

М. А. Мінаков, канд. філос. наук

ПІДСТАВИ АНАЛІЗУ ДОСВІДУ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ М. ГАЙДЕГЕРА: МІЖ КРИТИЧНОЮ І АБСОЛЮТНОЮ ФІЛОСОФІЄЮ

Цю статтю присвячено розглядові того, з яких підстав М. Гайдегер підходив до поняття досвіду. Постановка цього питання потребує обґрунтування: 1) чому запитуюмо про досвід; 2) чому запитуюмо про те його розуміння, яке мав саме Гайдегер?

На перше запитання можна відповідати, посилаючись на мій власний інтерес до історії поняття досвіду. Цей інтерес пов'язано з гіпотезою, що розвиток поняття досвіду супроводжує і віддзеркалює поступ філософії, а також формує її ставлення до підстав мислення і реальності. Ця гіпотеза заснована на тому, що досвід становить першу реальність думки, яка присутня — імпліцитно чи експліцитно - в думці на всіх подальших щаблях її становлення, адже досвід споріднено з думкою і генетично, і логічно, і історично. - Перевірку цієї гіпотези можна здійснити кількома способами, з-поміж яких я обрав історико-філософський: у взаємодії та суперечностях різних філософських позицій, взятих в історичному поступі, можна побачити, яке місце посідає питання досвіду в тій чи іншій філософії, і чи справді поступ філософії супроводжується поступом у розумінні досвіду.

Відповідь на друге запитання пов'язана із відповіддю на перше. В історії філософії перед нами є сукупність думок, різнозначущість яких у різний час — різна. Цю різнозначущість втілено, наприклад, у тому факті, що впливовість думок одного філософа і іншого філософа у певні епохи є відмінними. Так, впливовість Гайдегерової філософії у минулому столітті і по сьогодні є незаперечною. Тож евристично, звернення до філософської позиції М. Гайдегера, історика філософії, якого цікавить філософська ситуація ХХ століття, є виправданим.

Однак тут є ще одна проблема: чи було поняття досвіду важливим для Гайдегера?

Чи не вдаємося ми до інтерпретативного насилля над думкою філософа, коли перевіряємо її на предмет, можливо, геть далекий від цікавості цього філософа? — Як не дивно, дати відповідь на це питання можна, пригадавши положення самого Гайдегера про природу інтерпретації і розуміння. Цікавість філософа, думку якого ми інтерпретуємо, у питаннях такого штибу виступає як своєрідна об'єктивність, смисл незалежного від нас стану справ, щодо яких ми мали б перевіряти розуміння на істинність. За Гайдегером, смисл буття походить з проекції на наш досвід і наші очікування, тобто з інтеграції буття в горизонт інтелегібельності. Наш доступ до сущого постійно артикульовано в наперед заданих основопоняттях. Така структура антиципації як властивість розуміння є основною характеристикою онтологічної інтерпретації герменевтичного кола. Поняття герменевтичного кола традиційно стосувалося того, що перекладач чи інтерпретатор має діяти між двома полюсами: між розумінням смислів окремих частин тексту і сприйняттям тексту в цілому, аж доки не досягне цілісного розуміння. Однак, за Гайдегером, проекція попередніх очікувань на розуміння - постійна та немінуча. Вона супроводжує не тільки інтерпретацію текстів, але й досвід значення, що конститує онтологічну структуру, дазайн. Тлумачення — це «вироблення можливостей, що їх спроектовано у розумінні» [4, 148]. «Тлумачення завжди засновано у *передбаченні*, що «витягає» узятє в наперед-узятті до певної придатності бути потлумаченим... [Т]лумачення в межах певної концептуальності щоразу вже остаточно чи наперед вирішено; воно засновано у *наперед-сприйнятті*» [4, 150]. Звідси виводиться формулювання «герменевтичного кола»: розуміння стосується цілісності буття-в-

світі, тому в розумінні вже наперед зрозуміла екзистенція, а в екзистенції наперед присутнє розуміння. Саме за цією пра-структурою рухається тлумачення. «Таке коло в розумінні не є колообігом, за яким рухається пізнання, оскільки воно - вираз екзистенціальної пра-структури дазайну». Навпаки, у колі «сховано позитивну можливість висхідного знання» [4, 153]. З огляду на таке, переконання у тому, що можна мати нейтральне та об'єктивне знання про світ, позбавлено змісту.

