

*М.А. Мінаков,
кандидат філософських наук,
викладач Національного університету
"Києво-Могилянська Академія"*

ПРОБЛЕМА ДОСВІДУ В ФІЛОСОФІЇ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ

Серед істориків філософії побутує думка, що сучасна філософія народжувалася внаслідок одночасного заперечення і розвитку ідей німецької класичної філософії. Це твердження є лише почасти правильним. Однак його справедливості є незаперечною лише в тій частині, що стосується генези понять і концепцій, ключових для сучасної філософії. Одним з таких понять є досвід.

Справжньої ваги поняття досвіду набуло не так давно. Особливу увагу йому приділяли у філософії Нового часу, для якої характерними були дискусії раціоналістів та емпіриків. Однак після того, як у межах трансцендентальної філософії поняття досвіду набуло і нової критичної глибини, можна говорити про справжній початок історії поняття досвіду. Вона полягає у розвитку поняття, який виявляється у тому, що теорії досвіду стали будуватися поряд з методологічно-рефлексивними чи мета-теоретичними підходами. Мета-рівень забезпечив можливість вивчення досвіду не тільки як об'єкта, а й як суб'єкта дослідження. Тож історія поняття досвіду стала своєрідною історією "досвіду досвіду", еволюція поняття досвіду збігається з власне досвідом у самоосягненні.

Історія поняття досвіду мала амбівалентний характер. Можна говорити про два основних тлумачення досвіду в межах історичних форм трансцендентальної філософії кінця XVIII – XIX ст. Від І.Канта та Г.В.Ф. Геґеля пішли дві традиції проблематизації досвіду. Перша традиція – епістемологія досвіду. Друга – те, що з певною обережністю можна назвати герменевтикою досвіду. Традиція, започаткована Кантом, виходить з того, що досвід є джерелом пізнання. А тому і розглядається в межах теоретико-пізнавальної проблематики. Цей підхід укорінено ще в новочасних дискусіях раціоналізму, емпіризму та скептицизму. Вже тоді філософи намагалися зрозуміти вагу емпіричного в пізнанні та його зв'язок з "чисто раціональним, позаемпіричним". У критичній філософії Канта суперечність досвіду і розуму була знята завдяки трансцендентальному підходові, який проблематизував самоочевидність "речі", показав її неоднорідне походження в термінах "явища" та "речі-самої-по-собі", вимагав досліджувати категоріальну будову "предмета". Щойно догматично-метафізичний концепт "речі" було подолано, досвід став придатним для нового аналізу, в якому відбулося розширення проблеми досвіду, вираженого в концепціях "синтезу", "можливого досвіду", "чистої предметності", "схеми", "продуктивної здатності уяви". Проблема досвіду було поглиблено ще й тим, що став можливим аналіз його підстав. Власне це і було осередком трансценденталізму у вивченні досвіду.

Однак аналіз досвіду мав своє обмеження. У критичній філософії Канта досвід залишається редукованим до рівня "пізнавального засобу". Вчення про досвід І.Канта – це частина теорії пізнання, навіть коли йдеться про естетичний досвід, моральний досвід чи досвід релігійного почуття. Цей підхід став першим магістральним напрямом в аналізі досвіду, однак цей аналіз потребував від філософії й інших підходів.

Альтернативний підхід з появою не забарився. Вже у філософії Фіхте та раннього Шеллінґа виникли підстави для аналізу досвіду поза межами теорії пізнання. Ці тенденції було найкраще сформульовано у феноменології Духа [1], першому великому діалектичному проєкті Г.В.Ф. Геґеля. З появою діалектики у межах трансценденталізму виникла змога інтерпретувати досвід як здатність розуміти себе, осягати первинне в собі і реальності, виходячи з розуміння тотожності себе і реальності. Оскільки тут йдеться про самоосягнення, що в подальшому стало тлумачитися в термінах розуміння, то цю традицію ми називаємо герменевтичною.

Герменевтична та епістемологічна традиції в подальшому пережили чимало змін. Однак вони склали своєрідні межі, в яких, за великим рахунком, досвід і продовжує аналізувати себе в історії власного розвитку. У цій статті ми хотіли б зосередитися на генезі тієї стратегії трансцендентальної філософії, що була започаткована у філософії Геґеля. Ця стратегія доповнювала епістемологічний підхід і виводила його на рівень, який давав можливість знайти свої нові виміри. Основними текстами для цього є дві книги Геґеля ("Феноменологія Духа" та "Наука логіки") [4; 3] та, меншою мірою, книга, укладена за геґелівськими лекціями з історії філософії [2]. Саме в цих творах Геґель дав своє розуміння досвіду. У "Феноменології Духа" він розвиває концепцію "досвіду свідомості" (Erfahrung des Bewusstseins). Тут, як зауважив Н.Плотніков, природна свідомість вчиться "оперувати логічними категоріями у процесі встановлення на досвіді, що достовірність, яку має свідомість, не збігається з істиною чи предметністю" [7, 180]. У "Науці логіки" досвід свідомості також присутній, хоч і негативно, наука логіки продовжує, але у новий спосіб, ту абсолютну науку, завдання якої сформулювала "Феноменологія Духа". У своїй другій книзі Геґель намагається обійтися без свідомості, однак змушений раз у раз посилається на результати свого попереднього феноменологічного дослідження. Нарешті, третій твір репрезентує ставлення Геґеля до історичних форм теорії досвіду в філософії, що є питомих процесом розвитку поняття. Разом ці три тексти дають можливість осягнути підхід Геґеля до досвіду, його концепцію "досвіду свідомості" та "науки досвіду свідомості".

