

---

Іван  
Іващенко

## ДО ПИТАННЯ ПРО УМОВИ МОЖЛИВОСТІ ПЕРЕКЛАДУ ФІЛОСОФСЬКОГО ТЕКСТУ (на прикладі перекладів «Вступу» до «Феноменології духу» Г.В.Ф. Гегеля)

---

Під час перекладу філософського тексту перекладач стикається з особливим різновидом метафор — поняттями. У цій статті за відправний пункт я беру умовну класифікацію метафори як метатропу ( $M^0$ ), яка імплікуватиме три головні різновиди метафори: 1) філософські поняття ( $M^1$ ); 2) наукові терміни ( $M^2$ ); 3) художні образи ( $M^3$ ). Особливість філософських понять полягає в тому, що вони імплікують досвід розуміння ( $y^1$ ), докорінно відмінний від досвіду розуміння наукових термінів ( $y^2$ ) чи художніх образів ( $y^3$ ). Досвід розуміння наукових термінів передбачає емпіричну каузальність ( $z$ ), яка задає область їхнього значення. Досвід розуміння художніх образів передбачає культурно-історичну каузальність ( $z^1$ ), яка уможлиблює їхню відносну транспарентність. Одне з головних завдань філософського перекладознавства полягає у виявленні умов можливості досвіду розуміння понять ( $x$ ), отже, і їх перекладу.

Задля унаочнення засад подальшого ходу аргументації пропоную кілька умовних формул перекладу:

1. Переклад наукового терміна:  $P^2 = M^2 + y^2 + z$ .
2. Переклад художнього образу:  $P^3 = M^3 + y^3 + z$ .
3. Переклад філософського поняття:  $P^1 = M^1 + y^1 + x$ , де  $x$  — невідоме.

Можливий варіант розв'язку цього питання, тобто прояснення невідомого члена наведеної вище формули, я спробую унаочнити на прикладі перекладів класичного для філософської традиції тексту: «Вступу» до «Феноменології духу». Втім, перед тим як братися до аналізу

ключових метафор «Вступу», сформулюю кілька відправних припущень, які цей аналіз спробує обґрунтувати та унаочнити.

*По-перше*, під час перекладу філософських понять їх часто сплутують з художніми образами чи науковими термінами, тобто елементи формул перекладу наукових термінів та художніх образів проринають до формули перекладу філософського поняття. Така ситуація особливо поширена в українських реаліях, коли більшість перекладів філософської класики здійснено філологами. Як наслідок, такі переклади не лише спотворюють поняттєву структуру оригіналу, а й унеможливають використання таких перекладів у навчальних цілях, коли важливо відтворити логіку аргументації певного автора. *По-друге*, стратегію перекладу конкретного філософського поняття слід узгоджувати зі стратегією перекладу поняттєвої мережі, яку пропонує певний автор. Якщо такого узгодження немає, тоді у перекладі відсутній контекст, адже між спорідненими поняттями не буде стосунку відсилання, що дуже важливо для відтворення структури аргументації. Звісно, що такого ускладнення немає, коли працюєш з оригіналом. Це спостереження спонукає до думки про те, що, *по-третє*, головним завданням перекладу філософського тексту є відтворення поняттєвого контексту, в якому (1) конкретне поняття відсилатиме до поняттєвої мережі, розробленої певним автором, а також (2) переклад імплікуватиме таке ж розмаїття інтерпретацій, що й оригінал. На тлі цих припущень спробую сформулювати головну мету перекладу філософського тексту: показати розмаїття інтерпретацій оригіналу, а не обмежувати його точкою погляду перекладача, іншими словами, не уречевлювати горизонт можливих інтерпретацій тексту, адже за умови хибної інтерпретації конкретного поняття та неузгодження конкретних понять з поняттєвою мережею горизонт інтерпретацій оригіналу через переклад істотно звужується чи взагалі зникає. Здається, досягнути такого результату — відкритого горизонту інтерпретацій оригіналу через переклад — можливо лише через узгодження конкретних понять із «цілим текстом».

Отже, перейдімо до аналізу ключових метафор «Вступу», тлом якого є такі його переклади: російський переклад Густава Шпета; український переклад Петра Тарашука; почасти італійський переклад Вінченцо Чичеро. Оскільки формат статті не дає змоги розглянути всі нюанси складної і насиченої аргументації «Вступу», то я зупинюсь лише на тлумаченні найпосутніших понять, викривлення яких у перекладі унеможливує доступ до *внутрішньої* структури аргументації у «Вступі». Інтерпретація засадових понять разом є реконструкцією структури Гегелевої аргументації у «Вступі», без якої годі обґрунтувати доцільність перекладацьких рішень.

