
Іван
Іващенко

СИНГУЛЯРНІСТЬ І ДОСВІД. Міркування щодо Гегелевої теорії суб'єктивності

Як і будь-яка теорія, трансцендентальна теорія самосвідомості обтяжена певними аномаліями, котрі здатні призвести до повної або часткової фальсифікації цієї теорії. Такий стан справ пов'язаний з тим, що ці аномалії заторкують не периферію теорії, а її осердя. Її осердя, на мою думку, становить твердження, що *самообґрунтування знання водночас обґрунтовує можливість будь-якого предметного знання, інакше кажучи, знання про себе уможливорює предметне знання*. Це твердження неминуче приводить до питання: як можлива єдність в розмаїтті, і чи може єдність бути його, розмаїття, принципом? Це питання, з одного боку, передбачає обґрунтування неплюрального статусу єдності, тобто прояснення того, що єдності *досягають* не завдяки увиразненню зв'язків плюральних станів справ, отже, не розглядають її суто як їхню властивість, утім, з іншого боку, таке питання спонукає до прояснення, завдяки чому така неплюральна єдність може вивзначати зв'язки між плюральними станами справ, якщо вона не може бути їхньою властивістю?

Оскільки розмаїття і єдність увиразнюють стани знання, тоді, очевидно, йдеться про два фундаментальні різновиди знання: предметне знання та знання про себе. Розгляньмо спершу предметне знання. Предметне знання завжди імплікує зовнішню щодо суб'єкта предметність, яка, втім, змістово зумовлює його знання про неї. Щонайменше

такий опис сутності предметного знання впадає у вічі під час першого наближення. З цього опису також випливає те, що предметне знання має *стосункову* природу, адже зовнішній щодо суб'єкта предмет неодмінно відсилає назад до суб'єкта, без наявності якого предмет не підлягає ані фальсифікації, ані верифікації. А прецінь, ця обставина не свідчить про привілейоване становище суб'єкта в рамках предметного знання, а лише про те, що в предметному знанневому стосунку (тобто свідомості) будь-яка знаннева активність спрямована на предмет, який містить умову її об'єктивної (предметної) значущості. З цього ж уявлення випливає необхідний висновок: *будь-яке* знання обмежене предметністю, яка, отже, становить сутність знання, адже без неї воно неможливе.

До предметного знання, як стосункового знання, слід також зарахувати *самостосунок*, тобто припустити наявність внутрішнього предмета, межі якого почасти збігаються з межами суб'єкта. Таку тенденцію ми подибуємо вже у трансцендентальній дедукції Канта: «отже, як я можу казати: Я, як інтелігенція (Intelligenz) та *мислячий* суб'єкт, пізнаю себе самого як *мислимий* об'єкт, оскільки понад це я ще даний собі у спогляданні» (KrV В 155). Проте Кант помітив, що спроба самоопису, яка взорується на предметне знання як універсальну модель знання, призводить до парадокса, який годі розв'язати в межах цієї моделі.

Парадокси, до яких призводить така спроба, представники так званої Гайдельберзької школи теорії самосвідомості — Дитер Генрих та Ульрих Потаст — описали як *рефлексивну теорію свідомості*. У своїй програмовій статті «Самосвідомість. Критичний вступ до теорії» (1970) Генрих увиразнив парадокс рефлексивного опису свідомості, що призводить до кола в обґрунтуванні: Я має передувати своєму обґрунтуванню, щоби бути обґрунтованим, адже «як спосіб квазі-дії, Я не може усвідомлювати свою рефлексію лише навпісля» [Henrich, 1970: S. 265].

Думки Генриха розвинув і поглибив його учень Ульрих Потаст, який у ґрунтовному дослідженні «Про деякі питання самостосунку» (1971) сформулював два парадокси, що виникають під час спроби рефлексивного опису самосвідомості, а саме: Я слід розглядати як певну предметність, що підлягає описові, але водночас Я є знанням про цю предметність, тобто не лише *описуваним*, а й *описувальним*. Назвімо ці парадокси *парадоксами Потаста*. Він сформулював їх так:

«1. Постає суперечність, що одне й те саме має бути водночас найвним звершенням (Vollzug), що не спирається на спостереження — інакше воно вічно себе припускатиме, а також спостережувальним звершенням — інакше не було б права казати “Я”».

2. Подія має відбуватися у двох різних місцях часу, щоби вона могла бути приписуванням предиката, що сам повідомляє власну подієвість, і

все-таки не може бути у двох місцях часу, щоби вона не розпалася на два звершення (оригінал і спостереження)» [Pothast, 1971: S. 38].

Як бачимо, обидва парадокси увиразнюють припущення, що рефлексія (опосередкування) становить засадову структуру самосвідомості. Чи вдалося б описати самосвідомість у рамках предметного знання, якби ми припустили, що внутрішній предмет не є наслідком опосередкування, а дається взнаки *безпосередньо*?

Отже, якщо відштовхуватися від предметного знання як універсальної моделі знання, тоді знання про себе слід розглядати як знання про певний предмет. Але на відміну від предметного знання, де предмет завжди перебуває за межами суб'єкта, тобто він доступний для нього лише *опосередковано* (споглядання), предмет знання про себе мав би бути доступним суб'єктові *безпосередньо*.

Це, авжеж, призводить до певних труднощів: *по-перше*, якщо предмет знання про себе дається взнаки безпосередньо, тоді такий предмет буде завжди випадковим, себто не підлягатиме ані верифікації, ані фальсифікації, адже залежатиме винятково від автономного самосприйняття суб'єкта, у межах якого цей предмет може набувати довільних значень, — назвімо цей парадокс парадоксом *автономного знання*; *по-друге*, якщо предмет знання про себе є результатом безпосереднього самоопису суб'єкта, тобто такого опису, що імплікував би змістовий збіг описуваного та того, хто описує, тоді стає незрозуміло, як у межах такого самоопису відбулося б вирізнення його предмета, бо у разі такого вирізнення змістовий збіг елементів самоопису був би неможливим. Отже, як бачимо, безпосередній самоопис суб'єкта імплікує результат, котрий змістово фальсифікує його умову можливості, — парадокс *зайвого предмета*; *по-третьє*, безпосередність предмета знання про себе унеможливила б увиразнення того, як такого знання *досягають*, тобто як розрізнити предмет знання і саме знання, інакше кажучи, завдяки чому предмет знання про себе дається взнаки? — парадокс *недосяжного предмета*.

