятивізму сьогодні не стоїть жоден науковець. Натомість вельми поширеним є видовий релятивізм у формі антропоморфізму, коли за критерій істини визнається не окрема людина, а специфіка природи людини як виду. Формою такого релятивізму, на думку Гусерля, саме і є психологізм. Але навіть такий релятивізм веде до догматичного скептицизму, адже релятивізує істину й у такий спосіб унеможливорює пізнання абсолютної істини. Від догматичного скептицизму Гусерль відрізняє скептицизм метафізичний. Якщо догматичний, або гносеологічний, скептицизм піддає сумніву пізнання абсолютної істини як такої, то метафізичний скептицизм, натомість, встановлює кордони нашого можливого пізнання й у такий спосіб дисциплінує його. Якщо перший вид скептицизму веде до агностицизму, то другий намагається критично встановити межі пізнання. Говорячи про метафізичний скептицизм, Гусерль, безперечно, має на увазі Кантове обмеження можливостей людського розуму. Можна навіть наважитися на твердження, що метафізичний скептицизм є обов'язковою складовою строго філософського мислення, до якого прагне феноменологія, адже саме таке мислення долає наївну метафізику й уможливорює справжній трансценденталізм, очищений від метафізичного подвоєння світу.

Повертаючись же до психологізму, маємо визнати, що він є видовим релятивізмом, який веде до догматичного скептицизму і в такий спосіб унеможливорює пізнання істини.

Водночас психологізм є формою натуралізму, який ніби заперечує скепсис щодо існування об'єктивного світу й здатності свідомості пізнавати його. Натомість він наївно визнає об'єктивний світ просто наявним. Свідомість своєю чергою є для нього моментом цього природного світу, і як така функціонує за загальними природними законами. Але саме тут натуралізм припускається тієї помилки, яку Гусерль в статті «Філософія як строга наука» [Гуссерль, 1994] називає натуралізацією розуму. Така натуралізація призводить до того, що психологію як емпіричну науку про емпіричні психічні

факти покладають в основу таких чистих наук, як, скажімо, логіка й аксіологія. А це і є основною ознакою психологізму. Натомість, як показує Гусерль в аналізі третього наслідку психологізму, така чисто теоретична наука, як логіка, не потребує «matter of fact» психічного ані як відправного пункту своїх розвідок, ані як того, чому вона приписує норми.

Отже, натуралізм як наївний об'єктивізм приховує в собі паростки скептичного релятивізму. Тому стає зрозумілим, що розбудову справжньої строгої філософії треба розпочинати з обережного й критичного ставлення до об'єктивності світу. Саме задля того, щоби позбавитися такого наївного об'єктивізму, який призводить до нібито протилежного йому скептицизму, Гусерль і розробляє в «Ідеях І» [Husserl, 1976] концепцію феноменологічних редукцій, здійснення яких і вводить нас до поля феноменологічних досліджень, позбавляючи об'єктивістської наївності природної настанови й убезпечуючи від граничного скепсису. Зважаючи на вище викладене, можна сказати, що Ломар має рацію, коли стверджує: «Гусерль був першим, кому вдалося в аналізі досвіду оминути і риф психологізму, й риф однобічно антипсихологістського об'єктивізму» [Lohmar, 1998: S. 230].

Завершуючи критику психологізму, Гусерль вказує на три передсуди, на яких той ґрунтується:

1. Логіка як нормативна наука, що встановлює норми правильного мислення, спирається на психологію як науку про мислення взагалі.
2. Оскільки логіка є наукою про судження та висновування, тобто операції мислення, вона є частиною психології, предметом якої є будь-який психічний процес, мислення зокрема.
3. Головним завданням логіки є встановлення істинності суджень. Критерієм істини в логіці є очевидність, яка є характеристикою психічного актів, вивченням яких займається психологія. Отже, логіка має спиратися на психологію.

Перший передсуд повертає нас до суперечки між психологістами й антипсихологістами. Ми вже побачили, що цей передсуд притаманний обом сторонам цієї дискусії. Гусерль, натомість, розглядає логіку не як нормативну, а як теоретичну науку, змістом якої є ідеальні закони мислення. Ці закони, як зазначалося, відкриваються нам з очевидністю в інтелектуальному спогляданні. При цьому очевидність – це насамперед характеристика самих логічних законів, а не тільки психічних актів, у яких ми їх схоплюємо. Психічна очевидність є похідною від очевидності логічної. Нерозуміння цього й втілено в третьому передсуді психологізму, в якому змішано очевидність змісту й очевидність акту, в якому цей зміст даний. Нездатність розрізнати зміст і акт – це і є другий передсуд психологізму. Адже в логіці йдеться не про психічні акти судження, висновування тощо, а про їхні ідеальні змісти. Завдяки цьому розрізненню змісту й акту ми вже наближаємося до феноменологічної концепції інтенційності.