### (1) natürliche Vorstellung — natürliches Bewußtsein

Перший абзац «Вступу» Гегель починає ключовим для свого проекту поняттям — natürliche Vorstellung, яке відсилає до іншого поняття — natürliches Bewußtsein, тому ці поняття доцільно розглядати у парі. На важливість цих понять указує бодай той факт, що всі значні інтерпретації «Вступу» починають з докладного розгляду саме цієї поняттєвої пари [Heidegger, 1994: S. 131; Graeser, 2000: S. 25; Marx, 2006: S. 21; Sier, 2000: S. 74]. Російський та український перекладачі від самого початку унеможливили схоплення цього фундаментального для Гегеля нюансу, переклавши це поняття звичайним мовним зворотом: «Ес-

тественно предполагать» [Гегель, 2002: с. 41] та «Цілком природно припустити» [Гегель, 2004: с. 67], на відміну від італійського перекладача «Secondo una rappresentazione naturale» [Hegel, 2008: p. 147]. Твердження про помилковість російського та українського перекладів вимагає докладного обґрунтування з осереддя Гегелевої аргументації.

Отже, феноменологія духу починається з природного уявлення, яке природна свідомість (*das natürliche Bewußtsein*) висуває щодо дійсного пізнання того, що є насправді (*was in Wahrheit ist*). Воно полягає у природній необхідності задалегідь порозумітися щодо такого пізнання, отже, прояснити його стосунок до абсолюту. Важливо з'ясувати це природне уявлення, яке подає абсолют та пізнання нібито безумовно відокремленими одне від одного, а природна свідомість не може збагнути того, що є у-собі, бо воно, як їй здається в її уявленні, перебуває за межами пізнання. Саме ж пізнання розглядають або як інструмент (знаряддя), за допомоги якого абсолют опановують, або як засіб (пасивний медіум), який лише зазнає зовнішнього щодо себе впливу абсолюту. Одразу ж впадає в око крихкість обох настанов, що передбачають безумовне розмежування абсолюту та свідомості, а саме: інструментальне пізнання не залишає абсолют таким, яким він є сам по собі, а формує та змінює його, бо ж абсолют немовби перебуває за його межами; якщо ж пізнання є пасивним медіумом, що зазнає зовнішнього впливу абсолюту, тоді абсолют постає не таким, яким він є сам по собі, а лише таким, яким він постає у цьому медіумі. Якщо ж природна свідомість претендує на знання принципу дії інструменту, що уможлиблює виокремлення частин, які належать інструментові, а через таке виокремлення абсолют дається взнаки немовби таким, яким він постає сам по собі, — то й ця претензія зазнає невдачі, адже, відкинувши інструмент (його нашарування), природна свідомість усунула й абсолют, який перебуває за її межами. Жоден інструмент не зміг би прояснити природи абсолюту, «якби він у собі та для себе вже не був та не волів би бути у нас» [Hegel, 1988: S. 58]. У цьому пасажі Гегель уперше вказує на те, що абсолют не перебуває за межами свідомості. Абсолют є самою свідомістю, чого не спроможна схопити природна свідомість, яка шукає абсолют за своїми межами. Пізнання ж є променем абсолюту, а не заломленням його променя (*die Strahlenbrechung*). Твердження про трансцендентність абсолюту можна подати ще й таким чином: природна свідомість уважає пізнання змістово, а не формально синтетичним<sup>1</sup>.

У другому абзаці Гегель конкретизує природне уявлення щодо дійсного пізнання, яке постає у вигляді науки (філософії). Для природної свідомості наука послуговується «уявленням про пізнання як про певний інструмент та медіум», до того ж це пізнання відмінне від нас самих, тобто перебуває за межами свідомості

<sup>1</sup> Тут слід зауважити, що пізнання абсолюту не може бути змістово синтетичним, інакше воно перетвориться на природне уявлення, адже розглядатиме принцип самообґрунтування свідомості зовнішнім щодо свідомості, що внеможлиблює достовірність такого обґрунтування. Одне ж із головних домагань «Феноменології духу» — це дедуція внутрішнього принципу самообґрунтування свідомості, отже, унаочнення аналітичності пізнання абсолюту. «Тому Гегелеве положення свідомості (*Satz des Bewußtseins*) слід розуміти як положення, яке висуває домагання, бути аналітично істинним» [Cramer: 1978, S. 372].

(для природної свідомості це так і є), оскільки спрямоване на абсолют, що перебуває у потойбіччі щодо природної свідомості. Втім, природна свідомість не зупиняється на такому припущенні, а запевняє, що хоч і перебуває за межами абсолюту, проте все-таки є істинною. Отже, тезою природної свідомості є уявлення про пізнання, що хоча й відмовляється від абсолюту, тобто від істини, проте все-таки становить щось істинне. Цю тезу Гегель називає страхом перед істиною (*Furcht vor der Wahrheit*). Чи може природна свідомість бути істинною, якщо вона перебуває за межами абсолюту? Ні. Не може. Саме тому природна свідомість охоплена страхом перед істиною.

