

One of the areas that has great need of reform in order to approach the implementation of European standards, is the reform of public administration. It is reasonable to consider this phenomenon in the future of its legislative and regulatory support. It should be noted that the reforms relating to state institutions is a global phenomenon, characteristic not only states that are trying to catch up with more economically and politically developed countries.

Formation in Ukraine integrative tendencies that are directly or indirectly related to the unification mechanism for the implementation of European standards state, covers a wide range of state-legal, socio-economic, cultural and educational dimensions. The political dimension, which is a priority in trying to implement European standards state, has always been closely linked to other important existential levels of being and the individual and the community generally. Therefore, the implementation of such standards cannot be considered in isolation from the general socio-cultural dimension of existence of the nation, which would be the impersonator of such standards in its existential dimension.

Key words: *philosophy of law, integration, national consciousness, national idea, the state and society.*



УДК 340.12+1:316.3

I. I. Коваленко, кандидат філософських наук, доцент

МЕТОДОЛОГІЧНІ МОЖЛИВОСТІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ У СОЦІАЛЬНОМУ ПІЗНАННІ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ

У статті подано теоретико-методологічний потенціал феноменології для дослідження соціальних процесів, у тому числі у правовому житті. Проаналізовані принципи феноменології Е. Гуссерля, що дозволяють розкрити природу людської суб'єктивності та смислові структури предметів. У контексті феноменологічної методології соціальна реальність визначена як результат процесу смислоутворення, ініційованого учасниками комунікації.

Ключові слова: *соціальне пізнання, феноменологія, суб'єктивність, інтенціональність.*

Актуальність досліджуваної проблеми. *Перспективи розвитку сучасного суспільства потребують нових методологічних горизонтів у вивченні правового життя як соціального регулятора, сфера дії якого поширюється*

не тільки на юридичну систему, а й практично на всі аспекти людського буття. Філософське дослідження різноманітних правових процесів передбачає співвіднесення теоретичних моделей нормативного регулювання суспільства з наявним мінливим соціокультурним досвідом. У зв'язку з цим звернення до феноменологічної традиції дозволяє, з одного боку, переосмислити традиційні концепції права, а з іншого — розкрити внутрішню логіку змін правових норм, цінностей та смислів.

Аналіз наукових публікацій з обраної теми свідчить про наявність суперечностей між стандартами класичної та постнекласичної раціональності [1, 3, 4, 7, 9]. Феноменологія правового життя є перспективним, проте недостатньо розробленим напрямом соціальної філософії та філософії права. Хоча у науковій літературі визнано продуктивність феноменологічного дослідження права, однак у наявних дослідженнях поки що відсутня цілісна концепція розуміння правового життя.

Метою статті є показати теоретико-методологічний потенціал феноменології для розвитку некласичного праворозуміння.

Феноменологія вивчає свідомість, що споглядає сутність, і прагне описати вияв речей та явищ перед людською свідомістю. Поняття «феноменологія» запропоноване І. Ламбертом для означення теорії, що «визначає те, що є істинним та реальним у будь-якому позірному» [1, с. 64]. Так, феноменологія має вирішити завдання рефлексивної критики: не тільки знайти джерела омани, а й навчити мистецтва уможяду дійсно існуючих речей. Такий погляд на завдання і предмет феноменології розвинув Кант у чистому вченні про рух, І. Фіхте у вченні про явища та алузії, Г. Гегель у науці про досвід свідомості.

Однак лише у працях Е. Гуссерля феноменологія набуває чітких смислових меж і за нею закріплюється статус філософської методології. Гуссерль, зокрема, зазначав: «Якщо феноменологія претендує бути наукою у рамках лише безпосередньої інтуїції, суто «дескриптивною» наукою про сутності, то всезагальність її методу дана заздалегідь як дещо цілком саме по собі зрозуміле. Справа феноменології — у показовому вигляді явити погляду чисті події свідомості, довести їх до повної ясності, управлятись у їх аналізі, ... переслідувати доступні ясному розсуду сутнісні взаємозв'язки, те, що уgliedлось, виразити в адекватних, зрозумілих виразах...» [2, с. 52].

Феноменологічний заклик Гуссерля «Назад до самих речей!» передбачає звернення до феноменів свідомості, що визначають сенс речей і поглиблення меж нашого безпосереднього досвіду. У соціогуманітарному знанні такий заклик був підтриманий екзистенціалістами, соціологами, правознавцями і став ідейним стрижнем феноменологічного руху. У межах даного руху можна виокремити принаймні три різновиди. Перший напрям пов'язаний

з удосконаленням феноменології у її первісному варіанті. Другий напрям представлений дослідженням онтологічних, аксіологічних та антропологічних проблем з використанням феноменологічної методології. Нарешті, третій різновид розвиває феноменологічне вчення лінією заглиблення у різні предметні сфери — горизонти «життєвого світу».

Розмаїття напрямів розвитку феноменології дозволяє говорити про неї як про відкриту дослідницьку програму. Перші два напрями представлені теоріями, що вже стали класикою філософської думки, а третій ще перебуває у стадії становлення, щоправда, саме тут могли б бути створені умови для вирішення проблем методології сучасного соціального пізнання.

У дослідницькій літературі висловлюється думка, що феноменологія Гуссерля є предтечею постмодернізму або його безпосереднім виразом [3]. Засадою для такої точки зору слугує критика об'єктивізму західноєвропейської науки, всебічно представлена філософом у його творах. Крім того, акцентуючи увагу на сфері смислу, Гуссерль заперечує наявність тотожності між реальністю та існуванням, визнає рівну силу доказовості як за фактами, так і за суб'єктивними засадами знання: сприйняттям, фантазією, пригадуванням, естетичним відчуттям.

