

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

БОНДАР ОЛЕГ ВОЛОДИМИРОВИЧ

УДК 11:159.955.4

ДИСЕРТАЦІЯ
СПЕКУЛЯТИВНЕ ОБГРУНТУВАННЯ ПРИНЦИПУ
СУБ`ЄКТИВНОСТІ

09.00.01 – онтологія, гносеологія, феноменологія

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ О.В. Бондар

Науковий керівник: *Дем`янов Володимир Олександрович*, кандидат філософських наук, доцент

Київ 2017

АНОТАЦІЯ

Бондар О.В. Спекулятивне обґрунтування принципу суб'єктивності. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.01 – онтологія, гносеологія, феноменологія. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України. Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України.– Київ, 2017.

Дисертація присвячена дослідженню можливості спекулятивного обґрунтування суб'єктивності («Я») та з'ясуванню епістемічного значення спекулятивного методу в контексті сучасних дискусій щодо апорій у самообґрунтуванні знання про себе. Дослідження являє собою спробу дати відповідь на питання, чи є предметне знання універсальною формою будь-якого знання і чи можемо ми знати про знання на підставі знання про предмет. Ці питання досліджуються крізь оптику спекулятивної філософії Г. Гегеля. Основна ідея роботи полягає в тому, що стосунок знання до предмета не передбачає додаткової самотематизації знання (тобто стосунку знання до себе як до предмета), тому цей стосунок є безпосереднім, а така ідея, в свою чергу, засновується на необхідності опису знання як чистої онтологічної єдності, тобто самостосунку предмета.

Аналізуючи основні положення емпіричної і трансцендентальної стратегій обґрунтування суб'єктивності, автор приходить до висновку, що змістовність знання про «щось» у предметному знанні годі редукувати до змістовності предмета цього знання, оскільки можливість такого знання засновується на наявності самоустосованого знання (самознання, суб'єктивності), внаслідок чого ми можемо знати про предмет, тобто відрізнити цей предмет від власного знання про нього. В свою чергу, намагання тлумачити самознання як певний додатковий предмет, що протистоїть самому знанню як певне «щось», одразу ж призводить до парадоксу, оскільки, по-перше, таке знання не могло б бути умовою предметного знання, а саме було б знанням про предмет, що потребувало б нового самознання як умови стосунку знання до предмета, що призвело б до нескінченного регресу в обґрун-

туванні, а по-друге, ми б не могли визначити змістовність цього знання, оскільки, відповідно до принципів предметного обґрунтування знання, змістовність цього знання є тотожною змістовності його предмета, внаслідок чого знання про знання мало б бути беззмістовним знанням, що не підлягає знаннєвій ідентифікації, а без такої ідентифікації можливість предметного знання стає непояснюваною. Підстава виникнення таких парадоксів у самообґрунтуванні знання, як показано у дослідженні, полягає у хибній вимозі розглядати предмет знання як щось, що відпочатково є зовнішнім стосовно знання і потребує додаткової знаннєвої верифікації у знанні про предмет, а отже, досягти несуперечливого опису самознання можливо лише за умови обґрунтування предмета як самовідрізняння знання. Таким чином, уникнути парадоксів у самообґрунтуванні знання можливо лише на такій підставі, за якої предмет знання («в собі») та знання про предмет («для себе») мають описуватися як тотожні стани справ, що імплікує необхідність у спекулятивній стратегії обґрунтування.

Аналогічні складнощі виникають під час обґрунтування самознання («Я») – якщо принципом такого обґрунтування виступає рефлексія, тобто знання про себе як про щось, то задля умови можливості такого самоопису ми мали б відокремити Я як пізнавальне від Я як пізнаваного, тобто визнати, що у знанні про себе Я є трансцендентним собі. Всебічна критика рефлексивної моделі самознання є заслугою представників Гайдльберзької школи самосвідомості (Д. Генрих, М. Франк та ін.). Окрім того, аби обґрунтувати «Я» як знання про себе, ми задля можливості такого обґрунтування завжди мали б припускати «Я» як те, кому приписується знання про себе, що б автоматично вело до нескінченного регресу, адже задля знаннєвої ідентифікації «Я» ми мали б ідентифікувати і це припущене «Я», що б передбачало необхідність виокремлення в цьому «Я» **описуваного «Я»** і **описувального «Я»** і так далі. Такий парадокс сучасний авторитетний дослідник К. Дюзинг назвав «нескінченною ітерацією», визнавши його основною теоретичною перепоною у дослідженні суб'єктивності.

Досягти несуперечливого опису суб'єктивності, тобто узгодити безпосередність її існування із знанням про себе як про предмет, як наголошується в дослі-

дженні, можна на підставі застосування спекулятивного методу, що дозволяє обґрунтувати «Я» як самодиференціальну дію, в межах якої саме «Я» є змістовно тотожним із його відмінністю від себе, внаслідок чого предметний вимір суб'єктивності має описуватись як самоузовнішене «Я». Такий опис передбачає обґрунтування єдності самодиференціації й самоінтеграції в межах «Я», увиразнюючи вимогу описувати це «Я» як онтологічний принцип. Така вимога вперше була проголошена І.Г. Фіхте, який, втім, не зміг досягти задовільного вирішення цієї проблеми, що полягає у необхідності об'єднати «Я» як чистий принцип покладання із принципом предметного знання, оскільки таке об'єднання передбачало б необхідність опису «Я» і як тотожного, і як відмінного від себе. Отже, основна вада Фіхтевого вчення полягає у неможливості об'єднання нереклексійної самототожності «Я» із принципом рефлексійного знання (тобто відмінності «Я» від себе), що веде до неможливості пізнання первинного акту конституювання предметності, внаслідок чого підстава нашого знання про предмети стає непояснюваною. Таким чином, Фіхтеве вчення яскраво унаочнило першочергову задачу в обґрунтуванні суб'єктивності: необхідність описати тотожність як рефлексивний принцип.

Такий опис є можливим лише за умови опису тотожності як непередметного самостосунку, що унеможливорює розгляд тотожності як властивості тотожного (тобто предметного змісту тотожності), що постає у цій тотожності, а тому те, що з позицій предметного обґрунтування тотожності (Б. Лонгуенс) видається визначеністю предмета, як виявляється, постає як визначеність самого стосунку, або «покладеність». Це демонструє, що змістовність рефлексії складає не предмет, а її самостосунок («покладеність»), в якому те, що стосується до тотожного собі, не має власного, незалежного від рефлексії буття. Таким чином, як демонструється дослідженні на прикладі міркувань Г. Гегеля, буттям самої рефлексії є **стосунок** до її визначеності, а не вона сама, а отже, змістовність самої рефлексії співпадає з її іншобуттям. Таке обґрунтування задовольняє вимозі описати предмет знання (рефлексії) як самостосунок («самоафекцію») самого знання, яку увиразнив Фіхте, і водночас імплікує ще одну фундаментальну суперечність, адже за такого обґру-

нтування визначеність рефлексивного знання постає усім знанням загалом, а тому безпосередній вимір цього знання, який не імплікує предметного кореляту, мав би бути не знанням, а предметом. За найближчого розгляду цієї проблеми виявляється, що така суперечність може бути розв'язана завдяки (а) опису знання як самостосунку предмета; (б) обґрунтуванню непередметної визначеності предмета. Внаслідок цього, спираючись на аргументи Г. Гегеля, М. Ротхара, С. Хаулгейта та ін. було продемонстровано, що предмет сам по собі присутньо є знанням про себе, тобто предмет сам по собі (у власному безпосередньому бутті) є лише абстракцією самостосунку знання. Таким чином, безпосередність існування предмета виявляється позірною, оскільки така безпосередність є безпосередністю не самого предмета, а його безпосередністю **для знання**, а відповідно, безпосередність самого предмета насправді є безпосередністю знання. В обґрунтуванні безпредметної сутності предмета автор спирався на Гегелеву дистинкцію з «Феноменології духу»: (1) «предмет для себе є лише для нас»; (2) «предмет і для самого себе є «для себе», що, по-перше, засвідчує неможливість витлумачувати сутність цього предмета як безстосункове буття, а по-друге, демонструє, що такий стосунок є безпосереднім, тобто предмет сам по собі є знанням про себе. Водночас такий самостосунок («для самого себе є «для себе») годі витлумачувати як предметний стосунок, оскільки, якщо б такий стосунок був би предметним, то це призвело б до того, що таке самознання («для себе») не знало б самого себе у знанні про себе, що б імплікувало парадокс «передпокладеності знання», який аналізується в дослідженні на прикладі міркувань Р. Уолеса, К. Брінкмана, К. Лоєра, Б. Баумана та ін. Отже, те знання, яке знає про себе у самостосунку предмета – це не знання про предмет («природна свідомість»), а таке знання, яке Гегель називає «для нас», або «наша свідомість», тобто **чисте поняття**, і саме це знання є джерелом знання про предмети.

Задля обґрунтування змістовної єдності рефлексії, як обґрунтовується в дослідженні, ми маємо мислити визначеність знання («покладеність») і як тотожну самому знанню, оскільки в іншому разі ця визначеність не була б визначеністю знання, і як відмінну від знання, бо ж за умови редукції покладеного виміру знан-

ня до його рефлексивного виміру годі було б говорити про покладання самого знання, що становить парадокс. Цей парадокс увиразнює обмеженість рефлексії і попередньо розв'язується Гегелем через обґрунтування поняття як підстави рефлексивної єдності, тобто єдності рефлексивного і покладеного вимірів знання. Неможливість в межах рефлексії відокремити ці два виміри один від одного демонструють циркулярний характер рефлексії, що, як продемонстровано в дослідженні, є ідентичним із циркулярним характером суб'єктивності («Я»). Внаслідок цієї циркулярності ми не можемо описувати нас самих на підставі того, чим ми є, позаяк критеріальність приписування предикатів самому собі, тобто предметного опису, передбачала б необхідність наявності безкритеріального характеру самоопису як критерію істинності стосунку описувального до змісту предиката. Неспроможність упередметнити сутність «Я», тобто обґрунтувати симетричний характер самознання як ідентичного із знанням про предмет була продемонстрована на прикладі міркувань Е. Тугендгата та його принципу «істиннісної симетрії». Втім, безпомилковість самоідентифікації, з однієї сторони, свідчить про марність спроб шукати емпіричний критерій істинності самоопису, а з іншої – удокладнює, що «Я» годі схопити на підставі знання про себе як про об'єкт, оскільки воно є **принципом**, а не об'єктом. Дане в дослідженні непередметне обґрунтування суб'єктивності задовольняє проголошеній К. Дюзингом потребі у побудові «асиметричної моделі самосвідомості», водночас засвідчуючи, що таке обґрунтування не призводить до парадоксу «нескінченної ітерації».

Ключові слова: суб'єктивність, «Я», самосвідомість, рефлексія, тотожність, спекулятивний метод, предметне знання, опосередкування, безпосередність.

ANNOTATION

Bondar O. Speculative grounding of the principle of subjectivity. – Manuscript.

A thesis for the scholarly degree of the Candidate of Philosophy in speciality 09.00.01. – Ontology, Gnoseology, Phenomenology. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2017.

The research is devoted to analysis of the possibility of speculative grounding of subjectivity («I») and to clarification of an epistemological meaning of speculative method in the context of modern discussions about paradoxes of self-grounding. The investigation is an attempt to answer the question: is objective knowledge a universal form of all knowledge, and further, based on the knowledge of object, can we know about knowledge? These issues are explored through the optics of speculative philosophy of G. Hegel. The main idea of the research is that relation between an object and knowledge does not imply an additional self-theming of knowledge (videlicet the relation of knowledge to itself as to the object), so this relationship is stay immediate. In turn, this idea is based on the need to describe knowledge as a pure ontological unity, that is self-relation of the object.

Analyzing the main provisions of the empirical and transcendental strategies of grounding of the subjectivity, an author comes to the conclusion, that we can't reduce the content of knowledge about something in the sphere of objective knowledge to the content of object of this knowledge, because the possibility of such knowledge is based on the possibility of self-related knowledge (self-consciousness, subjectivity), therefore we can know about an object, means to distinguish this object from the knowledge of this object. In turn, an attempt to interpret the self-knowledge as a sort of additional object, which is confronted to this knowledge as a certain «something», immediately leads to a paradox, because, firstly, such knowledge could not be a condition of objective knowledge, because it would be the knowledge of object; secondly, we couldn't determine the content of this knowledge, because, according to the principles of objective grounding of knowledge the content of this knowledge is identical to the content of the object of this knowledge, therefore knowledge of knowledge would be «empty» knowledge, that cannot be identified by the knowledge, but without such identification the possibility of our objective knowledge is unaccountable. As shown in the research, the basis of such paradoxes of grounding of the knowledge lies in the requirement to consider the object of knowledge as something external to the knowledge, which needs additional verification in the knowledge of object. Consequently, to achieve a non-contradictory description of the self-knowledge is possible only in the

way of grounding of the object as a self-distinction of the knowledge. So, to avoid these paradoxes is possible only by considering the object of knowledge («in self»), and the knowledge of this object («for self») as identically.

Similar difficulties arise from the grounding of knowledge of self («I»). When the principle of this grounding is reflection, or knowledge about self as a something («object»), to provide the possibility of such knowledge we would have to separate I as a subject of knowledge from I as an object of knowledge, namely to admit, that in knowledge of self an «I» is transcendent to itself. A comprehensive criticism of the reflexive model of self-consciousness is a merit of representatives of Heidelberg school of self-consciousness (D. Henrich, M. Frank and others). In addition, in order to justify the "I" as knowledge about ourselves, for the possibility of such grounding we would always assume the I, whom we attributed the knowledge of itself, and that would automatically lead to infinite regress, because to identify the «I» we must identify the including this presupposed «I», which would imply the need to separate in this «I» as describing and I as described and so on. K. Düsing called this paradox «infinite iteration», and this paradox, according to K. Düsing, is the main obstacle in the theoretical investigation of subjectivity.

To achieve consistent description of subjectivity, i.e. to reconcile the immediacy of its existence with the knowledge of itself as a subject, as noted in the study, we can by using a speculative method, which gives us a possibility to describe an «I» as a self-differentiating activity, which is substantially identical to its difference from self, as a result the objective dimension of subjectivity must be described as a self-externalized «I». Such description supposes a grounding of the unity of self-externalization and self-integration within «I», justifying the requirement to describe this «I» as an ontological principle. First, this requirement was proclaimed by I.G. Fichte, who, however, couldn't reach a satisfactory solution to this problem, which presupposed uniting of the I as a pure principle of positing with the principle of objective knowledge, because such association would imply the need to describe of the I in the same time as identity with self and different from self. Thus, the main lack of Fichte's doctrine is impossibility to unify non-reflexive self-identity of I with the principle of reflexive knowledge (difference I

from itself). It leads to the impossibility of knowledge about an initial act of constitution of objectivity. As a result the basis of our knowledge about objects is inexplicable. Thus, Fichte's doctrine clearly determines the main grounding task, videlicet to describe an identity as a reflexive principle.

Such description is possible only by grounding identity as non-objective self-relation, which makes impossible to consider an identity as a property of identical (objective content of identity), that appears in this identity. So something, that from the standpoint of objective grounding of identity (B. Longuenesse) seems to be the determination of an object, on the contrary, it turns out that this «something» is a determination of relation, or «positedness». It shows, that the content of reflection is not an object, but its self-relation («positedness»), where related to the identical with self, has not its own, independent from reflection being. In other words, a being of the reflection is a relation of this reflection to its determination, but not a reflection itself, therefore the substance of reflection coincides with its «being-another». This grounding satisfies the requirement to describe an object of knowledge as self-relation of knowledge, and simultaneously implies another fundamental contradiction, because in this case a definiteness of reflective knowledge appears as a knowledge in general, and therefore as an immediate dimension of this knowledge, which implies no objective correlates, would be an object, but not knowledge. This problem can be solved through: 1) description of knowledge as a self-relation of an object and 2) grounding of non-objective determination of an object. Consequently, based on the G. Hegel's, M. Rothhaar's, S. Houlgate's arguments, it was demonstrated, that the object itself essentially is a knowledge of itself, so the object itself (in its own independent being) is only an abstraction of self-relation of knowledge. Thus, the immediacy of object's being is identified as illusory, because this immediacy is not immediacy of an object, but its immediacy for the knowledge. Accordingly, the immediacy of that object is actually the immediacy of knowledge. The author is basing on Hegel's distinction from «Phenomenology of Spirit»: 1) «Der Gegenstand ist für sich nur für uns»; 2) «Der Gegenstand aber auch für sich selbst für sich ist», which firstly confirms the inability to interpret the essence of the object as a non-related being, and secondly demonstrates, that this relation is

immediate, therefore an object itself is a knowledge of itself. However, this self-relation («for itself is for self») can't be interpreted as objective relation, because in such a case it would lead to paradox, as this self-knowledge («for self») would not know of itself in its own knowledge, and that would imply a paradox of «presupposedness of knowledge», which is analyzed in the investigation (R. Wallace, K. Brinkmann, Q. Lauer, B. Bowman and others). Thus, the knowledge, that knows itself in the self-relation of an object, - it is not the knowledge of an object («natural consciousness»); Hegel calls this knowledge «for us» or «our consciousness», and this knowledge is the source of our knowledge about objects.

To justify substantial unity of reflection, as grounded in research, we must consider the determination of knowledge («positedness») at the same time as identical to this knowledge, because otherwise this determination can't be a determination of knowledge, and as different from itself, because in the case of reduction of posited dimension of knowledge to its reflective dimension we can't speak about position of knowledge itself, which is a paradox. This paradox shows a limit of reflection and was solved by Hegel by grounding of the concept as a ground of reflective unity. The impossibility within the sphere of reflection to separate those dimensions demonstrates a circular nature of the reflection, which, as demonstrated in dissertation, is identical with circular nature of subjectivity («I»). Because of this circularity we can't describe ourselves referring to what we are, because criteriality of attributing the predicates to ourselves would include the need of the non-criterial self-description, as a criterion of relation of the describing to the content of the predicate. Impossibility to objectify the nature of I highlighted with example of E. Tugendhat's position and his principle of veridical symmetry. However, the impossibility of mistake in the act of self-identification, on one hand, shows the futility of attempts to seek empirical criterion of self-description, and on the other – it demonstrates, that we shouldn't describe an «I» on the basis of knowledge about I as about an object, because this «I» is a principle, but not an object. This non-objective grounding of subjectivity satisfies the need of «asymmetrical model of consciousness» (K. Düsing), and in the same time was shown, that this grounding does not lead to the paradox of «infinite iteration».

Key words: subjectivity, «I», self-consciousness, reflection, identity, speculative method, objective knowledge, mediation, immediacy.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Бондар О.В. Принцип суб'єктивності і проблема самообґрунтування / О.В. Бондар // «Гілея: науковий вісник». – К., 2016. Випуск 108. – с. 125-128
2. Бондар О.В. Самосвідомість як принцип спекулятивної метафізики (І.Г. Фіхте і Д. Генрих) / О.В. Бондар // Гуманітарно-релігійнознавчий вісник «Софія», №2 (4), 2015. – с. 79-82
3. Бондар О.В. Спекулятивне самообґрунтування суб'єктивності: постановка проблеми / О.В. Бондар // «Гілея: науковий вісник». – К., 2016. Випуск 111. – с. 148-151
4. Бондарь О.В. Суждение как принцип философии сквозь призму понятий «Я» и «не-Я» в раннем наукоучении И.Г. Фихте / О.В. Бондарь // Альманах «Філософські проблеми гуманітарних наук», № 24/2014. – с. 69-74
5. Бондар О.В. Трансцендентальне самообґрунтування суб'єктивності / О.В. Бондар // «Гілея: науковий вісник». – К., 2016. Випуск 110. – с. 180-183
6. Судження й умовивід як спекулятивно-метафізичні принципи свободи / О.В. Бондар // Гуманітарні студії, №27, 2016. – с. 3-13 (Збірник входить до міжнародної індексації РИНЦ (Росія)).

Тези за матеріалами конференції:

1. Бондар О.В. Спекулятивна проблема дедукції категорій з принципу «абсолютного Я»: Ф. Шеллінг / О.В. Бондар // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 21-22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський та ін.. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. – Ч.1 – с. 51-54
2. Бондар О.В. Поняття та принципи спекулятивної філософії / О.В. Бондар // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2015», 21-22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський та

- ін.. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. – Ч.2 – с. 67-69
3. Бондар О.В. Воображение как метафизический принцип и его актуальность в эпоху глобализации / О.В. Бондар // Всеукраїнська науково-теоретична конференція з міжнародною участю «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі», 23 листопада 2015 року: [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П.Ю.Саух [та ін.]. – Житомир: Видавець О.О. Євенок, 2015. – 268 с. – с. 12-14
4. Бондар О.В. Ф. Бредлі: метафізика Абсолюту в дзеркалі суб'єктивного пізнання / О.В. Бондар // XI Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації». – Переяслав-Хмельницький, 2016. – Вип. 12. – с. 306-308
5. Бондар О.В. Принцип суб'єктивності і проблема рефлексії / О.В. Бондар // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський та ін.. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – Ч.2 – с. 70-73
6. Бондар О.В. Філософія як предмет і предмет філософії / О.В. Бондар // Модернізація філософської освіти: виклики та перспективи: Урочистий симпозиум, присвячений Всесвітньому Дню філософії ЮНЕСКО у 2016 р., 2016. – с. 5-7.
7. Бондар О.В. Проблема критерію істинності знання (Аристотель, Спіноза, Гегель) / О.В. Бондар // Гуманітарно-релігієзнавчий вісник «Софія», №3 (7), 2016. – с. 119-121
8. Предметне знання і безкритеріальне самообґрунтування / О.В. Бодар // «Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 25-26 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський та ін.. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – Ч.2 – с. 68-72

Зміст.

Вступ	с.14
РОЗДІЛ 1. Теоретичні й методологічні засади дослідження принципу суб'єктивності	с.21
1.1. Принцип суб'єктивності і постановка питання про самообґрунтування.....	с.21
1.2. Парадокси самообґрунтування суб'єктивності.....	с.53
1.3. Спекулятивне поняття як принцип самообґрунтування.....	с.64
1.4. Суб'єктивність і предметна самоафекція: спроба синтезу.....	с.73
Висновки до першого розділу.....	с.84
РОЗДІЛ 2. Тотожність як принцип рефлексивного самообґрунтування	с.87
2.1. Постановка питання про самообґрунтування тотожності.....	с.87
2.2. Тотожність як рефлексивна єдність.....	с.100
Висновки до другого розділу.....	с.131
РОЗДІЛ 3. Суб'єктивність як самостосунок предмета	с.133
3.1. Суб'єктивність як опосередкований самостосунок предмета.....	с.133
3.2. Суб'єктивність як безпосередній самостосунок предмета.....	с.161
Висновки до третього розділу.....	с.180
РОЗДІЛ 4. Суб'єктивність як субстанція-суб'єкт	с.182
4.1. Самознання і проблема єдності рефлексії.....	с.182
4.2. Суб'єктивність як рефлексивна циркулярність.....	с.195
4.3. Субстанція-суб'єкт як чисте спекулятивне поняття.....	с.204
Висновки до четвертого розділу.....	с.215
Висновки	с.217
Список використаних джерел	с.222
ДОДАТОК 1	с.237

Вступ.

Актуальність теми. Чи існує підстава, завдяки якій ми могли б ідентифікувати наше знання як істинне знання, і чи не мала б ця підстава в такому разі бути певним додатковим знанням, що міститься у знанні поруч із знанням про предмет? Запитування про джерело обґрунтованості нашого знання про предмети неминуче призводить до проблематизації принципу суб'єктивності («Я»), дискусії навколо якого є однією з центральних тем в сучасних філософських дослідженнях. Така увага до цієї проблеми зумовлена виявленими ще в класичних ідеалістичних системах (І.Г. Фіхте, Г. Гегель) і реактуалізованими в другій половині ХХ століття (Д. Генрих) апоріями в обґрунтуванні «Я» (суб'єкта) як умови можливості нашого знання про предмети: з одного боку, обґрунтування предметного знання з необхідністю передбачає і обґрунтування суб'єкта цього знання, тобто того, кому приписується властивість знати про предмет; втім, з іншого боку, складність такої обґрунтувальної ідентифікації полягає в тому, що знання, яке знає про предмет, не здатне упрозорити саме себе у такому знанні, оскільки, відповідно до принципу предметного обґрунтування, змістовність такого знання набувається лише у стосунку до його предмета (тобто такого стану справ, що перебуває поза межами самого знання), а отже, знання про себе, тобто самостосунок знання, мало б бути беззмістовним знанням, яке годі було б якось ідентифікувати, бо задля такої ідентифікації ми мали б описувати те знання, про яке знається у самознанні, як зовнішнє щодо самого знання (тобто себе), що є очевидною суперечністю. Отже, парадокс, який випливає з цих міркувань, полягає в тому, що «Я», яке уможливорює предметне знання, саме не дається в знанні про предмет, а отже, не підлягає предметній тематизації. Спроби ж опису «Я» як рефлексивного самостосунку також призводять до парадоксу, адже, по-перше, за такого тлумачення сутності «Я» знання про себе (тобто саме «Я») виявляється умовою самого себе, оскільки в іншому разі годі було б пояснити, кому саме ми приписуємо властивість знати про себе, а по-друге, на відміну від опосередкованого знання про зовнішню щодо нас

предметність сам суб'єкт, вочевидь, має даватись собі у знанні безпосередньо, тобто завжди вже знати себе ще до набуття знання про себе.

Подібні парадокси знаннєвої самотематизації «Я», вперше описані І.Г. Фіхте, були систематизовані представниками Гайдельберзької школи (Д. Генрих, М. Франк, У. Потаст та ін.). Осердя таких парадоксів ці вчені вбачали в неможливості описувати сутність «Я» на підставі рефлексії, тобто знання про себе, за якого «Я» досягається лише в результаті такого знання, оскільки це знання («Я») задля умови власного здійснення вже передбачало б попередню наявність «Я» як того стану справ, котрий здійснює рефлексію щодо самого себе. Відповідно, аби досягнути «Я», ми мали б завжди припускати це «Я» як наявне, що б імплікувало парадокс, який К. Дюзинг назвав «нескінченною ітерацією». Результатом діяльності представників Гайдельберзької школи стало обґрунтування нереклексивної моделі самосвідомості, тобто концепції суб'єктивності, відповідно до якої умовою можливості свідомості, а отже, й предметного знання є первинна нереклексивна свідомість, яка не містить знаннєвого опосередкування. Втім, як увиразнили праці К. Дюзинга, М. Бикової, Е. Тугендгата, Дж. Шира, Д. Розенталя, Дж. Навікаса та ін., нереклексивне обґрунтування суб'єктивності також обтяжене апоріями, оскільки представники цієї обґрунтувальної стратегії, з одного боку, виключають рефлексію із знаннєвого самостосунку «Я», а з іншого – апелюють до ідеї, згідно до якої самосвідомість передбачає ідентичність Я-суб'єкта і Я-об'єкта, яка є властивою саме для рефлексивного способу мислення. Відповідно, опис самосвідомості як нереклексивної єдності засновується на рефлексивних принципах, тобто є апоретичним.

В пошуках виходу з тенет парадоксів, якими обтяжене як рефлексивне, так і нереклексивне обґрунтування суб'єктивності, значна частина дослідників звертає увагу на спекулятивну філософію Г. Гегеля. На думку К. Дюзинга, філософія Гегеля дає потужний інтелектуальний інструментарій задля побудови «асиметричної» моделі самосвідомості, тобто такої моделі, в межах якої як те «Я», яке знає про себе, так і те «Я», про яке знається, не припускаються як дані, а конституюються в процесі самопокладання й самообґрунтування, що дозволяє уникати па-

радокси «нескінченної ітерації». Окрім того, К. Дюзинг, К. Брінкман, Дж. Навікас, Е. Герман та ін. вважають, що на підставі спекулятивного методу можливо об'єднати в одному знанні ті стани справ, які є необ'єднуваними як з позиції рефлексивного, так і з точки зору нереклексивного обґрунтування, а саме предметне знання і самознання, що дає можливість мислити самосвідомість як конкретне, тобто змістовне знання. А позаяк суперечність між цими різновидами знання, зрештою, містить свій виток у суперечності між знанням і предметом, то вимога несуперечливого опису цієї єдності засновується на необхідності описати тотожність знання і предмета, тобто водночас і увиразнити знання як онтологічний принцип, так і описати предмет як присутність знання про себе, внаслідок чого обґрунтування предмета є тотожним самообґрунтуванню суб'єктивності. Спроможність спекулятивної філософії до вирішення таких завдань засвідчують праці В. Єшке, С. Хаулгейта, С. Розена, К. Єоманса, Ф. Кюммеля, К. Дава, Дж. Зайгела та ін.

У дослідженні дисертант спирався не лише на класичні праці І. Канта, Й.Г. Фіхте, Ф.В.Й. Шеллінга й Г.В.Ф. Гегеля, але й на ґрунтовні сучасні роботи, присвячені дослідженню принципу суб'єктивності в німецькій класичній філософії (М. Бикова, К. Дюзинг, Е. Герман, В. Гьосле, М. Ротхар, Дж. Навікас, Ф. Нойхаузер), водночас враховуючи новітні дослідження проблеми самообґрунтування суб'єктивності (Д. Кар, Д. Захаві, Д. Фройндліб, Дж. Шир та ін.). Оскільки для тематики дисертаційного дослідження велике значення має компетентне прочитання оригінальних текстів Г. Гегеля, автор використовував докладні й фахові коментарі Д. Генриха, Б. Баумана, К. Брінкмана, К. Єоманса, Б. Лонгуенс, С. Хаулгейта, С. Розена, Р. Піппіна та ін. Заразом дисертант враховував і ґрунтовні вітчизняні дослідження, представлені у працях І. Іващенко, А. Лоя, М. Мінакова, В. Приходька, Ю. Федорченка. Тематизацію потреби у спекулятивному обґрунтуванні суб'єктивності дисертант здійснював в контексті дискусії з такими мислителями, як Ж.-П. Сартр, І. Кант, І.Г. Фіхте, Ф.В.Й. Шеллінг, спираючись на ґрунтовні дослідження їх вчень В. Янке, К. Глой, К. Ібером, К.-В. Квоном, Й.-П. Мітманом, Г. Целлером, С. Сіджвіком та ін.

Мета дослідження. Здійснити спекулятивне обґрунтування принципу суб`єктивності, тобто експлікувати суб`єктивність як безпосередню єдність знання і предмета.

Реалізація поставленої мети передбачає виконання таких **завдань**:

- виснувати принцип суб`єктивності із структури предметного знання, на підставі чого обґрунтувати універсальний характер «Я» (самознання);
- прояснити стосунок предмета і знання у знанні про себе;
- описати рефлексію як непередметний знаннєвий самостосунок, удокладнивши рефлексивний характер суб`єктивності;
- на підставі обґрунтування знання як самостосунку предмета увиразнити онтологічний статус самознання;
- обґрунтувати єдність рефлексивного й покладеного вимірів знання в межах принципу суб`єктивності.

Об`єкт дослідження. Суб`єктивність як умова можливості предметного знання.

Предмет дослідження. Онтологічні засади обґрунтування принципу суб`єктивності.

Методи дослідження. Як основний метод дослідження автором використовувався спекулятивний метод, розроблений Г. Гегелем. Сутність цього методу полягає у методичному русі від безпосереднього буття предмета дослідження до обґрунтування сутності цього предмета як протилежності собі, що передбачає узгодження безпосереднього та опосередкованого буття предмета в рамках одного знання про предмет. Застосування спекулятивного методу в рамках дослідження зумовлюється суперечливим характером єдності знання про предмет і самознання, потребою у непередметному (негативному) обґрунтуванні сутності рефлексії і необхідністю експлікації онтологічного статусу принципу суб`єктивності.

Наукова новизна дослідження полягає в обґрунтуванні принципу суб`єктивності на підставі спекулятивного методу, що дало змогу побудувати не-суперечливу модель суб`єктивності внаслідок обґрунтування тотожності знання і

предмета в самознанні. В результаті здійсненого дослідження було обґрунтовано низку положень, що мають ознаку **наукової новизни**, а саме:

Вперше:

- На підставі реконструкції вчення про рефлексію Г. Гегеля здійснено предметне обґрунтування рефлексії, що дозволило виявити безстосунковий характер знання, обґрунтувати непередметний характер рефлексивної визначеності, прояснити відмінність рефлексивного знання від знання про себе та удокладнити місце рефлексії в структурі спекулятивного самообґрунтування суб'єктивності.
- Здійснено обґрунтування суб'єктивності як самостосунку предмета, внаслідок чого продемонстровано онтологічний статус самознання («Я»), виявлено підстави опису безпосередньої тотожності знання і предмета і з'ясована необхідність в обґрунтуванні «Я» як чистого принципу, яка ґрунтується у неможливості досягати знання про «Я» на підставі предметного знання.

Уточнено:

- Підставу виникнення парадоксів у самообґрунтуванні суб'єктивності, що полягає у необхідності описувати «Я» як водночас і рефлексійну, і нерефлексійну єдність.
- Можливість несуперечливого опису єдності безпосереднього характеру існування знання із його змістовним виміром, що імплікує потребу у непередметному обґрунтуванні предмета знання.

Поглиблено:

- Аргументаційні спроможності егологічної концепції суб'єктивності на підставі обґрунтування «Я» як онтологічного принципу, внаслідок чого, по-перше, унеможлиблюється редукція «Я» виключно до знання про **себе**, а по-друге, увиразнюється універсальний характер принципу «Я» як в обґрунтуванні знання, так і в обґрунтуванні предметності.
- Принципи побудови асиметричної моделі самосвідомості, що засновуються на необхідності у обґрунтуванні циркулярного характеру рефлексії, а також

положеннях про самоконституювальний характер самознання і непередметність самообґрунтувальної дії суб'єктивності, відповідно до чого така модель може бути реалізованою лише на підставі спекулятивного обґрунтування.

Теоретичне і практичне значення дослідження. Дисертація є дослідженням, в якому проаналізовано низку ключових питань теорії суб'єктивності, а також увиразнено епістемічну релевантність спекулятивного обґрунтування стосовно сучасних дискусій про природу самосвідомості і основних проблем у її дослідженні. Обґрунтоване в дисертації онтологічне тлумачення «Я» дає змогу розширити горизонти теорії суб'єктивності, а також збагатити методологічний потенціал сучасних досліджень проблем самосвідомості і знання.

Матеріали дисертаційного дослідження можуть бути використані при підготовці лекцій і семінарських занять з таких курсів, як «метафізика й онтологія», «філософія суб'єктивності», «теорія пізнання» і «філософія свідомості», а також при написанні підручників і навчальних посібників, що присвячені відповідній тематиці.

Апробація результатів роботи. Основні результати дисертаційного дослідження доповідалися на щорічних наукових конференціях «Дні науки філософського факультету» у 2015, 2016 та 2017 роках (м. Київ, Київський національний університет імені Тараса Шевченка), на Всеукраїнській науково-теоретичній конференції «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (м. Житомир, 2015), на конференції «Модернізація філософської освіти: виклики та перспективи. Урочистий симпозіум, присвячений Всесвітньому Дню філософії ЮНЕСКО у 2016 р. (17 листопада 2016 р.)» (м. Київ, Київський національний університет імені Тараса Шевченка), на міжнародній науковій конференції «Другі Танчерівські читання»: «Спадщина Аристотеля та аристотелізм в історії релігієзнавчої думки» (м. Київ, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2016).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження викладені у 14 наукових публікаціях: 6 статтях у фахових наукових виданнях України та 8 тезах, опублікованих у збірниках матеріалів конференцій.

Структура та обсяг дисертаційної роботи зумовлені метою і завданнями дослідження, а також логікою розкриття проблеми. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, диференційованих на 11 підрозділів, висновків та списку літератури, що налічує 176 найменувань, 146 з яких – іноземними (англійська та німецька) мовами. Повний обсяг дисертації складає 239 сторінок, з яких основна частина – 220 сторінок.

Розділ I

ТЕОРЕТИЧНІ Й МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРИНЦИПУ СУБ'ЄКТИВНОСТІ.

1.1. Принцип суб'єктивності і постановка питання про самообґрунтування.

Що ми знаємо, знаючи щось? Знаючи щось, ми водночас знаємо те, **що ми знаємо**, і те, **що ми знаємо**, тобто знання, стосуючись до певного предмета, заразом стосується і до самого себе, оскільки знаннєвий стосунок, що імплікує форму предметного знання, очевидно, неможливий без устосування¹ цього знання до суб'єкта самого стосунку (самосвідомості, Я), адже принцип предметного знання («Я знаю щось») безумовно передбачає наявність суб'єкта, як інстанції цього устосування, тобто того, хто володіє цим знанням («Я знаю, що це я знаю щось»)².

¹ Використання термінів «устосування» / «устосоване» поруч із більш звичними «стосунок» / «стосується» потребує додаткового обґрунтування. Таке термінологічне розрізнення, перш за все, має на меті увиразнити відмінність між типами стосунків в межах знання залежно від того, до чого це знання стосується: до певного предмета чи самого себе. В найбільш експліцитному вигляді потребу у такій термінологічній стратегії можна увиразнити на прикладі наступного уривку з дослідження К. Дюзинга: «Більш того, Наторп і Пікерт були тої думки, що самостосунок (Selbstbeziehung) Я є наслідком суб'єкт-об'єктного типу стосунку (Subjekt-Objekt Beziehung), що зрештою, як вже згадувалось, повертає нас до позиції Райнгольда. Відтепер, коли ми шукаємо, як досягнути лише це мисляче Я як суб'єкт-об'єктне устосування (Subjekt-Objekt Relation), то така спроба знову опиняється залежною від Я, і таким чином, передує цьому стосунку (Beziehung)» [55, S.145]. Як бачимо, в цьому фрагменті К. Дюзинг розрізняє два типи стосунків, а саме суб'єкт-об'єктних стосунків: **Beziehung** та **Relation**. Вихідна проблема, пов'язана із необхідністю такого розрізнення, полягає в тому, що Я як стосунок знання до себе як до об'єкта годі схопити на підставі стосунку до знання про Я як до знання про об'єкт, оскільки це Я водночас є і суб'єктом такого стосунку, а тому воно, як випливає з такого обґрунтування, має передувати собі, аби утворити стосунок до себе. Цей парадокс виникає за випадку, коли ми, отже, намагаємось схопити Я як **мислиме Я**, не помічаючи того, що тематичний і опосередкований стосунок (Beziehung) **мислячого Я** до себе як до об'єкта (мислимого) засновується на наявності безпосереднього стосунку Я (Relation) до себе, що не призводить до постання Я як об'єкта, що був би чимось відмінним від Я як мислячого суб'єкта. Отже, про об'єкт цього стосунку годі говорити як про те, що лише **стосується** до самого Я як суб'єкта, натомість цей об'єкт завжди є **устосованим** до його суб'єкта, проте цей стосунок (Relation) завжди є безпосереднім, на відміну від опосередкованого стосунку (Beziehung), що завжди предметно тематизує відмінність об'єкта цього стосунку від його суб'єкта, що, зрештою, призводить до парадоксального висновку, відповідно до якого **стосунок («устосування») як Relation є безстосунковим** (можливість такого стосунку досліджуватиметься в другому розділі дисертації, що присвячений можливості непередметного обґрунтування рефлексії). Відповідно, опосередкувальний принцип в межах такого стосунку (Beziehung) – це саме предметне знання, що з необхідністю має відокремлювати те, **про що** воно знає, від того, **хто** про це «щось» знає (тобто самого знання). А втім, складність розрізнення цих типів стосунку полягає в тому, що з позиції предметного знання (як можна буде побачити далі з обґрунтування в дисертаційному дослідженні) взагалі неможливо розрізнити Relation та Beziehung як **типи стосунків**, внаслідок чого предметне знання редукує перший тип до другого, тому в межах предметного знання відмінність цих стосунків постає через відмінність їхніх об'єктів: Я (Relation) / зовнішній предмет (Beziehung).

² Як бачимо, така постановка питання про самообґрунтування самознання імплікує можливість щонайменше двох альтернативних поглядів на те, що таке «суб'єкт» в його стосунку до самознання. Згідно до першого, самостосунок знання передбачає устосування знання до незалежного від знання суб'єкта, що володіє цим знанням, а отже, таке знання має бути описане як предметна властивість цього суб'єкта. Відповідно до другої альтернативи, сам суб'єкт **безпосередньо** є самостосунком знання, тому обґрунтування знання не передбачає стосунку знання до такого стану справ, який сам по собі не є знанням. Таке обґрунтування сутності самознання попередньо можна визначити як

Подібне знання, звернене на самого себе, тобто знання про знання, Д. Генрих називає «суб'єктивністю як принципом»³[9, с. 41]. На перший погляд видається, що знання про знання є умовою, що уможлиблює знання про «щось» (предмет), тому, знаючи виключно про «щось», ми не знаємо **нічого**, позаяк для того, аби знати це «щось», необхідно zarazом мати знання і про «щось», і про саме знання, що імпліцитно входить до складу знання про предмет. Такий стан справ увиразнив Гегель: «Наше буденне знання є лише предметом, який воно знає, в той же час не знаючи саме себе, тобто самого знання. Ціле ж, наявне в знанні, це не лише предмет, але й Я, що знає, а також стосунок між мною і предметом – свідомість» [8, с. 79]. Звідси виникає закономірне питання: до якого роду знання належить самознання і чи можемо ми знати про знання на підставі знання про щось, іншими словами, чи є самознання певним «щось», що протистоїть знанню як особливий предмет? Удокладнюючи зміст цього питання, спробуймо сформулювати ще одну ключову в контексті цього дослідження проблему. Якщо будь-яке знання, що знає щось, водночас являє собою єдність знання предмета (стосування до певного «щось») і самознання (самостосування), то природно запитати, як можуть в рамках предметного знання бути об'єднані ці моменти? Чи є знання устосованим до самого себе постільки, поскільки воно устосоване до предмета, чи навпаки – воно є устосованим до предмета, оскільки устосоване до себе? Як бачимо, за такої постановки питання можливі принаймі дві альтернативні стратегії обґрунтування природи знання (чистої суб'єктивності), які можна умовно ідентифікувати як а) предметне (емпіричне) обґрунтування і б) трансцендентальне обґрунтування.

Розгляньмо спочатку першу альтернативу, а саме спробу емпіричного обґрунтування суб'єктивності. Е. Фольрат концентровано формулює її у наступний спосіб: «Будь-яке знання визначається тим, **що** воно знає. Дійсне знання – це знання дійсного» [159, S.163]. Як бачимо, ця точка зору увиразнює, що а) предмет, що завжди перебуває поза межами самого знання, вже відпочатково є дійс-

іманентне, чи непередметне обґрунтування, можливість якого дисертант дослідив у статті «Принцип суб'єктивності і проблема самообґрунтування» [3]

³ Суб'єктивність, за Д. Генрихом, є знанням, «завдяки якому ми початково перебуваємо у певному відношенні до нас самих. Про таке знання можна говорити як про самосвідомість» [9, с.41]. Таке визначення суб'єктивності є ключовим і в контексті даного дослідження.

ним предметом, і б) знання, аби бути «дійсним знанням», має лише адекватно відображати цей зовнішній незалежний предмет⁴. Таким чином, критерієм істинності будь-якого знання має бути його адекватне узгодження із предметом; а втім, у положенні а) увиразнюється, що дійсність є характеристикою предмета, а тому критерієм істинності усіякого знання мав би бути предмет, а не його узгодження із знанням, оскільки таке узгодження є характеристикою самого знання, але аж ніяк не предмета. З такого ракурсу вбачається двозначність критерію істинності знання, що ґрунтується в двозначності самого поняття «дійсності»: дійсність одночасно виступає і характеристикою предмета, і характеристикою знання, тому а) знання може бути дійсним лише тоді, коли дійсним є його предмет, але б) визначити певний предмет як дійсний можна лише через знання. Таким чином, спроба емпіричного обґрунтування знання призводить до кола в обґрунтуванні. Г. Рікерт упрозорує його так: «Відповідь, що предмет пізнання мав би бути лише дійсним фактичним матеріалом, може бути достатньою з точки зору точних наук, проте не робить ніякого внеску в теорію пізнання. Це призводить до того, що мірою форми пізнання дійсності стає те, що пізнається як дійсне» [134, S.145]. Відповідно, аби довести, що певний предмет є дійсним предметом, предмет вже до всякого обґрунтування мав би покладатися як дійсний.