Цій тезі природної свідомості Гегель одразу протиставляє антитезу, а саме: лише абсолют є істинним, лише істина є абсолютною. Іншими словами, лише абсолют є свідомістю, лише свідомість є абсолютотом. Отож істина свідомості полягає в тому, що абсолют перебуває не за її межами, натомість сама свідомість є абсолютотом. Вірогідність (*Gewißheit*) свідомості міститься у ній самій. Справою філософії є пізнання абсолюту, або ж абсолютне пізнання, тобто, повертаючись до першого абзацу, дійсне пізнання того, що є насправді, отже того, що свідомість є абсолютотом, а абсолют є свідомістю. Це твердження містить фундамент (засаду) пізнання, до якого слід дійти, а не починати з нього, адже у такому разі воно також виглядає як природне уявлення, так само як і примарна відмінність між абсолютною істиною та іншою істиною, яку начебто здатне досягнути пізнання; так можна сприйняти і Кантове розрізнення емпіричної та трансцендентальної істини (*KrV B 185*).

У четвертому абзаці Гегель прояснює походження природних уявлень щодо пізнання, які припускають значення його понять як загальновідоме. Ці уявлення є лише порожнім явищем знання, яке зникає «перед наукою, що виникає (*vor der auftretenden Wissenschaft*)» [Hegel, 1988: S. 59]. Утім сама наука, тобто абсолютне пізнання, є явищем унаслідок того, що вона виникає. Отже, саме через те, що абсолютне пізнання виникає, постає, а не дається одразу, сказати б, аналітично, воно є скінченним, тобто *явищем абсолютоту, а не самим абсолютотом*. Природні уявлення натомість становлять порожнє явище знання, тобто вони не є явищем (*die Erscheinung*) абсолютоту, а лише його позірністю (*der Schein*). Виникаючи, наука ще не є абсолютним знанням, адже джерело конституювання предметності ще невідоме, але *вже становить* явище абсолютоту, тотальність якого міститься у кожному моменті діалектичного руху самої свідомості, інакше б діалектичний рух унеможливився. Механізм звільнення науки від цієї своєї позірності Гегель попередньо формулює так: «наука має звільнитись від цієї позірності, і вона у змозі на це лише внаслідок того, що вона обертається проти позірності (*sie sich gegen ihn wendet*)» [Hegel, 1988: S. 60]. У цьому місці Гегель уперше приховано увиразнює принцип обертання, який є головним методологічним принципом усієї «Феноменології духу». Наука як абсолютне пізнання не може ні просто відкидати неістинне знання (природні уявлення), запевняючи, що наука є чимось цілковито відмінним, ні сподіватись на трансформацію неістинного знання в абсолютне. Це шлях природної свідомості, яка вважає абсолют трансцендентним собі, тобто таким, що *змістово* перебуває за її межами. Абсолютне пізнання не перебуває за межами природної свідомості і, що найголовніше, не перебуває з нею у стосунку «потенція → акція», тобто не здійснює якоїсь прихованої можливості природної свідомості, що Гегель називає передчуттям чогось кращого (*die bessere Ahndung*) у неістинному знанні,

тобто у природній свідомості. Природна свідомість є місцем виникнення та розгортання науки, але вона аж ніяк не перетворюється на науку, вона супроводжує абсолютне пізнання впродовж усього його постання, і лише в абсолютному знанні природна свідомість зупиняється, адже досягає джерела предметності, тобто *свого власного* джерела. Те, що абсолютне пізнання обертається проти своєї позірності, увиразнює те, що наука сприймає абсолют як такий, що лише *формально* перебуває за її межами, тобто абсолютне пізнання ще не є абсолютним знанням, адже наука лише виникає, тобто обертається проти своєї позірності. Зрештою, наука не здатна протиставити природній свідомості чогось іншого, крім свого обертання проти неї, адже «неістинне знання так само покликається на те, що **воно є**, та **запевняє**, що наука для нього є нічим» [Hegel, 1988: S. 60]. Проте це запевнення відрізняється від запевнення науки тим, що Гегель називає «сухою упевненістю (ein trockenes Versichern)», тобто беззмстовістю, адже природна свідомість становить лише порожнє явище знання. Втім, наука все-таки перебуває у природній свідомості, про що свідчать природні уявлення щодо абсолютного пізнання, які є способом наявності науки у природній свідомості. Але цей спосіб є поганим способом буття науки (eine schlechte Weise ihres Seins), бо тут наука становить порожнє явище знання, тобто постає як природна свідомість (!), а не як явище абсолюту, тобто абсолютне пізнання.

