

«Відчуття» та «гадка» у форматі, заданому грецьким мейнстримом, — це провідники доступу до речей. Навпаки, згідно з Піроном, ні почуття, ні гадка не мають необхідної властивості відкривати що-небудь (у цьому разі проблема істинності цього відкриття не має значення), і «річ», як вона розуміється у піронізмі, не може бути схоплена/визначена через *αἴσθησις* або *δόξα*. Обом цим порядкам фрагментації протистоїть *λέγω*. Це означає, що «річ», непізнана й невідчутна, не може бути ні передбачуваною, ні відчутною, але, незважаючи на це, про неї можна говорити. Принципова відмінність «того, хто говорить» від «того, хто відчуває» та «того, хто гадає» полягає в тому, що дії того, хто говорить, не націлені на виокремлення точки говоріння, в кінцевому підсумку — себе з навколишнього світу: якщо дотримано всіх піроністичних правил висловлювання, то той, хто говорить, не стає тією точкою, завдяки якій у порядку речей з'являється поділ на «одне» та «інше», з'являється, власне кажучи, порядок. Перед нами говоріння, яке не спирається на виокремлене місце того, хто говорить, на точку говоріння, на систему відмінностей, що стосується речей, але не їхнього порядку, тобто стосується їх особливим чином — не у режимі *де-скрипції*, а у режимі *перформативу*.

## ДЖЕРЕЛА

- Брюнсвиг Ж. Философия в эпоху эллинизма / Жак Брюнсвиг // Греческая философия : В 2-х т., 8-ми ч. / Под ред. М. Канто-Спербер; пер. с фр. 5-й ч. В.П. Гайдамака. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 2006. — Т. 2. — Ч. 5. — 2008. — С. 503—649.
- Рассел Б. История западной философии : В 3-х кн. / Бертран Рассел; подгот. текста и науч. ред. В.В. Целищева. — 2-е изд., доп. — Новосибирск: Изд-во Новосибирск. ун-та, 1997. — 815 с.
- Шпет Г.Г. Скептик и его душа / Густав Густавович Шпет // Философские этюды. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — (Б-ка журнала «Путь»). — С. 117—221.
- Eusebius. Praeparatio evangelica / Eusebius; hrsg. von K. Mraz // Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica. — Berlin: Akademie-Verlag, 1954. — 239 S. — (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).
- Hankinson R.J. The Sceptics / R.J. Hankinson. — London [etc.]: Routledge, 1998. — VII, 376 p.

Ольга Літінська — кандидат філософських наук, старший викладач кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Сфера наукових інтересів — антична філософія, скептицизм.

Вахтанг  
Кебуладзе

### ТЕНДЕНЦІЯ ПЕРЕТВОРЕННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ З ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ НА ФІЛОСОФІЮ ДОСВІДУ

Одним з головних завдань цього дослідження є виявлення самопідтверджувальної тавтологічності виразу «феноменологія досвіду». Мені йдеться, отже, насамперед про те, що сама сутність феноменології як філософського вчення і методології наукового дослідження полягає в тому, що її предметом є досвід у найширшому розумінні цього слова. Може здатися, що твердження про те, що феноменологія є вченням про досвід, сьогодні звучить як банальність. Для багатьох сучасних дослідників, які стоять не на феноменологічних позиціях і залучають до своїх розвідок феноменологію як одну з можливих інтелектуальних настанов, ця теза виглядає самозрозумілою. Серед вітчизняних науковців таке бачення демонструє, наприклад, Михайло Мінаков у дисертаційному дослідженні «Історія поняття досвіду», коли він починає розділ, присвячений розгляду феноменологічної концепції досвіду з такого опису феноменології: «Феноменологія Едмунда Гусерля... була тим способом філософування, що покладав в центр аналізу досвід. Феноменологія від початку намагалася утримати в полі зору досвід поза психологічним тлумаченням і описати його в автентичний спосіб, поза філософськими термінами, що несли навантаження надто великої кількості тлумачень» [Мінаков, 2007: с. 245]. Зрозуміло, що

в історико-філософському дослідженні поняття досвіду ефективною та корисною є презентація феноменології як філософії досвіду. В такому разі цей доволі впливовий напрям сучасної філософії може бути органічно залученим до інтелектуальних розвідок такого гатунку. Отже, визнання досвіду центральною темою феноменології має тут, на мою думку, суто інструментальну функцію, хоча й відповідає певній тенденції самої феноменологічної філософії. Але ця тенденція має неоднозначний характер.