Зрештою, ця позиція призводить до висновку, що має суто негативне значення, а саме – неможливості виснувати знання про предмет виключно з самого предмета. Спробуймо унаочнити цей результат в інакший спосіб. Принцип предметного знання передбачає устосування знання до його предмета. Чи можна вважати, що характер буття цього предмета є присутньо незалежним від самого знання, а отже, знання і предмет є відпочатково різними сутностями? Якби знання не мало б власної визначеності, то устосування знання до предмета в предметному знанні не могло б утворити знаннєвого стосунку, адже знання у своєму устосуванні до предмета цілком би розчинилося у предметі, а отже, саме стало б пред-

⁴ Гегель унаочнює співвідношення об'єкта і знання відповідно до вихідних положень емпіричного обґрунтування суб'єктивності наступним чином: «об'єкт є тим, що саме по собі є завершеним, готовим, що не потребує мислення задля того, аби бути дійсним у мисленні», в той час як знання «має надолужити себе у певній матерії, і до того ж зробити себе адекватним власній матерії» [77, S. 37]

метом. Але, очевидно, що знання, окрім того, що воно є онтологічним стосунком самого себе до предмета, має утворювати ще й пізнавальний стосунок до предмета; втім, утворити подібний зв'язок знання може лише на підставі того, що, будучи устосованим до певного предмета, воно водночас знає цей предмет, тобто відрізняє цей предмет від власного знання про нього. Таке відрізнєння, вочевидь, можливе лише за тої умови, коли знання має власний зміст, незалежний від предмета цього знання, інакше кажучи, якщо воно відпочатково є самознанням. Але якщо будь-яке знання є знанням про предмет, то чим є самознання, позаяк знання, про яке знається у цьому знанні, саме, очевидно, предметом не є? Таким чином, емпіричне обґрунтування суб'єктивності водночас унеможлиблює самообґрунтування.

Іншу стратегію предметного обґрунтування суб'єктивності представляє Ж.П. Сартр у праці «Трансцендентність Его». Ключовий аргумент Сартра полягає в наступному: не існує самосвідомості як окремої сутності, натомість самосвідомість цілком співпадає із свідомістю об'єкта, і саме об'єкт є джерелом єдності свідомості: «Об'єкт є трансцендентним щодо свідомостей, що схоплюють його, і саме в ньому міститься принцип їхньої єдності» [24, с. 89]. Знаючи про щось, я імпліцитно присутній у цьому знанні, проте знання про себе у предметному знанні цілком співпадає із знанням предмета; водночас таке знання не здатне увиразнити саме себе в якості певного особливого предмета («коли я реалізую акт *Cogito*, моя свідомість, що рефлектує, ще зовсім не сприймає себе саму в якості об'єкта» [24, с. 92]). Цю свідомість, що в необ'єктивувальний спосіб стосується самої себе у предметному знанні, Сартр називає «непозиційною свідомістю» [24, с. 92]. Якщо ж подібна свідомість стає об'єктом додаткової рефлексії, вона перетворюється в позиційну свідомість самої себе, що спричинює виникнення Я («Je») – «центра непрозорості»⁵. Відповідно, основна проблема, що пов'язана із з'ясуванням онтологічного статусу Я, формулюється Сартром так: «чи дійсно мо-

⁵ Як роз'яснює це положення Д. Захаві, «коли Сартр говорить, що кожна позиційна свідомість об'єкта є водночас непозиційною свідомістю самої себе і наполягає на існуванні тісного зв'язку між феноменами досвіду і їхньою даністю від першої особи (*first-personal givenness*), то це по суті підкреслює той факт, що дорефлексивну (*pre-reflexive*) самосвідомість не можна збагнути як інтенційний чи об'єктивований стан» [173, р. 22]

жна казати, що рефлексивним актом однаково і в той самий спосіб охоплюються як Я (Je), так і свідомість, що мислить?» [24, с. 94] Втім, якщо рефлексивний акт є причиною виникнення позиційної свідомості (тобто свідомості, що стосується до себе як до певного об'єкта), то позиційною свідомістю у рефлексивному акті стає свідомість, яка сама по собі (до того, як стала об'єктом додаткової рефлексії) *позиційною не була*. Звідси Сартр висновує ключовий аргументативний крок: «та свідомість, що промовляє «Я мислю», не є точно тією ж свідомістю, що здійснює акт мислення» [24, с. 92], що призводить до парадоксального висновку: те, що свідомість мислить щодо самої себе, не є мисленням самої свідомості. У рефлексії щодо самої себе свідомість є трансцендентною собі.

Аби продемонструвати, що Я є продуктом рефлексії, Сартр наводить приклад з читанням книги: «коли я читав, існувала свідомість книги, героя роману, проте в цій свідомості зовсім не містилося Я (Je), ця свідомість була лише свідомістю об'єкта і zarazом непозиційною свідомістю самого себе» [24, с. 93], підкріплюючи власне міркування додатковим аргументом: неможливістю згадати про позиційну свідомість («я читав») поза контекстом згадки про свідомість непозиційну («свідомість книги», «героя роману»). Проте яким чином можливо сформулювати положення «я читав»? Якщо усяка свідомість є свідомістю предмета і є настільки, наскільки є предмет, то свідомість себе самої неможлива не лише як позиційна свідомість, - вона є неможливою в принципі. Нарешті, якщо положення «Я читав» нетематично і непозиційно було присутнім у предметному акті читання книги, а отже, про нього нічого не можна було знати, то на підставі чого може ґрунтуватися впевненість, що а) цю книгу читав **Я**; б) що я читав саме **книгу**, а не щось інше, іншими словами, як я можу відрізнити зміст книги від змісту того Я, що читає цю книгу⁶? Окрім того, якщо джерело знання про предмет суцільно знаходиться в самому предметі, то яким чином можливі різні теоретичні описи одного й того ж предмета?

⁶ С. Шумейкер дещо парадоксально стверджує, що наявні в нас ментальні стани існують абсолютно незалежно від того, що ми про них знаємо з позиції першої особи [152, р. 224]

Таким чином, перший варіант цієї стратегії увиразнює положення, згідно до якого свідомість предмета не може бути виснувана із самого предмета, в той час як другий (вчення Сартра) імплікує неможливість виснувати самосвідомість (Я) із предметної свідомості⁷. Якщо у знанні про щось знання має водночас і бути тотожним цьому «щось» (інакше таке знання не буде істинним знанням), і відрізнитися від цього щось як свого предмета (інакше не може бути мови про знаннєвий стосунок), то умова (1), завдяки якій знання має стосуватися до певного предмета, витворюючи уявлення (*Vorstellung*) чогось, має бути цілком ідентична умові (2), завдяки якій знання про щось водночас стосується суб'єкта цього знання, витворюючи уявлення про предмет як про *мій предмет*, тобто предмет, що є предметом виключно у самому знанні, позаяк мова іде про *одне й те саме знання*. Вочевидь, проте, що ці умови є не просто відмінними одна від одної, а навіть протилежними, позаяк умова (1) наголошує на тому, що зміст такого знання утворюється через предметну афекцію знання, в той час як згідно до умови (2) таке знання витворюється через обертання саме на себе, тобто через *самоафекцію*. Чи може бути в свою чергу упредметнена ця друга умова? Так, якщо мова йде про самознання виключно як про *умову* предметного знання (тобто знання себе у знанні певного предмета); ні, якщо мова ведеться про самознання як самосвідомість, тотожність, що зберігає свою ідентичність цілком незалежно від усякого предмета і навіть предметності взагалі⁸. А втім, якщо самостосування Я (чистої самосвідомості) є визначеним, тобто Я уже є певним знанням, відрізненим від знання предмета, то чи не є те Я, до якого стосується Я як суб'єкт цього стосування у власному самостосованні, в свою чергу певним предметом, позаяк у іншому випадку (а саме, якщо між цими двома Я (стосувальним і стосованим) немає відмінності)) незрозуміло, як в такому випадку між ними взагалі може виникнути стосунок⁹? Але якщо

⁷ На необхідності такого висновування наголошує Т. Рокмор: «Неадекватність будь-яких підходів до пізнання виключно на підставі свідомості полягає в тому, що ми маємо не лише знати, але й також знати, що ми знаємо, тобто задовільна теорія знання має включати в себе також теорію самосвідомості» [136, р.185]

⁸ Дж. Шир увиразнює цю відмінність через розрізнення «епістемічного самостосунку» («знання того, що я роблю у робленні того, що я роблю» («knowing what I am doing in doing what I am doing»)) та «феноменологічного самостосунку» («удосвідчення самого себе як того, що робить те, що він робить у робленні того, що він робить» («experiencing myself doing what I am doing in doing what I am doing»)) [151]

⁹ Навіть якщо розглядати Я, або чисте самознання, як різновид предметного стосунку, то очевидно, що Я не є зовнішнім предметом стосовно самого себе. Цей висновок, в свою чергу, може провокувати уявлення про Я як не про

завдяки власному самостосуванню, як було виявлено вище, знання не лише стосується предмета, але й відрізняється від нього, то це відрізнення, а саме відрізнення знання від предмета знання, має бути дією самого знання і не може бути віднесене на рахунок предмета, заразом не призводячи до кола в обґрунтуванні. І водночас ця самовідрізняльна дія знання має бути предметною дією, оскільки вона відрізняє від себе цілком конкретний зміст – предметне знання, що цілком визначене предметом; здається, узгодити між собою ці два описи можливо лише за тієї умови, що сам предмет має бути не лише «чимось для знання», але й **самовідрізненням самого знання**, що допомогло б пояснити той факт, що (а) знання може бути узгодженим не лише із певним предметом, але і з будь-яким предметом взагалі а (б) знання в цьому узгодженні не перетворюється цілковито у предмет, позаяк воно не лише відрізняється від себе, але й стосується себе. Отже, яким чином можливо увиразнити стосунок Я (чистої суб'єктивності, самостосунку) до його предметного устосування з огляду на викладені міркування? На перший погляд видається, що основна проблема полягає в тому, аби довести можливість існування знання, що зберігає свою самототожність в актах предметного знання, тим самим дозволяючи ідентифікувати це знання як *своє знання*. Засновник трансцендентальної філософії І. Кант формулює цю проблему наступним чином: «має бути можливим¹⁰, аби «я мислю» **супроводжувало** усі мої уявлення; в іншому випадку в мені уявлялося б щось таке, чого не можна було б мислити» [106, S.178], адже «багатоманіття уявлень, що дані у певному спогляданні, не були б усі разом моїми уявленнями, якби вони усі разом не належали одній самосвідомості» [106, S.178]. Емпірична свідомість, що цілком співпадає з усвідомлюваним об'єктом, не здатна витворити принцип пов'язання об'єктів в одній свідомості, позаяк така сві-

зовнішній, а про внутрішній предмет, що пізнається не у певному стосунку, а безпосередньо. Утім, ця позиція також обтяжена парадоксами, які виявив І. Іващенко [15, с. 8]

¹⁰ Це положення Канта спричинило жваву дискусію щодо онтологічного статусу суб'єктивності, сенс якої полягає в наступному: чи варто розуміти тезу «має бути можливим, аби «я мислю» супроводжувало...» таким чином, що «я мислю» має дійсно супроводжувати «усі мої уявлення»? Проти такого трактування Канта виступають, зокрема, Ж.П. Сартр («чи варто робити з цього такий висновок, що деяке Я (Je) фактично є наявним у всіх станах нашої свідомості і реально здійснює верховний синтез нашого досвіду? Здається, що такий висновок був би насиллям над кантовою думкою» [24, с.86], а також Крамер («у першій zasadі свого вчення про науку – положенні, що «Я мислю» має бути у змозі супроводжувати всі мої уявлення, Кант не стверджував і не хотів стверджувати, що «Я мислю» супроводжує або навіть має супроводжувати всі мої уявлення» [19, с.45]; навпаки, прихильником такого прочитання Канта є О. Гьофе [95, S.137-139]

домість змінюється кожного разу, як змінюється її об'єкт, і імплікує парадокс, за якого «я мав би настільки ж багатоманітне Я, скільки в мені є усвідомлюваних мною уявлень» [106, S.180]. Трансцендентальна аперцепція, що витворює поняття «я мислю», постає не лише принципом пов'язання уявлень, але й умовою їх конституювання: «лише завдяки тому, що я можу пов'язати багатоманіття даних уявлень в одній свідомості, міститься можливість того, аби я уявляв собі тотожність свідомості в самих уявленнях» [106, S.179]

Аби унеможливити спробу емпіричного обґрунтування чистої самосвідомості, Кант наголошує на тому, що чиста аперцепція є умовою мислимості споглядань: «вище основоположення щодо можливості споглядань полягає в тому, що усе багатоманіття в них підкоряється умовам першопочатково-синтетичної єдності аперцепції» [106, S.179], а оскільки споглядання без понять є «сліпими», то і умовою всякого пізнання взагалі¹¹. А втім, звідси виникає логічне питання: що можна знати про «я мислю» і чи може воно взагалі стати об'єктом пізнання? Аби удокладнити цю проблему, Кант формулює питання так: «яким чином Я, що мислить себе, відрізняється від Я, що себе споглядає, і тим не менш, співпадає з ним, будучи одним і тим самим суб'єктом? Яким чином, отже, я можу сказати, що я як мислячий суб'єкт пізнаю себе як мислимий суб'єкт, оскільки я, понад те, даний собі у спогляданні...?» [106, S.195]. Задля цього «необхідне споглядання самого себе, в основі якого а ргіогі лежить дана форма, тобто час, що має чуттєвий характер», і «моє існування завжди залишається лише чуттєво визначуваним» [106, S.197], а це значить, що Я осягає самого себе лише так, як воно перед собою постає, а не так, як воно існує. А втім, якщо через споглядання може бути даним лише множинне, то навіть наявність можливості для Я споглядати себе не вирішує ключової проблеми мислимості Я – його єдності, оскільки в подібному разі теза Канта звучала б так: Я як мислячий, що є одним, пізнаю себе як мислимий суб'єкт, оскільки понад те даний у спогляданні як множинний. Відповідно, згідно з термінологією самого Канта, цей умовивід був би паралогізмом, оскільки понят-

¹¹ Зокрема, Г. Маркузе вказує на те, що «першопочатково-синтетична єдність аперцепції є для Канта останньою умовою можливості людського пізнання взагалі» (die letzte Bedingung der Möglichkeit von menschlicher Erkenntnis überhaupt) [118, S.30]

тя Я в першому (мислячий / один) і в другому (даний у спогляданні / множинний) засновках вживається у різних значеннях, тому висновок є неможливим. Ось як увиразнює основний недолік кантового вчення про самосвідомість Фіхте: «за Кантом, всяка свідомість лише **обумовлена** самосвідомістю, тобто зміст її може бути виснуваний з чогось такого, що лежить поза межами самосвідомості... Згідно з науковченням, будь-яка свідомість **визначена** самосвідомістю, тобто все, що відбувається у свідомості, є обґрунтованим, даним, створеним умовами самосвідомості; і поза самосвідомістю для неї немає ніякої іншої основи» [56, S.356]. Відповідно, предмет самої інтелігенції (матеріал чуттєвості) повинен бути утвореним самим знанням, а не бути даним йому, а тому Я має не лише **супроводжувати** власні уявлення, але й **витворювати** їх¹². Чи можливо б було послідовно розв'язати проблему знанневого самостосунку, якщо б ми розглядали предмет не як дещо дане знанню, а як узовнішене буття самого знання? Втім, така постановка питання одразу ж наштовхується на проблему буттєвого статусу того знанневого стосунку, в якому Я устосоване не щодо деякого дещо, а щодо самого себе. Якщо Я (самознання) має визначати спосіб предметного стосування цього знання, то самознання, по-перше, є *визначуваним* щодо предмета, а по-друге, воно водночас є *визначеним*, тобто певним знанням, що повсякчас уможлиблює відрізнення Я від усього того, що Я не є. Цей опис самознання виглядає непроблематично доки ми не запитаємо про підставу його визначеності. Якщо принцип самознання є первинним щодо принципу предметного знання, що дозволяє ідентифікувати будь-який предмет як такий, що належить знанню, то очевидно, що принцип предметної ідентифікації не може стати визначальним щодо самостосувальної дії

¹² Важливість Кантового вчення про трансцендентальну єдність аперцепції для спекулятивної теорії суб'єктивності К. Дюзинг увиразнює так: «В спекулятивній логіці і її теорії суб'єктивності Гегелева полеміка з Кантовим поняттям синтетичної єдності аперцепції є центральною; Гегель вбачає в цій єдності не просто субстанційну тотожність, але суб'єктивність в логічному сенсі, чисте поняття, що мислить саме себе» [54, S.235]. Відмінність між Кантовою і Гегелевою теоріями суб'єктивності Дюзинг вбачає в тому, що «Гегель змінює Кантове вчення про конституювання об'єкта взагалі, що міститься в трансцендентальній дедукції категорій, перетворюючи його в теорію самооб'єктивації чистої суб'єктивності, або поняття. Особливо, на противагу Канту, він вимагає, аби багатоманіття не було для мислення чимось даним, а виникало виключно з нього самого» [13, с. 206]. Аналогічним чином Ш. Сеєрс вважає, що «Гегель сприйняв аргумент Канта про те, що активність суб'єкта... відіграє суттєву роль у процесі знання. Проте він відкинув Кантову ідею, що думки та інтерпретації є лише нашими суб'єктивними формами, які ми накладаємо на наше знання і які віддаляють нас від об'єкта, як він є сам по собі» [147, р.23]. Особливість такого «відкидання» П. Гаєр вбачає в тому, що «Гегель не просто відкинув Кантів дуалізм між формою людського мислення та істинною природою буття... а радше думав, що дуалізм Канта сам по собі є маніфестацією істинної природи буття» [71, р.37]

знання, позаяк у такому разі умова, яка уможлиблює предметне стосування знання, була б, в свою чергу, обумовленою тим, що вона і зумовлює, призводячи до нерозв'язного парадоксу. А втім, якщо принцип предметного стосунку (знання про щось) не є визначувальним принципом самознання, то яким чином можна узгодити це положення із тезою про самовизначуваний характер Я? Якщо у власному самостосуванні Я стосується самого себе, то чи стосується воно самого себе як певного щось? Але якщо принцип предметного знання передбачає відмінність між знанням і тим, що у цьому знанні знається (щось, предметом), то відразу впадає в око той факт, що такий принцип не може стати універсальною моделлю самознання, оскільки в самознанні як *самостосувальне*, так і *самостосоване* є одним і тим же Я. Нарешті, якщо у мисленні про предмет (предметному знанні) цей предмет мислиться *мислимим чином*, то у мисленні про Я (тобто у мисленні про мислення) саме мислення мислиться *мислячим чином*, підштовхуючи до висновку, що те «щось», що мислиться у мисленні самого себе (Я, самознанні), не є «чимось» у сенсі певного предмета. Утім, якщо у знанні про себе Я знається не як певне «щось» (предмет), то що знається у такому знанні? Якщо у знанні про себе (Я = Я) Я і стосується самого себе, і водночас є *тим самим Я* і як самостосувальне, так і самостосоване Я, то логічно запитати: чи є те Я, що стосується до самого себе, тотожним тому Я, до якого воно стосується? Втім, подібне запитання відразу ж імплікує новий парадокс: (а) якщо Я як самостосувальне тотожне Я як самостосованому, то **Я не пізнає Я**, позаяк пізнання передбачає відмінність між суб'єктом і об'єктом пізнання, і стає незрозумілим, на підставі чого Я як самостосоване можна відокремити від Я як самостосувального, а без цього відокремлення неможливим є і знаннєвий зв'язок між ними; (б) якщо ж Я як самостосувальне не тотожне Я як самостосованому, то в подібному стосуванні Я до Я **Я пізнає не Я**, а щось цілком відмінне від Я, бо ж це Я (пізнаване) не є тотожним тому Я, що пізнає. Як бачимо, ці парадокси неодмінно виникають тоді, коли ми намагаємося мислити про знання (Я) на підставі мислення про щось, тим самим уречевлюючи саме знання. А оскільки знання про знання, як було з'ясовано вище, уможлиблює знання про предмет, і сам предмет є нічим іншим, як властивістю («самовідрізнян-

ням») знання, то питання «що ми знаємо, знаючи щось?» неминуче перетікає у питання «що ми знаємо, знаючи Я?»¹³. Спробуймо удокладнити це питання з огляду на виявлені вище парадокси на прикладі міркувань Фіхте, які той виклав у творі «Спроба нового викладу науковчення».

Будь-яке предметне знання є устосуванням інтелігенції до її предмета, і зміст такого знання визначений тим, на що спрямована сама інтелігенція. Знання ж про Я, вочевидь, можливе лише на тій підставі, коли інтелігенція стосується не певного предмета, а самої себе. В цьому самостосуванні знання ми розрізняємо Я, яке мислить, і Я, про яке мислиться у цьому мисленні, і разом мислимо, що Я як мисляче і Я як мислиме є водночас одним і тим самим Я. «Коли ти мислиш себе, то ти для себе є не лише мисляче, але й мислиме; в даному випадку мисляче й мислиме мають бути одним цілим; твоя дія у мисленні має обертатися на себе самого, на мисляче» [57, S.522]. Втім, на відміну від предметного знання, знання про Я неможливо описувати таким чином, щоб Я існувало ще до знання про нього як про Я, а тому саме Я є присутньо і тим, що воно є, і тим, що про нього знається, або іншими словами, воно водночас є і предметом знання, і самим знанням, а отже, Я, на відміну від предмета («щось»), не існує до того, як стає знанням про себе. Отже, самознання Я є водночас самопокладанням Я, і водночас самопокладання Я є його самознанням («Я є тим, що покладає самого себе, і нічим більше; те, що покладає самого себе, є Я, і нічого більше» [57, S.523]. Але як в акті самознання, так і в акті самопокладання ми розрізняємо те, що покладається (знається), і те, чим це щось покладається (знається), тобто суб'єкт покладання (знання) і його об'єкт. Отже, діяльність Я з самопокладання, що тотожна принципу самознання Я, поля-

¹³ Труднощі, пов'язані із таким запитуванням, удокладное вітчизняний філософ Ю. Федорченко. На думку цього вченого, «з поняттям «Я» у філософії пов'язані численні непорозуміння. Насамперед слід зрозуміти, що поняття «Я» не є субстанціональним» [27]. Ознаку «субстанціональності» Ю. Федорченко вбачає у тому, що «розуміння «Я» як первісно даного і є, по суті, субстантивізацією цього поняття. Тобто субстантивний характер «Я» ґрунтується на вірі в те, що «Я» є сутністю нашої свідомості, а саме що свідомість має «Я» своїм необхідним субстратом, суб'єктом» [27]. А втім, як ми побачимо на прикладі філософії Фіхте, субстанційність «Я» не є тотожною його «первісній даності», що увиразнює відмінність між Кантовим і Фіхтевим розумінням поняття «субстанції». Проблематичність такого витлумачення «субстанції» в межах Фіхтевої філософії можна продемонструвати на прикладі ідей Алена Вуда: «Фіхте використовує слово «Я» задля позначення не речі або субстанції, а вільного акту» [170, р.125]. Втім, Вуд одразу ж зазначає, що таке поняття «субстанції» засвідчує факт неспівмірності Фіхтевого розуміння субстанції із класичним (Декартівським) розумінням: «Фіхте, отже, відкидає некогерентне Картезіанське поняття матеріальної речі чи субстанції» [170, р.125]; навпаки, сам Вуд говорить про «субстанційний суб'єкт діяльності Я» [170, р.125] у Фіхте, відповідно до якого термін «субстанція» у Фіхте виступає як синонім «самовизначального акту», а не «первісної даності».

гає в тому, що Я (як суб'єкт) має знати Я (як об'єкт). Але згідно з вищенаведеними міркуваннями, *кожне* Я витворюється через самознання, тому Я існує лише тоді, коли воно водночас покладає себе як Я і знає себе як Я, інакше кажучи, коли воно є водночас і суб'єктом, і об'єктом. Але звідси витікає важливе положення: теза «Я (суб'єкт) = Я (об'єкт)» можлива лише за умови, коли Я (об'єкт) задовольняє вимозі *бути Я*, а оскільки будь-яке Я є тотожністю суб'єкта і об'єкта, тому і Я як об'єкт в свою чергу має бути тотожністю суб'єкта і об'єкта, а отже, положення «Я (суб'єкт) = Я (об'єкт)» за такої умови перетворюється на положення «Я (суб'єкт) = (Я (об'єкт) ((Я (суб'єкт) = Я (об'єкт))). Але оскільки це останнє Я (об'єкт) в свою чергу також має бути Я, то воно в свою чергу розпадається на Я (суб'єкт) і Я (об'єкт) і вимагає нового акту самоусвідомлення¹⁴, задля якого вже необхідно мислити процес мислення процесу мислення і так до нескінченності. Тому запитування про Я як про щось неодмінно призводить до нескінченного регресу, за якого виникнення Я є неможливим¹⁵.

Але якщо ми не можемо знати про Я на підставі знання про щось, то чому ми завжди щось про це Я знаємо, бо ж наше знання про Я вже завжди є певним

¹⁴ Й. Хааг коментує такий стан справ таким чином: «Іншими словами, свідомість чогось як чогось передбачає самосвідомість. Щойно ми просуваємось далі і суб'єкт цієї самосвідомості звертається до рефлексивного аналізу, ми робимо його об'єктом свідомості – і, звісно, знову зіштовхуємося з тією самою проблемою» [72, р.101], тобто із регресом у самообґрунтуванні.

¹⁵ Втім, не слід забувати, що цей парадокс стосується лише умов дискурсивного мислення Я, але аж ніяк не характеру його дійсного існування. Тому навряд чи можна погодитись із К. Глой, що універсалізує зазначені висновки Фіхте, протиставляючи їх теорії суб'єктивності Гегеля: «Остаточне самоосягнення є неможливим, оскільки воно передбачало б наявність нейтрального фону, на якому лише й могла б показати себе замкненість і завершеність, тобто цілісність. Але нескінченність і невизначеність (відкритість) цього цілком іншого ініціювала б нескінченний процес визначення... У цьому пункті позиція Фіхте перевершує Гегелеву» [70, S. 122]. Теза Фіхте про самосвідомість як безпосередню єдність суб'єкта і об'єкта є конкретним контраргументом проти твердження К. Глой щодо необхідності «нейтрального фону» задля «самоосягнення». Така інтерпретація, очевидно, є можливою лише на тій підставі, коли цю єдність Я, а саме Я як суб'єкта і Я як об'єкта, розглядають як рефлексивний принцип, через який Я-суб'єкт набуває знання про Я-об'єкт. Але в такому разі, вочевидь, годі було б говорити про **безпосередність** тотожності Я, бо така тотожність в такому разі могла б бути лише **висновуваною**. Такий стан справ імплікував би наслідок, згідно до якого знання Я про себе не було б **водночас** його буттям, а тому буття Я, тобто те, чим є це Я, становило б опосередкувальний принцип в межах самого Я, що дійсно унеможлилював би «остаточне самоосягнення», оскільки в такому випадку у судженні «Я є Я» те Я, яке є Я, разом не було б тим Я, яке є **Я**. Основний висновок з цих міркувань, вочевидь, полягає в тому, що таке кривотлумачення принципу абсолютного Я засновується на розгляді принципу безпосередньої єдності Я-суб'єкта і Я-об'єкта через призму суб'єкт-об'єктної моделі, на неприпустимості чого наголошує К. Ібер [101], який продемонстрував, що такий стан справ веде до ото тожненні принципу «абсолютного Я» з принципом предметної свідомості. Таку саму думку висловлює К. Дюзинг: «Самостосунок як суб'єкт-об'єктний стосунок, як можна побачити з такими визначеннями, не є оригінальною моделлю структури самосвідомості» [55, S.193], оскільки таке тлумачення природи самостосунку провокує уявлення про його об'єкт як про «нейтральний і відмінний від суб'єкта» [55, S.193], що унеможлилює єдність «Я» у знанні про себе.

визначеним знанням, завдяки якому ми розрізняємо Я від усього іншого, що не є Я, хоча й не даємо собі ради в тому, як ми це робимо? Знаючи про щось у предметному знанні, ми розрізняємо це «щось» як об'єкт знання від самого знання; тому в рамках предметного знання суб'єкт цього знання водночас не є його об'єктом. Натомість в межах самознання суб'єкт і об'єкт складають безпосередню єдність. А отже, підстава цієї визначеності не може знаходитись в межах предметного знання, обмеженого знанням про предмет. Але чому існує саме уявлення нескінченного регресу в обґрунтуванні самосвідомості? Вочевидь, тому, що всяке знання доходить до нас лише за посередництвом уявлення (свідомості), а всяка свідомість характеризується розрізненням суб'єкта та об'єкта; тому в свідомості суб'єкт не є в той же час об'єкт. Розчленування на суб'єкт і об'єкт є опосередкуванням; єдність того й іншого, що є умовою емпіричної свідомості, повинна бути нічим іншим, як безпосередньою свідомістю: «Отже, перш за все ми знайшли таку свідомість, яку ми щойно шукали, свідомість, в якій безпосередньо з'єднані суб'єктивне та об'єктивне. Свідомість про наше власне мислення і є ця свідомість» [57, S.527]. Але безпосередня свідомість є не що інше, як споглядання: «Такого роду безпосередня свідомість позначається науковим терміном споглядання, і так маємо намір називати її і ми» [57, S.528]. А втім, з вищенаведених міркувань випливає надзвичайно важливий висновок: *самосвідомість не є свідомістю самої себе*, позаяк способи існування свідомості (опосередкування) і самосвідомості (безпосередність) є цілком відмінними один від одного. І водночас самосвідомість є певним видом свідомості, бо в ній знається *щось*, хоча й це щось не є чимось відмінним від самої свідомості. Але якщо знання про щось (свідомість) обумовлене самознанням (самосвідомістю), то ця умова свідомості (безпосередність) не може бути дана в межах самої свідомості (опосередкування). Проте оскільки вже саме предметне знання є, з одного боку, знанням про щось (предмет), а з іншого – знанням про знання, то вже в межах самого предметного знання ми помічаємо цю єдність опосередкування («знання про щось») і безпосередності («знання про знання»)¹⁶; і водночас ці два аспекти єдності складають властивості одного й того

¹⁶ Неспроможність схопити цю єдність на підставі знання про предмет засвідчує обмеженість природничо витлу-

ж знання – знання про предмет. На підставі чого може ґрунтуватися ця тотожність? Фіхте відповідає на це питання таким чином, що опосередковане знання (поняття) є в-собі-буттям безпосереднього знання (споглядання): «поняття завжди є лише самою діяльністю споглядання, що досягається не як рухливість, а як спокій і визначеність; точно таким же чином відбувається і з поняттям Я» [57, S.533], і роль поняття (опосередкованого знання) полягає в тому, що воно надає визначеності акту безпосереднього існування знання: «отже, те, що було з необхідністю з'єднаним із спогляданням Я і без чого самосвідомість залишалася неможливою, було поняття Я; бо поняття вперше завершує і досягає свідомість» [57, S.533]. Але, будучи опосередкованим пізнанням, свідомість завжди містить лише поняття, але ніколи – споглядання [57, S.533], тому принцип знання про щось (предмет), в свою чергу, ніколи не може бути даний свідомості як певне щось.

Звідси ми вбачаємо, що Я як чисте самознання у власному первинному самоустосуванні вже містить певний стосунок до предметності («щось»), позаяк така предметність витворюється через самообмеження цієї первинної єдності («споглядання») у понятті, в результаті чого знання про знання постає як: (а) щось і (б) знання про щось. Як бачимо, для Фіхте самознання і знання про щось є присутньо *одним і тим самим знанням*, оскільки знання про предмет постає як самоупредметнене самознання, що підтверджує висловлену вище тезу про предмет як **самовідрізнання знання**. Тому, запитуючи про те, що ми знаємо, знаючи щось, ми не маємо запитувати *додатково* про Я (самознання) як умову існування такого знання, бо ж це «щось» є узовнішненим буттям самого Я, даним опосередковано у понятті, позаяк саме Я дається собі лише безпосередньо у спогляданні, але не як певне щось.

Але якщо пізнання є єдністю суб'єктивного (знання) і об'єктивного (предмета), то обґрунтування предмета як незалежного від знання стану справ унеможливує пояснення **знання**, а саме узгодження предмета із знанням про нього.

маченої науки та її претензії на універсальність, що засвідчують міркування В. Дем'янова: «Суб'єкт-об'єктна категоризація становить вихідну умову можливості наукового пізнання, деяку безпередумовну очевидність... Отже, будь-яка категоризація (радикальне розрізнення, роздвоєння) є вже чимось похідним, а не відпочатковим» [11, с.16]

Навпаки, якщо визначати предмет лише як для-себе-буття знання, що існує лише в знанні і через знання, то цим підважується можливість пояснення факту **виникнення знання**. З цього пункту вбачається обмеженість емпіричної і трансцендентальної стратегії обґрунтування суб'єктивності: перша не в змозі пояснити, чим є знання саме по собі, розчиняючи знання у предметі і тим уречевлюючи його; друга не може обґрунтувати предмет знання, редукуючи його виключно до факту знання. Але якщо предметне знання, а саме знання про щось, вочевидь, уможливується предметною афекцією знання з боку цього «щось», то редукція предмета знання виключно до самообмежувальної дії знання унеможливує факт існування *певного* предметного знання, оскільки предметом всякого знання в такому разі мало б бути одне й те ж незмінне й самототожне самознання, про яке *не можна було б нічого знати*. Втім, якщо предметне знання і самознання складають властивості одного й того ж знання, то емпірична і трансцендентальна стратегії обґрунтування суб'єктивності виявляються абстрактними й однобічними способами розгляду одного й того самого стану справ – принципу суб'єктивності. Д. Кар у дослідженні «Парадокс суб'єктивності: Я в трансцендентальній традиції» резюмує це протистояння в наступний спосіб: «Практика трансцендентальної філософії підсумовується у визнанні того факту, що існують дві точки зору на те, чим є суб'єкт, а саме трансцендентальна і емпірична, які не можна ні відкинути, ані примирити. На мою думку, це становить парадокс» [44, р.9]. Протилежність цих «точок зору» Кар описує так: «У першому випадку (емпірична самосвідомість) я усвідомлюю себе як об'єкт з певними ментальними якостями; в іншому випадку (трансцендентальна самосвідомість) я усвідомлюю себе як *мислячого* (I am conscious of myself as *thinking*)» [44, р. 43]. Як бачимо, Кар вбачає лише два варіанти розв'язання проблеми суб'єктивності: емпіричну (Я є лише мислимим Я) і трансцендентальну (Я є лише мислячим Я), і не формулює третьої стратегії розв'язання цієї проблеми – спекулятивну концепцію суб'єктивності, завдання якої полягає в тому, аби подолати протилежність між предметною свідомістю й самосвідомістю, буттям і мисленням, предметом і знанням про предмет. Подібна єдність у межах спекулятивної філософії називається **поняттям**, і таке поняття «містить в собі

думку, оскільки думка є також і сама по собі річчю, чи містить річ саму по собі, оскільки річ є також і чистою думкою»¹⁷ [80, S.43]. Тому спекулятивна філософія, окрім того, пропонує аргумент, якого бракувало вищеперерахованим теоріям суб'єктивності: предмет сам по собі є в-собі-буттям мислення і мислення саме по собі є для-себе-буттям предмета («в собі і для себе суще є свідоме поняття, а поняття як таке є в собі і для себе суще»¹⁸ [80, S.43]

Спробуймо розвинути ці міркування. Увиразнивши питання «що ми знаємо, знаючи щось?», ми виявили, що знання про щось посутньо залежить від знання про знання (самознання), і позаяк ці протилежні аспекти знання належать одному й тому самому знанню, то й саме знання є протилежним собі. Але виявляється, що і предмет цього знання містить таку ж суперечність. Справді, коли ми знаємо, що знаємо щось, то як ми можемо розрізнити те, **про що** ми знаємо, від того, **що** ми знаємо про це «щось»? Але оскільки саме поняття «щось» витворюється лише на підставі знання про нього, то виявляється, що дистинкція між предметом знання («про що ми знаємо») і змістом знання («що ми знаємо про це «щось») в межах самого предметного знання не може бути подолана. Звідси виявляється, що один і той же предмет («щось») для предметного знання існує подвійним чином: (1) як предмет, що мав би існувати до і незалежно від предметного знання, утворюючи його шляхом предметної афекції і (2) як зміст знання, іманентний самому знанню, а отже, в межах предметного знання «щось» водночас виступає і властивістю предмета, і властивістю знання, і розрізнення того й іншого в рамках самого предметного знання є проблематичним. Якщо предмет існує незалежно від знання, то його не можна знати; якщо ж ми знаємо лише зміст знання, що даний у самому

¹⁷ Стислу характеристику того, чим є «поняття» в межах спекулятивної філософії, дає Вольфганг Янке: «Довершене позитивне поняття не є чимось порожнім, як абстрактне всезагальне логіки розсуду (das abstrakte Allgemeine der Verstandeslogik), що містить протилежність між формою і змістом. Воно витворює істину єдності буття і сутності, в якій осягає себе як цілковито конкретне» [105, S.154]

¹⁸ Вочевидь, для буденного знання цілком природно гадати, що знання («суб'єктивне») і предмет («об'єктивне») є протилежними одне щодо одного, а тому таке знання не здатне увиразнити **безпосередню** єдність предмета і знання. Такий стан справ легітимує потребу в спекулятивному мисленні, яке «осягає єдність визначень у їх протилежності, те позитивне, що міститься в їх становленні й переході» [77, S.176]. Втім, таке мислення, яке в межах спекулятивної філософії постає як «метод», годі ідентифікувати як певну сукупність правил і методик, яких необхідно дотримуватися в ході дослідження. Спроможність спекулятивного методу до розв'язання актуальних питань, пов'язаних із обґрунтуванням суб'єктивності, була досліджена дисертантом в статті «Спекулятивне самообґрунтування суб'єктивності»[5]

знанні, то виявляється, що, знаючи щось, ми знаємо не щось, а знання про це щось. Чи є можливість дізнатися про те, чим є предмет не в знанні, а насправді? Здається, це питання приховує в собі суперечність, адже задля такого дізнавання ми мали б знати про предмет, як він існує незалежно від знання, а отже, водночас і знати, і не знати про нього. Гегель так укладнює цю складність: «Щоправда, предмет здається одній і тій самій свідомості лише таким, яким вона його знає; здається, що вона не може дізнатися про те, яким він є не для однієї і тієї ж свідомості, а в собі, а отже, вона не може перевірити на ньому і власне знання. Однак саме в тому, що вона взагалі знає про предмет, вже наявне розрізнення, що полягає в тому, що для неї дещо є в собі, а інший момент є знання або буття предмета для свідомості (Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das An-sich, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist)» [79, S. 74]. Як бачимо, устосування свідомості до предмета, в результаті якого витворюється пізнавальний зв'язок, увиразнює: (1) стосунок свідомості до предмета («в собі»), і це в собі є водночас «для себе» свідомості («для неї дещо в собі»), і (2) самоустосування цього стосунку до самої свідомості, яке Гегель називає «знанням», що ґрунтується на виявленні того, що знання того, що є в собі, є «буттям предмета для свідомості», а отже, про те, що предмет є в собі, свідомість знає як його «для себе» в свідомості, тому предмет («в собі») є «для себе» **самої свідомості**. Отже, і сам предмет у знанневому стосунку виступає (1) як предмет знання («в собі») і (2) як саме знання («буття в собі для свідомості»). На перший погляд видається, що підстава опису цих двох аспектів знання увиразнює, що ці аспекти не є рівнозначними (координованими), позаяк те, що є предмет для свідомості, містить разом і опис того, що є предмет в собі (перший аспект), і те, чим він є в собі для свідомості, і факт знання засвідчує, що в собі предмета насправді є його в собі для свідомості. Як бачимо, з цього твердження ніби випливає те, що предмет мав би бути виключно іманентним моментом знання¹⁹, позаяк його перший опис («дещо є в

¹⁹ Таку думку, зокрема, обстоює К. Гартман; на думку цього вченого, Гегель заперечує незалежне від мислення буття, натомість знає лише про буття в межах мислення, з чого Гартман висновує ключову тезу, відповідно до якої

собі») нібито розчиняється у другому описі («буття предмета для свідомості»), що могло б провокувати уявлення про Гегеля як представника трансцендентальної стратегії обґрунтування суб'єктивності²⁰. Гегель унеможлиблює подібні тлумачення, розрізняючи спосіб даності предмета самій свідомості, для якої предмет дається взнаки лише як в собі (*daß ihm etwas das An-sich*), і свідомість, яка у стосунку до предмета є водночас уже самоустосованою, тобто свідомість, що відрізняє себе («буття для свідомості») від свого предмета («для неї дещо є в собі»), тому те, що для неї є предметом, або в собі, є присутньо і знанням про предмет, і рухом предмета, в якому він стає таким знанням («oder das Sein des Gegenstandes *für* das Bewußtsein ist»). Як бачимо, цю дистинкцію Гегель увиразнює за допомогою використання, в першій частині аргументу, займенника *ihm* у стосунку до свідомості, якій предмет лише дається; стосовно ж способу належності предмета до свідомості, що водночас знає і предмет, і власне знання про нього, Гегель користується прийменником *für*. Тому ці дві свідомості є *присутньо різними*; і водночас у цьому розрізненні Гегелю йдеться про «одну й ту саму свідомість», що, як видно з вищенаведених міркувань, буде можливою лише за умови, якщо свідомість є *частиною самої себе*, тобто її предметне стосунання є *абстрактним моментом* її самостосунання.

Ці висновки наближають нас до наступного інтерпретаційного кроку. Як видно з вищенаведених аргументів, у знаннєвому стосунку увиразнюються принаймі такі його складові: (1) самознання, що має власну визначеність і є незалежним від предметного стосунку, водночас визначаючи спосіб стосунання знання до

основна заслуга Гегеля полягає в «площині герменевтики категорій» [75, р.124]: «Гегель... «помістив» річ-в-собі у герменевтичний контекст» [75, р.117]. Проти такого витлумачення філософії Гегеля виступає Д. Мюлер, який звинуватив К. Гартмана у редукціонізмі, що «зводить один рівень буття до іншого» [120, р.199]

²⁰ Витлумачення філософії Гегеля як різновиду трансцендентальної філософії у сучасному гегелізмі є дуже поширеними. Як приклад, можна навести коментар А. Грезера до вступу до «Феноменології духу», в якому «досвід свідомості» витлумачується як «різновид трансцендентального досвіду» [76, S.158]. Вочевидь, такий стан справ можна пояснити не лише наявністю тісного зв'язку між Кантовою і Гегелевою філософіями, але й сучасними упередженнями проти метафізики, про які пише А. Баумейстер: «Протягом двох останніх століть накопичилось багато упереджень стосовно метафізики. Навіть сьогодні, коли метафізика переживає своєрідний ренесанс, ці упередження до певної міри зберігають свою силу» [1, с.15]. З цього приводу Бреді Бауман зауважує, що хоч і «в німецькій академічній традиції позитивне прочитання Гегеля як метафізичного мислителя навряд чи є незвичною справою» [35, р.4], проте ця позиція є набагато менш поширеною, аніж трактування Гегеля як послідовника трансценденталізму Канта. Свою незгоду з таким станом справ Бауман увиразнив у афоризмі «Після Канта – не обов'язково внаслідок Канта (*Post Kant is not necessarily propter Kant*)» [35, р.3]. В свою чергу, дослідження С. Гарднера унаочнюють проблематичність ідентифікації вчень представників німецької класичної філософії як однозначно «метафізичних» чи «постметафізичних» [66, р.44-45]

його предмета. В межах спекулятивної філософії такий стан справ називається «всезагальністю» («Allgemeinheit») ²¹; (2) стосунок знання до предмета – особливість. І водночас ці моменти мають бути об'єднані в «одній і тій самій свідомості», бо ж без цієї умови знання, вочевидь, є неможливим; таке об'єднання є (3) одиничністю. Але, як бачимо, та свідомість, що, з одного боку, обмежена предметом, а з іншого – стосується до знання про предмет як до нового предмета («das Wissen, oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist»), не є тією свідомістю, яка у своєму знанні водночас знає і предмет, і знання про предмет, тобто себе саму. Тобто, стосування до предмету у предметному стосунку є присутньо відмінним від самостосування знання. Цю відмінність К. Дюзинг увиразнює через розрізнення «чистих визначеностей думки стосовно самостосунку (Selbstrelation)» [53, р. 112], що є «спонтанним інтелектуальним актом», і «стосунку до себе (Selbstbeziehung)», що використовується К. Дюзингом задля позначення такого типу стосунку, у якому щось лише «існує чи утримується» [53, р. 112]. І подібна самостосункова визначеність в спекулятивній філософії називається «поняттям». Ось як увиразнює цей пункт Гегель: «поняття є абсолютною єдністю буття і рефлексії, яке полягає в тому, що в-собі-і-для-себе-буття є лише завдяки тому, що воно одночасно є рефлексією чи покладеністю (Gesetzsein) і ця покладеність є в-собі-і-для-себе-буття» [81, S.246]. Як бачимо, в цьому фрагменті Гегель розрізняє безпосереднє існування предмета, або знання **як** предмет («буття» / «в собі»), і опосередкований стосунок знання до предмета, тобто знання **про** предмет («рефлексія» / «для себе»), водночас увиразнюючи єдність буття і рефлексії («в-собі-і-для-себе-буття»), яка ґрунтується на тому, що безпосереднє стосування знання до предмету («в собі») в собі вже є опосередкованим самостосуванням знанням (рефлексією), тобто знанням, чий стосунок до себе опосередкований предметом, в результаті чого наслідком першого (безпосереднього) стосування є **предмет**, а другого, опосередкованого стосування – **знання про предмет**. Цю витворювальну дію знання, що водночас продукує і предмет, і знання про предмет,

²¹ На необхідності правильного розуміння того, чим є принцип всезагальності в межах спекулятивної філософії наголошує Дж. Меллер: ««Всезагальне», за Гегелем, не треба розуміти у сенсі абстрактного всезагального. Всезагальне є тим, чим є знання саме по собі» [121, S. 23].