Проблематичність поняття досвіду у Геґеля пов'язана з тим, що у самовивченні думки, яке відбувається у філософії, відмінність теорії та емпірії в кінцевому підсумку відсутня. Поняття у своєму становленні розкриває себе як реальність. У цьому процесі Дух проходить шлях від засвідчення відмінності поняття і реальності до встановлення їх тотожності. Така позиція, на перший погляд, мала б взагалі відмовитися від поняття досвіду. Адже досвід є сферою-здатністю опрацювання відмінностей, зведення їх без ототожнення. Попри це

філософія Геґеля послугується поняттям досвіду, хоч і тлумачить його у феноменологічній термінології – як “досвід свідомості”.

З терміном “досвід свідомості” ми зустрічаємося, передусім, у назві самого твору. Назва книги, яку традиційно називають “Феноменологією Духа”, спочатку була іншою: “Наука досвіду свідомості”. Ця назва перейшла в текст книги у концепцію феноменології, але залишилася свого роду ключем до системи Геґеля [8]. Книга репрезентує собою шлях, який свідомість проходить від природного стану до своєї абсолютності. Геґель писав: “В безпосередньому бутті Духа, в свідомості, є два моменти: момент знання і момент негативної щодо знання предметності” [4, 16]. Наука, що вбирає у себе обидва ці ґешталти, є “наукою досвіду, яку здійснює свідомість; субстанцію тут розглядаємо у тому вигляді, в якому вона та її рух становлять предмет свідомості” [4, 16]. У цій науці зміст є “набутком субстанції як чогось, що вже було в думці... перетворенням відновленого в пам’яті у форму для-себе-буття” [4, 16]. Посередником між наукою і свідомістю є досвід, як і в самій назві науки досвіду свідомості. Це посередництво має надзвичайно важливе значення для всієї феноменологічної традиції, що доводить Гайдеґґер у “Геґелевім понятті досвіду” [10, 183]. Тут досвід репрезентує скупчення змістів в єдиному русі, здатному на усвідомлення себе як такого. “Свідомість знає та має поняття тільки про те, що є в нього у досвіді; адже в досвіді є тільки духовна субстанція, а саме як предмет її самості. Але дух стає предметом, адже він і є цим рухом, що полягає в тому, що він стає для себе чимось іншим, тобто предметом своєї самості, і що він підважує це інобуття. Цей рух і називається досвідом – рух, в якому безпосереднє, що не пройшло через досвід, тобто абстрактне... відчужує себе, а потім з цього відчуження повертається у себе, тим самим лише тепер проявляє себе у своїй дійсності та істині, що становить також набуток свідомості” [4, 16].

Досвід свідомості, передусім, зосереджений на негативності свідомості. “Наявна в свідомості нерівність між “я” і субстанцією, що є її предметом, становить їх відмінність, негативне взагалі” [4, 19]. Це є, зрештою, нерівність субстанції з самою собою. “Те, що, здається, відбувається поза нею і має вигляд діяльності, спрямоване проти неї, є її власним діянням, і вона істотно виявляється суб’єктом. Коли вона з’ясовує це повністю, Дух привірнює своє наявне буття до своєї сутності; вона є для себе предметом таким, яким він є, а абстрактну стихію безпосередності та відділення знання від істини подолано. Буття абсолютно опосередковано; – воно є субстанціональним змістом, що так само безпосередньо є набутком “я”, має характер самості, тобто є поняттям. На цьому завершується феноменологія Духа. Те, що Дух готує себе у ній, є стихією знання”. Тут свідомість більше “не розпадається на протилежність буття та знання” [4, 19].

