

ІСТОРІЯ ЗАРУБІЖНОЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 1«654»(430)

Мінаков М. А.

РАМКИ ІСТОРІЇ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ: ВЗАЄМОДОПОВНЮВАНІСТЬ КОНЦЕПЦІЙ ДОСВІДУ І. КАНТА І Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ

Мета цієї статті - показати взаємодоповнюваність концепцій досвіду Канта і Гегеля, які разом становлять рамки історії поняття досвіду. Автор наводить основні ідеї, пов'язані з поняттям досвіду в Канта та феноменологією Духа у Гегеля і тим, як ці ідеї успадковують перед-історію досвіду. Описано завдання та значущість історії філософських понять як важливої складової філософії.

Філософія як традиція послідовного і неперервного навіть у своїх найрадикальніших і найреволюційніших формах мислення відрізняється від усіх інтелектуальних практик, які зазвичай називають «науковими», або «академічними». Відмінність полягає у вимозі мислити свої підстави, свою аксіоматику. Усвідомлення цієї вимоги часто називають головною рисою філософського мислення. Однак її розуміють по-різному: як настанову дати прарегіону філософії показати себе таким, яким він є; як вимогу усвідомити межі значущості мови, якою філософія може висловити стан справ як він є; як настанову виявити взаємодію самого розуміння і його передумов тощо. Серед вище переліченого - і вимога історико-філософського стибу: поняття, якими оперує філософ у своєму мисленні, мають бути прозорими, чіткими й зрозумілими і за змістом, і за походженням. Це вимога, що уможливорює комунікацію філософів - як у межах однієї генерації, так і між генераціями, інколи розділеними тисячоліттями. Власне, послідовність і неперервність філософії забезпечується саме студіями з історії чи еволюції філософських понять.

Історія філософських понять є філософською дисципліною, що займається історичною семантикою філософських понять, і водночас безпосередньо процесом їх еволюції. Ця сфера розглядає походження та еволюцію поняття як один з визначальних ключів до розуміння сьогоденного і минулих станів філософії, а відтак - культури і мови. Вона є тією дисципліною, що забез-

печує постійний зв'язок між історією філософії та власне філософською думкою.

Хоча методологічне підґрунтя історії філософських понять можна шукати і в прозріннях античності, і в екзегезах середньовіччя, і в ренесансних студіях, і в розсудковій метафізиці Нового часу, однак лише трансцендентальна філософія забезпечила формулювання проблеми «поняття» і його регулятивного впливу на мислення філософа. Трансцендентальна філософія - це філософія, що пориває з «метафізикою розсудку» і визначає себе як саморозвиток методичної рефлексії, увага якої прикута, передусім, до «умов можливості» мислення та «відношень» у сфері суб'єктивного. Кант уже в «Мареннях духовидця, пояснених мареннями метафізика», порушує питання про те, яку небезпеку несуть некритично сприйняті поняття. У «Критиці чистого розуму» на прикладі *догматичної метафізики* Кант показує, як «пустопорожні поняття» обов'язково призводять до «беззмістовних побудов» метафізики. Цю інтенцію кантівської філософії підтримали філософи наступних поколінь - байдуже, були вони трансценденталістами чи ні. Гегель, Гусерль, Вітгенштайн, Гайдеггер та ін. намагалися будувати свою філософську позицію разом із переосмисленням філософського поняттєвого апарату та, як наслідок цього, створенням власних понять. Необхідність критики філософських понять, розкрита трансцендентальною філософією, створила умову для *справжньої* історії понять. Справжня історія філософських понять -

це процес змін у значенні, значущості та узусі філософського поняття, який визначаємо принаймні у двох взаємопов'язаних вимірах: у вимірі історичної семантики, тобто щодо того, звідки походив та як змінювався зміст поняття, та у вимірі, який я назвав би гегелівським способом «самоусвідомлення поняття», тобто щодо того, як процес еволюції поняття регулювався аналізом підстав і меж власного значення та застосування.