Звичайно, не всі напрацювання Гуссерля можна вважати однозначними та переконливими у контексті вимог класичної раціональності. Однак оцінку його вчення як ірраціонального, заснованого на ідеях антисциєнтизму та гносеологічного анархізму навряд чи можна вважати правомірною. Насправді Гуссерль намагався здолати традиційні раціоналістичні настанови та віднайти вихідний замисел науки як такої. Він виступав захисником раціоналізму, проте такого, який був би націлений на аналіз мислячого суб'єкта, у тому числі й мислячого суб'єкта науки.

Методологічні принципи феноменології, на думку Гуссерля, мають розкривати природу людської суб'єктивності та смислові структури предметів. Предмети, дані в інтенціональних переживаннях, є похідними від діяльності свідомості. Однак вони не протиставляються реальним предметам, а виражають їхній смисл. Інтенціональні переживання — це опис процесів сприйняття мислячим суб'єктом. Таким чином, ці аргументи стверджують специфічність відношення феноменології до науки та суб'єктивних засад пізнання, дозволяють визначити її як неklasичний напрям у філософії.

Останніми десятиліттями проблема історичної мінливості та меж раціональності стала однією з найактуальніших. У дослідженні історичних типів раціональності найбільшу увагу приділено протиставленню класичного (модернізм) та постнеklasичного (постмодернізм) типів, а неklasичний тип раціональності вважається перехідною епохою. Такий статус неklasичної раціональності пояснюється тим, що «неklasика прив'язана до класики

навіть не своєю відмовою від неї, а мимовільним та неминучим наслідуванням... Некласика у цьому сенсі скоріше надбудовується над класикою, адже, залишаючись раціональністю, нехай і іншою, вона не в змозі зробити вигляд, начебто нічого не було» [4, с. 7].

Однак неklasична раціональність є незавершеним філософським проектом. По-перше, перспективність його заснована на визнанні значущості декількох альтернативних теоретичних описів. По-друге, на відміну від класичної онтології, що базується на презумпції первісної закономірності світобудови, її онтологія фрагментарна. Вона представлена окремими «горизонтами», що відкриваються суб'єкту пізнання відповідно до можливостей його сприйняття. По-третє, «неklasичність» феноменології обумовлена самими особливостями суб'єкта, під якими маються на увазі не стільки психонейрофізичні умови пізнавальної діяльності, скільки неусувний вплив на неї онтогносеологічних, соціокультурних, аксіологічних та антропологічних передумов. Зокрема, під онтогносеологічною передумовою феноменологічно орієнтованого пізнання розуміється наявність у дослідника ясної методологічної програми, а також фіксованих засобів та операцій пізнавальної діяльності. При цьому слід зважати на те, що застосування різних засобів до типових пізнавальних ситуацій дає різні результати.

Наступною «неklasичною» ознакою феноменології є притаманний їй відкритий характер, що реалізується у здатності виходити за рамки готових пізнавальних схем і структур, у розвитку когнітивних підходів. Відкритість феноменології багато в чому обумовлена тим, що етап її концептуального становлення збігся з народженням психоаналітичної філософії та оформленням альтернативних стратегій аналітичної філософії. У даній статті обмежимось виділенням загального та особливого між феноменологією та психоаналізом, феноменологією та аналітичною філософією з метою уточнення специфіки феноменологічної дослідницької програми.

Отже, психоаналітичній філософії та феноменології властива успадкована від Декарта настанова на здобуття смислу (феномену) у досвіді самоочевидного та достовірного, а їх методологічні арсенали об'єднують методи редукції та рефлексії. Прагнення психоаналізу та феноменології стати «археологією» первинних смислів реалізовувалось, тим не менш, різними засобами. По-перше, якщо Гуссерль та його послідовники відстоювали непопущність та вихідний характер цінності раціональності, то філософія психоаналізу будується на домінуванні фізіологічної складової розумового процесу. По-друге, суттєві відмінності між психоаналізом та феноменологією виявляються у трактуванні поняття феномену. Якщо у психоаналітичній традиції феномен обмежений вузькою сферою індивідуальних переживань, то Гуссерль пропонує розширити ейдетикою окремого его ейдетикою

інтерсуб'єктивності. По-третє, хоча редукція традиційно зараховується до методів психоаналізу, застосування її суттєво відрізняється від аналогічної феноменологічної процедури. Редукція у психоаналізі більшою мірою відповідає емпіричному дослідженню в умовах обміну між хворим та психоаналітиком в аналітичній ситуації.

Специфічне застосування редукції у психоаналізі спричиняє незбіг у розумінні суті рефлексії. Якщо у феноменології рефлексія є часткою структури свідомості та умовою інтенціональності, то у психоаналізі вона представлена як похідна від безпосереднього переживання у вигляді пояснення закономірних наслідків психічного, того, що уявляється на теперішній момент статично зрозумілим [5]. Виявлені відмінності та паралелі між психоаналітичною філософією та феноменологією не заперечують перспективу їхньої інтеграції, на чому неодноразово наголошували Е. Гуссерль та К. Ясперс.

Послідовники феноменології доволі часто критикували психоаналітичні дослідження, засновані на хитких ірраціональних аргументах, так само як і представники аналітичної філософії виявляли у феноменології аналогічну ваду. Однак попри взаємну недовіру їх поєднує загальна інтелектуальна настанова — критика психології Юма та Мілля, вимога звільнення логіки від психології, а також розуміння розвитку поняття значення як засобу критики суб'єктивістських концепцій мислення. Обом напрямам властива трансцендентальна орієнтація, закріплена у базових методологічних процедурах — у феноменологічній та лінгвістичній редукції, зокрема. Якщо феноменолог, прагнучи ясності та чіткості даного, запитує не про світ як такий, а про його смисл у процесі умогляду, то філософ-аналітик уточнює, що мається на увазі у момент говоріння про світ і наскільки коректно побудовані наші висловлювання.