Сучасний український знавець феноменологічної філософії та філософської герменевтики Андрій Богачов також указує на досвід як на центральну феноменологічну тему: «Гусерль переконував, що всі поняття, усі положення, навіть закони логіки, слід утверджувати в безпосередньому досвіді, який складається з феноменів. *Феноменологія є методом досвідного обґрунтування всього можливого знання*» [Богачов, 2006: с. 87]. При цьому він слушно зауважує, що «...*феноменологічний досвід* принципово відрізняється від поняття досвіду, який раніше знала теорія пізнання» [Богачов, 2006: с. 87]. Розуміння феноменології як філософії досвіду подибуємо, начебто, й у текстах сучасних закордонних феноменологів, зокрема в такого визнаного авторитета феноменологічної традиції, як Бернгард Вальденфельс: «Заява, в якій стверджується, що у феноменології все обертається навколо досвіду, не є надто сильною. Цей новий і водночас старий мотив досвіду є не лише преференційною темою, а й чимось на кшталт царини випробування феноменологічного мислення, а отже, більшою мірою слугує виявленню мислення Гусерля» [Вальденфельс, 1999: с. 142]. Сама назва тексту «Феноменологія досвіду Едмунда Гусерля», цитату з якого наведено вище, начебто містить приховане визначення феноменології: феноменологія Гусерля — це феноменологія досвіду. Проте можна помітити, що твердження Вальденфельса доволі обережні. Адже «заява, в якій стверджується, що у феноменології все обертається навколо досвіду, не є надто сильною». Тобто для феноменології досвід є важливою темою, але не все в ній обертається навколо цієї теми. Окрім того, досвід як тема феноменології — це «новий і водночас старий мотив» феноменології. Тобто феноменології начебто завжди йшлося про досвід, але усвідомлення досвіду як центральної теми феноменології є доволі новим. До того ж ця тема, на думку Вальденфельса, є випробуванням феноменології, яке «слугує виявленню мислення Гусерля». Залишається лише додати, що це випробування слугує виявленню мислення самого Вальденфельса та будь-якого феноменолога.

Отже, досвід — це не так загальноновизнана тема феноменології, як стала провокація феноменологічного мислення або сталий виклик феноменології. Утім, чи не є для феноменології така провокація, такий виклик чи таке випробування найважливішим, про що взагалі може йтися у фі-

лософському дослідженні? На мій погляд, однією з головних тенденцій феноменології є поступовий перехід від філософії свідомості до філософії досвіду. При цьому свідомість і досвід постають як комплементарні поняття, і перехід від одного з них до іншого здійснюється через інверсію словосполучення, що їх поєднує: досвід свідомості — свідомість (або усвідомлення) досвіду. Враховуючи це уточнення, можна стверджувати, що феноменологія настільки є філософією свідомості, наскільки свідомість є усвідомленням досвіду, і настільки філософією досвіду, наскільки досвід є досвідом свідомості. Комплементарність свідомості та досвіду дається взнаки в багатьох сучасних феноменологічних текстах.

Так, у сучасного російського феноменолога Віктора Молчанова віднаходимо непомітний перехід від поняття свідомості до поняття досвіду й навспак: «Задум феноменології свідомості полягав насамперед у тому, що до самого цього вчення про свідомість повинен залучатися живий досвід свідомості, й експлікацію досвіду свідомості слід здійснювати не «ззовні» — з позиції соціології, фізіології тощо, а «зсередини», тобто на підставі внутрішнього досвіду. Феноменологія прагне розкрити досвід тільки на підставі досвіду — досвід може постати тільки в досвіді, тільки через досвід» [Молчанов, 2004: с. 123—124]. У творах вітчизняних філософів, присвячених проблемі свідомості, також можна помітити цю тенденцію переходу від поняття свідомості до поняття досвіду.