## (2) Darstellung des erscheinenden Wissens, erscheinendes Wissen

Наприкінці четвертого абзацу Гегель упроваджує два засадових для його аргументації поняття — Darstellung des erscheinenden Wissens та erscheinendes Wissen. Український перекладач подав ці поняття малозрозумілими конструкціями, які повністю унеможливили розуміння Гегелевої думки «пояснення пізнання як з'явища» та «пізнання як з'явище» [Гегель, 2004: с.70]. Цей переклад унаочнює перше припущення цієї статті: *сплутування художнього образу з філософським поняттям*. Здається, не потребує особливого обґрунтування твердження, що чітке розрізнення понять «Wissen — Erkenntnis», тобто «знання — пізнання», — наріжне для теорії пізнання. А якими міркуваннями керувався перекладач, подаючи Darstellung як «пояснення», — взагалі суцільна загадка. Російський та італійський перекладачі ухвалили значно очевидніше рішення, ніж П.Тарашук: «изложение являющегося знания», «являющееся знание» [Гегель, 2002: с. 44] та «l'esposizione del sapere fenomenico», «il sapere fenomenico» [Hegel, 2008: p. 153]. На мою думку, українською цю поняттєву конструкцію можна витлумачити як «виклад позірного знання», і хоча у такому разі переклад не відповідатиме літері оригіналу, адже можна було б скалькувати оригінал — «виклад явищного знання», втім, відповідатиме значенню цього поняття у Гегелевій аргументації. Як і у випадку природного уявлення, таке твердження вимагає обґрунтування.

Отже, наука і є природною свідомістю, але це *поганий*, тобто негативний *спосіб її буття*, на чому наголошує Гегель. Саме тому феноменологія духу спочатку є викладом позірного знання, адже природна свідомість становить порожнє явище знання (eine leere Erscheinung des Wissens), її позірність, звільнення від якої відбувається під час викладу позірного знання, тому цей виклад має zarazом негативний

і позитивний аспекти<sup>2</sup>: (1) негативний — набуття досвіду позірності, її розпізнання, (2) позитивний — звільнення від неї під час діалектичного руху самої свідомості. Втім, негативний аспект переважає, адже мета викладу позірного знання — це звільнення від *позірної* трансцендентності принципу пізнання. Оскільки в оригіналі Гегель грає на спорідненості *Erscheinung* і *Schein*, то в українському перекладі це неможливо помітити, адже «явище» не має негативної конотації, яка для Гегеля головна, про що свідчать четвертий і особливо сімнадцятий абзаци, де Гегель стверджує, що свідомість має відмовитися від своєї позірності. Тому варіант перекладу «позірне знання», на мою думку, має високий евристичний потенціал.

### (3) Роль дієслівної конструкції *scheint zu sein* у п'ятому абзаци «Вступу»

На тлі попередніх міркувань дуже важливою видається роль дієслівної конструкції *scheint zu sein* у структурі аргументації «Вступу». У буденній німецькій мові завдяки цьому звороту висловлюють припущення або невпевненість у власному висловлюванні. Гегель підхоплює цю конотацію буденної мови, але надає їй додаткового відтінку, важливого для структури доказу у «Вступі». Вперше Гегель вживає цю конструкцію ще у першому абзаци, коли описує позірну трансцендентність принципу пізнання в природних уявленнях. Але у п'ятому абзаци роль цієї конструкції значно підсилюється, адже Гегель показує, чим *не є* виклад позірного знання. Обґрунтую це твердження.

Оскільки предметом феноменології духу є виклад позірного знання, то може *здатися*, що вона є поступом, шляхом природної свідомості, який вона промандрує на шляху до істинного знання, у кінці якого природна свідомість «досягає знання того, чим вона є у собі самій» [Hegel, 1988: S. 60]. Проте це лише позірність, на що і вказує дієслівна конструкція *scheint zu sein*, яку Гегель використовує для позначення позірності (*der Schein*), до того ж ці слова у німецькій мові однокореневі. Доречно навести п'ятий абзаци в оригіналі, що унаочнить негативний відтінок цієї дієслівної конструкції:

«Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so **scheint** sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft **zu sein**, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist».

Із запропонованого нами тлумачення цього моменту випливає те, що феноменологія духу є не трансформацією природної свідомості або її подоланням, а звільненням науки від поганого способу її буття — релятивізму природних уявлень. До негативного тлумачення цього абзаци також схиляється М. Гайдегер: «Виклад позірного знання не є шляхом (*Gang*), яким просувається природна свідомість. Але

---

<sup>2</sup> «Виразу “позірне знання” властива певна двозначність (з одного боку, знання як феномен і, з іншого боку, позірне (*scheinbares*) знання), на яку слід зважати» [Graeser, 2000: S. 74].



він також не є шляхом, який поступово віддаляється від природної свідомості, щоб потім під час його перебігу десь-то потрапити до абсолютного знання» [Heidegger, 1994: S. 144]. Але, підбиває підсумок свого зауваження Гайдегер, виклад позірного знання все-таки є шляхом, який панує (waltet) у «Між» (in einem Zwischen) природної свідомості та науки. Справді-бо, природна свідомість та наука становлять частини одного цілого — самої свідомості.