Унаочню ці парадокси на прикладі міркувань неокантіанця Гайнриха Рікєрта з поняття свідомості, які він виклав у книжці «Предмет пізнання» (1892).

Рікєрт описує свідомість як єдність, яка уможливорює не лише предметне пізнання, а й зв'язок між плюральними станами справ, тому свій опис свідомості він починає з опису предметності: «Але оскільки ми завжди знаємо буття речі як буття її властивостей, то буття речі становить ніщо інше, як буття її властивостей» [Rickert, 1892: S. 11]. Як бачимо, для Рікєрта не лише *спільні* властивості плюральних станів справ не можуть їм належати, а й *будь-які* їхні властивості, тобто він фактично редукує плюральність до змісту свідомості: «Отже, ми стверджуємо, що усі “речі” зібрані зі складових, які можна розуміти як стани свідомості, а також те, що ніщо прямо не гарантує того, що речі є ще чимось іншим» [Rickert,

1892: S. 12]. Але якщо розглядати плюральність як іманентний зміст свідомості, тоді що заважає розглядати свідомість як простий плюральний зв'язок між її «станами»? А втім, Рикерт заперечує можливість розглядати свідомість як її зміст, тобто як плюральний стан справ, уникаючи таким чином її уречевлення, проте, з іншого боку, він потрапляє до описаних вище парадоксів, що виникають на тлі спроби описати знання про себе безпосередньо, взуваючися водночас на предметне знання як модель такого опису: «Свідомість не є річчю, але вона також не є чимось, що могло б бути без змісту. Вона радше є спільним (*das Gemeinsame*) для усіх іманентних об'єктів, що не можна далі описати, натомість лише безпосередньо пережити» [Rickert, 1892: S. 15]. Таке твердження, звісна річ, унеможливує питання про самообґрунтування.

З наведених труднощів, здається, годі вив'язатися в межах предметного знання як універсальної моделі знання, що, своєю чергою, фальсифікує універсальність цієї моделі. З уваги на це видається неминучим питання: *знання про себе — чи предметне воно взагалі?* Якщо ні, тоді як обґрунтувати його безпредметний статус, урахувавши те, що предметне обґрунтування вже не може правити за засіб несуперечливого пояснення знання про себе? І, як наслідок, *чи можливо несуперечливо розглядати суб'єктивність як безпредметне знання?*

Перед тим як перейти до другої частини, зупинімось на умовах, яким має відповідати несуперечлива теорія самосвідомості з огляду на унаочнені парадокси та апорії. Такі умови увиразнив Генрих.

По-перше, така теорія має бути нереклексивною, тобто описувати свідомість як «подію». Але ця подія має відповідати таким умовам: «вона відбувається не у рамках системи стосунку даних фактів, натомість є безумовно сингулярною та безстосунковою» [Henrich, 1970: S. 277].

По-друге, «Це подія, що уможливує невизначену кількість інших подій, як, наприклад, сприйняття та почуття» [Henrich, 1970: S. 277], тобто, як я припустив на початку своїх міркувань, знання про себе має уможливлювати предметне знання.

По-третє, якщо самосвідомість описують як вимір, тоді вона «є виміром, в якому *вміщено знання (Kenntnis) про себе самого*» [Henrich, 1970: S. 277], тобто будь-яка знаннева активність уже імплікує знання про себе, хоча така присутність знання про себе лишається нереклексивною.

1. Самосвідомість як безпредметне знання

Крізь призму виявлених суперечностей, які виникають під час спроби опису знання про себе, я спробую розглянути одну з класичних теорій самосвідомості — Гегелеву. Головна мета мого розгляду полягає у проясненні її здатності давати раду цим проблемам.

Свій розгляд я ґрунтуватиму на «Вступі» до «Феноменології духу» (далі — ФД), основні питання якого я вже коротко окреслив у попередньому дослідженні¹. Розгляньмо спочатку кілька інтерпретацій «Вступу», увага яких приділена проясненню Гегелевого вжитку поняття «самосвідомість».

Почнімо з дослідження Конрада Крамера, який збирає свою увагу вивнятковно на Гегелевому описі свідомості в 10 абзаці. Свої міркування Крамер розпочинає з попередньої проблематизації властивостей, які Гегель приписує свідомості як станові справ, а саме знання та істини. Проте формальна структура цих властивостей, як її описує Гегель, може імплікувати далекі від знання та істини стани справ, адже структуру знання Гегель схоплює як «буття чогось для свідомості», а істини як у-собі, що «покладене як *бутнє* також за межами цього стосунку». Крамер справедливо зазначає, що в першому випадку може також ітися про «безглузді припущення, порожні чи голі гадки, віру, заблуд та сказ. Якщо ці позиції, що не є знанням, витлумачуватимуть у перспективі свідомості, то вони також є випадками “буття чогось для свідомості”» [Cramer, 1978: S. 364], а в другому випадку взагалі годі казати про істину, адже «У-собі, до якого у цей спосіб свідомість має стосунок, не є ані “істиною”, ані “істинним”, бо виснуваний зі свідомості як незалежний від неї предмет, як такий не є ні істинним, ні хибним, натомість він є чи не є, є таким, чи не є таким, як його висновують» [Cramer, 1978: S. 364]. З уваги на ці спостереження стає зрозуміло, що визначення знання та істини є похідними від Гегелевого визначення свідомості, яке Крамер називає положенням про свідомість: «Отже, свідомість відрізняє щось від себе, до чого вона водночас стосується» [Hegel, 1988: S. 64]. Крамер вважає, що це визначення відіграє роль «формального оператора» у всій ФД, тобто завдяки йому можна визначити знанневий статус будь-якого стану справ, як наслідок, Крамерові йдеться про принцип верифікації знання, який, на його думку, діє так: «Якщо якась знаннева позиція визнає, що вона є випадком (Fall) свідомості, але водночас не визнає того, що вона *як така* щось від себе відрізняє, до чого вона zarazом стосується, тоді її не можна вважати науковою позицією» [Cramer, 1978: S. 368—369]. Визнання за Гегелевим положенням про свідомість статусу «формального оператора» спонукає Крамера заперечувати його гіпотетичність, адже воно передбачає такий опис, який сам має бути принципом випробування будь-якої гіпотези. З цього міркування Крамер висновує, що це положення не може бути синтетичним, адже в такому разі відрізнене від свідомості не можна було б уважати її властивістю, а сама свідомість не була б принципом верифікації, «тому Гегелеве положення про свідомість слід розглядати як положення, яке висуває домагання бути *аналітично* іс-

¹ Див. мою статтю у «Філософській думці», 2011, № 1 (с. 116—121).