Психологізм як прояв натуралізму, з одного боку, і як скептичний релятивізм, з іншого, дається взнаки не лише в логіці, але й в емпіричній теорії пізнання в цілому, однією з головних проблем якої віддавна була проблема загальних понять. Психологістська настанова зводить питання про трансцендентальне обґрунтування загальних понять, яке має інтерсуб'єктивне значення, до питання про їхнє емпіричне походження в суб'єктивному психічному досвіді. Емпірична теорія досвіду вказує на асоціацію і індукцію як на основні способи такого походження.

3. Критика емпіричної концепції асоціації та індукції як способів утворення загальних понять

Зі «сліпоти до ідей» і прикутості до споглядання одиничного впливають внутрішні суперечності вчення емпіризму про загальні поняття. Це вчення базується на двох методологічних принципах – асоціації ідей і індукції.

До проблеми утворення загальних понять Гусерль звертається ще в «Логічних дослідженнях». Як говорилося, його інтелектуальна позиція в цьому творі позначена ідеалістичним реалізмом певного гатунку, що, безсумнівно, бере свій початок від Платона. Відповідно до цього, він піддає критиці два засадничих аспекти номіналістично-емпіричної епістемології, а саме – концепцій індукції та асоціації. Тут, безперечно, ми натрапляємо на приховану полеміку з Локовою концепцією досвіду, в якій індукція та асоціація відіграють центральні ролі.

Критичне ставлення до індуктивізму утворює методологічне тло для Гусерлевої критики психологізму в логіці, яку він розгортає в I томі цього твору. Як зазначалося вище, він показує, що, на відміну від законів емпіричних наук загалом і психології зокрема, які завжди мають ймовірнісний і приблизний характер саме через те, що ми здобуваємо їх через індукцію, закони логіки є точними й абсолютно вірогідними. Цю точність вони дістають через те, що ми пізнаємо їх а priori, природничі ж закони – а posteriori. При цьому Гусерль вказує на фундаментальну ознаку апіорного знання, а саме на його очевидність, яка в разі логічних аксіом є не лише характеристикою психічного акту їх схоплення, а насамперед властивістю самого логічного змісту цих аксіом.

Критику індуктивізму Гусерль продовжує й у II томі «Логічних досліджень». Тут він вказує на проблематичність утворення так званих «кіл схожості» (*Ähnlichkeitskreise*) в актах індукції, з яких ми начебто можемо абстрагувати спільні властивості схожих предметностей досвіду і в такий спосіб утворити загальні поняття: «Наявне розуміння оперує “колами схожості”, утім дещо легковажно сприймає те утруднення, що кожний об'єкт належить до множини кіл схожості й тому слід відповісти на питання, що відрізняє одне від одного самі ці кола схожості. Зрозуміло, що без уже заданої єдності неминучим був би *regressus in infinitum*» [Husserl, 1984:

S.120]. Коли я захожу до аудиторії, аби прочитати чергову лекцію, то натрапляю на людей, що на відміну від мене належать до кола схожості, яке можна позначити поняттям «студенти». Я в цій ситуації, натомість, належу до іншого кола схожості, яке можна позначити поняттям «викладачі». Утім водночас разом із кимось у цій аудиторії я належу до кола схожості, що позначається поняттям «чоловіки». З доволі великим ступенем ймовірності можна припустити, що всі інші присутні в цій аудиторії належать до кола схожості з позначкою «жінки». Отже, аби залучити об'єкт до того чи того кола схожості, мусимо вже мати уявлення про такі кола схожості. Це уявлення має передувати будь-якій індукції. Виникає питання: в який спосіб свідомість утворює це уявлення про схожість об'єктів, які слід долучити до одного кола схожості? Якщо апелювати до ідеалізму Платонового гатунку, можна стверджувати, що ці уявлення мають вроджений характер, тобто є вродженими ідеями. Утім, такий спосіб обґрунтування загальних понять тяжіє до метафізичної наївності, яка виявляється неприйнятною у трансцендентальному варіанті феноменології, що його Гусерль починає розробляти в «Ідеях I». У пошуках відповіді на питання про утворення загальних понять ми не можемо апелювати до чогось трансцендентного свідомості, наприклад до вроджених ідей, а маємо, натомість, віднайти механізми конституювання цих понять у самому досвіді свідомості, не вдаючись при цьому до примітивного емпіризму та до натуралізації розуму, адже це знову б означало наївну метафізику, в якій трансцендентним досвіду свідомості постає вже зовнішній природний світ.