Гегель називає «покладанням». Втім, зрозуміло, таке знання вже не можна визначати як «буття предмета для свідомості», позаяк воно виявляється лише однією стороною такого знання; тому подібне знання, що включає в себе: (а) знаннєвий самостосунок; (б) стосунок до предмета; (в) безпосередню єдність самостосунку і предметного стосунку, Гегель називає «мисленням». Як бачимо, стосунок безпосереднього устосування знання до предмета («в собі») і опосередкованого стосування знання до предмета знання («для себе») угрунтовано не лише в саморозрізненні знання, але й в саморозрізненні предмета («в собі» / «буття цього в собі для свідомості»), адже знати предмет – значить відрізнити його безпосереднє буття від його буття у знанні, позаяк якщо б ці два аспекти співпадали, Гегелю не було б потреби виокремлювати в свідомості (1) буття предмета в собі; (2) буття предмета для свідомості, і, окрім того, таке положення імплікувало б очевидний парадокс, за якого безпосереднє буття предмета вже імплікувало б знаннєвий стосунок, а отже: (1) предмет пізнавав би сам себе і (2) існування предмета водночас було б його самознанням. Але і опосередковане («для свідомості»), і безпосереднє («в собі») буття предмета належить самому предмету; але якщо буття предмета водночас не імплікує його знання, то це значить, що предмет *стосується до самого себе, водночас не утворюючи самостосунку*. Як бачимо, увиразнена вище теза про те, що **предмет є самовідрізнанням знання**, має бути доповнена тезою, згідно до якої **знання є самостосуванням предмета**; а отже, те, що предмет є в собі, ще не є предмет як предмет, а предметом він є лише в стосунку до себе, і подібним самостосунком є саме мислення. Такий стан справ Гегель унаочнює в наступний спосіб: «лише яким предмет є у мисленні, таким він є в собі і для себе; яким він є у спогляданні чи уявленні, він є явищем; мислення скасовує його безпосередність, з якою він спочатку постає перед нами, і цим робить його покладеністю; але ця покладеність є його в-собі-і-для-себе-буття або об'єктивність. Отже, цією об'єктивністю предмет володіє у понятті, і поняття є єдністю самосвідомості, до якої він залучений»²² [81, S.255].

²² На той факт, що вчення Гегеля передбачає обґрунтування тотожності знання і предмета, вказує М. Мінаков: «Тут, у «Науці Логіки», Гегель виправляє недолік Канта і, таким чином, знаходить підстави, з яких знання не відрі-

Отже, розрізнення безпосереднього буття предмета («яким він є у спогляданні чи уявленні») і опосередкованого буття («яким предмет є у мисленні») увиразнює той факт, що мислення є самостосуванням предмета, і в собі предмета є присутньо його буттям у мисленні («для себе»), позаяк без такого стосування предмет сам по собі не є в собі²³. Але з цих аргументів випливає, що знання про предмет є частиною самого предмета, хоча й ця частина не увиразнюється в безпосередньому бутті предмета, тому те, чим є предмет як предмет, не є предметом, натомість предмет є тим, чим він є у понятті (мисленні). Отже, як бачимо, мислення, що є самовизначенням предмета (принцип всезагальності) є присутньо відмінним від мислення як знання, в якому одночасно з тотожністю власному предмету зберігається і відмінність між ними (принцип особливості). Подібне самоустосоване мислення, що витворює свій предмет, як було унаочнено вище, є Я, або чистою суб'єктивністю, яку Гегель увиразнює в наступний спосіб: «Я має досягатися як індивідуально визначене, у власній визначеності і власному розрізненні лише до себе устосоване всезагальне. Це значить, що «Я» є безпосередньо негативним стосунком до себе, а отже, воно є безпосередньою протилежністю його всезагальності, що абстрагована від усякої визначеності, і тою ж мірою є абстрактною, простою одиничністю» [78, S.199]. Як бачимо, Гегель наголошує на тому, що джерело принципу всезагальності, а саме чистого самостосунку Я, знаходиться не в предметі, а в самому Я, говорячи про «**власну визначеність**». Водночас у власному відрізненні від будь-якого предмета Я також стосується і самого себе, адже без цього самостосування неможливою була б підстава відрізнення Я від усього того, що лише стосується до Я. Але у подібному самостосунку Я стосується до себе як до певного визначеного Я; на перший погляд видається, що таке стосування уне-

зняється від свого змісту» [21, с.76]. Особливість Гегелевої моделі обґрунтування знання К. Вестфаль ілюструє так: «Рационалістичні елементи з'являються в епістемології Гегеля у його тезі про те, що знання партикулярій передбачає поняттєву ідентифікацію» [164, р.51]

²³ Зокрема, М. Ротхар наголошує на необхідності «розрізнити предмет в його даності...безпосереднього буття від того самого предмета в його понятійно-логічному схопленні, в його в-собі-і-для-себе-бутті, адже його об'єктивністю є покладеність» [144, S. 162]. Як бачимо, тут увиразнюється положення, що (1) мислення предмета («понятійно-логічне схоплення») і є сам предмет «в його в-собі-і-для-себе-бутті»; (2) саме мислення є **самовизначальною дією предмета** («покладеністю»), внаслідок чого унеможливується дуалізм буття і мислення, знання і предмета. Якби предмет і мислення були різними сутностями, то Ротхар не зміг би твердити, що в обох випадках мова йде про «той самий предмет».

можливиює всезагальність Я, про яку Гегель говорить як про «позбавлену усякої визначеності», і результатом такого стосунку мало б бути *деяке певне Я*, що, з однієї сторони, протистоїть предмету, а з іншої – самому собі як *всезагальному Я*. Утім, як було продемонстровано вище, подібне тлумачення можливе лише на підставі упредметнення Я, коли Я осягають як щось серед інших щось. І водночас те, що осягається як Я, є цілком тотожним із тим, чим воно осягається. І якщо це щось (Я), в свою чергу, було б *деяким певним (одиничним) Я*, то цим самим водночас унеможлиблювалось би саме Я, адже, як уже було доведено вище, абстрактно-одиничне не утворює самостосунку. *Тому це певне Я є водночас і безпосередньо всезагальним Я*, діалектику саморозрізнення якого Гегель увиразнює так: «як самоустосована одиничність, що виключає його, вона виключає себе з себе самої, і завдяки цьому покладає себе як деяку з нею безпосередньо з'єднану протилежність собі – всезагальність» [78, S.199]. Як бачимо, коли Я знає себе як Я, то воно знає себе на підставі того, **що** воно знає; втім, на підставі такого знання Я знає про Я лише як про щось, що вимагало б нової підстави знання, а отже – нового Я. Але Я є не лише тим Я, що відрізняє себе від предмета, але й стосунком Я до предмета, тому Гегель додає, що це Я «не може існувати, не розрізняючи себе від самого себе і в цьому розрізненні не залишаючись тотожним собі» [78, S.200]. Але якщо, як було увиразнено вище, предмет є предметом лише у мисленні (Я), то Я, якщо його розглядають як предмет, також підводиться під це загальне правило, а отже, Я є Я, коли воно є не «Я», а «Я в Я», тобто коли воно увиразнює саме себе як генетичний принцип постання Я як предмета (того, завдяки чому Я є можливим як Я), тобто воно розрізняє себе як член пізнавального самостосунку від самого самостосунку, водночас увиразнюючи підставу такого розрізнення, тобто розрізняє те, **що** воно знає, від того, **як** воно знає це щось.

Попри це, таке розрізнення в рамках предметного знання виглядає проблематичним, адже підстава цього знання («як воно знає це щось») задля власної самотематизації у знанні про себе, здається, сама має стати різновидом пропозиційного знання («що воно знає»), тобто стосуватись до способу свого предметного стосування як до нового предмета, а отже, перетворити спосіб свого знання про

щось («як воно знає») на ще одне «щось», упередметнюючи тим самим умову постановлення предметного знання, а отже, унеможлиблюючи відрізнєння знання від предмета знання. З цього видається, що принцип самознання не може бути обґрунтованим структурою пропозиційного знання; разом з тим, і знання про щось, і самознання належать одному й тому самому знанню: «Адже свідомість, з однієї сторони, є свідомістю предмета, а з іншої – свідомістю самої себе: свідомістю того, що є для неї істинним, і свідомістю власного знання про це» [79, S.74]. Як бачимо, свідомість становить не тільки стосунковий стан справ («свідомість предмета»), але й містить додатковий принцип («свідомість власного знання»), який унеможлиблює редукцію свідомості виключно до предметного знання. Втім, цей опис свідомості водночас імплікує нову загрозу універсалізації принципу предметного знання, оскільки те, що свідомість знає у своєму знанні про предмет, є її знанням про предмет як незалежний від неї самої стан справ, а отже, зміст її знання може бути зумовлений виключно предметом, і знання, що витворюється у предметному стосуванні, як видається на перший погляд, мало б лише пасивно відображати цей незалежний предмет, який вже відпочатково для нього покладений як істинний («свідомість того, що є для неї істинним»). Таке тлумачення свідомості неминуче веде до апорій, описаних вище на прикладі міркувань Е. Фольрата та Г. Рікєрта, і окрім того, унеможлиблює пояснення того, чим є свідомість самого знання, бо ж це знання, про яке знається в свідомості, саме не є знанням про предмет; і водночас предмет того знання, про яке знається в знанні про знання, сам визначений тим, до чого він устосований у предметному стосуванні («щось»), а тому істина цього знання мала б набуватися лише в стосунку цього знання до його предмета. Як бачимо, ці складнощі в обґрунтуванні знання засновуються на припущенні, що істина *будь-якого* знання набувається лише у стосунку знання до незалежного щодо нього стану справ (предмета), а відповідно, істина є тим, що відпочатково перебуває поза межами самого знання. Таке буденне уявлення про знання Гегель удокладнює в наступний спосіб: «Свідомість відрізняє від себе щось, до чого водночас стосується; або, як кажуть, воно є чимось для свідомості, і певна сторона цього стосунку чи буття «щось» для деякої свідомості є знанням. Проте від

буття для чогось іншого ми відрізняємо буття в собі. Те, що устосоване до знання, в свою чергу відрізняється від знання і покладається як таке, що існує також і поза цим стосунком; і ця сторона «в собі» зветься істиною» [79, S.72]. Втім, як можна мати знання про те, чим є те, що в наведеному уривку є «чимось для свідомості»? Таке знання одразу ж перетворюється на «в собі», тобто предмет самого знання, що мав би існувати незалежно від самого знання, а отже, і знання, про яке б зналося у знанні про знання, мало б існувати як цілком незалежне від знання, тобто саме від себе («в свою чергу відрізняється від знання і покладається як таке, що існує також і поза цим стосунком»). Як бачимо, таке знання з позицій пропозиційного обґрунтування жодним чином не може бути істинним, адже те, що є істинним, згідно з цими принципами, має бути тим, що водночас існує і поза межами самого знання, призводячи до нерозв'язних складнощів. Разом з тим, твердження, що істина є властивістю предмета, а знання лише набуває істинності через устосування до цього предмета, призводить до апорії, адже знання, згідно до його пропозиційного обґрунтування, не має власної визначеності, тому знання про знання мало б бути пустим, тобто безмістовним знанням. Водночас у запитанні про те, чим є знання про знання, маніфестується такий стан справ, згідно до якого ми не знаємо, що таке знання, а тому запитуємо про знання, яке не є знанням; і разом з тим пропозиційне тлумачення істини, що мала б полягати у відповідності знання його предмету, унеможлиблюється в самознанні, адже те знання, щодо якого набувають знання, саме через те, що в цьому знанні знання лише набувають, ще не є знанням, а отже, не є «в собі». Тому в знанні про знання твердження «істина є відповідністю знання предмету», як може здатися, перетворюється на положення «істина є відповідністю предмета знанню», бо ж цим предметом і є знання. І водночас цим предметом є *предмет як знання*, тобто такий предмет, який згідно до вихідних умов пропозиційного обґрунтування знання є протилежним самому знанню; і істина цього знання, вочевидь, є неможливою, адже таке знання не має власного змісту («в собі»), а отже те, що знається у знанні про знання, не є знанням про знання, оскільки або (1) предмет такого знання, аби витворити знання, мав би бути не знанням, а незалежним від нього предметом; або ж

(2) те знання, яке *знає* у знанні про знання, мало б, в свою чергу, відрізнитись від того знання, про яке воно знає, а отже, перетворитися на предмет, що імплікувало б парадокс, відповідно до якого б не знання знало предмет, а предмет знав би знання. Як бачимо, цим підтверджується висловлена вище думка, що ці складнощі неминуче виникають тоді, коли предмет знання розглядають як такий стан справ, що існує цілком незалежно від самого знання, а отже, істина того, чим є знання, лежить поза межами самого знання²⁴. Необхідним наслідком такого тлумачення істини знання стає те, що її розглядають як принцип, який необхідно ще додатково досягати у знаннєвому стосунку; але як те, *чим* ми досягаємо істини знання, так і те, *що* ми досягаємо у цьому знанні, є одним і тим же знанням, тому вимога досягати істини знання як його «в собі» (тобто такого стану справ, що існує і поза знаннєвим стосунком) призводить до нерозв'язного парадоксу, згідно до якого (1) те, чого ми досягаємо у знанні про знання, є його «в собі», а тому те, що знається в знанні про знання, саме не є знанням; (2) але якщо ми знаємо про знання («в собі») лише в знанні, то видається, що те, що ми знаємо у такому знанні, є знанням, як воно існує у стосунку до самого знання, а не в собі, а отже, знаючи про знання, ми знаємо не знання, а лише знання про знання, ніколи не досягаючи знання про те, як знання існує не лише в знанні, а й насправді («в собі»). Як бачимо, перша частина парадоксу увиразнює, що в знанні про знання **ми знаємо не знання**, а щось інше; частина друга демонструє, що в знаннєвому стосунку до знання **ми не знаємо знання**, оскільки, як видається, в нас немає засобів задля того, аби розрізнити те, як знання є в собі від того, як воно є для нас (в знанні). Таким чином, підстава, на якій виникає описаний парадокс, засновується на вимозі розглядати знання («для себе») та істину цього знання (предмет, «в собі») як незалежні один від одного стани справ. Спростувати можливість такого підходу Гегель намагається в наступному уривку:

²⁴ Зокрема, Р. Кронер вважає, що однією з ключових заслуг Гегеля є подолання дуалізму між знанням і предметом: «Гегель розширює поняття теорії пізнання до теорії абсолютного пізнання, в якій знання, випробовуючи саме себе, водночас випробовує свій предмет; теорія пізнання є разом з тим і теорією предмета (die Erkenntnistheorie ist zugleich Gegenstandstheorie) [109, S. 365]. Аналогічну думку проводить Дж. Навікас: «Гегелева «Феноменологія» водночас включає як епістемологію, так і онтологію» [123, p.25]

«Якщо ми досліджуємо істину знання, то здається, що ми досліджуємо те, чим воно є в собі. Але в цьому дослідженні воно є нашим предметом, воно є для нас, і те, що б виявилось як його «в собі», таким чином було б його «для нас» [79, S.73]

Як вбачається з цього фрагменту, предмет такого знання («в собі») не є відмінним від самого знання («для нас»), а тому те, що є предмет в собі і те, чим він є у знанні про нього, є посутньо одним і тим же предметом. Більш того, не лише сам предмет є тим, чим він є у знанні про предмет, але й сам принцип «в собі» (безпосереднє буття предмета), як виявляється, не відрізняється від «для нас» (опосередковане буття предмета) як інше наявне буття: «Але природа предмета, який ми досліджуємо, позбавляє нас від цього розрізнення чи цієї видимості розрізнення» [79, S.73]. Джерело цих складнощів ґрунтується в тому, що свідомість, яка знає про предмет, не знає того, що сам предмет утворений самовідрізнанням свідомості: «Свідомість відрізняє від себе щось, до чого водночас стосується (*unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht*)» [79, S.73], а тому про предмет, відрізнений від самої свідомості, годі говорити як про певне «в собі», позаяк зміст цього «в собі» був би цілком визначений тим, від чого він був би відрізненим у цьому відрізнанні, тому, як бачимо, як зміст нашого знання (щось, предмет), так і спосіб, в який ми цей зміст знаємо («відрізняє щось» / «стосується»), насправді є одним і тим же самим предметом. Щоправда, цей пасаж містить загрозу витлумачення стосунку знання до його предмета таким чином, що того, що свідомість відрізняє від себе (предмет), вона досягає в додатковому пізнавальному акті, таким чином утворюючи стосунок до відрізненого; таке тлумачення унеможливило б тезу про тотожність знання і предмета знання, оскільки відрізнене як «в собі» існувало б поза межами знання і незалежно від нього, і знання про нього набувалося б лише у наступному акті свідомості («водночас стосується»). На противагу такому трактуванню стосунку знання і предмета Гегель висуває ключову тезу про одночасність (*zugleich*) відрізнання і стосування, оскільки без такого аргументу, вочевидь, годі пояснити, яким чином відрізнене (предмет) може бути устосованим до того, від чого воно було відрізнене (свідомість),

адже згідно до буденних уявлень про знання предмет знання мав би бути незалежним від самого знання, і тому свідомість потребувала б третього принципу задля того, аби уможливити об'єднання знання і предмета. Втім, може здатися, що такий третій принцип є необхідним в будь-якому випадку, адже стосунок знання до предмета, в результаті якого витворюється знання про предмет, потребував би наявності критерія, що мав би засвідчити істинність цього стосування, тобто знання про предмет²⁵. Але, згідно до наведених вище аргументів Гегеля, як предмет («відрізняння»), так і знання («стосування») є тотожними вимірами свідомості, тому свідомість витворює як форму («стосування»), так і зміст («відрізняння») власного знання, а отже, вона не має і не може мати жодного критерію (Maßstab), відмінного від самого знання²⁶. Як бачимо, коли знання знає про себе, то воно водночас є і тим, що воно знає (предмет), і тим, як воно знає це щось (власне знання), а тому предмет в собі вже сам є знанням; відповідно, знання про знання не потребує нового знання задля самоузгодження, оскільки як те, що воно знає, так і те, як воно знає це щось, є двома вимірами одного й того ж стану справ – свідомості. Отже, в знанні про знання те знання, яке про нього знає, не становить додаткового принципу, який би не був наявний у тому знанні, про яке знається, адже усіляке знання є водночас і предметом, і самим знанням.

²⁵ Про зв'язок знання і предмета в їх стосунку до критерію такого зв'язку Генрі Харріс пише так: «Проте порівняння поняття з його «предметом» є діалектичним процесом. Ми знаходимо, що відповідно до логічних стандартів, що вбудовані в нього як критерій істини (truth-criterion), вживання поняття предмета в межах досвіду обтяжене масою суперечностей» [73, р.244]. Осердя цих суперечностей Харріс вбачає у невирішеності питання про те, що в межах досвідного мислення предмета «є об'єктивним, а що – суб'єктивним» [73, р.244]

²⁶ Хибність вимоги додаткового узгодження знання із його предметом вперше увиразнив Спіноза: «Адекватною ідеєю я називаю таку ідею, яка, будучи розглянута сама в собі **безвідносно до об'єкта** (objectum), володіє усіма властивостями чи внутрішніми ознаками істинної ідеї» [25, с.403]. А отже, за Спінозою, узгодження знання із предметом знання є зовнішньою ознакою істинності знання: «Я кажу внутрішні ознаки – задля виключення **зовнішньої ознаки, а саме узгодження ідеї із власним ідеатом**» [25, с.403]; таким чином, будь-яке істинне знання є узгодженим із його предметом, проте зовсім не це узгодження витворює істинність знання. Іманентну істинність ідеї, яка не потребує додаткової верифікації у предметному знанні, Спіноза схоплює під терміном «достовірності» (certitudo). Ця достовірність «є нічим іншим, як самою об'єктивною сутністю, тобто спосіб, в який ми сприймаємо формальну сутність, є самою достовірністю» [26, с.330]. Відповідно, самостосування знання до його об'єкта («об'єктивної сутності») є відмінним від стосування знання до ідеї цього об'єкта («ідеата», «формальної сутності»); отже, те, чим є предмет, завжди є відмінним від ідеї цього предмета («Істинна ідея... є дечим відмінним від свого ідеату» [26, с.329]). Цю відмінність Спіноза увиразнює так: «...ідея знаходиться в тому ж стані об'єктивно, в якому її ідеат знаходиться реально» [26, с.332], а тому стосунок ідеату до його ідеї повинен бути докорінно відмінним від стосунків змістів самих ідеатів; це, в свою чергу, унеможливує порівняння знання із тим, що у цьому знанні знається, а відповідно, істинне знання є присутньо **безкритеріальним**, тобто ознака істинності цього знання міститься в самому ж знанні. Те, що Спіноза називає «достовірністю» - **це метод як «об'єктивна сутність», а не знання про предмет.**

«Головне полягає в тому...що ці обидва моменти, поняття і предмет, буття для іншого і буття саме в собі, самі входять до того знання, яке ми досліджуємо, а тому нам не потрібно шукати критерій і застосовувати в дослідженні наші вигадки і думки» [79, S.73-74]

Як бачимо, якщо міряти Гегелеве вчення про знання міркою пропозиційного знання, то таке знання виявиться присутньо безкритеріальним, оскільки воно не передбачає ніякого зовнішнього щодо знання критерію. Навпаки, Гегель прагне довести, що критерій знання знаходиться у самому ж знанні, і сам факт знання вже засвідчує існування такого критерію.

«Свідомість в собі самій дає свій власний критерій, і відповідно до цього дослідження буде порівнянням свідомості із самою собою, бо ж те розрізнення, яке було здійснене, походить від неї...Отже, в тому, що свідомість в собі самій визнає за те, що є в собі або є істинним, ми отримуємо критерій, який вона сама встановлює задля того, аби визначати ним своє знання» [79, S.73]

Устосування «в собі» предмета до знання, яке складає природу випробування знанням свого предмета, увиразнює, що умовою набуття істинності такого знання є відповідність того, чим є предмет «в собі» щодо того, як він є для свідомості, і критерій відповідності знання своєму предмету засновується на тому, що сполучення «в собі» предмета і його «для свідомості» в предметному знанні відбувається в одній і тій же свідомості і з приводу одного й того самого предмета, а отже, те, чим є предмет для свідомості, стає мірою випробування того, чим він є в собі. Як бачимо, критерій випробування істинності такого знання є разом і тим, що випробовується в цьому знанні²⁷, позаяк момент «для свідомості» є водночас і тим, до чого стосується предмет, і тим, що є мірою істинності такого стосування, а отже, можливість змістовного збігу, або відповідності того, чим є предмет в собі із тим, чим він є в знанні ґрунтується на виявленні того, що знання про предмет є водночас і тим, що належить самому предмету, а не лише увиразнюється в його

²⁷ Цю думку підтверджують міркування сучасного авторитетного гегелознавця В. Маркса: «Критерій, що належить свідомості, містить «приписи» і для знання, і для його предмета. Їхнє значення для структури свідомості полягає в тому, що свідомість, з одного боку, є порівнянням форми знання із знанням (уявлення), а з іншого - порівнянням форми із уявленим предметом (зміст). Таким чином, свідомість є актом самовипробування» [119, p.70]

стосунку до свідомості. Водночас, критерій («для свідомості») такого знання за-свідчує, що те, чим предмет є в собі, може бути перевірене лише в знанні, а отже, сам предмет, до якого стосується знання, є абстракцією знання про нього; таким чином, аби увідповіднити предмет знання самому знанню, знання про предмет має розглядатися як властивість того, чим цей предмет є «в собі», і разом з тим критерій цього сполучення виступає водночас і з знанням, що устосовує знання до його предмета, так і присутньо знанням про цей предмет, адже воно, не забуваймо, є критерієм стосунку знання до предмета, а отже, предметного знання. Таким чином, ці міркування увиразнюють, що у знанні про предмет (1) те знання, що сто-сує себе до предмета, виступає водночас і як сторона цього стосування (знання / «для свідомості»), так і усім стосунком загалом (критерій / знання про предмет), що свідчить про такий стан справ, відповідно до якого предмет («в собі») є присутньою властивістю самого знання; (2) предмет знання водночас виступає і тим, до чого знання стосується (тобто, однією стороною знання), так і тим, у стосунку до чого знання набуває досвіду істинності / неістинності власного стосування (бо ж ця істина, необхідно пам'ятати, засновується на відповідності знання про предмет («для свідомості») самому предмету («в собі»)); тому те, чим є предмет в собі, є його знанням про себе як в собі, з чого випливає, що знання про предмет є присутньою властивістю самого предмета, а отже, предмет у знаннєвому стосунку ви-ступає і як частина цього стосунку («про що знають»), так і увесь стосунок загалом. Як бачимо, знання і предмет не становлять двох незалежних одне від одного станів справ; більш того, розрізнення того й іншого в межах предметного пізнання є проблематичним: якщо, як було виявлено, предмет є присутньо тим, чим є знання про нього, то те знання, що знає **про** предмет, має, в свою чергу, бути пре-дметним знанням, або знанням **як** предмет, тому в межах свідомості відрізнити предмет від знання про предмет є неможливим, що спростовує ілюзію свідомості про те, що можливо змінити знання про предмет, не змінюючи самого предмета: «але із зміною знання для нього фактично змінюється і сам предмет, бо це наявне знання присутньо було знанням про предмет; водночас і предмет стає іншим, бо він присутньо належав знанню» [79, S.74]. Досвід цієї зміни засновується на виявленні

того, що те, до чого стосується знання в предметному знанні, є присутньо самим же знанням, а саме знанням як предметом; водночас той предмет, до якого стосується це знання, є предметом не як «в собі», а виключно у цьому ж стосуванні.

«Цим для свідомості виявляється, що те, що раніше було дане їй як в собі, не є в собі або що воно було в собі лише для неї» [79, S.74].

Як бачимо, в результаті такого виявлення скасовується уявлення відомості про те, що предмет насправді є таким, як він є в собі; і джерелом цього буденного уявлення про сутність предмета є *зовнішня рефлексія*, для якої те, що знається у знанні, має з необхідністю відрізнятись від самого знання, і знання має починати власне пізнання з певної даності («в собі»), що протистоїть знанню, не помічаючи того, що те, що воно визначає як «в собі», є *його власним* визначенням²⁸. «Отже, зовнішня рефлексія, по-перше, передбачає деяке буття, але не в тому сенсі, що його безпосередність є лише покладеністю або моментом, а скоріше в тому, що ця безпосередність є самостосунком, і визначеність є даною лише як момент» [81, S.28]. З цього уривку випливає, що те, чим є предмет знання (безпосередність / в собі), є самостосунком самого знання («ця безпосередність є самостосунком»), а отже те, що природне уявлення знало про предмет як його в собі, насправді було лише частиною цього предмета, відокремленою від того, для кого цей предмет був як в собі. Водночас те, що для такого уявлення є в собі, виявляється не властивістю предмета, а його стосуванням до знання, позаяк в процесі такого стосування увиразнюється, що сам предмет є самовідрізнанням знання, тому те, що в природному уявленні є як предмет, або в собі, в такому стосуванні есплікується як самовизначальна дія знання («було в собі»). Вада рефлексії таким чином, полягає в тому, що вона сприймає як даний той стан справ («в собі»), який насправді є покладеним, тобто утвореним дією самої рефлексії: «Отже, вона (рефлексія – О.Б.) це покладання знаходить як наявне, як дещо, з чого вона починає, і лише спираю-

²⁸ Цю особливість зовнішньої рефлексії Маркус Ротхар описав в наступний спосіб: «Методична зовнішня рефлексія висловлює...лише те, що у відповідності до визначеного пункту розвитку з його визначеностями вже є імпліцитно наявним чи таким, що маєтья на увазі, проте саме по собі ще не є логічно тематизованим» [144, S.53-54]. «Логічна тематизація», на якій наголошує М. Ротхар, вочевидь, пов'язана із необхідністю описати знання про предмет («наявне») як знання про себе, внаслідок чого виявляється, що логічна тематизація предмета у знанні насправді є самотематизацією знання.

чись на нього вона є тим, що повертається до себе, негативністю цього власного негативного. Але те, що це передпокладання є негативним, або таким, що покладається, не стосується того, що передпокладається; **ця визначеність належить лише покладальній рефлексії**, але в передпокладанні покладання наявне лише як скасоване. Тому те, що зовнішня рефлексія визначає і покладає в безпосередньому, - *все це є визначеннями, що є зовнішніми стосовно безпосереднього*» [81, S.29].

У цьому фрагменті Гегель намагається прояснити механізм дії зовнішньої рефлексії, яка є способом знання, що властивий буденним уявленням про знання. Як бачимо, таке знання гадає (meint), що те, що воно знає, не становить властивості самого знання, а дане йому ззовні, і механізм такого пізнання нібито полягає у тому, що предмет («передкладене») знається в знанні через устосування його «в собі» до знання, і саме знання знає про себе («є тим, що повертається до себе») лише постільки, поскільки воно знає про предмет. Отже, предмет виступає для такого знання як (1) те, що протистоїть знанню («негативне»), а отже, предмет наявний лише настільки, наскільки є ненаявним саме знання; (2) але знання в принципі може знати лише на підставі знання про щось і цим «щось» є якраз предмет, тому знання набуває знання про знання, лише набуваючи знання про предмет, тобто розпредмечуючи сам предмет («негативність цього власного негативного»). Але в результаті цього постає суперечність, адже, як ми бачимо, предмет водночас становить як умову можливості знання, так і умову його неможливості, і з цієї суперечності годі виплутатись, залишаючись у межах пропозиційного знання, тобто зберігаючи дистинкцію між знанням і предметом. На противагу цьому способу мислення Гегель висуває думку, що те, чим є предмет як предмет, насправді не є ані предметом, ані властивістю цього предмета («але те, що це передпокладання є негативним, або таким, що покладається, не стосується того, що передпокладається»). Навпаки, Гегель послідовно доводить, що сам предмет («передкладене») є витвором покладальної рефлексії, а отже, визначення його «в собі» насправді є не визначеннями предмета, а визначеннями самої рефлексії, тобто знання («ця визначеність належить лише покладальній ре-

флексії»). Але, як бачимо, рефлексія не здатна увиразнити в якості покладеного те, що вона сама й покладає, тому те, чим покладається предмет, і те, що покладається у такому покладанні, для рефлексії видаються двома незалежними станами справ. Тому, коли свідомість прагне досягти предмета як «в собі», виявляється, що *це «в собі» насправді не належить самому предмету*, а отже, те що свідомість знає про предмет, є водночас і сам предмет (в собі), і його буття для свідомості (знання), тобто сама свідомість; а це значить, що свідомість як знання про предмет, тобто як один з членів знаннєвого стосунку, є посутньо відмінною від свідомості як єдності знання про предмет і самого предмета, а отже, свідомість, витлумачена з точки зору природного уявлення лише як знання про щось, сама є свідомістю лише в собі, або лише поняттям свідомості, тобто свідомістю, що не знає саму себе. Цю ключову для спекулятивної теорії суб'єктивності тезу Гегель розгортає так:

«Перехід від першого предмета і знання про нього до іншого предмета, до якого стосується твердження про те, що було набуто досвіду, був витлумачений таким чином, що нібито знання про перший предмет, або те, що є перше «в собі» для свідомості, саме має стати іншим предметом. Навпаки, здається, що ми випробуємо неістинність нашого першого поняття на деякому іншому предметі... Але, як було виявлено вище, новий предмет виник завдяки оберненню самої свідомості. Але подібний стан справ є тим, що **додано нами**, завдяки якому послідовний ряд різноманітних досвідів свідомості вивисується до наукового процесу і який не існує для тої свідомості, яка є об'єктом нашого розгляду» [79, S.75-76]

Як бачимо, істина того, чим є сам предмет, тобто те, що він є витвором свідомості, залишається прихованою від самої свідомості; тому в цьому процесі перед нами постають вже дві свідомості: свідомість, що несвідомо витворює предмет і устосовує його до себе, не знаючи, як вона це робить, і та свідомість, що описує і науково пізнає цю першу свідомість: «Але сама ця необхідність чи виникнення нового предмета, який постає перед свідомістю, що не знає, як це відбувається, є тим, що відбувається для нас ніби за спиною свідомості. Завдяки цьому до

руху свідомості потрапляє момент «в собі» або «для нас», що не дається знаки свідомості, що занурена в самий досвід» [79, S.76] Таким чином, якщо ми відокремлюємо самознання від предметного знання, то ми не можемо знати ані знання про знання на підставі знання про «щось», бо це «щось» саме присутньо є знанням, ні це «щось» на підставі самознання, бо знання саме є предметом, а отже, як трансцендентальна, так і емпірична стратегії, як видається з цього ракурсу, є недостатніми задля обґрунтування принципу суб'єктивності. Водночас, як було виявлено, предметна свідомість не є остаточним обґрунтовувальним принципом суб'єктивності, оскільки свідомість, занурена в досвід, не здатна ані відрізнити предмет від власного знання про нього, ані обґрунтувати джерело їх єдності; а отже, те, що свідомість є як свідомість, насправді не є свідомістю, позаяк принцип, на підставі якого діє свідомість, не може бути даний самій свідомості як її об'єкт, тому самоосягнення свідомості годі шукати на шляху її рефлексії щодо власного знання, натомість цей шлях має бути тим, що Гегель називає «досвідом свідомості», в результаті якого увиразнюється, що свідомість є свідомістю лише тоді, коли вона сама по собі є мисленням.

1.2 Парадокси самообґрунтування суб'єктивності.

Отже, як було увиразнено, чистий самостосунок знання (самознання / «все-загальність») є присутньо відмінним від знання в його предметному стосунку («знання про щось» / «особливість»). Знання, що знає про щось у предметному знанні, знає в такому знанні лише це «щось» (предмет), водночас не увиразнюючи принципу, завдяки якому таке знання є можливим – *знання про себе*, позаяк знання про знання не дається знаки у предметному знанні як ще одне «щось», що існує поряд із тим, що знання у цьому знанні знає (предмет). Як бачимо, будь-який акт предметного знання є внутрішньо суперечливим, оскільки принцип такого знання (свідомість) не тематизує самого себе у цьому знанні. Водночас в межах свідомості те, що в свідомості знається, і те, хто знає про це «щось», виступають як незалежні один від одного стани справ. Зовсім інша ситуація виникає, коли ми прагнемо дізнатися не про певний зовнішній предмет, а про самих себе; в такому

знанні той, хто знає, і те, про що знають, є присутньо одним і тим же станом справ, і в дізнаванні про себе як про певне щось ми завжди б втрачали те Я, яке дізнається про себе, а отже, не могли б знати про себе. Таким чином, ми не можемо знати про себе на підставі свідомості (знання про щось). Ця ідея вперше була висловлена І.Г.Фіхте в «Спробі нового викладу науковчення», думки якого з відповідного питання вже були детально проаналізовані. Реактуалізація міркувань Фіхте, і, відповідно, проблематизація онтологічного статусу суб'єктивності є заслугою Д. Генриха, який помітив, що спроба опису самосвідомості, що спирається на рефлексію, тобто знання свідомості про себе як про певний предмет, призводить до кола в обґрунтуванні. Парадокси, що виникають під час цього опису, були узагальнені Генрихом під титулом «рефлексивна теорія самосвідомості». Особливості цієї теорії Генрих формулює так:

«Рефлексивна теорія Я відпочатково передбачає «Я-суб'єкта», що знає про себе, оскільки знаходиться у зв'язку із собою і таким чином повертається до самого себе. Проте як можна вхопити цей суб'єкт? Припустимо, що це Я в його функціях є суб'єктом. Але тоді відразу стає очевидним, що ми потрапили до кола в обґрунтуванні, адже ми вже передбачили те, що хочемо виявити. Адже ми можемо говорити про Я лише там, де суб'єкт знає себе, інакше кажучи, якщо Я звертається до самого себе як до Я. У цьому випадку суб'єктивне Я, а саме Я, яке ми припустили як відправну точку, не є єдиним Я, яке ми маємо на увазі. Ми вже беремо його до розгляду в тому сенсі, що воно є також об'єктом нашого дослідження. Отже, якщо хтось хоче пояснити феномен самосвідомості у всій його повноті, як вихідний пункт, як суб'єкт і його рефлексію стосовно себе, тоді він апріорі вже припускає те, що він хоче виявити: самосвідомість тематизується в рефлексії суб'єктивного Я як ідентична з тим, чим вона самотематизується. Отже, цей хтось не лише припускає самого себе, але він припускає самого себе як тотожного з самим собою» [90, S.62-63]

Як бачимо, парадокс, до якого приводить ця модель самосвідомості, полягає в тому, що те Я, яке має витворюватися в результаті знання про себе, має бути наявним вже до цього знання, адже в іншому разі не було б того, кому ми

приписуємо рефлексію щодо самого себе. Але що може бути запорукою того, що те Я, що здійснює рефлексію щодо самого себе, є ідентичним із тим Я, щодо якого Я здійснює цю рефлексію? Інакше кажучи, на підставі чого ми називаємо те Я, що здійснює рефлексію, і те Я, щодо якого ця рефлексія здійснюється, одним і тим же терміном «Я»? Адже якщо ми погодимося у тому, що те Я, яке не знає про себе як про Я, не є Я, то те Я, яке лише *дізнається* про Я як про Я, ще не є Я; але ж тоді звідси випливає, що в знаннєвому стосунку, в якому Я мало б дізнаватись про Я, насправді про Я дізнається не Я, а щось інше. Яким чином ми тоді можемо говорити про це знання як про **самосвідомість**, адже таке знання не буде знанням **себе**? А якщо у знанні Я про Я про Я знає саме Я, то чим є те Я, про яке Я знає?²⁹ Окрім того, якщо ми приписуємо вихідному пунктові знання про себе здатність бути Я, то, вочевидь, знаннєва процедура самопізнання втрачає свій сенс, оскільки це первинне Я вже відпочатково є самоустосованим і самосвідомим. Про що б тоді ми могли б знати в результаті такого самостосовання? Може здатися, що проблему можливо вирішити так, що те Я, що здійснює рефлексію щодо себе, все ж є саме Я, а те Я, що є наслідком рефлексії, є тим, що *належить Я*, а отже, в акті самосвідомості Я не витворюється як Я, а лише ідентифікується. Втім, як бачимо, для такої ідентифікації ми вже до самого акту рефлексії мали б знати, що те Я, до якого стосується Я у власному самостосованні, є властивістю того Я, яке здійснює цю рефлексію. Але таке знання, а саме знання про самостосоване Я як про **моє Я**, в свою чергу, вочевидь є можливим *лише на підставі рефлексії*. Тому, як бачимо, **можливість** самоустосовання Я, тобто рефлексії, вже апіорі

²⁹ Як бачимо, якщо б те, що знає про себе, було б «Я», то стосунок того Я, яке знає про себе, до того Я, про яке це Я знає, необхідно було б витлумачувати як стосунок чистої суб'єктивності до її прояву, а саме **прояву самого себе у знанні про себе**. Втім, задля можливості такої інтерпретації ми мали б припустити, що те Я, яке знає про себе, є первинною данністю, що не підлягає предметній тематизації у знанні про себе, а лише уможливорює її, а тому, знаючи про себе, ми завжди знаємо не себе, а те, якими ми постаємо перед собою у знанні про себе, тобто лише прояв Я у знанні, а не саме Я. З іншої сторони, таке знання передбачає необхідність предметної фіксації цього прояву (того, що (was) ми знаємо), завдяки якому ми ідентифікуємо те, що ми знаємо у знанні про себе, як знання про певне «щось». А втім, якщо ми розглядаємо те, що ми знаємо у знанні про себе, як певний предмет («щось»), то водночас стає незрозумілим, на підставі чого ми відрізняємо Я від зовнішньої щодо Я предметності; бо ж в такому разі Я не буде задовольняти вимозі бути умовою предметного знання, а саме буде знанням про предмет. Але в такому разі стає незбагненим, чому ми не можемо описувати Я (знання про себе) на підставі знання про певний довільний зовнішній предмет, оскільки, як видається, саме Я і є таким предметом серед інших предметів. Як бачимо, таке знання не може бути описаним ні на підставі безпосереднього, ані на підставі опосередкованого стосунку до себе, що породжує закономірне питання: чи може це знання бути описане взагалі? Д. Захаві формулює цей сумнів так: «Іншими словами, чи можна схопити і описати суб'єктивність, чи доступ до неї є суто негативним?» [175, р.155]

передбачає здійснену рефлексію, тобто знання про те, що самостосоване Я є властивістю самостосувального Я, що призводить до парадоксу: ми виводимо поняття суб`єкта із поняття самосвідомості, а поняття самосвідомості – з поняття суб`єкта [83, S.192].