Геґель приходив до поняття досвіду через історію. Досвід як проблема в філософії здобувається не одразу: філософія потребувала певної підготовки до цього процесу. Геґель говорить про “розрізнення філософських систем як поступовий розвиток істини” [4, 2], що в аспекті нашої проблеми можна зрозуміти як розвиток поняття досвіду, що містить частину істини як еволюції самого досвіду. Історичний процес розглядається таким чином: “Суть справи вичерпується не своєю метою, а своїм здійсненням, і не результатом є дійсним цілим, а результатом разом із своїм становленням” [4, 2]. В історії філософії Геґель приділив увагу і розвиткові досвіду. В період “мисленнєвого розсудку”, розпочатого Беконом та Декартом, “ми бачимо перед собою метафізику, з одного боку, і окремі науки – з іншого, абстрактне мислення як таке, і зміст цього ж мислення, що походить з досвіду. Ці дві лінії протистоять абстрактно одне одній, але вони не так різко розмежовані... Це – суперечність між раціоналізмом та емпіризмом; це розрізнення має, однак, другорядний характер, тому що і метафізичне філософування, що допускає значущість лише іманентної думки, не бере методично лише те, що розвинуто з необхідності самого мислення, а черпає свій зміст також і з внутрішнього чи зовнішнього досвіду, а потім додає йому за допомогою міркування форму абстрактних положень” [2, 317]. Розсудкова філософія створила суперечливу метафізику. Ця метафізика була “тенденцією до субстанції, так що вона на протилежність дуалізму стверджує існування однієї єдності, одного мислення... Але в самій метафізиці ми маємо перед собою протилежність між субстанціалізмом та індивідуалізмом. Перший репрезентує у неупередженій, але також і некритичній метафізиці, Декарт і Спіноза, які утверджують єдність буття і мислення; інший – Локк, який тлумачить саму цю протилежність, розглядаючи саму ідею досвіду. Він обговорює питання походження думок, їх правомірності, а не питання, чи вони істинні самі по собі. Ляйбніцівська монада репрезентує собою, по-третє, цілісність споглядання світу” [2, 318]. У розгортанні цих суперечностей Геґель, зокрема, дає і своє визначення досвіду. Відповідно до його міркувань, досвід є “формою предметності”, “безпосереднє знання, сприйняття”. Досвід виражено у думці “я сам маю володіти і бути цим, і свідомість того, чим я володію і що я таке” [2, 382]. Ми не знаємо того, що відсутнє в досвіді. “Зв’язок всезагального із предметним не являє собою єдиної форми; форма “в собі” також абсолютна й істотна, тобто абсолютно й істотно також й осягнення пережитого чи, інакше, підваження цієї видимості інобуття і пізнання необхідності речі через саму себе. Цілком байдуже, чи беремо ми цю річ як дещо пережите... у досвідних поняттях чи уявленнях, або ж ми беремо той самий ряд, як ряд думок, тобто сущих у собі” [2, 383]. Тут суттєвим моментом є це підваження, зняття суперечностей метафізики розсудку метафізикою абсолютного Духа. Перебуваючи на позиції абсолютного Духа, Геґель мав усі підстави домагатися володіння абсолютною істиною, оскільки будував свою філософію як систематизацію раніше проявлених в історії філософії принципів. Діалектика, певною мірою, і була засобом такої систематизації, адже вона заснована на принципі, що процес відбувається, доки не знаходимо такого визначення дійсності, яке б уміщувало в собі усі її минулі, історично подолані визначення.

В історично-діалектичному процесі самоосягнення, думка звертає увагу на різні аспекти. Вона починає з божественного, але в якийсь момент історії увага людей від потойбічного пересувається до земного. Це є “увага до дійсності як такої, яку було названо досвідом” [4, 5]. Це був історичний момент, надзвичайно важливий для процесу розвитку мислення, який Геґель називає Bildung – термін, що поєднує поставання форм Духа, набуття ним освіти і виховання та створення своїх історичних культурних форм. Процес Bildung є надзвичайно важливим, оскільки показує необхідність форми науки як справжньої форми досвіду себе Духа. Bildung – це досвід себе, який Дух набуває в історії. У передмові до “Феноменології Духа” Геґель пише про це: “Bildung та вивільнення з безпосередності субстанціонального життя завжди і необхідно починається з набуття

знання про загальні принципи і погляди, аби спочатку тільки підійти до думки про суть справи взагалі... Але передусім цей початок оформлення-створення дасть місце для тієї серйозності, що сповнена змістом життя і вводить до досвіду самої суті справи” [4, 3]. У набутті досвіду себе як осягненні “суті справи” Дух засвідчує тотожність суб’єкта і субстанції. Вся феноменологія Духа описує цей процес і показує його діалектичну закономірність та онтологічну виправданість. “[В]ся справа полягає в тому, щоб зрозуміти та виразити істинне не тільки як субстанцію, а й як суб’єкт... Субстанціональність тією ж мірою містить у собі всезагальне, або безпосередність самого знання, як ту [безпосередність], що є буттям, або безпосередністю для знання” [4, 9]. В тотожності суб’єкта і субстанції Дух відкриває “живу субстанцію” – “буття, що істинно є суб’єктом, або, ж, що те саме... дійсне буття, оскільки субстанція є рухом самоутвердження, або оскільки вона є опосередкуванням становлення іншої для самої себе. Субстанція як суб’єкт є чистою простою негативністю, і саме тому вона є подвоєнням простого, або протиставлене подвоєння, що, знов-таки, є негациєю цього байдужого розрізнення та його протилежності” [4, 9].