Яскравим прикладом цього може слугувати книжка Анатолія Лоя «Свідомість як предмет теорії пізнання» [Лой, 1988]. Указана тенденція дається взнаки, скажімо, в назві другого розділу цього дослідження «Свідомість і досвід». І хоча теоретичну позицію Лоя аж ніяк не можна визнати суто феноменологічною, утім елементи феноменологічного стилю мислення, зокрема певні мотиви Гайдегерової фундаментальної онтології, безперечно вплетені в перебіг розмислів українського науковця. Відомий поділ творчості Гусерля на період статичної феноменології і період генетичної феноменології, як на мене, також більш влучно можна інтерпретувати в термінах переходу від феноменології свідомості до феноменології досвіду.

У статті «Порядки видимого» Вальденфельс, посилаючись, зокрема, на Мерло-Понті, пише про «...відмову від прямого «природного» спрямування погляду, яке від початку занурене до світу речей. Утім, ця відмова не веде до *іншого* світу, якогось світу просто форм або просто переживань, натомість вона зумовлює іншу настанову щодо цього світу; цей наш світ постає як *інший*, більше не як уже наявний світ, а як світ у виникненні» [Waldenfels, 1994: S. 236]. У цьому дуже короткому, але насиченому змістом описі Вальденфельс вдало схоплює відразу декілька важливих мотивів феноменологічного способу філософування. Він вказує на вимкнення природної настанови як відмову від первинної наївності. Це вимкнення, як

відомо, є однією з головних тем «Ідей І» Гусерля [Husserl, 1976]. Але цю відмову він інтерпретує вже в термінах пізнішого варіанта феноменології, який і заведено називати генетичним, адже світ, який відкривається в цьому позбавленому наївності погляді, — це не статичний наявний світ, а світ, що виникає. І тут Вальденфельс натякає на ще один важливий момент феноменологічного вчення, на інтенційність, адже виникає світ в інтенційних актах його конституювання, що мають до того ж темпоральний характер. Але описати цей динамічний світ в термінах філософії свідомості вже неможливо, адже цей світ і є світом нашого досвіду в найширшому розумінні цього слова. Отже, в цій цитаті Вальденфельса також прихований зазначений перехід від свідомості до досвіду. Хоча цей перехід не є вже таким непроблематичним у філософії самого Гусерля. Так, у лекціях, які він читає у Фрайбурзі в 1923—24 роках і які потому виходять друком під назвою «Перша філософія», тобто в період так званої генетичної феноменології, подибуємо такий опис «безсумнівної науки», тобто феноменології: «Безсумнівне виявлення чистої свідомості як так званої первинної основи (Urboden) будь-якого прояснення пізнання може лише тоді прислужитися такому проясненню, якщо на ньому буде встановлено безсумнівну науку, передовсім систему абсолютно безсумнівних безпосередніх істин свідомості» [Husserl, 1956: S.142].

Варто зазначити, що наприкінці цитати Гусерль знову повертається до свідомості. Отже, граничною підставою прояснення пізнання і фундаментом справжньої науки він визнає все ж таки свідомість. Хоча в «Картезіанських медитаціях», що, як відомо, спираються на текст доповідей, які Гусерль читав у Франції в 1929 році (так званих «Паризьких доповідей»), віднаходимо вже пасаж, у якому в основу свого інтелектуального проекту він покладає саме досвід: «Початок — це чистий і, так би мовити, ще німий досвід у властивому сенсі, якому тепер варто надати чистого виразу» [Husserl, 1950: S. 77]. Для самого Гусерля ця дилема — свідомість або досвід — радше взагалі не була релевантною. Адже для нього, вочевидь, засадовою була інтуїція згаданої вже комплементарності цих двох понять. А отже, в усіх своїх феноменологічних розвідках, від видання друком «Логічних досліджень» [Husserl, 1975: 1984], створення феноменології в Гетингені й до незавершеної роботи над «Кризою» [Husserl, 1954] у Фрайбурзі, Гусерль послуговувався обома поняттями й не намагався визначити статус феноменології згідно з одним із них.

Тому, коли я розглядаю розвиток феноменології як реалізацію тяжіння від філософії свідомості до філософії досвіду, я певною мірою застосовую ту дослідницьку стратегію, яку називаю аісторичним реконструюванням. У такий спосіб я намагаюся відтворити дуже важливу внутрішню тенденцію всього феноменологічного проекту. Ця тенденція має специфічний

характер. Адже Гусерль артикулює її, скажімо, у назві одного зі своїх останніх незавершених творів: «Досвід і судження», але не тематизує її, тобто не робить предметом рефлексії. Натомість для багатьох сучасних дослідників феноменології, як уже зазначалося, визначення феноменології як філософії досвіду править за самозрозумілу банальність. Утім, якщо не вказати на зв'язок у феноменології поняття досвіду з поняттям свідомості, можна не помітити важливі внутрішні проблеми феноменологічного філософування та ресурси їх розв'язання в межах самої феноменології. Тенденція перетворення феноменології з філософії свідомості на філософію досвіду дається взнаки в багатьох інтелектуальних кроках самого Гусерля. Дозволю собі доволі схематичне зображення деяких із цих кроків:

1. Перехід від суб'єктивності в ранніх варіантах феноменології до інтерсуб'єктивності «Картезіанських медитацій» [Husserl, 1950].
2. Розширення конститутивної проблематики за рахунок концепції внутрішньої темпоральності свідомості у «Лекціях з феноменології внутрішньої свідомості часу» [Husserl, 1966b].
3. Термінологічний зсув від світу природної настанови «Ідей І» [Husserl, 1976] до життєсвіту «Кризи» [Husserl, 1954].

Реалізація цих кроків становить головні мотиви феноменологічної філософії, що зумовлюють динаміку її розвитку. Спробуймо коротко експлікувати ці мотиви. Від початку розроблення власної концепції Гусерлю йдеться про подолання суб'єктивізму. При цьому відразу варто зазначити, що суб'єктивність може мати як емпіричний, так і трансцендентальний характер. Весь проект трансцендентальної феноменології, як відомо, спирається на критику емпіричного суб'єктивізму у вигляді психологізму та натуралізму. Перш ніж перейти до розроблення власної концепції, Гусерль спочатку в «Логічних дослідженнях» [Husserl, 1975; 1984], а потому в статті «Філософія як строга наука» [Гуссерль, 1994] ґрунтовно критикує емпіризм, зокрема закидаючи йому звинувачення в релятивізмі й суб'єктивізмі. Отже, феноменологія як строга наука має розгортатися на антисуб'єктивістських позиціях. Утім, якщо варіант феноменології II тому «Логічних досліджень» [Husserl, 1984], який сьогодні заведено позначати як реалістичну феноменологію з натяком на ідеалістичний реалізм Платонового кшталту, начебто насправді долає емпіричний суб'єктивізм, то проект трансцендентальної феноменології, класичну версію якого віднаходимо передусім в «Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії» [Husserl, 1976], хибує, за визнанням багатьох критиків, на суб'єктивізм іншого гатунку, а саме на суб'єктивізм трансцендентальний. Це зумовлено тим, що в основу власної концепції Гусерль, мовляв, покладає трансцендентальну суб'єктивність як універсальну предметну сферу феноменологічних досліджень. Перед трансцендентальною феноменологією,

отже, постає завдання подолання суб'єктивізму з трансцендентальних, або, точніше, з трансценденталістських позицій. Однією зі стратегій цього подолання і є феноменологічна концепція інтерсуб'єктивності, хоча я би не редукував її теоретичне і практичне значення лише до цього аспекту. Проте тут для нас буде релевантним саме цей аспект цього вчення. При цьому питання про те, чи справді на підставі феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності можна подолати суб'єктивізм, залишається поза лаштунками наших розвідок. Нас більше цікавитиме, з якими внутрішніми трансформаціями феноменологічного методу й відповідними змінами феноменологічної термінології пов'язана тенденція переходу від суб'єктивності до інтерсуб'єктивності.

По-перше, не слід забувати, що Гусерлю йдеться насамперед про трансцендентальну інтерсуб'єктивність. Емпірична інтерсуб'єктивність постає лише як прояв трансцендентальної інтерсуб'єктивності. Отже, коли ми у трансцендентальній феноменології говоримо про інтерсуб'єктивність, то не маємо на увазі якусь емпіричну спільноту суб'єктів, хоч би якою загальною ця спільнота була. Тут йдеться навіть не про людство взагалі. Якби це було так, то феноменологія інтерсуб'єктивності мала би ґрунтуватися на емпіричній науці про окремі суб'єкти, а отже, успадковувала би всі вади емпіризму та натуралізму. Проте також не варто розглядати трансцендентальну інтерсуб'єктивність як універсальну спільноту трансцендентальних суб'єктів. Ужиток поняття «трансцендентальний суб'єкт» у множині — це зрештою винахід Сартра, і його навряд чи прийняв би сам Гусерль. Інтерсуб'єктивність взагалі не можна звести до суб'єктивності, оскільки перша не є похідною від другої ані в емпіричному, ані в трансцендентальному сенсі.

По-друге, в понятті інтерсуб'єктивності, як на мене, дається взнаки антисубстанціоналістська тенденція феноменології. Нас уводить тут в оману мовна субстантивация, яка штовхає до онтологічної субстанціоналізації. Адже здається, що іменнику «інтерсуб'єктивність» має відповідати якийсь об'єкт. Але цей об'єкт є не чимось субстанціональним, а радше характеристикою чогось іншого. І якщо поняття інтерсуб'єктивності розглядати в його найширшому сенсі, то ми маємо визнати, що в цьому найширшому сенсі інтерсуб'єктивність є характеристикою досвіду або, говорячи мовою трансценденталізму, умовою можливості досвіду взагалі. В цьому сенсі інтерсуб'єктивність є характеристикою і свідомості, і світу. І саме в цій особливості інтерсуб'єктивності дається взнаки іманентна тенденція трансцендентальної феноменології, яка зумовлює її перетворення з філософії свідомості на філософію досвіду.

В основу феноменологічного проекту покладено, отже, вже не суб'єктивність, чи то емпіричну, чи то трансцендентальну, а інтерсуб'єктивність як характеристику досвіду, який уже передбачає і поняття суб'єктивності,

або свідомості, і поняття об'єктивності, або світу, оскільки в досвіді свідомість переживає світ як об'єктивність, що має об'єктивний статус лише у протиставленні до його суб'єктивного переживання у свідомості. Цей об'єктивний статус зумовлений, своєю чергою, тим, що світ досвіду набуває його як такий, що може бути пережитим у будь-якому суб'єктивному досвіді, тобто має інтерсуб'єктивний, а через це й об'єктивний характер. Феноменологія, отже, з одного боку, виявляє комплементарність суб'єктивності й об'єктивності, а з іншого — вказує на інтерсуб'єктивність як на умову цієї комплементарності.

Ці внутрішні трансформації проявляються також у певних змінах термінологічного апарату. Дуже показовим у цьому сенсі є те, що Гусерль у «Картезіанських медитаціях» [Husserl, 1950], тобто в тексті, в якому представлено класичну концепцію інтерсуб'єктивності, починає активно використовувати Декартів термін «*cogito*» на позначення того, що в ранніх варіантах феноменології він частіше називав трансцендентальним Ego. Хоча поняття «*Cogito*» віднаходимо вже в «Ідеях I» [Husserl, 1976]. «*Cogito*» — це дієслово першої особи однини, а отже, позначає не якийсь об'єкт, а процес. Це цілком відповідає зазначеній вище анти-субстанціоналістській тенденції. Якщо розуміти це поняття в такий спосіб, то можна стверджувати, що воно описує якусь фундаментальну характеристику досвіду.

Другий аспект іманентної трансформації феноменологічного методу пов'язаний із розширенням конститутивної проблематики завдяки концепції внутрішнього часу свідомості. Певною мірою спрощуючи алгоритм конститутивної аналізи, можна сказати, що вона починається з розгляду одиничного акту свідомості, наприклад споглядання. Утім логіка розгортання феноменологічного дослідження зумовлює усвідомлення того, що досвід свідомості не складається з дискретних актів, а являє собою складний континуальний потік переживань, аналізувати який можна, лише долучаючи такий вимір досвіду, як його темпоральність. Феноменологічне дослідження внутрішнього часу свідомості, своєю чергою, приводить до усвідомлення того, що всередині конститутивної активності розташована зона первинної пасивності. Це усвідомлення зумовлює необхідність розгляду пасивної синтези як ядра активної конститутивної діяльності. Концепція темпоральності, отже, також є певним проявом тенденції перетворення феноменології з філософії свідомості на філософію досвіду. По-перше, у світлі цієї концепції предмет феноменологічного дослідження постає вже не у вигляді застиглих структур свідомості, а у вигляді потоку свідомості, який також можна позначити як досвід свідомості. По-друге, визнання сфери пасивності всередині активної конститутивної діяльності позбавляє свідомість виняткового характеру активного суб'єкта, розчиня-

ючи її в плині досвіду, який до того ж, як зазначалося, завжди має не так суб'єктивний, як інтерсуб'єктивний характер. Нарешті, поява на пізньому етапі творчості Гусерля поняття життєсвіту, яке певною мірою можна розглядати як таке, що замінює поняття світу природної настанови, також вказує на трансформацію феноменології від філософії свідомості до філософії досвіду. Природна настанова — це настанова свідомості. І хоча згідно з методологічними принципами, що їх викладено в «Ідеях I» [Husserl, 1976], феноменологічне дослідження має розпочатися з вимкнення природної настанови або з перемикання її на настанову феноменологічну чи трансцендентальну, утім саме поняття настанови відсилає нас до того, настановою чого вона є, тобто до свідомості. Життєсвіт, натомість, є універсальною цариною розгортання будь-якого можливого досвіду. Аналогічну тенденцію вбачаємо в іншого представника феноменологічного руху, Альфреда Шюца, який у першому своєму творі «Сенсова побудова соціального світу» [Schütz, 1932] називає власне вчення конститутивною феноменологією природної настанови, а своєму останньому незавершеному твору, який дописує і видає друком його учень і послідовник Томас Лукман, дає назву «Структури життєсвіту» [Шюц, 2004]. Життєсвіт — це не так інтенційний корелят конститутивної діяльності всіх суб'єктів, що жили, живуть, житимуть або могли би жити в ньому, як умова можливості будь-якого конституювання. Адже, аби конституювати щось, треба жити, а жити можна лише у світі. Утім це не означає, що цей світ є передданим конститутивній діяльності. Він — це її умова, яка лише в ній стає дійсністю. Так, зрозумілий життєсвіт є найзагальнішим поняттям, що слугує розумінню досвіду, адже досвід — це і є життя, а життя відбувається у світі. Життя — це досвідчування світу. У досвіді життєсвіту здійснюється життя. А феноменологія постає як вчення про цей досвід здійснення життя у життєсвіті. Насамкінець варто зазначити певну особливість цих внутрішніх трансформацій феноменології. Хоча я й представив їх у цьому короткому та доволі строкатому нарисі як такі, що розгорталися в часі, утім їх слід радше визначити як такі, що їх містив феноменологічний проект від самого початку. Так, поняття інтерсуб'єктивності віднаходимо вже в «Ідеях I». Хоча в цій праці на відміну від «Картезіанських медитацій» воно ще не відіграє центральної ролі. Лекції з феноменології внутрішньої свідомості часу Гусерль читає в Гетингені ще до написання «Ідей I» [Husserl, 1976]. У понятті життєсвіту безперечно відлунює поняття «життя» описової психології Вільгельма Дильтея, якого Гусерль критикував за історизм ще в 1911 році в статті «Філософія як строга наука» [Гуссерль, 1994]. Отже, можна стверджувати, що трансформація феноменологічної концепції від філософії свідомості до філософії досвіду є не так процесом, що відбувається в реальному історичному часі, в якому місце старих поглядів, що визнаються

неадекватними, посідають нові, як сталою внутрішньою тенденцією, що вона помітна у феноменології від початку її створення.

## ДЖЕРЕЛА

- Богачов А. Філософська герменевтика. Навчальний посібник / Андрій Богачов. — К.: Курс, 2006. — 405 с. — (МАЙСТЕРКЛАС).
- Вальденфельс Б. Феноменология опыта Эдмунда Гуссерля / Бернхард Вальденфельс; [перевод с немецкого Ольги Шпараги] // Мотив Чужого: [сборник под редакцией А.А. Михайлова и Т.В. Щитцовой; перевод с немецкого]. — Минск: Пропилей, 1999. — 176 с.
- Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Едмунд Гусерль; [відредагував і видав Людвіг Ландгребе, переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. — К.: ППС-2002, 2009. — 356 с. — (ZETESIS).
- Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Эдмунд Гуссерль; [составление, подготовка текста и примечания О.А. Сердюкова] // Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Сагуна, 1994. — С. 129—174.
- Кебуладзе В. Аісторичне реконструювання як метод феноменологічного дослідження // Філософські діалоги 2011. Людина. Історія. Розум: За матеріалами філософських читань пам'яті І.В. Бойченка / Вахтанг Кебуладзе. — К.: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди, 2011. — С. 24—41.
- Лой А. Сознание как предмет теории познания / Анатолий Лой. — К.: Наукова думка, 1988. — 247 с.
- Мінаков М. Історія поняття досвіду / Михайло Мінаков. — К.: Парапан, 2007. — 380 с.
- Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания / Виктор Игоревич Молчанов. — М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. — 328 с. — (SELECTA).
- Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр [переклад з французької Віталія Ляха і Петра Тарашука]. — К.: Основи, 2001. — 854 с.
- Шюц А. Структури життєсвіту / Альфред Шюц, Томас Лукман; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — 560 с.
- Husserl E. Analyse zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918—1926/ Edmund Husserl; [neu herausgegeben von Karl Schumann]. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1966a. — (Husserliana, Bd. XI).
- Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge/ Edmund Husserl; [herausgegeben von Stefan Strasser]. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. — 183 S. — (Husserliana, Bd. I).
- Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Edmund Husserl; [herausgegeben von Walter Biemel]. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1954. — 276 S. — (Husserliana, Bd. VI).
- Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik / Edmund Husserl; [redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe]. — Hamburg: Claassen Verlag, 1964. — 504 S.
- Husserl E. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte / Edmund Husserl; [herausgegeben von Rudolf Boehm]. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1956. — 199 S. — (Husserliana, Bd. VII).

- 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. — 323 S. — (Husserliana, Bd. III/1).
- Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik / Edmund Husserl; [herausgegeben von Elmar Holenstein] — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. — 256 S. — (Husserliana, Bd. XVIII).
- Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Edmund Husserl; [herausgegeben von Ursula Panzer]. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. — 529 S. — (Husserliana, Bd. XIX/1).
- Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917) / Edmund Husserl; [herausgegeben von Rudolf Boehm]. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966b. — 484 S. — (Husserliana, Bd. X).
- Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt / Alfred Schütz. — Wien: Springer, 1932.
- Waldenfels B. Ordnungen des Sichtbaren. Zum Gedenken an Max Imdahl / Bernhard Waldenfels // Was ist ein Bild? [herausgegeben von Gottfried Boehm] / Bernhard Waldenfels. — München: Fink, 1994. — S. 233—252.
- Вахтанг Кебуладзе** — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, науковий секретар Українського феноменологічного товариства. Коло наукових інтересів — феноменологія, онтологія, герменевтика, історія сучасної філософії.

## РЕПЛІКИ

Валерій  
Загороднюк

## ГЛОКАЛІЗАЦІЯ ЧИ ГЛЮКАЛІЗАЦІЯ

До цієї репліки мене спонукала дискусія за круглим столом українських і російських філософів “Єдність світу і розмаїття культур” (див. Філософська думка, № 4, 2011).

Свого часу була досить популярною концепція, яка розмежовувала знання і розуміння, ґрунтуючись на двох позиціях: внутрішній і зовнішній. Згідно з цією концепцією ми можемо розуміти лише те, щодо чого перебуваємо у внутрішній позиції, і, відповідно, знати те, щодо чого ми перебуваємо у зовнішній позиції. Наприклад, жінка може дуже багато знати про чоловіка, можливо, навіть більше, ніж він сам про себе, але вона не здатна зрозуміти його, оскільки тут ідеться про зовнішню позицію. Те саме і стосовно культури. Європеєць як завгодно багато може знати про східну культуру, наприклад, японську чи китайську, але ніколи не зрозуміє її — з огляду на свою зовнішню стосовно неї позицію.

Тим самим відтворюється ще одна контрверза: пояснення (природничі науки) і розуміння (гуманітарні науки). Якщо розуміння іншої культури неможливе, то ми об’єктивно посідаємо позицію природничих наук стосовно іншої культури, а саме ставимося до неї як до об’єкта, тим самим неявно ставимо свою культуру вище за іншу. Звідси випливають і европоцентризм, і мультикультуралізм вульгарного ґатунку (але не щодо периферійних культур у межах своєї культури, а щодо іншої культури).

Зрозуміло, неможливо заперечувати глобалізацію, але це радше економічний та інформаційний процеси. На сторожі першого стоїть МВФ, рекомендації якого розроблено для відсталих країн Латинської Америки на угоду транснаціональним корпораціям, яких цілком влаштувало невтручання держав у власні економіки. Що ж до другого, то, безперечно, Інтернет — це