Крім того, феноменологію та аналітичну філософію поєднує дескрипція як метод дослідження поля смислів, що символізує їх принципове дистанціювання від каузального пояснення — методу природничих наук, тобто зведення якогось предмета до того, чим він насправді не є. Однак якщо Гуссерль обмежує дескрипцію сферою свідомості, то для філософів-аналітиків важлива репрезентація іманентності в мові.

Вирішальним аргументом у протиставленні феноменології та аналітичної філософії є лінгвістичне вчення Б. Рассела та його послідовників. Якщо між ідеями Е. Гуссерля та Г. Фреге виявляється загальний дослідницький простір — смисл, що являє собою спосіб тематизації предмета обговорення, то Рассел заміняє його значенням або ментальним аналогом світу речей. Якщо для Гуссерля та Фреге прямий зв'язок між мовою та світом виявляється абсурдним, оскільки смисл є індиферентним по відношенню до вирішення

питання про реальне існування/неіснування сформованих з допомогою цього смислу предметів, то Рассел прагне побудувати реальну онтологію, а феноменологію оголошує наївною. У расселівській онтології прості об'єкти реального світу утворюють між собою елементарний зв'язок — подію, яка адекватно зображується елементарною лінгвістичною картиною — структурою речення, подібною до структури буття. Як наслідок в аналітичній філософії поступово формуються такі риси, як натуралізм та універсалізм, що не витримують випробовування феноменологічною редукацією. Не заглиблюючись у більш детальний порівняльний аналіз феноменології, психоаналізу та аналітичної філософії, слід констатувати, що саме у феноменологічних дослідженнях отримала системне обґрунтування критика уречевлення та функціоналізації форм людського буття, об'єктивістського образу науки та техніки, вузькості схеми суб'єкт-об'єктних відношень, та задані перспективи для розвитку гуманістичного, практико-орієнтованого соціального знання. При цьому у деяких методологічних аспектах феноменологія, психоаналіз та аналітична філософія не тільки не виключають, а й підсилюють евристичні можливості одне одного.

Крім з'ясованих відмінних рис, що дозволяють віднести феноменологію до неklasичних дослідницьких програм, слід вказати на таку її особливість, як звернення до онтологічної проблематики з позицій людської суб'єктивності. Так, міркуючи над питанням значення феноменології, М. Хайдеггер вважає, що феноменологічний метод є специфічним способом опрацювання питання про сенс буття. «... Феноменологія означає передусім методичне поняття. Воно характеризує не змістовне *що* предметів філософського дослідження, а їхнє *як*. Чим більше справжня внутрішня дієвість методичного поняття, тим ширше воно визначає собою принципівий почерк тієї чи іншої науки, тим більше первісно воно вкорінене у розгляді із самими речами, тим даліше відстоїть від того, що ми звемо технічним прийомом, яких чимало у теоретичних дисциплінах» [6, с. 27]. Більше того, як категорично стверджує М. Хайдеггер, онтологія можлива тільки як феноменологія. Онтологічний фундамент феноменології стоїть на вченні про феномени, яке дозволяє «взяти до уваги буття суцього, його смисл, його модифікації та деривати» [6, с. 35].

Оскільки феномен не є явище чи простий предмет, а їхній самоочевидний смисл, то його виявлення потребує рефлексивного тлумачення буттєвих структур. Феноменологія вимагає зосередитись на суто людському, ціннісно-фундованому процесі конституювання смислів дійсності, а саме на узагальненні значень та смислопородженні. В. Кутирев, конкретизуючи цей аспект феноменології, порівнює її з фундаментальною екологією: «Феноменологія і фундаментальна екологія, складаючи зміст консервативного філософству-

вання, виражають одну й ту саму спрямованість на збереження буття з людським обличчям» [7, с. 72]. У цьому контексті феноменологія Гуссерля виявляється як неklasичний напрям філософії, орієнтований на відновлення принципів та норм раціоналізму. Захист раціоналізму, на думку філософа, має йти не з позиції об'єктивізму, а з точки зору заглиблення у дослідження розумової діяльності, через ствердження цінності людського досвіду.

Гуссерль не тільки закликає відмовитись від монологічного визначення буття, а й звернутись до пошуку засобів інтегративного опису різних «горизонтів» життєвого світу. Методологічним інструментом, покликаним реалізувати таку феноменологічну ідею, є принцип єдності онтологічного та гносеологічного. У середині ХХ ст., завдяки працям Е. Гуссерля, Н. Гартмана та М. Хайдеггера сформувалась нова філософська концепція, спрямована на відмову від протиставлення онтології та гносеології. Вагомий внесок у пояснення суті принципу єдності онтологічного та гносеологічного належить Гуссерлю. Віддаючи належне філософській традиції свого часу, він поміщає теорію у центр власного дослідження. На думку філософа, у процесі пізнання встановлюється інтенціональний зв'язок між свідомістю і предметом, який згодом об'єктивується у висловлюваннях про його властивості та закономірності. Розмаїття видів знання, що виникає в процесі сприйняття, свідчить про багатомірне буття предмета та його зв'язок з різними горизонтами життєвого світу. Тому, розкриваючи сутність предмета у гносеологічному аспекті, слід визначати наявність різних регіональних онтологій та «горизонтів» буття.

Нове бачення онтології та гносеології є підставою для критики редукціонізму, здолання роз'єднаності регіональних онтологій. Підкреслимо, що завданням феноменології є не повторення у новій понятійній формі того, що вже є, а створення теорії, що дає повне уявлення про дійсність. У цьому полягає суть важливішої методологічної передмови феноменологічного дослідження — вивчення процесу пізнання у контексті онтологічних структур. Унікальність феноменології полягає у тому, що в результаті феноменологічної редукції буттєві смисли не втрачаються, а навпаки, актуалізуються та зберігаються як феномени, з яких утворюється «тканина» світу. А будь-яке першоначало світу, що визнається як самоочевидне, зв'язується з мислячим суб'єктом. Отже, феноменологічна гносеологія заснована на властивості свідомості мислити та тлумачити буття, а феноменологічна онтологія виявляється зверненою до вивчення різних типів буття, збережених у свідомості.