Це відкриття є основою для формулювання справжньої науки Духа. “Дух, що знає себе в такому розвитку як дух, є наукою. Вона є його дійсністю і царством, котре він створює для себе в своїй власній стихії” [4, 13]. Ця наука має неоднозначну природу. З одного боку, вона є втіленим процесом саморозуміння абсолютної свідомості, а з іншого, – для “природної свідомості”, для наївного стану Духа вона є “неочікуваним... непотрібним насиллям, що йому завгодно творити над собою” [4, 14]. Насилля стосується подолання Духом власної непроникливості чи того, що Кант називав “неповнолітністю” розуму, предмета насилля з боку Просвітництва. Гегель продовжує тему Просвітництва і насилля у “Феноменології Духа”. Можна погодитись із Кожевим, що факт Просвітництва для Гегеля став чи не останнім, що переконав його в можливості діалектичної науки досвіду свідомості, здатної описувати і, водночас, перебувати в процесі агональної еволюції думки і світу [6, 209].

Наука проходить довгий шлях в історії духу, аби стати собою. На початку, в межах природної свідомості, наука виступає як знання, чи “безпосередній дух”, який “позбавлено духу, [і є] саме чуттєвою свідомістю” [4, 14]. Однак, почавши свій рух у безпосередності природної свідомості, наука йде до моменту звернення, де зможе стати самосвідомою. В цьому процесі для окремого індивіда наука становить Bildung-рух, метою якого є “проникнення духу в те, що таке знання” [4, 15]. Змістом цього руху є “набуття субстанції як чогось, що вже було в думці... перетворенням відновленого в пам’яті у форму для-себе-буття” [4, 16]. Тут наука засвідчує наявність у “безпосередньому бутті Духа, тобто в свідомості, два моменти: момент знання і момент негативної щодо знання предметності” [4, 16]. Ці два моменти є гештальтами свідомості [11]. Наука, що проходить обидва ці гештальти, є “наукою досвіду, яку здійснює свідомість; субстанцію тут розглядаємо у тому вигляді, в якому вона та її рух становлять предмет свідомості” [4, 16]. Таким чином, свідомість знає та має поняття тільки про те, що є в її досвіді, в її діалектичному русі. У цьому русі істина предмета стає співвимірною свідомості. Для того, аби це стало можливим, свідомість має змінити своє попереднє знання про предмет. В цьому процесі, як зазначав Гайдеггер, “поки знання про предмет змінюється, сам предмет також змінюється” [10, 165]. У збиранні та перевірці себе свідомість та наука збігаються у відкритті своєї істини. Це є та тотожність, на якій засновано діалектику.

Саме з огляду на ототожнення дійсності та істини в досвіді свідомості можна зрозуміти ключове положення Гегеля про науку: наука є істина. “Істинною формою, в якій існує істина, може бути лише її наукова система” [4, 2]. Це пояснюється тим, що саме в науці в її найвищій формі свідомість більше “не розпадається на протилежність буття та знання” [4, 19].

Відповідно до суті науки досвіду свідомості, чи феноменології Духа, має бути визначено і її структуру. Наука має бути організована відповідно до тотожності буття і знання, що виражено у понятті як такому. Гегель наполягає: “Наука має організовуватися лише власним життям поняття” [4, 28]. Ця організація відповідає нерівності між “я” і субстанцією, тобто негативності свідомості, яка підважується в процесі самопізнання свідомості, в її досвіді, де вона збирає себе наново, коли вона з’ясовує себе як суб’єкта і ототожнює своє наявне буття із своєю сутністю. В процесі переживання себе у власному досвіді свідомість у науці стає для себе своїм власним предметом і долає стихію безпосередності та відділення знання від істини.

Для розуміння досвіду у Гегеля і потім в усій “герменевтичній традиції” є не тільки діалектична рухливість досвіду, а й його незавершуваність. Г. Г. Гадамер виразив це у концепції злиття горизонтів, що є безконечним процесом. У досвіді свідомості Гегеля йдеться про одночасний безконечний круговорот знання і конкретний конечний процес пізнання. Круговорот знання заснований на тому, що невідоме, яке стає в акті пізнання тотожним чомусь відомому, а отже, і відомим самим по собі, продовжується без кінця, оскільки пізнане у рухливій свідомості виявляється запізніло відомим: пізнане в природі виявляється невідомим, оскільки пізнаний предмет перебуває в процесі змін. Ця дурна безконечність може бути знята лише в Абсолютному, де конечний акт є частиною безконечного процесу пізнання природи.