Якщо ж ми припускаємо певне Я і твердимо, що в рефлексивному стосунку Я до Я Я пізнає Я як Я, то очевидно, що ми маємо обґрунтувати не лише те Я, яке є наслідком самої рефлексії, але й первинне припущене Я. Але якщо принципом обґрунтування цього Я, в свою чергу, знову виступає рефлексія, то задля можливості такого обґрунтування ми маємо знову ж виокремити в цьому припущеному Я Я як обґрунтовувальне і те Я, яке підлягає обґрунтуванню, що призводить до нескінченного регресу. Цей парадокс сучасний філософ Клаус Дюзинг називає «нескінченною ітерацією». Він формулює його в такий спосіб:

«Самість, або «Я», що прагне досягнути себе, саме для цього вже припускає себе як дійсне; але це «Я», що припустило себе як дійсне, також прагне досягнути себе, а задля цього воно знову-таки вимушене припускати себе...і так далі до нескінченності» [12, с.221]³⁰

Як бачимо, нескінченна ітерація виникає там, де знання, якого знання про себе досягає у власному самостосуванні, воно досягає згідно до принципів предметного знання, тобто знання про щось. Здається, вихід з цього утруднення можливий за умови, якщо ми не будемо розглядати самосвідомість як щось, що лише досягається в актах предметного знання, а отже, Я як суб`єкт, якому приписується самосвідомість, і самосвідомість, що приписується суб`єкту, є присутньою одним і тим же станом справ, але ця єдність не опосередковується знанням про неї, а навпаки – є безпосередньою. До такої думки схиляється М. Франк, що визначає

³⁰ Парадокс нескінченної ітерації К. Дюзинг вважає єдиним з аргументів проти теорій, які ґрунтуються на принципі суб`єктивності, що заснований виключно на логічних підставах, в той час як інші контраргументи, повністю чи частково, на думку Дюзинга є ідеологічними контраргументами. У зв'язку з цим Дюзинг категорично заявляє, що «будь-яка теорія суб`єктивності, що прагне виправдати своє існування, має спростувати це заперечення» [12, с.221]. Як було продемонстровано, подібного роду заперечення засновані на відповідних міркуваннях Д. Генриха. Водночас сам К. Дюзинг вважає, що контраргументи проти парадоксів суб`єктивності, описаних Генрихом, можна відшукати у Гегеля; навіть більше – Гегелева концепція суб`єктивності, на думку Дюзинга, є більш досконалою, аніж концепція самого Д. Генриха: «за більш уважного підходу виявляється, що існують такі концепції історії самосвідомості, які – за більш диференційованого і динамічного підходу – виводять нас за межі цієї формальної і негнучкої моделі. Однією з таких концепцій є концепція Гегеля» [12, с.221]

суб'єктивність як «безпосереднє знайомство з собою» [61, S.34]. Отже, первинна самосвідомість має бути нереклексивною³¹ [91, S. 277]

Але подібне тлумачення суб'єктивності теж не позбавлене складнощів. Коли ми вживаємо словосполучення «знання про себе» в буденному знанні, то ми маємо на увазі те знання, в якому ми стосуємось до самих себе; і водночас ми відрізняємо те знання, завдяки якому ми набуваємо знання про себе, від нас самих, тобто тих, про кого в цьому знанні знається. Можливість для мене мати знання про себе (самосвідомість) як про об'єкт, тобто здійснювати рефлексію щодо самого себе, є очевидною й безсумнівною. Тому логічно буде запитати: чи має те знання, яке ми називаємо самосвідомістю, власний певний зміст, тобто чи є воно змістовним знанням? Якби такого змісту самосвідомість не мала, то, як видається, ми не могли б відрізнити знання про самих себе від знання про предмети, а отже, постійно плутали себе з предметами. Проте сам Д. Генрих недвозначно вказує на те, що в нас ніколи не виникає сумніву, що те, до чого ми стосуємось у знанні про себе, дійсно є нами, а не чимось іншим [91, S.266]. Навпаки, якщо знання є завжди опосередкуванням, а самосвідомість, навпаки, є безпосередньою і нереклексивною, то, як видається, з цієї перспективи необхідно визнати, що самосвідомість взагалі не є знанням³². Складнощі, пов'язані із цією позицією, які полягають в узгодженні безпосереднього характеру існування самосвідомості із самою свідомістю як знаннєвим принципом Ернст Тугендгат у виразне так: «Ця складність полягає в тому, що розвинене до цього пункту поняття свідомості не є достатнім, аби підвести під нього поняття самосвідомості, оскільки самосвідомість явним чином є свідомістю *чогось*, незалежно від того, можемо ми чи ні (як було щойно запропоновано) уявити її як знання чогось» [155, р.6]. А втім, якщо самосвідомість є свідомістю чогось, і водночас вона позиціонується як обґрунтовальний принцип знання, то така позиція також обтяжена парадоксами, адже в такому разі обґрунтовальним принципом знання є *певне* знання, а тому те, чим є знання, ми

³¹ Ось як пояснює поняття нереклексивної самосвідомості Манфред Франк: «можливості рефлексивного самостосунку має передувати деяка нереклексивна свідомість себе. «Нереклексивна»...значить, що первинну самосвідомість годі шукати у чомусь на зразок суб'єкт-об'єктного розрізнення» [62, р.6-7]

³² Такого висновку доходить У. Потаст, що проголошує свідомість «об'єктивним процесом» [130, S.76]

маємо пояснювати, в свою чергу, через саме знання, що загрожує новим колом у обґрунтуванні. І водночас, якщо свідомість є обґрунтувальним принципом усякого знання, складаючи умову його можливості, то в разі, якщо самосвідомість є знанням про щось, а отже, визначеним знанням, самосвідомість мала б бути *умовою можливості самої себе*, що є очевидним парадоксом. Здається, що єдиним варіантом розв'язку цього парадоксу є визнання того, що умова можливості свідомості в свою чергу не може бути свідомістю, а отже самосвідомість відрізняється від свідомості не лише на підставі відмінності її предмета (Я / об'єкт), а й присутньо, як на тому наголошує Д. Генрих; а тому самосвідомість не може бути різновидом свідомості, адже вона не є рефлексивним стосунком. Щоправда, така модель самосвідомості може викликати на свою адресу слушний закид, який полягає в тому, що така самосвідомість не може бути ані знанням себе, ані об'єктом знання. Теоретична спроба обґрунтування єдності свідомості і самосвідомості як *свідомості себе* була здійснена представниками «теорії думки вищого порядку» («Higher-Order Thought theory»; далі – НОТ-теорія) [142]. Ключова теза цієї теорії полягає в тому, що будь-який стан свідомості стає свідомим станом, стаючи об'єктом рефлексії з боку свідомості вищого рівня. Утім, не важко побачити, що таке тлумачення свідомості веде до нескінченного регресу, описаного К. Дюзингом, адже та свідомість (свідомість «вищого порядку»), що здійснює рефлексію, завдяки якій певний ментальний стан свідомості стає свідомим, сама, в свою чергу, має бути *несвідомою свідомістю*, адже, здійснюючи рефлексію, вона сама водночас не виступає як предмет рефлексії. Тому, аби упрозорити цю свідомість, необхідно постулювати наявність ще однієї рефлексії, а отже – ще однієї свідомості, яка має здійснювати цю рефлексію. Але ж і ця свідомість також потребує рефлексії і нової свідомості, і так до нескінченності. Таким чином, НОТ-теорія потрапляє у пастку нескінченної ітерації. А втім, у спробі НОТ-теорії обґрунтувати самосвідомість увиразнюється ще одна фундаментальна апорія, пов'язана з розумінням поняття «свідомого ментального стану» (conscious mental state) в межах цієї теорії. Адже, варто погодитися, бути свідомим – значить мати можливість здійснювати рефлексію щодо чогось, давати собі раду у чомусь. Але якщо, згідно

до вихідних положень НОТ-теорії, певний стан свідомості стає свідомим лише у рефлексії іншої свідомості *щодо нього*, то стає незрозумілим, яким чином можна перейти від «свідомого» стану свідомості як **усвідомленого** стану до «свідомого» стану свідомості як **усвідомлювального** стану. Поняття «свідомого стану» в межах НОТ-теорії стосується лише того стану, що є об'єктом рефлексії; перехід від «свідомого стану» як об'єкта рефлексії до «свідомого стану» як суб'єкта рефлексії, тобто здатності не лише усвідомлюватися, але й усвідомлювати, в межах НОТ-теорії залишається незбагненим. Це, в свою чергу, призводить до ще одного парадоксу: якщо *будь-який* стан свідомості має бути як рефлексованим, так і рефлексувальним, то, вочевидь, такий стан має бути свідомим щодо самого себе; але умова можливості «бути свідомим», як випливає з вищенаведених міркувань, полягає у властивості бути об'єктом свідомості, і водночас бути суб'єктом цього усвідомлення. Втім, якщо, згідно до НОТ-теорії, задля того, аби стати об'єктом усвідомлення, свідомість потребує іншої свідомості, то кожна свідомість як свідомість, тобто усвідомлювальна свідомість, в свою чергу розпадається на усвідомлену свідомість (свідомість як об'єкт) і усвідомлювальну свідомість (свідомість як суб'єкт); але ж ця остання свідомість, як усвідомлювальна, знову має диференціюватися на суб'єкт та об'єкт усвідомлення і так далі. А отже, НОТ-теорія обтяжена парадоксами, описаними ще Фіхте у «Спробі нового викладу науковчення». Але, як бачимо, спроба такого опису свідомості увиразнює, що проблема обґрунтування суб'єктивності стосується не лише суперечності між первинною **самосвідомістю** і свідомістю як усвідомленням чогось; такою суперечністю, як ми бачили, обтяжений будь-який акт свідомості, що підштовхує до думки, яка була увиразнена вище на прикладі міркувань Гегеля: свідомість в собі (імпліцитно) є самосвідомістю. До такого розуміння свідомості схилиються і деякі представники НОТ-теорії. Зокрема, Р. Дженаро зазначає, що «ментальна свідомість першого рівня є складним станом, що містить як ментальний стан, спрямований на світ, так і не-свідому метапсихологічну думку» [67, р.302], і до того ж самосвідомість («несвідома метапсихологічна думка») не лише змістовно входить до складу будь-якої свідомості, а й витворює умову можливості її предметності, що імплікує висновок

– умови можливості предметної свідомості самі не є свідомими й предметними умовами. А втім, якщо умови свідомості є несвідомими, то на підставі чого може ґрунтуватися твердження про те, що такі умови є несвідомими, позаяк твердження такого роду, вочевидь, є свідомим, а отже, рефлексивним твердженням? Або ця теза: (а) висуває претензію на аподиктичне пізнання умов можливості свідомості, і тоді вона необхідно перетворює умови можливості свідомості в об'єкт самої свідомості, тобто упредметнює той стан справ, який за визначенням не може бути упредметненим, і тому її висновок про нереклексивність первинної самосвідомості є висновком, що ґрунтується на рефлексивних підставах; (б) або ж висновок, що випливає з цього твердження, не є аподиктичним висновком, а тому теза про нереклексивність самої первинної свідомості є недоведеною тезою. Якщо самосвідомість, що утворює можливість будь-якого предметного знання, сама не є предметною свідомістю, а отже, не має ніякого предмета, то як взагалі було б можливим саме уявлення про Я, позаяк в такому уявленні, нехай і на рівні буденного знання, ми стосуємось до самих себе як до чогось, тобто увиразнюємо нас самих як предмет нашого знання? Але умова неможливості Я, що логічно випливає із тези про нереклексивність самосвідомості, становить разом з тим умову неможливості не лише знання про Я, але й водночас *будь-якого* знання, оскільки необхідна умова набуття знання про щось полягає в тому, що предмет цього знання ідентифікується як такий, що належить Я, тобто *мій* предмет, адже, як слушно наголошує Д. Захаві, «недостатньо пояснити, як той чи інший стан стає свідомим; теорія також має пояснити, яким чином стан свідомості стає *моїм* станом свідомості, тобто станом, в якому знаходжуся Я» [173, р.26]. Але якщо задля того, аби ідентифікувати щось як себе (Я), Я маю перетворити зміст цього «щось» у предмет, що підлягає ідентифікації, то разом з цим неминуче постає питання: на якій підставі я ідентифікую цей зміст, і чи не потрібно, аби пересвідчитись у тому, що ця ідентифікація водночас буде істинною (нормативною) ідентифікацією, водночас ідентифікувати не лише те, **що** ідентифікується у цій ідентифікації, але й принцип самої ідентифікації, тобто, зрештою, саму ідентифікацію? Але якщо Я може знати про щось виключно на підставі самосвідомості, яка в свою чергу не є

знанням про щось, то (1) або Я взагалі не може дізнаватися про себе, позаяк самосвідомість («ідентифікація») є виключно підставою такого знання, а не самим знанням, а тому вона не здатна ідентифікувати себе в якості *чогось*, а без такої ідентифікації неможливе і саме Я; (2) або ж, якщо підставою ідентифікації Я *саме як Я* є самосвідомість, тобто те саме Я, яке, як бачимо, в такій ідентифікації є як ідентифікувальним, так і ідентифікованим, то задля того, аби ідентифікувати цю самосвідомість як **об'єкт** цієї ідентифікації, ми маємо припустити ще одну самосвідомість як **умову можливості** цієї ідентифікації, оскільки, відповідно до вихідних положень нереклексивної теорії самосвідомості, самосвідомість є умовою можливості будь-якого знання. Але задля повної ідентифікації водночас необхідно ідентифікувати й цю нову самосвідомість, що знову ж веде до нескінченного регресу, а тому ми ніколи б не змогли ідентифікувати те правило (самосвідомість), на підставі якого ми устосовуємо Я до його предмета, позаяк ідентифікація цього правила водночас передбачала б ідентифікацію способу застосування цього правила до його об'єкта, що б передбачало наявність нового правила, а отже – нової ідентифікації. Отже, на подібних засадах експліцитне знання про Я є неможливим, а тому, як видається, водночас неможливими є ті стани справ, які є **для Я**, оскільки в такому разі не було б того Я, кому можна було б приписати певні факти знання як його стани. А втім, на той факт, що експліцитне знання про Я передбачає акт предикації, недвозначно вказує Д. Генрих: «Стосунок мовця до себе не можна визначити однозначно, допоки мовець як особистість не буде в змозі приписати собі певні предикати»³³ [90, S.122]. Але ж цілковита ідентифікація Я можлива лише на тій підставі, якщо цим предикатом, що приписується Я, є саме Я. Водночас раціональний сенс такого приписування, очевидно, полягає в тому, що цей «стосунок» передбачає розрізнення суб'єкта, який приписує собі властивість *бути Я*, і об'єкта, тобто того Я, властивість бути котрим суб'єкт як Я приписує самому собі: «там, де є Я, водночас наявні двоє, а саме суб'єкт і цей суб'єкт як

³³ Втім, якщо таке приписування, в свою чергу, засновується на рефлексії, то ідентифікація суб'єкта цієї предикації, як уже було продемонстровано, призводить до нескінченного регресу в обґрунтуванні, який описав А. Богачов: «дилема теорії рефлексії: те, що конститує себе, мусить нескінченно і повсякчас відрізняти себе від себе як конституційованого» [2, с.182]. А втім, як побачимо з подальшого обґрунтування, така «дилема», в свою чергу, ґрунтується на сплутуванні рефлексії із предметним знанням.

його об'єкт» [83, S.11]. Здається, що це вихідне положення Генрихової теорії знову потрапляє до пастки нескінченної ітерації, оскільки передбачає суб'єкт-об'єктне розрізнення в Я, хибність якого експліцитно увиразнює Д. Захаві: «Об'єкт досвіду є тим, що за визначенням перебуває в опозиції щодо суб'єкта досвіду. У цьому полягає перший доказ на користь того, що об'єктна свідомість є цілком неприпустимою як модель розуміння самосвідомості» [173, р.64]. Але з цієї перспективи вбачається двозначність поняття «самостосунку», на підставі якого витворюється Я (самосвідомість): якщо Я (суб'єкт) стосується до себе як Я (об'єкт), то таке самостосування, аби зарадити увиразненим вище парадоксам, необхідно розглядати як таке, в якому або (1) Я в стосунку до Я стосується не до Я; або (2) Я в стосунку до Я не стосується до Я. Інакше кажучи, альтернатива (1) увиразнює, що коли ми застосовуємо стосункову модель до опису існування Я, то у випадку, коли Я *стосується* до Я, то воно *стосується не до Я*, тобто таке Я не є ідентичним Я (собі); навпаки, відповідно до альтернативи (2) у самостосуванні Я, якщо Я як стосоване тотожне Я як стосувальному, а отже, Я є ідентичним Я (собі), - в такому самостосуванні Я Я *не стосується* Я, тобто опис взаємного зв'язку Я (як суб'єкта) і Я (як об'єкта) виключає поняття «стосунку». Д. Генрих приймає другу альтернативу пояснення самосвідомості, відповідно до якої самосвідомість має бути безстосунковою і нереклексивною [91, S.277]. Проте сама вихідна теза Генрихової теорії, а саме теза про ідентичність суб'єкта і об'єкта самосвідомості, в свою чергу може бути сформульована лише на підставі рефлексії: якщо рефлексивне знання передбачає розрізнення суб'єкта і об'єкта цього знання, а Генриху йдеться про їх безпосередню тотожність («те, що ми безпосередньо знайомі із самими собою, є тим, що безумовно визнається» [91, S.275]), то ця тотожність, якщо б самосвідомість дійсно була тотожною собі, в свою чергу, не може бути увиразнена мовою знання (рефлексії); навпаки, те, що сам Д. Генрих вважає безсумнівним, а саме самототожність Я («безумовно визнається»), в свою чергу може бути піддане сумніву, позаяк уявлення про Я як тотожне собі характерне саме для рефлексії, і не звертаючись до рефлексії, що б могло засвідчити нам, що це Я (1) взагалі є; (2) є тотожним собі?

Свою теорію нереклексивної самосвідомості Д. Генрих, спираючись на відповідні міркування Фіхте, протиставляє спекулятивній філософії Гегеля. Ключовий закид щодо останньої він формулює так: «Гегель мислить єдність антитез у згоді з формою діалектики, а це значить, що єдність мислять як результат, а не як початкову єдність. І він мислить єдність свободи та мислення як справдження свободи, тож він не в змозі досягнути її в їхній початковій єдності» [10, с.23]. Як бачимо, основний пункт розходження позицій Генриха і Гегеля полягає в з'ясуванні онтологічного статусу «первинної єдності», адже, за Генрихом, Гегель упредметнює самосвідомість, оскільки він у змозі мислити її лише як «результат», тобто опосередкований стан справ, натомість самосвідомість варто схоплювати як безпосередність³⁴ («початкову єдність»). Але, з позиції Гегеля, такої безпосередності, яку має на увазі Генрих, не існує; до того ж, Гегель зовсім не мислить «єдність» лише «як результат». Спростування Генрихової тези у Гегеля міститься в наступному уривку:

«Всезагальне перше, що розглядається як в собі і для себе, виявляється іншим щодо самого себе. Якщо розглядати це загальним чином, це визначення може бути потрактованим так, що тим самим перше безпосереднє покладене як опосередковане, співвіднесене з іншим, чи так, що всезагальне є особливим» [81, S.561].

У цьому стислому, але насиченому уривку Гегель, по-перше, удокладнює те, що «первинна єдність», про яку пише Д. Генрих, є єдністю опосередкованого і безпосереднього, а не лише безпосередністю; по-друге, Гегель вказує, що ця єдність є витворювальним принципом особливості, а це значить, що самосвідомість не лише уможливорює свідомість, але й є нею, а тому стосунок свідомості до самосвідомості не потрібно розглядати як стосунок одного наявного буття до іншого

³⁴ Один з центральних пунктів Генрихової філософії полягає в тому, що самосвідомість уможливорює наявність світоглядних сталих переконань, які годі обґрунтувати емпірично. Цю особливість самосвідомості Генрих вбачає в її безпосередності: «Безпосередність у приписуванні станів переконання пов'язана з особливістю самосвідомості, що унікально виявляє своє центральне місце в закріпленні пізнавального ставлення до світу, а також призводить до далекосяжних філософських висновків». [92, р.109]. Втім, таке тлумачення сутності самосвідомості є вразливим для критики, оскільки в такому разі втрачається проблематика **генези** самосвідомості. Аргумент такого роду висуває Гюнтер Рормозер: «Гегелева діалектична філософія прагне продемонструвати, що...самосвідомий суб'єкт може визначати і утримувати себе лише **історично**» [137, S.17-18]

наявного буття, в результаті чого підважується теза Генриха про нереклексивність самосвідомості. Окрім того, вчення Гегеля, як бачимо, містить аргументативний потенціал задля пояснення тих пунктів, які з позиції теорії Д. Генриха є непояснюваними: (1) яким чином нереклексивне «знайомство з собою» породжує свідомість себе як об'єкта? (2) яким чином первинна несвідома самосвідомість, що не містить принципу предметного стосунку, може уможливлювати предметну ідентифікацію? Нарешті, в цьому фрагменті міститься потужна аргументація проти Генрихового жорсткого протиставлення свідомості й самосвідомості, позаяк Гегелю йдеться про те, що самосвідомість («всезагальне перше») є власним іншобуттям³⁵ («виявляється іншим стосовно себе»), що дозволяє обґрунтувати єдність свідомості й самосвідомості (чого не зробив Д. Генрих), водночас уникаючи парадоксу нескінченної ітерації.

1.3. Спекулятивне поняття як принцип самообґрунтування

Виявлені парадокси рефлексивного самоопису Я однозначно увиразнили, що спроба мислити про мислення (самосвідомість) на підставі мислення про предмет ведуть до апорій в самообґрунтуванні. Водночас, якщо будь-яке знання про предмет уможлиблюється самознанням, то, як спробували довести представники нереклексивної теорії самосвідомості, будь-якій тематичній даності предмета свідомості має передувати первинна нетематична даність себе. Як, в свою чергу, можливий аподиктичний опис цієї даності? Адже якщо наша свідомість присутньо є предметним знанням, то неможливість знати про себе на основі знання про предмет, як видається, веде до неможливості будь-яких спроб самопізнання. Але якщо пізнання Я є неможливим, то як можна твердити, що воно є умовою емпіричного знання, і чи не має таке твердження щодо того, чим є самосвідомість, бути виключно негативною тезою, тобто увиразнювати те, чим самосвідомість **має бути**, а не те, чим вона насправді є? Але ж такий стан справ веде до ускладненої апорії у

³⁵ Особливість Гегелевої стратегії обґрунтування суб'єктивності О. Пьогелер вбачає в тому, що Гегель «пов'язав питання про можливість і завдання філософії із принципом самосвідомості» [131, S.297]. Відмінність позиції Гегеля від вчення Фіхте, на думку О. Пьогелера, полягає в тому, що відповідно до Гегелевого вчення самосвідомість варто розглядати не лише як безпосередній, але й як опосередкований стан справ.

спробі нереклексивного обґрунтування самосвідомості. Основний аргумент представників цієї теорії (зокрема, Д. Генриха) може бути узагальнений таким чином: якщо самосвідомість годі описати за допомогою рефлексії, то така самосвідомість є нереклексивною. Але, як бачимо, цей умовивід сам є рефлексивним умовиводом, позаяк лише для рефлексивного типу мислення характерний аргумент, згідно з яким якщо дещо *не є таким*, то воно *є не таким*. Втім, якщо самосвідомість не дається собі взнаки на основі рефлексії, то перехід від негативного опису самосвідомості («не є рефлексивною») до її позитивного опису («є нереклексивною») є паралогізмом. Нарешті, з цього ракурсу вбачається двозначність поняття «рефлексії», яким оперують Д. Генрих та його послідовники: поняття рефлексії водночас виступає і як *метод* дослідження самосвідомості, коли встановлюють, що самосвідомість *не дається взнаки* на підставі рефлексивного опису, так і *об'єктом* дослідження, тобто властивістю досліджуваного об'єкта, коли стверджують, що самосвідомість *є* нереклексивною, що свідчить про несвідому підміну поняття «рефлексії» в ході дослідження³⁶. Тому, послідовно слідуючи тим методологічним засновкам, які запропонували представники нереклексивної теорії самосвідомості, неможливо твердити ні про те, що самосвідомість є рефлексивною, ані про те, що вона є нереклексивною, - самосвідомість, відповідно до цих засновків, слід визнати як абсолютно непізнавану.

В пошуках методологічного інструментарію, який дозволяв би як уникати парадоксів рефлексивної теорії суб'єктивності, так і апорій нереклексивної теорії, значна частина дослідників звертає увагу на спекулятивну теорію суб'єктивності Г. Гегеля. Наслідком такого стану справ є поява численних спроб як концептуалі-

³⁶ Разом із тим, таке тлумачення того, чим є «рефлексія», імплікує ще одну фундаментальну суперечність. Вочевидь, рефлексивне знання, а отже, й рефлексивний метод дослідження має бути цілковито відмінним від предметного пізнання. Проте на підставі чого може засновуватись ця відмінність? Адже отождолення рефлексивного знання із **знанням про себе** призводить до парадоксу, відповідно до якого відмінність між **методом** рефлексії і **методом** предметного пізнання базується на відмінності **предметів** цих форм пізнання («Я» / зовнішній предмет). Як бачимо, тлумачення рефлексії як знання про себе є апоретичним, оскільки за такого випадку специфіка рефлексії як методу редукується до специфіки її предмета, що призводить до численних обґрунтувальних хиб. Що таке тлумачення рефлексії набуло статусу стереотипу, можна проілюструвати на прикладі фундаментальної праці Д. Кости «Суб'єкт свободи. Модерна інтерпретація умов індивідуальної свободи за Гегелем»: «Фігура суб'єктивності (Die Figur der Subjektivität), що відіграє в «Філософії права», рівно як і в цілій системі філософії Гегеля загалом визначальну роль, є **рефлексією індивіда в себе**» [46, S.21]. Коста, щоправда, почасти уникає загрози суцільного упредметнення рефлексії, наголошуючи на тому, що «за Гегелем, ця рефлексія в себе є багатовимірною (vielseitig)» [46, S.21]. Втім, як впливає з попередніх міркувань, таке тлумачення рефлексії слід визнати незадовільним.

зувати погляди Гегеля щодо принципу суб'єктивності, так і застосувати спекулятивний метод Гегеля до розв'язання відповідних проблем.

Якщо основна складність у дослідженні самосвідомості полягала, з однієї сторони, у неможливості мислити самосвідомість як різновид пропозиційного знання, а з іншого боку, у необхідності розглядати знання про себе як певне знання, що разом із знанням про предмет становлять **одне** знання, то, на думку К. Дюзинга, Гегель уникає цих складнощів, адже мислить тотожність і відмінність як присутньо один стан справ³⁷, завдяки чому Я водночас виступає і як те, що уможлиблює мислення, так і те, що у цьому мисленні мислиться: «пов'язувальним началом – середнім поняттям, яке, згідно з Гегелем, містить тотожність й протистояння протилежностей, в якому протилежності є тим, що є іншим одне одного і водночас тотожні одне одному – є Я» [13, с.202]. Єдність самовідрізнання і самотосування в «Я» Дюзинг увиразнює за допомогою двоїстого поняття «стосунку до себе» (самотосунку): «Selbstrelation», або чистого самотосунку, тотожного з «Я», та «Selbstbeziehung» - емпіричного самотосунку, наслідком якого є постання предмета для Я. [53, р.112]. Водночас такою єдністю емпіричного стосування й чистого самотосування для Дюзинга виступає «поняття» (Begriff). Дюзинг його значення увиразнює так: ««Поняття» тут позначає не лише номатичне значення-зміст думки, але й водночас спонтанну активність мислення, що конститує її» [53, р.122]. Це поняття, на думку Дюзинга, є не що інше, як чисте Я: «Гегель вважає «поняття», що зображується ним як чисте самоустосоване «Я мислю», принципом, що обґрунтовує чисті визначення думок і категорій»³⁸ [53, р.122]; Дюзин-

³⁷ Подібна «єдність тотожності й нетотожності», як один з ключових принципів спекулятивної філософії, з формальної точки зору є порушенням закону суперечності. Д. Верін (Verene) з цього приводу зазначає наступне: «Логіка жодним чином не виправдовує сама себе, за винятком закону суперечності. Проте логіка не має метафізичного змісту (has no metaphysical content) для цього принципу» [158, р.1], а це значить, що закон суперечності може бути універсальним принципом пізнання емпіричної предметності, проте він незастосовний до царини позаемпіричного. Чи можна тоді вести мову також про **самовиправдання** закону суперечності, позаяк цей закон сам не є емпіричним предметом?

³⁸ Д. Генрих, аналізуючи Гегелевий принцип суб'єктивності, вбачає в особі Гегеля представника рефлексивної філософії, а тому спекулятивний метод Гегеля, на думку Генриха, є субстантивованою рефлексією, адже рефлексивні стосунки, як вважає Генрих, є основою спекулятивного методу, а отже, й вчення Гегеля про чисте поняття («Я») засновується на рефлексії. Осердя цього вчення Генрих вбачає у Гегелевому понятті негативності: «самотосунок заперечення як іншого стосовно себе Гегель зробив найважливішим операційним засобом власної логіки» [85, S.218]. З цієї перспективи Генрих звинувачує Гегеля в тому, що той не в змозі досягнути чистої єдності самосвідомості, позаяк рефлексія передбачає стосунок, а ця єдність є безстосунковою. А втім, Генрихове тлумачення Гегеля є хибним, оскільки Гегелеве поняття аж ніяк не засновується виключно на русі рефлексії (сутності): «Перехід

гове визначення поняття знаходиться у повній згоді з Гегелевим визначенням: «Поняття, що досягло такого існування, що саме по собі є вільним, є Я, або чистою самосвідомістю» [81, S.253]. Як можна увиразнити стосунок предметного стосування Я до його самостосування, оскільки перший тип стосунку, вочевидь, є рефлексивним, в той час як самостосування, аби мати можливість об'єднати в одному стосунку предметний стосунок і самого себе, має, як може видатися, стосуватися до самого власного самостосунку, а отже, чисте самостосування ніби не буде стосуванням до себе, позаяк в такому випадку саме самостосування постає як єдність самостосування і предметного стосування, тобто частиною самого себе? К. Дюзинг обґрунтовує єдність безпосередньої тотожності і рефлексії в Я таким чином: «протилежні, тобто негативно устосовані одне до одного визначення рефлексії, їх суперечливий стосунок і єдність вкорінені в єдності як мислячому, у собі негативно самостосунку, цій основі, яка вперше й дозволяє виникнути з неї самої згаданим стосункам і негативним опосередкуванням як її власним розрізненням і моментам...» [13, с.219]. Як бачимо, рефлексія, завдяки якій можливе стосування, а отже, й єдність, угрунтована в первинну єдність, і те, що для рефлексії виступає як форма єдності («суперечливий стосунок» / «негативне устосування»), насправді виступають як постфактичні стани справ, що не вичерпують змісту цієї єдності; і разом з тим, Дюзинг недвозначно вказує, що ці форми єдності є «її власними розрізненнями і моментами», а отже, поняття є продуктивним принципом, що витворює рефлексію, а тому й ті стосунки, які наявні в нас на підставі рефлексії (предметне знання), є тим, що поняття витворює і водночас зберігає себе в рефлексії, що уможливорює чисте самостосування. Стівен Хаулгейт з цього приводу зазначає наступне: «Поняття та Ідея тому не передують природі в буквальному сенсі... Вони є буттям, що логічно (logically) детермінує себе бути природою» [98, р.27], а це значить, що поняття є *самодетермінацією буття*, тобто фо-

в інше є діалектичним процесом у сфері буття, а видимість в іншому є діалектичним процесом у сфері сутності. Рух поняття є, навпаки, розвитком, в якому покладається лише те, що вже наявне в собі» [77, S.308-309]. На неадекватність Генрихового тлумачення спекулятивної філософії Гегеля вказує К. Дюзинг: «визначення рефлексії, включаючи визначення суперечності, є лише несамостійними, окремими конститутивними елементами саморуху поняття» [13, с.219]. Як вірно зазначає Дитер Фройндліб, «Клаус Дюзинг показав, що Гегель не сприйняв рефлексивну модель, натомість намагався подолати чи усунути її проблеми, розглядаючи сутність суб'єктивності в межах власного проекту моністичної філософії у цілковито інакший спосіб, аніж Кант, Фіхте чи Шеллінг» [63, р.25]

рмою, в якій буття стосується самого себе, а отже – виступає як суб`єкт. Але такий аргумент, як бачимо, суттєво розширює горизонти теорії суб`єктивності – якщо поняття, або чиста самосвідомість, є самостосунком буття, то говорити про самосвідомість як про **самоусвідомлення** емпіричного суб`єкта чи розглядати її як специфічну ментальну якість стає позбавленим сенсу. А звідси випливає, що теорія самосвідомості (суб`єктивності) не лише спирається на певну онтологію, але й сама є онтологією, позаяк те, що мислиться в самосвідомості, і те, що нею мислить, є одним і тим же станом справ – буттям³⁹. Характеризуючи позицію зрілого Гегеля, Вальтер Єшке говорить наступне: « «Суб`єкт» більше не є найменуванням свідомості, що існує в собі на противагу світові... «Суб`єкт» є рухом становлення собою, шляхом, що опосередковує себе самим собою через негативність свого іншого, і лише Абсолют є цим опосередкуванням» [102, р.198]. Таке самоопосередкування, вочевидь, передбачає відмінність Абсолюту від самого себе; і водночас подібне саморозрізнення є не просто характеристикою Абсолюту, а й ним самим, позаяк Абсолют (чисте поняття) стає собою лише в такому саморозрізненні: «Отже, поняття в онтологічному сенсі є також і субстанцією, але як негативне самостосування воно водночас є суб`єктом» [13, с.207]. А втім, як бачимо, таке самостосування витворюється лише на підставі самовідрізнання; тому ані те, до чого стосується поняття (суб`єкт) у самостосованні, ані те, що

³⁹ Водночас не слід забувати, що поняття, як самостосування буття, водночас є і самовідрізнанням буття, позаяк поняття самостосунку є доречним, якщо певне «одне» виступає як своє інше, і водночас та іншість, що виступає іншою стосовно себе, є присутньою, тобто реальною іншістю, а отже, те не-буття, якого стосується буття у стосунку до себе, є не просто відсутністю буття, а буттям в іншобутті, тожньому буттю – ніщо. Цим положенням спекулятивної логіки цілковито нехтує Д. Вандшнайдер: «ми не можемо розпочинати з категорії «ніщо» (Nichts), доки вважаємо її категорією буття. Небуття (Nichtsein), як на мене, є кращим визначенням в цьому випадку» [161, р.34]. Ці положення Вандшнайдер обґрунтовує необхідністю заміни Гегелевого вчення про суперечність принципом доповнюваності (Komplementaritätsprinzip): «Я розробив принцип поєднання позитивного і негативного – принцип доповнюваності» [161, р.35]. Утім, цей принцип може бути застосований лише за умови, якщо суперечності вже є даними; але чим є протилежність собі, яка, як ми бачили, є наріжним питанням теорії суб`єктивності, і яку годі пояснити за допомогою цього принципу, оскільки тут не існує чогось, чим можна «доповнити» це «собі»? Нарешті, якщо предмет є самовідрізнанням знання, то який раціональний зміст містила б вимога «доповнити» предмет знанням чи знання предметом і чим би взагалі могло бути таке знання? Позиція Д. Вандшнайдера цілком підпадає під той стан справ, який Маркус Габріель, щоправда, у стосунку до цілком інших теорій, називає «трансцендентною метафізикою»: «Трансцендентна метафізика визначає Абсолют як цілком відмінний від тотальності, а тому трансцендентний» [64, р.80], якщо на місце того, що Габріель називає «Абсолютом», поставити «знання», а замість «тотальності» – «буття»; бо ж у знанні про предмет те знання, яке знає, має бути тотожним тому, що воно знає. З цього приводу В. Гьосле зазначає, що «одна з ключових вимог доктрини Гегеля полягає в тому, що поняття, за допомогою яких ми описуємо себе, і наша понятійно оформлена активність мають бути частинами завершеної системи понять» [97, р.231].

стосується до поняття у цьому ж самостосуванні, самі по собі не є суб`єктом⁴⁰, оскільки те, чим є суб`єкт у стосунку до себе («покладеність») безвідносно до власного узовнішення («негативності»), вже в собі містить принцип розрізнення. Відповідно, поняття є собою як тотожне собі («всезагальність») лише у негативному самостосунку, тобто нетотожності собі («одичність»): «В якості абсолютного самостосунку поняття є «всезагальністю», а як визначена дійсність цього самобуття (Selbstsein) воно є «одичністю»⁴¹ [144, S.157]. У викладі К. Дюзинга це положення увиразнюється так: «Поняття...покладає себе як інше, протилежне собі, і лише в протилежному воно є єдиним із самим собою» [13, с.206]. Але з цих міркувань випливає важливий для теорії суб`єктивності висновок: як бачимо, поняття, або чиста самосвідомість, є водночас (1) тим, що устосовує до себе протипокладене собі; (2) тим, що устосовується до того, що протипокладає себе у цьому протипокладанні, тобто результат протипокладання; (3) саме протипокладання, під час якого, як видно, витворюється як протипокладене, так і протипокладальне. А це значить, що первинна єдність, що витворює з себе принцип протипокладання, опиняється як суб`єктом, так і наслідком такого протипокладання⁴², що підважує міркування про безстосунковий характер чистої самосвідомості, адже, видно з попередніх аргументів, самосвідомість, не устосована до власного іншобуття (свідомості), не є собою (тотожною собі). І водночас така самосвідомість має становити не лише умову предметної свідомості, але й витворювати її, позаяк те, чим є свідомість, згідно до тез спекулятивної філософії, є самовідрізнанням самої самосвідомості. Разом з тим, як можна бачити, те, чим є самосвідомість у стосунку до себе, який постає внаслідок самовідрізнання самосвідомості, і те, чим є самостосунок, який витворює самосвідомість, не відрізняються одне від одного як

⁴⁰ Такий стан справ, окрім того, засвідчує, що такий «суб`єкт» не є і не може бути емпіричним суб`єктом. Зокрема, Г. Дорієн (Dorrien), аналізуючи спекулятивний принцип суб`єктивності, говорить наступне: «Цей принцип не є самосвідомістю кінцевого суб`єкта. Він є самосвідомістю абсолюту в кінцевому суб`єкті» [51, р.538]

⁴¹ Дж. ді Джованні зазначає, що в системі спекулятивної думки «модальності буття поступаються місцем чистим логічним стосункам: всезагальності, особливості й одичності» [69, р.39], що увиразнює висловлену вище думку про онтологічний статус чистої суб`єктивності.

⁴² Онтологічну природу спекулятивної єдності («поняття») увиразнюють міркування І. Ільїна: «Так, спекулятивна всезагальність є дечим, що є свідомим самого себе; вона – сам-себе-знаючий розум. Вона настільки ж є об`єктом, предметом, що даний свідомості, наскільки й суб`єктом, свідомістю: об`єкт, що «охоплює» суб`єкта, і суб`єкт, що «охопив» свій об`єкт; тотожність суб`єкта й об`єкта. Те, що поняття мислить – всезагальне, бо предмет поняття є мислення. Але й саме поняття як мислення є всезагальним» [16, с.94]

різні наявні буття, тобто як різні предмети. Якраз навпаки – як те, що стосується до себе в самотосуванні («всезагальність»), так і саме самотосування («одичність») є присутньо одним і тим самим станом справ, а отже, самосвідомість, витлумачена безвідносно до принципу рефлексії (свідомості), є абстрактним моментом себе самої, а не самою самосвідомістю. Цю тезу підтверджують міркування М. Ротхара: «Всезагальність самотосунку є дійсною як визначена одичність, і ця визначена одичність є її власною покладеністю через розрізнення з лише абстрактною самототожністю визначеної всезагальності» [144, S.157]. Як бачимо, як те, що стосується до себе, так і сам самотосунок є одним і тим же станом справ, бо Ротхар чітко вказує, що мова йде про «визначений самотосунок». Водночас те, що *устосовується* до себе, є разом і тим, що є *устосованим* до себе, бо ж останнє є дійсністю першого як «певна визначена одичність»; але разом з тим Ротхар зазначає, що ця одичність, тобто результат самотосування, «є її власною покладеністю»⁴³, а отже, те, що стосується до себе, тобто суб'єкт, предикатом якого є його самотосунок, опиняється результатом самотосунку, тобто тим, що витворюється в самому самотосунку. А отже, суб'єкт, або чиста самосвідомість, є *наслідком самого себе*; а це значить, що самосвідомість – це не певне «щось», що існує рядопокладно щодо свідомості, а є чистою дією (самодетермінацією) з витворення власного наявного буття; і цим наявним буттям самосвідомості є якраз сама свідомість, бо ж вона, відповідно до міркувань Ротхара, конституюється «через розрізнення з лише абстрактною самототожністю визначеної всезагальності», тобто самосвідомості. І водночас в такому самовідрізнанні самосвідомість набуває власного змісту, адже тут йдеться про «визначену всезагальність», тобто про зміст поняття (самосвідомості), безвідносний до його предметного кореляту, тому самосвідомість присутньо є самовідрізняльним саморухом.

Навпаки, якщо відокремити поняття як самотосувальне від поняття як самотосованого, і результат такого самотосунку вбачати у певній «синтетичній

⁴³ Як бачимо, з позицій спекулятивного обґрунтування суб'єктивності одичність є самовизначальною дією всезагальності. Таке трактування суб'єктивності протистоїть теоріям, що розглядають всезагальність або як щось трансцендентне стосовно одичності, або заперечують її наявність, позаяк визнають лише реальність одичного. Роберт Берман називає такі теорії «ексклюзивістичними»: «згідно до цієї моделі, одичне могло б набувати важливого статусу на тій підставі, що лише воно задовольняє нормативним вимогам» [33, р.96]

єдності» цілковито незалежних один від одного станів справ, то знову стає незрозумілим, як може здійснитися таке об'єднання, оскільки те, що утворювалося б в результаті такого об'єднання, потребувало б нового об'єднання задля увиразнення єдності результату об'єднання та тих станів справ, які об'єднуються в цьому об'єднанні («синтетичній єдності»), а це нове об'єднання, в свою чергу, - нового об'єднання і так до нескінченності. Спробу такого тлумачення філософії Гегеля і його принципу суб'єктивності зокрема здійснив В. Гьосле. Його ключовий закид на адресу Гегеля є таким: «Гегелева система позбавлена гармонії. З вищевказаного випливає, що реальна філософія і разом з тим також і логіка є дихотомічними – філософія природи і філософія духу, об'єктивна і суб'єктивна логіка. Це створює незручності для тої філософії, у якій повнота гарантується лише тріадичними розподілами» [96, S.132]. Дихотомічність Гегелевої «Науки логіки», а саме її поділ на «об'єктивну» («вчення про буття», «вчення про сутність») та суб'єктивну («вчення про поняття»), на думку Гьосле, суперечить Гегелівій же ідеї діалектики, позаяк поняття мало б бути **тотожністю** суб'єкта і об'єкта⁴⁴. Але тут одразу ж постає питання: як можна мислити цю тотожність? Гьосле вважає, що Гегель не врахував ту важливу обставину, відповідно до якої «об'єкт, якщо він є тотожним суб'єкту, не може бути просто об'єктом – він сам має стати суб'єктом; якщо ж він водночас є відмінним від мислячого суб'єкта, то він має бути іншим суб'єктом» [28, с.158-159]. А отже, як міркує Гьосле, «необхідно покласти в основу принаймі два суб'єкта, що пов'язані самі з собою»⁴⁵ [96, S.217], з чого висновується необхідність доповнити «суб'єктивну» логіку Гегеля принципом інтерсуб'єктивності.

Міркування В. Гьосле є типовим прикладом *регресивного опису* суб'єктивності. Адже, якщо поняття, за Гегелем, є тотожністю суб'єкта і об'єкта, то концепт інтерсуб'єктивності, який Гьосле прагне впровадити до Гегелевої логіки, руйнує саму логічну структуру вчення про поняття. Спробуймо детальніше

⁴⁴ Звернімо увагу, що Гьосле тлумачить стосунок між суб'єктом і об'єктом як стосунок між мислячим і мислимим: «мова йде про розрізнення між суб'єктом і об'єктом, мислячим і мислимим» [28, с.158]

⁴⁵ Як бачимо, ідея самопов'язувального характеру суб'єкта, що передбачає стосунок до іншого суб'єкта, з необхідністю призводить до вимоги мислити суб'єктивність як таку, що має діалогічну природу. Такий стан справ засвідчують міркування Л. Шашкової та О. Злочевської: «Діалогічність есплікується як основа самоідентифікації Я...» [29, с.7].

увиразнити суперечливість реконструкції Гегелевого вчення, запропонованої В. Гьосле. Ідея інтерсуб'єктивності, вочевидь, має сенс лише за умови відмінності суб'єктів, що стосуються один одного. Якщо будь-який суб'єкт є тотожністю суб'єктивності та об'єктивності, то уникнути редукції цих суб'єктів один до одного можна лише на підставі відмінності об'єктивності кожного з них. Але в цьому разі сама ідея об'єктивності втрачає свій сенс, позаяк суб'єкт, що перебуває у стосунку до іншого суб'єкта, володів би якоюсь іншою об'єктивністю, аніж той суб'єкт, у стосунку до якого перебуває цей перший суб'єкт, а тому ця об'єктивність мала б бути необ'єктивною, що вело б до внутрішнього розкладання Гегелевого вчення про об'єктивність. Нарешті, як можна увиразнити, чим є той суб'єкт, який перебуває у стосунку до іншого суб'єкта? Адже якщо суб'єкт (поняття) є тотожністю суб'єкта і об'єкта, то і цей «необ'єктивний» суб'єкт має бути такою тотожністю. Але, якщо поняття, окрім того, є тотожністю двох суб'єктів (інтерсуб'єктивністю), то кожен з цих суб'єктів, в свою чергу, є тотожністю суб'єкта і об'єкта. Але ж і цей суб'єкт, що є тотожним об'єкту, знову є тотожністю суб'єкта і об'єкта, і так далі. А отже, спроба В. Гьосле доповнити Гегелевий принцип суб'єктивності ідеєю інтерсуб'єктивності є самосуперечливою, позаяк вона веде до парадоксу «нескінченної ітерації». Натомість М. Бикова вбачає основну заслугу Гегеля в розробці теорії суб'єктивності в тому, що «у власній теорії суб'єктивності Гегель не лише зумів уникнути кола в дефінуванні само-мислення, але й також вирішити нерозв'язну для Фіхте й почасти для Шеллінга проблему нескінченної ітерації в самоуявленні» [7, с.150]. На думку Бикової, «в гегелевій систематиці в принципі є неможливою нескінченна ітерація, бо в її межах моменти цілого визначаються й обґрунтовуються у самому розвитку цілого, а не припускаються наявними»⁴⁶ [7, с.151], що збігається із думкою К. Дюзинга: «Гегелеву «Феноменологію» заперечення «нескінченної ітерації», таким чином, ніяк не зачіпає» [12, с.236], оскільки Гегелева модель суб'єктивності є «асиметричною» [12, с.236]. А тому одна з ключових ідей спекулятивної теорії суб'єктивності полягає в

⁴⁶ Ідентичний аргумент висловлює і Дж. Зайгел: «Місце первинної єдності, де не існує розрізнення суб'єкта і об'єкта...у Гегеля заступає процес самопокладання, об'єктивації та реінтеграції, через який свідомість – чи інша форма буття – здійснюється як те, що було до цього лише потенційно» [149, р.392]

самоконституюванні самосвідомості, що значить: безпосередність знання про себе, характерна для самосвідомості, є наслідком опосередкованих станів справ, а тому те, завдяки чому самосвідомість є тотожною самій собі, є водночас її відмінністю від себе.

1.4. Суб`єктивність і предметна самоафекція: спроба синтезу.

Спробуймо з`ясувати, в чому полягає така відмінність. Якщо самосвідомість є витворювальним принципом предметного знання, то, вочевидь, тлумачення самосвідомості як самоусвідомлення (свідомості самого себе) втрачає свій сенс, позаяк в такому тлумаченні той принцип, на основі якого можливе предметне знання, пояснюється через свідомість, тобто те, що саме підлягає поясненню через цей принцип, що призводить до кола в обґрунтуванні. Отже, самостосунковість свідомості (самосвідомість) визначає характер її предметного стосування, позаяк за умови відсутності самосвідомості (знання себе) у предметному знанні таке знання саме б перетворилося на предмет. Ця теза свідчить на користь змістовного характеру самосвідомості, через що ми завжди ідентифікуємо її як певне знання, завдяки якому ми знаємо про предмет; і водночас, як бачимо, ми не можемо пояснювати зміст такого знання через предметність, позаяк ця предметність сама постає на підставі такого знання. Отже, це знання, на відміну від знання про предмет, що є спричиненим предметом, є *спонтанністю*, тобто автономним знанням, змістовність якого витворюється через **самоспричинення**. Але така постановка питання відразу ж імплікує новий парадокс: якщо б Я було єдиною причиною власних станів справ, то свідомість, яка, вочевидь, характеризується узалежненістю від її предмета, була б неможливою. Якщо б Я було ексклюзивною причиною свідомості, то такий стан справ, як видається, унеможливував би предметну афекцію свідомості, тобто той спосіб, на підставі якого б свідомість взагалі могла б постати. Яким чином в межах одного й того самого знання можуть бути об`єднані принципи самоафекції, тобто автономної самоспричинюваної діяльності Я, та

предметної афекції, тобто визначеності цього знання з боку предмета? Водночас умова предметної визначеності такого знання, як бачимо, не може засновуватися цілком на предметному кореляті такого знання, оскільки в такому разі годі було б говорити про самовизначальний характер знання. Як видається, єдине пояснення, завдяки якому можна обґрунтувати єдність свідомості предмета і самосвідомості в межах одного знання, полягає в тому, що предметне спричинення знання є різновидом його самоспричинення. Таку спробу вперше здійснив Фіхте, який спробував довести, що знання, якого ми набуваємо у знанні про предмет, є присутньо знанням про себе; ідеї Фіхте були систематизовані його учнем Ф. Шеллінгом. Аналіз відповідних міркувань Фіхте і Шеллінга дозволить виразніше побачити ті проблемні пункти, які спричинили постання спекулятивної теорії суб'єктивності Г. Гегеля.