тинним» [Cramer, 1978: S. 372]. Але саме це домагання Гегелевої теорії і готує найбільші складнощі, адже він має тепер обґрунтувати, чому свідомість не може не бути аналітичною?

Таке обґрунтування не дасть собі ради без поняття самосвідомості, «під яким слід розуміти свідомість про те, що наявна *власна* свідомість» [Cramer, 1978: S. 374]. Проте таке розуміння самосвідомості, окрім того, що воно імплікує предметний самостосунок, тобто принципово гіпотетичний стан справ, який для своєї значущості має передбачати наявність якоїсь ментальної активності, є також синтетичним положенням, яке приточує до свідомості зовнішню, дескриптивно дану властивість. Та чи не містить Гегелеве положення про свідомість — у рефлексивному виразі «відрізняє щось від себе» (*unterscheidet etwas von sich*) — саме таку дескриптивно дану властивість, тобто *чи передбачає відрізняння чогось від себе додаткову тематизацію себе як відрізняльного у відрізнанні?* Крамер, і ми схильні у цьому пристати до його думки, заперечує наявність у Гегеля такого наміру, натомість вбачає в положенні про свідомість опис нереклексивного, ба навіть анонімного самостосунку, що не потребує самотематизації. Хід Крамерових міркувань можна узагальнити так: 1) відрізняючи щось від себе, свідомість покладає відрізнене як таке, що залучене до неї самим її відрізнанням, проте це залучення водночас вивільняє відрізнене, оскільки відрізнене тепер може бути залученим до свідомості, а може й не бути, тобто відрізнене перетворюється на відмінне від свідомості та протистоїть (*gegensteht*) їй; 2) відрізняючи щось від себе, свідомість «відпускає» це Щось від себе, уможливаючи появу відрізненого, проте вона не тематизує свою присутність у відрізненому, інакше вона мала б одночасно утримувати себе в усіх відрізнених станах справ, що, власне, і не дало б відрізненому постати, адже через таку додаткову дескрипцію свідомість була б розчиненою у власному змісті, і тоді годі було б зрозуміти, що дає підставу для відрізнання; 3) оскільки свідомість, відрізняючи щось від себе, має постійно долати відстань до відрізненого («стосуватися до»), свою присутність в якому вона не тематизує, *цей самостосунок є нереклексивним*.

Звідси Крамер висновує, що нереклексивний самостосунок, котрий виступає у вигляді формального оператора, можна тематизувати лише з огляду на особливий аргумент: «Свідомість є водночас “свідомістю себе самої” *лише остільки, оскільки* вона є “свідомістю предмета” як такого. Проте це обмеження є вирішальним. Воно засвідчує, що самостосунковість свідомості є частиною дефініції свідомості лише через те, що свідомість визначена як свідомість про предмети, які висновуються зі свідомості як незалежні від неї» [Cramer, 1978: S. 379]. Отже, як бачимо, Крамер доходить думки, що Гегелеве поняття самосвідомості у «Вступі» нереклексивне, оскільки свідомість як самостосунок можлива лише через її сто-

сування до своєї присутності у відрізненому, яка додатково не тематизується. Хоча, зауважує Крамер, Гегель не обґрунтовує свого положення про свідомість у межах тієї теорії, яка викладена у ФД, адже в ній «відтворено лише *результат* теорії, але не саму *теорію*, яка до нього приводить» [Cramer, 1978: S. 385].

Цей суперечливий, бо необґрунтований, висновок Крамера підводить нас до наступної, пов'язаної з Крамеровою, інтерпретації «Вступу». Йдеться про статтю Ульриха Шльосера. Шльосер, так само як і Крамер, спирає свою інтерпретацію на десятий абзац «Вступу», в якому Гегель описує свідомість.

У згоді з Крамером, він вважає, що завдяки своєму поняттю свідомості Гегель намагається досягнути несуперечливого відправного пункту філософської критики, у межах якого положення, що підлягають критиці, могли б у підсумку бути витлумаченими крізь оптику цього поняття. Отож Шльосер так само вбачає у Гегелевому понятті свідомості принцип верифікації знання, проте, на відміну від Крамера, він наполягає на *доказовості* Гегелевого поняття свідомості. Розгляньмо, отже, його аргументи.

Перед з'ясуванням структури доказу у «Вступі» Шльосера цікавить саме поняття свідомості, яке, на перший погляд, описане Гегелем *через* його формальні властивості: знання та істину. З Гегелевого визначення випливає те, що свідомість виступає невизначеною засадою їхнього стосунку, яка, втім, уможливило їхнє визначення: знання як предметного стосунку, а істини як існування предмета також за межами предметного стосунку. Якщо розглядати свідомість так, тоді вона справді може виступати «формальним оператором» (у Крамеровому сенсі), який сам залишається невизначеним, отже, бездоказовим. Проте якщо ми припустимо таку бездоказовість свідомості, отже, її цілковиту відмінність від істини та знання, тоді, якщо розглядати ФД як їхнє опосередкування, «свідомість не може бути залучена до розвитку» [Schlösser, 2006: S. 184], тобто не може бути принципом верифікації. Отож у разі розгляду свідомості як принципу верифікації ми не можемо відокремити її від *змістових* визначень знання істини. Як наслідок, «свідомість слід ідентифікувати зі стороною знання як даністю змістів» [Schlösser, 2006: S. 184], що, на думку Шльосера, слід чітко відрізнити від розуміння знання як самоданості свідомості, тобто від знанневого самостосунку: «адже якщо я ототожнюю свідомість зі знанням і визначаю знання як стосунок до свідомості, тоді постає регрес: вираз “свідомість” у терміні “стосунок до свідомості” слід було б замінити визначенням знання, а отже, тим самим терміном, що й собі знову містив би термін, який слід замінити» [Schlösser, 2006: S. 185]. Отже, знання не є рефлексивним стосунком свідомості до себе самої, інакше свідомість розчинилася б у власному змісті.