Варто також згадати Гайдегерове поняття «ідеалу деструкції». Тут йдеться про деструкцію накопиченого в культурі у відповідності до буттєвого питання (Seinsfrage). У шостому параграфі «Буття і часу» Гайдегер говорить, що «дазайн має схильність не тільки падати на свій світ, в якому воно є, і тлумачити себе у його віддзеркаленні, а разом з тим дазайн падає на свою більш-менш виразно сприйнятну традицію» [5, 29]. Відповідно до цього, він висуває тезу про важливість деструкції історії онтології. Деструкція - це один з трьох компонентів феноменологічного методу, разом із редукцією і конструкцією. Якщо редукція і конструкція тільки передумови впровадження феноменологічного дослідження, то деструкція має особливо важливу роль. Редукція — це спрямування погляду філософії з сущого на буття. Конструкція — це «накидання наперед-даного сущого в напрямі буття і його структур» [5, 29—30]; це онтична умова повернення до адекватного онтологічного підходу. Деструкція викриває «приховане», що виникає через «усталення традицій», та повертає до «первинного досвіду», що становить джерело основопонять буття [5, 22-23]. Деструкція також - це «критичний демонтаж (Abbau) понять, що прийшли до нас і які ми на початку змушені використовувати, й аж до тих джерел, з яких вони постали. Лише за посередництва деструкції онтологія може у феноменологічний спосіб забезпечити собі справжність своїх понять» [2, 31]. Деструкція означає повернення до певних пластів культурної традиції. Як уже говорилося, культура є творчим мінливим процесом. Повернення так само є творчим процесом. «Під поверненням розуміємо фундаментальну проблему розкриття первинних і досі

прихованих можливостей; опрацювання цих можливостей перетворює проблему та становить єдиний шлях для збереження її змісту. Зберегти проблему — значить вивільнити та активізувати внутрішні сили, що містяться при основі її сутності, яка і робить її проблемою» [2, 31]. Гайдегерові поняття деструкції та повернення стосуються не просто повернення до загублених та важливих витоків питання про буття. Вони дають змогу творчого застосування змісту традицій, що і є тлумаченням (чи інтерпретацією, Auslegung). Деструкція та повернення, про які йдеться Гайдегерові, становлять основу феноменологічно-герменевтичного підходу до можливості інтерпретації. Здається, що для Гайдегера інтерпретація як процес полягає саме у нескінченному процесі творчого опрацювання створеного в минулому. Однак цей процес стосується вже не минулого, а теперішнього. Він розглядає традицію як своєрідне сховище прихованих можливостей, які можна виявити у процесі вивільнення їх із завмерлості століть. У Гайдегера творчість та інтерпретація відрізняються лише мірою їхньої «поетичності», однак і те, і те — основа культурного процесу. З огляду на зазначене, деструкція має всі підстави бути і процедурою того, як працювати з філософською позицією, яка не є просто «авторським текстом», а елементом культури взагалі, в якій наші запитання можуть знаходити відповіді, що не є очевидно поміщені там, однак оприявнюються у процесі аналізу.

Нарешті ще один, останній аргумент на користь постановки питання про досвід у Гайдегера. Свою позицію щодо досвіду Гайдегер формулює у процесі інтерпретації розуміння досвіду іншим філософом, Гегелем. Таким чином, деструкція феноменології Духа Гегеля є взірцем деструкції і «повернення», здійснені Гайдегером для кшталтування власного розуміння досвіду.

Гайдегер мав неоднозначне ставлення до філософії Гегеля, як і годиться німецькому філософові, який від моменту входження до процесу філософії має обов'язково визначитися щодо свого ставлення до філософських позицій І. Канта і Г. В. Ф. Гегеля. До «Гегелевого поняття досвіду» М. Гайдегер пройшов довгий шлях, на якому намагався визначитися зі своїм баченням філософії Абсолюту досить довго. У 1930—

31 роках він читав лекції з «Феноменології Духа» і вже тоді намагався зрозуміти тяглість феноменологічної думки в німецькій філософії. Також Гегель був важливою постаттю в лекціях про Канта і Шеллінга (1934, 1936). В есе «Про негативність» (1938/39) Гайдегер починає діалог з гегелівською системою, продовжити яку береться в «Гегелевому понятті досвіду». Ваганя М. Гайдегера щодо власного ставлення до доробку Гегеля мали підстави і виглядали приблизно так. З одного боку, філософська система Гегеля належала до найвишуканіших філософських побудов, що висловлювало життя свідомості значною мірою і відкривало думці доступ до ще непізнаних власних глибин. З протилежного боку, приймати засадничі положення філософської системи Гегеля для послідовного феноменолога (в гусерлівському, а потім і в гайдегерівському дусі) неможливо. Гайдегера віддаляли від Гегеля такі положення: вагомість суб'єктивності, незбіг у тлумаченні феноменології, бачення філософії як системи і численні огріхи «Науки логіки» в тому, що стосується часу, істини і буття. Однак вже у лекціях з «Феноменології Духа» Гайдегер помічає не тільки відмінності, але й можливість зв'язку між концепцією феноменології Гегеля та своєї. На мою думку, саме через можливість цієї близькості Гайдегер і поставив перед собою питання про підстави цієї можливості, а так і повернувся до тієї позиції, що її імплікував Е. Гусерль у феноменологію. Проект феноменології, складений Гусерлем, передбачав першою справою здійснити послідовний феноменологічний опис первинного регіону — пра-регіону досвіду. Феноменологія Едмунда Гусерля є передусім феноменологією досвіду. Зокрема, важливими для такого твердження є лекції Романа Інгардена з феноменології Гусерля [10] і стаття Б. Вандельфельса «Феноменологія досвіду Едмунда Гусерля» [7]. Так Інгарден вважав, що побудова феноменології Гусерлем — це спроба створення єдиної справжньої філософії, девізом якої є такий вислів: «Забудьте все, що Ви знаєте, і почніть справді розробляти безпосередній досвід» [10, 74]. Інгарден також наполягав, що досвід, як його визначає феноменологія, тобто безпосередній, первинний та справжній досвід, що підтверджує «право»