#### (4) Hinausgerissenwerden

Досвід свідомості є спочатку негативним рухом, оскільки природна свідомість є нереальним або неістинним знанням, проти якого, як проти своєї власної позірності, обертається наука. Гегель зазначає, що природна свідомість є «лише (nur) поняттям знання» [Hegel, 1988: S. 60]. У цьому контексті прислівник «лише» позначає те, що природна свідомість не є поняттям знання, тобто не є частиною тотальності діалектичного руху самої свідомості, а є поняттям знання, що перебуває за межами діалектичного руху, тобто є природним уявленням щодо пізнання, або, що те ж саме, вона є нереалізованим поняттям. Утім, природна свідомість, про що йшлося в четвертому абзаці, все-таки вважає себе реальним знанням, для якого наука є нічим, саме тому виклад позірного знання для природної свідомості, яка вважає своє буття субстанційним, є негативним, адже на цьому шляху вона втрачає свою істину, тобто свою реальність. Тому виклад позірного знання для природної свідомості перетворюється на шлях сумніву (der Zweifel) та розпачу (die Verzweiflung), оскільки природна свідомість починає сумніватися щодо самозрозумілості своїх понять та опиняється у розпачі через нездатність їх реалізувати. Отже, реальністю природної свідомості є нереальність її понять (природних уявлень).

Цей самоздійснюваний скептицизм, який дає природній свідомості змогу побачити нереальність її понять, є попереднім механізмом, який веде до науки. Зауважу, що цей скептицизм народжується у самій природній свідомості, а не десь за її межами, тобто це акт *самоспонування*, а не зовнішнього щодо природної свідомості примусу, інакше б вона не потрапляла у розпач, а залишалася на шляху порожнього сумніву, який повертає природну свідомість назад до її уявлень. Проте цей скептицизм слід відрізнити від марнославства (Eitelkeit), яке у науці відмовляється від авторитету чужих думок, а йде лише за власним переконанням. Таке марнославство є настановою природної свідомості, яка вважає своє буття тотальністю. Отже, шлях природної свідомості до істинного знання є не просто позірністю природної свідомості, яка намагається вийти за свої межі, натомість цей шлях є шляхом скептицизму, на якому природна свідомість опиняється у розпачі через спробу вийти за свої межі. Природна свідомість починає вагатись щодо наявності якогось істинного знання за своїми межами, але знайти його у собі вона ще не здатна. Саме тому шлях скептицизму є «докладною історією **освітнього перетворення** самої свідомості на науку» [Hegel, 1988: S. 61]. Скептицизм, отже, є природною рефлексією, яка припиняє спроби природної свідомості вийти за свої межі. Скептицизм, «спрямований на увесь обсяг позірної свідомості (des erscheinenden Bewußtseins)» [Hegel, 1988: S. 61], породжує розпач з приводу природних уявлень, але досі обтяжений ними, адже скептицизм є шляхом природної свідомості, а не науки. Скептицизм

становить перший крок переходу від природної свідомості до науки, проте природна свідомість ще не здатна перейти до науки, перехід до якої у природному уявленні постає у вигляді очищення до істинного знання, яке нібито перебуває за межами природної свідомості. Ця нездатність живиться досі панівним природним уявленням, яке є джерелом скептицизму, що починає розхитувати природну свідомість, шукає за її межами, а не у ній самій.

Проте досвід свідомості не полягає в суто негативному рухові, адже нереальна (природна) свідомість не долається після того, як відбувається перехід до абсолютного пізнання, оскільки цей перехід відбувається у ній самій. До цього переходу веде саме скептицизм, який, утім, має дві альтернативи. З одного боку, виклад нереальності понять природної свідомості сприймається нею однобічно, суто як негативний рух, який призводить її до розпачу. Скептицизм стає знанням, яке за своєю лише цю однобічність, тобто він є формою природної свідомості, яка у своєму розпачі стикається з джерелом цього розпачу, тобто з наукою, але не у змозі це побачити, оскільки вона залишається на рівні природних уявлень. Саме тому скептицизм, який на початку відіграв таку значну роль, змусивши природну свідомість засумніватися у трансцендентності абсолюту, перетворюється на порожній нігілізм, який, стикаючись зі своїм джерелом, убачає у ньому лише чисте ніщо і «абстрагується від того, що це ніщо, певна річ, є ніщо того, звідки воно випливає (woraus es resultiert)» [Hegel, 1988: S. 62]. Але, з іншого боку, ніщо того, звідки воно випливає, і є істинним результатом, *визначеною*, тобто змістовою, а не порожньою негацією, тобто саме ця негація і є переходом до науки, але скептицизмові, що вже перетворився на порожній нігілізм, годі це збагнути, бо порожній нігілізм закінчується абстракцією ніщо, тобто природним уявленням, а не визначеним ніщо. Отож скептицизм не є переходом до науки, але він є умовою цього переходу, адже саме він здійснює визначену негацію, хоча для нього самого вона лишається порожньою, він зупиняється на цій абстракції, але й зупиняє всі природні уявлення, які вже не шукають абсолюту за межами природної свідомості, натомість припиняють шукати його взагалі, запевняючи про неможливість абсолютного пізнання. У цьому суть скептицизму як *пізнавального релятивізму*, який не у змозі побачити, що джерело сумніву міститься у самій свідомості.