Будь-який факт знання є те, що дається взнаки знанню і існує через саме знання. Але, вочевидь, те, що існує *для Я*, уможлиблюється існуванням самого *Я*. А отже, до будь-якого покладання в *Я* (предметності) має покладатися *Я*. Але, на відміну від опосередкованого покладання предметності, покладання самого *Я* має бути безпосереднім, позаяк таке покладання не залежить від предмета, що покладається через *Я*, тому те, чим це *Я* є, і те, що воно витворює в акті свого буття, є присутньо одним і тим же: «*Я* покладає саме себе лише тому, що воно є. Воно покладає себе лише через власне буття і є лише внаслідок того, що воно є покладеним. Цим цілком пояснюється, в якому сенсі ми використовуємо тут слово «*Я*», що призводить до певного визначеного пояснення *Я* як абсолютного суб'єкта» [56, S.97]. А отже, зміст самопокладеного у покладанні *Я* витворюється чистою формою самопокладання, і разом з тим самопокладання є ексклюзивним способом буття *Я*, чим обґрунтовується універсальний характер суб'єктивності, а саме її присутності в будь-якому знанні: «Чисте буття відпочатково є лише в *Я*, і ніщо, окрім *Я*, не може покладатися під цією формою» [150, S.66].

Разом з тим, *Я* має бути не лише покладанням себе як покладеного, але й водночас знанням про себе; вочевидь, проте, що для того, аби утворити такого роду знання, *Я* мало б бути відмінним від себе, тобто його покладальна діяльність

(Я) має бути визначеною протипокладанням, тобто самовідрізнанням Я себе самого від того, що лише *є для Я*. Як бачимо, на відміну від абсолютного покладання Я, де саме покладання змістовно збігається із буттям Я, і в якому, отже, Я є самототожним, тобто визначеним самим собою, те Я, що знає про щось (предмет, не-Я), є змістовно обмеженим афектувальною дією самого предмета. Таке Я Фіхте називає «теоретичним Я», або «інтелігенцією», сформулювавши його засаду в наступний спосіб: «Я покладає себе як визначене через не-Я» [56, S.145]. А отже, теоретичне Я, здавалось би, мало б цілком визначатись через не-Я, тобто зовнішню афекцію Я. І водночас Фіхте зазначає, що зміст такої афекції витворений самим же Я, позаяк це саме Я покладає себе як визначене таким чином (визначене не-Я). На якій підставі не-Я може визначати Я? Вочевидь, таке визначення можливе тому, що саме не-Я володіє певною визначеністю, відмінною від визначеності Я. Таке припущення, відповідно до якого «не-Я в самому собі має реальність» [56, S.132], вочевидь, унеможливила б тезу про самовизначальний характер Я, оскільки б те, чим визначалось Я у самовизначенні (1) не було б його власним визначенням; (2) те, що б визначалось у самовизначеності Я, не було б Я, бо ж зміст такого Я був би цілком визначений не-Я, тобто предметною афекцією. Аби запобігти такому стану справ, Фіхте формулює наступний контраргумент:

«Але уся реальність цілком покладається в Я, а не-Я є протилежним Я; отже, в не-Я покладається лише заперечення (Negation) і ніякої реальності» [56, S.132].

Втім, якщо не-Я, тобто предметна афекція знання, не має жодної реальності, то годі було б говорити про предметну визначеність будь-якого знання, оскільки змістовне обмеження самопокладання (самоафекції) Я, вочевидь, саме має бути змістовною афекцією; в іншому разі стає незрозумілим, на підставі чого взагалі можливе таке обмеження. Окрім того, як увиразнюється під час такої експлікації сутності предметного знання, саме формулювання вихідних умов його можливості (а саме визначення сутності теоретичного Я) складає парадокс, бо ж теза «Я визначає Я як визначене через не-Я» водночас вказує і на те, що в такому визначанні Я є **визначеним** (через не-Я), так і на те, що Я є **визначальним** (бо ж Я визначає

саме Я, хоч і через не-Я). А це призводить до парадоксу: (1) якщо, відповідно до вихідних пунктів Фіхтевої теорії суб'єктивності, вся реальність в Я належить лише Я, а не-Я є протилежним Я, то не-Я не мало б мати ніякої реальності, що унеможливило б предметну афекцію знання, а отже, і будь-яке **визначене** знання; (2) якщо реальним є не-Я, а Я є протилежним не-Я, то Я не має ніякої реальності, а отже, покладання не-Я в Я не призводить до предметної афекції Я, і як наслідок, виникнення знання про щось, оскільки реальність покладеного (не-Я) водночас спричинює нереальність того, у що це покладене покладається (Я); (3) якщо ж як Я, так і не-Я є реальними, то стає незрозумілим, на підставі чого ми їх розрізняємо: якщо Я і не-Я за визначенням є протилежними одне одному, то визнання, що як Я, так і не-Я є реальними, призводить до апорії, згідно до якої Я не було б тотожним собі, а отже, не було б Я, тобто було б не-Я – тим, чим Я не може бути; водночас і не-Я, в такому разі, могло б бути самим Я, а тому на таких підставах неможливим би був ні предмет, що дається знаки знанню, ані саме знання. А отже, можливість предметного знання (уявлення) полягає в тому, що не-Я (предмет цього знання) мало б володіти реальністю, якою воно, згідно до своєї визначеності, володіти не може. Вихід із цього утруднення Фіхте формулює так:

«Не-Я як таке позбавлене усякої реальності; але воно має реальність лише постільки, поскільки Я є пасивним...не-Я набуває реальності для Я (принаймі настільки, як вбачається звідси) лише постільки, поскільки Я є афектованим, і поза умови афектації Я не-Я не має ніякої реальності...» [56, S.135].

Таке тлумачення призводить до далекосяжних наслідків. **По-перше**, як бачимо, Фіхте увиразнює, що реальність не-Я є перенесеною реальністю Я, витвореною Я через самообмеження. Але це значить, що поза умовами самообмеження Я те, що обмежується Я, не існує. А отже, предмет, що є для знання, є самоафекцією самого знання; **по-друге**, результат самоафекції, що веде до постановня предметності, заснований на можливості Я до набуття стану пасивності, тобто можливості покладати власне небуття, оскільки саме Я є чистою діяльністю; **по-третє**, оскільки як покладання Я, так і протипокладання, що є в Я і через Я, як бачимо, належать самому Я, і більш того, саме протипокладання, як вбачається звід-

си, є самим же покладанням, в якому, проте, покладається не буття Я (діяльність), а його небуття (пасивність / предмет), то, отже, предметність має бути **модусом буття самого Я**. Як бачимо, Фіхте розглядає опосередкування в Я, внаслідок чого постає розрізнене (предмет), як похідний стан безпосереднього буття Я, а отже, в первинному самопокладанні Я ще не може йти мова про Я як покладене, позаяк в такому покладанні те, що покладається, і те, чим воно покладається, не відрізняються одне від одного: «Оскільки воно покладає себе, воно є, і оскільки воно є, воно покладає себе» [56, S.97]. І водночас ми можемо говорити про самопокладене (Я) лише стосовно самого покладання, позаяк в такому покладанні Фіхте йдеться про покладання Я як чистої діяльності, але не Я як об'єктивного стану справ, який можна було б відокремити від самого самопокладання. А отже, в первинному самопокладанні / бутті Я саме Я ще жодним чином не увиразнюється як предмет для самого себе, бо ж Фіхте особливо застерігає, що «через це покладання самого себе зовсім не має витворюватись буття Я як дечого, що існує незалежно від свідомості, як речі в собі» [57, S.529]. Але ж свідомість (знання) якраз і є тим, що становить принцип опосередкування в Я. І водночас таке опосередкування, як бачимо, угрунтоване в первинну єдність Я, позаяк знати **про Я** ми можемо, рефлексуючи те, що є **для Я**; але разом з тим те, що є для Я, витворюється на підставі знання (опосередкування). І разом із тим підстава, до якої відноситься знання в акті здійснення рефлексії, сама, вочевидь, не може упрозорюватися в цьому акті. А відтак ми маємо в бутті Я розрізнити чисте буття («Sein») самого Я (безпосередність), і опосередковане буття покладеного Я (предмет / знання про предмет). Необхідність цього розрізнення увиразнює Шеллінг: «буття (Sein) є абсолютно покладеним буттям (Gesetztsein), а наявне буття (Dasein) – обумовлено покладеним буттям взагалі» [150, S.55]. Але звідси випливає, що саме Я ніколи не може бути остаточно упредметненим, а отже, неможливим стає і остаточно самопізнання Я, позаяк знання, вочевидь, є можливим на підставі наявності предмета.

Водночас, як ми бачили, підстава інтелігенції (покладання самообмеження Я через не-Я) не упрозорує разом із тим підставу такого покладання⁴⁷: якщо самообмеження, тобто обмеження Я зі сторони не-Я є підставою, на якій засновується можливість теоретичного Я, то знання, вочевидь, не може піддати рефлексії власну підставу («самообмеження»), не виходячи разом з тим за власні межі, стаючи водночас трансцендентним щодо самого себе. А отже, знання про підставу самого знання, тобто самообмеження Я, що водночас уможлиблюється актом первинного покладання не-Я, не може саме бути фактом знання; тому, відповідно до цих міркувань, акт покладання не-Я, тобто акт протипокладання Я, є настільки ж абсолютним і безумовним, як і акт первинного самопокладання Я:

«Оскільки не-Я відпочатково протипокладається Я, воно з необхідністю припускає покладання Я. Але саме протипокладання здійснюється настільки ж абсолютно, настільки й покладання Я; але саме тому абсолютно протилежне реальності з необхідністю є абсолютною негативністю. Те, що Я протипокладає собі не-Я, потребує не більше підстав, аніж те, що воно абсолютно покладає самого себе, та й взагалі одне безпосередньо включає в себе інше. Покладання Я є абсолютним протипокладанням...» [150, S.35].

А отже, ми маємо розглядати самовизначальний характер Я як (1) абсолютний, бо ж Я покладає себе як Я саме через Я, а не через інше; (2) але ж саме самовизначання можливе лише через унаочнення в акті самого самовизначання самовизначуваного, як результату самовизначання. Ці положення увиразнюють субстанційний характер Я стосовно тих станів справ, що є для Я; і водночас, оскільки Я покладається самим же Я, Я виступає як субстанцією стосовно того Я, яке воно

⁴⁷ Такий стан справ призводить до парадоксу, адже за такого випадку, як бачимо, знання могло б знати лише про те, що воно знає, але не про себе, оскільки принцип самого знання є прихованим від нього. Але ж, відповідно до засновків науковчення, сам предмет знання (те, що знання знає) є самим знанням, а саме самообмеженням знанням. Це, в свою чергу, веде до обмеження компетенції знання і як наслідок – до неможливості знаннєвого самообґрунтування. С. Сіджвік справедливо вбачає в цьому один з ключових пунктів, що відрізняє спекулятивне обґрунтування суб'єктивності Гегелем від позицій Канта і Фіхте, які «містять в собі скептицистські наслідки для нашого знання» [148, р.80]. Ключова вада Фіхтевого обґрунтування суб'єктивності, на думку Сіджвіка, полягає у визнанні вторинності знання щодо принципу абсолютного буття: «метафізика суб'єктивності... також передбачає ... що наша форма знання є чимось похідним чи другорядним» [148, р.80]. З цих попередніх міркувань Сіджвік увиразнює обмеженість Кантово-Фіхтевої стратегії обґрунтування у наступному вердикті: «На додаток до обмеження сфери людського знання, що впливає з кінцевості розсуду, метафізика суб'єктивності вимагає від нас визнати, що наше знання природи в кінцевому рахунку є чимось зовсім іншим, аніж те, що Гегель називає «істинно реальним і абсолютним» [148, р.80-81], тобто таке знання, зрештою, ухиляється від пізнання абсолюту, а тому не є істинним.

покладає, так і акциденцією того, чим воно покладене: «Оскільки Я розглядається як таке, що охоплює в собі усе коло усіх реальностей, воно є субстанцією. Оскільки ж воно покладається у таку сферу цього кола, що не є суцільно визначеною... воно є акциденційним або в ньому наявна певна акциденція. Межа, що відокремлює цю особливу сферу від усього кола, і є тим, що перетворює субстанцію в акциденцію» [56, S.142]. Таким чином, як бачимо, знання постає як модифікація абсолютного буття Я («субстанційності»); разом з тим, природа такого знання є акциденційною, бо воно передбачає стосунок до відрізненого (не-Я), в якому це знання набувають; і водночас в межах самого знання, тобто теоретичного Я чи інтелігенції, знання є абсолютним (субстанційним), позаяк абсолютне буття, на підставі («самообмеження») якого знання постає, саме обмежене в сфері інтелігенції протипокладанням не-Я (предмета знання), який в межах теоретичного Я є знанням. Але поскільки знання є знанням про щось, то те щось, що дається взнаки у знанні про нього, водночас виступає і як (1) предмет знання (не-Я), протилежний знанню, що обмежує знання знанням *саме про цей предмет*; (2) так і самим знанням *загалом*, бо ж, відповідно до теоретичних засад науковчення, сам предмет є самообмежувальною дією знання («самоафекцією»), а тому цей предмет – це і є усе знання загалом, витворене в акті цього самообмеження. Як бачимо, цим увиразнюється, що коли знання знає, тобто витворює свій предмет, відрізняючи його від себе, і водночас устосовуючи його до знання, то в знанні про предмет, в якому знання **знає**, а не лише є, знання водночас перестає бути самим знанням, оскільки (1) саме знання, поскільки лише в знанні інтелігенція покладається діяльною, є водночас протилежністю предметності, а тому покладання знання є непокладанням предмета знання, що унеможлиблює предметне знання; (2) в знанні про щось знання обмежене виключно цим «щось», тобто певним знанням; і водночас у такому обмеженні те знання, що знає про предмет, не перестає бути самим знанням, тобто не втрачає себе у предметі, хоча й спосіб стосування знання до самого себе в предметному стосунку, вочевидь, є цілком відмінним від його стосування до предмета, позаяк предметний стосунок, що витворюється через рефлексію, передбачає опосередкування знання його предметом, про

яке годі говорити щодо того знання, яке є самознанням. Ці міркування унаочнюють суперечливу сутність знання, про яку Фіхте говорить так:

«Отже, поняття мислення є протилежним собі; воно позначає певну діяльність, якщо стосується до мислимого предмета; воно позначає певну пасивність, якщо стосується буття загалом, бо буття має бути обмеженим задля того, аби мислення стало можливим» [56, S.140].

Як бачимо, не лише знання про предмет обмежує буття знання, тим самим покладаючи його небуття, але й саме знання за своєю природою є **небуттям** («буття має бути обмеженим задля того, аби мислення стало можливим»). Але поскільки буття інтелігенції – це і є знання⁴⁸, то це твердження призводить до численних складнощів у самообґрунтуванні Я: (1) якщо знання є самообмеженням буття, а отже, сама свідомість є наслідком самовідрізнання буття Я, тобто стосується виключно до стану пасивності Я, то як можна узгодити цю пасивність в Я із буттям (діяльністю) самого Я, що витворює цю пасивність, позаяк, очевидно, ці два стани справ є протилежними один щодо одного?; (2) якщо ж знання інтелігенції є водночас небуттям самої інтелігенції, то чим є сама інтелігенція, коли вона знає про себе, позаяк в такому знанні вона б припиняла бути? І заразом внаслідок такої постановки питання ставало б незрозумілим, **що** б зналося у такому знанні і чим би було саме це знання, оскільки не було б того, кому б можна було приписати це знання; (3) але якщо сутність теоретичного Я, тобто інтелігенції, полягає саме в знанні, то тлумачення знання як самовідрізнання буття призводить до парадоксу, згідно з яким інтелігенція була б лише тоді, коли б її не було, і не була б тоді, коли б була.

Ці питання, як бачимо, передбачають відповідь на те, яким чином буття Я може витворювати власне самовідрізнання, в якому воно водночас є і визначеним собою (небуття / знання), так і визначуваним щодо самого себе (буття / діяль-

⁴⁸ Як бачимо, парадоксальність Фіхтевого принципу суб'єктивності полягає в тому, що знання водночас становить як умову буття Я, так і умову його небуття. Але в такому разі принцип знання (рефлексії) мав би бути наявний в самому акті первинного покладання Я, бо ж знання про Я належить до самої сутності Я. На такий стан справ вказує К.-В. Квон: «Це положення, «Я є Я», увиразнює подвійний характер Я: з одного боку, воно є самопокладеним, а з іншого – рефлексивним принципом» [111, S.101]. Але водночас Квон додає, що ««Я є», виражене через «Я є Я»... висвітлює цей характер єдності в бутті для себе (Fürsichsein)» [111, S.101]. Хоч єдність Я й не витворюється на підставі рефлексії (знання), проте в знанні Я не лише є, але й є **для себе**.

ність). Відповідно до Фіхте, Я «є визначуваним, оскільки покладає себе з абсолютною самочинністю в яку-небудь одну визначену сферу з усіх, що містяться в абсолютній повноті його реальностей, і оскільки рефлексія зосереджується лише на цьому абсолютному покладанні і абстрагується від меж покладеної сфери. Воно є визначеним, оскільки воно розглядається як щось, що покладається у цій визначеній сфері, і до того ж будучи абстрагованим від самочинності покладання» [56, S.141]. Але ж таке пояснення, що наголошує на тому, що суперечність між буттям і знанням постає внаслідок того, що це буття (чиста діяльність покладання) в знанні перетворюється на визначене, тобто обмежене буття (предмет), і водночас знання, знаючи про предмет, не знає про саме знання, бо ж воно абстрагується від знання у знанні про предмет, ще не пояснює того, яким чином витворюється не лише протипокладене в Я, тобто певне визначене покладання, але й підстава цього протипокладання⁴⁹, тобто первинне покладання не-Я, бо ж це первинне покладання (протипокладання) не стосується до акту буття Я (покладання) як обмежене до безумовного, оскільки як покладання Я, так і протипокладання є однаковою мірою безумовними й абсолютними [150, S.35]. А отже, зміст цього питання можна сформулювати так: як можливе протипокладання в самому Я, тобто не результат, а чиста форма самого покладання, відповідно до якої витворюється протипокладене, і чи може акт протипокладання бути виведеним із акту покладання, поза-як, відповідно до вихідних пунктів науковчення, все має бути виведеним з Я?

Така постановка питання одразу ж наражається на значні складнощі. Якщо первинне, абсолютне Я є безумовним, то воно не може містити жодного стосунку до не-Я, а отже, й витворювати його. Тому дедукція протипокладання (не-Я / предметність) з покладання Я (діяльність / чисте знання) в межах науковчення, як виявляється, не може мати місця: «Друге основоположення науки, в якому поскільки-

⁴⁹ Якщо знання у знанні про щось водночас не здатне упрозорити підставу такого знання, то цим посу тньо обмежується компетенція самого знання. Тому, наприклад, теза К. Данца, згідно до якої «знання може зна ти про себе виключно у знанні» [48, S.4], є лише почасти вірною, оскільки вона застосовна лише до емпіричного знання, але не до підстави знання, тобто до первинного самообмеження Я. А отже, згідно до науковчення, знати можна лише визначені стани справ. Але від **визначеного знання**, що обмежене предметністю, ми маємо відрізнити **знання як принцип**, що такою предметністю не обмежене, а тому не може стати предметом самого знання. Ф.Нойхаузер називає таке знання «суб`єктивністю взагалі (überhaupt)»: «В деякому сенсі, отже, перший принцип має досягатися як положення про сутнісну природу «Яйності» (Ichheit), чи суб`єктивності взагалі» [124, p.63].

ки не-Я абсолютно протипокладається Я, постільки абсолютне набуває власного змісту (дечого протилежного); проте його форма (саме протипокладання) є визначеною лише через перше основоположення. – Однак друге основоположення не має аналітично виводитись з першого, бо з абсолютного Я не може виникати не-Я» [150, S.35-36]. Але якщо подібне протипокладання є абсолютним, хоч і лише за формою протипокладання, а не за його змістом («його форма...є визначеною через перше основоположення»), і водночас зазначається, що той факт, «що Я протипокладає собі не-Я, потребує не більше підстав, аніж те, що воно абсолютно покладає самого себе» [150, S.35], то такий стан справ увиразнює ірраціональний характер існування самого не-Я, оскільки воно не може бути обґрунтованим через Я. Якщо водночас у власному протипокладанні, як стверджує Шеллінг, «абсолютне набуває власного змісту», то таке положення є двозначним, позаяк абсолют (Я), згідно до першого основоположення науковчення, мав би бути безумовним як за формою, так і за змістом [30, с.16]. Тому неможливість обґрунтування первинного протипокладання не-Я як джерела предметності демонструє незбагненність предмета знання: «Бо хоча й це абсолютно протилежне не-Я не є повністю немислимим, подібно до абсолютно (тобто до всякого Я) покладеного не-Я, але воно як таке не має жодної (навіть мислимої) реальності. Бо саме тому, що воно є абсолютно протилежним Я, воно є покладеним лише як неґація, як абсолютне ніщо, про яке, отже, також не можна нічого стверджувати» [150, S.36].

Але ж подібні міркування знов-таки імплікують важливі для теорії суб'єктивності наслідки: якщо свідомість (рефлексія) є опосередкуванням, натомість первинні акти покладання Я і протипокладання не-Я є безумовними і безпосередніми, то про них годі знати на підставі рефлексії, оскільки в акті рефлексії (опосередкуванні) втрачалась би абсолютність (безпосередність) того, на що вона спрямована⁵⁰: «бо ж свідомість можлива лише завдяки рефлексії, а рефлексія –

⁵⁰ Як бачимо, на відміну від принципу інтелігенції, принцип абсолютного Я не передбачає стосунку до відрізненого (предмета), що перешкоджає схопленню абсолютного Я як **чогось**. А отже, принцип Фіхтевого вчення увиразнює вимогу описати абсолютне Я як посутньо безпредметний стан справ. Цю вимогу знаний сучасний фіхтезнавець Йорг-Петер Мітман тематизує в наступний спосіб: «Отже, Фіхте виключає будь-які предметні конотації із поняття Я: Я не є ані реальністю, ані станом, що існує незалежно від пізнавального зв'язку; воно є абсолютним суб'єктом у сенсі чистої безпредметності» [122, S.98]. Навпаки, рефлексивне мислення перетворює чистий принцип Я у предмет, тобто об'єктивований стан справ: «Спочатку через акт рефлексії абсолютне Я постає як Я-об'єкт,

завдяки визначенню. Але як тільки на нього спрямовується рефлексія, воно неодмінно стає скінченим» [56, S.269]. А втім, із неможливістю обґрунтування підстави предметного знання неможливим і непоясненим стає саме знання. Як бачимо, до таких наслідків призводить вимога розглядати опосередкування і безпосередність як протилежні й несумісні стани справ, що призводить до суперечності між чистою діяльністю з покладання Я («абсолютним Я») і знанням Я про продукти цієї діяльності («теоретичним Я»), що веде до суперечності між самим знанням та його предметом. Але оскільки як знання, так і його предмет в Я є виключно самим же Я, то неможливість єдності опосередкування (рефлексії) і безпосередності веде до агностицизму: «Я, оскільки воно виступає в свідомості, більше не є чистим абсолютним Я»⁵¹ [150, S.28]. І водночас цими міркуваннями унаочнюється той факт, що суперечність у понятті Я полягає не лише у суперечності між Я і знанням про нього, але і саме Я в собі містить суперечність. Якщо Шеллінг стверджує, що протипокладання «здійснюється настільки ж абсолютно, настільки й покладання Я», то звідси випливає, що Я не може не протипокладати, і саме протипокладання належить до сутності Я. Але ж в цьому разі Я б не могло бути абсолютним Я; воно перетворювалось би на скінченне Я, оскільки «характер скінченності полягає в тому, що вона не може нічого покладати, водночас не протипокладаючи» [150, S.29]. А отже, акт протипокладання, тобто підстава витворювання предметності, не може бути іманентно обґрунтованою в межах науковчення. Не-Я, таким чином, перетворюється в те, що не є, а лише **має бути**, але, згідно до власного визначення, **не може бути**.

Як бачимо, складність ідентифікації принципу, завдяки якому витворюється визначене знання, полягає у неможливості об'єднати сам принцип покладання (чисту тотожність) із тими станами справ, що покладаються у цьому покладанні, і

який гіпостазується як субстрат свідомості...» [122, S.99]. Отже, ключова теза науковчення полягає у несумісності принципу чистого Я із принципом рефлексії.

⁵¹ Це положення, на думку Гюнтера Целлера, увиразнює трансцендентальний характер чистого Я, яке лише уможливорює свідомість, проте саме по собі не є свідомістю: «Отже, чисте Я не є об'єктом ніякої свідомості і є суб'єктом усіх свідомостей» [176, p.85]. «Чисте Я є не просто центральною темою філософської теорії Фіхте, але, більш того, її принципом» [176, p.85]. Принцип чистого Я в філософії Фіхте дисертант аналізував в статтях [4] і [6], основний висновок якої полягає в тому, що принцип предметної самоафекції не може бути іманентно обґрунтованим в межах науковчення, тобто узгодженим з існуванням чистого Я.

внаслідок цього є опосередкованими. Але якщо підстава знання про предмет (покладання предметності) і саме знання, що устосовується до предмета у предметному знанні, водночас становлять аспекти одного й того ж знання, то це значить, що вже первинний принцип покладання предметності є zarazом і принципом опосередкування, тобто рефлексії⁵². Але така єдність тотожності і рефлексії, як було увиразнено на прикладі філософії Фіхте і Шеллінга, не може бути виявлена, допоки зберігається відмінність між знанням та його предметом⁵³, що веде до суперечності між принципом постання знання («інтелігенцією», самообмеженням Я) та фактом знання (предметним знанням).

Висновки до першого розділу.

Як було продемонстровано в першому розділі, змістовність знання про «щось» у предметному знанні годі редукувати до змістовності предмета цього знання, оскільки можливість такого знання засновується на наявності самоустосованого знання (самознання, суб'єктивності), внаслідок чого ми можемо знати про предмет, тобто відрізнити цей предмет від власного знання про нього. В свою чергу, намагання тлумачити самознання як певний додатковий предмет, що протистоїть самому знанню як певне «щось», одразу ж призводить до парадоксу, оскільки, по-перше, таке знання не могло б бути умовою предметного знання, а саме було б знанням про предмет, що потребувало б нового самознання як умови устосовання знання до предмета, що призвело б до нескінченного регресу в обґрунтуванні, а по-друге, ми б не могли визначити змістовність цього знання, оскільки,

⁵² На такий стан справ вказує С. Розен: «Покладальне Я є тотожним із рефлексивним Я: Я=Я» [141, р.99]. Водночас Розен вбачає у першопочатковому покладанні Я (Я=Я) не факт існування абсолютного Я, а «образ (image) єдності абсолютного Я» [141, р.99], що спонукає дослідника до формулювання аргументу про неможливість увиразнення чистої єдності абсолютного Я через форму тотожності Я (Я=Я), оскільки «формула «Я=Я» вже відпочатково є продуктом рефлексії» [141, р.99]. Цим міркуванням, отже, унаочнюється першочергова задача в обґрунтуванні принципу абсолютної суб'єктивності, а саме: обґрунтувати рефлексивний характер тотожності, тобто **тотожність тотожності та рефлексії**.

⁵³ Парадоксальність Фіхтевого принципу тотожності В. Приходько описує так: «Ця тотожність виявляється в тому, що за всієї абсолютності знання, яка виражається як тотожність із самим собою, рівність самому собі – яйність, суб'єктивність, для-себе-буття (тут тотожність Я = Я у світлі рефлексії), воно споглядає в собі свій початок (свою межу), який є єдністю буття і небуття знання: буття – буття є просто таким, яким воно є, тобто абсолютне так-буття; небуття – знання не є, щоб стати. В останньому моменті абсолютне знання виступає як залежне від небуття, яке творить. Виходить, що абсолютне знання є єдністю пізнаваного (наявного, створеного) і непізнаваного (актуально наявного, що творить), причому пізнаване передбачає тотожність із собою суб'єктивності, що пізнає, а непізнаване – початок самої суб'єктивності, що творить, виходить за межі тотожності Я = Я» [22, с.43-44].

відповідно до принципів предметного обґрунтування знання, змістовність цього знання є тотожною змістовності його предмета, внаслідок чого знання про знання мало б бути беззмістовним знанням, що не підлягає знаннєвій ідентифікації, а без такої ідентифікації можливість предметного знання стає непояснюваною. На прикладі міркувань Гегеля з «Феноменології духу» було продемонстровано, що такі апорії в обґрунтуванні знання засновуються на хибній вимозі розглядати предмет такого знання як зовнішній стосовно знання стан справ, а істину цього знання – як принцип, що потребує додаткової знаннєвої верифікації у знанні про предмет. Таким чином, уникнути парадоксів у самообґрунтуванні знання, як спробував довести Гегель, можливо лише на такій підставі, за якої предмет знання («в собі») та знання про предмет («для себе») мають описуватися як тотожні стани справ, що імплікує необхідність у спекулятивній стратегії обґрунтування. Аналогічні складнощі виникають під час обґрунтування самознання («Я») – якщо принципом такого обґрунтування виступає рефлексія, тобто знання про себе як про щось, то задля умови можливості такого самоопису ми мали б відокремити Я як пізнавальне від Я як пізнаваного, тобто визнати, що у знанні про себе Я є трансцендентним собі. Окрім того, аби обґрунтувати «Я» як знання про себе, ми задля можливості такого обґрунтування завжди мали б припускати «Я» як те, кому приписується знання про себе, що б автоматично вело до нескінченного регресу, адже задля знаннєвої ідентифікації «Я» ми мали б ідентифікувати і це припущене «Я», що б передбачало необхідність виокремлення в цьому «Я» **описуваного «Я»** і **описувального «Я»** і так далі. Такий парадокс сучасний авторитетний дослідник К. Дюзинг назвав «нескінченною ітерацією», визнавши його основною теоретичною перепонною у дослідженні суб'єктивності.

Досягти несуперечливого опису суб'єктивності, тобто узгодити безносередність її існування із знанням про себе як про предмет, як було продемонстровано, можна на підставі застосування спекулятивного методу, що дозволяє обґрунтувати «Я» як присутню самодиференціювальну дію, в межах якої саме «Я» є змістовно тотожним із його відмінністю від себе, внаслідок чого предметний вимір суб'єктивності має описуватись як самоузовнішене «Я». Такий опис передбачає

обґрунтування єдності самодиференціації й самоінтеграції в межах «Я», увиразнюючи вимогу описувати це «Я» як онтологічний принцип. Така вимога вперше була сформульована І.Г. Фіхте, який, проте, не зміг досягти задовільного розв'язку цієї проблеми, що полягає у необхідності об'єднати «Я» як чистий принцип покладання із принципом предметного знання, оскільки таке об'єднання передбачало б необхідність опису «Я» і як тотожного, і як відмінного від себе. Отже, основна вада Фіхтевого вчення полягає у неможливості об'єднання нерексійної самототожності «Я» із принципом рефлексійного знання (тобто відмінності «Я» від себе), що веде до неможливості пізнання первинного акту конституювання предметності, внаслідок чого підстава нашого знання про предмети стає непояснюваною. Таким чином, Фіхтеве вчення яскраво унаочнило першочергову задачу в обґрунтуванні суб'єктивності: необхідність описати тотожність як рефлексивний принцип.

Розділ II.

ТОТОЖНІСТЬ ЯК ПРИНЦИП РЕФЛЕКСИВНОГО САМООБГРУНТУВАННЯ.

2.1. Постановка питання про самообґрунтування тотожності.

Що ми маємо на увазі, коли зазначаємо, що певна річ є тотожною самій собі? Тотожність, вочевидь, має бути процесом устосування речі щодо самої себе; здається, що в такому стосованні річ, яка визначається як тотожна собі, має бути і тим, що стосується до себе в цьому стосованні, так і самим самостосунком загалом, оскільки те, чому ми приписуємо властивість «бути тотожним із собою», вочевидь, має бути властивістю самої речі, оскільки сама річ визначається як тотожна з собою. Але в такому самостосованні, в якому ідентифікується самототожність речі, ми водночас **розрізняємо** те, що стосується до речі як тотожне їй, так і те, **до чого** стосується річ у самостосованні, тобто суб'єкт цього стосовання, що устосовує самого себе до себе, і об'єкт цього самостосовання, що опосередковано устосовується до себе. Але якщо суб'єкт і об'єкт цього стосовання є лише тотожними і не містять жодного принципу відрізнення, то вони водночас не можуть набувати властивості «бути тотожними», оскільки тотожність є стосунком, і у випадку, якщо б ці стани справ, які об'єднуються у цьому стосунку, були б лише тотожними один щодо одного, то ставало б незрозуміло, на якій підставі ми (1) розрізняємо їх, аби устосувати один до одного; (2) власне устосовуємо їх одне до одного, тобто ототожнюємо їх, позаяк у разі відсутності підстави розрізнення об'єднаних в ототожненні станів справ сама знаннева процедура такого об'єднання стає позбавленою сенсу, оскільки в такому разі ми б не мали того, що підлягає об'єднанню в акті устосування до самого себе. Як бачимо, цим обґрунтовується, що принцип тотожності, унаочнений в формулі $A=A$, насправді передбачає відмінність A від A , тобто відмінність речі від самої себе. Цими попередніми міркуваннями, отже, увиразнюється парадокс мислення первинної єдності, яка уможливорює як самознання, так і знання про предмет, яким обтяжене науковчення Фіхте: якщо ця єдність є тотожною собі, а тотожність є стосунковим станом справ, то ідентифікація самототожності цієї єдності передбачала б наявність в

межах цієї єдності принципу самовідрізнення. Але ж у відріненні від самого себе те, що відрізняє від себе, припиняло б бути тотожним собі: «Я є просто завдяки тому, що воно покладає усю реальність. Отже, якщо тетичні судження (тобто такі, які визначаються через просте покладання в Я) мають бути можливі, то вони мають щось абсолютно покладати (стверджувати) (*so müssen sie schlechthin etwas setzen (bejahen)*). Але щойно вони що-небудь заперечують, то їх покладання стає обумовленим не лише одним лиш Я (бо це покладання не містить заперечення), але за посередництвом чогось поза ним (тобто протилежного йому)» [150, S.64]. Як бачимо, ця теза унеможлиблює сформульовану в межах самого ж науковчення вимогу: увиразнити тотожність (чистий акт покладання Я) як генетичний принцип предметності (рефлексії). Тому в межах науковчення оприявнюється суперечність між необхідністю протипокладання Я («Але саме протипокладання здійснюється настільки ж абсолютно, настільки й покладання Я» [150, S.35-36]), і неможливістю такого протипокладання («Але щойно вони що-небудь заперечують, то їх покладання стає обумовленим не лише одним лиш Я» [150, S.64]. Ця суперечність, в свою чергу, веде до таких висновків: (1) або первинна єдність (покладання Я) існує як тотожна собі, але в такому разі вона не може протипокладати, що унеможлиблює витворювання предмета для Я, а отже, неможливим стає і знання; (2) або ж наявність знання є безсумнівним фактом, принаймі тому, що саме положення про самототожний, тобто нереклексивний характер первинної єдності може бути сформульоване лише на підставі знання, а отже, якщо знання є, то має бути й те, що уможлиблює це знання, тобто принцип, на підставі якого це знання витворюється; але в такому разі тотожність, як продуктивний принцип знання (рефлексії), саме через це припиняла б бути тотожністю, оскільки, як ми бачили, опосередкування і заперечення, внаслідок яких постає знання, є рефлексивними принципами. Водночас принцип цієї тотожності годі шукати на підставі порівняння чистого акту покладання Я і рефлексивного акту знання, оскільки між цими двома станами справ немає нічого спільного. Але це веде до висновку, згідно з яким те, завдяки чому ми ідентифікуємо певні стани справ як тотожні, не є властивістю цих станів справ, а тому як тотожність, так і відмінність є властивостями самої від-

мінності, тобто стосунку, і в той же час сама відмінність є тотожністю: «Відмінність, отже, є нею самою і тотожністю. Обидва заразом становлять відмінність; вона є і цілим, і його моментом. – Можна також сказати, що відмінність як проста відмінність не є відмінністю; вона є відмінністю лише в устосуванні до тотожності, але правильніше буде сказати, що вона як відмінність містить і тотожність, і саме це стосування. – Відмінність є цілим і її власним моментом, точно таким же чином, як і тотожність є цілим і власним моментом» [81, S.47]. Як бачимо, в даному пасажі Гегель обґрунтовує, що тотожність є тотожністю, тобто тотожною із собою, лише будучи відмінною від самої себе, а тому відмінність, що на позір є відмінною від тотожності, виявляється самостосунком самої тотожності. А отже, про **тотожність** годі говорити як про властивість **тотожного**, що постає у цій тотожності⁵⁴, позаяк таке тотожне поставало б лише на підставі відмінності від відмінності, що є відмінною від тотожності, а Гегель же якраз прагне обґрунтувати хибність виявлення такої підстави: «відмінність містить і тотожність, і ... це стосування». Відповідно, таке обґрунтування тотожності увиразнює, що тотожність є негативно устосованою до себе єдністю, що передбачає самоустосування в межах цієї єдності відмінності (тобто розрізнення тотожності від самої себе) і самої тотожності (власне самостосунку). А отже, як вбачається з такої перспективи, тотожність як форма рефлексії (тобто тотожність в її устосуванні до відмінності) є не устосуванням один до одного членів стосунку цієї тотожності, а навпаки – самоустосуванням самого стосунку⁵⁵. Але таке тлумачення тотожності водночас унеможлиблює її емпіричне обґрунтування, позаяк стосункові стани справ, що стосуються один до одного в рефлексивному стосунку тотожності, устосовані один

⁵⁴ Парадокс емпіричного обґрунтування тотожності А. Нуццо (Nuzzo) формулює так: «Те, чим є тотожність (або те, що конститує тотожність чогось), вже має бути попередньо якимось чином обґрунтованим (емпірично чи опосередковано) відповідно до такого стану справ, за якого вона має бути описана як тотожність із собою» [125, р.134]. Такий же стан справ підкреслює Е. Бухвальтер: «Гегелевою мовою, тотожність має схоплюватися не лише як «в собі», але й рівним чином як «для себе» [40, р.159]

⁵⁵ На необхідності такого розуміння тотожності наголошує Мартін де Ніс, який розглядає відмінність як форму самостосування тотожності: «Важливим фактом є те, що схоплення тотожності у термінах **самостосунку** включає в себе відмінність, як акт розрізнення, через яке «дещо» визнається як відмінне» [127, р.85]. Тотожність як тотожність із собою («identity-with-self») набуває такої тотожності в результаті поділу самого самостосунку тотожності («Simple», тобто нерозрізнюваної єдності). Обґрунтування де Нісом принципу тотожності увиразнює, що такий поділ, або покладання тотожності власного іншобуття («відмінності»), має розглядатися як «покладання» («Positing» / «Setzen») самої тотожності [127, р.85].

до одного на підставі відмінності їх наявного буття, а тому самостосування, внаслідок якого набувається властивість тотожності, є **переходом** від відмінності до тотожності як двох **різних** властивостей одного й того ж стану справ, в якому, проте, увиразнюється лише те, як тотожність є у стосунку до предметності, що підлягає самоустосуванню в акті ототожнення, але не те, чим є сама тотожність. Тому мислити тотожність як властивість порівнюваних станів справ – це значить упредметнювати її; навпаки, Гегель прагне довести, що тотожність не можна розглядати як таку, що **переходить** у відмінність, позаяк такий перехід є властивим для предметного стосунку, що характеризує стосунки наявного буття, присутньо відмінні від рефлексивних стосунків:

«Також і у сфері наявного буття іншобуття і визначеність виявилися такої самої природи, простою визначеністю, тотожною протилежністю; але ця тотожність виявилася лише як перехід однієї визначеності в іншу. Але тут, у сфері рефлексії, відмінність виступає як рефлектована відмінність, покладена так, як вона є в собі і для себе» [81, S. 46].

З наведеного уривку випливає, що Гегель чітко розрізняє тотожність як властивість предметності, що характеризує рух «наявного буття», відповідно до якого тотожність виступає як заперечення нетотожності тих станів справ, що підлягають взаємному устосуванню в цьому зв'язку, і тотожність як форму рефлексії. Як бачимо, Гегель обґрунтовує, що тотожність не є відмінною від відмінності, позаяк сама тотожність виступає як рефлексивне самостосування відмінності («відмінність виступає як рефлектована відмінність»), водночас наголошуючи, що таке стосування не містить переходу від тотожності до відмінності, позаяк такий перехід можливий лише на підставі розгляду тотожності як властивості предметності. Навпаки, в сфері рефлексії тотожність не **стає** відмінністю, а відпочатково є нею, вказуючи, що тотожність як самоустосована відмінність, є тотожністю, «як вона є в собі і для себе», а не лише як вона є в стосунку до предмета.

Таке тлумачення тотожності, вочевидь, наражається на значні складнощі в самообґрунтуванні, адже Гегель прагне увиразнити тотожність і як тотожну собі, і як відмінну від себе, що, здається, є суперечливою спробою, оскільки, як видається-

ся на перший погляд, тотожність – це те, що не є відмінністю, тобто те, що є відмінним від відмінності. Але якщо тотожність і відмінність є присутньо одним і тим самим станом справ, то на підставі чого ми можемо увиразнити не лише їх тотожність, але й відмінність тотожності від відмінності, оскільки, як було показано, сама тотожність передбачає зв'язок, що, в свою чергу, передбачає відмінність тих станів справ, які в цьому зв'язку пов'язуються? Таке обґрунтування, отже, передбачає не лише увиразнення тотожності тотожності і відмінності, але й відмінність відмінності від тотожності. Втім, як бачимо, така відмінність може постати лише на підставі змістовної визначеності відмінності, яка є відмінною від тотожності, що, в свою чергу, передбачає самототожний статус самої відмінності, в якому відмінність мала б визначатися **саме як відмінність на відміну від тотожності**. Але в такому випадку постає парадокс, згідно з яким відмінність вже в собі є тотожністю, а тому відмінність постає як відмінність, лише будучи тотожністю, тобто не будучи відмінністю. Разом з тим змістовність визначення тотожності, завдяки якому ми визначаємо її як відмінну від відмінності, призводить до такого ж наслідку - тотожність може постати як тотожність, лише будучи тотожною самій собі, а отже – будучи відмінною від відмінності: «Такою є ця пуста тотожність, за яку міцно тримаються ті, хто приймають її такою за дещо істинне і стверджують: тотожність не є відмінністю, тотожність і відмінність є відмінними. Вони не бачать, що вже цим стверджують, що тотожність є дечим відмінним, бо ж говорять, що тотожність є відмінною від відмінності; але оскільки вони мусять погодитись, що природа тотожності є саме такою, то з цього випливає, що тотожність не зовнішнім чином, а у самій собі, згідно до власної сутності є відмінністю» [81, S.41]. Утім, така теза може бути витлумачена таким чином, що тотожність стосується до відмінності лише на підставі відмінності самої себе від відмінності, але ця відмінність стосується лише стосунку тотожності до відмінності, але аж ніяк не самостосунку тотожності. Подібний контраргумент проти Гегелевого положення висуває Дитер Фройндліб: «Втім, я не вбачаю, що цей аргумент є правильним. Теза, що поняття тотожності відмінне від поняття відмінності, ще не

включає в себе тезу, що відмінність є внутрішнім «моментом» тотожності»⁵⁶ [63, р.90]. Такий закид, вочевидь, засновується на пропозиції розглядати тотожність і відмінність як стосункові стани справ, опосередковані предметністю, адже якщо тотожність посутньо не є відмінністю, то властивість «бути тотожним» може набувати визначення «бути відмінним» лише на підставі устосування цієї властивості до незалежного від неї предмета. Подібна теза Д. Фройндліба, як видається, спричинена сплутуванням **тотожного** як предметного кореляту тотожності із самою **тотожністю**; парадокс такого обґрунтування тотожності додатково поглиблюється тим, що в межах розгляду тотожності як рефлексивної категорії цим предметним корелятом є **вона сама**, а точніше – її стосунок до відмінності, позаяк, як було увиразнено вище, сама тотожність і є самоустосуванням відмінності [81, S.46]. Але таке тлумачення, згідно до якого іманентна тотожність тотожності і відмінності є неможливою, оскільки відмінність – це не тотожність, призводить до ускладненої апорії, адже задля того, аби пояснити, яким чином певне «щось» може бути і тотожним, і відмінним, необхідно постулювати наявність третього принципу, в якому здійснюється це об'єднання, який водночас не був би ні тотожністю, ані відмінністю, що вело б до нерозв'язного парадоксу.