досягнень пізнання, є «джерелом пізнання даного у той спосіб та в тих рамках, у яких воно дається». Фактично такий досвід є моделлю того, що Гусерль називав феноменом [10, 56]. Бернгард Вандельфельс, феноменолог наступного покоління, висунув тезу про те, що вчення Гусерля про інтенціональність та його розуміння свідомості склали основу феноменології досвіду. Фактично, Вандельфельсові йдеться про те, що досвід як «процес, у якому оприявнюються самі речі» [7, 146] задавав горизонт розгляду проблематики свідомості у текстах засновника феноменології. З досвідом же Вандельфельс пов'язує і феноменологічний метод опису. Він, зокрема, пише: «Досвід є тим процесом, в якому виникає й артикулюється смисл, в якому оприявнюються гештальти, що кристалізуються в речі... Спосіб оприявнення, що відповідає живому процесові досвіду, — це описування, яке розуміємо не як голу інвентаризацію «фактів свідомості», а як розгортання цього смислу» [7, 147]. Тож питання досвіду є питою проблемою феноменології. У продовженні феноменологічного проекту і його корекції Гайдегер просто мусив висловитися з приводу досвіду. Саме для цього він обрав «Передмову» до «Феноменології Духа», де побачив можливість показати досвід як досвід свідомості, застосовуючи термінологію як старої, так і нової феноменології.

Текст, в якому поміщено деструкцію поняття досвіду і повернення до його ще неоприявнених смислів, Гайдегер створив у 1942—1943 роках і дав йому назву «Гегелеве поняття досвіду». Цей текст увійшов до збірки «Путівці» (Holzwege). Цей твір є добрим прикладом гайдегерівської інтерпретації позиції іншого філософа, що, по суті, мало відрізняється від його інших, умовно історико-філософських та критичних праць, серед яких є тексти, присвячені Кантові, Шелінгу, Касієру та багатьом іншим мислителям. Очевидно, що для Гайдегера сама справа історико-філософського тлумачення є не авторством у творенні певної позиції чи дослідженням згідно з вимогами суспільно-гуманітарних дисциплін. Тлумачення є розкриттям ще прихованих смислів досвіду в самосвідомій думці, слід якої залишено в філософських текстах Гегеля і Гайдегера.

«Гегелеве поняття досвіду» присвячено аналізу «Передмови» (Vorrede) «Науки досвіду свідомості» та еволюції назви цього твору Гегеля, який ми за традицією називаємо «Феноменологія Духу». Гайдегер ділить свою роботу на розгорнуту цитату у розмірі всієї «Передмови» та шістьнадцять інтерпретативних частин, які, на його думку, відповідають внутрішньому членуванню думки Гегеля у «Передмові», хоч у самому тексті «Передмови» цього членування немає, а послідовність шістьнадцяти розділів не відповідає викладу «Передмови». У першому розділі йдеться про те, чим власне має займатися філософія. Другу частину Передмови до «Феноменології Духу» присвячено критиці «критики пізнання». Третій розділ стосується тотожності Абсолютного з істиною. Четвертий — «у-собі та для-себе волі бути в нас, що панує у парусії Абсолютного». У п'ятому розділі містяться пояснення до четвертого. Шостий розділ присвячено шляхові поставання крізь природну свідомість і реальне знання. У сьомому розділі розвинуто питання про точність форм природної свідомості. Восьмий розділ розглядає характер руху історичного поступу, в якому відбувається творення свідомості. У дев'ятому розділі йдеться знову про природне уявлення про пізнання. Десятий розділ присвячено розгляду того, яким чином Гегель підважує суперечності у сутності поставання. Одинадцятий розділ відповідає на питання про предмет дослідження поставання знання, що являється. У дванадцятому розділі запропоновано остаточне розв'язання проблеми поставання. У тринадцятому розділі поширюється визначення свідомості. Лише чотирнадцятий розділ безпосередньо розглядає діалектичний рух до свого істинного предмету, який відбувається в свідомості та який називають досвідом. П'ятнадцятий розділ присвячено уявленню про те, що називається досвідом у межах природної свідомості. Шістьнадцятий, завершальний розділ підсумовує весь хід інтерпретації Гегелевого поняття досвіду та поєднує окремі тези у єдиному розумінні досвіду свідомості.