Фактично історія філософських понять, яка б задовольняла б обидві вимоги, починається в епоху німецької класичної філософії. Саме тут відбувся, перефразуємо вираз П. П. Гайденко, прорив до трансцендентального виміру, що відкрив нові можливості розвитку філософії. Ці можливості стосувалися, передусім, методології. Однак Кант, Гегель та інші філософи одночасно застосовували знахідки власних методологічних студій у побудові своїх філософських систем. Зокрема, ці знахідки застосувалися і до тлумачення нових чи переосмислення старих понять. При цьому такі ключові філософські поняття, як *субстанція*, *категорія*, *розум*, *досвід* чи *суб'єкт* залишилися, хоча й, чи не вперше, зазнали послідовної реконструкції та обережного застосування.

В таких умовах історія філософських понять почалася як процес, у якому історія філософії набула вагомих рис і оформилася як окрема філософська дисципліна, що втілює намагання філософського мислення утримувати власну увагу на собі не тільки як на логічній чи теоретико-пізнавальній проблемі. Усвідомлення потреби аналізу історичного виміру мислення стало підставою для розвитку філософії. Одним з напрямів цього історичного самоаналізу саме й стала історія понять. При цьому історія філософських понять не стояла на місці в методологічному та методичному відношенні. У сучасній філософській думці цю традицію посилено спорідненими з історією понять дисциплінами, серед яких - «критика ідеології», «історія дискурсу» та «історія метафор». Ці дисципліни розвивали такі впливові філософи і соціологи, як Ю. Габермас, К.-О. Апель, П. Бурдьє, М. Фуко, Й. Рітер, Р. Козелек, Е. Ротгакер та багато інших. Від самого початку в межах трансцендентальної філософії, як у її критичному вигляді, так і у вигляді абсолютного ідеалізму, історія філософських понять - водночас як процес і філософська дисципліна, що вивчає цей процес, - створила сприятливі умови для мислення власних підстав у філософії і дала можливість для нового розвитку суміжних суспільно-гуманітар-

них дисциплін, або «наук духу» (*Geisteswissenschaften*)¹.

Вище було зазначено, що початок історії філософських понять збігається з появою трансцендентальної філософії, яка уможливила зв'язок нашого розуміння історії з власне історичним процесом. І тут виникає проблема, що вказує на певний порядок, який трансценденталізм передбачає для розгляду історії філософських понять. Поняття *досвіду* виявляється *ключовим поняттям*: не головним, а тим, звідки починаємо аналізувати поняття. Цей «паттерн» трансценденталізму спрацьовує не раз у межах різних філософських позицій: у Канта - в ототожненні теоретичної філософії із вченням про досвід [див.: 24], у Гегеля в концепції феноменології Духа [див.: 15] та в Гусерля в концепції «прарегіону» [див.: 1; див. також: 7]. Особливості трансценденталізму спричинили те, що рамки історії філософських понять стали й рамками історії поняття досвіду.

Рамки історії поняття досвіду заклали Кант і Гегель. Аргументи на користь цієї тези наведемо, порівнюючи поняття досвіду, який використовували у своїх філософських системах І. Кант і Г. В. Ф. Гегель.

Розглянемо критичну філософію Канта, яка заклала підвалини трансцендентальної філософії. Тут важливим є ототожнення, на якому фокусує увагу В. Рьод: «Кант був першим, хто побачив, що теорія досвіду і теоретична філософія - одне й те саме» [24, 29]. У вченні про початок «Критики чистого розуму» трансцендентальні естетика і логіка визначили Кантову теорію досвіду, яка в свою чергу базувалася на переосмисленні поняття досвіду, що створило підстави для уможливлення метатеорії досвіду. Як теорія досвіду кантівська філософія розглядає основоположні передумови, завдяки яким ми можемо сформулювати в поняття досвід предметів; ця теорія має завдання зробити досвід предметів загальнозрозумілим.

Основні тези вищезазначеної Кантової теорії такі:

1) досвід - це та даність, з якої розум може почати справу самоаналізу, чи «критичної редукції» змістів досвіду для виходу на «апріорні форми» [18, 4];

¹ Я підтримую думку Володимира Купліна, який пропонує застосовувати термін «науки духу» як такий, що по суті і за буквою вірно відображає поняття «*Geisteswissenschaften*». Головною вадою чинного терміна «науки про дух» є наявність опосередкувального терміна «про», відсутнього в Дільтея, який у свою чергу експлікує в понятті «наук духу» їх безпосередню влаштованість у перебіг процесів Духа.