Ж.Батай побудував власну концепцію “внутрішнього досвіду”, виходячи з розуміння цієї безконечності, як її уперше оприлюднив Гегель. Він писав про поняття досвіду у Гегеля так: “Навіть після того, як переконаємось у тому, що коло міцно замкнуто, помічаємо недостатній характер знання. Безконечний ланцюг відомого буде для пізнання лише самозавершеністю... абсолютне, кругоподібне знання є остаточною незнанням” [5, 28]. У своєму тлумаченні гегелівської феноменології він вказує на динамічну структуру цієї науки: “Феноменологія Духа складено з двох суттєвих рухів, що замикають це коло: це – поступове завершення самосвідомості (людської самості) і перетворення цієї самості на усе (становлення Богом), завершальне знання (тим самим воно руйнує особливе, приватне у ній, а отже, завершальне самозаперечення, що перетворюється на абсолютне знання)” [5, 28]. Але знання, що заперечує себе в своєму завершенні, стане не невідомим, а незнаним через природу знання окремої свідомості. Це незнане потрібно, аби свідомість окремого індивіда зрозуміла потребу в Абсолюті. Тобто, досвід свідомості є рухом від безпосередності природної індивідуальної свідомості до абсолютної свідомості. Для досвіду в певний момент знання є засобом, а незнання – метою. Свідомість у досвіді себе знаходить можливість зібрати себе в ціле лише після розриву з індивідуальним. Розрив цей виправданий, на думку Гегеля, оскільки в Абсолюті цей розрив буде позірним, несуттєвим. Момент

звернення свідомості, момент скепсису є актом прозріння Духа щодо своєї сутності в суб'єктності суцього.

Феноменологія Духа була заснована на методі діалектики. Цей метод захищав феноменологію від платонівської гадки, від індивідуальної заданості в науках, про які говорить Кант у "Передмові" до другого видання "Критики чистого розуму". Феноменологія як наука є збиранням-описом діалогу Духа із своїми ґештальтами. Водночас, вона може бути такою лише за умови, що у процес мислення немає жодного втручання. Ніхто не може обирати тут те, що Гадамер називає "перспективою розгляду мислення" [9, 54], а Гайдеґґер формулює як неможливість "вступу" індивіда до феноменології, як неможливо мислителю вступити туди, де він уже перебуває [10, 201]. Для першої науки, яку починає феноменологія як наука досвіду свідомості, важлива її засаднича іманентність: поступ думки від одного стану до іншого відбувається відповідно до іманентної необхідності. Відповідно до цього розділи "Феноменології Духа" побудовані так, що діалектичні суперечності виводяться із загального поняття, тематизованого в певний момент розгортання свідомості. Свідомість у самоописі починає з чуттєвої достовірності, тобто з понять як вони є "для нас", і йде до діалектики, тобто йдеться про рух, що переживає свідомість як така і що змушує її змінити своє ставлення до об'єкта.

"Феноменологія Духа" пройшла шлях, в якому свідомість збирає себе і виходить на щабель абсолютного знання, тобто мистецтва, релігії та філософії. Тут, в абсолютному знанні ми здобуємо науку іншу, ніж та, про яку ми говорили на початку. Тут наука за частини має уже не форми свідомості, а певні поняття. Тож для того, щоб описати першу, наука за цілому, від науки досвіду свідомості має перейти до стану "науки логіки". Згадаймо, що "Феноменологія Духа" має і більш загальну назву: перша частина "Системи науки". Геґель говорить про це: "... Я вважав, що за першою частиною "Системи науки", яку становить феноменологія, йтиме друга частина, що мала б містити логіку й обидві частини реальної філософії – філософію природи і філософію історії, – так що цією б частиною завершувалася б система науки. Однак необхідність розширити обсяг логіки, взяту саму по собі, змусила мене видати її окремо; вона, таким чином, становить... перше продовження "Феноменології Духа" [3, 20]. Початок системи науки засновано на результаті досвіду свідомості, який починається з "чуттєвої достовірності" і завершується в абсолютній формі Духа. Абсолютне знання є абсолютним, оскільки більше не є гадкою свідомості. Абсолютне знання є результатом очищення свідомості, в процесі чого істина Фіхтевого поняття трансцендентального "Я" постає як розум і дух, як тотальність реальності. Гадамер прокоментував це так: "Геґель покладає свій власний фундамент, на якому він вибудовує абсолютне знання як істину метафізики... а так і універсальну логіку – вона експлікує можливість ідеї Бога [у тому вигляді, якою вона була ще] перед творінням" [9, 51]. Тобто феноменологія Духа вводить нас до руху свідомості, що пізнає буття створеного світу, буття суцього. Однак система першої не задовольняється цим, оскільки онтологія не вичерпує всієї проблематики Духа. На це звертав увагу уже Гайдеґґер, коли критикував Геґелів перехід від онтології "Феноменології Духа" до теології "Науки логіки" [10, 183]. Ця теологія мала показати Дух, Бога, до його втіленості у предметах, до його явлення. Геґель писав: "... Логіку слід розуміти як систему чистого розуму, як царину чистої думки. Ця царина є істиною, якою вона є без лаштунків, в собі та для себе самої. Тому можна висловитись і так: цей зміст є зображенням Бога, який він є за своєю вічною сутністю до створення природи і кінцевого духу" [3, 39]. Теологія мала описати найглибший рівень Духа як діалектики поняття від підстави найвищого синтезу до моменту уможливлення онтології. Таким чином, система науки набула свого завершального титанічного обрису: феноменологія і логіка разом.

В межах кожної окремої частини системи науки роль діалектики є різною. Діалектика в феноменології Духа є допоміжним опосередкуванням природних установок свідомості. Основним опосередкуванням все-таки є той досвід, який переживає свідомість і за яким ми споглядаємо як за справжнім об'єктом феноменологічної науки. Як би А.Кожев не заперечував, у феноменології Геґель розвиває іманентну негативність поняття, що веде це поняття до самообмеження і подальшої детермінації себе. Тим самим у феноменології діалектика становить навіть своєрідну перешкоду для досвіду прозоро описати "розмову свідомості". Діалектика задає своєрідний ритм феноменології: свідомість весь час коливається між тим, що вона говорить, та самозапереченням. Тут постійно стверджуємо те, що в подальшому буде заперечено. Тут знання відмінно від свого змісту. Воно весь час перевіряє гадку про себе. Гадамер зауважує, що у феноменології Духа "ми постійно мусимо відкидати те, що виявилось недостатнім, і знов стверджувати щось, що ми думаємо", аби незабаром відкинути і те [9, 54]. В цьому полягає особливість діалектичного методу феноменології Духа, який веде до своєї мети: до розуміння того, що знання справді існує там, де ми йому віримо і де воно більше не є відмінним.

Власне мета феноменології Геґеля становить можливість герменевтики досвіду в подальшому: розуміти досвід слід не в межах завдання певної наукової дисципліни чи навіть певного питання, а так, як він сам себе розкриває в своєму русі. Однак достовірність свідомості виявляється поза нею. Справжнє життя поняття, на думку Геґеля, неможливо описати в межах онтології свідомості. Необхідно повернутися до трансцендентальної логіки Канта і розвинути її з огляду на настанову першої науки, заснованої на діалектиці. У цій царині, відкритій Кантом, але ще не захопленій його критичним поглядом, немає місця "для нас". Філософія Канта "віддалила форми об'єктивного мислення тільки від речі, але залишила їх у суб'єкті у тому вигляді, в якому їх знайшла. А саме, вона не розглядала ці форми самі по собі, за їх змістом, а прямо запозичила їх за допомогою лемм із суб'єктивної логіки" [3, 36–37]. Тут, у "Науці логіки" Геґель виправляє недолік Канта і тим самим не відрізняє знання від свого змісту. Так, феноменологія завершується там, де підважено відмінність між знанням і гадкою. В абсолютному знанні мистецтво зливає у творі і Я, і річ; філософія здобуває позицію абсолютної свідомості; релігія виходить на позицію, де можна "побачити" Бога у творінні. У мистецтві, філософії та релігії індивідуальне мислення підважено [12], не має значення хто мислить, однак навіть у знятому, підваженому вигляді гадка індивіда присутня тут негативним чином. У логіці ми маємо першу науку як науку можливих модусів буття, в межах якої ми займаємося чистим змістом мислення. Тут думка принципово позбавлена виміру "для нас", вона звільнена від того, що Геґель називає "суб'єктивною гадкою індивіда". Феноменологія Духа завершується, а логіка починається там, де Дух сягає своєї найвищої форми – універсальності розуму.

Однак в універсальному розумі проблематичним виявляється сам діалектичний рух, який у феноменології