Наступною ознакою, що характеризує «неklasичність» феноменології, є її настанова на конкретизацію будь-якого знання. Зокрема, феноменологічний заклик «До самих речей!» віддзеркалює прагнення суб'єкта пізнання до досягнення очевидності будь-яких тверджень. Знання, відповідне вказа-

ним вимогам, можна отримати з допомогою розроблених Гуссерлем феноменологічних процедур: феноменологічної редукції, дескрипції та інтерпретації. Використання таких процедур задає оптимальні, найбільш відповідні можливостям розуму вимоги до дослідження, дозволяє досягти феноменологічної «суворості» та, як наслідок, виявити ейдетичну суть предмета.

Таким чином, конструктивність феноменології подана у вигляді послідовності таких процедур, як її відкритість, а акцент на плюралізмі когнітивних стратегій дозволяє представити її як філософське вчення, спрямоване на переосмислення традицій класичної раціональності. При цьому слід зазначити, що, незважаючи на наявність значної кількості праць, присвячених феноменології, у філософській літературі не припиняються дискусії про «вагу» феноменології як дослідницької програми [8]. Критику її можна звести до типових зауважень.

По-перше, феноменологічне дослідження не є самодостатнім і неявно відрізняється від будь-якого дослідження істини. Воно є складовою загальною дослідницької програми, а саме слідує за звичайним знанням і передує філософії. Феноменологічне знання, безумовно, підноситься над звичайною істиною, проте виявляє свою однобічність у своєму прагненні звільнитись від світу наявного знання. Тому вслід за отриманням феноменологічного знання потребується окреме філософське дослідження, що вписує його у ширший контекст історії пізнання взагалі.

По-друге, феноменологічне дослідження має механістичний, навіть автоматичний характер, що виключає з поля зору особистість самого дослідника. Це пов'язано з тим, що дослідникові висувається вимога вилучити зміст власної свідомості та утримувати процедурну форму феноменологічного підходу. Що стосується досліджуваної свідомості, то тут, навпаки, повністю ігнорується форма знання і залишається зміст, що невідомо кому належить.

По-третє, гуссерлівська теорія інтерсуб'єктивності заснована на тому, що сутнісне ядро об'єкта є однаковим для всіх людей. Мета ейдетичної редукції, у зв'язку з цим, розуміється як вияв кінцевих або абсолютних засад буття. Цю данину Гуссерля платонізму можна вважати спробою спростувати релятивізм, але можна оцінювати і як претензію на істину в кінцевій інстанції.

По-четверте, феноменологічна редукція, що потребує винести за дужки природну настанову, неможлива, адже не можна звести всю інформацію про зовнішній світ до процесу життєдіяльності «Я», не можна підпорядкувати зовнішнє сприйняття внутрішньому.

Останнім часом прийнято проставляти дві феноменології — феноменологію буття Хайдеггера та феноменологію свідомості Гуссерля. Так, напри-

клад, В. А. Кутирєв, позитивно оцінюючи перший напрям, критикує другий за прагнення витиснути реальний світ віртуальним: «Друга лінія, по суті, когнітивістська і переростає в інформаційну теорію мислення, що відторгає будь-які елементи безпосереднього відображення реальності та психіки людей взагалі. Для неї — це «містика»... У такій якості феноменологією прикривають елімінацію зовнішнього та внутрішнього світу людини, вважаючи феноменами знаки, символи, грами (літери та цифри), або навіть у фізикалістському смислі нейронні імпульси» [7, с. 73].

Подані критичні зауваження стосовно окремих частин та наслідків феноменологічної теорії Гуссерля справедливо вказують на її суперечливість. Однак не слід забувати, що дослідницька програма Гуссерля являє собою зразок відкритої, процедурної раціональності, завдання освоєння якої постає перед сучасною методологією науки.

Ураховуючи важливість точного розуміння суті феноменології для цілей даної статті, слід звернутися до уточнення значення феноменології для розвитку соціального пізнання. Як слушно зазначає В. Е. Кемеров, воно визначається проблемою соціально-онтологічної конкретизації знання. «Ступінь цієї конкретизації залежить від практичних або дослідницьких завдань, але в будь-якому випадку вона спирається на якісь соціально-типологічні та соціально-культурні моделі відтворення соціальних зв'язків; тип зв'язків вказує і на схеми реалізації знання у людських взаємодіях... У процесі соціального відтворення знання не тільки відображає буття людей, а й є виразом того, що безпосередньо відбити неможливо. Воно фіксує соціально-просторові контакти в діяльності людей і слугує засобом зв'язку суб'єктів та актів, «розподілених» у соціальному часі» [9]. У феноменології соціальне знання виявляється як динамічна форма соціального буття, що забезпечує зв'язок окремих індивідів, поєднує їх в інтерсуб'єктивну спільноту. Сьогодні ці соціально-онтологічні положення представлені у соціальній феноменології, що розглядає суспільство як конституйований світ смислів та взаємоузгоджених правил, що виникають у діях людей.

Значення феноменології для розвитку соціального пізнання визначається евристичністю її головних концептуальних положень. При цьому кожне з них покликане пояснити, з одного боку, як можна мислити феноменологічно, а з другого — показати межі феноменологічного мислення.