Поняття досвіду як «досвіду свідомості» Гегель спочатку виніс у назву всієї книги, пізніше названої «Феноменологія Духа». Спочатку текст називався «Наука досвіду

свідомості», де слово досвід було підкреслено, як наголошує Гайдегер [3, 183]. Цю назву Гегель перед першим виданням змінив на іншу: «Наука феноменології Духа», а титло «Наука досвіду свідомості» виніс у текст. І лише перед смертю Гегель, готуючи другий том зібрання своїх творів, називає цей твір «Феноменологія Духа». Еволюція назви тексту віддзеркалює зміну позиції Гегеля у розумінні досвіду свідомості і цільності діалектичної філософії. Для Гайдегера це була еволюція, яка відбулася як відмова від первинних феноменологічних (спільних і для XIX, і для XX століття) прозрінь на користь систематичності філософії Абсолюту. У цих назвах первинно «наука» була суб'єктом, а не об'єктом системи, і саме з цієї перспективи ми можемо увійти до руху думки свідомості про саму себе. Але вже в «Науці логіки» наука губить своє особливе значення: вона з онтології перетворюється на теологію. Феноменологія на початку у Гегеля є першою філософією, тоді як логіка — це власне наука у межах першої філософії як істини сущого, сутності метафізики. Однак загальний напрямок, виражений у загальній назві «Система наук», залишився той самий і означає: «Наука в собі є абсолютною організацією абсолютності Абсолютного» [3, 183].

Цим цілком історичним перипетіям Гайдегер приписує особливий смисл. Він питає: чому Гегель пізніше відмовився від початкової назви «Феноменології Духа»? І тут Гайдегер промовляє важливу річ — важливу і для нього, і для Гегеля: Гегель ставився до терміну «досвід» із застереженнями [3, 184]. Якщо для Канта досвід був єдино можливим теоретичним пізнанням сущого, то Гегель за облудою епістемологічної настанови схопив у досвіді якийсь новий тон. Саме в «Передмові» до «Феноменології Духа» Гегель експлікував цей натяк у вигляді концепції досвіду свідомості, де центральним є тон тяжіння, що викладає і продовжує себе, тон способу присутності, буття. Цей тон у Гегеля став лейтмотивом у понятті досвіду, чого цьому поняттю завжди бракувало.

Проте з назви зникло не тільки слово «досвід», але й слово «свідомість». У остаточній назві «досвід свідомості» було отожднено зі словом феноменологія. У гегельському терміні «феноменологія»

закладено зміст, з яким згоден і Гайдегер: феноменологія є поєднанням *φαίνεσται*, тобто «самоявлення абсолютного суб'єкта у розмові онтичної та онтологічної свідомості», з *λέγεσται*, тобто з «рухом, який є буттям досвіду свідомості» [3, 185]. Тобто тут міститься надзвичайно складна і потужна концепція феноменології як «збирання-себе розмови двомовного Духа зі своєю парусією», як дазайн Духа, де Дух — суб'єкт феноменології. Тож назва «Феноменологія Духа» означає «парусія Абсолютного в його владі-здійсненні (Walten)» [3, 185], а досвідом — «те, що є феноменологією» [3, 115]. У подальшому викладі спробуємо розглянути смисл цих визначень і показати, як вони дають дефініцію досвідові і втіленості його у феноменології.

Свої міркування Гайдегер розпочинає з визначення справи філософії та її зв'язку з мисленням. Зокрема він говорить про те, що у філософії мислення «шукає *fundamentum absolutum* у непорушній достовірності свого помисленого (*Gedachten*)» [3, 129]. Територія філософії, її домівка — це «безумовна самодостовірність знання» [3, 129]. У своїй історії філософія щокроку захоплює нову територію, і відповідно наново вимірює її. Однак повністю свою територію філософія здатна охопити, коли говорить про *fundamentum absolutum* як про Абсолют. Саме тому філософія Гегеля набуває виключного становища в історії філософії: через неї ми маємо найліпший доступ до достовірності присутнього. Адже для Гегеля Абсолют — це Дух, тобто присутне-в-собі в достовірності безумовного знання себе [3, 129]. Тобто, дійсне пізнання сущого як сущого тут і тепер є абсолютним пізнанням Абсолютного в його абсолютності. Ця властивість гегелівської філософії суттєво відрізняє її від попередніх проривів філософії у підмурки Духа. Філософія Нового часу ще до, власне, пізнання хоче бути певною у своєму принципі: необхідно зрозуміти себе перш, ніж пізнавати Абсолют. І Кант, і Декарт поділяли, на думку Гайдегера, одне переконання: пізнання — це засіб, який несумірний Абсолютіві. Проте, «якщо пізнання це засіб, то воління Абсолюта пізнавати стає марною справою» [3, 129].