Такі міркування підводять Шльосера до наступного інтерпретаційного кроку. Якщо ми ідентифікуємо свідомість зі знанням як даністю змістів, тоді свідомість постає «таким актом відокремлення предмета від його присутності, який ми здійснюємо, коли припускаємо, що предмет триває й надалі, навіть якщо я відвертаюся» [Schlösser, 2006: S. 186]. Ось таке «відвертання» від предмета не засвідчує того, що «реальне перебуває у такому разі потойбіч присутнього, натомість воно належить цьому присутньому, але є у ньому тим, що, згідно з домаганням (ідеться про домагання знанням значущості. — *I.I.*), *спроможне існувати також незалежно*» [Schlösser, 2006: S. 186]. Лише таке розуміння знання і предметності дозволяє Гегелеві казати про самовипробування, отже, самообґрунтування свідомості, під час якого відбувається змістове узгодження знання та присутнього у самому знанні в описаний Шльосером спосіб предмета, проте саме це узгодження аж ніяк не є ототожненням знання і предмета, інакше годі було б казати про випробування, але й не є узгодженням цілковито розподібнених станів справ, інакше годі було б казати про *самовипробування*.

Отож відмінність предмета і знання, яка становить наслідок самодиференціювання свідомості, через яке знання слід постійно узгоджувати з нетотожною йому предметністю, підштовхує Шльосера до думки про змістову кореляцію знання та істини, яка неможлива без *єдиного* стану справ, у рамках якого відбувалася б така кореляція. Якщо погодитись з тим, що зміна знання про предмет тягне за собою зміну самого предмета, що й виразнює суть кореляції, тоді Гегелеве поняття свідомості стає доказовим, адже унаочнено наявність змістового зв'язку між властивостями свідомості: знанням та істиною, що спочатку розглядалися суто формально. Проте розгортання цього доказу, на думку Шльосера, перебуває за межами «Вступу», в якому Гегель виразнює лише єдність самодиференціювання та самостосування свідомості.

Насамкінець розгляньмо критичну інтерпретацію Ернста Тугендгата, яка відрізняється від попередніх спробою деструкції Гегелевого поняття самосвідомості у «Вступі». Свої міркування Тугендгат виклав у 13-й та 14-й лекціях своєї книжки «Самосвідомість і самовизначення. Мовно-аналітичні інтерпретації» (1979).

Тугендгат, як не дивно, також ґрунтує свою критику на Гегелевому визначенні свідомості у 10-ому абзаці «Вступу». У Гегелевому описі його не задовольняють такі аспекти: по-перше, «не кожен свідомий стосунок до предмета є знанням»; по-друге, «ми можемо знати лише такі предмети, які є станами справ, отже, пропозиційні предмети»; по-третє, Гегелів опис знання як предметного стосунку насправді є визначенням гадки (Meinen), яка «на відміну від інших інтенційних стосунків, є визнанням чогось істинним (Fürwahrhalten)», а це, по-четверте, спонукає Тугендгата до ви-

сновку, що Гегелеве поняття знання не передбачає обґрунтування, яке становить головну ознаку знання: «Про когось, хто не лише гадає, що щось є випадком (*der Fall ist*), а й також знає про це, ми кажемо тоді, коли він не лише визнає це за істинне, а й коли це 1) також є істинним, і він 2) може обґрунтувати, що це є істинним» [Tugendhat, 1989: S. 310]. На думку Тугендгата, ці дві вимоги відсутні у Гегелевому понятті знання. Що ж тоді Гегель насправді схоплює у цьому понятті? Тугендгат вважає, що йдеться про свідомий стосунок суб'єкта до об'єкта, тобто суб'єкт-об'єктний стосунок, який Гегель «запроваджує *замість* знання, тим самим затіняючи справжній феномен знання» [Tugendhat, 1989: S. 311]. Те, що Гегель не розрізняє знання та гадки, хоча таке розрізнення видається наріжним, коли йдеться про верифікацію, призводить до фатального для Гегелевої теорії наслідку: його опис знання *початково* не імплікує обґрунтування.

Така констатація дає Тугендгатові змогу казати навіть про те, що «структури, яку Гегель воліє позначати словом “істина”, не існує; єдність тотожності й нетотожності, яку має на меті Гегель, — абсурдна» [Tugendhat, 1989: S. 318]. Такою єдністю тотожності (тобто знання) та нетотожності (предметності) має виступати свідомість, яка, власне, і має становити умову можливості верифікації, тобто містити поняття істини, проте, і тут можна лише погодитися з Тугендгатом, верифікація неможлива без обґрунтування, а отже, Гегелеве поняття свідомості не імплікує істини, адже воно початково необґрунтоване.

Отож відштовхуючись від основних інтерпретацій «Вступу», спробуймо здійснити власну реконструкцію його аргументації.

Почнімо з Гегелевого опису самосвідомості у тринадцятому абзаці:

«Адже свідомість, з одного боку, є свідомістю предмета, з іншого боку, свідомістю себе самої — свідомістю того, що для неї є істинним, і свідомістю свого знання про це» [Hegel, 1988: S. 65].

Під час першого наближення впадає в око те, що Гегель розрізняє предметну свідомість і свідомість себе самої, тобто самосвідомість. До першої частини твердження, що обмежене стосунком між знанням та предметом (свідомість предмета), приточено також щось таке, що таким стосунком не обмежене, — самосвідомість. Отож самосвідомість — це не знання *про* знання, що неминуче призвело б до описаного Шльосером регресу, а знання у знанні або, як формулює це Гегель у другій частині твердження, свідомість знання про сутність предметної свідомості, тобто про її непередметне (поняттєве) походження. Як наслідок, самосвідомість у цьому описі увиразнює не знання про предмет, натомість знання у предметі, себто нереклексивне знання, тому самообґрунтування є водночас обґрунтуванням предметності. Цей нереклексивний саморух знання у предметі, тобто самосвідомість, Гегель уточнює так:

«Отож, здається, що свідомість має змінити своє знання, щоби увідповіднити його предметові, але під час зміни знання для свідомості насправді змінюється також сам предмет⁽¹⁾; адже наявне знання було присутньо знанням про предмет; разом зі знанням предмет також стає іншим, оскільки він присутньо належав цьому знанню⁽²⁾» [Hegel, 1988: S. 66].