У восьмому абзаці Гегель розв'язує проблему переходу від природної свідомості до науки. Будь-яке знання потребує мети — це положення, авжеж, так само стосується скептицизму як форми природної свідомості. Метою скептицизму спочатку була наука, але його незмога вийти за межі природних уявлень не дозволила йому збагнути, що умовою переходу до науки є сама свідомість, а не трансцендентний свідомості абсолют. Тому твердження скептицизму у виразено як неможливість абсолютного пізнання, про що вже йшлося. Втім, скептицизм унаочнює головну ознаку абсолютного пізнання, а саме: знання наявне там, де «більше не треба виходити за межі самого себе, де знання знаходить саме себе, а поняття відповідає предметові і предмет відповідає поняттю» [Hegel, 1988: S. 62]. Така відповідність, тобто відповідність природної свідомості (предмета) абсолютному знанню (поняттю), є метою абсолютного пізнання, але скептицизм не доходить до такого розуміння, обмежуючись порожнім нігілізмом, тобто скептицизм зупиняється і лишається лише «напередодні» науки. Це відбувається тому, що природне життя не у змозі вийти за межі своєї безпосередності, «проте воно, спонукуване чимось ін-



шим, вимушене виходити за ці межі, а це проривання назовні (dies Hinausgerissenwerden) є смертю природного життя» [Hegel, 1988: S. 62—63]. У цьому твердженні Гегель прояснює те, як відбувається перехід від природної свідомості до науки, для цього він послуговується новотвором «проривання назовні» (Hinausgerissenwerden). Отже, природна свідомість не здатна вийти за свої межі, тобто за природні уявлення, які спочатку спонукали її шукати абсолют за своїми межами, а потім, у формі скептицизму, перетворились на пізнавальний релятивізм, який взагалі заперечує можливість абсолютного пізнання, задовольняючись марнославством природної рефлексії. Тому той поштовх, джерелом якого є сама свідомість, сприймається природною свідомістю як *зовнішній* примус («спонукуване чимось іншим» у попередній цитаті), джерело якого перебуває за її межами. І дійсно, перехід до науки природна свідомість сприймає як вихід за свої межі, хоча насправді природна свідомість виходить за межі природних уявлень, а не за свої власні межі. Вихід за межі природних уявлень, який Гегель називає «прориванням назовні», стає смертю природного життя. Цей вихід полягає у переході до *самосвідомості*, яка для себе самої є своїм поняттям, тобто виходом за межі природної свідомості, але «оскільки це обмежене належить свідомості, за межі себе самої» [Hegel, 1988: S. 63]. Тут Гегель наголошує, що природна свідомість (обмежене) належить самій свідомості, яка є тотальністю, що уможливує (!) перехід від природної свідомості до абсолютного пізнання. Отже, сама свідомість не є ні природною свідомістю, ні наукою, які становлять лише її частини, натомість вона уможливує взаємодію природної свідомості та науки. Ця взаємодія потребує поняття масштабу, з пошуком якого пов'язана головна методологічна процедура «Феноменології духу» «обертання самої свідомості» та постання нового предмета свідомості.

### (5) Die Umkehrung des Bewußtseins selbst

Отже, випробовування (die Prüfung) пізнання, якого прагнула природна свідомість, призвело до смерті природного життя, тобто до виходу за межі природної свідомості і переходу до науки. Це значить, що для продовження цього випробовування потрібен його масштаб, джерелом якого природна свідомість, звісно, бути не може. Проте наука так само не може бути масштабом цього випробовування, адже вона лише виникає. Як бачимо, виклад позірного знання опиняється перед неминучою суперечністю, пов'язаною з масштабом цього викладу, яким не може бути ні природна свідомість, ні наука, що тільки-но виникає. Як тоді може відбуватися випробовування?

Для розв'язання цієї суперечності Гегель спочатку звертається до традиційної теорії істини — відповідності думки та речі. У чому, на думку Гегеля, полягає ця теорія? Отже, згідно з цією теорією свідомість, з одного боку, має справу з предметом, тобто з тим, що відмінне від неї та їй протистоїть. З іншого боку, буття цього предмета для свідомості, тобто визначений стосунок свідомості до предмета, становить знання. Знання відрізняється від свого предмета, оскільки останній є сущим також за межами стосунку до свідомості, тобто за межами знання. Істина полягає у бутті цього предмета за межами його стосунку до знання. Як наслідок, згідно з цією теорією істиною є у-собі предмет, який перебуває за межами знання, тобто за межами свідомості — «бік цього у-собі зветься *істиною*» [Hegel,

1988: S. 64]. Мета науки — істина знання, отже, його у-собі. Але якщо ми досліджуємо істину знання, тоді саме знання становить предмет дослідження. Якби ж ми виявили це у-собі знання, тоді б воно було лише для нас, отже, істина знання як предмет природної рефлексії, а саме про неї тут ідеться, опинилася б за межами самого знання. Отож те, що згідно з такою теорією визнають за сутність або у-собі знання, не містить істини знання, натомість її містить лише наше знання про цю сутність, тобто про те, що така сутність десь існує, тобто перебуває за межами знання, як наслідок, за межами свідомості. Як бачимо, ця теорія повертає нас знову до скептицизму, який заперечує абсолютне пізнання, збочуючи до пізнавального релятивізму, сутність якого полягає у визнанні масштабу випробування таким, що міститься у природній свідомості. Отож дається взнаки те, що пізнавальний релятивізм перетворюється на радикальний пізнавальний суб'єктивізм, який не припускає наявності масштабу свого пізнання за своїми межами. Отже, традиційна теорія істини містить природне уявлення, оскільки не передбачає прояснення сутності або у-собі знання.