2) досвід має за свої умови апіорні форми споглядання (форми простору і часу) та чисті поняття розсудку (категорії) [18, 126];

3) предмети досвіду є явищами, тобто пред-
метами, заснованими на просторово-часовому та категоріальному витлумаченні даних чуттєвості [18, 122];

4) у явищах можна знайти обов'язкові та об'єктивно значущі принципи витлумачення (судження про предмети); знання про предмети формується відповідно до цих предметів [18, 124]; знання збігається з межами чуттєвості;

5) розум у досвіді має справу з цариною феноменальної дійсності, з предметами якої наперед-узгоджуються судження самого розуму; тобто предмет досвіду та суб'єкт досвіду пов'язано в такий спосіб, що принципи та поняття суб'єкта (апіорні поняття) регулюють утворення предмета, як ми маємо його у досвіді [18, 733].

Водночас кантівський трансценденталізм як метатеорія досвіду вивчає ті акти, що дають змогу розглядати досвід у теоретичних поняттях. Завдання метатеорії – «рефлексія щодо тих припущень, за допомогою яких слід визначити досвід про предмети як можливий, а також визначити характер значущості цих припущень і їх зв'язок із основоположним визначенням досвіду з метою мати можливість піддати критиці певні позиції теорії досвіду у випадку їх недолугості» [24, 161]. Критичне дослідження чистого розуму поєднало побудову теорії досвіду з побудовою можливості для філософії вивчати підстави для створення теорій досвіду. Основні положення метатеорії досвіду в Канта слід розглянути з позицій того, що П. Стросон назвав «метафізикою досвіду». Справді, той теоретичний агломерат, що становлять теорія і метатеорія досвіду в Канта, можна назвати метафізикою досвіду. Цей термін запропонував Пітер Стросон у відомій книзі «Межі відчуття» (*Bounds of Sense*) [26]. Стросон, представник третьої генерації в аналітичній філософії, розробляв дескриптивну метафізику як спробу проаналізувати метафізичні системи, намагаючись визначити основні паттерни мислення. У цих пошуках він з'ясував, що Кант був одним з тих мислителів, хто спробував найсумлінніше зрозуміти «можливу загальну структуру досвіду» [26, 15]. Звісно, термін «метафізика» у Стросона не є тією догматичною дисципліною і витвором природної схильності розуму до похибки, про які йшлося у Канта. Для П. Стросона метафізика – це спосіб мислення, який складається з усталених завдяки природі сенсу і значення моделей послідовності думки. Цю послідовність він знаходить у «Критиці чис-

того розуму», а разом з тим і рефлексію з приводу того, якими є умови цієї послідовності.

Порівнюючи позиції В. Рьода і П. Стросона, стає зрозумілим особливість позиції філософії Канта, якої не знали позиції філософів до нього. Тут ідеться про трансценденталізм як настанову вивчати умови можливості мислення перш ніж братися за аналіз структури і змісту мислення. У саморефлексії, яка відбувається в процесі критичної редукції, проблема досвіду стала місцем розриву з наївністю і догматизмом метафізики і виходом філософії до такої позиції, звідки виявився можливим поступовий розвиток самосвідомого мислення у процесі самоаналізу суб'єкта, де тотожність теорії досвіду і пізнання та теоретичної філософії очевидна. Тут Кант довів, як даність досвіду – єдину даність, з якою має розум для початку справи самоаналізу, обмежено умовами, що становлять апіорно-споглядальні форми простору і часу та категорії [18, 126]. Принципи, сформульовані категоріями і пов'язані з просторово-часовими умовами, визначали межі тієї теорії, згідно з якою предмети досвіду є явищами, тобто предметами, заснованими на просторово-часовому та категоріальному витлумаченні даних. Оскільки у витлумачених предметах та явищах можна знайти принципи витлумачення, то судження про предмети, засновані на цих принципах та їхніх логічних наслідках, є об'єктивно значущими. Тобто розум має справу з цариною феноменальної дійсності, з предметами якої наперед-узгоджуються судження самого розуму. Отже, Кантова теорія досвіду полягає у припущеннях щодо суб'єкта, «суб'єктивних» форм просторовості, часовості та категорій. Кант був переконаний, що в межах цієї теорії можна описати факт гомогенності предмета та суб'єкта досвіду: предмет і суб'єкт досвіду пов'язані одне з одним, і цей зв'язок означає, що суб'єкт, його принципи та поняття продукують предмет як ми маємо його у досвіді, тобто явище; більше того, предмет взагалі і досвід збігаються.