Унеможливити таке трактування тотожності намагається Б. Лонгуенс. Основний її аргумент полягає в обґрунтуванні первинності рефлексії (тотожності) щодо рефлексованого об'єкта, внаслідок чого первинна множинність в акті рефлексії об'єднується в синтетичному понятті: «Тотожність, як визначення рефлексії, є процесом, в якому думка обертає до себе щось, що є непомисленою множинністю» [115, р.69]. Таке тлумачення веде до роз'єднання принципів тотожності

⁵⁶ Як бачимо, аргумент Д. Фройндліба є самосуперечливим, бо він визначає тотожність, на підставі якої існує предметність, в свою чергу на підставі предметних стосунків, позаяк твердити, що тотожність тотожності не може бути водночас її відмінністю – значить сплутувати тотожність з емпіричною предметністю. Таке твердження суперечить не тільки концепції Гегеля, а навіть поглядам самого Фройндліба, який, спираючись на відповідні міркування Гегеля, показав, що будь-який визначений стан справ (предметність) має розглядатися як самовідрізнання чистого Я («самості»): «Один з центральних пунктів Гегелевої логіки полягає в тому, що кінцеве (finite) має структуру суб'єктивності / самосвідомості в тому сенсі, що може бути інтерпретованим як **інше стосовно себе**» [63, р.90]. З цих попередніх міркувань Фройндліб висновує ключову в даному контексті тезу: «Самість (Selfness) і відмінність в межах суб'єктивності, і самість і відмінність в межах понять (таких, як «іншість») – це не одне й те саме» [63, р.90]. Але ж цим, як бачимо, Фройндліб увиразнює, що ті стосунки, які в межах наявного буття можна ідентифікувати як «іншість», не можуть служити критерієм опису тих стосунків, на підставі яких вони постають («суб'єктивність»), а тому в межах суб'єктивності визначення «бути відмінним» не означає «бути нетотожним», як це є в сфері наявного буття, яку сам Фройндліб зображує як узовнішену самість [63, р.90].

ті і відмінності, позаяк тотожність, як бачимо, характеризує визначеність думки, що об'єднує множинне в знаннєвому акті, натомість відмінність («множинність») є характеристикою предмета думки, про який годі говорити як про знаннєвий принцип, позаяк Лонгуенс підкреслює, що ця множинність є «непомисленою». А отже, єдність тотожності і відмінності в акті знання увиразнюється Б. Лонгуенс через єдність знання та його предмета, внаслідок чого відмінність постає як субстрат самої тотожності: «Рефлексія, відповідно до принципу тотожності, з однієї сторони досягає множинності, яка дає їй її зміст, а з іншого боку – перетворює цю множинність на предмет думки» [115, р.69]. Але неважко побачити, що така позиція унеможлиблює спекулятивне обґрунтування суб'єктивності, позаяк зберігає дистинкцію між думкою та її предметом, хибність якої експліцитно увиразнює Гегель; натомість аргументація Лонгуенс засновується якраз на такому тлумаченні: «Ці визначення вказують на структуру... відповідно до якої думка устосовується до предмета у спробі визначити його» [115, р.69].

Іншу позицію обґрунтування тотожності представляє С. Розен. На відміну від Б. Лонгуенс, яка наголошує на даності різноманітного (відмінності) для думки, Розен вважає, що відмінне є узовнішненим буттям самої тотожності: «Сутність чи негативна діяльність узовнішнює себе, або стає іншою у власному прояві, аніж та, якою вона є сама по собі, навіть коли вона залишається самою собою як така. Для Гегеля відмінність як відмінність від себе (тобто саморозрізнявана єдність) не є відмінністю від тотожності» [141, р.117], що спонукає Розена до формулювання радикальної тези: «наявність відмінності в межах тотожності... не може бути пояснена засобами традиційної логіки» [141, р.120]. Водночас, як бачимо, Розен обґрунтовує постання відмінності як внутрішню дію самої тотожності («узовнішнює себе»), удокладнюючи, що тотожність, устосована до власного небуття (відмінності), зберігає тотожність собі в цьому бутті. Така діяльність із власного узовнішнення призводить до диференціації тотожності, внаслідок чого первинна самоустосована єдність, що включає в себе принцип відмінності від себе, у власному самостосуванні стосується до того принципу, завдяки якому вона є тотожною собі, як до прояву себе самої («стає іншою у власному прояві»), що підштов-

хує до висновку, згідно до якого тотожність є тотожною у безпосередньому самостосуванні, і навпаки, є відмінною в опосередкованому стосуванні (знаннєвому зв'язку). Але оскільки в подібному стосунку годі відрізнити тотожність як член стосунку від тотожності як самого стосунку, оскільки тотожною собі стає сама тотожність, то як можна обґрунтувати єдність цих принципів з огляду на висловлену раніше тезу про відмінність як «узовнішнену тотожність»? Розен обґрунтовує цю єдність через негативний характер рефлексивного самостосунку, згідно до якого тотожність і відмінність є «різними особливостями протилежності як основної характеристики покладання, яке є негативністю самого себе» [141, р.120]. Авжеж, самостосування цієї первинної єдності, що породжує тотожність, годі обґрунтувати емпірично, позаяк Розен наголошує на тому, що така єдність є «негативністю самої себе», а отже, вона не існує до того, доки не стає іншою стосовно самої себе, позаяк її самостосування («в собі»), і те, до чого вона стосується, становлять один і той же стан справ. Така інтерпретація, вочевидь, вимагає завершального обґрунтувального кроку – визнання позитивного характеру негативності, який робить М. Розен: «Це є рівнозначним тому, що заперечення в діалектичному сенсі є позитивним» [139, р.31]. Ця позиція, вочевидь, відмежовує сферу рефлексивних стосунків від сфери наявного буття (предметності), оскільки негативне стосування до деякого дещо в сфері наявного буття є посутньо результатом, а не вихідним пунктом цього стосування, внаслідок чого самостосунок предмета є завжди позитивним, а отже, в результаті негативного самостосунку його «для себе», тобто його результат, виявляється посутньо відмінним від того стану справ, результатом чого він є в цьому самостосуванні: «Заперечення – це не повне заперечення, але заперечення певного визначеного предмета, який щезає в цьому запереченні» [139, р.31].

Але ж подібне трактування негативності як «заперечення визначеного предмета»⁵⁷ увиразнює незастосовність цього аргументу до самої негативності,

⁵⁷ Таке трактування заперечення стало стереотипним в сучасному гегелізнавстві. Як характерний приклад, наведемо думку Р. Вільямса, що намагається увиразнити специфіку Гегелевого поняття «Aufhebung», яке Вільямс називає «визначеним запереченням» (determinate negation): «Визначене заперечення відрізняється від абстрактного, чи повного, заперечення; воно є частковим (partial) запереченням, що може водночас зберігати ті аспекти, які запереч-

позаяк М. Розен наполягає на тому, що **будь-яке** заперечення устосовується лише до визначеного стану справ («визначеного предмета»), а отже, позитивний характер негативності, відповідно до аргументації Розена, обмежений позитивністю її предмета, і поза цим устосуванням негативність не має власного змісту, що дозволяв би ідентифікувати змістовний характер негативності як негативності самої себе, бо ж в цьому разі (1) те, негативністю чого є негативність самої себе («первинна єдність») було б змістовно відмінним від самостосунку негативності, тобто ця негативність не була б негативністю **себе**; (2) якщо те, до чого негативність стосується у самостосуванні, було б певним визначеним станом справ, що набував би позитивного змісту у цьому стосунку, то, відповідно до Розенового тлумачення заперечення, цей визначений стан справ сам підлягав би запереченню («заперечення певного визначеного предмета, який щезає в цьому запереченні»). Але ж, згідно до вихідних умов негативного самостосунку, результат цього самостосунку і є усім самостосунком загалом, що призводило б або до неможливості такого самостосунку, або імплікувало б висновок, що ця негативність не є **негативністю себе**. Як бачимо, таке обґрунтування негативності редукує її виключно до операційного засобу обґрунтування предметної визначеності⁵⁸, що призводить або до втрати наслідку негативного самостосування, а тому – єдності самостосування і того, що в цьому самостосуванні стосується до себе, або самого самостосунку, позаяк на підставі, згідно до якої «заперечення – це не повне заперечення», обґрунтувати негативний характер самостосунку неможливо, оскільки, як бачимо,

чує» [167, р.43]. Дійсно, Гегелеве «Aufhebung» не є абстрактним запереченням, що знищувало б заперечуване; а втім, як згідно до подібного трактування обґрунтувати сутність самої негативності, яку Гегель увиразнює як «негативність себе»? Авжеж, така негативність не може бути «частковим» запереченням. Але така постановка питання знову повертає нас до необхідності розрізняти категорії наявного буття із рефлексивними категоріями.

⁵⁸ Одну з найбільш показових спроб подібного обґрунтування негативності висвітлює К. Батлер, який спробував узагальнити спосіб тлумачення Гегелевого принципу негативності в «в аналітичному вимірі» [43, р.162]; відповідно до такої інтерпретації, негативність є наслідком неповного самоопису суб'єкта («спочатку, суб'єкт стосується самого себе у відповідності до його неповного опису («incomplete description») [43, р.162], внаслідок чого цей суб'єкт має заперечувати цей перший опис, переходячи до іншого опису («по-друге, він стосується до чогось іншого, аніж він сам відповідно до його другого опису») [143, р.162]; нарешті, в в акті заперечення цього заперечення «суб'єкт знаходить себе в іншому, відповідно до іншого опису («other description»), і завдяки цьому приходить до більш повного стосунку із собою» [43, р.162]. Здається, годі навіть говорити про те, наскільки неадекватною є ця інтерпретаційна стратегія, яка редукує заперечення до суперечності між «повним» і «неповним» описом, тобто між «цілим» і «частиною», щодо Гегелевого принципу негативності. Такий стан справ констатує і сам Батлер: «Але навіть якщо деякі британські ідеалісти мають певність, що абсолют є одиничним органічним цілим внутрішньо пов'язаних частин, це не є точкою зору Гегеля» [43, р.168]; «ми суттєво спотворили («deformed») Гегеля» [43, р.162]

таке обґрунтування передбачало б наявність «визначеного предмета», як на тому наголошує Розен, що б вело до уречевлення рефлексивних визначень, позаяк цей предмет сам міг би поставати лише на підставі рефлексії, а тим більше, коли цим «предметом» є вона сама. А отже, рефлексивний самостосунок увиразнює єдність негативності і предметної визначеності цієї негативності, що, втім, має бути по-сутньо відмінною від визначеності предмета. На це вказує Гегель: «Обидва цих моменти – негативність, але як стале визначення (Bestehen) і буття як момент, або, інакше кажучи, як присутня в собі негативність і рефлектована безпосередність... є завдяки цьому моментами самої сутності» [81, S.22]. Як бачимо, Гегель, на відміну від Розена, обґрунтовує негативність самого наслідку негативного самостосування⁵⁹ («буття... як присутня в собі негативність»), водночас наголошуючи на безпосередньому характерові самоустосованого, говорячи про «рефлектовану безпосередність». Але таке обґрунтування потребує додаткового аргументу, завдяки якому можливо було б увиразнити єдність безпосереднього характеру самостосування негативності. Таку аргументативну спробу Гегель удокладнює в наступному уривку:

«Негативність – це негативність в собі, а отже, безпосередність в собі. Але водночас вона є безпосереднім стосунком до себе, негативним самовідрізнанням себе від себе самої; отже, безпосередність є негативністю чи визначеністю у стосунку до неї» [81, S.22]

Як бачимо, Гегель, на противагу М. Розену, наголошує на тому, що визначеність негативного стосунку набувається в його самостосуванні, а не в стосунку до предмета, і наслідком такого стосування є не елімінація того стану справ, до якого устосовується негативність, а самовизначення її самостосунку, який Гегель зображує у наступний спосіб:

«Але ж сама ця визначеність є абсолютною негативністю і процесом визначення, який безпосередньо саме як процес визначення є негацією самого себе, поверненням до себе» [81, S.22]

⁵⁹ Такий стан справ підкреслює К. Єоманс. Аналізуючи принцип тотожності у Гегеля, він зазначає наступне: «Це значить, що вона є не лише процесом, але й результатом процесу, або самим процесом, що визначається як завершений (completed)... Гегель проголошує, що цей процес є змістом поняття тотожності» [171, р.66]

Наслідком такої аргументації є упрозорення присутньої відмінності рефлексії від предметних стосунків: як бачимо, рефлексивне самостосування (тотожність) є негативним щодо самого себе, навпаки, предметне самостосування завжди є позитивним. А тому тезу М. Розена, що «те, з чого заперечення виникає як результат, вже присутньо міститься у самому результаті»⁶⁰ [139, р.32] навряд чи можна визнати адекватною спробою обґрунтування негативності, позаяк таке тлумачення зображує негативність як аналітично висновуваний із предметності («міститься у самому результаті») принцип, що, як і у випадку з відповідними міркуваннями Д. Фройндліба, веде до сплутування предметності із рефлексивними стосунками. Але якщо знання про предмет не упрозорюється в безпосередньому бутті самого предмета, то в такому разі годі було б зображувати негативність як «результат» знання, позаяк в такому разі цим результатом мав би бути сам предмет. Втім, як бачимо, тлумачення відрізняння як аналітично висновуваної властивості відрізненого призводить до більш серйозних складнощів у обґрунтуванні: необхідності виснувати знання про предмет із самого предмета, неможливість чого була упрозорена на прикладі аргументів Г. Рікєрта і Е. Фольрата. Така позиція веде до нерозв'язних парадоксів: якщо знання (рефлексія / негативність) є устосуванням предмета цього знання до того, кому це знання належить, то витлумачення рефлексії як постфактичного стану справ, який аналітично упрозорюється у предметі, веде до висновку, що знання **про предмет** не могло б бути **знанням** про предмет, позаяк в цьому випадку те, що ми знаємо про **предмет**, було б не **предметом**, а лише **знанням у цьому предметі**, оскільки, як було вказано вище, таке тлумачення наполягає на тому, що знання про предмет є властивістю самого предмета в його безпосередньому бутті, завдяки чому воно тільки й може бути виснуваним з

⁶⁰ Вочевидь, ця теза М. Розена спирається на наступне міркування Гегеля з «Феноменології духу»: «Скептицизм, який вбачає в результаті лише чисте «ніщо», абстрагується від того, що це ніщо є ніщо того, результатом чого воно є» [79, S.70]. Але така теза Гегеля має на меті обґрунтування того положення, відповідно до якого будь-який визначений стан справ є результатом визначеного заперечення, тобто заперечення, визначеного тим, що (was) воно заперечує, внаслідок чого увиразнюється вимога: «розуміти результат, як він є насправді, тобто як визначену негативність» [79, S.70-71]. Але ж ясно, що предметна визначеність негативності не може бути підставою визначеності того, чим є сама негативність, оскільки сама негативність, тобто устосоване до себе заперечення, не є предметною. А отже, Розенове предметне тлумачення принципу заперечення має бути обмежене сферою компетенції наявного буття. Такий стан справ Гегель остаточно упрозорює в §89 «Енциклопедії філософських наук»: «Але результат цього процесу є не пустим ніщо, а таким тотожним із запереченням буття, яке ми називаємо **наявним буттям**» [77, S.195].

нього. Це веде до апорії, згідно до якої таке знання не могло б бути знанням, позаяк воно в своєму знанні про предмет було б обмежене упрозоренням даності самого знання в предметі, але не могло б набувати нового знання про предмет. Але ж таке витлумачення знання веде до неможливості знати не лише предмет, але й саме знання, тобто знання про знання – Я, позаяк те знання, про яке Я знає як про себе, мало б бути тим, з чого можна було б виснувати знання про себе, а отже, Я, що висновує себе із знання про самого себе, мало б бути частиною самого себе; і до того ж, в такому випадку те Я, яке є висновувальним Я, містило б джерело своєї об'єктивної значущості у Я як висновуваному Я, а отже, те Я, яке б поставало в результаті такого висновування, тобто самознання, не задовольняло б вимозі бути Я, позаяк в результаті такого висновування воно б знало про Я лише те, що безпосередньо містилося б у висновуваному Я, тобто тому Я, яке не містить в собі знання про себе, що є конститутивною умовою буття Я, а тому не є Я. В такому випадку знання, яке б Я набувало у знанні про себе, слід би було визнати або предметом, ідентичним буттю самого Я, або ж визнати неможливість самого знання. Але, як бачимо, за будь-якої з цих альтернатив (само)знання, як видається, є неможливим. Утім, така неможливість не є універсальною, оскільки засновується лише на певній концепції рефлексії, яка ототожнюється із знанням про себе, яке, в свою чергу, описується в категоріях суб'єкт-об'єктного стосунку. Але ж в такому разі рефлексія дійсно не могла б бути знанням про себе, оскільки можливість такої рефлексії засновується на тотожності (ідентичності) Я як рефлексувального і Я як рефлексованого, а знання Я про Я – на підставі відмінності Я як суб'єкта цього знання від Я як об'єкта знання. Такий стан справ веде до відповідної настанови щодо мислення Я, яку Д. Захаві формулює так: «уникати теорій, що описують свідомість як різновид стосунку, оскільки будь-який стосунок, - і, особливо, суб'єкт-об'єктний стосунок – веде до розрізнення між двома (або більше) членами, і саме це є причиною усіх проблем» [174, р.275-276]. Згідно до вихідних умов даного опису, суб'єкт цього стосунку за визначенням не може бути об'єктом стосунку, і оскільки саме «Я» засновується на тому, що в ньому як суб'єкт, так і об'єкт є одним і тим самим Я, то узгодження самототожності Я з його рефлексив-

ним описом, як видається, веде або до втрати самостосункового характеру Я, або ж до втрати самого Я. В першому випадку це призводить до неможливості знати про Я, в другому – до неможливості для Я бути в якості Я. Але ж такий аргумент є ідентичним аргументу М. Розена, позаяк в обох випадках йдеться про те, що знання про предмет (Я) міститься в тому Я, яке є результатом самостосування, але не в тому Я, яке лише устосовує це Я до себе. Як бачимо, така стратегія обґрунтування призводить до того, що стосовно того Я, яке лише набуває знання про себе, саме знання розглядається як додатковий принцип, що потребує наявності певного носія (Я як самоустосованого), що веде до поглиблення апорії: самостосунок Я, яке присутньо є знанням (а саме знанням про себе), опиняється лише властивістю, тобто частиною, самого Я; але ж якщо Я є знанням про себе, то це призводить до висновку, що не лише те Я як знання, що є результатом самопізнання Я, увиразнюється як «частина» Я, але й **усе Я** є частиною себе самого. Така апорія постає внаслідок того, що самознання Я, яке, як було продемонстровано вище, водночас і **має бути** рефлексією, і **не може бути** нею, розглядається як принцип, що не витворює буття самого Я, а лише упрозорує його; а отже, таке знання нібито мало б бути певним додатковим принципом щодо принципу його існування, оскільки, як видається на перший погляд, теза «аби Я могло знати про себе як про Я, воно б уже мало б існувати як Я ще до свого знання про це, бо в іншому разі не було б того, кому ми могли б приписати це знання», яка була запропонована представниками нереклексивної теорії самосвідомості, є переконливим аргументом. Але неважко побачити, що подібний аргумент засновується на визнанні первинності предметності щодо знання про неї, що логічно перетікає у тезу, що буття предмета знання має передувати буттю самого знання, що знов-таки веде до невирішуваних складнощів, бо ж, як уже було продемонстровано, неможливо вивести знання із предмета, а Я ж саме по собі і є знанням. Подібна інтерпретативна спроба, отже, засновується на уречевленні знання, яке розглядають як властивість предмета, і до того ж ця властивість приписується її носію таким же чином, як і будь-яка інша властивість. Але, як бачимо, подібна єдність безпосередності (самототожності Я) і опосередкування (знання Я про себе) становлять суперечність,

оскільки, відповідно до цього: (1) Я могло б бути тотожним собі, лише не утворюючи знання про себе; (2) у знанні Я про себе Я не є тотожним собі, а отже, не є Я. Водночас, як бачимо, ця суперечність належить до сутності самого Я. А отже, з відповідних міркувань висновується ключовий аргументативний крок, що стосується умов можливості існування суб`єктивності: **обґрунтувати єдність тотожності і рефлексії на підставі предметного опису є неможливим**. Звідси випливає, що твердження про те, що в знанні про предмет цей предмет має передувати знанню, і знання має лише ззовні устосовуватись до нього, як бачимо, є правомірним лише у сфері предметних стосунків («наявного буття»), але є незастосовним до самого знання як предмета. Отже, обґрунтування цієї єдності є можливим на підставі демонстрації того, що принцип існування знання (рефлексії) є посутньо відмінним від принципу існування предметності, а тому таке знання здатне витворювати свій предмет; навпаки, тлумачення рефлексії як предметного стосунку, як бачимо, є хибним аргументом, оскільки він веде до уречевлення знання і як наслідок - численних апорій в обґрунтуванні. Позаяк найкомплексніша спроба такого обґрунтування була здійснена Гегелем, спробуймо реконструювати його аргументацію відповідно до вищезазначених проблем.

2.2. Тотожність як рефлексивна єдність.

Обґрунтування універсального характеру цієї єдності Гегель попередньо увиразнює в наступний спосіб: «розгляд усього того, що є, в ньому самому засвідчує, що все у власній рівності із собою є нерівним собі і самосуперечливим, а у власній відмінності і суперечності є тотожним із собою і що у ньому самому здійснюється цей перехід від одного з цих визначень до іншого; і це відбувається так, оскільки кожне з них є в самому собі протилежним собі» [81, S.40]. Як бачимо, Гегелева аргументація посутньо упрозорює не лише самосуперечливий характер усілякого предмета, позаяк будь-який предмет є водночас і тотожним, і відмінним, але й наголошує на тому, що сама тотожність, як принцип постання предмета, не є відмінною від принципу відмінності, позаяк предмет постає як відмінний

від себе саме в тотожності. Таке постання годі увиразнити через розрізнення думки про предмет («тотожність») і самого предмета («множинність» / «відмінність»), як це намагалась зробити Б. Лонгуенс, позаяк Гегель наголошує на тому, що самостосування тотожності, або відмінності, є самовизначенням самого предмета («в ньому самому здійснюється цей перехід»). Але, як бачимо, таке самостосування («самовизначення») предмета є посутньо відмінним від його предметного самостосунку, адже в такому разі самостосування (самототожність) предмета, що є принципом буття цього предмета, було б тотожне нетотожності предмета самому собі, тобто його буттю, в результаті чого предмет мав би поставати як такий, що існує, на підставі його неіснування, що перетворило б Гегелевий аргумент на нісенітницю. Якщо підстава предметного буття будь-якого «дещо» (предмета) є визначеною самостосуванням цього предмета, яке, в свою чергу, як було продемонстровано, не є предметом, то це спонукає до висновку, що те, що є предмет в собі, тобто як предмет, посутньо є його знанням про себе. А отже, самостосувальний характер предметності, що витворює предметний принцип існування самого предмета, є водночас і тим, що належить самому предмету, бо ж Гегель чітко вказує на те, що такий предмет є нерівним собі у «власній рівності», і водночас не дається взнаки на підставі предметного опису цього предмета, позаяк не увиразнюється в безпосередньому («наявному») бутті самого предмета. Таким чином, про будь-який предмет годі було б говорити, що він мав би бути ще до того, як утворив би знання про себе, оскільки, як ми бачимо, саме знання є витворювальним принципом буття цього предмета. З цього випливає наступний висновок: як бачимо, оскільки тотожність як самоустосована відмінність є знанневим принципом, який годі відокремити від предмета, оскільки саме знання є самостосуванням предмета, то розгляд тотожності як відмінної від відмінності можливий на підставі відокремлення предмета, який є знанням про предмет, від предмета як предмета знання, тобто предмета самого по собі. Отже, те, що виступає у предметних стосунках як предмет, не є предметом, натомість такий предмет є лише абстракцією знання предмета; а саме такий стан справ веде до розгляду тотожності як відмінної від відмінності, тобто як форми предметного стосунку:

«Навпаки, та тотожність, що є поза відмінністю, і та відмінність, що є поза тотожністю, самі по собі є продуктами зовнішньої рефлексії і абстракціями» [81, S.40].

Але ж якщо предмет утворюється внаслідок самовідрізняння знання, то знаннєвий стосунок предмета до себе годі відокремити від самостосунку знання, позаяк те знання, яке є знанням, тобто безпосереднім існуванням знання, і те знання, яке як «в собі» є предметом, тобто опосередкованим існуванням знання, є одним і тим самим знанням: «Ця тотожність перш за все є самою сутністю, але ще не її визначеністю, є усією рефлексією, а не її розрізненим моментом» [81, S.40]. Як бачимо, ця тотожність не є предметним принципом, натомість вона обґрунтовує предмет, відрізняючи його від себе; з цього фрагменту, як вбачається на перший погляд, слідує, що Гегель ототожнює визначеність рефлексії з принципом розрізнення всередині самої себе, а отже, знання саме в собі є тим, **що** (was) воно відрізняє від себе, що свідчить про те, що предмет годі розглядати як «в собі», що протистоїть знанню, натомість предмет – це і є предметна визначеність знання. Втім, подібна теза може спричинити більш серйозний заблуд: тепер здається, що, поскільки визначеність рефлексії (тотожність) співпадає з розрізняваним від неї станом справ⁶¹, то, отже, про саму рефлексію як про знання можна казати лише на підставі відрізненого, тобто предмета знання. Це, в свою чергу, вело б до таких наслідків: (1) знання могло б знати про знання, лише знаючи про предмет знання, тобто тільки ту частину знання, яку знання вже відрізнило від себе, але не про усе знання загалом; (2) тотожність могла б поставати як тотожність лише у стосунку до відрізненого, тобто відмінності, що б вело до висновку, що тотожність є принципом предмета знання, але не самого знання. Як бачимо, обидва ці наслідки засновуються на вимозі розглядати тотожність лише у стосунку до предметної визначеності, тобто відрізненого, що веде до серйозних складнощів – неможливості

⁶¹ Таке тлумачення рефлексії обстоює М. Косок: «Отже, рефлексія є генералізуючим процесом, в якому первинно неоформлений елемент *стає* оформленим; і утворити стосунок до цього елементу неможливо без стосунку до акту рефлексії» [107, р.239]. Як бачимо, аргументація Косока засновується на тому, що акт рефлексії імплікує змістовну трансформацію предмета, до якого стосується ця рефлексія; а втім, такий аргумент є сумнівним вже тому, що він припускає наявне буття предмета, на який спрямовується рефлексія, яке є незалежним від самої рефлексії, що водночас призводить до невіршованої складності: потреби обґрунтувати змістовність цього припущеного предмета; навпаки, спекулятивне обґрунтування засновується на тому, що цей предмет такого наявного буття не має.

обґрунтування єдності предметної визначеності знання із самовизначальним характером предмета, оскільки, як випливає з попередніх міркувань, знання і є самостосуванням предмета: в такому разі ми не могли б увиразнити, чим є той самостосунок, що набуває власної визначеності у предметному кореляті, тобто в акті витворювання предмета, оскільки зміст цього відрізненого, варто погодитись, мав би бути визначений змістом відрізняльного в акті відрізняння. Вочевидь, уникнути цих складнощів можна лише на тій підставі, що відрізнене не варто тлумачити як **наслідок** відрізняння, а отже, саме відрізнення, тобто знанневий самостосунок, є не відрізнянням від себе чогось, натомість відрізнянням від себе самого відрізнення, внаслідок якого не постає ніякого предметного кореляту цього відрізнення:

«Як абсолютне заперечення воно є заперечення, що безпосередньо заперечує саме себе; воно є небуттям і розрізненням, що зникають у власному виникненні, інакше кажучи, розрізненням, яке нічого не розрізняє, але яке безпосередньо співпадає із собою в самому собі» [81, S.40].

Цей аргумент, як бачимо, підтверджує висловлену вище тезу: неможливість розглядати визначеність знання через призму визначеності його предмета. Більш того – те знання, яке є знанням, тобто знає про самого себе, не передбачає постановня себе як особливого предмета («розрізнення, яке нічого не розрізняє»), натомість те знання, що знає про себе, і те знання, про яке це знання знає, не відрізняються одне від одного («безпосередньо співпадає із собою»). Але ж, як бачимо, Гегель підкреслює опосередкований характер цієї безпосередності, вказуючи, що така безпосередність є устосованою до самої себе негативністю себе («небуттям і розрізненням, що зникають у власному виникненні»), а отже, те, чим є тотожність, або самосвідомість, годі розглядати за аналогією не лише з предметом свідомості, але й самою свідомістю, для якої зберігається відмінність між тим, що вона знає, і тим, чим вона є. Але оскільки в межах свідомості будь-яке знання є можливим виключно як знання про предмет, то для свідомості самознання є неможливим, позаяк, як ми бачимо з попереднього опису тотожності, воно не пе-

редбачає наявності предмета⁶². А отже, самовідрізняльний характер не призводить до постання відрізненого як відмінного від відрізняльного, як це здається за його предметного опису, оскільки таке відрізнене постає на підставі його відрізнення не від **відрізняльного**, а від **відрізнання**, позаяк в такому разі складно було б пояснити, яким чином те, що відрізняє від себе («тотожність») могла б бути тотожною із тим, що вона від себе відрізняла. В такому разі, якщо відрізнене від тотожності («відмінність») набувало б статусу ексклюзивного виміру рефлексивного стосунку, то підстава буття відмінного була б водночас підставою небуття тотожності, бо ж відповідно до принципів предметного опису те, що **не є тотожним** («самовідрізнення тотожності»), водночас **є нетотожним** («відмінність» / «відрізнене»). Але ж в такому разі, як бачимо, було б втрачено рефлексивний характер єдності відрізняльного й відрізненого, а отже, й безпосередність самого самостосунку, на важливості якого наполягає Гегель [81, S.22]. Вочевидь, такого роду аргументація потребує увиразнення відмінності як непередметного стану справ, тобто як такої, що не призводить до постання відмінного, відмінного від відмінності, тобто опису рефлексивної відмінності як присутньої відмінної від відмінності у предметних стосунках. Такий аргументативний крок Гегель здійснює в наступному уривку:

«Ця відмінність є відмінністю рефлексії, а не іншобуттям наявного буття. Одне наявне буття й інше наявне буття є покладеними як позапокладні (*aussereinanderfallend*); кожне наявне буття, що є визначеним стосовно іншого наявного буття, має власне безпосереднє буття. Навпаки, інше сутності є іншим в собі і для себе, а не як інше чогось іншого⁶³, простою визначеністю в собі» [81, S.46].

⁶² Цей квазіпредметний вимір самостосунку тотожності С. Розен описує як «видимість», водночас наголошуючи на конститутивному характері видимості в осягненні принципу негативності: «Покладена суперечність між сутністю і видимістю є самозаперечувальним (*self-negating*), інакше кажучи, самовизначальним стосунком» [140, р.294]. Як бачимо, Розен наголошує на стосунковому характері існування видимості, водночас підкреслюючи, що такий стосунок є стосунком до самого себе («*self-negating*»), тобто самостосунком самої рефлексії. Міркування С. Розена поглиблює Д. Генрих: «видимість є не просто видимістю, що існує поруч із сутністю чи в ній, натомість вона є сутністю як видимістю чи буттям як видимістю в сутності» [87, S.109]. Специфічний характер буття видимості Генрих вбачає в тому, що «видимість присутньо є ніщоїністю (*Nichtigkeit*) і безпосередністю (*Unmittelbarkeit*)» [87, S.109].

⁶³ Аналогічну думку проводить В. Мейкер, який вбачає відмінність рефлексивних стосунків від стосунків у сфері наявного буття в тому, що в рефлексії «кожне є рівною мірою тим, чим воно є як інше стосовно іншого, але це інше є лише тим, чим воно є як інше стосовно самого себе – бути собою, бути самототожним, значить бути іншим стосовно іншого...тобто знаходитись у розрізняваному зв'язку (*differentiating relation*) з іншим - значить просто

Як бачимо, центральний пункт Гегелевої аргументації полягає у спробі прояснити непередметний характер відмінності. Якщо ми розглядаємо відмінність як характеристику предмета, яку той набуває у стосунку до іншого предмета, то така характеристика можлива на підставі наявності деякої спільної властивості, яка б поєднувала ці два предмети; і така характеристика, яка, як гадає буденна свідомість, є характеристикою самого предмета, відразу б втрачалася, як тільки підставою опису цього предмета ставав би деякий інший предмет, бо ж, як виявляється, те, в чому предмет є тотожним стосовно іншого предмета, вже б виявилось не так характеристикою самого предмета («**предмет тотожний**»), скільки характеристикою того стосунку, в якому предмет стосується іншого предмета. Як бачимо, підстава такого стосування виступає водночас як частиною стосування, коли ми говоримо про тотожність як про властивість предмета, так і усім стосуванням загалом, оскільки виявляється, що цю властивість предмет набуває саме в акті «бути тотожним». Водночас та властивість, на підставі якої предмет є тотожним іншому предмету, вочевидь, не є тою властивістю, на підставі якої цей же предмет відмінний від того предмета, до якого він стосується. Ба навіть більше: те, в чому один предмет є тотожним стосовно іншого, в тому він є не-відмінним від нього; і навпаки, те, на підставі чого предмет є відмінним від іншого предмета, на підставі того він є не-тотожним цьому предмету. Як бачимо, в обидвох випадках підставою для взаємного опису тотожності і відмінності є деяка предметна властивість самого предмета, і, набуваючи іншої предметної властивості, як є несумісною з попередньою, предмет одразу ж втрачає цю властивість, тому Гегель описує той перехід, в якому один предмет в устосуванні до іншого набуває іншої предметної визначеності, як «іншобуття наявного буття», або як «позапокладність». Але ж, таким чином, звідси вбачається, що сам предмет є водночас **і тотожним, і відмінним**, але предметна підстава опису тотожності є відмінною від предметної підстави опису відмінності. А тому, як бачимо, єдине знання про предмет, в якому предмет постає і як тотожний, і як відмінний, якщо його описують через предметну

бути одиничністю» [117, р.22]. Така аргументація, окрім того, увиразнює, що усе, що є (одиничність / самість), не просто стосується до чогось, але й присутньо є самостосунком, а тому стосовно будь-чого годі говорити про те, що воно мало б бути ще до того, як стосуватись до чогось, як це робить Д. Генрих і його послідовники.

підставу постановля цих характеристик, видається водночас двома знаннями, а саме знанням про його тотожність, і додатково знанням про його відмінність. Втім, за такого опису цього знання відразу ж постає його недолугість, оскільки, якщо критерієм опису рефлексивних принципів (тотожність / відмінність) були б предметні характеристики описуваного, то це б, вочевидь, призводило б до ситуації, за якої знання про тотожність предмета мало б відразу втрачатись у випадку набуття знання про відмінність цього предмета, і навпаки. Але ж знання про тотожність і відмінність предмета становлять **одну характеристику одного й того самого знання**, натомість те, в чому предмет є тотожним, і те, в чому він є відмінним, складають **дві різні характеристики предметної визначеності предмета**. Це, в свою чергу, призводить до намагання описати знання про тотожність на підставі знання про тотожне, що одразу ж призводить до парадоксу, адже, як уже було виявлено, в знанні про тотожність вже міститься знання про відмінність, натомість предметна характеристика предмета, що визначається як тотожна на відміну від відмінності, не має нічого спільного з предметною характеристикою відмінності предмета; і водночас ми описуємо ті стани справ, які ми попередньо ідентифікували як «предметні характеристики», на підставі знання, що не походить із цих властивостей, тобто знання про тотожність. Як бачимо, знання про тотожність, тобто сама тотожність, не є знанням про предмет, натомість вона є знанням про знання, тобто самознанням. І водночас це свідчить про те, що знання про знання (тотожність) вже в собі містить знання про предмет, завдяки якому ми здатні застосовувати це знання не лише до певних предметів, але й до усієї сфери предметності загалом. З такого обґрунтовального кроку, отже, логічно висновується ключовий аргумент, згідно до якого те, що ми називаємо предметом, є упередметненим самознанням, а отже, як уже попередньо зазначалося, предмет є абстракцією знання про нього. Але ж на відміну від предметного існування, сутність знання полягає не лише в тому, що воно є, але й в тому, що воно знає, тобто протиставляє себе самому собі⁶⁴. Тому в сфері предметних стосунків знання про предмет не є

⁶⁴ Як вірно зазначає В. Десмонд «логіка діалектичного самоопосередкування містить відсилку до того, що є іншим» [49, р.2]; але в той же час «інше є субординованим моментом в межах...самоопосередкованого цілого» 49,

тим самим, чим безпосередньо є сам предмет, а тому, як висловлюється Гегель, воно є «інше чогось іншого» [81, S.46], натомість знання про предмет і саме знання – це присутньо одне й те саме знання, в якому, як бачимо, відмінність цих двох модусів його буття не спричинює перехід одного з них в інше, оскільки знання, яке знає про предмет, водночас відрізняє себе від цього предмета, тобто ніколи не втрачає себе в ньому, а отже, те знання, що знає про предмет, не є змістовно іншим стосовно того знання, яке є безпосереднім буттям знання («є іншим в собі і для себе»). В такому разі покладання стосунком свого іншого буде самопокладанням самого стосунку, оскільки те, до чого стосується щось у цьому стосунку, і те, чим є сам стосунок, становлять суперечливу єдність в межах одного й того самого стосунку, оскільки такий стосунок можливий як стосування до чогось, відмінного від стосунку, і разом з тим те, до чого він стосується, в межах рефлексивних стосунків і є самим стосунком. Про такий стосунок Гегель говорить, що він є «рухом становлення і переходу, що залишаються в самих собі» [81, S.24]; тому, вочевидь, узгодити перший опис цього стосунку («рух становлення й переходу») і його другий опис («залишаються в самих собі»), які, як видається, суперечать один одному, бо ж те, що переходить, або стає іншим, не може залишатися собою, можна лише на підставі визнання того, що такий стосунок, тобто його буття, сам присутньо є переходом в інше, а отже, сам стосунок не протистоїть стосованому в цьому стосунку так, як протистоять один одному предмети в предметних стосунках, що знов-таки наштовхує на думку про докорінну відмінність підстави визначеності рефлексії від предметної визначеності. Таку відмінність Гегель описує так:

р.2]. Втім, Десмонд вважає, що в такому стосуванні до іншості те, що стосується до неї, припиняє бути, бо воно включає в себе іншість, а отже – саме стає іншим, а не собою [49, р.2], що призводить Десмонда до хибних висновків стосовно принципів спекулятивної філософії: «Подвійність самості та іншості не може бути в повній мірі увіражена як підстава об'єднання нередукованої множинності; вона діалектично перетворюється в дуалізм, що опосередкований і включений... у вищий процес самоопосередкування» [49, р.7], а тому, на думку Десмонда, те, чим є самість у стосунку до себе, і те, чим вона є у стосунку до іншості, потребують наявності ще одного стосунку задля об'єднання цих стосунків в межах однієї й той самої самості, але такого принципу, як гадає Десмонд, годі відшукати у Гегеля. Втім, Десмондова аргументація видається сумнівною, позаяк вона веде до парадоксу «нескінченної ітерації». Аргументація Десмонда водночас є тенденційною, оскільки засновується на особистому переконанні про еретичність спекулятивної думки: «Ми, звісно, потребуємо філософських міркувань щодо еквівалентності релігійних образів; та хіба ж спекулятивна діалектика дійсно є істиною цієї еквівокації?» [50, р.93]. Непотрібність діалектичного принципу опосередкування, тобто мислення, задля осягнення вищого принципу, В. Десмонд, згідно до власних переконань, остаточно увиразнив в наступній тезі: «Суперечність між об'єктивним і суб'єктивним, унівокативним та еквівокативним є комплементарною суперечністю між Богом філософів та Богом релігії» [50, р.93].

«Становлення в сутності, її рефлексувальний рух є, таким чином, рухом від ніщо до ніщо (*die Bewegung von Nichts zu Nichts*) і тою ж мірою рухом повернення до самого себе (*sich selbst zurück*). Перехід чи становлення знімають самі себе в цьому переході; інше, що стає в цьому переході, є не іншобуттям наявного буття, а ніщо деякого ніщо, і те, що воно є негативне деякого ніщо, і становить його буття. Буття є рухом від ніщо до ніщо, і в такому випадку воно є сутністю; сутність же не містить цього руху в собі, натомість вона сама є цим рухом як абсолютна видимість, чиста негативність, що не містить поза собою нічого з того, чого б вона не заперечувала» [81, S.24-25].