У II томі «Логічних досліджень» Гусерль критикує також емпіричну концепцію асоціації, зокрема за те, що ця концепція нехтує питомою характеристикою свідомості, яка насамперед дається взнаки в асоціативній діяльності, а саме її активністю. Ідеальні закони логіки повинні мати свій незалежний статус і не можуть бути редукованими до психічних способів їх схоплення. Саме тому Гусерль не приймає концепцію пасивності свідомості, яка впливає з її емпіричного бачення. Свідомість це не *tabula rasa* (чиста дошка) або *white paper* (білий аркуш), що слугує порожнім місцем для відбитків досвіду, резервуаром накопичення емпіричних змістів. Тому й асоціація має активний характер і додає щось нове до тих змістів, які в ній асоціюються. «Асоціація не просто збуджує у свідомості певні змісти й дозволяє їм самим зв'язуватися з даними змістами згідно із сутністю тих і тих (визначенням їхнього роду), [...] вона до того ж утворює нові феноменологічні характеристики і єдності, які не мають своєї необхідної закономірної підстави ані в самих пережитих змістах, ані в родах їхніх абстрактних моментів» [Husserl, 1984: S. 36]. Асоціювання, отже, – це не пасивне пов'язування чогось заздалегідь схожого, але активне створення нових рис схожості та об'єднання згідно з ними асоційованих предметів до того, що мовою Гусерля можна назвати «колами схожості». Але, знов-таки, в цьому разі уявлення про ці кола схожості мають передувати асоціативній діяльності.

Варто зазначити, що така концепція асоціації веде нас до реалізму платонівського гатунку, тобто до визнання незалежного існування ідей, або загальних понять і через це до спростування емпіризму в теорії пізнання взагалі і в логіці зокрема. Тому часто-густо перший варіант феноменології, викладений у «Логічних дослідженнях» називають реалістичною феноменологією. Також ми говоримо про мюнхенську школу реалістичної феноменології, яка, насамперед в особі Адольфа Райнаха, спирається на творчість раннього Гусерля і не визнає здійсненого в «Ідеях I» повороту до трансценденталізму. До того ж феноменологічного напрямку належить відомий польський філософ Роман Інгарден. Утім, сам Гусерль поступово відходить від ідеалістичного реалізму, не приймаючи при цьому і номіналізм.

ЛІТЕРАТУРА

- Gusserly* Э. Философия как строгая наука / составл., подгот. текста и прим. О.А. Сердюкова // Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 129–174.
- Farber M.* Naturalism and Subjectivism. – New York: The Research Foundation of State University of New York Albany, 1959. – 389 p.
- Husserl E.* Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte / herausgegeben von Rudolf Boehm. – Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1956. – (Husserliana, Band VII) – 199 S.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie / Edmund Husserl; [neu herausgegeben von Karl Schumann]. – Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1976. – (Husserliana, Band III/1) – 323 S.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik/ herausgegeben von Elmar Holenstein. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. – (Husserliana, Band XVIII) – 256 S.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis/ herausgegeben von Ursula Panzer. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. – (Husserliana, Band XIX/1) – 529 S.
- Husserl E.* Philosophie der Arithmetik / herausgegeben von Lothar Eley. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970. – (Husserliana, Band XII). – 283 S.
- Lohmar D.* Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis. – Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1998. – (Phaenomenologica, Band 147) – 320 S.

Vakhtang Kebuladze

Criticism of Empiricism in Edmund Husserl's works "Logical Investigations", "Philosophy as Rigorous Science" and "Prima Philosophia"

The paper deals with the phenomenological criticism of empiricism. The author compares these two philosophical conceptions showing their similarity and their differences. Both phenomenology and empiricism are philosophies of experience; however, phenomenological analysis of empiricism reveals some of empiricism's fundamental mistakes:

1. Empiricism is incapable to distinguish empirical and transcendental self-experience (Selbsterfahrung).

2. Empiricism fails to grasp the intentional character of consciousness.

3. Empiricism «doesn't see the ideas».

4. Empiricism identifies contemplation with contemplation of the singular.

Together with Husserl the author criticizes psychologism and naturalism and analyses empiric concepts of association and induction. He shows that, contrary to empiricism's claims, association is not only passive but also active, and induction isn't sufficient for creation of general notions.

Vakhtang Kebuladze, PhD in philosophy, Associate professor of the Philosophical Department in Taras Shevchenko National University of Kyiv

Вахтанг Кебуладзе, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Вахтанг Кебуладзе, кандидат философских наук, доцент кафедры философии философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко
