

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені В.Н. КАРАЗІНА

(повне найменування вищого навчального закладу)

ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

(назва факультету)

Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б. Шада

(повна назва кафедри)

Кваліфікаційна робота

перший (бакалаврський) рівень вищої освіти

(освітньо-кваліфікаційний рівень)

Тема: «EINKLAMMERUNG TA ЕПОХИ: МЕТОД РЕДУКЦІЇ В
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Е. ГУСЕРЛЯ»

Виконав: студент IV курсу

група ОФФ-41

Спеціальність: 033 Філософія

(шифр, назва спеціальності)

Освітня програма: Філософія

Мельник Д. Є.

Керівник Захлипа Д. А.

Рецензент Бейлін М. В.

Підсумкова оцінка: за національною
шкалою:

кількість балів: _____

Підпис керівника _____

Кваліфікаційну роботу захищено на засіданні Екзаменаційної комісії

Протокол № _____ від « _____ » червня 2025 р.

Голова Екзаменаційної комісії _____

(підпис) (прізвище та ініціали)

м. Харків – 2025 рік

АНОТАЦІЯ

Мельник Д. Є. «*Einklammerung* та *ἐποχή*: метод редукції в трансцендентальній феноменології Е. ГУСЕРЛЯ» - Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Кваліфікаційна дипломна робота за спеціальністю 033 «Філософія». – Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, Харків, 2021.

У кваліфікаційній роботі досліджується метод трансцендентальної редукції Едмунда Гусерля як становий метод для проведення феноменологічних та онтологічних досліджень, з метою визначення методу в двох ключових модусах *ἐποχή* та *Einklammerung*, виявлення філософсько-історичних підвалин формування методу та означення проблематики застосування цього методу у феноменології після Гусерля.

Метою роботи буде визначення методу редукції в трансцендентальній феноменології Гусерля саме в модусах *Einklammerung* та *ἐποχή*.

Відповідно до мети було встановлено наступні **завдання**: 1) Розібрати основні модуси методу трансцендентальної редукції, серед яких окремо визначені *удужкування* та *ἐποχή*. 2) Розглянути принципові відмінності трансцендентальної феноменології, предметом якої виступає поняття редукції, від інших форм (в рамках еволюції думки Е. Гусерля). 3) Розглянути станові феноменологічні поняття в їхній історичній ретроспективі. 4) Дослідити феноменологічну критику радикального сумніву Декарта та психологізму Франца Brentano в феноменології Едмунда Гусерля. 5) Прослідкувати вплив методу редукції та шляхи його застосування у майбутніх феноменологічних та онтологічних дослідженнях.

Об'єкт дослідження – трансцендентальна феноменологія Е. Гусерля.

В роботі використані такі **методи**: герменевтичний, феноменологічний та історико-філософський методи.

Результати дослідження: виявлено історичний контекст та підвалини для формування феноменологічного методу та визначальний вплив феноменології Гусерля на подальший розвиток феноменології та онтології.

Структура роботи: робота складається з вступу, 3 розділів (що містять 8 підрозділів), висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи складає 60 сторінок.

Ключові слова: *феноменологія, трансцендентальна редуція, Einklammerung, ἐποχή, онтологія, метод, Гусерль.*

ABSTRACT

Melnyk D. E. “Einklammerung and *εποχή*: the method of reduction in the transcendental phenomenology of E. Husserl” - Qualification scientific work in the form of a manuscript.

Qualification thesis in the specialty 033 “Philosophy”. – V.N. Karazin Kharkiv National University, Kharkiv, 2021.

This thesis investigates Edmund Husserl's method of transcendental reduction as a method for conducting phenomenological and ontological research, with the aim of defining the method in two key modes, *εποχή* and *Einklammerung*, to reveal the philosophical and historical foundations of the method's formation and to identify the problems of its application in phenomenology after Husserl.

The purpose is to define the method of reduction in Husserl's transcendental phenomenology, specifically in the modes of *Einklammerung* and *εποχή*.

In accordance with the aim, the following **tasks were set**: 1) To analyse the main modes of the method of transcendental reduction, among which *uduzhchenie* and *εποχή* are identified separately. 2) To consider the fundamental differences between transcendental phenomenology, the subject of which is the concept of reduction, and other forms (within the framework of E. Husserl's evolution of thought). 3) To consider state phenomenological concepts in their historical retrospective. 4) To investigate the phenomenological critique of Descartes' radical doubt and Franz Brentano's psychologism in Edmund Husserl's phenomenology. 5) Trace the influence of the method of reduction and ways of its application in future phenomenological and ontological studies.

Object of research – E. Husserl's transcendental phenomenology.

The following **methods** were used in the work: hermeneutic, phenomenological and historical-philosophical methods.

Research results: the historical context and foundations for the formation of the phenomenological method and the decisive influence of Husserl's

phenomenology on the further development of phenomenology and ontology have been revealed.

Structure of the work: the work consists of an introduction, 3 chapters (containing 8 sections), conclusions and a list of sources used. The total volume of the work is 60 pages.

Keywords: *phenomenology, transcendental reduction, Einklammerung, ἐποχή, ontology, method, Husserl.*

ЗМІСТ

ВСТУП.....	1
РОЗДІЛ I. РЕДУКЦІЯ ЯК СТАНОВИЙ МЕТОД ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ЕДМУНДА ГУСЕРЛЯ	
1.1. Проблематизація модусів <i>ἐποχή</i> та <i>Einklammerung</i>	3
1.2. Генеза гусерлевої феноменології: від дескриптивної до трансцендентально-ейдетичної.....	8
1.3. Чотири типи редукції: описова, психологічна, ейдетична та трансцендентальна.....	16
РОЗДІЛ II. ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА ПОНЯТЬ І МЕТОДОЛОГІЧНА КРИТИКА В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ЕДМУНДА ГУСЕРЛЯ	
2.1. Критичний демонтаж понять <i>φαινόμενον</i> та інтуїції.....	26
2.2. Критика радикального сумніву Рене Декарта в феноменології Едмунда Гусерля.....	32
2.3. Критика психологізму Франца Brentano Едмундом Гусерлем.....	34
РОЗДІЛ III. ВПЛИВ МЕТОДУ РЕДУКЦІЇ НА ПИТАННЯ БУТТЯ ФЕНОМЕНУ	
3.1. Феноменологічний метод у філософії Мартіна Гайдеггера.....	37
3.2. Феноменологія та поезія: схоплення образів як висвітлення буття за М. Гайдеггером.....	40
ВИСНОВКИ.....	43
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ	

Гусерль відновив жах і чарівність у речах. Він повернув нам світ митців і пророків: страшний, ворожий, небезпечний, з оазисами благодаті та любові. Він проклав шлях для нового трактату про пристрасті, натхненного цією істиною, такою простою і так глибоко незрозумілою нашим витонченим народом: ми любимо жінку тому, що вона гідна кохання

[Sartre, 2003, p. 89]

ВСТУП

Розроблений Едмундом Гусерлем метод трансцендентальної редукції став базовим методом багатьох подальших філософських досліджень, які відтепер вимагали феноменологічного підходу при запитуванні про саму свідомість, можливості досвіду та перебіг актів свідомості. Взагалі розвиток головних філософських напрямів ХХ-го сторіччя базувався на феноменології як методі, зокрема екзистенціалізм, герменевтика та, слід сказати окремо, герменевтика фактичності Мартіна Гайдеггера, в якій філософ перевів фокус у онтологічну площину. Постструктуралізм, концепція деконструкції Жака Дерріда, політична філософія Ганни Арендт – також мали виток в гусерлевій філософії. До того ж цей метод мав чи малий вплив на інші галузі, а саме: психологію, соціологію, теологію.

Метод редукції в трансцендентальній феноменології – є способом очищення будь-якого досвіду від передсуду з метою відображення сприйнятого в формі його даності, тобто з метою відкриття світу в його неопосередкованому явленні. Через цей метод відкривається шлях до трансцендентальної суб'єктивності як джерела світу, створеного шляхом конституювання суб'єктом. Це є водночас і шляхом для проведення онтологічних досліджень завдяки зняттю опосередкованого досвіду і наново відкриттю речей.

Модуси редукції *Einklammerung* (удужкування) та *ἐποχή* є першими та основними методологічними прийомами задля проведення феноменологічного дослідження. Поняття *ἐποχή* передбачає не лише утримання від суджень про світ, а й постановку під питання самого способу даності того світу. Це зумовлює

фокусування роботи здебільшого саме на цих двох поняттях, а тому й вимагає розгляду понять в їхній історичній ретроспективі, генези Гусерлевої філософії, розвитку в філософській думці після Гусерля та, врешті решт, визначення методу редукції в цих модусах. До того ж не менш важливим буде розглянути не тільки послідовників феноменологічного методу, але й критику методу й окремих його етапів задля різнобічного висвітлення предмету роботи.

Об'єкт дослідження – трансцендентальна феноменологія Е. Гусерля.

Предмет дослідження – метод редукції в модусах *удужкування* та *éпохі*.

Метою роботи буде визначення методу редукції в трансцендентальній феноменології Е. Гусерля саме в модусах *Einklammerung* та *éпохі*.

Відповідно до мети було встановлено наступні **завдання**:

1. Розібрати основні модуси методу трансцендентальної редукції, серед яких окремо визначені *удужкування* та *éпохі*.
2. Розглянути принципіві відмінності трансцендентальної феноменології, предметом якої виступає поняття редукції, від інших форм (в рамках еволюції думки Е. Гусерля).
3. Розглянути станові феноменологічні поняття в їхній історичній ретроспективі.
4. Дослідити феноменологічну критику радикального сумніву Декарта та психологізму Франца Brentano в феноменології Едмунда Гусерля.
5. Прослідкувати вплив методу редукції та шляхи його застосування у майбутніх феноменологічних та онтологічних дослідженнях.

Структура роботи: робота складається зі вступу, трьох розділів, восьми підрозділів, висновку та списку використаної літератури.

РОЗДІЛ I. РЕДУКЦІЯ ЯК СТАНОВИЙ МЕТОД ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ЕДМУНДА ГУСЕРЛЯ

1.1. Проблематизація модусів *Εποχή* та *Einklammerung*

У вступі окрай було зазначено, що терміном *έποχή* позначають відмову суб'єкта від висування будь-яких тверджень щодо речей та світу в цілому. Так закономірним буде шлях до тієї тези, що використання *έποχή*, а тому й феноменологічного методу, що на ньому ґрунтується, веде до заперечення можливості істинного судження про світ, а тому – до скептицизму. Але таке судження буде помилковим, бо закладений в це слово сенс різнився від часу, в який його вживали. Тому перед тим як перейти до проблематизації модусу необхідно прояснити контекст, а отже термін вимагає до себе більшої уваги з зверненням до його історії.

Згадки про термін *έποχή* вперше зустрічаються в пірронічній школі, власне цією філософською течією він був і введений. В той час термін позначав повну відмову від висування суджень щодо істинності або ж неістинності, бо віднайти істину є неможливою ціллю і заважає душі віднайти спокій. Пізніше стоїки розуміли *έποχή* не так догматично як то робили скептики, а скоріше сприймали його як принцип не погоджуватися з тим, що є заздалегідь хибним або не дане з повною очевидністю [Кассен, 2013, с. 106].

Наступним важливим філософом, який дав ідеї призупинення судження та скептичної настанови по відношенню до світу після представників пірронічної та стоїчної шкіл був Рене Декарт. Французький філософ мав вже відмінне хоч і не принципово інше розуміння процесу призупинення судження. На відміну від прийдешніх античних філософів *έποχή* для Декарта було скоріше методичним інструментом та інтелектуальним актом, аніж способом буття, при якому душа перебуває у пасивному та безпристрасному стані по відношенню до суджень та світу через неможливість віднайти відповіді на питання істинності будь-чогось задля здобуття душевного спокою (атараксії) як, приміром, у Секста Емпірика [Хома, 2017]. Слід зазначити, що Декарт не використовував грецьке слово *έποχή*,

але його латинський відповідник *dubitatio*, який перекладається як сумнів [Descartes, 2008]. Хоча термінологічні особливості філософії Декарта прямо не допоможуть ширше розкрити сенс та особливості слова *ἐποχή*, але Картезій вчинив великий вплив на формування Гусерлем його феноменології. Власне цим обґрунтована увага до таких історичних тонкощів. Тим не менш філософ був обізнаний у скептичній традиції та критикував скептиків за їхню надмірність у сумніві, що свідчить на користь твердження про застосування сумніву як методичного прийому для проведення філософського дослідження та застерігав від «зловживання» сумнівом, що вже розходиться з традицією скептиків [Хміль, 2017, с. 174].

Характерні методологічні відмінності в філософії Едмунда Гусерля та Рене Декарта будуть розглянуті у другому розділі, але вже тут необхідно прояснити певні аспекти концепції сумніву французького філософа та феноменологічного *ἐποχή*. Як було показано вище, для Декарта метод сумніву вже постає як метод, а не як настанова життя. Відрізняється і мета філософа, а відрізняється вона тим, що замість душевного спокою та рівноваги для Декарта є необхідним створити нову систему побудування знання, яка би була заснована лише на раціональних підставах та унеможлиблювала б ґрунтування тверджень про речі на непідтвердженій основі. Задля того, щоб зробити знання раціонально обґрунтованим слід піддати сумніву усі знання, яке до того сприймалося на віру [Descartes, 2008]. Піддавши сумніву усе філософ приходить до того, що безперечно існуючим є Я, що наглядно видно у другій медитації: «В кінці-кінців, все обдумавши я мушу встановити, що положення Я є, я існую є необхідно правдивим кожного разу тоді, коли я це вимовляю або досягаю через розум» [Descartes, 2008, S. 49]. Далі, шукаючи відповідь на питання можливості істинного знання, філософ приходить до ідеї абсолютного Бога. Ця ідея обґрунтовувала метафізичний засновок будь-якого знання та робила його здобуття можливим або ось як Гусерль коротко узагальнив шлях Декарта, який, в цілому, був характерним для багатьох філософів Нового часу: «...спочатку висновують існування Бога і, а потім за їх допомогою – об'єктивну природу,

дуалізм скінчених субстанцій, коротко кажучи, об'єктивний ґрунт метафізики та позитивних наук, а також самі ці науки» [Гусерль, 2022, с. 50]. До того ж не слід забувати й про предмет дослідження. Для Гусерля було характерним питання про структури свідомості, про що піде нижче, коли як Декарт застосовує свій сумнів по відношенню до реального світу, тобто сумнів ставить під питання буття, перетворюючи, скоріше, тезу на антитезу.

Тепер доречним буде розглянути особливості Гусерлевого *epoché* та обґрунтування його новоствореного феноменологічного підходу, його мету та шлях до неї. Призупинення будь-яких суджень, а отже як морально-етичних, так і екзистенційних по відношенню до даного феномену покликане вийти з так званої природної настанови. Природна настанова – є тим самим наявно даним світом, в якому людина власне має ті чи інші речі за знайомі або не знайомі, видимі або уявні, потворні або привабливі тощо. Під тим, що речі є наявними слід розуміти не тільки їхній фактичний матеріальний прояв, але й те, що вони можуть бути дані у пригадуванні або у фантазуванні, тобто у минулому або майбутньому. Наявним є також феномен, а феномен – це завжди феномен буття. Взагалі – світ, сприйнятий у природній настанові, це поле переживання людини, натуральне середовище, що не потребує прояснення, але сприймається як дане та саме собою зрозуміле; синонімічно було б назвати природну настанову дійсністю. Власне дійсність є об'єктом дослідження усіх природничих наук задля розширення відомостей про неї.

Якби феноменологія була покликана розширити знання про світ або запропонувати нові підходи для його дослідження, то не принесла б нічого принципово нового у філософський дискурс. Прагненням же новоствореної науки про феномени було дослідити чисте трансцендентальне Я. Структури свідомості – перша необхідна вихідна точка, вийшовши з якої можливим стає будь-яка наука про світ, бо тільки пізнання умов конституювання неопосередкованого метафізичними та натуралістичними засновками досвіду відкриває шлях до пізнання речей. Тобто феноменологія, центральним методом якої є редуція, мала б постати як основоположна наука для усіх інших наук:

«Тож універсальне вчення про умови можливості феноменальності як такої і створює підґрунтя загальної наукової методології» [Кебуладзе, 2022, с. 104], де умови можливості феноменальності лежать в структурі свідомості. Власне мета Гусерля «повернутися назад до речей» виказує на побудову науки, яка вільна від основоположень, але сама займає місце фундаменту для інших наук. Тобто феноменологія покликана відмовитися від усіх вже створених суджень або від висунення суджень в рамках природної настанови.

Розлоге пояснення сенсу та призначення феноменології зумовлене необхідністю підвести до предмету феноменології, а з тим і до функцій феноменологічного методу. Як вже було зазначено вище, предметом феноменології є не речі, а феномени речей, тобто дання речей та їхнє відображення в свідомості, а тому необхідно постає питання про структури свідомості. Задля цього Гусерль вводить метод редукції, за допомоги якого стає можливим призупинення суджень. *Ἐποχή* – призупинення, але не сумнів та заперечення, не перетворення тези на антитезу, не відмова від судження.

Призупинення покликане взяти судження з природної настанови та винести його в поле чистих переживань, але без переживання того самого судження, тобто *відсторонено від*. «Тож якщо я вчиняю так, як я цілком вільний вчиняти, то я не заперечую «світ» як софіст, я не сумніваюся в його існуванні як скептик; але я здійснюю «феноменологічне» *ἔποχή*, яке цілковито забороняє мені будь-яке судження про просторово-часове існування» [Гусерль, 2024b, с. 69]. Тобто Гусерль наполегливо наголошує на принциповій відмінності його методичного призупинення від універсального сумніву Декарта; не сутності речей через методичне заперечення, а зміщення фокусу на досвід, не заперечення світу, але відстороненість від нього. Коли як універсальний сумнів стосується речей у найзагальнішому філософському сенсі цього слова, тоді феноменологічна редукція, локомотивом якої виступає *ἔποχή*, фокусується на переживаннях суб'єкта, відкидає їх та викриває саме чисте Я, яке постає чистим перед самим собою. Так би мовити «погляд від третьої особи» – наслідок виходу з природної настанови та здійснення феноменологічного *ἔποχή*.

Невід'ємним від *ἐποχή* є другий методологічний крок феноменологічної редукції, а саме *Einklammerung*. Цей етап також зустрічається під назвою «in Klammern setzen», а українською доволі добре перекладений як «удужкування». Вже з назви ясно виноситься закладений сенс концепту Гусерля, а сенс цей полягає в виокремленні та окресленні судження.

На перший погляд удужкування та *ἐποχή* мають на меті одну й ту саму ціль, а тому суттєво не вирізняються один від одного. Але при більш детальному знайомстві стане з повно ясністю зрозуміла головна різниця. Спочатку необхідно ще раз звернутися до об'єкту, який досліджує феноменолог. Спрямованістю будь-якого феноменологічного дослідження є феномен, а феномен завжди є феноменом буття. Будь-яке судження обов'язково стосується феномену речі, а тому, піддаючи сумніву судження, сумнів не може стосуватися самого буття наявного феномену, він вже даний свідомості. Тому сумнів стосується способу, субстрату буття – *так-буття*. При такій постановці питання виразніше виявляється сенс *ἐποχή* – феноменологічна установка, що сфокусована на способі дання феномену, але нехтує усім попереднім досвідом стосовно речі. Феноменологічна редукція справедливо називається Гусерлем медитацією, бо ж як під час підчас медитації виконується певна методологічна установка та певна ізоляція, так і під час здійснення феноменологічної редукції природна настанова замінюється настановою феноменологічною.

Удужкування ж існує як інструмент для конкретизації поля дослідження. Тобто *ἐποχή* є загальним поглядом на світ, коли як під час удужкування судження «вимикається» і перестає бути чинним. Такий крок обумовлений самим підходом, бо необхідно виокремити об'єкт дослідження, а усе й одразу охопити неможливо. Неможливість охопити усе й одразу, а тому й необхідність конкретизувати й виокремлювати пов'язані з іншим важливим концептом Гусерля – інтенціональність, але доречніше буде викласти про це в іншому розділі.

«Теза «позбавляється чинності», залучається в дужки, вона перетворюється на модифікацію «взята в дужки теза», просто судження – на

«взяте в дужки судження»» [Гусерль, 2024b, с. 68] – мову Гусерль веде як раз про те, що теза не перетворюється на антитезу і не покладається в негативній модальності небуття, але вона втрачає будь-яку чинність для дослідника та вже досліджується як феномен речі, через який надалі прокладається шлях до структур досвіду та чистого Я.

Підсумовуючи цей параграф, слід стверджувати на тому, що хоча й певні методологічні аспекти феноменологічного методу Гусерля сягають корінням до Давньої філософії, але проблематика нового підходу різко переводить фокус до нової площини – площини свідомості та до побудови нової гносеології. Модуси редукції *Εποχή* та *Einklammerung* становлять основу для будь-якого феноменологічного дослідження через їхні методологічні особливості постановки питання та неординарне відношення до питання реальності та людської взаємодії з нею, що переводить питання про модуси у площину засадничих питань *Нової філософії*, яку можна назвати нетрадиційної для 20-го сторіччя.

1.2. Генеза гусерлевої феноменології: від дескриптивної до трансцендентально-ейдетичної

Феноменологія Едмунда Гусерля не була створена одразу як повна система, сформована та виточена наука, але пройшла довгий шлях крізь десятиріччя. Це саме стосується й методу феноменології. Спершу феноменологія була дескриптивною дисципліною, метою якої було дослідження феноменів такими, якими вони з'являються в людській свідомості в емпіричній даності. Далі феноменологія переходить з суто описовою діяльності до трансцендентальної науки, ціллю котрої філософ прагнув здійснити дослідження вже структур свідомості та можливостей будь-якого досвіду. В ейдетичній феноменології на передній план встає питання про можливості виокремлення та дослідження загальних сутностей – ейдосів. Так само й метод редукції був доповнений, що дало ейдетичну редукцію, про яку й інші типи редукції буде йтися в наступному параграфі. Також ейдетичний аспект феноменології

видається найбільш значущим за впливом на подальший розвиток феноменології і похідних від неї філософських, зокрема онтології, та гуманітарних дисциплін, взагалі. Трансцендентально-ейдетична феноменологія – пізня, але не остання, сходинка *Нової філософії*, в якій Гусерль виклав синтез ейдетичної та трансцендентальної феноменологій, але сам вчений такий термін не використовував. Шлях до формування трансцендентально-ейдетичної науки починається з дескриптивної, а тому з неї і слід почати.

До створення власної філософії Едмунд Гусерль спирався на праці свого вчителя Франца Brentano. Тому й та феноменологія, з якої почав Гусерль, має свої засновки в дескриптивній феноменології або описовій психології [Brentano, 2002, p. 137]. Це «або» зумовлене бажанням автора наголосити на необхідності нового погляду на психологію. Звісно, Гусерль у своїй дескриптивній феноменології пішов далі свого вчителя, тому в іншому розділі будуть розглянуті основні критичні зауваження Гусерля до описової психології Brentano, але зараз перед нами стоїть задача показати вихідний пункт гусерлевої філософії та її подальший генезис.

Можна виокремити два основні предмети критики психології того часу Brentano, які вилилися в головні відмінності нового дескриптивного підходу. По-перше, новий погляд полягає в тому, що природознавчі науки займаються дослідженням феноменів фізичних, коли як психологія як наука займає поле феноменів психічних. Вчений наполягає на такому розрізненні через додаткову необхідність вивільнити психологію від метафізичного засновку: «Отже, ніщо не стоїть на нашому шляху, якщо ми приймемо сучасне визначення замість того, щоб визначати психологію як науку про душу. Можливо, обидва варіанти правильні. Відмінності, які все ще існують між ними, полягають у тому, що старе визначення містить метафізичні припущення, від яких вільне сучасне; що останнє приймається протилежними школами думки, тоді як перше вже несе на собі відмітний знак однієї конкретної школи; і, отже, перше звільняє нас від загальних попередніх досліджень, які інше зобов'язало б нас провести» [Brentano, 2009, p. 14]. Отже, нове визначення вирішує проблему бачення

психології як науки, яка займається проясненням психічних проявів у субстанційного носія. Тобто залишає для психічного об'єктивний ґрунт, на якому базуються прояви психічного, а психологія мала б їх прояснювати.

По-друге, при аналізі психічного неможливо застосовувати природознавчі методи дослідження. У науках про природу всі об'єкти дані як зовнішні, до них вільно застосовуються методи емпіричного дослідження, заснування висновків з гіпотез через індукцію тощо. Психічне ж дане внутрішньо вже в органічній єдності та не потребує додаткового обґрунтування. Тобто фізичний світ даний у зовнішньому, а тому не представлений в органічній єдності. Ця єдність досягається шляхом гіпотези – індуктивного припущення, яке доповнює наявний досвід. Натомість психічне дане одразу у внутрішньому та є органічно об'єднаним.

«Те, що я кажу, не слід розуміти так, ніби я вважаю, що слід спробувати вивести фундаментальні закони, які регулюють послідовність психічних явищ, з фізіологічних законів, а потім, можливо, піти ще далі і вивести їх із законів, які регулюють хімічні явища і фізичні явища у вузчому сенсі» [Brentano, 2009, р. 36] – емпіричні методи, якими керуються природознавчі дисципліни, не дійсні для дослідження психічного, бо неможливий той же самий спосіб дослідження, а саме: припустити, поставити експеримент, спостерігати, повторити його. «Вся складність полягає в тому, що внутрішнє сприйняття ніколи не може стати внутрішнім спостереженням, ... оскільки психічне життя ніколи не повертається від пізнішої до більш ранньої стадії, нам здається абсолютно неможливим пережити елементарне явище в тій чистоті і простоті, в якій ми його спочатку пережили» [Brentano, 2009, р. 34] – будь-яке звернення до психічного буде рефлексивним пригадуванням пережитого, але цей досвід у будь-якому разі буде відмінним через особливості природи свідомості, яка, по-перше, завжди функціонує в часовій єдності минулого та майбутнього та, по-друге, завжди є інтенціональною – направленою на об'єкт споглядання, яким є феномен.

Як було вже згадано, Гусерль прямо не наслідує описову психологію Brentano, ба навіть критикує, про що йтиметься в іншому розділі. Але, саме

базуючись на описовій психології, Гусерль будує надалі свою вільну від натуралізму, а згодом і від психологізму, феноменологію, тому далі будуть розглянуті певні особливості саме гусерлевої думки з подальшим її генезисом. В цілому, можна стверджувати те, що дескриптивна феноменологія ще не є феноменологією в більш пізньому розумінні філософа, вона ще позбавлена методологічної опори та є описовою дисципліною. Першу ж редукцію можна умовно назвати психологічною, але психологічна феноменологія не була пророблена як окремий етап, але є, скоріше, перехідною ланкою від опису до дослідження структур свідомості, тобто від дескриптивної до трансцендентальної феноменології.

Власне ж першою фундаментальною відмінністю вбачається фокусування на структурах свідомості, які залишаються непохитним в незалежності від конкретного досвіду. «Тільки за допомогою чистої феноменології, яка жодною мірою не є психологією як емпіричною наукою про психічні властивості та стани реальностей одухотворено-живого, може бути радикально подоланий психологізм» [Husserl, 1968a, S. 7], тобто феноменологія, якою вона була у Гусерля в його «Логічних дослідженнях», має вже стати ґрунтом для психології та інших гуманітарних наук, а тому її задачею стають не опис конкретного досвіду, але опис структур свідомості, завдяки яким цей досвід конститується. Будь-яке переживання, а отже, будь-який реальний зміст психічного акту, є суб'єктивним, але самі логічні структури, завдяки яким уможлиблюється конституювання речей в свідомості, – об'єктивними. Отже, однією з характеристик дескриптивного підходу Гусерля є фокусування на загальних структурах свідомості, а не на конкретних психічних станах переживання.

Про вплив на феноменологічний метод, який мала відмова від психологізму у Гусерля, доцільніше буде викласти в наступному параграфі, яка буде присвячена типам редукції в феноменології. На феноменології як *Першій філософії* подолання психологізму відобразилася ясніше, бо в «Логічних дослідженнях» Гусерль як відходить від ідей описової психології Brentano, так і починає вводити метод редукції, хоча й ще в неповному обсязі, на

психологічному рівні: «Джерело всіх труднощів криється в відмінному від природного напрямку сприйняття і мислення, якого вимагає феноменологічний аналіз. Замість того, щоб зануритися в повноту різноманітних актів, побудованих один на одному» [Husserl, 1968a, S. 9]. Ідеї феноменологічного аналізу та природної настанови Гусерль вже починає пропрацьовувати, але ясніше висвітлить їх пізніше в своїй трансцендентальній феноменології, про яку надалі піде мова.

В «Ідеї I» Гусерль чіткіше описує свою феноменологію, яка тепер має трансцендентальний характер та є дескриптивною наукою про сутності, але належить до іншого класу ейдетичних наук [Гусерль, 2024b, с. 153]. Отже спочатку слід визначити предмет трансцендентальної феноменології, етапи її здійснення та принципову відмінність від інших наук ейдетичного роду. Також слід зазначити на тому, що «трансцендентально-ейдетична» феноменологія є скоріше методологічним спорідненням трансцендентальної та ейдетичної редукцій. Хоча ейдетична редукція передує трансцендентальній в ході феноменологічного дослідження, але обидві можна віднести до трансцендентально-ейдетичного періоду. Тому для розгляду генези гусерлевої феноменології від дескриптивної до трансцендентально-ейдетичної доречніше буде розглянути окремо трансцендентальний та ейдетичний підходи. Тим більш Гусерль сам неодноразово наголошував на взаємному формуванні трансцендентальної феноменології [Гусерль, 2022].

Ейдетична феноменологія з її методом ейдетичної редукції покликані виокремити та описати саме сутнісне. Тобто предметом ейдетичної феноменології є не індивідуальне трансцендентне, але очищені від емпіричного домішку та вимкнені в природній настанові сутності. Принципово відмінним від психологічної феноменології ейдетичну робить те, що замість опису одиничних переживань, описуються дані в ході вільної варіації сутнісні форми – ідеї переживань. Для побудови науки про сутнісні структури свідомості вже з самого формулювання ясно видно проблему відсутності інструменту, за допомогою якого можливість виокремлення та опис загальних структур – ейдосів стала б

досяжною: «Мені як ego, що медитує по-картезіанські й керується ідеєю філософії як абсолютно строгої обґрунтованої науки, можливість якої я спробував узяти за основу, стає очевидним після останніх міркувань, що я маю спершу запровадити суто ейдетичну феноменологію й що лише в ній відбувається й може відбуватися здійснення філософської науки – «першої філософії»» [Гусерль, 2022, с. 162].

Не тільки фізичні та психічні речі в їхній емпіричній даності, але й саме Я має певну сутність, а тому й дослідження Я-структур вимагає дослідження ейдетичного поля їхнього розташування. Власне предметом ейдетичної феноменології є *універсальне апіорі* [Гусерль, 2022, с. 162] з важливою заувагою про те, що не виносяться судження про інше Я або Іншого, але лише про певну підпорядкованість конкретного Я загальному Я в зв'язку з обумовленням свідомості часовістю. Це універсальне або ж аподиктичне – є можливість виокремлення Я в полі інваріантного Я та справжнього самотлумачення, що веде до розкриття загальних структур свідомості з можливістю подальшого опису.

В трансцендентальній феноменології Гусерль повністю відмовляється вже від природної настанови та психологізму та переходить до поля чистих переживань на рівні ейдетичної інтуїції, що визначає її законний сенс. Ця область охоплює загальні структури свідомості, завдяки яким конституюється будь-який реальний емпіричний досвід: «Всі емпіричні єдності, а отже, й психологічні переживання *вказують на абсолютні зв'язки переживань*, що мають особливу сутність, окрім яких можна помислити інші утворення» [Гусерль, 2024b, с. 116]. Під загальне вимкнення підпадає будь-яке знання, отримане не в феноменологічній настанові, «всі природничі та гуманітарні науки із загальним набором їхніх знань, а саме як науки, які потребують природну настанову» [Гусерль, 2024b, с. 119], а тому й від сутностей, визначеними іншими ейдетичними науками: «Але вже в «Ідеях I» від відмовляється від наївного ідеалістичного реалізму, вимагаючи в актах феноменологічних редукцій утриматися від суджень про реальне існування не лише зовнішнього світу, а й предметів формально-ейдетичних і матеріально-ейдетичних дисциплін, тобто

ідей» [Кебуладзе, 2022, с. 100]. Мова про вимкнення інших ейдетичних дисциплін піде далі, але тут важливо вже визначити, що переходом від дескриптивного підходу до трансцендентальної феноменології є перехід з опису психічного до опису сутнісного, що лежить поза психічним.

Наступним важливим питанням є питання про місце *чистого Я*. Для Гусерля було важливо вийти за межі психологізму, а тому стояло питання про розташування Я в полі феноменології. Гусерль пояснює Я як «*проміння погляду*», тобто Я постійно наявне в кожному cogito, в кожному cogitatio, воно пронизує їх усіх та об'єднує в єдиний потік іманентного переживання. Але саме Я не є об'єктом, але воно постає як «*трансцендентність в іманентності*», тобто завжди дане в іманентності, але при цьому саме не є об'єктом дослідження і бути їм не може: «... чисте Я є принципово необхідним й абсолютно ідентичним у всіх дійсних і можливих змінах переживань, його в жодному сенсі не можна вважати реальною частиною або моментом своїх переживань» [Гусерль, 2024b, с. 120]. Тобто Я позбавлене змісту та будь-якого виду уречевлення, а тому не підлягає розгляду та редукування.

Отже, свідомість є, по-перше, завжди ідентичною (Я є Я), через що не може переживатися як об'єкт та суб'єкт одночасно. По-друге, вона позбавлена субстанційності або власного буття, бо свідомість існує тільки через інтенціональну природу свідомості в актах конституювання. Це вирішує дві проблеми, а саме: по-перше, проблему психологізму через винесення чистого Я за межі психічного та, по-друге, проблему метафізичної субстанціалізації через усунення Я з трансцендентно-самого-по-собі-існуючого та переведення в трансцендентальну структуру.

Також слід зазначити на відношенні філософа до Бога та відведеного Йому місця в трансцендентальній феноменології. Бог є трансцендентністю, але не в тій же самій мірі як дана свідомість. Тому Бог як певний абсолют виноситься за дужки, проте можливим є дослідження феномену Бога, важливим є саме факт усунення цієї трансценденції з поля дослідження чистої свідомості. Питання про існування Бога не ставиться, але вимикається. Наступні слова Гусерля – це

аргумент на користь тезису про подолання метафізичного засновку, а тому догматичної настанови, яка унеможлиблює неопосередковане дослідження, ба більш коли феноменологія мала б постати як основоположна наука: «Ми оминаємо те, що може вести до того самого принципу як мотив розумного обґрунтування з боку релігійної свідомості» [Гусерль, 2024b, с. 122]. Нова філософія Гусерля все ясніше вимальовується як трансцендентальна наука про досвід з чіткою методологією.

Наступним важливим питанням для формування трансцендентальної науки є питання вимкнення ейдетичних наук. Кожному регіону буття відповідає певна онтологія, але усім матеріальним онтологіям передує формальна логіка як універсальна наука. З цієї причини кожен дослідник умовно звертається до неї задля змоги конструювати певні системи значень. Гусерль стверджує, що через принципово дескриптивний характер феноменології для феноменолога є досяжним застосувати *ἐποχή* до формальної логіки [Гусерль, 2024b, с. 124]. З тим під вимкнення підпадають усі матеріально-ейдетичні науки, бо предметом для феноменології як дескриптивної дисципліни про акти свідомості не є індивідуальне трансцендентне, а з тим й їхній онтологічний вимір: «Отож, у власній іманентності вона не здійснює жодних покладань буття таких сутностей, не робить жодних висловів про їхню *значимість* або *не-значимість*, тобто про ідеальну можливість відповідних їй предметностей, і не встановлює жодних пов'язаних із нею *сутнісних* законів» [Гусерль, 2024b, с. 125]. Тобто для трансцендентального етапі феноменології характерним є максимальна відстороненість від світу та повне вимкнення природного.

Підсумовуючи цей параграф слід зазначити на здійснені Гусерлем феноменологічного повороту, а саме повороту з психологізованого природознавства та оприродниченої психології в антиметафізичну гносеологію, науку про чисту свідомість, яка включає в себе всі можливості конституювання досвіду, а тому й – світу. Виходячи із вище наведеного, вимальовується доцільний висновок щодо ідеалізованого характеру трансцендентальної феноменології або ж неподільності феноменології і трансцендентального

ідеалізму, що сутнісно споріднює її з іншим гусерлевим проектом у вигляді філософії як строгої, універсальної науки. Генезу від дескриптивної до трансцендентально-ейдетичної феноменології слід визначити як генезу від мовчазного розглядування через послідовне подолання натуралізму та до ейдетичної науки про сутності та трансцендентальної науки про структури свідомості з подоланим психологізмом, де наука про сутності та структури Я існують в певній кореляції одна до одної, але зі збереженням дескриптивного характеру феноменології.

До того ж важливо зазначити, що при розгляді гусерлевої феноменології неможливо уникнути складного термінологічного нагромадження, яке, в свою чергу, саме потребує певного прояснення. Певна частка буде прояснена в наступному параграфі, який присвячений типам редукції у Гусерля, інша частка в окремій частині цього дослідження, яка присвячена саме особливо важливим поняттям феноменології Гусерля. Певні центральні ідеї, які грають визначну роль в феноменології як філософії, але менш значущі в рамках феноменологічного методу, будуть пропущені через їхню безпосередню віддаленість від об'єкту цього дослідження, а саме від трансцендентальної редукції та її окремих модусів.

1.3. Чотири типи редукції: описова, психологічна, ейдетична та трансцендентальна.

Феноменологічна редукція – є необхідним методом феноменологічного дослідження, який знайшов своє продовження в філософській думці після Гусерля. Цей метод крокував разом із феноменологією як філософією в генезі гусерлевої думки, а тому не був один раз визначеним, але пройшов певні етапи розвитку. Як вже було виявлено вище, першим етапом феноменології був дескриптивний етап, тому для цього дослідження було б доречним дотримуватися хронологічного порядку та розглянути метод редукції в описовій феноменології, але на цьому етапі розвитку метод редукції в розумінні більш пізніх варіантів феноменології не існував. Головним методом дескриптивної

феноменології є, власне, опис, на відміну від прийнятих у науці прояснення та побудови гіпотез.

Отже на початку слід вказати основні характеристики описового методу дескриптивної феноменології. Дескриптивний підхід в першій феноменології Гусерля, яка на початковому етапі є скоріше описовою психологією або феноменологією в розумінні Франца Brentano, був введений та застосовувався з метою чіткого розділення природознавчих наук та психології як науки про дух [Кебуладзе, 2021].

Питанню натуралістичного підходу для дослідження психічного вже було приділено багато часу в попередніх параграфах, а тому доречніше буде лише коротко вказати на основних особливостях підходу. Власне, по-перше, головною вимогою Гусерля на цьому етапі було відмовитися від дедуктивного або причино-наслідкового пояснення психічних актів. Тому метод дескрипції дає змогу описувати психічні процеси в їхній безпосередній даності, тобто без тлумачення та гіпотетичного прояснення. По-друге, зосередженість саме на актах свідомості й феноменах даних їй, а не на реальні об'єкти, де під реальними слід розуміти все належне до фізичного світу. Також фантазії слід розглядати належним чином і «дивитися» саме на cogitation або увага має бути націлена не на кентавра, але на фантазію про кентавра [Husserl, 1968a, S. 36]. Тобто дескриптивний метод передбачає опис саме психічних проявів без каузального та дедуктивного методичного навантаження. Щодо методологічних особливостей, то тут можна назвати певну зосередженість на психічних актах без спроби їх прояснити. Власне це можна умовно назвати першою сходинкою феноменологічною редукції, хоч це і не є редукцією в повному обсязі цього поняття. Саме тому є некоректним йменувати перший рівень редукції суто феноменологічним, без огляду на описовий характер цього етапу.

На етапі психологічної редукції було б зарано стверджувати на радикальній феноменологічній установці, але відтепер феноменологічне дослідження набуває свого новаторського характеру. З опису конкретного досвіду в дескриптивній феноменології (будь-яка феноменологія від самого

початку постає дескриптивно, але тут йдеться про етап розвитку феноменології Гусерля) здійснюється перехід до аналізу загальних психічних структур, без дослідження яких унеможлиблюється аналітика ейдетично-трансцендентальних форм.

На цьому етапі дослідник-феноменолог має зумовлену методом редукції можливість *уречевити* самі акти звернення-до з метою вхопити інтенційний корелят свідомості, кожне cogitation, яке саме по собі не сприймається [Гусерль, 2024b, с. 81] й спостерігати не суб'єктивне переживання, але іманентні та трансцендентні сприйняття в загальних формах: «...тут не йдеться про жодний зв'язок між якоюсь психологічною подією – названою переживанням – і якимось іншим реальним існуванням – названим предметом – або про психологічний зв'язок між ними, який постає в об'єктивній дійсності. Натомість ідеться про переживання з їхньою чистою сутністю...» [Гусерль, 2024b, с. 76]. Хоча кожне чуттєве сприйняття бере свій початок в природному світі в індивіді, тобто в суб'єктно-об'єктних відносинах, тим не менш саме відмова від здійснення покладання реального існування світу та індивідуального досвіду як емпірично підтвердженого та перехід до спільних для усіх cogitations структур, а, отже, психічних структур, вже переводить фокус на способи конституювання досвіду, хоч і в межах психічного без його редукування. Слід обов'язково зазначити, що вчення про сутнісні структури експліцитно не викладені на етапі психологічної редукції, але лише частково означаються, коли як методологія ейдетичного дослідження в повній мірі здійснює перехід від одиничного до загального. Під час психологічної редукції методологічно ми маємо тільки позбутися натуралізації свідомості.

Тобто на етапі психологічної редукції, здійснюється редукування у вигляді відмови від натуралізації психічного або фізіологічного пояснення діяльності свідомості. У якості прикладу можна навести акт сприйняття кольору: замість того, щоб пояснювати фізіологічні причини можливості бачити та розрізняти кольори, трактувати значення сприйнятого об'єкту і пов'язувати з ним свідомість, феноменолог відмовляється від цього та розглядає свідомість як

автономну сферу конституювання досвіду, в якій переживається феномен. Тобто змінюється сам предмет аналізу і вимикаються фізичні науки, але свідомість як потік переживань не відділяється від психіки як частини природного світу. Власне тільки на цьому етапі можна стверджувати на введені **чистої** редукції. Тепер слід перейти до ейдетичної редукції.

Суто хронологічно Гусерль мав намір розробити свою трансцендентальну феноменологію, а з нею і метод трансцендентальної редукції, в якому прописав визначні методологічні кроки *удужкування* та *éпохі*, раніше за метод ейдетичної редукції в «Ідеях I» [Гусерль, 2024b], коли як ейдетичне редукування було більш експліцитно викладено в «Картезіанських медитаціях» [Гусерль, 2022], що мало б спонукати розглянути спочатку трансцендентальний метод. Але все ж таки саме ейдетична редукція має обов'язково передувати трансцендентальній, що філософ сам помічає під час свого дослідження: «...кожна спроба наївно починати феноменологічну науку про факти до створення феноменологічного вчення про сутності була б нонсенсом», тому ейдетичний етап передує трансцендентальному [Гусерль, 2024b, с. 130]. Тому вже на самому початку можливим видається зазначити на першому головному аспекті ейдетичної редукції – виокремлення сутностей або ейдосів.

Окремої уваги варті ключові поняття ейдетичної феноменології, а саме: очевидність, градаційні відмінності ясності, фантазія та інтуїції, зокрема ейдетична. Але аби не перешкоджати викладенню основного об'єкту цього параграфу, а саме ейдетичній редукції в контексті генези думки Гусерля, окремо ці поняття не будуть розглянуті в цій частині.

Дослідження сутностей вимагає свого послідовного та методичного способу, завдяки якому, власне, уможлиблюється перехід від одиниць до інваріанту або сутності. Вживання слова «інваріант» пов'язане з бажанням не наводити на хибну стежку розуміння сутності в феноменології як самого по собі належного і незалежно існуючого. Інваріант слід розуміти як усвідомлене в досвіді загальне та таке, що не покладається в індивідуальній одиниці. Тоді істина є певним горизонтом, в якому речі виказують себе лише частково, через

що не можуть бути даними адекватно. Тому трансцендентні речі лише нескінченно розкриваються в данні свідомості в своєму безкінечному горизонті, про що вказав і сам Гусерль: «Він так зв'язано впорядкований, а його сутнісний уміст акт визначений, що будь-яка його лінія у сталому перебігу породжує узгоджений зв'язок явищ» [Гусерль, 2024b, с. 310]. Але таке положення чинне для усіх трансценденцій, коли як іманентності або cogitations та ідеї трансценденцій даються в повній очевидності, а тому вбачаються у повноті або дані аподектично. Такий спосіб вбачання стає можливим завдяки ейдетичній інтуїції, яку також можна було б назвати інтелектуальною інтуїцією [Кебуладзе, 2002].

В процесі ейдетичної редукції річ, яка є емпірично даною та конкретною, має бути зведена в довільну річ, тобто усувається залежність від конкретного одиничного в певне довільне, яке не позбавляється якостей конкретного. Наступним кроком за допомоги фантазії у вільній варіації можуть бути схоплені ті загальності, без яких неможливою є ідея речі. Конкретне слугує вихідною точкою, з якої розгортається ейдетичне дослідження, і, в цілому, не грає тут важливої ролі відсутність математичної досконалості у висловленнях за допомогою мови, в решті-решт будь-яке судження та опис здійснюється певною мовою; важливіше те, що ідея відмежована від індивідуального або за висловом М. Мерло-Понті «як об'єкт ідея прагне бути однією та тією ж для всіх» [Мерло-Понті, 2001, с. 92]. Приміром, якщо взяти декілька відмінних, приміром три, між собою тонів одного кольору, приміром зеленого, то не має значення, що всі три тони зеленого кольору мають певну відмінність, немає також значення те, що кожен суб'єкт при погляді на ці три тони буде бачити їх з певною відмінністю від інших, але важливим залишається те, що в незалежності від ступеню адекватності сприйняття конкретного феномену очевидність ідеї зеленого кольору буде аподектично очевидною, тобто такою, що не піддається сумніву, але тут не доводиться говорити про істину зеленого кольору, бо, як було окрай зазначено вище, в подальших варіаціях істина розкривається в горизонті.

Дещо інакше, але лише на перший погляд, справи йдуть з іманентностями. Іманентним іменується все те, що є належним до сфери переживання, тобто не є зовнішнім у відношенні до суб'єкта. Іманентне є повним, бо дається ж навіть у сумніві щодо переживання сам акт сумніву є абсолютно очевидним. Ейдетична редукція виконує тут таку ж саму роль, а саме прибирає все те, що належить до одиничного сприйняття конкретним суб'єктом. Гусерль прямо вказує на дослідження загального: «До кожної можливості варіації суттєво належить це дивовижне та надзвичайно важливе усвідомлення «і так далі як завгодно»» [Гусерль, 2024а, с. 306]. Тобто дослідник не описує власні переживання, але й не ставить питання про переживання Інших, але починає розуміти певне переживання, приміром акт пригадування, як довільний та у вільній варіації вбачає те незмінне, що об'єднує будь-які акти пригадування.

Тепер можливим стає більш розширене, але разом з тим більш конкретне, визначення ейдетичної редукції, а саме як методу виокремлення сутнісного, зокрема структур свідомості. В контексті розвитку методу Гусерля ейдетична редукція переводить дослідження з опису індивідуального досвіду психічного суб'єкта до розгортання свідомості на рівні ейдетичної дескрипції, забезпеченої аподиктичністю ейдосу Его і закономірністю універсальної генези у вигляді мотивації. Таким чином Гусерль будує власну ейдетику з її методологічним апаратом. Тепер з повною впевненістю слід переходити до трансцендентальної редукції.

Через неможливість повністю відокремити питання про феноменологію від феноменологічного методу вже доволі багато було сказано про трансцендентально феноменологію, а з нею й про відповідну їй редукцію. Тому при розгляді трансцендентальної редукції будуть зазначені її вже озвучені аспекти та розглянуті ще незгадані. Загалом було виявлено, що головним методологічним просуванням на етапі трансцендентальної редукції є повне вимкнення природної настанови, що включає в себе, по-перше, відмову від усіх суджень, які ґрунтуються на досвіді природничих наук, та емпіричний досвід психічного; по-друге, усі ейдетичні науки разом зі знанням, здобутим при

здійснення ейдетичної редукції (але сам метод редукції залишається чинним і принагідним для подальших досліджень); по-третє, трансцендентності, що включає в себе вимкнення інтерсуб'єктивного світу, Інших та будь-яких абсолютів.

Після того як було вимкнено «усе», слід сказати про те, що залишилось. Феноменологічний залишок – це чиста/трансцендентна суб'єктивність, яку слід розуміти не як «суб'єктивний погляд» певного психофізичного-Я, але як поле можливостей конституювання та надання світу сенсу. Не існує трансцендентного світу або буття світу поза свідомістю, бо чисте Я як потік переживань є те перше буття, структури якого слід віднайти задля розуміння принципів конституювання світу у свідомості. Тобто полем дослідження є свідомість взагалі. При цьому ейдетична редукція залишається важливою складовою дослідження, бо дає можливість виокремлювати сутнісні структури чистого Я, не переводячи дослідження в опис одиничного.

Кожен, хто мислить у феноменологічній настанові, після здійснення методичних кроків *Epoché* та *Einklammerung* відкриває трансцендентальне Я, що, в свою чергу, означає вимкнення психофізичного Я як вмісту трансцендентного світу в корелятивній значимості. «...Я не є частиною світу, так і навпаки – світ і кожний об'єкт світу не є частиною мого Я...» [Гусерль, 2022, с. 85], тобто Я має розглядатися як «перше буття», яке є самостійним, а його корелятивний зміст полишається чинності.

Слід сказати, що також залишаються те, що іманентно дане свідомості. Спрямування на опис діяльності *cogito* у модифікованих *epoché* та *удужкуванням* судженнях стає можливим через переведення Я у *Я-незацікавлене*, що позбавляє будь-яке покладання існування чинності [Гусерль, 2022, с. 101]. Тим самим відбувається трансцендентальне самодосвідчування і самотлумачення Еґо як суб'єкта будь-якого можливого пізнання. Тобто хоч і не покладається реальне існування фізичного світу та індивідуальне буття, але акт сприйняття залишається актом сприйняття і має розглядатися в трансцендентальному полі

свідомості як пережите у властивий йому спосіб, але без покладання його як реального.

Тепер, маючи Я як трансцендентальну сферу конституювання світу, потік переживань, можливим стає опис та виокремлення конституюючих структур чистої свідомості. Перш за все, відмінною ознакою свідомості є інтенціональність. Інтенціональність або направленість є присутньою в кожній Я-діяльності. В свою чергу, до Я-діяльності слід відносити саме апперцептивну діяльність, а саме: фантазування, пригадування, оцінювання, рефлексія тощо. «Звернення саме схарактеризоване як «я роблю», і так само є пересуванням проміння уважного погляду, погляду в модусі звернення...» [Гусерль, 2024а, с. 130], Тобто як і в буденному житті людина має перед собою безмежну кількість перцептивних відчуттів і звертає увагу на ті, які її збуджують, так і дійшовши в актах рефлексії до дослідження чистого Я, незмінним залишається оберненість свідомості як потоку переживань на щось, що здобуває сенс в свідомості.

Атенція (увага), ніби промінь постійно бігає поміж перцепцій (не усвідомленого) у пошуках того, на що б воно спрямувало увагу, щоб могло отримати свій ноєматичний зміст, стати об'єктом для Я. Це підтверджує вже згадану вище горизонтність у Я-діяльності. Власне, свідомість живе в інтенціональному спрямуванні. Інтенціональність здійснюється через ноезо-ноєматичну структуру, де ноєма – зміст феномену, а ноеза – спосіб його дання. Внаслідок трансцендентальної редукції під розгляд підпадають феномени у тому вигляді, в якому вони дані свідомості, з можливістю подальшої аналізи. Увесь наявний і можливий досвід здобувається та обумовлюється інтенціональним горизонтом *як дороговказом* [Гусерль, 2022, с. 124], чиє функціонування забезпечується ноезо-ноєматичною структурою. Окремий розгляд ноезо-ноєматичної структури вимагає детального опису, що не вміщується в це дослідження, але й поверхневого ознайомлення видається достатнім для того, щоб виразити одне з того «що залишилося» після трансцендентальної редукції, а саме – інтенціональність як ключову особливість конституювання світу у його найширшому розумінні, свідомістю.

Наступною сутнісною структурою конституюючого Я є темпоральна структура. По-перше, феноменологічний час непідпорядкований часу об'єктивному, який можна мати за певну величину, вимірювати тощо. Темпоральна об'єднаність переживань є необхідною умовою досвіду, бо цілісність світу необхідно постає в часовій єдності. Наприклад, сприйняття звуку, переживання емоції або ж розгляд мистецького твору можливі для опису як дані свідомості феномени, незважаючи на різний ноематичний зміст та спосіб дання. «Оскільки завжди з'являється нове Тепер, теперішнє перетворюється на минуле, і при цьому вся безперервність минулого попередньої точки рухається «вниз», рівномірно в глибину минулого», [Husserl, 1966, S. 28] тобто моментально феномен триває в модусі Тепер, але тривання дане не фрагментарно поодинокі; замість того, приміром, мелодія неспішно відлунює у минуле, але воно продовжує тривати у модифікації ретенції або як *відтінене Тепер*. До того ж тривання зумовлює певне очікування, бо ж новий звук не з'являється сам по собі, але у єдності з передуючим. Отже досвід пасивно формується в темпоральному горизонті.

Горизонтність досвіду ясніше проясниться тоді, коли мова піде не про конкретне переживання, але про єдність усіх переживань Я. За допомоги асоціації у пасивній синтезі Я утворює часову єдність досвіду, в якій кожне переживання має своє чітке розташування. Спільність усього досвіду полягає в тому, що в незалежності від роду предметності він конститується в Я [Гусерль, 2024а, с. 157]. З цього вибудовується генеалогія досвіду, де кожний новий досвід конститується на основі вже здобутого і визначає горизонт майбутнього можливого.

Отже тепер виразно постає сенс здійснення трансцендентальної редукції в модусах *Епоχή* та *Einklammerung*, а саме відкриття Я як чистого поля можливості конститування світу.

В цьому параграфі була розглянута генеза гусерлевої феноменології від її першої дескриптивної форми та до переходу до феноменологічної настанови. Одностайно можна стверджувати на складному переході до нового принципу

філософування, який передбачає відмову від традиційної філософії, заглибленої в метафізику речей, та опису світу і психіки на ґрунті емпіричних явлень. На відміну Гусерль будує власну філософію як першу науку з шерегами інструментів, зокрема *ἐποχή* та *удужкування*, задля дослідження чистої свідомості, що відкриває шлях для питання про буття світу та свідомості в світі.

У підсумку до першої частини цього дослідження слід зазначити на проробленому, а саме: по-перше, було окреслено вихідні теоретичні засади феноменології, яка засновувалася на тлі критики традиційної метафізики та психологізації свідомості. Для цього були подані історичний контекст формування феноменології та своєрідна дискусія між Гусерлем та філософами-попередниками; по-друге, була розгорнута генеза феноменології Гусерля, що дає змогу вбачати еволюційний характер *Нової філософії* з її засадничою проблематикою; по-третє, були типізовані етапи проробки феноменологічного методу як цілого, яке включає в себе певні методичні кроки. Феноменологічна редукція не лише змінює об'єкт дослідницької діяльності, але й позицію самого дослідника, через що кожний методичний зсув у дослідженні вимагає дисциплінарної строгості та послідовності у феноменологічній аналізі. Все вище наведене допомагає з повною ясністю визначити феноменологічний метод у модусах *ἐποχή* та *удужкування* як метод опису та виведення сутнісних характеристик діяльності чистого Я, що, в свою чергу, призводить до зрушення в усіх можливих регіональних дослідження та новій постановці питань про буття.

Тепер ми можемо перейти до другої частини цього дослідження, в якому на меті стоїть, по-перше, ширше розкрити певні термінологічні особливості *Нової філософії* в їхній історичній контекстуальності; по-друге, ясніше показати вихідні позиції феноменології збоку критики Гусерлем своїх попередників, зокрема Рене Декарта, Франца Brentano.

РОЗДІЛ II. ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА ПОНЯТЬ І МЕТОДОЛОГІЧНА КРИТИКА В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ЕДМУНДА ГУСЕРЛЯ

2.1. Критичний демонтаж понять *φαινόμενον* та інтуїції.

А. Інтуїція.

Інтуїція чи не завжди присутня в філософському дискурсі. Цьому поняттю надавали різні значення та воно займало різні позиції в філософських концепціях пізнання в залежності від епохи та філософської школи. В цьому параграфі буде простежена ключова часова лінія розвитку поняття інтуїції, а саме від Декарта через Канта, Brentano та Дільтай до Гусерля. Це обумовлено тим, що, як було вже частково показано в попередніх параграфах, Гусерль багато в чому відштовхується від Декарта; Кант же мав відмінну позицію у відношенні до інтуїції; Brentano, Дільтай та Гусерль працювали в суміжних площинах, а тому їхні ідеї мають певні кореляції між собою.

У Декарта інтуїція є *прозрінням розуму*, яке чітко протиставляється чуттєвому пізнанню, яке може бути з різним рівнем очевидності [Descartes, 2008, S. 63]. Інтуїція є єдиним інструментом розуму, який дозволяє здобувати достовірне знання, бо навіть такі ключові інструменти як дедукція та індукція лише допомагають впорядковувати знання та просуватися далі [Морозов, 2014, с. 55], але тільки інтуїція забезпечує вбачання істини [Білокопитова та Ель Гуессаб, 2023, с. 11]. Тобто інтуїція у Декарта є суто раціональною та виконує принципово важливу роль у пізнанні.

Кант розрізняє інтуїцію на чуттєву та інтелектуальну. Чуттєва інтуїція у апріорних формах простору та часу робить можливим будь-яке споглядання взагалі, бо тільки вона дає предмет, який вже потім мислиться у поняттях. Тобто на відміну від декартової активної світлої інтуїції, Кант говорить про рецептивну, яка передує розумовій діяльності. Кант говорить: «Таким чином, простір і час суть два джерела пізнання, із яких можна черпати а ргіогі різні синтетичні знання» [Кант, 2000, с. 67], що вказує на обмеженість чуттєвості

виміром явищ. Інтелектуальна ж інтуїція має давати речі як вони є самі по собі, в незалежності від людського споглядання, але це є неможливим, бо будь-яке споглядання дане виключно через чуттєві апріорні форми: «Та позаяк таке споглядання — інтелектуальне, безумовно, лежить поза нашою пізнавальною спроможністю, то й уживання категорій ніяк не може сягати поза межі предметів досвіду...» [Кант, 2000, с. 191-192]. Тобто кантова інтуїція вже несе інші риси та розуміється як не досконалий, але єдиний інструмент, який робить споглядання можливим. Такі положення відрізняються від декартової концепції, в якій інтуїція є вищим раціональним способом пізнання.

У Дільтаєві інтуїція зазнає значних змін і тісно пов'язана з його гносеологічною концепцією. За Дільтаєм раціональне пояснення психіки не веде до ясного розуміння її організації. Інтуїція обумовлена історією та досвідом, тобто Дільтай розуміє людську діяльність необхідно вплетеною в реальний процес, в якому людина займає конкретне положення. Тому інтуїція постає не як універсальна, але обмежена досвідом суб'єкта. Крім того інтуїція є об'єднуючим інструментом людини та світу, бо інтуїтивно людина розуміє *життєві цінності*, які утворюються не в аналітичній діяльності, але первинно дані в відчуттях і які ми «тьмяно усвідомлюємо» [Dilthey, 1977, р. 97]. Все людське життя вплетене в певну ціннісну систему, тому задачею описової психології є детальним опис усіх проявів людської діяльності, єдність яких забезпечується інтуїцією. Окрім того Дільтай виокремлює поетичну інтуїцію, за допомоги якої поет влучно об'єднує пережите у зрозумілих іншими людьми символах [Dilthey, 1977, р. 40]. Тобто у Дільтаєві інтуїція має ключові відмінності від декартової раціональної та кантової чуттєвої. Інтуїція у Дільтаєві – це можливість цілісного життєвого досвіду (*Lebenserfahrung*) [Dilthey, 1977, р. 40] та інтерсуб'єктивній комунікації.

За Brentano шляхом інтуїції об'єкти даються свідомості як одиничні, коли як абстрактні ідеї, узагальнення, сутності тощо вже є продуктом подальших розумових операцій. Тобто інтуїція представляє одиничне у свідомості, що наближує таке бачення до кантового, згідно з яким інтуїція у людини є тільки чуттєвою, але Brentano критикує уявлення про апріорні форми інтуїції. Вчений

стверджує на тому, що інтуїція є, по-перше, конкретно інтуїцією простору, яка пов'язана з якостями, а саме з *розширенням наших феноменальних чуттєвих полів* [Brentano, 2002, p. 106]; по-друге, тільки безпосередньо у данні об'єкт розуміється в певному часовому відношенні: «інтуїтивно зрозумілий часовий проміжок протерозису містить відношення раніше і пізніше. Все інше, включаючи майбутнє, впливає з цього неінтуїтивно» [Brentano, 2002, p. 106]. З цього можна судити, що інтуїція у Brentano є, по-перше, немає апріорних модусів та існує як інструмент первинного дання феноменів свідомості; по-друге, інтенціональною, тобто завжди необхідно направленою на конкретний одиничний об'єкт.

Гусерль в своєму проєкті описує певні види інтуїції, які поступово отримують своє значення в ході феноменологічної редукції. Але об'єднуючою рисою будь-якого типу інтуїції є інтенціоналість, чому Гусерль завдячує Brentano [Гусерль, 2022, с. 110], надалі це призводить до висновків, що істина міститься в інтенціональному полі, але не в судженнях, які є вторинними. Левінас у своєму дослідженні феномену інтуїції показує не класичний підхід Гусерля до питання істини, визначення якої концептуально пов'язано з поняттям інтуїції: «Істина стає можливою не завдяки судженню. Навпаки, судження передбачає цей первинний феномен істини, який полягає в тому, щоб перебувати перед суцям» [Levinas, 1995, p. 89]. Істина тоді з'являється в чистій суб'єктивності через корелятивні відносини свідомості та світу, але при цьому не є релятивною, бо виправдовується в інтенції. Так би мовити, «первинна» істина або *феноменолізуюча істина* [Schnell, 2020, S. 187] засвідчує про можливість самої феноменальності конституційованого світу, а з ним й істини «вторинної» у судженнях, що виправдовується в інтуїтивних актах наповнення. Таке положення дозволяє говорити про феноменологію як про філософію феноменальності [Кебуладзе, 2011b, с. 84], в якій спостерігається та аналізується умови конституювання світу, завдяки проведенню трансцендентальної редукції.

В коментаторських роботах¹ зазначається на певній спорідненості концепції інтуїції Гусерля з декартовою, ба більше: з платоною, але безсумнівно Гусерль описав новий підхід до суцього та саме визначення суцього, де інтуїція грає принципу відмінну роль. Визначення інтуїція саме як просування до істини шляхом вбачання, схоплення, наповнення сигніфікацій з виправданням інтенцій було б виправданим визначенням інтуїції у Гусерля.

Б. *Φαινόμενον*.

Поняття феномену є багатозначним та змінювалося в залежності від епохи у філософії, особливої трансформації воно зазнало у феноменології Гусерля та онтології Гайдеггера, через що за необхідне є простеження генеології *φαινόμενον*. При веденні мови про концептуалізоване поняття феномену спочатку слід звернутися до Канта, бо філософ змінює класичне визначення феномену як видимості на феномен (*Erscheinung*) як явище, чим долає дуалізм видимого та сутнісного, бо явлене не є сутнісним, але при цьому необхідно відсилає до самої речі у собі [Кассен, 2021, с. 108]. При цьому Кант залишає феномени в сфері чуттєвості, протиставляючи їх ноуменам – доступним до пізнання лише через інтелектуальну інтуїцію, інтелігібельно, що є неможливим для людського пізнання [Кант, 2000, с. 193].

Брентано розділяє феномени на психічні та фізичні. Стосовно фізичних феноменів зазначити слід лише на тому, що вони є явленнями реальних речей, коли самі речі є кантовими речами у собі – непізнаваними. Психічні феномени – усі переживання свідомості. «Тим більш для того, щоб щось було явищем, потрібно радше те, щоб воно існувало саме по собі. Зверніть увагу, однак, що не обов'язково, щоб щось, що є явищем, було річчю саме по собі. Насправді це не стосується багатьох аспектів того, що належить до явищ. Реальні об'єкти, що потрапляють у наше сприйняття, є психічними, тобто вони демонструють

¹ Білокопитова, Н., & Ель Гуессаб, К. (2023). Осмислення феномену інтуїції у різних школах філософської думки. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*, 48, 9–15.

Морозов, А. Ю. (2014). Проблема інтуїції у «вічній філософії». Київський національний університет імені Тараса Шевченка, *Kms*, 15(9), 49–52.

інтенційний зв'язок, зв'язок з іманентним об'єктом» [Brentano, 2002, p. 139]. Тим самим Brentano радикалізує Канта та розділяє феномени чуттєвого сприйняття та психічні переживання, що є кроком до денатуралізації свідомості.

Гусерль, на відміну від Канта, не заперечує можливість інтелектуальної інтуїції, ба більше: вона грає важливу роль в його методі, а тому логічним є розширення поняття феномену. По суті поняття феномену у Гусерля можна визначити як інтенційний предмет. Тобто будь-що представлене у свідомості є феномен, очистити який і прагне феноменологічна редукція. Гусерль вбачає можливим споглядання сутностей, шлях до яких торують феномени, і самі сутності набувають статусу феномену: споглядання сутності істотно – це первинно давальний акт і як такий він є аналогом чуттєвого сприймання, а не виображення» [Гусерль, 2024b, с. 54]. Таким чином Гусерль не тільки радикалізує класичний трансцендентальний ідеалізм, але й радикалізує Brentano, усуваючи розділення феноменів, замість чого філософ визначає феномени як даності свідомості, розгляд яких не залежить від покладення реального світу, що відкриває шлях до формування тези про світ як корелят свідомості та зняти субстанційність свідомості через заперечення буття поза свідомістю, або ж як за французьким феноменологом Жан-Люком Маріоном, світ відтепер розгортається як світ досвіду, тільки досвід, який відкриває редукція, робить світ [Marion, 1998, p. 43].

Гайдеггер пропонує повернутися до феномену у його першому значенні, а саме до його вжитку в давньогрецькій мові, де феномен – це те, що *саме-в-собі-себе-показуюче* [Heidegger, 1967, S. 28]. При цьому філософ чітко відмежовує феномен від явища, бо явище необхідно вимагає того, про що воно сповіщає. Явище тут слід розуміти як позначення певного щось, про яке воно сповіщає, яке до того ж є емпіричним. Феномен набуває у Гайдеггера онтологічного статусу, бо феномен є феноменом буття, а буття є буттям суцього. В такому визначенні феномен відповідає ідеї Гусерля повернутися до самих речей, бо тільки у феноменологічний спосіб стає можливим постановка питання про буття. «Феноменологія — це спосіб доступу та визначення того, що має стати

предметом онтології. Онтологія можлива лише як феноменологія. Феноменологічне поняття феномену означає, як те, що проявляє себе, буття суцього, його значення, його модифікації та похідні. І показ себе не є довільною чи навіть чимось на кшталт явлення» [Heidegger, 1967, S. 35]. Але ключовою відмінністю є те, що коли Гусерль надає феноменам значення даних у свідомості корелятивних змістів, то для Гайдеггера феномени є тим, через що розкривається буття завдяки Dasein як можливості феноменальності взагалі, яке усвідомлює себе у світі. Такий стан речей дає змогу стверджувати на екзистенціальній орієнтованості Гайдеггера [Терещенко, 2012, с. 162-163], де феномени набувають ширшої онтологічної даності [Іванчук, 2015, с. 99]. Феноменологія Гусерля є, скоріше, гносеологічним проектом, а феномени торують шлях до чистого Я. Гайдеггер же, принаймні у ранніх працях, в яких і здійснювалося опрацювання феноменологічного методу, першочергово ставив питання про буття, яке завжди є буттям суцього, бо тільки в бутті суцього йдеться про його буття [Кебуладзе, 2013, с. 23].

У підсумку до цього параграфу слід зазначити наступне. Поняття інтуїції має невизначену природу. Гусерль, на нашу думку, вклав у свою концепцію інтуїції рецепції своїх попередників, але при цьому синтезував це поняття, зробивши його більшим за спосіб пізнання. Хоча філософ виводить інтуїцію за межі поля дискусії щодо чуттєвої або раціональної природи інтуїції, надає їй новий подих в феноменології та ця концепція має продовження в послідовників Гусерля, двоїстість поняття та непевність у визначенні можливостей інтуїтивного осягнення залишає інтуїцію в філософській дискусії.

Невизначеність поняття феномену в історії філософії, зокрема від Канта до Гайдеггера, спонукає до переосмислення меж людського пізнання та статусу самого феномену. Кант залишає феномен у полі емпірично даного, чим відмовляє собі у ґрунтовному запиті про буття, полишивши це на віру. Brentano не акцентував увагу на понятті феномену так, як це робили інші розглянуті вище постаті, але при цьому зазначає на важливості розрізнення явищ та психічно пережитого, хоч при цьому психологізує феномен. Гусерль розширює феномен

Брентано, чим відкриває феноменальний світ як єдине поле змісту, в якому стає можливим дослідження чистої свідомості як конституюючого центру, що вписує феномени в логічну структурну як необхідну складову системи. Гайдеггер вбудовує феномени в свій проект фундаментальної онтології та надає їм онтологічний статус, що робить феномени ключем для аналітики буття. Таким чином, поняття феномену залишає можливою критику та тлумачення в залежності від підходу до розгляду пізнавальних можливостей людини. Гайдеггер радикально переосмислив поняття феномену, чим зробив його базовим поняттям сучасної онтології, феноменології, екзистенціальної філософії та метафізики, але філософ не зняв повністю питання про статус феноменів, підпорядкувавши їх Dasein. Як у Гусерля, так і в Гайдеггера феномен стає абсолютним, бо нічого за собою не ховає та є вичерпним, але лише може бути не даним з повною очевидністю, при цьому він не позбавлений опосередкування у Я або Dasein, що не дозволяє говорити про відмову від класичної метафізики, бо залишає феномени в ідеальному вимірі.

2.2. Критика радикального сумніву Рене Декарта в феноменології

Едмунда Гусерля.

В попередніх параграфах було показано те, що методологія Декарта мала прямий вплив на формування феноменологічного методу Гусерля, на чому німецький філософ зазначає і сам. Але Гусерль не наслідує метод радикального сумніву прямо та піддає його критиці.

По-перше, Гусерль вказує на неповне вимкнення передсуду у Декарта, який застосував свій сумнів, скоріше, до емпіричного досвіду: «у контексті універсальної науки аксіома абсолютної самоочевидності ego, разом із вродженими аксіоматичними принципами, відіграє в Декарта ролі, подібну до аксіом у геометрії...» [Гусерль, 2022, с. 58]. Декарт прямо вказує на істинність здобутого в ідеальних науках знання: «однак, арифметика, геометрія та інші подібні дисципліни, які мають справу з деякими з найпростіших і найзагальніших речей, містять щось певне та безсумнівне, і це зовсім незалежно

від того, чи відбуваються ці найзагальніші речі в матеріальній природі, чи ні» [Descartes, 2008, S. 39]. Гусерль ж поширює вимкнення не тільки на емпіричні, але й на матеріально-ейдетичні науки [Гусерль, 2024b, с. 126]. Тобто дедуктивна система Декарта не підпадає під сумнів, а тому з кута зору методології не відповідає ідеї універсального методу.

По-друге, для Гусерля є важливим зазначити на тому, що метою феноменологічного епохе є саме модифікація судження, замість *перетворення тези на антитезу, ствердження на заперечення* [Гусерль, 2024b, с. 67], коли як для Декарта характерним є заперечення будь-якого судження, яке є хибним, або істинність якого є непідтвердженою, інакше кажучи, Декарт не погоджується та заперечує [Хома, 2016, с. 16]. Важливість цієї методологічної розбіжності буде ясніше видно нижче.

З цього пункту впливає наступний, а саме проблема вибору предмета дослідження. Декарт прагнув знайти істину та відкинути усе не істинне, що впливає з безмежної кількості формулювань на цю тему, зокрема: «і хоча мені може бути не під силу сприйняти щось істинне, з іншого боку, мені може бути під силу не погодитися з тим, що є хибним» [Descartes, 2008, S. 43]. Гусерль же має за мету виявити та описати структури чистої свідомості, яка, як вже було виявлено, і конститує світ з усім його значенням: «Всі фундаментальні розрізнення, які здійснюються у формальній онтології та пов'язаному з нею вченні про категорії – у вченні про поділ на регіони буття і їхні буттєві категорії, як і про конституювання відповідної їм змістовної онтології – є... головними назвами феноменологічних досліджень» [Гусерль, 2024b, с. 292]. Метою феноменології є опис того, як щось конститується у свідомості в незалежності від реальності чи істинності конституйованого [Гусерль, 2024b, с. 293]. Це чи не найважливіше розрізнення, з якого виходить четверта проблема, з якою зіштовхнувся Декарт за Гусерлем.

Власне четвертою проблемою є незмога Декарта подолати психологізм. Cogito діє у світі, до якого направлені судження та який стає предметом сумніву Але у відкритті структур чистої свідомості постає те, що природний світ є

вторинним буття, коли як перше буття є свідомість, в чому і полягає трансцендентальним суб'єктивізмом. Декартове Его є частинкою світу, немовби єдиний безсумнівний острів посеред оманливого світу, але воно залишається вмонтованим в цей світ, що утворює упередженість у всіх подальших судженнях та породжує *абсурдний трансцендентальний реалізм* [Гусерль, 2022, с. 83].

У підсумку можна зазначити на тому, що Декарт не зміг здійснити трансцендентальний переворот через упередженість, яка призвела до неможливості подолати психологізацію свідомості та метафізичного обґрунтування світу, хоча його надбання створило підґрунтя для феноменології Гусерля, зокрема метод радикального сумніву.

2.3. Критика психологізму Франца Brentano Едмундом Гусерлем.

Гусерль віддав чималу шану своєму вчителю Францу Brentano, але узявши за мету побудувати Нову філософію, Гусерль мав *почати від самого початку*, а тому вбачав в філософії Brentano низку проблем, які потребували критичного підходу з урахуванням феноменологічної гносеології. Перш за все слід зазначити на психологізації логіки у Brentano. Філософ прямо заперечує незалежність логіки від актів мислення: «Так само достатньо сказати, що важливе мистецтво логіки, одне вдосконалення якого приносить тисячі досягнень у науці, також має своїм джерелом психологію. Крім того, психологія має завдання стати науковою основою теорії виховання як особистості, так і суспільства. Поряд з естетикою та логікою, етика та політика також походять з галузі психології» [Brentano, 2009, р. 16]. Гусерль всупереч тенденціям до психологізації вказує на автономності логіки та математики на основі того, що об'єкти цих дисциплін є ідеальним, а тому, хоч вони і з'являються у суб'єктивному переживанні, вони незалежні від фактичного переживання суб'єктом і наділені власним буттям [Husserl, 1968b, S. 25-26].

З першого пункту критики випливає і другий, а саме заперечення ідеального характеру істини і супутній релятивізм знання. Якщо логіка є *мистецтво правильно мислити*, а саме так його визначає Brentano [Brentano,

2009, p. 234], тоді істина є продуктом психічного. За Гусерлем логіка є ідеальною наукою, а тому конкретне переживання нічого не змінює в ідеальному змісті логічних законів, який здобувається шляхом підтвердження в інтелектуальній інтуїції. Стосовно цього пункту критики психологізму Гусерлем дослідники підсумовують так: «закони логіки пізнавані а priori, закони психології – а posteriori» [Кебуладзе, 2011а, с. 126], що, звісно, є абсурдним та samozрозуміло спростовує нормативність логіки та її підлеглисть психіці.

Третій пунктом критики є відсутність у Brentano чіткого розрізнення змісту акту та самого акту. Очевидно, що не існує мислення без об'єкта, який мислиться, або бажання без об'єкта, якого бажують. Brentano перший проробив концепт інтенціональності в тому вигляді, в якому його перейняв та доповнив Гусерль, але Brentano змішує предмет та акт сприйняття: «У явищах почуттів — явищах задоволення і болю — навпаки, свідомість не ставить перед собою психічну зміну або стан; вона не розглядає їх окремо — як відокремлені від себе — але, так би мовити, зливається з ними в одне ціле» [Brentano, 2009, p. 68]. Це веде до розчинення предметів у свідомості та замикає будь-яке дослідження в психологічному, чим унеможливорює трансценденталізм та чисту суб'єктивність.

Гусерль вводить поняття ноєми та ноєзо-ноєматичної структури, про яку мова вже йшла вище. Головною відмінністю, якою висловлюється критика психологізму, є чітке розрізнення акту, ноєми та предмету. Власне при феноменологічному вимкненні весь природний світ набуває статусу нечинного, а тому стає можливим вглядіти в кожному cogitation його двобічну структуру, а саме те, що інтенційний або іманентний предмет має свій зміст, через який він пов'язаний з трансцендентним предметом, та сам акт інтенції. Так як *феноменологічна проблема зв'язку свідомості з предметністю має передусім ноєматичний бік* [Гусерль, 2024b, с. 278], тоді не може бути релятивізму істини, бо істина вбачається в очевидності зв'язку ноєзи та ноєми. Предмет не захоплюється і не розчиняється в свідомості, але неодмінно зв'язується у інтенційному спрямуванні свідомості на предмет, в якому здобувається світ як корелят свідомості. Так стає відкритою істина, яка вже не може бути продуктом

психологічного суб'єкта, але є очевидною, здобутою в аналізі трансцендентального.

Вище були розглянуті три основних засади психологізму, які Гусерль критично переосмислив та вирішив у своїй трансцендентальній феноменології. У підсумку до цього параграфу можна зазначити на тому, що Франц Brentano мав не аби який вплив на феноменологію Гусерля та навіть підготував підґрунтя для її формування. Але разом з тим Brentano не подолав засад психологізму, через що стало неможливим перейти до трансцендентального аналізу свідомості. Цю проблему вирішує Гусерль шляхом введення методу феноменологічної редукції та критики логічних хиб, які завадили Brentano.

У підсумку до другої частини цієї дослідницької роботи слід зробити наступні висновки: по-перше, поняття феномену, істини та інтуїції є засадничими в філософській дискусії, при цьому вони є базовими для гносеологічних теорій. Відсутність одностайного визначення цих понять зумовлена не тільки епохальними відмінностями в історії філософії, але й не примиренням різних філософських підходів. По-друге, феноменологія Гусерля тісно вплетена в розвиток філософської думки та сформована під впливом різних філософських напрямків, а тому хоч феноменологія і постає як критична у відношенні до попередніх гносеологічних концепцій (суб'єктивний реалізм Декарта та психологізм від Канта до Brentano тощо), але неодмінно має розглядатися в історичному контексті. Тим більш феноменологія та феноменологічний метод не були забуті зі смертю свого автора, але продовжили бути основною темою філософських дискусій серед критиків та послідовників Гусерля, ми отримали феноменологію після Гусерля.

Тепер доречним буде перейти до третього розділу цієї роботи, який буде присвячений розвитку феноменології та її методу після Гусерля, зокрема в філософії Мартіна Гайдеггера.

РОЗДІЛ III. ВПЛИВ МЕТОДУ РЕДУКЦІЇ НА ПИТАННЯ БУТТЯ ФЕНОМЕНУ

3.1. Феноменологічний метод у філософії Мартіна Гайдеггера.

Феноменологічний метод в філософії Гайдеггера не безпідставно має своє підґрунтя в методології Гусерля, але їх не слід ототожнювати, бо Гайдеггер не лише наслідує, але й так змінює його, що дозволяє говорити про метод герменевтики фактичності або *герменевтичної феноменології* [Дахній, 2012, с. 30]. Тому за мету є показати як точки перетину двох феноменологічних підходів, так і основні відмінності між ними. До того слід зазначити, що в цьому параграфі буде розглянуто саме генезу феноменологічного метода Гусерля в філософії Гайдеггера, але без поглиблення в саму філософію другого. Тому подальше викладення буде доволі узагальненим, а серед перерахованих відмінностей будуть лише ті, які вважаються нами принциповими.

Гусерль закликав повернутися до речей, коли як Гайдеггер зробив поворот до буття, питання що він прямо зазначає на початку «Буття та час» [Heidegger, 1967, S. 2]. Проблема полягає в тому, що Гусерль повернувся до речей, але згодом відвернувся від них, жодним чином не змішуючи того, хто конститує та предмет, який конституують. Таким чином Гусерль залишився в рамках феноменології свідомості, коли як Гайдеггер переосмислює цю ідею повернення [Вальденфельс, 2002, с. 45-46]. Саме на критиці феноменології свідомості, на нашу думку, будується онтологія, при чому критику слід розуміти не як заперечення, а, скоріше, як переосмислення, яке включає в себе феноменологічний метод Гайдеггера, про який мова піде нижче.

Першочергово при розмові про метод слід сказати про предмет, на який спрямоване дослідження. Гусерль через *ἐποχή* вимкнув світ задля того, щоб вийти з природної установки та відкрити чисте Я як поле конституювання світу, як горизонт можливості. Гайдеггера ж по праву слід зараховувати до онтологів, бо його проблематика виходить за межі гносеології і замість виведення *абстрактно-формальних* положень, філософ прагне описати *життєво-*

практичні [Дубініна, 2020, с. 35], що з контрастом виділяється на фоні ідеалістичної феноменології свідомості.

Завдяки феноменологічному методу Гайдеггер вбачає можливим побачити саме буття суцього та виявити його онтологічні структури: «Для нас феноменологічна редукція означає повернення феноменологічного погляду від завжди певного сприйняття буття до розуміння буття (проектування у спосіб його відкритості) цього буття. Як і будь-який науковий метод, феноменологічний метод також розвивається і змінюється завдяки просуванню до речей, яке здійснюється за його допомогою» [Heidegger, 1989, S. 29]. Тобто першу відмінність можна вгледіти в тому, що Гайдеггер прагне розкрити буття в його феноменальності, замість дослідження конститутивної чистої свідомості.

Другою відмінністю є доповнення феноменологічного методу, який у Гусерля можна звести до редукції з усіма належними їй методичними кроками, але до редукції Гайдеггер вводить також *конструкцію* та *деконструкцію* [Heidegger, 1989, S. 31]. Трансцендентальна редукція в модусах удужкування та *epoché* залишається чинною та необхідною задля подальшого онтологічного дослідження. Гайдеггер відходить від Гусерля в методологічному плані скоріше на продовженні розробки методу.

Конструкція є другою складовою феноменологічного методу у Гайдеггера. Власне конструюється світ зі своїм значенням, та інтерпретувати який покликана герменевтика фактичності. Тому *концептуальне тлумачення* або *редукційна конструкція буття* [Heidegger, 1989, S. 31] необхідно має бути поряд з вимкнення, і вже в феноменологічній настанові дати можливість конструювати самотійно.

Деструкція є особливо важливим та інноваційним поняттям в контексті розвитку феноменологічного методу. Основний закид філософа до актуального для нього стану філософії є проблема забуття питання про буття та направлення метафізики суто на онтичне, замість онтологічного. Виходячи з цього слід не тільки вимкнути натуральний світ, але також і редукувати його з метою побачити вихідні позиції поняттєво схоплених феноменів буття, аби з рештою прийти до

постановки питання про буття. Деструкція стає необхідною третьою складовою метода герменевтики фактичності, бо вікові надбудови приховують мовлення феномену, залишаючи буття осторонь: «Саме деструкція, яка істотно порушувала онтологічну “безтурботність” сучасності, не лише намагалася прояснити історію онтології, зважаючи на приховану провідну нитку останньої, вона нарешті прагнула уможливити розуміння буття виходячи з часу» [Дахній, 2012, с. 33]. Всі три компоненти методу Гайдеггера значно розширюють класичний феноменологічний метод, чим через критичний підхід також і змінюють його, але при цьому зв'язок з трансцендентальною редукцією залишається ясным через безумовну необхідність введення удужкування та *epoché*.

Третя основна відмінність вбачається в необхідності історичного розгортання понять, до яких застосовується герменевтико-феноменологічний метод. Як можна побачити з попереднього викладу, для Гусерля питання історичності експліцитно не висвітлюється. Причиною тому є непохитна віра в трансцендентальне Я та можливість описати ідеальні структури безвідносно до історії. Гайдеггер каже, що буття слід пригадати, що значить прийти до істини, яка приховується під флером сущого. Більше ясно зрозуміти важливість історичного допоможуть наступні слова: «Вихід з низин існуючого шляхом осягаючого мислення сущого до буття має характер пригадування вже баченого. Оминаючи міф про душу: Буття має характер раннього, про яке людина, яка знає лише існуюче, забула. Визволення скутих мешканців печери з печери та їх повернення до світла – це ніщо інше, як повернення з забуття до пам'яті про минуле, в чому полягає можливість розуміння самого буття» [Heidegger, 1989, S. 465]. Мова йде про те, що актуально існуюче є відправним пунктом *пригадування* того, що було раніше, але саме існуюче не вичерпує його буття, але лише розкривається в часовому горизонті. В цьому пункті проявляється екзистенціалістський характер гайдеггерової філософії, бо *Dasein* говорить про своє буття, що можливо лише у фактичному розташуванні у світі та історичній ситуації.

З цього положення можна вивести наступний висновок: суще та буття перебувають завжди в таких відносинах, в яких одне неможливе без другого. Або розуміння буття можливе лише через певне відношення до сущого, а певне відношення до сущого вимагає раннього знайомства з буттям. Тому будь-яка деструкція необхідно має застосовувати *deskриптивно-герменевтичні практики* [Яценко, 2020, с. 62], аби уможливити критичний підхід до поняття з подальшим його висвітленням – де рух вперед до буття передбачає рух назад до буття.

У підсумку до параграфу слід зазначити наступне: по-перше, незважаючи на ґрунтовну модифікацію та інший підхід Гайдеггера до феноменологічного дослідження, метод трансцендентальної редукції Гусерля, зокрема в модусах *Einklammerung* та *ἐποχή*, є становим для герменевтики фактичності; по-друге, критику феноменології Гусерля у Гайдеггера слід розуміти, скоріше, в дусі методичної деструкції другого, але не як заперечення гусерлевої феноменології. По-третє, розвиток феноменології після Гусерля слід визначити не як наслідування ідеї Першої філософії, але як живий потік, в якому інтенційне спрямування визначається філософуючим, але не філософуючий визначається методом.

3.2. Феноменологія та поезія: схоплення образів як висвітлення буття за М. Гайдеггером.

Поезію та феноменологію перш за все споріднює їхній дескриптивний характер. Як феноменолог прагне описати феномен у його данні, так і поет описує буття у його проявленні. В «Листі про гуманізм» Гайдеггер пише: «Мова – дім буття. В його оселі живе людина. Мислителі та поети – вартіві цієї оселі» [Heidegger, 1976, S. 313]. Звісно, питання про мову в філософії Гайдеггера слід опустити через великий об'єм проблематики мови, тим більш це виходить за межі досліджуваного в цій роботі. Особливої уваги варті слова *мислителі та поети – вартіві цієї оселі*, сенс яких слід неодмінно прояснити. На основі розуміння феноменологічного методу у Гайдеггера та особливої уваги філософа

до античних авторів напрошується висновок: ті, хто стояли у витоків², хоч і не мислили у феноменологічній настанові, але запитувалися про буття, питання про яке ще не було забуте. Поети ж стоять поряд з мислителями, а їхнє слово крокує разом з думкою.