На противагу цій теорії істини в дванадцятому абзаці Гегель формулює нову теорію істини, засновок якої було увиразнено ще у третьому абзаці: «лише абсолют є істинним або лише істина є абсолютною», іншими словами, абсолют є свідомістю, свідомість є абсолютном. Гегель стверджує: «Свідомість сама собі дає свій масштаб, а тому дослідження буде зіставленням свідомості із самою собою, адже щойно утворена відмінність перебуває у свідомості» [Hegel, 1988: S. 64]. Щойно утворену відмінність, про яку йдеться, містить стосунок знання і предмета, іншими словами, стосунок науки і природної свідомості. До цього положення призводить визначена неґація, до якої дійшов скептицизм, але не зміг її побачити, оскільки визначена неґація вказує на «визначений момент знання», тобто на те, що знання і його предмет перебувають у межах самої свідомості, адже джерелом скептицизму є безпосередня нереальність понять природної свідомості (природних уявлень), а опосередковано — наука. Співперебування природної свідомості і науки уможливлено самою свідомістю, яка сама дає знанню масштаб, отже, містить істину знання. Отож випробування реальності знання полягає у зіставленні поняття (знання) з істиною (предметом), іншими словами, чи відповідає поняття своєму предметові, знання — істині. Або навпаки, якщо сутність предмета полягає у понятті (наука як сутність природної свідомості), а предметом є поняття як предмет (тобто наука, яка перебуває у поганому способі свого буття, тобто у позірності знання, чим є природні уявлення), тоді випробування полягатиме у зіставленні предмета зі своїм поняттям. Але найголовнішим у Гегелевій теорії істини є те, що самі ці моменти знання (поняття і предмет) вже містяться у самій свідомості, тож ми не потребуємо якогось *свого* масштабу, оскільки такий масштаб уже наявний — це сама свідомість.

Отже, сама свідомість розгортається водночас як свідомість предмета (природна свідомість) та свідомість себе самої (наука), а саме: свідомість предмета є знанням свідомості про існування у-собі або істини, але це у-собі для природної свідомості не міститься у ній, свідомість себе самого натомість полягає у знанні про істину (абсолютне знання), тобто у знанні того, що у-собі, тобто істиною є сама свідомість. Отож масштабом зіставлення поняття і предмета буде сама свідомість. Утім, свідомість може зайти у непевність, що предмет наявний лише для неї,

а з'ясувати його статус поза стосунком до себе самої вона не здатна. У такому разі поняття вже не можна було б зіставляти з предметом. Але відмінність, яка уможливорює випробовування, вже наявна у знанні свідомості про існування цього у-собі, тобто для природної свідомості є якесь у-собі, про існування якого за своїми межами вона знає, але сам предмет, тобто другий момент знання (наука як знання про те, що істиною є сама свідомість), існує для самої свідомості, яка тому і є масштабом випробовування. Це увиразнює те, що *наука є знанням про тотальність самої свідомості (абсолютним знанням), але не самою тотальністю.*

Випробовування реальності пізнання призводить до виникнення нового предмета свідомості. Якщо природна свідомість не відповідає предметові, про існування якого вона знає, але наполягає на його непізнаваності, тоді це знання треба змінити, щоб узгодити його з предметом, але зміна знання призводить до зміни предмета, оскільки знання природної свідомості було знанням про предмет. Отже, те, що раніше для природної свідомості було трансцендентним у-собі, з виникненням нового предмета, тобто одночасно зі смертю природного життя, припиняє бути у-собі, яке було таким лише для природної свідомості.

Діалектичний рух самої свідомості, внаслідок якого виникає новий істинний предмет свідомості, Гегель називає *досвідом свідомості*. Досвід — це стосунок духу до самої свідомості, яка уможливорює самопізнання духу, тобто перехід від першого предмета (природної свідомості) до другого істинного предмета (абсолютного пізнання, в якому дається взнаки, що трансцендентне у-собі скептицизму є самою свідомістю). Але цей діалектичний рух може збити з пантелику, що свідомість має два предмети замість одного, а саме: у-собі як предмет природної свідомості та буття цього у-собі для свідомості, тобто абсолютне знання. Цю позірність легко усунути на тлі попередніх міркувань. Гегель стверджує, що «другий предмет, вочевидь, є насамперед лише рефлексією свідомості у собі самій, уявлення не предмета, а лише її знання про той перший предмет» [Hegel, 1988: S. 66]. Отже, рефлексія свідомості у собі самій (природна свідомість є частиною самої свідомості), яка призводить до зміни її предмета, є знанням про перший предмет, тобто абсолютним знанням, в якому дається взнаки, що абсолют (у-собі першого предмета) є самою свідомістю. З цього випливає те, що досвід свідомості виявляється умовою саморепрезентації абсолюту в абсолютному знанні, адже саме *перехід* від першого до другого предмета призводить до зміни цього предмета. Істину містить не у-собі першого предмета, а «буття-для-свідомості цього у-собі», це і є новим істинним предметом свідомості. Іншими словами, *буття-для-свідомості абсолюту* тотожне положенню, яке я сформулював на початку: абсолют є свідомістю, свідомість є абсолютном.