У (1) Гегель за допомогою негативної конструкції «scheint zu sein», яку ми вже докладно описали², прояснює, що випробування знання предметом (у собі) призводить до зміни самого предмета, але зміна предмета уможливлена зміною знання, тобто випробування знання предметом є самовипробуванням знання, інакше годі пояснити одночасну зміну предмета і знання, адже якби предмет був незмінним у собі, тобто чистою трансценденцією, якою він виступає у природних уявленнях³, тоді змінюватися мало б лише знання про предмет, а не сам предмет. Гегель розгортає свою думку у (2), де висуває дуже сильний аргумент: наявне знання, тобто знання, яке свідомість мала змінити у (1), є знанням про предмет, іншими словами, самосвідомість є знанням про предмет. Проте цей Гегелів аргумент аж ніяк не засвідчує того, що самосвідомість є предметним знанням. Навпаки Гегель наголошує на тому, що саме самосвідомість конститує предметність, адже не забуваймо, що вона відрізняє щось *від себе*, до чого (тобто до себе) водночас стосується. Знання, отже, є стосуванням свідомості до себе.

У самій структурі Гегелевого опису у (2) наявні чіткі вказівки, як треба розуміти його аргумент. По-перше, Гегель не говорить про довільний предмет, а вживає визначений артикль «Wissen von dem Gegenstande», тобто йдеться не про емпіричну предметність, а про сам предмет, його сутність, себто знання. По-друге, зміна предмета зумовлена тим, що він присутньо (wesentlich) належав (angehörte) знанню. У цьому описі предмета присутні дві його ключові властивості, які Гегель увиразнює завдяки дієслову angehören та прислівнику wesentlich і які з огляду на структуру аргументації «Вступу» навряд чи можна уважати простою особливістю авторського стилю.

Angehören у німецькій мові уживають тоді, коли прагнуть вказати на частину чогось, приналежність чогось як частини до цілого, тобто Гегель намагається довести, що предмет — це частина знання, причому частина присутня (wesentlich), тобто така, що належить до сутності знання, сказати б, оприявнює цю сутність. Сутність знання — це рух, а приналежність до нього предмета засвідчує, що цей рух присутньо є саморухом знання, тобто самосвідомістю. Але чому тоді Гегель уживає минулий час цього дієслова,

² Див. мою статтю у «Філософській думці», 2010, № 3 (с. 116—117).

³ Докладніше про сутність природних уявлень див. с. 112—115 згаданої статті.

чому предмет *належав*, а не *належить* знанню? Це зумовлено тим, що цю належність годі виявити предметній свідомості, вона проступає винятково під час самовипробування свідомості, яке спочатку є випробуванням знання предметом. Але цей саморух знання увиразнює водночас його нереклексивну сутність, згідно з якою знання не тематизує себе у предметі, що й призводить до *рівнобіжної зміни знання і предмета*. Якби самосвідомість була *саморефлексією*, тобто знанням про знання, а не знанням про предмет, тоді самовипробування свідомості не призводило б до зміни предмета, а самообґрунтування полягало б у виявленні позбавленої змісту тождності «Я є Я». Якщо самосвідомість не тематизує себе у предметі, який постає через її самовідрізнання, тоді у чому полягає її саморух, інакше кажучи, як вона дається взнаки?

Самосвідомість розгортається під час розпредметнення упредметненої свідомості відрізненого:

«Цим самим для свідомості те, що раніше було для неї **в собі**, не є в собі або воно було **в собі** лише **ДЛЯ СВДОМОСТІ**» [Hegel, 1988: S. 66].

У цьому описі зі свідомістю, на перший погляд, відбувається дещо дивне — складається враження, що вона ніби втрачає предмет, трансценденція якого виявилася упредметненням самої свідомості, тобто, повертаючись до першого твердження про свідомість («свідомість відрізняє від себе щось, чого вона водночас стосується»), її самовідрізнанням. І справді, у собі вже не є предметом у первинному, даному у природному уявленні сенсі. На позначення цього Гегель знову вживає минулий час: «у собі було», тобто самосвідомість є нереклексивним саморухом, адже виявляючи непередметну сутність предмета, вона його втрачає, іншими словами, розпредметнює. Розпредметнення предмета не є самотематизацією знання саме через те, що у собі вже увиразнює саморух знання, воно є його частиною, тому тематизація сутності предмета під час цього руху не може бути саморефлексією.

Як бачимо, самосвідомість не має предмета, адже знання як властивість свідомості *не є предметом, а тому знання про знання неможливе*. Самосвідомість є безпредметним знанням, тобто нереклексивним саморухом знання. Як наслідок, випробування знання предметом є разом самовипробуванням знання, тобто, Гегелевою мовою, у собі предмета перетворюється на для себе знання, але це перетворення є по суті самоперетворенням, тому втрачаючи предмет, свідомість одночасно його витворює (відрізняє—стосується до). Ця одночасність свідчить на користь нашого інтерпретативного кроку, що самосвідомість не є саморефлексією, натомість безпредметним саморухом знання, інакше годі казати про одночасність обґрунтування предметності і самообґрунтування, а Гегель якраз наголошує на цій одночасності:

«Випробування є не лише випробуванням знання, а й також випробуванням масштабу випробування» [Hegel, 1988: S. 66].

Масштабом випробування є сама свідомість, властивостями якої виступають знання та предмет, отже, випробування знання предметом є водночас самовипробуванням знання.