У цьому аспекті Гайдегер, продовжуючи заперечувальні інтенції Гегеля щодо кри-

тичної філософії, зосередився на недоліках філософської настанови теорії пізнання. Головною вадою критичної філософії є намагання критично перевірити пізнання в термінах саме інструменту. Наступна вада — те, що ця перевірка здійснюється без порівняння цього «інструменту» з Абсолютом. Це не прийнятно для обох: і для Гегеля, і для Гайдегера. Перший говорить про те, що Абсолют уже є в-собі і для-себе, і воліє бути в нас. Для другого буття в нас (або ще парусія, присутність) і є тим шляхом, яким Абсолют посилає нам «промені істини» щодо себе, нас і світу. «Пізнання Абсолюту перебуває у променях світу, повертає їх, і є по своїй суті променем, а не засобом, за посередництва якого слід знайти промінь», говорить Гайдегер [3, 131]. Першим кроком у пізнанні Абсолюту є прийняття Абсолюту в його абсолютності, тобто в його присутності у нас. Ця присутність у нас є частиною Абсолюту в-собі і для-себе. Якщо філософія справді хоче бути пізнанням Абсолюту, то вона має бути дійсним пізнанням дійсного в його істині. Тому Гегель мав усі підстави увести філософський розгляд від критичної перевірки пізнання у бік дослідження Абсолюту в його присутності. На думку Гайдегера, Гегель підтверджує правильність такого підходу тим, що відмовляється від повсякденного уявлення про пізнання [3, 131]. Вироком для критичної філософії і висновком для філософії як такої є таке: якщо пізнання не є засіб, то і перевіряти його на придатність не потрібно! Визначивши філософську настанову щодо пізнання й Абсолютного у своїй присутності, у «Передмові» Гегель веде розмову вже не так про філософію, як про науку (див.: [1], чи [9, 5 і далі]). Гайдегер пояснює це так: до Гегеля філософія намагалася визначити територію достовірності, тобто самодостовірність уявлення щодо уявленого. Ця територія дає можливість «знати самодостовірність самосвідомості в її необумовленому знанні і бути в цьому знанні саме знанням» [3, 132]. Тобто, на цій території «філософія вже є безумовним знанням у межах знання самодостовірності. Філософія опиняється вдома у знанні як такому. Загальна сутність філософії утворюється безумовним самознанням знання. Філософія і є наука (*Wissenschaft*)», тобто наукова дисципліна і сутність знання, знаннєвість од-

ночасно [3, 132]. Разом з тим, говорячи про філософію як науку, Гегель не відмовляється ані від імені, ані від ідеалів філософії. «Коли ім'я «наука» в абсолютній метафізиці посідає місце імені філософії, тоді воно утворює своє значення на основі сутності безумовно знаючого себе самодостовірного суб'єкта» [3, 132]. Ця сутність стає тепер *subiectum*, підставою та підметом, які філософія має пізнати як присутнє. При цьому філософія залишається самою собою, а суще залишається сущим.

Якщо брати філософію як науку, то треба визначити її самодостовірність у зв'язку зі своїм «предметом», тобто сущим. Ця самодостовірність полягає в особливому статусі суб'єкта й об'єкта у філософії як «першій науці». Тут суб'єкт всуціль спрямовано на об'єкт, однак ця спрямованість є питомо діалектичною. «Уявлення презентує об'єкт, тоді як об'єкт репрезентує уявлення суб'єктові, у репрезентації якого суб'єкт презентує себе як такого» [3, 133]. «Презентація ~ це основна риса знання в сенсі самосвідомості суб'єкта. Презентація — це сутнісна характеристика *Präsenz* (парусії)», де остання є буттям сущого у вигляді суб'єкта [3, 133]. Тож і самодостовірність науки тут є як «у-собі зумовлене, тобто безумовне самопізнання сущого суб'єкта» [3, 133]. При цьому «суб'єктивне буття суб'єкта», тобто суб'єкт-об'єктне відношення є «суб'єктністю суб'єкта», яка полягає в «безумовному знанні-себе» [3, 133]. При цьому виявляється, що, аби бути суб'єктом, суб'єкт неухильно пов'язує себе із знанням. Тому «суб'єктність суб'єкту є самодостовірністю науки», яка як знання-себе знання уявляє суще як суще (τό ὄν ἡ ὄν), а отже «є філософією, чи, власне, наукою» [3, 133].

Тотожність науки та філософії забезпечено знанням-себе суб'єктності, оскільки безумовне знання-себе є «суб'єктністю суб'єкта абсолютності Абсолюту». Власне, філософія є абсолютним пізнанням, а так стає наукою, оскільки бажає цього абсолютно. «Філософія є як абсолютне пізнання і лише так, що у своїй абсолютності належить Абсолютотві і звершує себе у власний спосіб» [3, 133].