Власне поетичне – це безпосередньо схоплене та описане. Технічний підхід запитується про суще, а поетичний опис висвітлює буття. Поезія тоді ж є висвітленням або ж, як зазначив коментатор, – *першим та теперішнім*: «Першим — тобто визначальним, тим, з чого походить і до чого повертається наше перебування у світі. Теперішнім — тобто невловимим і таємничим моментом, що це перебування втілює» [Курбатов, 2000, с. 103]. Разом з цим Гайдеггер не оминає інші види мистецтва, але розширює розуміння поетичного. Щодо інших видів мистецтв він зазначає наступне: «Але поезія — це лише один зі способів висвітлення істини, тобто поезії в цьому ширшому сенсі. Проте, творення мови, поезія у вужчому сенсі, займає визначне місце в мистецтві» [Heidegger, 2012, S. 60-61]. Поет тоді є тим, хто висвітлює буття, і тому стоїть поряд з мислителем, який про буття запитується.

Поезію не як віршовану форму викладу, але у визначенні висвітлення буття, що передбачає поетичне також і в прозі, слід сприймати не скрізь призму естетичного, але онтологізувати її та розуміти як форму прояснення буття. Поет вміло схоплює, описує та висвітлює, через що поетична діяльність нагадує ейдетичне варіювання або *своєрідний мовний інваріант* [Кир'янчук, 2014, с. 53], що може слугувати додатковим аргументом до тези про спорідненість поетичної та феноменологічної діяльності.

У підсумку до цього параграфу слід зазначити про не очевидний на перший погляд, але глибинний зв'язок феноменології в інтерпретації Гайдеггера з поезією. Обидні направлені на найголовніше: буття. За Гайдеггером поезія – це

² До «тих, які стояли у витоків» можна було б віднести давньогрецьких філософів взагалі, але мова йде скоріше про Анаксимандра, Геракліта та Парменіда, на чому зазначають і дослідники Гайдеггеревої спадщини [Ziegler, 1991, S. 27]. Також особливої уваги заслуговують у німецького філософа і драматурга, приміром Софокл, та, безумовно, Платон і Аристотель, але вже як більш пізні мислителі.

особливий вид людської діяльності, який направлений на нагадування та висвітлення буття, що переводить поезію в онтологічну модальність.

У підсумку до третього розділу слід зазначити наступне: по-перше, феноменологічна спадщина Едмунда Гусерля мала чи малий вплив на розвиток філософської думки. Сама феноменологія продовжила розвиватися в майбутніх ідеях, які визначали стан філософії, зокрема в філософії Мартіна Гайдеггера; по-друге, феноменологічний метод Гайдеггера вибудовується як критика гусерлевого, але при цьому не несе заперечуючий характер, замість цього метод доповнюється та розширюється. Метод трансцендентальної редукції в модусах *Einklammerung* та *ἐποχή* залишається чинним навіть після критичного осмислення феноменології Гусерля та залишається ключовим для феноменологічних та онтологічних досліджень; по-третє: була показана важливість та неординарність поезії в філософській дискусії, її онтологічний вимір та спорідненість з філософською діяльністю.

ВИСНОВКИ

На прикінці цієї роботи слід звернутися до поставлених на початку завдань та підбити підсумки. Отже, по-перше, було намічено розібрати основні модуси методу трансцендентальної редукції, серед яких окремо визначені *удужкування* та *ἐποχή*. Метод трансцендентальної редукції, зокрема в модусах *удужкування* та *ἐποχή*, слід визначити як становий метод для проведення феноменологічних та онтологічних досліджень, що зумовлюється специфікою застосування методу. *Удужкування* постає як необхідна складова методу трансцендентальної редукції, яка уможлиблює виокремлення предмета дослідження, без чого таке було б нездійсненним. Щодо *ἐποχή*, слід сказати наступне: ця складова феноменологічного методу уможлиблює сам трансцендентальний поворот, бо радикалізує декартів сумнів, при цьому усуває перешкоду суб'єктивізму в негативному визначенні цього слова. Отже, ці дві складові є базовими для методу феноменології, а з тим і онтології.

По-друге, стояла задача розглянути принципові відмінності трансцендентальної феноменології, предметом якої виступає поняття редукції, від інших форм (в рамках еволюції думки Е. Гусерля). Була показана генеза феноменології Гусерля від перших її форм до трансцендентальної, на основі чого можна зробити наступний висновок: феноменологію Гусерля слід розглядати комплексно, бо кожен з її етапів привносить додаткові складові та доповнює попередні варіанти, з чого і утворюється цілісна гносеологічна концепція та формується методологія проведення феноменологічного дослідження. Разом із тим трансцендентальний етап є винятковим навіть в рамках філософії Гусерля, бо на цьому етапі вводяться визначні й станові поняття та методичні кроки. Трансцендентальна феноменологія з методом трансцендентальної редукції була революційною в філософській дискусії та визначили подальший шлях філософії 20-го сторіччя.

По-третє, було розглянуто станові феноменологічні поняття в їхній історичній ретроспективі. Було показано, що філософський термінологічний апарат не є стійким та визначеним, але визначається в історичному процесі.

Особлива увага була приділена поняттям інтуїції та феномену, що дало змогу побачити необхідність в постійному звертанні до понять, які прийнято вважати samozрозумілими. Значення понять змінюється залежно від епохи та гносеологічних концепцій, в яких такі застосовуються, а тому, необхідним є переосмислення базових філософських понять, які разом з тим викликають постійні дискусії на межі філософських шкіл.

Четвертим завданням було дослідити феноменологічну критику радикального сумніву Декарта та психологізму Франца Brentano в феноменології Едмунда Гусерля. Був показаний ґрунт, на якому базувалася феноменологія Гусерля, зокрема картезіанська гносеологічна концепція та феноменологічна психологія Brentano, бо саме до них філософ апелює найчастіше та визнає їхній ключовий вклад в формування феноменології. Але Гусерль не наслідує попередників, замість того ці дві концепції були віддані критиці з метою усунути перепони на шляху до трансцендентального повороту. Декартова проблема вбачається в неможливості подолати упередженість та класичну діалектику есенції та екзистенції, що залишило Декарта в метафізичному дискурсі. Brentano критикувався за психологізацію свідомості та відсутність адекватної концепції світосприйняття, що призводило до суб'єктивізму в негативному значенні.

Останнім завданням було прослідкувати вплив методу редукції та шляхи його застосування у майбутніх феноменологічних та онтологічних дослідженнях. Феноменологія після Гусерля була представлена через герменевтику фактичності Мартіна Гайдеггера, який був найбільшим послідовником та не меншим критиком класичної феноменології. Гайдеггер розширив та доповнив метод редукції, що дало змогу розширити поле застосування методу до онтологічної проблематики.

Класична трансцендентальна редукція залишається чинною, що дозволяє говорити про визначальний характер методу Гусерля, але с тим було показано гнучкість цього методу, що робить його актуальним для проведення сучасних філософських досліджень та доводить неординарність підходу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Білокопитова, Н., & Ель Гуессаб, К. (2023). Осмислення феномену інтуїції у різних школах філософської думки. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*, 48, 9–15. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.48.1>

Вальденфельс, Б. (2002). Вступ до феноменології. (М. Култаєва, Пер.). Київ: Альтерпрес.

Гусерль, Е. (2024). Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки. (В. Кебуладзе, Пер.). Харків: Фоліо.

Гусерль, Е. (2024). Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії. (В. Кебуладзе, Пер.). Харків: Фоліо.

Гусерль, Е. (2022). Картезіанські медитації. Вступ до феноменології. (А. Вахтель, Пер.). Київ: Темпора.

Дахній, А. (2012). Деструкція як метод герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера. *Вісник Львівського університету. Серія «Філософські науки»*, 15, 29–37.

Дубініна, В. (2020). Історичні трансформації герменевтики М. Гайдегера. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, 21(3), 31–41. DOI: 10.33930/ed.2019.5007.21(3)-3

Іванчук, А. (2015). «Принцип принципів» та метод феноменології. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*, 17, 97-100.

Кант, І. (2000). Критика чистого розуму. (І. Бурковський, Пер.) Київ: Юніверс.

Кассен, Б. (2021). Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. (К. Сігов, Пер.). Том третій. Київ: Дух і Літера.

Кебуладзе, В. (2022). Ідеї І: трансцендентальний поворот у феноменологічній філософії. *Наукові записки НаУКМА*, 9-10, 98–106.

Кебуладзе, В. (2011). Критика емпіризму в творах Едмунда Гусерля «Логічні дослідження», «Філософія як строга наука» і «Перша філософія». *Sententiae* 25 (2), 120-132.

Кебуладзе, В. (2021). Описова і аналітична психологія Вільгельма Дільтая як теоретичне джерело феноменологічної психології Едмунда Гусерля. *Філософська думка*, 2, 131–141. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2021.02.131>

Кебуладзе, В. (2013) Поняття досвіду в фундаментальній онтології Мартина Гайдегера та в екзистенціальній феноменології Жан-Поля Сартра і Мориса Мерло-Понті. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*, 4(114), 22–25.

Кебуладзе, В. І. (2002). Феноменологічне поняття інтелектуальної інтуїції та його обґрунтування у філософії Густава Шпета. *Наукові записки*, 20, 87–95.

Кебуладзе, В. І. (2011). Феноменологія як трансцендентальний емпіризм. *Актуальні проблеми духовності*, 12, 81–89.

Кир'янчук Б. (2014). Питання герменевтичної системності у працях Мартіна Гайдегера. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія", Серія: Філологічна*, 41, 50-54.

Курбатов С. (2000). Поезія як критерій онтологічної істини: ("Tempus omnia revelat" Мартіна Гайдегера). *Наукові записки НаУКМА, Філологічні науки*, 18, 100-104.

Мерло-Понті, М. (2001). Феноменологія сприйняття. (О. Йосипенко, С. Йосипенко, Пер.) Київ: Український Центр духовної культури.

Морозов, А. Ю. (2014). Проблема інтуїції у «вічній філософії». Київський національний університет імені Тараса Шевченка, *Kmss*, 15(9), 49–52.

Терещенко, В. (2012). Категоріальний вибір Гайдегера (до питання про відношення понять трансцендентальний суб'єкт і буття у феноменологічній філософії). *Університетська кафедра*, 1, 155–163. Київ: КНЕУ.

Хміль, В. (2017). Сучасна рецепція скептицизму Рене Декарта. *Philosophy and Cosmology*, 19, 168–178. Взято з: <https://ispcjournal.org/>

Хома, О. (2016). Роль скептичної очевидності в першій і другій «Медитаціях». Стаття перша. Сумнів за Декартом і Секстом Емпіриком. *Sententiae*, 35(2), 6–22. DOI: <https://doi.org/10.22240/sent35.02.006>

Хома, О. (2017). Роль скептичної очевидності в першій і другій «Медитаціях». Стаття друга. *Certitudo. Sententiae*, 36(2), 18–29. DOI: <https://doi.org/10.22240/sent36.02.018>

Яценко, О. (2020). Феноменологія та метафізика культури М. Гайдеггера. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 58–64. DOI: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.922>

Brentano, F. (2002). *Descriptive psychology*. (B. Müller, Trans.) New York: Routledge.

Brentano, F. (2009). *Psychology from an empirical standpoint* (T. Rancurello, D. Terrell, & L. McAlister, Trans.). Routledge. (Original work published 1874). Available from Taylor & Francis e-Library.

Descartes, R. (2008). *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch – Deutsch. (C. Wohlers, Übersetzt). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Dilthey, W. (1977). *Descriptive psychology and historical understanding*. (M. Richard Zaner and L. Kenneth Heiges, Trans). The Hague: Martinus Nijhoff.

Levinas, E. (1995). Intuition. In *The theory of intuition in Husserl's phenomenology*, 65–97. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Heidegger, M. (1976). Brief über den Humanismus. In Hg. F.-W. von Herrmann (Aufl.), *Wegmarken* (S. 313–364). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2012). *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Hg. F.-W. von Herrmann, (8. Aufl.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1989). *Grundprobleme der Phänomenologie* Hg. F.-W. von Herrmann, (2. Aufl.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Husserl, E. (1968). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (5. Auflage, I. Teil). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925* (W. Biemel, Ed.). Springer-Science+Business Media.

Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Haag: Martinus Nijhoff.

Marion, J.-L. (1998). *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Northwestern University Press.

Sartre, J.-P. (2003). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité. Dans: *La transcendance de l'ego et conscience de soi et connaissance de soi*, 87-89. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Schnell, A. (2020). Phänomenologie als transzendentaler Idealismus. *Phänomenologische Forschungen*, 1, 167-193.

Ziegler, S. (1991). *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια*. Berlin: Duncker & Humblot.