А втім, може зайти непевність, що самосвідомість все-таки має предмет, але не зовнішній, а внутрішній: розпредметнений предмет, тобто поняття як предмет. Якщо це так, тоді Гегелева теорія опиняється у пастці саморефлексії, яка будь-що-будь призведе до регресу в обґрунтуванні. Щоб уникнути такого регресу, Гегель формулює третє найкомплексніше твердження про свідомість, яке, вбираючи в себе попередні два, приточує до Гегелевого аналізу самосвідомості ще один важливий момент:

«Свідомість знає **Щось**, цей предмет є сутністю або **в собі**, проте він є також **в собі** для свідомості, тим самим виникає двозначність цієї істини⁽¹⁾. Ми бачимо, що свідомість має зараз два предмети: один — перше **в собі**, другий — **буття для свідомості цього в собі**⁽²⁾. Останній спочатку здається лише рефлексією свідомості в собі самій⁽³⁾, уявленням, але не предмета, натомість лише її знання про той перший предмет⁽⁴⁾. Але, як щойно було показано, при цьому для свідомості змінюється перший предмет, він припиняє бути в-собі⁽⁵⁾ і стає для свідомості таким, що є **в собі** лише **для свідомості**⁽⁶⁾. Отже, істиною є **буття для свідомості цього в собі**, але це значить те, що це **сутність** або **предмет** свідомості⁽⁷⁾» [Hegel, 1988: S. 66—67].

У цьому насиченому описі Гегель, на нашу думку, увиразнює *нерефлексивність самосвідомості*, іншими словами те, що самосвідомість не є рефлексивною активністю. Ця думка потребує послідовного прояснення.

(1) — у цьому описі Гегель спочатку узагальнює попередні два твердження, в яких було виявлено те, що (а) знання є властивістю свідомості, яка полягає в стосунку до предмета. Проте не кожен стосунок свідомості до предмета є знаннєвим стосунком, що слушно зауважують у розглянутих вище інтерпретаціях «Вступу» Крамер та Тугендгат. Щоби уникнути такого кривотлумачення, Гегель послідовно (б) доводить те, що знаннєвим стосунком можна уважати *лише той*, в якому виявлено ще одну властивість свідомості — предмет, тому у знаннєвому стосунку цей предмет перетворюється на в собі для свідомості. Цей висновок спонукає до припущення про наявність регресу в другому описі знання, адже може здатися, що цей опис є рефлексивним самоописом;

(2) — тут зафіксовано результат попередніх двох тверджень про свідомість. Результатом першого стало виявлення відрізненого свідомістю від себе як у-собі. Результатом другого — виявлення того, що це в-собі свідомість відрізняла від себе самої, тобто йдеться про власне знаннєвий стосунок;

(3) — цей аргумент є, на нашу думку, вирішальним для подальшої аргументації, яка спрямована на спростування рефлексивності самосвідомості. Гегель, як бачимо, вкотре послуговується негативною конструкцією «scheint zu sein», яка має скерувати його аргумент у потрібному річищі, а саме самосвідомість не є саморефлексією, хоча спочатку так може здатися, оскільки свідомість відрізняє щось від себе, а потім устосовує це відрізнене знову до себе. Це устосовання і може здатися самотематизацією свідомості у відрізненому, суть якої увиразнено у наступному фрагменті;

(4) — тут Гегель описує структуру саморефлексії як знаннєвого самостосунку. Як бачимо, ця структура циркулярна: самознання передбачає знання про знання, тобто *для того, щоби відбутися, самознання вже має бути знанням, а для того, щоби бути знанням, воно вже має відбутися як самознання*. Цей парадокс не має розв'язку, оскільки ґрунтується на хибних засновках. У даному разі таким хибним засновком є ототожнення самосвідомості з саморефлексією, ототожнення, яке завжди призводитиме до такого результату;

(5) — у цьому фрагменті Гегель починає своє обґрунтування нереклексивності самосвідомості. Перший предмет змінюється — зміна полягає в тім, що його трансцендентність фальсифіковано, проте це аж ніяк не засвідчує зникнення предмета, натомість він набуває своєї властивої якості — буття для свідомості;

(6) — отже, свідомість не має двох предметів: знання про предмет та знання як предмет, — що призвело б до описаного у (4) парадокса, — натомість знання про предмет *вже є самознанням*, однак це знання нереклексивне. І воно залишається таким навіть тоді, коли трансцендентність предмета зазнає фальсифікації, яка лише виявляє істинний стан справ — буття предмета для свідомості. Джерелом цієї фальсифікації виявляється самосвідомість як безпредметний рух самовиявлення, самозасвідчення у предметі. Це самовиявлення не є самотематизацією, оскільки устосоване до знання (предмет) одночасно від нього відрізняється, тому сутність самосвідомості — це постійний саморух, одночасне самовідрізнання і самостосовання свідомості;

(7) — у цьому останньому міркуванні, що замикає ланцюг Гегелевого обґрунтування нереклексивності самосвідомості, увиразнено розв'язок парадокса саморефлексії. Отже, істина, тобто результат верифікації, полягає в нереклексивній єдності самовідрізнання (у-собі) та самостосовання свідомості (для свідомості цього у-собі). Ба більше, предмет і становить сутність свідомості, оскільки вона витворює його під час свого безпредметного та нереклексивного саморуху. Сама наявність предмета засвідчує те, що свідомість уже є знанням про себе, проте цю істину можна виявити лише під час безпредметного саморуху знання, тому випробування предмета становить водночас самовипробування свідомості.

2. Самодосвід

Цей безпредметний саморух знання Гегель називає досвідом, який набувають на першому предметі, оскільки ж він постає внаслідок самовідрізнення, то цей досвід є zarazом самодосвідом свідомості. Але якщо самосвідомість — це нереклексивна єдність, тоді, природно запитати, у чому полягає її *самодосвід*? Прояснити це Гегель намагається так:

«Отож перехід, від першого предмета і знання про нього, до іншого предмета, про **який** кажуть, що набули досвіду, зображували так, що знання про перший предмет, або **для** свідомості першого в-собі, саме має стати другим предметом⁽¹⁾. Проте, окрім цього, здається, що ми набуваємо досвіду неістини нашого першого поняття на **якомусь іншому** предметі, який ми подибуємо ледь не випадково та зовнішньо, через що ми взагалі містимо лише чисте **схоплення** того, що є в-собі та для-себе⁽²⁾. Проте з такого боку новий предмет дається взнаки як утворений **обертанням** самої **свідомості**⁽³⁾» [Hegel, 1988: S. 67].