Разом із кшталтуванням власне теорії досвіду Кант створив і підстави для аналізу цієї теорії. Звісно, Гегель почасти був правий, коли зазначав, що філософія Канта «віддалила форми об'єктивного мислення тільки від речі, але залишила їх у суб'єкті в 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 лем із суб'єктивної логіки» [3, 36-37]. Однак мислення самого Гегеля перебуває у тому вимірі філософії, який відкриває Кант. Та й гегелівська система не вичерпала її мож-

ливостей, а лише вказала на можливі напрями подальших досліджень у трансцендентальній філософії. Можна стверджувати, що І. Кант відкрив *epochu досвіду*. Таким чином, критична філософія Канта стала поворотним пунктом у становленні досвіду, започаткувала його історію.

Стратегія трансцендентальної філософії, започаткованої у філософії Гегеля, доповнювала епістемологічний підхід в аналізі досвіду, який у повному вимірі міг знайти підстави тотожності власного розвитку та еволюції свого поняття. Власне, ця стратегія дала можливість Гегелю запровадити поняття «досвіду свідомості» у рефлексію щодо проблеми досвіду. Проблематичність поняття досвіду в Гегеля пов'язана з його запереченням *відмінності теорії та емпірії*. За Гегелем, поняття у своєму становленні розкривається як реальність. У процесі становлення Дух проходить шлях від засвідчення відмінності поняття і реальності до встановлення їх тотожності. Така позиція, на перший погляд, мала б узагалі заперечувати поняття досвіду, адже останній є сферою-здатністю опрацювання відмінностей, зведення їх разом без ототожнення. І все-таки, для Гегеля це поняття досвіду залишається ключовим, але тепер він тлумачить його у *феноменологічний спосіб* як «досвід свідомості».

Вищезазначене поняття ми зустрічаємо вже у назві твору, який традиційно називають «Феноменологією Духа», а спочатку він мав іншу назву - «Наука досвіду свідомості». Ця назва віддзеркалює концепцію феноменології. «Феноменологія Духа» у викладі свого змісту репрезентує шлях, який свідомість проходить від природного стану до своєї абсолютності крізь два zasadничі гешталти знання і предметності. Наука, що проходить і вбирає у себе обидва ці гешталти, є «наукою досвіду, яку здійснює свідомість; субстанцію тут розглядаємо у тому вигляді, в якому вона та її рух становлять предмет свідомості» [4, 16]. Тут досвід є скупченням змістів у єдиному русі, здатному на усвідомлення себе як такого. «Свідомість знає та має поняття тільки про те, що є в неї 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 тім, 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 зосереджено на негативності свідомості, тобто на «наявній у свідомості нерівності між «я» і субстанцією» [4, 19], що, зрештою, є нерівністю субстанції із самою собою. «Те, що, здається, відбувається поза нею і виглядає як діяльність, яку спрямовано проти неї, є її власним діянням, і вона істотно виявляється суб'єктом. Коли вона з'ясовує це повністю, Дух прирівнює своє наявне буття із своєю сутністю; вона є для себе предметом так, як він є, абстрактну ж 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, чи б то 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].

Гегель приходить до поняття досвіду через історію, що саме і було вкрай важливим для остаточного встановлення рамок історії філософських понять. Він доводить, що досвід як проблема у філософії здобувається не одразу, філософія вимагала певної підготовки до цього процесу. Гегель доречно говорить про «розрізнення філософських систем як поступовий розвиток істини» [4, 2], що в аспекті історії понять можна зрозуміти як, приміром, розвиток поняття досвіду, який містить частину істини як еволюції самого досвіду. Так, у надзвичайно важливому вченні про історію філософії Гегель, у тому числі й на прикладі поняття досвіду, показує, як відбувався розвиток понять. У період, скажімо, «мисленнєвого розсудку», розпочатий Бейконом 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... Це - суперечка 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]. У розгортанні цих суперечностей Гегель, зокрема, кшталтує свій власний підхід до визначення досвіду, що має бути остаточним визначенням, оскільки воно містить у собі свій попередній шлях. Відповідно до його міркувань досвід є «формою предметності», «безпосереднім знанням, сприйняттям». Досвід виражено у міркуванні «я сам маю володіти і бути

чим, 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 є єдиною формою; форма «в собі» також абсолютна й істотна, тобто абсолютне й істотне також і 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 суших у собі» [2, 383]. Тут суттєвим моментом є це підваження, зняття суперечностей метафізики розсудку метафізикою абсолютного Духа. Перебуваючи на позиції абсолютного Духа, Гегель 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 містило в собі всі 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, що її було названо досвідом» [4, 5]. То був історичний момент, надзвичайно важливий для процесу розвитку мислення, який Гегель 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 [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, щоби зрозуміти та виразити істинне не тільки як субстанцію, але й суб'єкт... Субстанціональність тією самою мірою містить всезагальне, або безпосередність самого знання, як ту [безпосередність], що є буттям, або безпосередністю для знання» [4, 9]. У тотожності суб'єкта і субстанції Дух відкриває «живу субстанцію» – «буття, що істинно є суб'єктом, або, що те ж саме, ...дійсне буття, оскільки субстанція є рухом самоствердження, або оскільки вона є опосередкуванням становлення іншою для самої себе. Субстанція як суб'єкт є чистою простою негативністю,

і саме тому вона є подвоєнням простого, або протипоставлене 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]. Наука проходить довгий шлях в історії Духа, 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 рухається до моменту звернення, де зможе стати самосвідомою. В цьому процесі для окремого індивіда наука становить Bildung-рух, метою якого є «проникнення духа в те, що таке знання» [4, 75]. 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, момент знання і момент негативної щодо знання предметності». Ці два моменти є вже згадуваними гештальтами свідомості. Нагадаю, 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 лише про те, що є в її досвіді, в її діалектичному русі. У цьому русі істина предмета стає співмірною 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» [15, 165]. У цих перегонах торується наука досвіду свідомості: у збиранні та перевірці себе свідомість і 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 справу науки: 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]. В істинній науці, першу частину якої становить феноменологія, Гегель розвиває іманентну негативність поняття, що веде це поняття до самообмеження і подальшої детермінації себе. У фено-

менології діалектика становить навіть своєрідну перешкоду для досвіду прозоро описати «розмову свідомості» із самою собою на своїх різних шаблях. Діалектика задає своєрідний ритм феноменології: свідомість весь час коливається між тим, що вона говорить, та самозапереченням. Тут постійно стверджуємо те, що в подальшому заперечуватиметься. Тут знання відмінне 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 [14, 54]. У 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 Гегеля становить можливість у подальшому герменевтики досвіду: *досвід слід розуміти* не в межах завдання певної наукової дисципліни чи навіть певного питання, а так, як він сам себе розкриває і розуміє в своєму русі. Саме це саморозкриття і має бути історією його поняття.

З урахуванням вищезазначеного Гегелеве поняття досвіду свідомості було важливим для системи його філософії і перебувало у складному, але необхідному взаємозв'язку із вченням про діалектику. Концепція досвіду свідомості передбачає досвід як посередника між наукою і свідомістю, що є скупченням змістів у єдиному русі самоусвідомлення сушого Духа. Досвід - вмістилище духовної субстанції як свого предмета становить межі того, про що свідомість може знати і мати поняття. Щодо загально-історичного аспекта досвід становить своєрідну увагу до дійсності, коли Дух починає в мисленні віддавати перевагу не Божественному, а повсякденному. У тому вимірі, який становить герменевтика досвіду для історії поняття досвіду, важливо наголосити на незавершуваності досвіду свідомості. Навіть те, що Дух у межах феноменології сягає абсолютного знання, не завершує рух свідомості. У досвіді свідомості Гегель зазначає про одночасний нескінченний кругообіг знання і конкретний скінченний процес пізнання. Кругообіг знання засновано на тому, що невідоме, яке в акті пізнання стає тотожним чомусь відомому, продовжується нескінченно: пізнане в природі виявляється невідомим, оскільки пізнаний предмет перебуває в процесі змін. Тут Дух постає як конститутивна феноменальність свідомості і чинник спрямування її розвитку. Дух у процесі розгортання своєї конкретності прохо-

дить крізь різноманітні гештальти і форми власної втіленості в них, як події. У цьому процесі Дух вбирає в себе всі ці форми, підважує їх і долає; далі досвід свідомості виявляє помилковість своїх первинних засад, а саме позірність поділу на знання і реальність, на буття і знання, на істину і пізнання. Тим самим досвід свідомості виявляє себе шляхом Абсолютного в явищах.

Початок, який трансцендентальна філософія дала історії поняття досвіду, мав очевидно амбівалентний характер. Він складався з двох основних тлумачень досвіду в межах історичних форм трансцендентальної філософії кінця XVIII-XIX ст., тобто передусім у межах того дискурсу, що становили теорії і мета-теорії досвіду І. Канта та Г. В. Ф. Гегеля. Кант заклав підвалини *еністемології досвіду*, Гегель - *герменевтики досвіду*.

Обґрунтування Канта засновано на міркуванні про те, що досвід є джерелом і межами пізнання. А тому досвід розглянуто саме в рамках теоретико-пізнавальної проблематики. Цей підхід укорінено ще в новочасних дискусіях раціоналізму, емпіризму та скептицизму, які полягали в аналізуванні самосвідомості у термінах суперечності емпіричного та раціонального. У критичній філософії Канта суперечність досвіду і розуму було підважено завдяки трансцендентальному підходу, який проблематизував самоочевидність «речі», показав її неоднорідне походження в термінах «явища» та «речі-самої-по-собі», вимагав досліджувати категоріальну будову «предмета». Тут досвід став придатним для нового аналізу, при якому відбулося розширення проблеми досвіду, вираженого в концепціях «синтезу», «можливого досвіду», «чистої предметності», «схеми», «продуктивної здатності уяви». Але головним досягненням було те, що поняття досвіду аналізувалося з урахуванням тих підстав, з яких цей аналіз відбувався.

Однак підхід І. Канта до аналізу досвіду мав своє обмеження. За великим рахунком у критичній філософії Канта досвід залишається редукованим до рівня «пізнавального засобу». Вчення про досвід І. Канта - це частина теорії пізнання, навіть коли йдеться про досвід естетичний, моральний досвід, чи досвід релігійного почуття. Цей підхід став першим магістральним напрямом в аналізі досвіду, однак він вимагав від філософії й інших підходів для опрацювання цієї проблематики поза межами пізнання.

У феноменології Духа Г. В. Ф. Гегеля виявилася спроба інтерпретувати досвід, виходячи з розуміння тотожності поняття і реальності. У зв'язку з цим стає очевидною важлива заслуга

Гегеля в оприлюдненні факту того, що предмет, начебто безпосередньо даний для споглядання, який слід лише 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 і вона мала свої обмеження, які стають очевидними у разі порівняння з епістемологією досвіду. Обмеженість поняття досвіду в 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 загалом, - одне й те саме. Особливість гегелівського підходу до досвіду полягає в тому, що предмет і свідомість відрізняються лише в межах переживання природної свідомості, а для справжнього філософського вивчення вони постають як тотожні в Абсо-

люті. Тим самим неможливим виявляється визначення того, як можливе пізнання дійсності, незалежної від свідомості, тобто системи наук, унеможливує природничі та, по суті, й точні науки.

Попри переваги і недоліки, герменевтичний та епістемологічний підходи разом становлять рамки, в межах яких за великим рахунком досвід і продовжує аналізувати себе в історії власного розвитку. У полі напруги 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. Попри різноспрямованість цих двох підходів, вони доповнювали одне одного у формуванні рамок історії поняття досвіду: відтепер теорії досвіду мали обов'язково будуватися разом із певними мета-теоретичними підходами, що забезпечувало можливість досвіду досвіду, в процесі якого еволюція цього поняття збігається з поступом самоосвідчення досвіду.

1. *Вандельфельс Б.* Феноменология опыта Эдмунда Гуссерля // *Вандельфельс Б.* Мотив чужого.- Минск: Прописи, 1999.- С. 141-162.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии.- СПб.: Наука, 2001.- Т.3.- 584 с.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики.- СПб.: Наука, 2002.- 800 с.
4. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа.- СПб.: Наука, 1992.- 448 с.
5. *Киссель М. А.* Гегель и Гуссерль // *Логос*- СПб.: Логос, 1991.- № 1.- С. 34-36.
6. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля.- М.: Наука, 2003.- 792 с.
7. *Мінаков М. А.* Досвід та походження пізнання // *Практична філософія*. — Київ, 2005.- № 2.- С 212-219.
8. *Плотников Н.* Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер // *Вопросы философии*, - 1994.— № 12,- С. 178-184.
9. *Сергеев К. А., Слинин Я. А.* «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа.- СПб.: Наука, 1992.- V-XLVII с.
10. *Сухачев В.Ю.* Опыт сознания и действительность Другого // *Вестник Санкт-Петербургского Университета (Серия 6)*.- СПб.: Издательство СПбГУ, 1998.- Выпуск 3 (№ 20).- С. 14-18.
11. *Bödecker Я. Е.* (Hrsg.) Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte.- Göttingen: Wallstein-Verlag, 2002.- 564 S.
12. *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung.- Berlin: Harwitz und Gossmann, 1885.- S. 764.
13. *Forster M. N.* Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit.— Chicago: University of Chicago Press, 1998,- 306 p.
14. *Gadamer H.-G.* Die Idee der Hegeischen Logik // *Gadamer H.-G.* Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien,- Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.- S. 49-69.
15. *Heidegger M.* Hegels Begriff der Erfahrung // *Heidegger M.* Holzwege.-Fr./M.: Vittorio Klostermann, 1994.- S. 115-209.
16. *Horstmann R.-P.* Ontologie und Relationen: Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen.- Hain: Athenäum, 1984.- 264 S.
17. *Hösle V.* Hegels System: Der Idealismus der Subjectivität und das Problem der Intersubjectivität.- Hamburg: Meiner Verlag, 1987.- 2 Bde.
18. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft // *Kant's gesammelte Schriften* herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.- Berlin, 1904.- B.III.- S. (B) 740.
19. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft // *Kant's gesammelte Schriften* herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.- Berlin, 1904.- B.IV.- S. (A) 1-252.
20. *Kemp Smith N.* Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason» // *Atlantic Highlights: HPI Inc.*, 1995,- 720 p.
21. *Koselleck R.* (Hrsg.) Historische Semantik und Begriffsgeschichte.- Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.- 400 S.
22. *Pinkard T.* Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason.- Cambridge: Cambridge University Press, 1994.- 463 p.
23. *Redding P.* Hegel's Hermeneutics,- Ithaca: Cornell University Press, 1996.- 262 p.
24. *Röd W.* Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht,- München: Verlag C.H. Beck, 1991.- 256 S.
25. *Stern R.* Hegel, Kant and the Structure of the Object.- London: Routledge, 1990.- 316 S.
26. *Strawson P.* The Bounds of Sense.- London: Methuen and Co Ltd, 1973.- 296 p.
27. *Taylor Ch.* Hegel,- Cambridge: Cambridge University Press, 1975.- 592 p.

M. Minakov

FRAMEWORK OF THE CONCEPTUAL HISTORY OF EXPERIENCE: COMPLEMENTARITY OF KANT'S AND HEGEL'S CONCEPTS

Aim of this article is to explicitly describe how Kant's theory of experience and Hegel's phenomenology of Spirit complement and elaborate each other, so that they constitute fundament for history of the concept of experience. Author demonstrates main ideas behind concept of experience in Kant's and Hegel's philosophies, and how they include pre-history of experience. Also the article gives a basic description of content and frames of the history of philosophical concepts as important part of philosophy as such.