Перш за все слід звернути увагу на те, що швидке поширення та світова популярність філософії Гуссерля у першій третині ХХ ст. свідчать про своєчасність та перспективність феноменологічної позиції. До середини ХХ ст. ідеї Гуссерля буди оцінені як новий вид практики, що виявляється у формі «універсальної критики всього життя та його цілей, форм та систем культури, що вже розвинені у житті людства, та тих цінностей, які наявно чи при-

ховано керують ним» [10, с. 311]. Метою такої практики має стати суто нове людство, здатне нести відповідальність перед самим собою, виходячи з абсолютних теоретичних інтуїцій, що є результатом синтезу «теоретичної універсальності з універсальними інтересами практики, а саме синтезу, зв'язаного із застосуванням часткових результатів теорії, тих спеціалізованих наук, які обмежуються практичними аспектами природного життя, відмовившись, через свою спеціалізацію, від універсальності теоретичного інтересу» [10, с. 311].

Практична орієнтованість феноменології ставала дедалі очевиднішою мірою внесення коректив у концепцію трансцендентального *ego*. Дійсно, якщо на початковому етапі розвитку феноменології світ визначався як те, що виявляється перед трансцендентальним суб'єктом, то згодом місце трансцендентального *ego* посіла трансцендентальна спільнота індивідуумів — «життєвий світ». Унаслідок цього феноменологія з теорії, призначеної для опису розумової діяльності суб'єкта, «перетворилась на спосіб роздумів над шляхами, якими реалізується наш колективний досвід, над критерієм узгодженості різних типів досвіду та над адекватністю цього досвіду» [11, с. 229].

Реалізація практичної спрямованості феноменології передбачає введення послідовності методологічних процедур, які уточнюють межі поля феноменологічного дослідження соціальних явищ та процесів. Так, феноменологічна редукція дозволяє змінити настанову свідомості, вилучає з неї спірні передумови повсякденності та науковості, відкриває шлях до чистих самоочевидних феноменів — даностей свідомості. Мета редукції — отримання первісної форми досвіду свідомості, а очікуваний результат — виявлення смислу предмета, який не привноситься, а розкриває, показує себе. Досягнення мети редукції передбачає поетапний рух від психологічної редукції до ейдетичної та трансцендентальної. На першому етапі (психологічна редукція) феноменолог звертається до чистих даностей сприйняття. Етап ейдетичної редукції пов'язаний із сутнісним розсудом феноменів, що виявляються як чисті всезагальності або вільно мислимі можливості. І, нарешті, в акті трансцендентальної редукції феноменолог звертається до чистого досвіду, з якого елімінована реальність, а сам він стає трансцендентальним «Я», перетворюючись у функцію суб'єктивності. Метою трансцендентальної редукції є вирішення проблеми кореляції між суб'єктивністю, що конститує, та об'єктивністю, що конститує. Таким чином, триєдність психологічної, ейдетичної та трансцендентальної редукції являє собою об'єднавчу феноменологічну редукцію як складну методологічну процедуру.

Досвід використання редукції у дослідженнях соціальних феноменів показує, що повна її реалізація неможлива. Зокрема, пізнання соціальної

реальності апіорі передбачає припущення набору типізації, що пояснюють соціальні ситуації. Корекція програми феноменологічної редукції з урахуванням специфіки соціального пізнання була зроблена у феноменологічній соціології А. Шюца, П. Бергера та Т. Лукмана. Зокрема, Шюц уточнює: «Унікальні об'єкти та події, дані нам в унікальному аспекті, є унікальними у межах горизонту типової обізнаності, або попереднього знайомства... Типізація залежить від моєї “насущної проблеми”, для вирішення та визначення якої даний тип був утворений» [12, с. 491]. Саме тому феноменологічна редукція застосовується у соціальному пізнанні дещо в урізаному вигляді.

Отримані результати редукції відповідно до феноменологічної методології на наступному етапі феноменологічної методології мають бути піддані дескрипції та інтерпретації. При цьому під феноменологічною дескрипцією прийнято розуміти процедури осмислення, узагальнення за закріплення самоочевидних якостей предмета за тією чи іншою типовою формою. Дескрипція, як зазначає Гуссерль, передбачає звернення до двох взаємозв'язаних вимірів предмета: даності предмета в інтенціональному переживанні та в інтерсуб'єктивному конституюванні «Іншого». Це означає, що в дескрипції відбиваються умови пізнання та особливості суб'єкта пізнання, а також структура та характеристики даностей життєвого світу.

Специфіка дескрипції полягає у тому, що її застосування породжує проблему «дурної нескінченності» пізнання. Саме тому наступна за дескрипцією процедура інтерпретації, або тлумачення смислів феноменологічних даностей, містить у собі проблему, що отримала у герменевтиці назву «герменевтичного кола». Суть її полягає в тому, що реалізація дескрипції як нескінченної регресії описів ставить під сумнів можливість безпередумовного розуміння. Як уточнює В. А. Серкова, «той, хто інтерпретує, перебуває у стані «передрозуміння», в результаті цього відбувається своєрідна «контрабанда» смислів» [13, с. 7]. Мабуть, відсутність методологічних засобів вирішення даної проблеми, з одного боку, провокує феноменолога на «вільні фантазії», розумові експерименти з пізнавальними образами, мовними конструкціями, а з другого є засадою постановки питання про межі (міру) раціонального соціального пізнання.

Слід визнати, що знання, досягнуте в результаті редукції, дескрипції та інтерпретації, є типізованим та суб'єктивним, і тому ніколи не сягає абсолютної справжності життєвого світу. Ю. Хабермас стверджує, що ця особливість соціального пізнання пояснюється специфікою соціального буття, а саме тим, що комунікативно діючі суб'єкти завжди рухаються всередині горизонту їх життєвого світу і не можуть вийти за його межі. Як інтерпретатори вони самі разом з їхніми мовними діями належать до жит-

тєвого світу, проте не можуть збігтися з «чимось у життєвому світі» інакше, ніж як з фактами і нормами, що переживаються. Аби уникнути невинправданих вимог, необхідно, на думку Хабермаса, не заперечувати раціональність соціальних дій, а встановити межі та критерії соціального пізнання. Зокрема, ним запропонована така класифікація критеріїв раціональності: 1) історичний критерій, що виражається у встановленні наявності процесів у суспільстві, що забезпечують спадковість традицій; 2) когнітивний критерій, що фіксує когерентність знань, достатніх для відтворення соціальної практики; 3) соціально-психологічний критерій, що передбачає наявність солідарності учасників комунікації та їхню особистісну осудність.