(1) — на початку досвід здається саморефлексією, оскільки знання про перший предмет саме стає предметом знання, тобто таке уявлення про досвід повертає нас назад до уявлення про самосвідомість як про саморефлексію, отже, знання про знання. І справді, буденне уявлення про досвід можна унаочнити на вислові — ми вчимося на власних помилках. Визнання власної помилки є набутих на знанні про помилку досвідом, тобто знанням не про помилку, а знанням про це знання, але у такому разі ми не набуваємо досвіду помилки, оскільки не помічаємо, що знання містила сама помилка, а не знання про неї, інакше кажучи, вчиться на помилках той, хто їх припускається, а не той, хто лише знає про них;

(2) — але таке уявлення про досвід як саморефлексію призводить і до серйознішого заблуду: тепер здається (*scheint*), що перший предмет, який залишився за межами знання про знання, є випадковим та зовнішнім щодо цього знання, тобто не є самовідрізненням. Отже, якщо самодосвід є рефлексивним, тоді Гегель не зміг би твердити про самовідрізнення свідомості, і його перше твердження про свідомість було б спростоване ним самим;

(3) — спробам рефлексивного пояснення досвіду у (1) і (2) Гегель протиставляє тезу про *обертання* (*Umkehrung*) самої свідомості, причому вказівний займенник «selbst» у цьому контексті ми схильні тлумачити як «лише, виключно». Під час випробування свого предмета свідомість знає про нього, але не знає про себе у ньому, тому зміна її предмета призводить і до її власної зміни. Якби предмет присутньо не належав свідомості, тоді годі було б казати про її власну зміну. Рівнобіжна зміна знання і предмета перешкоджає самотематизації свідомості в предметі,

а отже, саморух знання є істотно безпредметним. З цього випливає те, що самодосвід є досвідом зміни предмета, що належить свідомості, а тому обертається разом із нею.

ДЖЕРЕЛА

- Іващенко І.* До питання про умови можливості перекладу філософського тексту (на прикладі перекладів «Вступу» до «Феноменології духу» Г.В.Ф. Гегеля) // *Філософська думка.* — 2010. — № 3. — С. 111—123.
- Іващенко І.* Агонія суб'єктивності? Кілька міркувань щодо новелети Артура Шніцлера «Я» // *Філософська думка.* — 2011. — № 1. — С. 113—121.
- Cramer K.* Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes // *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels.* Hrg. und. engl. von Rolf-Peter Horstmann. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. — S. 360—393.
- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. — Hamburg: Meiner, 1988. — 634 S.
- Henrich D.* Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie // *Hermeneutik und Dialektik.* Hans Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Band 1. — Tübingen: Mohr, 1970. — S. 257—284.
- Pothast U.* Über einige Fragen der Selbstbeziehung. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971. — 121 S
- Rickert H.* Der Gegenstand der Erkenntnis. — Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B.Mohr, 1892. — 94 S.
- Schlösser U.* Bewußtseinsbegriff und Beweisstruktur in Hegels „Einleitung“ zur Phänomenologie des Geistes // *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes.* — Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2006. — S. 181—191.
- Tugendhat E.* Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. — 366 S.

Іван Іващенко — аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка. *Сфера наукових інтересів* — теорія пізнання (філософія самосвідомості, теорія суб'єктивності).

Дискусія

Володимир Приходько: Який стосунок Ваші міркування мають до поняття досвіду з огляду на теорію самосвідомості?

Іван Іващенко: Поняття досвіду я розглядаю передусім в контексті Гегелевої теорії самосвідомості. Досвід, за Гегелем, є таким саморухом свідомості, під час якого свідомість виявляє, що знання про себе ґрунтує предметне знання.

Михайло Мінаков: У першій частині доповіді Ви стисло згадали вчення про сингулярність, проте я не зрозумів, в якому контексті воно доречне.

Іван Іващенко: Сингулярність — це одна з умов, якій має відповідати несуперечлива, отже, нерелексивна теорія самосвідомості. Цю перед-

умову сформулював Генрих на підставі своєї деструкції класичної, на його думку, рефлексивної теорії самосвідомості. Сингулярність — це вимога мислити самосвідомість як подію, в якій знання про себе розгортається одночасно зі знанням про предмет.

Андрій Богачов: Що Ви маєте на увазі, коли вживаєте терміни фальсифікація та верифікація для опису Гегелевої теорії?

Іван Іващенко: Верифікація знання — це саморух знання, під час якого свідомість випробовує свою предметність, а фальсифікація — це рух узгодження знання про предмет зі знанням про себе.

Андрій Богачов: Я думаю, що тут слід було б обережніше поставитися до такої інновації, бо вона, на мою думку, виглядатиме як надмірний суб'єктивізм, адже ці поняття відсилають до суб'єктивної діяльності, тоді як Гегель, говорячи про заперечення тощо, має на увазі саме категорії як найзагальніші визначення, тоді як фальсифікація та верифікація не є категоріальними визначеннями.

Іван Іващенко: Фальсифікація та верифікація підпорядковані загальним правилам, які Гегель увиразнює у поняттях масштабу знання та випробування знання. Проте якщо користуватися іманентною мовою Гегелевої теорії, тоді буде важко дистанціюватися від неї та оцінити її переваги та недоліки.

Андрій Богачов: Чи Ви враховуєте те, що пропонуєте реконструкцію теорії рефлексії суб'єктивності, яка для Гегеля завжди існувала в контексті його системи, де головну роль відіграє теорія рефлексії, що викладена передусім у «Науці логіки» та «Енциклопедії». Проте у Вашій доповіді я не побачив проблеми, яка спонукає Вас до такого розгляду Гегелевої теорії та до таких висновків. Сформулюйте, будь ласка, проблему, яка, як я зрозумів, полягає у доведенні того, що самосвідомість за Гегелем є непередметною.

Іван Іващенко: Проблема полягає у тому, як узгодити Гегелів опис свідомості як знання про предмет і водночас як знання про себе, іншими словами, чому свідомість є водночас предметним знанням і знанням про себе?