З вищенаведеного уривку випливає, що рефлексивний стосунок, на відміну від предметного стосунку, засновується не на бутті, а на ніщо, і водночас це «ніщо» є не ніщо у стосунку до себе самого, тобто лише негативним ніщо, визначеним як ніщо на противагу деякому дещо, а рухом від самого себе до заперечення самого себе; як бачимо, те ніщо, що є результатом становлення першого ніщо, яке поза цим стосунком є деяким дещо, саме не є ніщо деякого дещо, тобто стосувального ніщо, що підважує розповсюджене тлумачення Гегелевого поняття «*Aufhebung*» як певного визначеного заперечення, позаяк це заперечення, як ми бачимо, не засновується на тому ніщо, яке в предметних стосунках виступає як ніщо деякого дещо, бо Гегель наголошує на тому, що безпосередність визначеності ніщо постає внаслідок заперечення самого ніщо, а не того щось, чого воно є ніщо, оскільки в цьому разі сам рух негативності внаслідок заперечення поставав би як рух від ніщо до його предметної визначеності («дещо»), а Гегель якраз прагне обґрунтувати чисто негативний характер такого руху («є заперечувальною своє власне заперечувальне, що існує лише в цьому акті заперечення»). Але внаслідок цього постає невизначеність, бо ж, як бачимо, те ніщо, що стосується до ніщо в рефлексивному русі, не є тим же самим ніщо, до якого воно стосується. Додатково ця складність поглиблюється тим, що Гегель твердить, що те ніщо, яким є рефлексія, є «рухом від ніщо до ніщо», внаслідок чого рефлексія набуває негативної визначеності, бо ж цей рух, а саме перехід від ніщо до ніщо, Гегель ідентифікує як «буття» самої рефлексії. А отже, самостосування ніщо, тобто рефлексія, не перед-

бачає предметного кореляту постання того, **ніщо чого** є те ніщо, що стосується до себе, позаяк таке ніщо в такому разі саме перетворилося б в предмет; водночас те ніщо, рух **до якого** здійснює те ніщо, що є ніщо рефлексії, мало б змістовно відрізнитися від рефлексивного самостосунку негативності, бо в разі тотожності їх змістів, вочевидь, годі було б говорити про їх стосунок («рух»). Увиразнення такої єдності передбачає обґрунтування гомогенності ніщо як самостосованого і ніщо як самостосувального, що не засновується на підставі буття ніщо; внаслідок такого обґрунтування те ніщо, до якого стосується ніщо у рефлексивному самостосуванні, є не небуттям того ніщо, яке стосує його до себе, а його іншобуттям («інше, що стає в цьому переході»). І водночас такий аргументативний крок, який робить Гегель, додатково увиразнює відмінність рефлексії від предметних стосунків: «Таким чином, іншобуття є визначенням, що є незастосовним до визначеності наявного буття, чи, інакше кажучи, інше виступає поза даним наявним буттям; це є так через те, що наявне буття визначає себе як інше лише через порівняння, яке має робити хтось третій, а почасти через те, що це наявне буття визначає себе як інше лише через інше, що знаходиться поза ним самим, але саме по собі воно таким не є» [80, S,126]. Разом з тим підстава визначеності цього буття як «іншобуття» співпадає з підставою розрізнення буття від наявного буття, внаслідок чого будь-яка «іншість» постає як інша не на підставі розрізнення предметних визначеностей того, що є «іншістю» і того, іншістю чого вона є, а на підставі неґації її буття; але оскільки те, до чого устосовується ця неґація у запереченні буття, тобто те, стосовно чого виступає інше як «іншобуття», є не буттям взагалі, а наявним буттям, тобто, в свою чергу, устосованим до буття небуттям, внаслідок чого «іншобуття», чи «інше», постає і як інше стосовно того буття, яке воно заперечує, і як тотожне тому буттю, яке воно зберігає в своїй іншості як тотожне, по-перше, собі, бо ж ця іншість є іншою стосовно певного («наявного») буття, внаслідок чого воно стосується до наявного буття як його небуття; по-друге, воно є тотожним тому, іншим стосовно чого воно є саме по собі, бо ж, як бачимо, іншість, що визначена як небуття буття, в предметних стосунках завжди стосується до буття як певного, тобто визначеного буття, а тому те буття, на підставі якого ми розрізняє-

мо щось і його «інше» (чисте буття), і те буття, яке вже містить в собі це розрізнення (наявне буття), ніколи не співпадають, оскільки будь-яке наявне буття, згідно до власного визначення, обмежене **небуттям** того, **чим воно не є**, в той час як чисте буття, що постає як субстрат наявного буття, але не як принцип його визначеності, такого обмеження не містить. А це, в свою чергу, призводить до наступного утруднення: необхідності розмежовувати «інше» як певне наявне буття, що протистоїть іншому наявному буттю, і буття цього «іншого», що такому наявному буттю не протистоїть: «Але наявне буття як буття, що включає в себе небуття, є визначеним буттям, що є саме в собі запереченим, а відтак – іншим (Anderes); але оскільки воно водночас і зберіглося у власному запереченні, то воно є лише буття-для-іншого (Sein-für-Anderes)» [80, S.127]. Але ж звідси впливає суперечливість поняття «іншості», якою те обтяжене у предметній сфері: (1) те «інше» (Anderes), що постає на підставі іншості стосовно іншої «іншості», може постати таким чином лише на підставі іншості стосовно самого себе, оскільки воно має в своїй іншості водночас зберігати ту властивість, в якій воно є тотожним тому, стосовно чого виступає як інше; і водночас воно не може зберігати цю ознаку, позаяк ця ознака («Sein», буття) перетворила б його в тотожне тому, іншим **чого** воно є, а тому «інше» в межах предметних стосунків водночас виступає і як щось, що стосується до «іншого», і як визначена властивість цього «щось» («Sein-für-Anderes»); (2) як переконливо демонструє Гегель, те іншобуття, що постає як інше стосовно певного наявного буття, має водночас і бути, позаяк саме на підставі існування своєї іншості воно визначається як інше, і не бути, бо на підставі власної визначеності («зберіглося у власному запереченні») воно перестає бути іншобуттям і стає «лише буттям-для-іншого», тобто буттям, що «зберігається за відсутності власного наявного буття» [80, S.128]; (3) якщо будь-яке інше є «наявним буттям», що є за своїм визначенням безвідносним і безпосереднім («наявне буття, як таке, є безпосереднім, безвідносним; інакше кажучи, воно міститься у визначенні буття» [80, S.127], то відразу постає суперечність, адже, як ми бачимо, буття «іншого» як «буття-для-іншого» («Sein-für-Anderes») витворюється через стосунок («воно водночас і зберіглося у власному запереченні»), оскільки Гегель підкрес-

лює, що акт заперечення є не зовнішнім стосовно цього буття, а його **власною** дією, внаслідок чого мусимо прийти до умовиводу, що безпосереднє й безстосункове буття («наявне буття») витворює власне буття («існування») лише через опосередкований стосунок, а саме самостосунок. Разом з тим властивість «бути іншим», як впливає звідси, витворюється на підставі негативності, тобто заперечення себе, а тому те, в чому «інше» (Anderes) є іншим стосовно того наявного буття, **до якого** воно стосується як інше, не є **буттям** цієї іншості, а отже, підставу набуття цієї іншості, чисту негативність, годі виснувати з її наявного буття: «абсолютна сутність у її простоті **не має ніякого наявного буття**» [81, S.15]. Навпаки, Гегель якраз намагається показати, що саме наявне буття слід обґрунтувати через визначеність рефлексії, що повертає нас до сформульованої думки про предмет як **упредметнене самознання**: «Але вона має перейти до наявного буття, бо вона є в-собі-і-для-себе-буттям, тобто вона розрізняє визначення, що містяться в ній в собі; оскільки вона відштовхує себе від самої себе, тобто є індиферентною стосовно самої себе, негативним стосунком до себе, то вона цим протипокладає себе саму самій собі і лише постільки є нескінченним для-себе-буттям, наскільки вона є єдністю з самою собою у власній відмінності від себе» [81, S.15]. Авжеж, таке обґрунтування природи рефлексії, як бачимо, засноване на тому, що предметна визначеність наявного буття, яка є підставою предметних стосунків, є самовизначальною дією самої рефлексії; а отже, між рефлексивними стосунками (самостосування) та предметними стосунками (стосування до іншого / іншобуття) не існує ніякого переходу, оскільки ця предметна визначеність, якої рефлексія набуває у саморозрізнятті, не призводить до остаточного упредметнення самої себе, оскільки те «інше», стосовно чого рефлексія є іншою в наявному бутті («вона має перейти до наявного буття») не є іншим стосовно саморозрізняльної дії самої рефлексії («є єдністю з самою собою у власній відмінності від себе»), а тому «інше» рефлексії, на відміну від іншобуття наявного буття – це інше стосовно самого себе, внаслідок чого ми маємо такий стан справ, що те інше, яке є іншим стосовно **чогось**, не є іншим стосовно самої **іншості** як рефлексії, на підставі якої воно постає як інше, а тому, як впливає звідси, рефлексія («іншість») об'єднує як те, **що** є

іншим (наявне буття), так і те, що є **іншим** (стосунок іншості); така обґрунтовальна стратегія, як бачимо, дозволяє пояснити як те, завдяки чому рефлексія не лише стосується наявного буття, але й витворює його, так і те, чому ця витворювальна дія рефлексії не призводить до її упредметнення, тобто чому вона остаточно не розчиняється у відрізненому. Водночас, як впливає з цих міркувань, про рефлексію годі говорити як про властивість, що належить тому, хто здійснює цю рефлексію («Я»); навпаки, спекулятивна стратегія обґрунтування послідовно доводить, що Я, тобто знання про себе, уже в собі містить буття, оскільки буття, як було продемонстровано, є абстрактним виразом знання («упредметненим самознанням»), а тому запитувати про необхідність існування Я задля того, щоб приписати йому знання – значить подвоювати існування самого Я, позаяк таке дійсне існування вже міститься у знанні про нього. Нарешті, з такої аргументації висновується ключова теза спекулятивного обґрунтування суб'єктивності: **не існує переходу ані від буття Я до його знання про себе, ані від знання Я про Я до його буття, натомість буття Я і його знання про себе є безпосередньо тотожними**; бо ж вимога такого переходу веде до серйозної обґрунтовальної хиби – упредметнення сутності знання, коли його розглядають як предметну властивість, яку б утім можна набути у предметних стосунках. Як бачимо, предмет такого знання, а саме Я, про яке Я знає, і Я як самознання є одним і тим самим Я, і в цьому стосунку годі вказати на ту предметну визначеність, яка б дозволила ідентифікувати те Я, яке **знається в результаті самознання**, як інше стосовно самого **самознання**; але ж якщо ми все ж таки розрізняємо власне **самознання** від знання нас самих **про себе**, то ми вже ідентифікуємо самого себе як іншого стосовно себе. Як бачимо, підстава цієї ідентифікації не заснована на предметності, вона є непередметною, хоча й те, що в цій ідентифікації виявляється, водночас виступає як предмет, оскільки це саме Я ідентифікує себе як знання **про себе**. Вочевидь, логічний висновок, що підсумовує вищенаведені аргументи, полягає в тому, що **підстава**, на якій засновується ідентифікація Я, і **сама ідентифікація** – це безпосередньо **одне й те саме**, що ще раз засвідчує неможливість переходити від знання про предмет до буття предмета, оскільки знання – це безпосередньо як знання, так і сам пред-

мет, між якими не існує жодного переходу, властивою сфері предметності. Цю надзвичайно важливу задля обґрунтування суб'єктивності тезу Гегель сформулював у наступний спосіб:

«Сутність – це абсолютна єдність в-собі-буття і для-себе-буття; *процес її визначення залишається тому в межах цієї єдності і не є ані становленням (Werden), ані переходом*, так само як і ці визначення не є чимось іншим ні як інше, ані як стосунок до іншого» [81, S.15].

В цьому пасажі Гегель вкотре наголошує на неприпустимості предметного розгляду рефлексії («сутності»), яка, як ми вже бачили, присутньо є знанням; така знаннева самовизначуваність не стає предметом, відмінним від знання, натомість в єдиному знанні про предмет є як знанням, так і предметом. Водночас, як випливає з цього аргументу, така предметопокладальна дія знання, що витворює предмет, сама не перетворюється на предмет, оскільки, як підкреслює Гегель, «процес її визначення залишається... в межах цієї єдності» [81, S.15], що, в свою чергу, пояснюється тим, що сам предмет в собі є знанням, а якщо точніше – предмет і є «в собі» самого знання. В такому знанні знання, отже, як протистоїть собі, витворюючи предмет («в-собі-буття»), так і є самоустосованим, тотожним собі знанням, що розпредмечує протипокладене, тим самим повертаючись до себе у знанні про предмет («для-себе-буття»). І оскільки, як було вже зазначено, знання є присутньо як знанням, так і його предметом, то знання і предмет є вимірами одного й того самого знання. Цю єдність, як бачимо, Гегель увиразнює як «абсолютну єдність в-собі-буття і для-себе-буття». Отже, тотожність знання самому собі не засновується ані на предметній визначеності цієї тотожності (предметі знання), ані на підставі спільної властивості вимірів його існування, бо ж те, що є знання «в собі», і те, чим воно є «для себе», якщо їх розглядають окремо одне від одного, не мають жодної спільної властивості. А отже, та тотожність («єдність»), яку має на увазі Гегель, взагалі є невластивою предметним стосункам, оскільки вона не **порівнює вже наявні** стани справ, а, як бачимо, **витворює** їх. Але такі положення, вочевидь, наражаються на небезпеку бути спростованими в тому випадку, якщо той стан справ, що витворений самостосунком рефлексії, розглядається як відмінний

від самого самостосунку; бо ж тоді наявне буття, що постає в цьому акті («іншобуття»), якщо його інтерпретують через стосунок до іншого, здається, існує лише постільки, поскільки існує те «інше», до якого воно стосується. Але ж поскільки це буття є самоупредметненою рефлексією, то, здається, з цієї перспективи відкривається нова загроза предметного тлумачення рефлексії, оскільки рефлексивний самостосунок в такому разі мав би існувати лише в стосунку до іншого, що призводило б до узалежнення рефлексії від того стану справ, який нею витворюється. А отже, таке тлумачення веде до чергової спроби аналітично виснувати рефлексивні стосунки із принципів існування наявного буття. Таку теоретичну загрозу експліцитно увиразнив Б. Бауман: «сказати, що самостосунок опосередкований стосунком до іншого – значить залишити простір для метафізичного плюралізму, що вимагає постання (genesis) та існування (existence) такого іншого. Проте якщо ця думка була б вірною, то це б значило, що автономне заперечення самого себе перетворювалось на стосунок до іншого...що було б фатальним для статусу [цієї думки] як єдиного базового концепту, за яким слідують усі інші. Гегель тоді потрапив би у пастку фундаментального дуалізму» [35, р.52]. Спроба Баумана витлумачити єдність самостосування і стосування до іншого, як бачимо, засновується ототожненні того буття, що є іншим стосовно наявного буття рефлексивного самостосунку, та самоустосованого буття самої іншості («Sein-für-Anderes»), які Гегель, як вже було обґрунтовано, експліцитно розмежовує. Як вбачається з аргументу Баумана, його недолік полягає в тому, що він намагається витлумачити ту «іншість», яка є іншим рефлексії стосовно себе (самостосунок), і ту іншість, яка опосередковує цей самостосунок, тобто «інше» як деяке наявне буття (стосунок до іншого), як принципово гомогенні стани справ. Але ж така спроба є суперечливою, оскільки Гегель попереджає, що «інше, що постає в цьому переході, є не іншобуттям наявного буття, а ніщо деякого ніщо» [81, S.24-25]. Водночас, як бачимо, міркування Баумана більш виразно унаочнюють основну тему цього дослідження: питання про суб'єктивність (Я), або чистий самостосунок, позаяк йому йдеться про те, що в рефлексивному самостосунку (який, як уже демонструвалося, є самостосунком негативності) те, що стосується в цьому сто-

сунку до себе, не є тим, що воно до себе стосує, позаяк таке заперечення (стосунк) перетворює заперечуване у певний визначений стан справ; водночас і у такому запереченні саме заперечення підлягає узовнішненню, позаяк воно заперечує щось, а саме певне визначене буття, тобто саме стає певним запереченням, а тому у такому запереченні це заперечення заперечує не тільки те, **що** (was) воно заперечує, але й водночас заперечує саме заперечення. Але ж в такому разі дійсно постає суперечність: якщо способи буття самої негативності (заперечення) і того, що вона заперечує, повністю ідентичні, то узгодити буття самого заперечення(самостосунку) з буттям заперечуваного (іншобуття) неможливо. Але, як бачимо, ключова вада цієї обгрунтовувальної спроби полягає в обстоюванні настанови, відповідно до якої **заперечувати можна лише щось**, і заперечення, що, вочевидь, за такого тлумачення мало б існувати лише в стосунку до цього «щось» («наявного буття»), в такому разі дійсно мало б бути змістовно обмеженим тим станом справ, який воно заперечує. Але в такому разі незбагненим стає саме поняття «заперечення», оскільки саме по собі воно: (1) не є наявним буттям; (2) а тому аргумент, згідно до якого таке заперечення мало б бути **змістовно обмежене самим собою**, заходить у глухий кут, оскільки ця обгрунтовувальна стратегія сама ж доводить, що заперечення не є тим, **що** воно заперечує. Звідси стає очевидним, що стереотипний у сучасному гегелезнавстві аргумент про те, що заперечення є певним визначеним запереченням (який у самого Гегеля має обмежену сферу компетенції), будучи універсалізованим, призводить до уречевлення заперечення, коли змістовність характеру заперечення розглядають як похідний стан справ від того, що воно заперечує. Експліцитний аргумент проти такого тлумачення заперечення висловлює Карін де Бур (Karin de Voer): «Гегель не виводить свою концепцію негативності з вимірів заперечень...а скоріше намагається витлумачити такі поняття як «не» («not»), «ніщо» («nothing») і подвійне заперечення («double negation») як неадекватну маніфестацію принципу абсолютної негативності»⁶⁵ [34,

⁶⁵ Схожий аргумент висловлює і А. Нуццо. На підставі того, що Гегель визнає «ніщо» як абстрактне і тотожне з собою в своїй нерозрізнюваності, дослідниця вважає «ніщо» «недіалектичним» фрагментом Гегелевого вчення: «рух ніщо є недіалектичним початком» [126, р.23]; «Ніщо є повністю невизначеним рухом, без стосунку. Це є аргументом на користь того, що воно є недіалектичним» [126, р.22]. Як видається, Нуццо вбачає у Гегелевому «ні-

р.222]. Як бачимо, аргумент Карін де Бур є слушним аргументом, хоч і виглядає надто ригористично, адже ті «поняття», про які говорить дослідниця, є радше шаблонами постановня «принципу абсолютної негативності», а не його «неадекватною маніфестацією». Навпаки, протилежну позицію представляє Дитер Генрих, аргумент якого звучить так:

«Спочатку заперечення (Negation) є тим, що заперечує саме себе. Разом з цим, проте, заперечення зникає, і тому заперечення приходить до того, що стає пов'язаним із протилежним йому на підставі його власного самостосунку, який є негативним. Цей стосунок до іншого, якщо коротко, може постати лише в негативному самостосунку заперечення, якщо інше саме стане запереченням» [86, S.219].

Відповідно до витлумачення негативності Д. Генрихом, заперечення, будучи заперечуваним, заперечує себе («зникає») як заперечення; і разом з тим це заперечення у запереченні самого себе, як виявляється, існує як заперечуване, що на перший погляд видається дивним станом справ і потребує подальшого обґрунтування. Як бачимо, заперечення як заперечувальне і заперечення як заперечене, які заразом складають самостосунок заперечення, за інтерпретації, яку надає Д. Генрих, відокремлюються одне від одного, оскільки, дослідник недвозначно вказує на те, що таке «заперечення **приходить до того, що стає пов'язаним із протилежним йому**», а отже, самостосунковість заперечення виявляється похідною від заперечення заперечення як **заперечуваного**, що, як видається, знову веде до спроби висновувати заперечення з того, що воно заперечує. А оскільки те, що в цьому запереченні заперечується, відпочатково не є самим запереченням, а отже, є **іншим** стосовно нього, то це спричинює спробу розглядати заперечення, яке устосовується до заперечуваного, і заперечення, що у заперечуванні заперечуваного складає самостосунок заперечення, тобто повертається з свого предметного виміру до себе, як **два різні**, хоч і пов'язані між собою заперечення; але ж водночас те,

що» лише його самототожність, тобто стосунок до себе, і випускає з уваги його відмінність від себе – його тотожність буттю, бо ж в іншому випадку як можна було б казати про те, що «ніщо» є «рухом»? Попри все це, як бачимо, ключовий аргумент А. Нуццо полягає у неможливості висновування діалектики негативності із поняття «ніщо».

що заперечується у запереченні, теж має бути запереченням, а тому ці два заперечення стосуються виміру буття не лише заперечення як негативного самостосунку, але й заперечення як заперечуваного: «Проте це значить, що протилежне автономному подвійному запереченню саме має бути подвійним запереченням» [86, S.219]. Але в такому разі заперечуване у цьому стосунку не могло б набувати можливості бути «подвійним запереченням», бо ж саме заперечення, як доводить Генрих, мало б зникати у заперечуваному [86, S.219].

Як бачимо, тлумачення заперечення як «визначеного заперечення» засновується на тому, що ця «визначеність», яку має негативність, розглядається як визначеність заперечуваного нею предмета, а тому позитивний характер негативності, як логічно випливає з цієї обгрунтовувальної стратегії, детермінований тією частиною предмета, яка не є устосованою до заперечення, а отже, залишається незмінною (тотожною собі) в заперечувальному акті. Але з цього випливає, що на таких підставах годі увиразнити єдність негативності як самостосунку, бо неважко побачити, що аспект позитивності і аспект негативності, які разом є двома вимірами одного й того самого самостосунку негативності, є **несумісними** один з одним. Такий стан справ фіксує Беатріс Лонгуенс: «позитивне – це аспект, згідно до якого дещо зберігається як тотожне собі у стосунку до інших речей, негативне – це аспект, згідно до якого у стосунку (в мисленні) до інших речей ця самостійна тотожність зникає» [115, р.65]. Але ж ця позиція водночас виявляє власні аргументативні вади: «позитивне і негативне, отже, є не визначеннями різних об'єктів, але визначеннями однієї й тієї самої речі, що розглядається як тотальність стосунків» [115, р.65]. Як бачимо, таке тлумачення заперечення призводить до того, що його розглядають водночас і як форму мислення («у стосунку (в мисленні) до інших речей»), і як характеристику самої речі («є...визначеннями однієї й тої самої речі»). Таким чином, предметне обгрунтування негативності постає перед парадоксом: з однієї сторони, негативність не може бути характеристикою самого предмета, бо ж зайвим буде й казати, що предмет у власному існуванні не знищує самого себе, але зберігає тотожність із собою; проте з іншої сторони це веде до неможливості виснувати негативність із предметної визначеності речі, що, в свою

чергу, призводить до остаточного фіаско спроби тлумачити заперечення як «визначене заперечення», оскільки ця «визначеність» в такому випадку стає незбагненною. Водночас, як впливає з тієї аргументативної стратегії, яка базується на предметному тлумаченні принципу негативності, а отже, й рефлексії, ця теоретична спроба засновується на переконанні, що буття того предмета, до якого устосовується негативність, має бути ідентичним буттю самої негативності, бо ж інакше годі обґрунтувати, яким чином негативність володіє здатністю заперечувати у предметі **щось**. Вочевидь, проте, що чисто заперечувальний характер заперечення не є ідентичним предметній визначеності предмета, що призводить до спроби розглядати саму негативність як таке буття, яке у стосунку до наявного буття (предмета) є не небуттям, а небуттям наявного буття, а отже, предмет і рефлексія, відповідно до такого обґрунтування, стосуються одне до одного як наявність (предмет) і відсутність (рефлексія) наявного буття; отже, визначеність самого небуття, яке саме по собі не має ніякого визначення, становить те, небуттям **чого** воно є. Але таке небуття, як впливає звідси, є частиною змістовної визначеності самого предмета. Це, в свою чергу, імплікує важливий наслідок: якщо змістовність негативності є змістом того предмета, негативністю якого вона є, то здається, що будь-яке визначене заперечення апіорі передбачає заперечуваний предмет, і саме цей предмет є джерелом об'єктивної значущості заперечення, а отже, змістовність визначеного (устосованого до предмета) заперечення мала би полягати в небутті наявного буття самого предмета, тобто в тому, чим цей предмет не є. Лоуренс Хорн увиразнює цю вимогу в наступний спосіб: «Будь-яке істотне (significant) заперечення є визначенням (determination) чи обмеженням (limitation); істотне заперечення має завжди базуватись на позитивній основі» [94, р.64]. Утім, така вимога, якщо цю «визначеність» розглядають як те, до чого заперечення **устосовується**, а не те, чим воно є, веде до сплутування буття у предметному існуванні із буттям самого заперечення (яке, вочевидь, не є предметом). Рефлексивний характер буття Гегель, намагаючись унеможливити подібні тлумачення, удокладнив так: «Буття є рухом від ніщо до ніщо, і в такому випадку воно є сутністю» [81, S.25]. В такому разі, отже, годі говорити про чисто позитивний характер

предмета, до якого негативність лише устосовується, адже Гегель чітко зазначає, що рух рефлексії не лише починається з ніщо, але й закінчується ним. Заразом і те «інше», тобто предмет, до якого стосується заперечення, є іншобуттям самого заперечення: «визначеність рефлексії є устосуванням до свого іншобуття в собі» [81, S.35]. Як бачимо, Гегель недвозначно вказує на те, що те, що нібито виступає як предметний корелят рефлексії, який вона відрізняє від себе, насправді не є таким, бо ж це відрізнення залишається «в собі», тобто є виміром рефлексії, що призводить до необхідності розрізнати позитивний характер предметної визначеності із негативним характером визначеності рефлексії; водночас буття рефлексії годі виснувати із наявного буття, оскільки Гегель зазначає, що таке буття постає «лише у скасованості буття, його ніщойності (*in dem Aufgehobensein des Seins, in seiner Nichtigkeit*)» [81, S.19]. Відповідно, таке буття не є предметом, а отже, те, що стосується до себе у самотосунку рефлексії, не є певним щось, що є до самого самотосунку, натомість буття того, що стосується до себе в рефлексивному самотосунку – це і є сам самотосунок, поза яким стосувальне не має ніякого наявного буття («*Nichtigkeit*»). Але позаяк таке буття, яке є «іншим» рефлексії, визначається як заперечуване, тобто **те, до чого** стосується рефлексія, то рефлексивне буття заперечуваного, що полягає в самотосунку рефлексії, набуває видимості предмета, тобто певного наявного буття, що має буття ще до того, як стосується до себе, тобто **те, до чого** стосується рефлексія, приймають за безпосередній стан справ: «те безпосереднє, що є відмінним від сутності, є не просто несуттєвим наявним буттям, але воно саме по собі є ніщойним безпосереднім (*nichtige Unmittelbare*); воно є лише несуттєвим (*Unwesen*), видимістю (*das Schein*)» [81, S.19]. Як бачимо, та безпосередність, яка становить предметну визначеність того, до чого стосується рефлексія («сутність»), не становить ані визначеності рефлексії («несуттєве»), ані визначеності самого стосованого («видимість»). Але позаяк безпосередність визначення «іншого» (самотосованого) належить самому «іншому», і в той же час він є іншим виключно як інше самої рефлексії, то такий стан справ потребує додаткового аргументу, що дозво-

лив би увиразнити співвідношення опосередкування і безпосередності в межах самого іншого. Гегель формулює цей аргумент так:

«Інше взагалі містить обидва моменти – момент наявного буття і момент його відсутності. Оскільки несуттєве вже не має буття, то йому залишається від іншобуття лише чистий момент відсутності наявного буття; видимість і є цією безпосередньою відсутністю наявного буття, що устосована до визначеності буття таким чином, що вона має наявне буття лише у стосунку до іншого, лише за відсутності власного наявного буття; вона не є самостійною, і є лише у власному запереченні. Отже, безпосередньому залишається лише чиста визначеність безпосередності; воно є даним як рефлектована безпосередність, тобто як така, яка існує лише через власне заперечення і яка стосовно власного опосередкування є нічим іншим, як пустим визначенням безпосередності відсутності наявного буття» [81, S.19-20].

Цей аргумент є вирішальним у справі остаточного прояснення особливості рефлексії на відміну від стосунків наявного буття. Як бачимо, з точки зору предметної визначеності «іншого взагалі», така предметна визначеність витворюється як стосуванням до того наявного буття, іншим якого воно є, так і самостосунком (тотожності з собою) самого «іншого». Таке наявне буття стосується іншого наявного буття лише на підставі наявності власного наявного буття. Але таке стосування водночас увиразнює, що у стосуванні до іншого наявного буття таке наявне буття стосується не лише до буття цього наявного буття (тобто того, чим це наявне буття є), але й водночас до його небуття (тобто того, чим це наявне буття не є). Якщо предметна визначеність наявного буття витворюється на підставі обмеження цього наявного буття від того, чим воно не є (як на цьому наполягає, зокрема, Л. Хорн), то слід визнати, що небуття є конститутивним моментом наявного буття взагалі, а отже, самостосунок самого наявного буття, який, здавалось би, такому обмеженню не підлягає, оскільки та предметна визначеність, якої предмет набуває у стосунку до себе, є тим, чим цей предмет є, а не тим, чим він **не** є, як виявляється, також містить це обмеження, тобто стосунок предмета до себе вже імпліцитно включає в себе небуття цього самого предмета, завдяки якому цей певний пред-

мет постає як деяке «дещо». Таке буття Гегель ідентифікував як «буття в собі»: «Буття в деякому дещо є в-собі-буття» [80, S.128]. Але, таким чином, те, в чому предмет є тотожним самому собі, є не присутньо сам предмет, а лише його «в собі», отже лише його тотожність із собою, абстрагована від відмінності, тобто **безпосередня** тотожність. Як логічно припустити, в такому стосунку експліцитно не постає жодної предметної визначеності цього предмета, позаяк така предметна визначеність може постати на підставі відмінності від інших предметів. Водночас, як на цьому вже наголошувалось, у стосуванні до іншого предмет стосується як буття цього іншого, так і його небуття. Але звідси випливає, що і про сам предмет як певне «в собі» годі говорити як про те, буття чого передує стосунку до іншості, позаяк його стосунок до себе, тобто безпосередня тотожність із собою, виявляється опосередкованим небуттям того, чим предмет не є, тобто небуттям іншобуття, яке в єдності із буттям предмета складають сам предмет: «Буття, стосунок до самого себе, рівність із собою, відтепер уже не є безпосереднім, воно є стосунком до себе лише як небуття іншобуття (як рефлексоване в себе наявне буття)» [80, S.128]. Як бачимо, ця рефлексія предмета (наявного буття) в себе становить лише підставу його предметної визначеності, проте сама вона не є предметним принципом і не увиразнюється як певна предметна визначеність («щось») ані у безпосередньому самостосунку предмета, ані в опосередкованому стосунку цього предмета до іншого предмета. Цей стосунок, за Гегелем, є лише «небуттям», тобто такий стосунок не є предметним. Але ж водночас те небуття, до якого стосується предмет як наявне буття у стосунку до іншого предмета, є небуттям самого предметного самостосунку, бо, як виявилось, таке небуття становить зміст наявного буття самого предмета. Оскільки небуття предмета – це те, чим цей предмет не є, то таке небуття за такої постановки питання виявляється не небуттям, а **небуттям наявного буття**, і до того ж **певного** наявного буття, і таке небуття, як бачимо, в стосунку до буття того наявного буття, яке до нього стосується, ідентифікується як «інше»; і водночас якщо предмет «в собі» вже є таким небуттям, то цим виявляється, що в тотожності наявного буття із собою воно є іншим стосовно себе: «небуття як момент «дещо» в цій єдності буття і небуття є не відсутністю наявно-

го буття взагалі, а «інше», і, якщо казати більш визначено, на підставі розрізнення його і буття воно водночас є стосунком до відсутності власного наявного буття, «буттям-для-іншого» [80, S.128]. Але ж звідси виявляється, що те, чим наявне буття є як «в собі», не становить підстави, на якій воно є «в собі», адже те, чим предмет є як «в собі», є сам предмет, натомість «в собі» самого «в собі» (тобто те, чим є «в собі» саме по собі) не є «в собі»: «Дещо є в собі, оскільки воно повернулося в себе з буття-для-іншого» [80, S.129], тобто буття «в собі» присутньо є небуттям («повернулося в себе») буття-для-іншого. А отже, безпосередній стосунок предметності («в собі») вже в собі, як виявилось, є опосередкованим стосунком до «іншості», але змістом цього стосунку є не буття іншого, а навпаки – його небуття. Але, як бачимо, те, що для предмета є його «в собі», є небуттям предметної визначеності **іншого предмета**, тобто, в кінцевому рахунку, інший предмет; навпаки, те, що становить в собі самого «в собі», тобто те, чим присутньо є безпосередність предметної визначеності, є її власним небуттям, позаяк таке «в собі» не має в самому собі жодної визначеності, тому про нього годі говорити як про сутність самого предмета; з цього випливає, що коли ми говоримо про те, чим є предмет сам по собі, тобто виокремлюємо в предметі його власну визначеність, відкидаючи те, чим є цей предмет є у стосунку до іншого предмета, то, як виявляється, сама ця визначеність є стосунковим станом справ, а отже, те, чим **предмет** не є («іншобуття» як інший предмет), не є іншим щодо **предметної визначеності** самого предмета: «в-собі-буття, по-перше, є негативним стосунком до відсутності наявного буття, воно має іншобуття поза собою і є протилежним йому; оскільки дещо є в собі, воно є позбавленим іншобуття і буття для іншого. Але, по-друге, воно має іншобуття і в самому собі, бо воно саме по собі є не-буттям буття-для-іншого» [80, S.128]. Як бачимо, те, що є «в собі» як предмет, є його негативним стосунком до відсутності наявного буття, позаяк предметний корелят цього «в собі» і є такою відсутністю. Проте оскільки підставою стосування одного предмета до іншого є певне наявне буття, то звідси випливає, що те, що ми щойно визначили як «в собі» самого предмета, не є не лише його «в собі», як було продемонстровано вище, але й не є «в собі» **предмета**, позаяк визначеність цього «в собі», як

виявляється, є виключно негативною. Гегель унаочнює такий негативний характер «в собі», зазначаючи, що саме «в собі» «має іншобуття...в самому собі», що свідчить про те, що саме «в собі» в собі присутньо є буттям для іншого («іншобуттям»), оскільки це саме «в собі» має в самому собі іншобуття, а **не предмет** як певне «в собі», оскільки предмет, як логічно випливає з попередніх міркувань, містить «іншобуття» не «в самому собі», а **поза собою**. Як бачимо, те, що в буденному знанні виступає як предмет, не є предметом, натомість предметом, тобто предметною визначеністю, яка витворює предмет, є стосунок, і до того ж сам цей стосунок, як виявляється, є непередметним стосунком, тобто ми не можемо описувати ці стосунки так само, як ми описуємо предмети, а точніше те, що нам видається предметами. Такий стан справ Д. Генрих формулює в наступний спосіб: «Негативний характер безпосередності відрізняє видимість (Schein) від буття (Sein). Вона є негативною безпосередністю, тому що робить себе іншою (Anderen) на противагу сутності (Wesen)» [87, S.110]. Таке твердження обґрунтовує, що безпосередність самого наявного буття є критерієм, що дозволяє розрізнити те, чим предмет є «в собі» (тобто поза стосунком до знання), від того, чим він є насправді. Як бачимо, міркування Генриха підкріплюють наші висновки про те, що сама безпосередність «в собі» містить це відрізнення, а тому відрізнене не становить додаткового принципу, що набувається наявним буттям у стосунку, а отже, не становить певного «щось», відрізненого від самої безпосередності, бо ж Генриху йдеться про «негативну безпосередність». Обґрунтувати єдність безпосередності видимості і опосередкованого характеру рефлексивного буття, на думку Генриха, можливо на підставі визнання, що «сутність є негативним стосунком до себе. Цим вона у власній негативності цього стосунку є іншою стосовно самої себе – стосунком, що належить визначеному запереченню (bestimmten Negation)» [87, S.110]. Неважко побачити, що таким «визначеним запереченням» є сам предмет в його безпосередньому бутті, а тому, як випливає звідси, не безпосередність самого наявного буття розрізняє в предметі сам предмет та його визначеність; це розрізнення є прерогативою сутності, натомість у безпосередності наявного буття таке розрізнення лише увиразнюється. Як бачимо, це саме знання (рефлексія / сутність)

розрізняє себе на предмет (безпосередність / в собі) і знання про нього (опосередкованість / для іншого). Але якщо знання про предмет, на відміну від безпосереднього буття предмета, є самим предметом, а знання присутньо є розрізненням, то безпосередня тотожність із собою, властива предметній сфері, яка не містить такого розрізнення в межах самого предмета, як виявляється, не характеризує змістовно сам предмет, призводячи до численних хиб в обґрунтуванні як предметності, так і знання. Таку безпосередню тотожність Дитер Генрих називає «ніщоюною» (das Nichtige): «Її буття є її власною рівністю із самою собою. Проте воно називається так через те, що видимість є рівністю ніщоюного із самим собою: самою рівністю, як устосованою до самої себе негативністю» [87, S.118].

Такий аргумент є вирішальним: як бачимо, Д. Генрих визнає, що рівність ніщоюного, або несуттєвого (Unwesen) є не рівністю наявного буття, а рефлексивною рівністю («рівністю, як устосованою до себе негативністю»). Отже, безпосередність цієї рівності насправді є опосередкованою, а отже, безпосередній стосунок предмета до себе («в собі») є його стосунком до «іншого», і до того ж такий стосунок і є тим, що є «в собі»: «буття-для-іншого є... запереченням простого самостосунку буття, стосунку, яким мало б бути наявне буття і дещо» [80, S.128-129]. Це Гегелеве положення продовжує обґрунтування тієї «рівності з собою», яку має на увазі Д. Генрих (щоправда, характеризуючи визначеність самої рефлексії). Як бачимо, якщо б буття-для-іншого було певним «щось», що б протистояло «буттю в собі» точно таким же чином, яким стосуються один до одного предмети, то внаслідок виявлення того, що «в собі» присутньо є його «для іншого» предмет мав би, очевидно, позбавлятися свого наявного буття, тобто таке стосування витворювало б небуття предмета. Аби запобігти такому непорозумінню, Гегель додатково пояснює, що це «буття-для-іншого» «не є відсутністю наявного буття як чисте ніщо. Воно є відсутністю наявного буття, **що вказує на в-собі-буття як на власне рефлектоване в себе буття**, як і навпаки, в-собі-буття вказує на буття-для-іншого» [80, S.129]. В даному уривку Гегель однозначно стверджує, що «в-собі-буття» предмета, яке, як ми пам'ятаємо, згідно до предметного характеру визначеності цього предмета мало б бути безпосереднім, виявляється «власним реф-

лектованим в себе буттям», що остаточно спростовує ілюзію про можливість незалежного від знання існування предмета, оскільки, як випливає із аргументів Гегеля, опосередкування, на підставі якого витворюється предмет, не є предметним; натомість воно присутньо є знанням. Тому, коли ми характеризуємо, чим предмет є як «в собі», то це «в собі», як виявляється, не є ані предметом, ані, більш того, самим «в собі»; а отже, те, що в предметних стосунках видається безпосередністю, тобто безстосунковим станом справ, вже в собі містить принцип опосередкування. Про таке опосередкування, як випливає з цих аргументів, годі говорити як про те, що є зовнішнім стосовно безпосередності, оскільки, як було продемонстровано, опосередкування предметності складає його «в собі», і до того ж, як виявилось, це «в собі» як «в собі» предмета не є «в собі», натомість «в собі» є предметною визначеністю знання, тобто «в собі» самого знання. Цей важливий аргумент в обґрунтуванні принципу суб'єктивності Гегель удокладнив в наступний спосіб:

«Сутність є простою безпосередністю як скасованою безпосередністю. Її негативність є її буттям; вона є рівною із самою собою у власній абсолютній негативності, завдяки якій іншобуття і стосунок до іншого самі в собі цілковито зникли у чистій рівності самому собі. Сутність, отже, є простою тотожністю із собою. Ця тотожність є безпосередністю рефлексії» [81, S.38-39].

Як бачимо, безпосередність рефлексії є скасованою безпосередністю предмета, що унеможливорює розгляд знання як чогось зовнішнього стосовно предмета. Така безпосередність, що є безпосередньою «в собі», набувається знанням на підставі того, що саме знання розглядають як певний предмет, тобто предметну властивість, коли зазначають, що **щось володіє знанням**. Навпаки, визначеність рефлексії є непередметною («є...скасованою безпосередністю»), і в самостосуванні такого знання не постає жодного предметного кореляту цього стосування («іншобуття і стосунок до іншого ... зникли у чистій рівності самому собі»), а отже, те, що в рефлексивному стосунку є **тотожним собі**, не є **тотожним стосовно себе**, бо ж Гегель застерігає, що ця тотожність є безпосередньою, а тому в цьому стосунку годі відокремити те, що стосується до себе, від того, що це до себе стосує. Водночас, як бачимо, така тотожність, як вказує Гегель, є «тотожністю рефлексії», а не

тотожністю предметів, що посутньо відокремлює цю тотожність від тотожності як **однаковості**, що характеризує сферу предметних стосунків, оскільки Гегель наголошує на тому, що така тотожність є рівною самій собі у власній негативності, тобто нерівності собі. Такі міркування, отже, увиразнюють питання про самоідентичність самої рефлексії: чи є та рефлексія, що є тотожною собою, однаковою з тою рефлексією, яка є негативністю самої себе, оскільки мова йде про одну й ту саму рефлексію, в якій ці два її описи не відрізняються один від одного, тобто безпосередньо співпадають? Це питання Гегель намагається попередньо прояснити в наступному уривку:

«Однаковість є тотожністю, але лише як покладеністю, тотожністю, що не є в собі і для себе. Заразом і неоднаковість є розрізненням, але як зовнішнім розрізненням, яке не є в собі і для себе розрізненням самого неоднакового» [81, S.49].

Така аргументація посутньо прояснює проблему знанневого самостосунку, а саме питання про ідентичність того, хто знає, і того, про кого знають. Як бачимо, Гегель аргументує, що в тотожності знанневого самостосунку однаковість його членів виступає як покладеність, тобто самостійне, відмінне від самої відмінності буття тотожності. Вочевидь, покладання цієї покладеності засновується на підставі упредметнення самої тотожності, коли саму тотожність розглядають як тотожність чогось, що є відмінним від самої тотожності. Водночас, предметний корелят тотожності, на підставі якого, як впливає з попередніх міркувань, витворюється однаковість, є не тим, що є однаковим у цій однаковості, а тим, що є самою однаковістю, оскільки щось може бути однаковим з чимось на підставі порівняння його з певним предметом, яким в даному випадку і виступає цей корелят. І разом з тим, однаковість чогось із собою водночас засвідчує те, що це «щось» не є однаковим собі, бо ж така однаковість, як порівняння, могла б бути увиразнена лише на підставі постановня певного третього принципу, в якому це «щось» у порівнянні з собою є однаковим з собою, і мала б відразу зникати, якби підставою такого порівняння ставав би деякий інший, відмінний від попереднього стан справ. В такому разі «дещо» в однаковості з собою не могло б бути тотожним самому собі, бо воно було б однаковим із собою (тотожним) не саме по собі, а лише через третій

стан справ, яким воно саме не є, а отже, не є тотожним йому. Як бачимо, вада, що заважає увиразненню чистої тотожності з собою (а такою тотожністю, вочевидь, є не що інше, як «Я») полягає в **критеріальності** опису цієї тотожності, яку намагаються описати на підставі чогось, що не є самою тотожністю. Але ж такий стан справ призводить до ускладнення проблеми: як бачимо, за умови, коли тотожність описують як однаковість, то підстава виникнення однаковості, тобто критерій порівняння, водночас є тим, що відрізняє однаковість від неоднаковості, так і те, що становить неоднаковість в межах самої однаковості, бо ж цей критерій мав би бути і тотожним тому, що він описує (тобто бути критерієм **чогось**), так і відмінним від нього (тобто бути **критерієм чогось**), тобто розмежовувати це «щось» від підстави його опису (порівняння). Але оскільки це «щось» (самототожне Я) є не лише тим, що описується через такий критерій, а й присутньо самоописом, то, як видається, єдино прийнятний аргумент, що дозволяє обґрунтувати самототожність Я, полягає в тому, що це Я **не** є однаковим із собою, тобто Я як чиста негативність – це небуття неоднаковості з собою: «неоднаковість, що містить в самій собі стосунок до власного небуття, а саме до однаковості, є негативною (das Negative)» [81, S.56]. І водночас «ця рефлексована в себе однаковість із собою, що містить в самій собі стосунок до неоднаковості, є позитивною (das Positive)» [81, S.56]. Як бачимо, те, в чому певне дещо є тотожним самому собі («позитивне»), є самостосунком цього «щось» («однаковістю»), що присутньо містить в собі принцип неоднаковості з собою, а отже, Я в тотожності собі не є однаковим (ідентичним) з собою. Такий висновок, як вбачається звідси, підважує найважливіший засновок теорії суб'єктивності Д. Генриха, а саме його тезу про те, що в акті самосвідомості те Я, що знає про себе, має бути ідентичним тому Я, про яке воно знає, оскільки в такому разі воно не могло б не лише знати про себе як про Я, але й, як виявляється, бути Я. Тому про Я годі говорити як про щось, що є, і **окрім того**, знає про себе⁶⁶, бо ж буття цього Я, як ми могли пересвідчитися з поперед-

⁶⁶ Якщо б те знання, що знає про себе у самознанні, водночас не було б і тим знанням, про яке воно знає, то самообґрунтування такого знання було б неможливим, адже воно передбачало б додаткове обґрунтування того знання, про яке в самознанні знається, що мало б бути відмінним від обґрунтування того знання, яке в самознанні знає; але водночас те знання, яке знає, не могло б постати без того знання, про яке воно знає, а отже, те знання, на підставі

ньої аргументації, і є знанням; і водночас предметний вимір знання витворюється самовизначальною дією самого знання («покладанням»), а отже, **стосунок знання до предмета**, тобто того, що у цьому знанні знається, не є **предметним стосунком**, оскільки в такому разі предмет постає як «інше» самого знання (рефлексії), тобто те, що знання відрізнило від самого себе («негативне»), є самостосунком знання, устосованим, проте, не до небуття знання (предмета), а до самостосункової сутності самого знання («тотожності»): «Негативне – це рефлексивна у неоднаковість із собою покладеність» [81, S.56]. Як бачимо, самопокладання рефлексії є водночас і покладанням того, що є негативним стосовно цієї рефлексії; поскільки ж ця негативність, тобто те, чим рефлексія не є, в той же час є не лише протипокладанням в рефлексії, але і її самовитворювальною дією, то це значить, що рефлексія присутньо є самовідрізнанням, в якому, проте, відрізнене не становить протилежного рефлексії принципу, оскільки відрізнене разом є як покладеним, тобто **відрізненим** від знання, так і присутньо самопокладанням, тобто **відрізнанням**, що відрізняє відрізнене **не від відрізняльного**, а від самого **відрізнання**⁶⁷, внаслідок чого те, що (was) стосується до відрізненого, саме по собі є самостосуванням, яке не передбачає постановня відрізненого як незалежного від відрізнання стану справ, а отже, в такому самостосунку те, що стосується до себе,

якого знається знання як предмет, не могло б бути ні підставою існування самого знання, ані підставою існування його предмета. Але, як бачимо, ця апорія засновується на тлумаченні предмета знання як такого стану справ, **до якого** знання лише стосується, тобто такого стану справ, що існує незалежно як від знання, так і його стосунку до предмета. На противагу такому витлумаченню сутності знання Е. Герман висуває тезу про те, що «самосвідомість є процесом необхідного самоузовнішнення» [68, p.233], що унеможливило розгляд предмета знання як незалежного від самого знання, а отже, й можливість предметного обґрунтування знання. Підсумок такого обґрунтування Е. Герман у виразноє в тезі про тотожність теоретичного і практичного вимірів самосвідомості: «Абсолютне знання включає розуміння єдності теорії і практики, тобто факту, що діалектика дії і воління є тотожною діалектиці поняттєвого мислення» [68, p.233], яка присутньо упрозорує необхідність рефлексивного обґрунтування тотожності, що є основним завданням цього розділу: якщо б ця «тотожність» була б предметним принципом, що лише поєднує незалежні від неї стани справ, то в такому випадку можна було б, в кращому разі, довести лише те, що **діалектика дії** є тотожною **діалектиці мислення**, але аж ніяк не тотожність **дії** і **мислення**, без обґрунтування якої, як бачимо, є неможливим і саме самознання як принцип цього обґрунтування.

⁶⁷ Таке обґрунтування сутності «покладання» може бути додатково проілюстроване на прикладі міркувань Роберта Вільямса; на думку Вільямса, «покладання є актом, що виключає (excludes) себе з самого себе, водночас передбачаючи (presupposes) те, що він виключає» [167, p.49]. Як бачимо, покладене водночас є і тим, що є поза рефлексією («excludes»), так і іманентним моментом самої рефлексії («presupposes»); такий стан справ можливий завдяки тому, що покладальне, яке утворює зміст відрізненого, є присутньо **актом** покладання, а не покладальним як відокремленим від покладеного. Внаслідок цього рефлексивний самостосунок не потребує додаткового стосунку задля тематизації того, що витворюється в цьому акті, позаяк сам цей акт – це і є стосунок до відрізненого **як самостосунок**. Якщо б відрізнене було чимось, що є поза самостосунком рефлексії, тоді годі було б говорити про одночасність «presuppose» та «exclude», на якій наголошує Вільямс. Окрім того, в такому разі Гегелеве обґрунтування рефлексії опинилося б в пастці парадоксу «нескінченної ітерації».