збiгався iз досвiдом свiдомостi. Який рух понять може вiдбутися там, де бiльше немає досвiду руху думки? Як було вже показано, у першiй частинi системи науки напрям i мета думки мислення зрозумiлi: тут, за висловом Гадамера, “рухом є досвiд людської свiдомостi як її репрезентовано мислячому спостережачевi” [9, 54]. Тут думка не може довiрjати своїм першим формам щодо їхньої iстинностi, i в самоперевiрцi рухається до найвищих форм Духа. Однак де починається дiалектика мислення? Там, де розглядаємо тiльки змiст думки, а не її рух? Геґель вiдповiдає тим, що визначає завдання науки логiки як всезагальну дiалектику, розгорнуту в тотожностi мислення i буття. Як i феноменологiя, наука логiки має трискладове членування, де три загальних роздiли дiляться на три пiдроздiли i т. iн. У першiй книзi “Науки логiки”, в “Об’єктивнiй логiцi”, є своєрiдне повторення “Феноменологiї Духа”, але тепер вже не на рiвнi досвiду свiдомостi, а на рiвнi “чистої думки”. Визначенням чи первинною позiрною детермінацiєю чистої думки є буття. Саме з цiєї тотожностi починається рух науки логiки в осягненнi змiсту думки. Ця тотожность є найбезпосереднiшим визначенням змiсту думки, наполягає Геґель. Буття i думка мають змiст тiльки як щось, що протилежне нiщо. З напруження мiж буттям i нiщо починається поступ чистого мислення. Зазначимо, що геґелiвська логiка ставиться до чистої думки як до такої, що вже має певний “трансцендентальний змiст”. Для Канта трансцендентальна логiка була логiкою кiнечних iстот, якi прикладали загальнi поняття до вiдчуттiв у досвiдному синтезi рецепцiї та спонтанностi. Для Геґеля трансцендентальна логiка набуває рис вчення про форми думки, що питома мiстить певнi змiсти, i, водночас, намагається утримати зв’язок з онтологiєю, коли поняття буття, нiщо, становлення i т. iн. стосуються самого буття, самого нiщо тощо. Логiка Геґеля розглядає чисте мислення у тотожностi думки i свiту. I дiалектика тут є рухом становлення чистого мислення. Об’єктивна логiка, перша i друга частини “Науки логiки”, охоплює проблематику початку дiалектики вiд буття i нiщо до сутностi i явища. Становлення думки iде через об’єктивно-логiчнi категорiї до суб’єктивної логiки, де мiркування стосується вже поняття поняття. Тут поняттєвi вiдношення розглядаються на ще чистiшому рiвнi, на мета-рiвнi.

Дiалектика науки логiки в трансцендентальнiй дедукцiї формальних умов досвiду i думки приводить Геґеля в новi щодо критичної фiлософiї царини думки, до сфери дедукцiї змiстовних чи матерiальних умов досвiду i думки. Геґель писав з цього приводу: “Фiлософiя, оскiльки вона має бути наукою, не може, як я це довiв у iншому мiсцi (тобто у “Феноменологiї Духа” – М.М.), для цiєї мети застосовувати метод такої пiдпорядкованої їй науки, як математика... Лише природа змiсту може бути тим, що рухається в науковому пiзнаннi, до того ж саме ця власна рефлексiя змiсту покладає i породжує саме визначення змiсту” [3, 19]. Далi вiн пише: “Я намагався у “Феноменологiї Духа” зобразити свiдомiсть. Свiдомiсть є дух, як конкретне знання, та ще й заглиблене у зовнiшне. Але рух форм цього предмета, подiбно до розвитку всякого природного i духовного життя, засновано тiльки на природi чистих сутностей, що становлять змiст логiки... Їх саморух є їх духовним життям, а також тим, за посередництва чого конституюється наука i зображенням чого вона є” [3, 19].

“Духовне життя”, про яке йдеться у Геґеля, вiдбувається в русi “чистих сутностей”, чи категорiй. Категорiя є основною iдеєю науки логiки, яку її засновник протиставляв традицiйнiй формi логiки. Тут Геґель iде за Кантом, який вчив мислити про логос об’єкта, тобто про категорiальну конституюцiю. Геґель продовжує цю стратегiю, розвиваючи унiверсальну систему понять розсудку в цiлiсностi науки. Однак, на вiдмiну вiд Канта, Геґель намагається вiдновити зв’язок категорiй як основних понять реальностi об’єктiв. Вiн вiдновлює первинну функцiю поняття форми, яку та мала в аристотелiвськiй метафiзичi, i вiдкидає кантiвськiй формалiзм. Саме в цьому аспектi слiд розумiти тотожность буття i сутностi в поняттi. Всi можливи детермінацiї поняття науки логiки послiдовно виводить в межах коливань постiйної самопiдважувальної негативностi унiверсальної дiалектики. Початок руху думки у констукцiї логiчного мислення полягає в складному взаємовiдношеннi iдеї буття, тотожностi буття з нiщо та синтезу цих двох iдей у становленнi. Природа цього початку – дiалектична, де немає нiчого, що може йому передувати. Це є початком, оскiльки з нього починається рух мислення, i його визначено початком у спiввiдношеннi до цього руху.

Отже, Геґелеве поняття досвiду свiдомостi було важливим для “Системи науки” i перебувало у складному необхідному взаємозв’язку з дiалектикою. Концепцiя досвiду свiдомостi передбачає досвiд як посередника мiж наукою i свiдомiстю, що репрезентує собою скупчення змiстiв в єдиному русi самоусвiдомлення сущого Духа. Досвiд, як вмистилище духовної субстанцiї в якостi свого предмета, становить рамки того, про що свiдомiсть може знати i мати поняття.

Досвiд у загальноiсторичному планi становить своєрiдну увагу до дiйсностi, коли людський дух починає в мисленнi вiддавати перевагу не Божественному, а повсякденному. Це перенесення уваги є необхідним моментом початку Bildung-руху, тобто процесу становлення форм Духа та створення своїх iсторичних культурних форм. Bildung – це досвiд себе, який Дух набуває в iсторiї.