В'ячеслав Циба: Якщо розглядати самосвідомість як безстосункове знання, тоді як самосвідомість пов'язана з суб'єктивною ідентичністю?

Іван Іващенко: Вимога мислити самосвідомість як безстосункове знання пов'язана передусім із суперечностями, які виникають під час спроби опису знання про себе як знання про певний предмет. Суб'єктивна ідентичність виступає на цьому тлі намаганням ототожнити знання про себе з предметним знанням. Але, як я намагався прояснити в доповіді, самосвідомість не є саморефлексією, тобто знанням про знання, яке можна схопити у беззмстовій тотожності «Я є Я».

Андрій Богачов: Напрямові Вашої реконструкції Гегелевої теорії суб'єктивності властиво те, що він, з одного боку, ніби розвиває напрям Гегеля, а

з іншого боку, здійснює своєрідну словникову диверсію, тобто найметафізичніші і важливі, на мою думку, поняття самого Гегеля відкидає (заперечення заперечення, зняття (Aufheben)), редукуючи його концепцію до проблематики остаточного обґрунтування.

Михайло Мінаков: Підтримую пана Іващенко в тому, що в разі цензурування Гегелевої теорії досвіду свідомості, коли ми справді говоримо про питому мовленнєві, пов'язані з герменевтикою питання, тоді сама самосвідомість уже постає герменевтичною свідомістю. Але, з огляду на це, Вам треба на самому початку пояснити, яка евристика такого цензурування Гегеля. Поки що підстав для відмови від «Науки логіки» я не зрозумів.

Іван Іващенко: Аргументація ФД передусім спрямована на прояснення структури предметного стосунку та його узгодження з безпредметною природою самосвідомості, що, на мою думку, становить головну тему цього твору, натомість у «Науці логіки» Гегель відштовхується від доведеності такого узгодження, тобто він розглядає предметність крізь оптику знання про себе, а у ФД він лише доводить, завдяки чому ми можемо це робити.

Вахтанг Кебуладзе: Мені здається, що ми не артикулюємо певні передумови нашої дискусії. Як на мене, йдеться про певну інструменталізацію Гегеля, тобто відкидання його метафізики задля розв'язання не просто епістемологічних проблем, а конкретних епістемологічних проблем, що розглядаються у рамках школи Генриха. Відомо, що Генрих намагався поєднати Гегеля з проблематикою сучасної аналітичної філософії, наслідком чого стала розробка цілого курсу під назвою «Analytische Philosophie des Geistes», де представники його школи намагалися синтезувати Гегеля з сучасним функціоналізмом, коли свідомість розглядають як «state(s) of mind» і виходять на рівень когнітології. Така інструменталізація Гегеля притаманна цій традиції, про що, звісна річ, треба заявити. Далі. Оскільки Генрих та його учні ангажовані аналітичною традицією, то вони, природно припустити, послуговуються тим розумінням мови, що склалося в межах цієї традиції.

Іван Іващенко: Гайдельберзька школа цікавить мене винятково у річці критики класичної теорії самосвідомості, хоча в цій критиці її представники неодностайні. Генрих, наприклад, уважає, що в пізній філософії Фіхте вдалося побудувати нереклексивну теорію самосвідомості, тоді як Потаст критикує філософію Фіхте як класичну рефлексивну теорію, суперечності якої мали тенденцію лише поглиблюватися.

Вахтанг Кебуладзе: Вам ідеться про граничне самообґрунтування пізнання. Таке прагнення є проявом фундаменталізму, тобто епістемологічної настанови, яка є доволі проблематичною і сама потребує обґрунтування, а надто з огляду на головні тенденції епістемології ХХ сторіччя.

Іван Іващенко: Звертаючись до досліджень представників Гайдельберзької школи, я щонайменше намагався виразити те, що розуміння само-

свідомості як безпредметного знання про себе виключає саму постановку питання про граничне/остаточне самообґрунтування, яке, я згоден з Вами, є фундаменталізмом. Мене цікавить питання про самообґрунтування винятково з огляду на увиразнення безпредметності знання про себе в окресленому в доповіді сенсі.

Анна Лактіонова: Ви кажете про самосвідомість як про самодосвід свідомості, вона не є предметною і не є стосунком. Разом з тим свідомість є досвідом предметів, отже, певним стосунком. Ви також стверджуєте, що знання та предмет є станами свідомості, як тоді певність може бути ознакою знання?

Іван Іващенко: Предметність і знання є станами або властивостями свідомості, виявляючи які ми можемо твердити про її саморух, під час якого свідомість досягає певності. Певність — це пересвідчення в тому, що знання про себе вже присутнє у предметному знанні, тому певність є зарозом самопевністю.

Володимир Приходько: Чи не здається Вам, що увиразнені Вами парадокси теорії самосвідомості є невирішуваними, тобто це такий спосіб існування самосвідомості?

Іван Іващенко: Висвітлені мною парадокси однозначно не є способом існування самосвідомості, а є лише наслідком спроби її предметного опису. Якщо ми ототожнюватимемо знання про себе з рефлексією, тоді ці парадокси поставатимуть у такому описі знову. Це, власне, і призвело до спроби перегляду класичних теорій самосвідомості у рамках Гайдельберзької школи.

Вахтанг Кебуладзе: Ми мусимо прояснити, що маємо на увазі, коли говоримо про непосредність знання, тобто ми заторкуємо дуже важливу для трансценденталізму проблему, тобто проблему інтелектуального споглядання. Якщо звертатися до класичного трансценденталізму, то для Канта свідомість такої здатності не має, натомість Гусерль вважає, що має. Мені у Вашій доповіді бракує тонких дистинкцій, адже коли у трансценденталізмі говорять про самосвідомість, то говорять про дуже різні речі. Наприклад, якщо говорити про тринадцяту категорію Канта, про яку він каже на початку вчення про трансцендентальний схематизм, тобто про уявлення «Я мислю» — це одна річ. Зовсім інше питання — це усвідомлення власної суб'єктивності навіть на профанному рівні, тобто кожна людина починає усвідомлювати себе як якусь особистість. Інший рівень розгляду проступає тоді, коли ми як науковці починаємо розглядати таку самосвідомість. Утім, є й четвертий рівень, коли ми говоримо про теорії самосвідомості.