Ця класифікація дозволяє встановити міру раціональності пізнання через з'ясування наявності/відсутності спадковості, когерентності знань, солідарності учасників комунікації. У випадку реалізації всіх цих вимог знання стає розумінням. Що являє собою «розуміння» у контексті феноменології?

Зазначимо, що Е. Гуссерль не використовував поняття розуміння. Його творчості притаманне використання іншого поняття — очевидності. Зокрема, він писав: «Очевидність... є ніщо інше, ніж «переживання» істини. Істина... переживається тільки у тому смислі, в якому взагалі може бути пережите ідеальне у реальному акті... Переживання збігу мислимого з присутнім, пережитим, що мислиться, між пережитим смислом висловлюванням та пережитим співвідношенням речей є очевидність, а ідея цього збігу — істина» [13, с. 164–165].

Крім того, Гуссерль запровадив вираз «омана очевидності досвіду», тим самим підкреслюючи, що очевидність може бути помилковою. «Можливість омани належить очевидності досвіду і не скасовує ні її фундаментального характеру, ні її дієвості, хоча очевидне усвідомлення омани «скасовує» відповідний досвід або саму очевидність. Очевидність нового досвіду є те, у чому незаперечність попереднього досвіду є те, у чому незаперечність попереднього досвіду зазнає скасування, перекреслення як модифікацію віри, і тільки так може очевидність зазнавати цієї модифікації. Очевидність досвіду, таким чином, завжди вже передбачається. Усвідомлене «відторгнення» омани у первісності: «тепер я бачу, що це ілюзія» — саме це відношення є вид очевидності, а саме очевидність недійсності того, що було дане у досвіді, відповідно, очевидність «скасування» (раніше немодифікованої) очевидності досвіду» [15]. Отже, за Гуссерлем, ми рухаємось від очевидності до очевидності, причому кожна наступна очевидність може скасувати попередню. Такий нескінченний регрес очевидностей задає контекст розуміння та осмисленості дії. Підкреслимо, що очевидність, на відміну від розуміння, не передбачає комунікації, але й не виключає її, якщо дещо стає очевидним у просторі життєвого світу.

Заслуга Гуссерля полягає у тому, що він не тільки створив методологічну базу феноменологічного дослідження, а й збагатив соціальне знання теоретичними конструкціями. До них належать, зокрема, принцип інтенціональності свідомості, що є однією із засад дескрипції предмета і до якого, за влучним висловом Гуссерля, зводяться всі метафізичні та пізнавальні загадки. Завдяки інтенціональності стає можливим збіг чистої предметності та чистої суб'єктивності, тобто свідомість виявляється обтяжена предметністю, яка, у свою чергу, є засадою єдності свідомості.

Н. М. Смирнова пояснює необхідність уведення принципу інтенціональності у теорію соціального пізнання тим, що «хоча ми безпосередньо живемо у нашому досвіді, саме життя свідомості... зазвичай залишається поміченим, вислизає від нашого погляду подібно до того, як у процесі зорового сприйняття ми бачимо річ, але не помічаємо процесу її бачення» [16, с. 85]. Аби виявити їх, необхідно здійснити акт *epoche* та осмислити власний досвід. У результаті виявляються не тільки структури свідомості та механізми її діяльності, а й її головна властивість — інтенціональність. Принцип інтенціональності протистоїть суб'єкт-об'єктній настанові класичної раціональності. Він вказує на те, що предмет даний суб'єкту як одна з умов його існування, а свідомість суб'єкта не може бути відділена від предмету, на який вона спрямована.

Наступними засадами соціальної феноменології є поняття інтерсуб'єктивності та його інтерпретація як умови соціальності. Необхідність уведення цього поняття Гуссерль обґрунтовував тим, що трансцендентальне «Я» як результат трансцендентальної редукції може опинитись у ситуації *solus ipse* та залишатись у ній протягом усього процесу послідовного самовитлумачення під титулом феноменології [17, с. 91]. Здолання соліпсизму трансцендентального «Я» стало можливим завдяки виявленню його інтенціональних модифікацій «Ти», «Ми», «Вони» тощо. Вони у своїй сукупності утворюють смислове поле інтерсуб'єктивності або сутнісної зв'язаності людей між собою. Інтерсуб'єктивність як апіорно-ідеальна спільність означає, що трансцендентальне «Я» може мислити та розуміти інших за аналогією із собою. Це, власне, і слід вважати, на думку Гуссерля, передумовою існування емпіричної спільноти.

Особливе значення для розвитку соціального пізнання має вчення про життєвий світ. Хоча, як справедливо зазначає П. П. Гайденко, у самого Гуссерля не так уже просто знайти розмежування образу світу та самого життєвого світу, його послідовникам вдалось показати, що життєвий світ є смисловим фундаментом будь-якого людського знання. Будь-яка очевидність, за Гуссерлем, сягає очевидності життєвого світу: «...Від об'єктивно-логічної самоочевидності... шлях веде назад, до первісної очевидності, з якої заздалегідь заданий життєвий світ» [18, с. 480].