Досвiд свiдомостi становить не тiльки опосередкування науки i свiдомостi в межах феноменологiї Духа, а й її лейтмотив. Наука проходить довгий шлях в iсторiї духу, аби стати собою. На початку, в межах природної свiдомостi, наука виступає як чуттєве знання, чи “безпосереднiй дух”, вона свiдчить про наявнiсть знання та негативної щодо знання предметностi. Далi наука йде до моменту звернення, коли скепсис щодо здатностей природної свiдомостi примушує її побачити свої абсолютнi задатки.

Для того вимiру, який становить герменевтика досвiду для iсторiї поняття досвiду, важливо наголосити на незавершуваностi досвiду свiдомостi. Навiть те, що Дух у межах феноменологiї сягає абсолютного знання, не завершує рух свiдомостi. У досвiдi свiдомостi Геґеля йдеться про однокасний безконечний кругообiг знання i конкретний безконечний процес пiзнання. Кругообiг знання заснований на тому, що невідоме, яке стає в актi пiзнання тотожним чомусь вiдомому, продовжується без кiнця: пiзнане в природi виявляється невідомим, оскiльки пiзнаний предмет перебуває в процесi змiн. Тут Дух постає як конститутивна феноменальнiсть свiдомостi i фактор спрямування її розвитку. Дух у процесi розгортання своєї конкретностi проходить крiзь рiзноманiтнi гештальти i форми власної втiленостi, як подiї. У цьому процесi Дух вбирає в себе всi цi форми, пiдважає їх i долає. В цьому процесi досвiд свiдомостi виявляє помилковiсть своїх первинних засад, а саме позiрнiсть подiлу на знання i реальнiсть, на буття i знання, на iстину i пiзнання. Тим самим досвiд свiдомостi виявляє себе шляхом Абсолютного в явленнi.

Важливою заслугою Геґеля є оприлюднення факту того, що неначе “безпосередньо даний у спогляданнi

предмет”, який слід тільки сприйняти, виявляється залежним від тлумачення, та ще й не є безпосередньо даним. Усвідомлення зв'язку проблеми досвіду, з одного боку, та інтерпретації, – з іншого, стало важливим кроком для історії поняття досвіду.

Концепція досвіду свідомості, безумовно, відкрила чималі можливості для аналізу досвіду поза пізнавальною проблематикою. Однак вона має свої обмеження, які стають очевидними при порівнянні з епістемологією досвіду. Обмеженість поняття досвіду у Гегеля, передусім, полягає у неможливості визнати речі за предмети чуттєвої достовірності. Для Гегеля в будь-якому істинному пізнанні Абсолют пізнає самого себе: той, хто пізнає, і те, що пізнають, в основі – одне й те саме. Особливістю гегелівського підходу до досвіду є те, що предмет і свідомість відрізняються лише в межах переживання природної свідомості, а для справжнього філософського вивчення вони тотожні в Абсолюті. Неможливим виявляється визначення того, як можливе пізнання дійсності, що незалежна від свідомості, тобто система наук унеможлиблює природничі та, по суті, точні науки.

Водночас вигоди та обмеження епістемології і герменевтики досвіду створили межі, в яких досвід стає самосвідомим. У полі напруження між цими двома позиціями мислення опиняється в сприятливих умовах для досягнення досвідної проблематики, що стає очевидним в тих студіях, вибух яких відбувся після епохи Канта і Гегеля.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Тут і далі німецьке “Geist” перекладаємо як Дух з великої літери. Цим самим в українському відповіднику указуємо на зв'язок “Geist” із визначенням Бога як Духа Святого. Цей теологічний, або тео-онтологічний вимір необхідно утримати у слововжитку аналізу гегелівського доробку.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – СПб., 2001. – Т. 3.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб., 2002.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1992.
5. Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб., 1997.
6. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – М., 2003.
7. Плотников Н. Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер // Вопросы философии. – 1994. – № 12.
8. Тут я погоджуюся з тими інтерпретаторами, які доводять справедливість цього положення, передусім – М.Гайдеггером.
9. Gadamer H.-G. Die Idee der Hegelschen Logik // Gadamer H. G. Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien. – Tübingen, 1980.
10. Heidegger M. Hegels Begriff der Erfahrung // Heidegger M. Holzwege. – Frankfurt a. M., 1994.
11. Тут йдеться про термін Гегеля “Gestalt”, який зазвичай перекладаємо як “гештальт”, аби підкреслити його відмінність від форми та образу.
12. Тут і далі “aufheben” перекладаємо як “підважувати”, аби прибрати недолік російського традиційного перекладу “снятие”. Суперечність залишається на своєму рівні, але її фундамент прибрано, суперечність стає підваженою.