Отже філософія є наукою. Однак це не значить, що вона поділяє намагання інших наук зробити точним свій метод, а результати досліджень перевіряє на відповідність

методові. Філософія є наукою, аж доки залишається абсолютно пізнаваною у своїй роботі. Щойно філософія починає мати сумнів щодо пізнання, тобто стає критикою пізнання, вона губить статус науки. Абсолютне пізнання менш сумнівне, ніж сама спроба показати сумнівність пізнання. Звичайна критична стурбованість щодо пізнання Абсолютного боїться помилки. Однак помилка можлива в тих положеннях, які прийнято від початку без сумніву. Саме тому пізнання як засіб є помилкою, і виправдано лише у своїх межах. «Погляд, що потребує підтверджувальної турботи щодо помилковості, сам є помилкою» [3, 134]. Якщо пізнання сприймати як засіб, то воно означатиме щось, що стає собою десь між Абсолютом і пізнавачем. Тобто пізнання розглядається як щось окреме від Абсолюту, як таке, що перебуває по той бік Абсолюту. Та що це за Абсолют, якщо він є лише по один бік Абсолюту? — Критика пізнання також уявляє пізнання як щось дійсне і первинне. Вона визначає пізнання як інстанцію, що дає міру дійсності. При цьому достовірність пізнання покладається окремо від безумовної самодостовірності сумління. Сутність такого виокремлення потребує Бога чи Абсолюту для забезпечення достовірності значущості пізнання. Справді, «критична стурбованість воліє прийти до чогось абсолютного, однак не хоче виходити з абсолютного» [3, 135]. Критична філософія зраджує те, що є справжнім засновком філософії, і ґрунтується на достовірності. Тут істина є пізнаним у безумовному знанні-самого-себе, тобто істина — це відповідність уявлення сущому, а значить - лише характер уявлення. Критика пізнання недооцінює Абсолют через первинний сумнів й уявлення про пізнання як засіб. «Критика зайнята тим, що ані пізнає [конкретне], ані виконує абсолютне пізнання» [3, 138]. Критика — це нездатність розглянути парусію Абсолютного, це «непридатність до науки» [3, 138]. Страх критики перед помилкою звучить спільним висновком Гегеля і Гайдегера, — це неприкрита слабкість перед істиною. Тут філософія не є наукою, оскільки наперед приймає положення про статус науки як засобу, а отже, ґрунтує себе на чомусь, що суперечить самій природі науки, яке «полягає в парусії абсолютності» [3, 135].

Тепер, коли визначено необхідність філософії, яка виходила б з Абсолютного, можна докладніше розглянути її самообґрунтування. Гайдегер, услід Гегелеві, постулює: лише абсолютне істинне, і лише істинне абсолютне. Ці положення не мають обґрунтування, оскільки для цього не вистачить жодного обґрунтування взагалі. Ці положення неможливо обґрунтувати, оскільки вони самі є підставою того, що вперше ґрунтує. Неоднозначність цієї ситуації піддається референцією до волі Абсолютного, до свободи. Самообґрунтувальні положення абсолютної філософії засновані на тому, що в «них промовляє воля Абсолютного, яка в-собі і для-себе наперед хоче бути серед нас» [3, 135]. Самообґрунтуваність філософії є її перевагою над будь-якою іншою наукою і над критичною філософією. Останні утримують достовірність свого знання у зв'язку з уявленнями про окремі предмети. Філософія як перша наука має свободу від «предметного відношення», даровану волею Абсолютного. «Таке виривання самодостовірності з предметного відношення є його звільненістю (Absolvanz)» [3, 136]. Ця звільненість стосується будь-якого відношення, що пов'язано з предметом. «У звільненні своєї звільненості самодостовірність уявлення намагається досягти достовірності, що для неї означає: свободи свого знання» [3, 136]. Тут самодостовірність відмовляється від зв'язку з предметами та від уявлення про них, оскільки її самодостовірність полягає в її абсолютності. «Єдність звільненості (вихід з відношень), звільнення (повнота виходу) та абсолюції (відмова від зв'язків завдяки повноті) позначає абсолютність Абсолютного» [3, 136]. Усі три моменти абсолютності є атрибутами саморепрезентації і визначають інстанцію перевірки власної істинності. Абсолютність саморепрезентації є єдиною істинною, тож її присутність є такою інстанцією. «Наука має... виходити на форум, який бажає одного - рішень щодо того, в чому полягає її перевірка. Цим може бути тільки парусія Абсолютного» [3, 137].

Справа такої науки полягає в тому, щоби не зациклюватися на собі. Вона «відбувається переважно поза її відношенням із парусією» [3, 137]. Праця Абсолютного полягає в «озвученні-самого-себе в його самосхопленні на основі безумовної самодостовірності... Праця виявляти в абсолютному свою присутність і саму себе відповідає праці науки» [3, 138]. У цьому аспекті наполегливі спроби критичної перевірки пізнання і наука, яку на цьому намагаються заснувати, дуже неточно виражають те, що відноситься до «турботи науки»: сумніватися, що пізнання, яке мало бути піддано критичній перевірці, є абсолютним пізнанням, тобто філософією. Висновок і Гегеля, і Гайдегера звучить в унісон у таких рядках: «Критична стурбованість взагалі не стосується тих справ, про які вона говорить», - це все лише «пуста видимість знання» [3, 139].