Поняття «життєвого світу» по праву посідає центральне місце у пізній феноменології Гуссерля. Уведення цього поняття у тезаурус феноменології було пов'язане з критикою філософом об'єктивізму новоєвропейської науки. Зокрема, він наполягав, що саме життєвий світ є галуззю первісних евіденцій (відчуттів переконаності), на яких засновані передумови та цілі науки. Життєвий світ виявляється у формах принципової наочності та первісної до предикативної очевидності, які західноєвропейське людство задуло науковою картиною світу, наївно вважаючи, що вона і є справжнім уявленням про світ. Життєвий світ, будучи простором життя та повсякденного досвіду людей, складає основу для матеріальної та духовної діяльності, адже він «дійсно наочний, дійсно такий досвід, що випробовується та є доступним, у якому практично розігрується все наше життя, залишається як він є, в його власній сутнісній структурі, в його власному конкретному стилі причинності незмінним, що б ми хитро або в порядку мистецтва не робили» [19, с. 74].

Оскільки світ однаково доступний усім, то можна говорити про розмаїття історичних (культурних, професійних тощо) життєвих світів — «регіональних онтологій». Тим не менш, життєвий світ має універсальну структуру, що інтегрує це розмаїття в єдине ціле. Які ж принципи такої інтеграції? Гуссерль не дає відповіді на це питання, вважаючи, воно має стати одним із завдань нової науки, яка, на відміну від об'єктивістських наук, була б універсальною наукою.

Хоча проект такої науки, побудованої на всебічному дослідженні життєвого світу, скоріше за все, так і не буде реалізований, ідеї Гуссерля успішно застосовуються у низці соціально-філософських теорій: феноменології соціального світу А. Шюца, теорії комунікативної дії Ю. Хабермаса, теорії конструювання соціальної реальності П. Бергера та Т. Лукмана, теорії самореферентних систем Н. Лумана. Зокрема, Шюц зазначав: «Під терміном “соціальна реальність” я розумію всю сукупність об'єктів та подій усередині соціокультурного світу як досвіду повсякденної свідомості людей, які живуть своїм повсякденним життям з-поміж собі подібних та зв'язаних із ними різноманітними відношеннями інтеракцій. Із самого початку ми, дійові особи на соціальній сцені, сприймаємо світ, у якому ми живемо, — і світ природи, і світ культури — не як суб'єктивний, а як інтерсуб'єктивний світ, тобто як світ, спільний для всіх нас, актуально даний або потенційно доступний кожному, а це веде за собою інтеркомунікацію та мову» [12, с. 485]. Таким чином, визначаючи соціальну реальність, А. Шюц розглядає її як структурне утворення життєвого світу.

Специфіка точки зору П. Бергера та Т. Лукмана полягає в акцентуванні уваги на тому, що соціальна реальність, на відміну від природної, консти-

туюється. Іншими словами, властиві їй смисли постійно виникають та відтворюються в інтерпретаціях та комунікаціях соціальних суб'єктів. «Суспільство є об'єктивним фактом, воно примушує та формує нас. Але так само вірно й те, що наші осмислені дії сприяють підтриманню суспільної будови і можуть відіграти свою роль у її зміні. Ці два твердження містять парадокс соціального існування: суспільство визначає нас, але, у свою чергу, і ми визначаємо суспільство. Визнання суспільства необхідне, аби бути людьми, зберігаючи власну ідентичність. А суспільству, аби існувати, необхідне визнання людей» [20, с. 26]. Отже, соціальний світ — це конституйований життєвий світ, утворений особистісними смислами та суспільно значущими значеннями. Проблема діалектики значення та смислу — це і є проблема природи соціальної реальності.

У зв'язку з цим виправданим слід вважати феноменологічний висновок про те, що поза визнанням немає життєвого світу. Оскільки життєвий світ — це світ множини реальностей, різні індивіди зосереджують увагу на різних його аспектах. Оскільки індивіди схильні представляти свій частковий досвід як всезагальний, то суспільство багате на множину комунікацій. На думку А. Шюца, конфлікт комунікацій знімається у повсякденних типізаціях самих їх учасників. П. Бергер та Т. Лукман уточнюють, що засадою типізації у ситуації «обличчям-до-обличчя» є мова, знання, символи. Більш радикальним є підхід Н. Лумана, який визначає комунікацію як синтез інформації, повідомлення та розуміння. Процеси, спрямовані на синтез вказаних явищ, і є власне суспільством («оточуюче середовище»), а люди можуть (чи не можуть) бути його часткою.

Розглянуті вище концептуальні положення дозволяють представити можливості феноменології у дослідження соціальних явищ і процесів. Перспективність застосування феноменологічної методології у соціальному пізнанні обумовлена тим, що вона дозволяє змінити ракурс бачення: змістити спрямованість дослідницького інтересу від соціальних структур та інститутів до основоположних характеристик досвіду пізнання та життєвого світу. У зв'язку з цим соціальну феноменологію можна визначити і як напрям соціальної філософії, і як неklasичну дослідницьку програму. Вона передбачає особливу логіку вивчення соціальної реальності, що дозволяє через її смислові структури пізнати конкретні інституції суспільства. А об'єктивність суспільних явищ і структур кристалізується із суб'єктивних вимірів життєвого світу.

Слід підкреслити, що феноменологія орієнтована на «людинорозмірність» і не претендує на участь у соціальних перетвореннях. Як зазначають А. Ф. Зотов та Н. М. Смирнова, «розвинута в її межах ідеально типізована

методологія придатна не для передбачення подій, а для визначення меж перебігу процесів за умови, що набір характеристик, відібраних як «типові», залишається незмінним як щодо персонального ідеального досвіду, так і стосовно ідеального типу здійснення дії» [21, с. 66].