Перехід від першого до другого предмета свідомості є необхідним, оскільки перший предмет стає другим. Для позначення необхідності цього переходу Гегель використовує термін «обертання самої свідомості» (*die Umkehrung des Bewußtseins selbst*), яке український перекладач витлумачив як «перетворення самої свідомості» [Гегель, 2004: с. 77], що, на мою думку, є помилковим. Сама свідомість не може «перетворюватися», адже вона увиразнює стосунок тотальності. Обертання свідомості увиразнює перехід від у-собі природної свідомості до буття-для-себе цього у-собі, тобто до абсолютного пізнання, яке за свою мету має абсолютне знання. Кожен новий предмет свідомості постає водночас як її нова форма, оскільки наближає абсолютне пізнання до цієї його мети. Проте під час діалектичного руху дух

ще не знає, як постає новий предмет, оскільки абсолютне знання ще не є предметом досвіду свідомості, тому необхідність діалектичного руху досягається через обертання свідомості.

### **(6) Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst**

Насамкінець слід зупинитися на одному з ключових моментів аргументації «Вступу», який викладено у тринадцятому абзаці. Звернуся спочатку до зіставлюваних у цій статті перекладів:

1. «Ибо сознание есть, с одной стороны, сознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя» [Гегель, 2002: с. 48].

2. «Бо свідомість, з одного боку, — це усвідомлення об'єкта, а з іншого — самоусвідомлення» [Гегель, 2004: с. 76].

3. «Da un lato, infatti, la coscienza è coscienza dell'oggetto, dall'altro lato, invece, è coscienza di se stessa» [Hegel, 2008: p. 163].

Не важко помітити, що російський та український перекладачі ухвалили приблизно однакове рішення щодо другої частини цієї тези: «Bewußtsein seiner selbst», на відміну від італійського перекладача, який переклав буквально «coscienza di se stessa», тобто «свідомість себе самої». У цьому випадку саме буквальний переклад відповідає попередньому розгортанню аргументації. У цій тезі Гегель увиразнює два аспекти тотальності самої свідомості, які взаємодіятимуть під час викладу позірного знання: предметна свідомість (природна свідомість) та свідомість себе самого (абсолютне знання, а не абсолютне пізнання, чим є виклад позірного знання), інакше кажучи, предметна свідомість і абсолютне знання утворюють полюси самої свідомості, між якими розгортається досвід самої свідомості. Якщо ж перекладати другу частину цієї тези як «самоусвідомлення», тобто процесуально, тоді складатиметься враження, що предметна свідомість не бере участі у досвіді самої свідомості, а остаточно долається, що суперечить негативному характеру досвіду самої свідомості.

Підбиваючи підсумок цієї короткої розвідки про умови можливості перекладу філософського тексту на прикладі «Вступу» до «Феноменології духу», зауважу таке: (1) доцільність перекладу конкретних філософських понять слід обґрунтовувати з огляду на ціле тексту; (2) невдалий переклад створює контекст, відмінний від контексту оригіналу, обмежуючи рецепцію оригіналу думкою перекладача, яка в українських реаліях зазвичай узагалі ніяк не обґрунтовується та не легітимується (щонайменше це стосується перекладу П. Тарашука).

Текст цієї статті автор розглядає як обґрунтування та легітимацію свого перекладу «Вступу».

#### ЛІТЕРАТУРА

Гегель Г.Ф.В. Феноменологія духу. Пер. П. Тарашука. — К.: Основи, 2004. — 548 с.

Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духа. Пер. Г. Шпета. — СПб.: Наука, 2002. — 448 с.

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. — Suhrkamp, 1978. — S. 360 — 393.

- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. — Hamburg: Meiner, 1988. — 634 S.
- Hegel G.W.F.* Fenomenologia dello spirito. Introduzione, traduzione, note e apparati di Vincenzo Cicero. II edizione Bompiani. — Milano, 2008. — 1148 p.
- Hegel G.W.F.* Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar von Andreas Graeser. — Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2000. — 184 S.
- Heidegger M.* Hegels Begriff der Erfahrung // Heidegger M. Holzwege. — Vittorio Klostermann. — Frankfurt am Mein, 1994. — S. 115—208.
- Marx W.* Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“. — Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 2006.
- Siep L.* Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“. Suhrkamp. — Frankfurt am Main, 2000. — 384 S.

---

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

---