Однак і щодо першої науки, спрямованої на абсолютне пізнання, не все так просто. Гегель вставляє «але» у досі стрункий біг думок, коли говорить про те, що наука, як вона є, сама по собі є явищем і споріднена з видимістю [1; 9, 13]. Тут обіграно однокореневість слів Schein (видимість) та Erscheinung (явище). З огляду на це наука критична є «пустим явищем, де твердження сухі» і не є істинною, оскільки тут наука «є тільки для-себе та в-собі» [3, 140]. Справжня наука не тотожна своїй явищності та видимості. «У кожній фазі, в якій з'являється наука, вона виступає як Абсолютне; і вона виступає абсолютно. Тому, відповідне до неї явище може полягати лише в тому, що воно є як таке у своєму самовиставленні, і саме так, як воно встановлює знання, що являє себе [у ньому]». — Саме в такому «явищі наука представляє себе у повноті своєї сутності» [3, 140].

Проте «явище науки має свою необхідність у тій видимості, самий вид якої дозволяє їй бути простою видимістю» [3, 141]. Наука не є просто явищем-видимістю. Вона є явищем, смисл якого полягає у тім, що вона як абсолютне пізнання є променем. Цей промінь проливає світло на Абсолютне, і як таке є світлом істини. У цьому промені явище є «присутністю поставання¹, яке

¹ У тексті «Гегелеве поняття досвіду» Гайдегер розрізняє репрезентацію (Representation), презентацію (Praesenz), уявлення (Vorstellung) та поставання (Darstellung). Darstellung є одним з найвагоміших термінів у цій роботі. Darstellung є ширшим поняттям за репрезентацію (Representation) і має зміст поставання як способу дії свідомості у природній свідомості, абсолютній свідомості і просторі між ними. Крім того, поставання у інших текстах «Holzwege» пов'язано із виходом свідомості до буття-в-світі та її характером непритовності.

презентує себе в повному блиску». «Явище є власною присутністю: парусією Абсолютного... Абсолютне є присутнім завдяки своїй волі бути серед нас» [3, 141].

У той момент, коли наука постає як знання, що являється, вона повністю стає явищем завдяки цьому поставанню та його перебігу. Однак де, на якій сцені відбувається поставання? — Відповідь Гайдегера: перед очима природного уявлення. У процесі поставання Дух крок за кроком відкидає аспекти видимості і наприкінці постає як істина. Такий шлях є шляхом природної свідомості, а отже і шляхом досвіду в звичному, недіалектичному розумінні. Це поставання іде «уздовж явищ», не зачіпаючи їх справжню сутність. У межах природної свідомості «емпірія, що йде услід даному, заслуговує на перевагу в будь-якому пізнанні перед конструкцією та дедукцією» [3, 142]. І тут вона суттєво відрізняється від абсолютної свідомості в термінах Гегеля чи реального знання в термінах Гайдегера.

Чи може релятивна гадка природної свідомості навіть виглядати як абсолютне знання? Знання, що являється, тут залишається видимістю, навіть без претензій на остаточність. Наука як феноменологія Духа стосується іншого. Феноменологія Духа — це опис подорожі повсякденної, природної свідомості до наукового пізнання філософії. «Явище знання, що являється, — це істина знання. Поставання знання, що являється, у його явищі — це власне наука. У момент, коли вона стає поставанням, вона уже наука» [3, 143]. З огляду на це поставання слід визначити як силу Духа розрізнити (а Гайдегер навіть вживає слово «відривати» [3, 144]) сфери природної та абсолютної свідомості. Поставання — це одвічний рух Духа між сферами, де владарюють природна свідомість та наука.

Щойно справа доходить до розрізнення природної свідомості й абсолютного знання, нам слід розглянути двоїстість, притаманну Духові у формі свідомості. М. Гайдегер справедливо говорить про те, що у Гегеля поняття свідомості та знання позначають одне й те саме. «Свідомість означає: буття у стані знання», — говорить Гайдегер [3, 144]. Це охоплює водночас і пізнане (тобто те, що знавець безпосередньо уявляє), і самого суб'єкта уявлення, і уявлення як

його відношення із пізнаним. Разом з тим, Гайдегер указує на важливий момент у понятті знання. «Знання означає: *vidi*, я побачив, я оволодів видом чогось, проник у щось... Перфект володіння побаченим є присутністю знання, у присутності якого присутнє є побаченим» [3, 145]. Зір є наче володінням-ось-цим, що перед-ставлено в уявленні. «Перед-ставлення (тобто уявлення, *Vor-stellung* — М.М.) видно з-під [чогось], воно є вбачанням виду, ідеєю в розумінні *percipio*... Перед-ставлення панує в будь-якому способі свідомості» [3, 145]. Таке перед-ставлення / уявлення володіє побаченим, збирає й утримує його, а отже як таке є свідомістю, *conscientia*. «*Conscientia* є зібранням присутності на кшталт ось-присутності (*Präsenz-Anwesen*) поставаного» [3, 145]. Перед-ставлення приносить у знання образ: воно є у-ображенням / у-явленням. «Свідомість — це значить бути присутнім у привнесенні з представленості... Тож ім'я свідомості йменує буття..., присутність у способі збирання побаченого (*Gesichtete*)» [3, 145]. Свідомість і знання збігаються у своєму іменуванні буття.

Однак свідомість і знання збігаються ще й з суб'єктом. Свідомість водночас є і сущим, і знанням сущого, і його другим ім'ям — суб'єктом: «Тим, що перед-ставляє себе у своєму перед-ставленні, яке своє перед-ставлене вручає собі, а так і порівнює [із собою]» [3, 145]. «Бути в стані перед-ставленості/уявленості означає: презентувати себе як знання у знанні: являтися в безпосередньому смислі виставлення у неприхованості: присутності, дажайні» [3, 146].

Свідомість є у собі таким, що за своєю сутністю являє себе, набуває свого образу в явищі та через нього постає «як його стан і сцени», і при цьому збігається з буттям суб'єкту. «Буття суб'єкта як того, що рефлектує про суб'єкт-об'єктне відношення, називається суб'єктністю (*Subiectität*)» [3, 146]. Суб'єктність суб'єкту є явищем. Тут поставання є суб'єкт як суб'єкт, тобто те, що являється як таке, що являється. «Поставання знання, що являється, є онтологією дійсної свідомості як дійсності» [3, 146]. З огляду на це поставання можна визначити як шлях, але не шлях від перед-філософських уявлень до філософії, що часто зустрічається у тлумаченнях «Феноменології Духа». Філософія уже є шляхом, а тому і

просуванням поставаного уявлення. її просування визначає те, за чим іде поставання, тобто свідомістю.

Таким чином підстави, з яких Гайдегер розглядає досвід, можна назвати підставами абсолютної філософії, яка почасти може бути ототожнена з наукою досвіду свідомості.

Особливість цієї науки полягає в тому, що вона дозволяє доступитися до досвіду у його прихованій від погляду природної свідомості сутності: досвід як досвід свідомості, який збирає свідомість у її поставанні між природною і абсолютною свідомістю. Така наука є онтологією, абсолютною організацією абсолютності Абсолютного.

Переклад часто застосованих у цій статті термінів Гайдегера та Гегеля:

Absolve nz	вивільнення, звільненість	Seiende	суше
Ansichsein	в-собі-буття	Seiendheit	сутнісність
Anwesen	присутність	sich-begreifen	упонятнення-себе, опанування собою,
Anwesende	присутне		саморозуміння, самовизначення
Anwesenheit	присутнісність	Subjektivität	суб'єктність
Begriff	поняття	Umkehrung	звернення
Bildungsgeschichte	історії утворення	Ungedachtbleiben	немисленність, перебування поза думкою
Dabeistehen	знаходження-поряд	Unverborgenheit	неприхованість
Dargestellte	постале	Vor-stellen	перед-ставити
Darstellung	постання	Vor-stellung	перед-ставлення, уявлення
Ergriffenheit	зворушеність	Walten	влада, влада-виконання, панування
Gelangen	досягнення	Wissenschaft	наука, знаннєвість
Gesehenhaben	володіння-побаченням		
Parusie	парусія		
Präsenz	презентація		
Representation	репрезентація		

Література:

1. *Hegel G. W. F.* Phänomenologie des Geistes. — Online: <http://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/phaenom/>
2. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. — Frankfurt: V. Klostermann, 1989. - В. 24. - 482 с.
3. *Heidegger M.* Hegels Begriff der Erfahrung // *Heidegger M.* Holzwege. - Fr./M.: Vittorio Klostermann, 1994. - S. 115-209.
4. *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. - Frankfurt: V. Klostermann, 1981. - В. 9. - 358 с.
5. *Heidegger M.* Sein und Zeit. — Tübingen: Niemeyer, 2001. — 446 с.
6. *Kant L.* Kritik der reinen Vernunft.
7. *Вандельфельс Б.* Феноменология опыта Эдмунда Гуссерля // *Вандельфельс Б.* Мотив чужого. — Минск: Пропилей, 1999. — 141-162 с.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики (пер. Г. Шпета). - СПб.: Наука, 2002. - 800 с.
9. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология Духа. - СПб.: Наука, 1992. - 444 с.
10. *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. — М.: ДИК, 1999. — 224 с.
11. *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.