Висновки. Таким чином, у контексті феноменологічної методології соціальну реальність можна визначити як результат процесу смислоутворення, ініційованого учасниками комунікації. При цьому необхідно мати на увазі, що соціальна реальність має не тільки суб'єктивні виміри, а й об'єктивні. У них вона виявляється як попередньо осмислені даності, об'єктивно попередні щодо всіх наступних інтерпретацій. Власне, єдність суб'єктивних, породжуваних ними смислів, форм людської діяльності й утворюють простір життєвого світу.

Феноменологічне дослідження правового життя може бути прикладом неklasичного соціального пізнання. Його специфіка визначається методологією, головними положеннями феноменології, а також особливим «ракурсом» осмислення права. «Нескласичність» даного дослідження, зокрема, пов'язана з тим, що феномен права визначається не через існуючі теоретичні уявлення або правові структури, а як форма осмислення соціальної реальності, закріплена у правових нормах та інституціях.

ЛІТЕРАТУРА

1. Разеев Д. Н. В сетях феноменологии / Д. Н. Разеев // Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004. – 368 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль ; [пер. с нем. А. В. Михайлова]. – М. : Акад. проект, 2009. – 489 с.
3. Кутырев В. А. Крик против небытия / В. А. Кутырев // Вопр. философии. – 2008. – № 8. – С. 60–72.
4. Кузнецов В. Ю. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии / В. Ю. Кузнецов // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. – 2008. – № 1. – С. 3–18.
5. Ясперс К. Феноменологическое направление исследования в психопатологии / К. Ясперс // Логос. – 1994. – № 5. – С. 25–41.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. и примеч. В. В. Библихина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
7. Кутырев В. А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) / В. А. Кутырев // Вопр. философии. – 2003. – № 1. – С. 63–75.
8. <http://lebenswelt.narod.ru/index1.htm>.
9. Кемеров В. Е. Социальная феноменология и социальная философия / В. Е. Кемеров // Социемы. – 2003. – № 9. – С. 21–56.

10. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Культурология. XX век. Антология. – М. : Юристъ, 1995. – С. 297–330.
11. Сурия Пракша Синха. Юриспруденция. Философия права / Сурия Пракша Синха. – М. : Издат. центр «Academia», 1996. – 320 с.
12. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках / А. Шюц // Американская социологическая мысль: тексты. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 481–498.
13. Серкова В. А. Феноменологическая дескрипция : монография / В. А. Серкова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2003. – 320 с.
14. Гуссерль Э. Логические исследования / Э. Гуссерль. – М. : Гнозис, Дом интеллект. книги, 2001. – Т. II. – 529 с.
15. Молчанов В. А. Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии / В. А. Молчанов // Логос. – 1999. – № 10. – С. 16–28.
16. Смирнова Н. М. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки» (феноменологические мотивы в современном социальном познании): монография / Н. М. Смирнова. – М. : ИФ РАН, 1997. – 222 с.
17. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб. : Наука ; Ювента, 1999. – 315 с.
18. Гаденко П. П. Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
19. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Ведение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 400 с.
20. Бергер П. Общество как драма / П. Бергер // Человек. – 1995. – № 4. – С. 20–33.
21. Зотов А. Ф. Феноменология и эволюция самосознания человека европейской культуры / А. Ф. Зотов, Н. М. Смирнова // Вестн. МГУ. – Сер. 7. – Философия. – 2000. – № 6. – С. 63–70.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В СОЦИАЛЬНОМ ПОЗНАНИИ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

Коваленко И. И.

Статья показывает теоретико-методологический потенциал феноменологии для исследования социальных процессов, в том числе и в правовой жизни. Проанализированы принципы феноменологии Э. Гуссерля, позволяющие раскрывать природу человеческой субъективности и смысловые структуры предметов. В контексте феноменологической методологии социальная реальность определена как результат процесса смыслообразования, инициированного участниками коммуникации.

Ключевые слова: социальное познание, феноменология, субъективность, интенциональность.

METHODOLOGICAL POSSIBILITIES OF PHENOMENOLOGY IN SOCIAL COGNITION: TO THE STATEMENT OF A QUESTION

Kovalenko I. I.

Appeal to the phenomenological tradition allows us to rethink the traditional concept of law and reveal the inner logic of the change of legal norms, values and meanings. Variety of directions of phenomenology allows us to speak of it as an open research program. The article tells about methodological principles of phenomenology, which, according to Husserl, must disclose the nature of human subjectivity and the semantic structure of objects. Phenomenology is shown as non-classical rationality and as unfinished philosophical project. Allocated general and specific features of phenomenology, psychoanalysis and analytic philosophy. Discloses the ontological foundation of phenomenology. The necessity of treatment in studies to describe a variety of "horizons" life world on the basis of the principle of unity of ontology and epistemology, as well as installation on the specification of any knowledge.

Special attention is paid to the criticism of phenomenology as a research program, highlighted typical comments: lack of self-sufficiency, mechanistic, and others. The differences of the phenomenology of Heidegger, Husserl's phenomenology.

The significance of phenomenology for the development of social cognition. Thus, considering the social phenomenology of knowledge as a dynamic form social being which enables communication of individuals, united in their intersubjective community. Society is thus understood as constituted by the world of senses and agreed rules that arise between people.

Practical orientation of phenomenology is: phenomenology became a way of reflecting on ways of collective experience and realization of the criterion of consistency of different types of experience.

Methodological procedures in the study of social phenomena and processes are phenomenological reduction, and description as interpretation. The resulting knowledge never reaches absolute matches with the life of the world. Subjects always move through their life-world, can not marry him and act as interpreters. Showing understanding concepts, intentionality, intersubjectivity and lifeworld in Husserl's philosophy.

The conclusion: the use of the phenomenological methodology in social cognition is promising; phenomenology allows to shift the focus to the study of social structures and institutions on Fundamental characteristics of the knowledge and experience of the life of the world; phenomenology allows through semantic structure of reality to know the specific institutions of society.

Key words: *social cognition, phenomenology, subjectivity, intentionality.*