не становить предметної визначеності його самостосунку, натомість те, що (was) у цьому стосунку стосується до себе, водночас засвідчує як те, що (daß) цей стосунок є, так і те, чим (was) є цей стосунок. Ці надзвичайно важливі в плані спекулятивного обґрунтування суб'єктивності міркування Гегель удокладнив наступним чином:

«Але покладеність є самою ж неоднаковістю. Отже, ця рефлексія є тотожністю неоднаковості із самою собою і абсолютним стосунком до себе» [81, S.56].

Згідно до такої обґрунтувальної тези, те, що покладене у самопокладанні рефлексії, виявляється не лише тим, що рефлексія від себе відрізняла, а отже, тим, що протистоїть знанню, але й усією рефлексією загалом. Як бачимо, устосування самопокладальної дії знання до змісту покладеного в цьому самопокладанні, на перший погляд, мало б увиразнювати характер стосування знання до того, що саме по собі знанням не є, внаслідок чого, як видається, у власному самостосуванні рефлексія мала б стосуватися не до себе, бо те «інше», до якого вона стосується («негативне»), є не самою рефлексією, а тим, що вона від себе відрізняла. Проте якщо рефлексія присутньо є самовідрізнанням, то, вочевидь, такий аргумент не дасть собі ради без прояснення таких питань: (1) завдяки чому рефлексія щось від себе відрізняє, тобто в чому необхідність самого відрізнання?; (2) чому відрізнене у самовідрізнання рефлексії не перестає бути рефлексивним визначенням, тобто як обґрунтувати рефлексивний характер самого відрізненого?

(1) Обґрунтування самовідрізнальної дії рефлексії Гегель здійснює в наступний спосіб: ілюзія, що рефлексивні визначення (Bestimmungen) мають лише самостосунковий характер і не утворюють стосунку до протилежного йому, виникає на підставі, коли «розглядають лише їх рефлектованість в себе, не беручи до уваги іншого їх моменту – **покладеності, чи власне їх визначеності**, що спрямовує їх до переходу і заперечення» [81, S.38]. В цьому фрагменті Гегель удокладнює, що те, що є рефлексією (тобто знанням), є не лише рефлексією, але й тим, що нею покладається. Водночас таке обґрунтування висвітлює ще більш важливі наслідки: як бачимо, Гегель ототожнює визначеність рефлексії з її предметною визначеністю («покладеність, чи власне їх визначеність»), тобто рефлексія є тим, що (was)

вона покладає, і водночас зміст покладеного є тотожним змісту самої рефлексії. Але, як впливає з цього уривку, Гегель чітко вказує, що така «покладеність» є не лише тим, що покладається у рефлексивному покладанні, натомість таким «покладеним» є уся сфера рефлексії загалом; а отже, це свідчить, що знання в собі є предметом. Такий стан справ, разом із тим, не призводить до упредметнення знання, бо предметний корелят у сфері рефлексії існує не як певний визначений стан справ, а як «перехід і заперечення», тобто рефлексивне визначення устосоване не до буття предмета, а до його небуття.

(2) Але якщо покладеність становить предметну визначеність покладеного, то як можна увиразнити рефлексивний характер покладання, тобто розрізнити покладання, що покладає покладене, і покладене, що покладається в покладанні? Гегель увиразнює цю дистинкцію так: «як покладеність рефлексивно визначення є запереченням як таким, небуттям, що протистоїть іншому, а саме протистоїть абсолютній рефлексії в себе чи протистоїть сутності. Але **як стосунок до самого себе воно є рефлексивним в себе...** Отже, оскільки **сама покладеність є в той же час рефлексією в себе**, визначеність рефлексії є стосунком до свого іншобуття в собі» [81, S.34-35]. Покладання, отже, є рефлексією не лише в покладене, але й в саме покладальне, внаслідок чого те ніщо (а саме ніщо рефлексії), що витворюється в акті покладання («є запереченням як таким, небуттям») є «ніщо» самого покладеного, а не лише «ніщо» стосунку **покладального** (рефлексії) до нього. Але ж така аргументація імплікує наслідок, згідно до якого цей зміст покладеного є його власним самопокладанням; водночас як самопокладання, так і самопокладене, як впливає з цього уривку, є присутньо одним і тим самим станом справ, оскільки Гегель зазначає, що те іншобуття, що витворюється внаслідок самопокладання, залишається в межах цього ж покладання («є стосунком до свого іншобуття в собі»), тобто покладене – це і є рефлексивний самостосунок, що в покладанні існує як «для себе», тобто як **самостосунок**, натомість такий стосунок лише у стосунку до себе без стосування до покладеного є лише як його «в собі». Такий обґрунтовувальний крок підсумовує відповідні аргументи щодо проблеми обґрунтування тотожності рефлексії, а заразом єдності знання і предмета («відрізнено-

го»): внаслідок аргументації в пункті (1) виявилось, що предмет є знанням; результат обґрунтування в (2) засвідчує, що знання є предметом. Водночас, як випливає з цього обґрунтування, тотожність знання і предмета не передбачає їх **ідентичності**, тобто однаковості, яка радше є характеристикою предметних стосунків, і яку годі застосувати до опису знання (і, зокрема, знання про себе). Як бачимо, те, чим є предмет знання, є самовизначальною дією самого знання, що унеможлиблює спробу тлумачення «Я» (самознання) як такого стану справ, що спочатку мав би **бути** до того, як утворити знання про себе. Але водночас обґрунтування сутності знання увиразнює, що окреслена на початку дослідження дистинкція між тим, **що** (was) знання знає і тим, що (daß) воно **знає**, не може бути вирішена через визнання знаннєвості (daß) цього знання як трансцендентальної умови його предметного устосування, що зберігає тотожність (однаковість) із собою в актах стосування знання до його предметного кореляту (was). Як бачимо, якщо покладеність знання, що протистоїть його рефлексивному виміру, водночас виявляється самостосунком самої рефлексії («як стосунок до самого себе воно є рефлексованим в себе»), то такий аргумент, отже, засвідчує неможливість розглядати знання і його предметний корелят як різні стани знання, що постають на підставі різності їх предметів (знання / предмет), натомість, як вбачається звідси, знання саме по собі завжди є тим, що (was) воно знає.

Висновки до другого розділу.

Як було продемонстровано в цьому розділі, ми не можемо досягти тотожність як предметний принцип, тобто описувати її як властивість **тотожного** (предмета), оскільки в такому разі годі було б говорити про тотожність як про зв'язок між тими станами справ, які підлягають ототожненню. Відповідно, тотожність невисновувана з предметних принципів, що демонструє посутню відмінність між рефлексивними принципами і принципами існування предметності («наявного буття»). Внаслідок цього було продемонстровано, що тотожність годі розглядати як відмінну від відмінності, оскільки такий стан справ є

характерним для предметних, а не рефлексивних стосунків. Негативний характер рефлексії перешкоджає її упредметненню, а тому рефлексивний стосунок – це не стосунок до предмета, а навпаки – самостосунок, в якому те, що з позиції предметного обґрунтування видається визначеністю предмета, постає як визначеність самого стосунку, або «покладеність». Таке обґрунтування природи рефлексії засноване на тому, що предметна визначеність наявного буття, яка є підставою предметних стосунків, є самовизначальною дією самої рефлексії; а отже, між рефлексивними стосунками (самостосування) та предметними стосунками (стосування до іншого / іншобуття) не існує ніякого переходу, оскільки ця предметна визначеність, якої рефлексія набуває у саморозрізненні, не призводить до остаточного упредметнення самої себе, а тому самообґрунтувальна дія рефлексії призводить до обґрунтування предмета як самоупредметненого самознання. Таке обґрунтування, з однієї сторони, підважує думку про те, що самототожність суб'єктивності передбачає ідентичність Я, яке знає, і Я, про яке знають, оскільки така ідентичність властива предметним, а не рефлексивним стосункам, а з іншої - обґрунтовує змістовний вимір рефлексивного знання («покладеності») як непередметного самостосунку рефлексії, внаслідок чого визначеність цього знання постає знанням загалом, тобто усім знанням.

На підставі обґрунтування рефлексивної визначеності тотожності виявлено, що самостосунок рефлексії є змістовно тотожним із її стосунком до власного іншобуття, внаслідок якого рефлексія сягає власного предметного виміру, водночас не розчиняючись у предметі. Відповідно, таке обґрунтування демонструє, що змістовність рефлексії складає не предмет, а її самостосунок («покладеність»), в якому стосовне не має власного, незалежного від рефлексії буття. Таким чином, буттям самої рефлексії є **стосунок** до її визначеності, а не вона сама, а отже, змістовність самої рефлексії співпадає з її іншобуттям. Таке обґрунтування задовольняє вимозі описати предмет знання (рефлексії) як самостосунок («самоафекцію») самого знання, яку увиразнив Фіхте, що, зрештою, потребує і наступного обґрунтувального кроку – описати саме знання як самостосунок предмета, що є основним завданням третього розділу.

Розділ III.

СУБ`ЄКТИВНІСТЬ ЯК САМОСТОСУНОК ПРЕДМЕТА

3.1. Суб`єктивність як опосередкований самостосунок предмета

Спробуймо удокладнити сутність самознання з огляду на виявлені вище положення. Як бачимо, ототожнення знаннєвості самого знання з тим, **що** знання знає, засновується на тому, що рефлексивність знання («самостосування») і його покладеність (предметний корелят / «самовідрізняння») є водночас тотожними вимірами одного й того самого знання; внаслідок цього те, що (was) знання знає, виявляється самостосунком самого знання, що унеможлиблює сплутування визначеності знання з його предметною визначеністю. Це, в свою чергу, призводить до важливого висновку: те, що (daß) знання **знає**, водночас призводить до постановня того, **що** (was) воно знає, тобто безпосередній характер існування знання виявляється його опосередкованим існуванням. Внаслідок цього те, **що** знання знає, виявляється не знанням знання про певне «щось», а самовизначувальною дією знання, в результаті якого ця «щойність» (Washeit) знання, яка з точки зору предметного обґрунтування суб`єктивності видається предметним корелятом знання, насправді є визначеністю знання загалом, тобто **усього знання**, а отже, те, що (was) знання знає про знання, є визначеною формою буття знаннєвості (daß) цього знання, тобто його існуванням **для себе**, натомість знання як безпосереднє існування знання є знанням «в собі», тобто знанням, що **не знає**, тобто не відрізняє те, що (was) воно знає від того, що (daß) воно знає. Такий вимір знання в його «бутті для себе» Гегель називає «одичністю», водночас формулюючи вимогу: осягнути Я (знання про знання) як «індивідуально визначене, у власній визначеності і власному розрізненні лише до себе устосоване всезагальне»⁶⁸ [78, S.199]. Отже, індивідуальна визначеність знання («щойність» / «одичність») є саморозрізненням знаннєвості (Daßheit) самого знання, тобто знання, що лише є, але не

⁶⁸ Як впливає з цього уривку, обґрунтування такої «всезагальності» є можливим лише як спекулятивне самообґрунтування, оскільки Гегелю йдеться про **безпосередню** єдність «одичності» й «всезагальності». Такий стан справ підкреслює Н. Решер: «із попереднього визнання раціональної всезагальності як проблеми тема діалектичного процесу розвивається як визнана проблема» [133, р.ХІІ]. «Діалектичний процес», про який мовить Решер – це і є спекулятивний метод обґрунтування.

знає («всезагальне»). Заразом із цим, те, що (was) знання знає, як впливає з цього уривку, є формою стосування знання до самого себе, а не до його предмета («лише до себе устосоване»). Але такий опис сутності суб'єктивності засвідчує суперечливу природу знання: знання, що знає про себе, має бути водночас і тим, що знає про себе, і тим, про що у цьому знанні знається, що імплікує парадокс: безпосереднє існування знання, тобто знання безвідносно до того, що (was) воно знає, не є знанням, натомість те, що (was) це знання знає, є заразом і самим знанням, що знає, і знанням цього знання про певне «щось», тобто знання, аби набути знання про знання, має відрізнити самого себе від знання про самого себе: «на підставі власної всезагальної і тому від себе самої розрізненої одиничності» «Я» саме по собі є розрізненням себе від самого себе» [78, S.199]. Як бачимо, це твердження прикінцево увиразнює неможливість обґрунтування принципу саморозрізнюваності в Я, завдяки якому Я не лише є, але й знає про те, що воно є, через певну (зовнішню або внутрішню) предметність, тобто те, що (was) знає знання, не є знанням **про** щось; навпаки, це «щось» є визначеністю самого знання, а отже, підстава цієї визначеності (те, що (daß) знання знає) і сама ця визначеність (те, що (was) знання знає) є безпосередньо одним і тим самим станом справ, бо Гегель вказує, що «Я **саме по собі** є розрізненням себе від самого себе», додатково обґрунтовуючи, що таке самовідрізнення є безпосереднім, тобто таким, що не потребує наявності предмета: «Я» є **безпосередньо** негативним стосунком до себе» [78, S.199]. Але з цього випливає, що в знанневому самостосунку годі розрізнити те знання, що (daß) **знає** про себе, від того, **що** (was) воно про себе знає. Такий стан справ засвідчує, що те Я, що знає, водночас є як рефлексивним Я (тобто **стосунком** до себе («Selbstrelation»)), так і покладеним Я (стосунком **до себе** («Selbstbeziehung»)) [53, p.112]. Як бачимо, те, що становить визначеність («Washeit») в Я, є **безпосередньо** самим же Я; але з цього випливає неможливість предметного розрізнення цього знання від того, чим це знання є, бо те, що (daß) це знання є, годі відрізнити від того, чим (was) є це знання на підставі ще одного «щось». Тому самоопосередкування такого знання не є предметним, натомість це опосередкування є рефлексивним самостосунком, принципи якого були докладно

описані в попередньому розділі. З цих міркувань безпосередньо випливає, що те, що (was) знання знає, що з точки зору предметного обґрунтування знання видається предметом, насправді є: (1) негативною визначеністю («самовідрізнанням») того, що (daß) знання знає; і водночас ця «щойність» знання є не предметним корелятом цього знання, а покладеністю, позаяк те «що» («Washeit»), до якого устосується знання у власному самостосуванні, водночас витворює небуття того, **що** до цього «щось» стосується: «те, що воно є, воно є через інше, через власне небуття; воно є лише покладеністю» [81, S.57]. Як бачимо, в цьому уривку Гегель підкреслює, що предметна визначеність знання («Washeit») насправді є не тим, чим знання є, а тим, чим воно не є («власне небуття»); водночас в устосуванні до того, що («was») знання знає, це знання стосується до власного знаннєвого виміру (Daßheit) не лише як до власного «небуття», але водночас і як «інше», тобто те, **що** знання знає, водночас є знаннєвим виміром, що залишається в межах самого знання, а отже, в стосунку знання до того, що в цьому знанні знається, це «щось», про яке знається в цьому знанні, є: (1) негативною **знаннєвості** (Daßheit) самого знання, внаслідок чого те, про що знається у знанні про «щось», як видається, мало б бути знанням про те, що саме по собі знанням не є, тобто самообмеженням самого знання, тобто призводить до небуття самого знання; (2) але наслідком такого самообмеження є постання знання, яке не лише є, але й **знає**, завдяки чому те, що («was») знання знає, витворює небуття не самого знання, а лише безпосереднього виміру його існування, що повертає нас до висновку, сформульованого в (1.4): знання саме по собі (безпосередньо) є власним небуттям. Але ж в такому разі, вочевидь, годі протиставляти тому, що («was») знає знання те, що в цьому знанні знає про це «щось», бо це «щось» є zarazом і тим знанням, про яке в цьому знанні знається, так і присутньо знанням, яке в цьому знанні знає. Гегель обґрунтовує єдність самототожності знання і його негативності так:

«Вони є самостійними, оскільки є рефлексією **цілого** в себе, і належать до протилежності, оскільки **саме визначеність**⁶⁹ є рефлектованою в себе як ціле» [81, S.57].

Як бачимо, така аргументація додатково увиразнює неможливість предметного розрізнення того, про що знання знає, і того, що знає про «щось» в такому знанні. В першій частині цього твердження Гегель аргументує, що як те, що (daß) знання знає, так і те, що (was) воно знає, становить присутньо одне знання («ganze»), внаслідок чого як знання, так і те, що воно знає, виявляються самостійними через саморефлексію цього знання: те, що знання **знає** (Daßheit) – як «позитивність» (рефлектованість / знаннєвий вимір) цього знання; те, **що** знання знає (Washeit) – як «негативність» (покладеність / предметний вимір цього знання). Друга частина Гегелевого аргументу засвідчує, що предметний вимір знання годі розглядати як знання про предмет, оскільки вимір постає через самовизначуваність самого знання, тобто знання вже відпочатково є тим, **що** воно знає, бо цим «щось» є саме знання. Внаслідок такого обґрунтування упрозорується, що визначеність самого знання не набувається у стосунку до предметності; навпаки, знання в собі вже є предметним, тобто знає про щось, тому як знання, яке є, так і те, що це знання знає, виявляються абстракціями самостосунку рефлексії («рефлектованість» / «покладеність»). Як наслідок, предметна визначеність знання не набувається через афектацію знання предметом, а отже, те «ніщо», що

⁶⁹ Це положення, як бачимо, увиразнює вимогу спекулятивного розгляду суб'єктивності: Гегель отожднює **визначеність** рефлексії з рефлексією як **цілим**, внаслідок чого визначеність рефлексії є водночас і тим, що **визначається** в рефлексії, так і тим, що в рефлексії є **визначеним**. Це, в свою чергу, унеможливує розгляд визначеності рефлексії як **предиката** рефлексивного самостосунку, оскільки те, що стосується («визначається») до себе у рефлексивному самостосунку, витворюється внаслідок самостосунку визначеності цього визначального, внаслідок чого як визначальне, так і визначуване цього самостосунку є аналітичними вимірами його визначеності. Протилежність цих двох вимірів знання постає внаслідок того, що визначеність, яка з точки зору предметного розгляду видається частиною самостосовування рефлексії, тобто протистоїть тому, визначеністю чого вона є, за умови рефлексивного обґрунтування цієї визначеності виявляється усім самостосунком, тобто те дещо, що набуває визначеності у цьому стосунку, є постфактичним станом справ щодо власної визначеності. Таке обґрунтування, отже, є додатковим аргументом на користь висловленої вище тези про те, що те, що (was) знання знає, є усім знанням загалом, разом висвітлюючи відмінність цього «що» від предмета знання, що дозволяє уникнути загрози упредметнення знання. Спекулятивний характер такої визначеності Г.-Г. Гадамер зображує в наступний спосіб: «спекуляція є чистим розглядом лише того стану справ, який можна назвати істинною визначеністю. Мислити цю визначеність – не значить мислити щось інше, до чого ця визначеність належить, тобто щось, що не є визначеністю самою по собі. Скоріше, визначеність є думкою «в собі»: вона є визначеною як така, якою вона є» [65, р.19]. Оскільки, як бачимо, визначеність того, що визначається в самовизначуванні, є «думкою», то, вочевидь, внаслідок такої аргументації розглядати знання / мислення як предикат певного предмета, який є вторинним щодо нього, стає позбавленим сенсу, оскільки, як впливає з цього обґрунтування, те «щось», якому ми приписуємо **властивість** «мати знання», **не існує** до набуття цього знання.

становить «щойність» (предметну визначеність знання), необхідно відрізнити від того «ніщо», яке становить предмет, тобто «щось», **про що** знання знає.

Спробуємо проілюструвати ці аргументи на прикладі тез знаного сучасного вченого С. Розена, який окреслює дане розрізнення через дистинкцію «внутрішнє ніщо» - «зовнішнє ніщо»: «На жаль, відокремлюючи «внутрішнє» («inside») від «зовнішнього» («outside»), ми цим самим гіпостазуємо ніщойність (Nothing), яка перетворюється на ніщо (Nichts)»⁷⁰ [141, p.120]. Як бачимо, Розен наголошує на тому, що рефлексивна природа предметної визначеності знання («Nothing») відразу ж втрачається, щойно ми починаємо розглядати цей вимір як предмет, тобто певне «щось», що протистоїть знанню. Таке обґрунтування водночас не дасть собі ради ні щодо обґрунтування предмета, ні щодо обґрунтування самого знання, оскільки єдність «внутрішнього» і «зовнішнього» є вимірами буття не «Nichts», тобто предмета знання, а «Nothing», тобто самого знання. «Гіпостазування ніщойності», про яке говорить Розен, постає внаслідок спроби тлумачити «покладеність», тобто узовнішене буття рефлексії, як певне предметне «щось», що протистоїть рефлексії як незалежний від неї стан справ, тобто як предмет. Можливість такого сплутування вкорінена в рефлексивному характері самої «ніщойності», завдяки якому як те, що (daß) знання знає, так і те, що воно знає (was), є водночас власними визначеннями цих знаннєвих вимірів: «Кожне з них є ним же самим і своїм іншим, і через те кожне має власну визначеність не в чому-небудь іншому, а в собі самому» [81, S.57]. Водночас аргументація Розена спрямована на демонстрацію того, що та негативність, яка є негативністю щодо **чогось**, є самопокладанням цього «щось», безпосередньо тотожним із знанням про нього, тобто покладання цього «щось» - це і є **безпосередньо** покладання «ніщо» цього «щось»:

⁷⁰ Аргументація С.Розена потребує деяких термінологічних коментарів. Як бачимо, осердя Розенового обґрунтування складає розрізнення «ніщо» як «Nothing» та як «Nichts». Термін «Nichts» Розен вживає у тому самому значенні, в якому його вживає Гегель, тобто «Nichts» - це «ніщо», що характеризує ніщо наявного буття. Вочевидь, Розен послуговується цим німецькомовним терміном, аби підкреслити предметну сутність цього «ніщо», тобто вказати на таке «ніщо», яке в предметних стосунках є «ніщо» деякого «дещо», і водночас певним визначенням «ніщо» (логічно припустити, англломовні терміни «not» і «no» не задовольняють С. Розена з тої причини, що вони є референтними щодо чогось, **що** вони заперечують, але не є самореферентними, тобто не вказують на визначеність самого заперечення). Навпаки, термін «Nothing» у слововжитку Розена позначає рефлексивне «ніщо», що є відповідником Гегелевому терміну «Nichtigkeit». І водночас Розен усіляко прагне підкреслити єдність «Nothing» і «Nichts», зокрема, зображуючи «Nothing» як внутрішнє (inside) «Nichts», а саме «Nichts» - як узовнішене «Nothing» [141, p.120].

«Замість осягнення того, що «зовнішнє ніщо» («nothing outside» (Nichts)) є узовнішненням чистої негативної діяльності (як тотожності тотожності і відмінності)... ми осягаємо його як зовнішню тотожність внутрішнього ніщо» [141, р.120]. Як бачимо, «зовнішнє ніщо» (тобто власне предмет) постає внаслідок екстерналізації негативності, коли самопокладальну дію знання приймають за «внутрішнє ніщо» (тобто предмет, чия предметність витлумачується як ексклюзивний вимір буття самого предмета), внаслідок чого предмет постає як зовнішній щодо знання стан справ, а його устосування до знання – єдиною формою набуття знання про щось. Але таке тлумачення водночас імплікує апорію: якщо визначеність знання можлива виключно як предметна визначеність, то як знання може розрізнити власне знання про предмет від самого предмета, адже задля такого розрізнення воно мало б володіти цією визначеністю в собі, тобто незалежно від власного устосування до будь-якого предмета? Навпаки, спекулятивна стратегія обґрунтування знання наголошує на тому, що сам предмет є самовідрізнанням знання, а отже, форми наявного буття, які природна свідомість приймає за предмети, в самих собі містять структури суб'єктивності. Спробу такого обґрунтування С. Хаулгейт чинить так:

«Буття є безпосереднім, або «цейністю» («that-ness»), що є первинним за свідомість чи «дух». Проте іманентні в такій безпосередності різноманітні виміри або форми буття – «визначене буття», «буття в якості чогось» (being something), кінчене буття, нескінченне буття – всі вони містять певну логічну структуру їх самих⁷¹ (що характеризується, наприклад, через негативність самостосунку)» [99, р.117].

Як бачимо, «логічна структура», яку С. Хаулгейт зображує як «іманентну» щодо буття, є присутньою знанням, або мисленням. Це знання, як видно з такого обґрунтування, є самостосунком самого буття, тобто опосередкованою формою існування буття, внаслідок чого виявляється, що буття як самостосунок – це і є

⁷¹ Такий аргумент додатково увиразнює сутність спекулятивного обґрунтування суб'єктивності. Як бачимо, знання / мислення є буттєвою самовизначеністю, тобто буттям, що не лише є («безпосередність»), але й є як буття («опосередкування»). З цього випливає, що знання становить не предикат буття, а тим паче певного предметного буття, а **принцип** буттєвості самого буття, внаслідок чого обґрунтування буття є водночас і **самообґрунтуванням** суб'єктивності.

«Я»⁷²: «Щоправда, з однієї сторони, буття як дещо абсолютно безпосереднє, невідзначене, нерозрізнене необхідно відрізнити від мислення, що відрізняє себе від самого себе, і через скасування цього розрізнення себе із самим собою опосередкувального мислення – від «Я»; проте, з іншого боку, буття є тотожним із мисленням, бо мислення від будь-якого опосередкування повертається до безпосередності, від власного саморозрізнення – до...єдності із собою» [78, S.200]. З цього аргументу випливає неможливість розрізнення буття і мислення на підставі розрізнення їх наявного буття, натомість те, що є мисленням, становить і буття («повертається до безпосередності»), і саме мислення («відрізняє себе від самого себе»); водночас той стан справ, який ми ідентифікуємо як буття, сам постає у **стосунку** до себе, внаслідок чого те, що (daß) буття є, не є самим буттям, натомість буття в його безпосередності є тим, чим (was) воно є, і це «щось», як випливає звідси, і є мисленням. Таке обґрунтування засвідчує незастосовність принципів предметного опису до принципу самознання, оскільки те, що в цьому знанні ідентифікується як його предмет (власне буття), насправді, як виявляється, є абстракцією знання про нього. А отже, те «інше», яке постає в цьому самостосованні, стосується до самого стосованого не як результат самостосовання, а як його суб`єкт, а відтак цей самостосунок («Selbstrelation») – це і є буття стосованого як його опосередковане буття, натомість стосунок, в якому буття стосованого лише **стосується** до нього (як його предикат), становить його безпосередній стосунок («Selbstbeziehung») до себе, внаслідок чого буттєва визначеність самого буття, як бачимо, визначається як зовнішня стосовно самого буття, себто буття саме по собі не є тим, чим воно є для себе.

Додамо до цього міркування М. Ротхара: аби описати самознання як онтологічну єдність буття і знання, те знання, що знає про себе, вже в собі має

⁷² Важливий наслідок, що випливає з цього аргументу, полягає в обґрунтуванні неможливості розглядати знання, що є конститутивним принципом буття «Я», як властивість, що приписується певному емпіричному стану справ («щось»). Обґрунтування тотожності мислення і буття унеможливує як висновування знання з його предметного носія, так і розгляд знання як предметної властивості цього носія, що нібито є його ексклюзивною властивістю; відповідно, те, чим є знання, не потребує емпіричного субстрату, на підставі якого, як це видається з точки зору предметного обґрунтування, воно могло б постати. Такий стан справ Клаус Брінкман називає «радикальною іманентністю думки» [36, p.238], а Клаус Гартман – «онтологією без субстратів» [74, S.35]

містити буттєву визначеність того знання, яке **знається**⁷³, і водночас ця буттєва визначеність знання, аби бути безпосередньо тотожною цьому знанню, має бути описана як самовизначальна дія буття, внаслідок якого це самовизначання виявляється тим, що в самознанні **знає** про себе, а те, що в цьому визначанні визначається – тим, що в цьому самознанні про себе **знається**. Таке самовизначуване буття Ротхар називає «самобуттям» («Selbstsein»), водночас відрізняючи його від самого буття на тій же підставі, на якій це робить Гегель: первинна самостосувальна дія самознання містить протилежність між тим, що (daß) Я є, і тим, що (was) Я є, внаслідок чого самостосування Я, як принцип всезагальності («самостосунок») відрізняється від того, що (was) стосується до самого себе в цьому самостосуванні (тобто від визначеного Я), на підставі визначеності самого стосованого («всезагальність, абстрагована від усілякої визначеності» / «абстрактна, проста одиничність») [78, S.199]. Але внаслідок такого обґрунтування виявляється, що та визначеність, яка в бутті становить його самобуття, і саме буття – це безпосередньо одне й те саме, тобто буття саме по собі є власною визначеністю, яка є його стосунком до себе («Selbst-sein»), адже Ротхар визначає буття як «всезагальний стосунок до самого себе, який у власній дійсності є **власною визначеністю всезагального самобуття** перш за все у стосунку до певного **іншого**. Це визначене буття завжди формується як цілісний стосунок «самобуття-в-іншому» і єдине, що в цьому стосунку стосується, полягає лише в тому, аби **бути**, тобто цим самим **бути також цілим («ganze») стосунком**» [144, S.194]. Визначеність, про яку говорить дослідник, носить подвійний характер: як бачимо, такої визначеності те, що стосується у самостосунку, може набувати у стосунку до того, чим воно **не є** («стосунку до певного іншого»), тобто того, буття **чого** складає те буття, яке сто-

⁷³ Якщо б те, що знається у знанні, було б саме по собі цілковито незалежним від самого знання, то діалектика суб'єктивності перетворилася б на формальний рух знання, метою якого було б встановлення відповідності знання його предмету, тобто правильності устосування знання до цього предмета. Внаслідок цього рух суб'єктивності вичерпувався б виключно проблемою обґрунтування предмета знання, що унеможливило б самообґрунтування суб'єктивності. Проти такого розуміння знання А. Сарлемін (Sarlemijn) висуває наступний контраргумент: «Діалектична логіка... не пов'язана з методом коректного логічного висновування (correct inference), натомість вона має справу з **абсолютною об'єктивністю** нашого знання, тобто з епістемологічною проблемою. Ця критика знання засновується на вивченні форм абсолюту самого по собі (in itself), і тому є **онтологією, чи метафізикою буття**» [146, p.110]. Як бачимо, теза Сарлеміна є комплементарною нашій тезі про онтологічний статус чистого знання (мислення).

сується до себе в такому самостосунку, бо ж те, до чого стосується буття, відрізняється від самого буття, адже в такому разі буття становить лише визначеність самостосованого (тобто становить лише те, що (daß) воно є, але те, що воно є, є відмінним від того, чим воно є); але разом із цим за такого тлумачення буттєвої самотності постає апорія, адже, як бачимо, те «інше», до якого стосується буття в самостосуванні, ще до власного самоустосування до буттєвої визначеності цього буття мало б вже бути буттєво визначеним, тобто мати визначеність того, що (was) воно є, оскільки, як випливає з попередніх коментарів, такої визначеності в устосуванні до буття це «інше» не набуває. Якби те буття, яке є «всезагальною визначеністю», і те буття, яке є «самоттєм», становили б **два різних наявних буття**, то визначеність «щойності» (Washeit) тої речі, до якої стосується буття, ставала б незбагненною; це, в свою чергу, вело б до парадоксу, згідно до якого те, що (was) є цією річчю, мало б водночас заперечувати те, що (daß) ця річ є. На противагу таким хибним тлумаченням самостосунку буття Ротхар висуває аргумент, що буття в іншому присутньо є самоттєм («самоттєм-в-іншому»), а відповідно, те «інше», до чого стосується буття – це не зовнішній щодо буття стан справ, а сам самостосунок; але це значить, що буття є не тим, що стосується до себе, але присутньо самостосунком, позаяк Ротхар підкреслює, що «бути...значить бути цілим стосунком». Як бачимо, ця буттєва визначеність, або самостосунок буття («Selbstsein-im-Anderen»), яка, як наголошує вчений, містить стосунок до іншості, тобто власне іншобуття, завжди в собі є «Я», що співпадає з Гегелевою позицією («Я» є **безпосередньо** негативним стосунком до себе» [78, S.199]). Це устосування до «іншості», яке водночас ототожнюється як із самостосунковістю буття, так і з визначеністю цієї самостосунковості, водночас не утворює небуття самостосованого (тобто самого буття), позаяк те буття, що є в бутті-для-іншого, заперечує не самостосунок («Selbstrelation») цього буття, а його стосунок **до себе** («Selbstbeziehung»): «буття-для-іншого є...запереченням **простого стосунку** до себе, стосунку, найближчим прикладом якого є наявне буття і дещо» [80, S.128-129]. Цим «простим стосунком» є безпосередня самототожність стосованого, яка, як вже було виражено вище, не становить сутності цього стосованого. Водночас,

якщо визначеність цього «самобуття» водночас становить як «буття-в-іншому», так і увесь стосунок, то, як бачимо, те інше, що становить знаннєве самостосування буття, не є чимось відмінним від самого буття, натомість це «інше», як логічно впливає з попереднього обґрунтування – це і є **знання як буття**, тобто буття, що є іншим **стосовно себе**. Цю єдність в-собі-буття і буття-для-іншого Гегель обґрунтовує в такий спосіб:

«В-собі-буття і буття-для-себе перш за все є різними; але те, що дещо має те саме, чим воно **є в собі**, також і **в ньому**, і навпаки, те, що воно є як буття-для-іншого, воно є і в собі – у цьому полягає тотожність в-собі-буття і буття-для-іншого згідно до визначення, що саме дещо є тотожністю обидвох моментів і що вони, отже, в ньому є нероздільними (*Ansichsein und Sein-für-Anderes sind zunächst verschieden; aber daß Etwas dasselbe, was es **an sich ist**, auch **an ihm hat**, und umgekehrt, was es als Sein-für-Anderes ist, auch an sich ist, - dies ist die Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes, nach der Bestimmung, daß das Etwas selbst ein und dasselbe beider Momente ist, sie also ungetrennt in ihm sind*)» [80, S.129].

Як бачимо, обґрунтування єдності «в-собі-буття» і «для-себе-буття» Гегель здійснює у схожий спосіб, що й обґрунтування єдності «в собі» і «для неї» природної свідомості у вступі до «Феноменології духу». Таке обґрунтування має на меті увиразнити, що один і той же стан справ, що для деякого дещо є «в собі», є визначенням цього «дещо», завдяки чому це дещо «в собі» є тим, чим воно є саме по собі, і водночас становить характеристику «дещо», яка не увиразнюється в його наявному бутті як певне «щось», що є конкретизацією вже обґрунтованого в попередньому розділі твердження про те, що те, чим предмет є сам по собі як «в собі», не є самим по собі предметом, позаяк саме по собі (в собі) «в собі» цього предмета не є в собі, натомість воно є як «в собі», так і «для себе» цього предмета. А отже, та частина характеристики «дещо», що увиразнює його безпосередність («саме по собі») як «в собі» цього предмета, і становить предметну характеристику його визначеності, передається Гегелем через конструкцію «**an sich**». Натомість, як виявляється під час розгляду цього «в собі», те, що є «в собі», не є водночас тим, що є «самим по собі», оскільки воно водночас є і тим, чим воно є для

себе / іншого. Цей момент «буття-для-себе» («буття-для-іншого») є водночас як стосунком предмета до іншого / себе, так і присутньо самостосунком його «в собі», хоча й не увиразнюється як певна предметна характеристика цього предмета, разом із тим складаючи предметну визначеність цього «щось». Нетематичність присутності цієї визначальної характеристики предмета в предметі «самому по собі» Гегель передає через зворот «*an ihm*», тобто «в ньому» (в сенсі дане «йому» як «собі»), аби підкреслити неможливість аналітичного виведення цієї властивості із «в собі» предмета. З цього випливає важливий висновок: оскільки те, чим є предмет, є водночас і тим, чим він є як «в собі», і тим, чим він є у стосунку до іншого, і до того ж цей стосунок імпліцитно входить до складу «в собі» предмета, визначаючи його зміст, водночас сам не будучи предметною визначеністю, то це значить, що предмет сам по собі не є предметом, натомість він є водночас і знанням про предмет, і сам цей предмет як «в собі» є упредметненим самознанням: «Те, що є в-собі-і-для-себе, є не просто тому, що воно є наявним, але тому, що воно відпочатково береться у стосунку (Bezug) до самого себе, тобто...воно є **покладеним** як стосунок» [144, S.156]. Як бачимо, самостосування не передбачає попередньої наявності самостосованого, тобто предмета, що підлягає самоустосуванню в цьому стосунку, бо ж в цьому уривку підкреслюється «відпочатковість» стосункової визначеності цього предмета, а отже, те, чим цей предмет *безпосередньо* є, є покладеністю цього предмета у самостосунковому акті; і до того ж, «в-собі-і-для-себе-буття» цього «щось» годі розглядати як дещо «наявне» (vorhanden), тобто описувати його на підставі предметного розгляду: те, що є, як бачимо, до самого самостосування **не** є, тобто не має буття, натомість те **буття** предмета, яке ми емпірично констатуємо як **наявне**, не є буттям самого **предмета**, тобто не є самим предметом, а лише його «частиною», тобто абстракцією. Оскільки, як уже вказувалось, у знанневому самостосунку («Я») годі відокремити те знання, яке стосується до себе, від того знання, яке це знання до себе стосує, то, відповідно, те Я (знання), яке є, не є відмінним від того Я (знання), яке **знає**, що веде до наступного висновку: в знанневому самостосунку те, що (daß) знання знає, і те, що (was) знання знає, годі відрізнити одне від одного, а отже, те, що

знання («Я» / знання) знає, **безпосередньо** є тим, чим воно є (буття): «Але присутнє для «Я» визначення абстрактно-всезагальної одиничності становить його буття. Я і моє буття тому нерозривно поєднані між собою; відмінність мого буття від мене є відмінністю, яка не є відмінністю» [78, S.199-200]. Як бачимо, в цьому уривку Гегель обґрунтовує універсальний характер визначеності буття «Я» через наголошування на його «абстрактно-всезагальній одиничності». Оскільки, як це випливає з попереднього обґрунтування, «всезагальність» в Я – це те, що (daß) Я є (знає), а «одиничність» - те, що (was) Я є (знає), то такий аргумент: (1) обґрунтовує, що буття Я годі розглядати поза його самознанням, бо ж це буття у своїй абстрактності вже завжди є визначеним, тобто певним буттям, завдяки якому Я у власному самознанні вже знає **щось**; (2) але оскільки буття Я – це і є знання, то визначення буття як суб'єкта, якому приписується знання, вочевидь, можливе лише за умови абстрагування буття Я від його самостосунку, тобто того, в чому це буття постає саме як буття. Такий стан справ призводить до подвоєння буття в Я: «Тому «Я» є буттям чи містить це буття як момент в самому собі» [78, S.200]. Як бачимо, для предметного пізнання природнім є вважати, що дещо спочатку має бути, а вже потім знати, тобто його буття є безпосереднім станом справ, натомість знання – похідним і опосередкованим. Але ж ні – як обґрунтовує М. Ротхар, те, що безпосередньо наявне (буття), на відміну від опосередкованого, чи **покладеного** буття (знання), насправді не є первинним, позаяк ця безпосередність є «передпокладеністю» (Vorgesetztsein), що унеможливорює розгляд буття знання / предмета як такого, що передує знанню про нього. І водночас таке буття, тобто буття як покладальне і буття як покладене, є **одним і тим самим буттям**, завдяки якому «Я» у власному бутті водночас і є, і знає. Разом з тим вимога розглядати буття «Я» як первинне щодо його знання про себе ідентифікує ще одну апорію: оскільки те, що є, є на підставі того, що воно знає про те, що воно є, то це перетворює безпосередність буття «Я» в опосередкований принцип, тобто принцип, який досягається лише в знанні про нього, внаслідок чого, як бачимо, теза про первинний характер буття щодо знання про нього відразу ж ідентифікує себе як *реторсія*. Це, в свою чергу, веде до більш серйозних обґрунтувальних хиб, адже за

такого випадку умови об'єктивної значущості знання мали б полягати в тому, що (daß) знання знає, а не в тому, що (was) воно знає, тобто те, що знається у знанні про знання, було б безпосереднім існуванням знання, тобто того знання, що **не знає**, внаслідок чого те, що (was) знання знає, водночас не утворювало б «щойний» вимір самого знання, тобто самого знання як знання **про знання**, внаслідок чого те знання, яке в знанні про себе знає, могло б існувати лише за випадку ненавності того знання, про яке в знанні про себе **знається**, адже в такому разі те знання, про яке знає знання у самознанні, як видається, мало б змістовно обмежувати знання, яке в самознанні це знання знає, витворюючи небуття цього знання. Вочевидь, подібне тлумачення знання є можливим лише на підставі ототожнення «щойності» (Washeit) цього знання з **його предметом**, тобто тим станом справ, що є зовнішнім щодо самого знання. В такому разі те, що в знанні знається («покладене») дійсно витворювало б небуття самого знання⁷⁴, оскільки з точки зору такого обґрунтування покладеним є лише те, що (was) знання знає, натомість знаннєвість (Daßheit) цього знання, про яку М. Ротхар говорить як про «передпокладеність», є нібито вільною від покладання, тобто безпосередньою. Аби унеможливити таке тлумачення знання, Гегель наголошує на тому, що «ця чиста покладеність взагалі є рефлексивною в себе» [81, S.57], тобто: (1) те, чим є те, що покладається знанням у самознанні, тобто те, про що знання знає, є не просто предмет знання, а знання як предмет; (2) знаннєвий характер цього предмета годі пояснювати через зовнішнє устосування предмета до знання, натомість таке знання виступає як самостосування, тобто самовизначальна дія цього «предмета» («є рефлексивною в себе»); (3) те, що знається в знанні, годі відокремлювати від самого знання, оскільки, як бачимо, те, що (was) знання знає, є не **покладеним** на відміну від **покладального**, а покладальним актом («покладеність»), що призводить до

⁷⁴ Цю проблему, пов'язану із самообґрунтуванням суб'єктивності, Ф. Кюммель формулює в наступний спосіб: «Питання полягає в тому, як посутньо відкрите коло пізнання може бути і думкою, і водночас бути понятійно й структурно відмінним від закритого зв'язку відповідності. Задля цього є необхідним, аби було можливим досягти об'єктивного зв'язку, в межах якого пізнання спрямовує свій об'єктивний вимір до циркулярної структури...» [110, S.177-178]. Як бачимо, якщо б знання було посутньо репрезентацією («закритим зв'язком відповідності»), то таке знання було б неможливим, оскільки воно б в знанні про предмет не знало б про себе, тобто не знало, що воно знає цей предмет; а отже, можливість такого (репрезентативного) знання витворювала б неможливість знання взагалі, тобто такого знання, яке Ф. Кюммель називає «думкою». Натомість, як засвідчує аргументація Ф. Кюммеля, знання є «циркулярним», тобто знання про предмет і самознання для знання є тотожними вимірами його буття.

висновку – «покладене» у знанні про «щось» є самовизначальною дією знання, що розпадається в акті самовизначування на акт самовизначання і предмет самовизначання, а тому ототожнювати те, про що в знанні знається, з предметом цього знання – значить упредметнювати сутність цього «щось» (was), оскільки, як бачимо, те, чим є предмет, не вичерпує визначеності (Washeit) того, про що знання знає. Заразом із тим, як вбачається з цієї тези, про такий «предмет» годі говорити як про щось, що мало б ще **додатково** набувати знання про себе, позаяк цей предмет як предмет і як знання про себе («рефлектоване в себе») - це один і той самий предмет і водночас те саме знання, а отже, те знання, що знає **про** предмет – це і є знання **як** предмет, тобто самовизначальна дія знання – це безпосередньо одне й те саме із самовизначальною дією того, про що в цьому знанні знається. Такий стан справ посутньо підкреслює Кенлі Дау:

«Об`єкт є відпочатково і неподільно обома: як об`єктом, що знає суб`єкт, так і об`єктом, що знається суб`єктом»⁷⁵ [52, р.618].

Як бачимо, таке витлумачення предмета («object») знання унеможлиблює його предметне обґрунтування, оскільки відповідно до такого обґрунтування предмет, як те, що протистоїть знанню, є лише тим, про що в знанні знається, що, зрештою, безпосередньо вело б до неможливості знати про саме знання, яке не є зовнішнім предметом щодо самого себе, а опосередковано – і до неможливості знання про предмет, оскільки визначити щось як предмет знання, тобто те, про що знає знання, можна лише через знання, яке в такому разі ставало б невизнача-

⁷⁵ Як випливає з цієї тези, те, що (was) знання знає, є самим же знанням, а не зовнішнім щодо знання предметом, тобто «щойність» (Washeit) цього знання – це посутньо самознання, тобто знання, що у власному безпосередньому бутті є опосередкованим знанням про себе, на відміну від безпосереднього виміру існування знання (Daßheit). Відповідно, об`єкт цього знання – це і є усе знання загалом, а не його частина, як це видається з позиції предметного обґрунтування; в іншому випадку теза К. Дау про те, що об`єкт є «об`єктом, що знає суб`єкт» ставала б незбагненною. До того ж, якби об`єкт такого знання був би незалежним від самого знання, то вимога знати про об`єкт була б рівнозначною вимозі знати про незнане, тобто про не-знання (предмет). Але в такому разі це б вело до постановня апорії, оскільки знання про цей предмет годі було б узгодити із самим предметом, оскільки в даному випадку предмет знання, який, відповідно до власного визначення, є зовнішнім стосовно цього знання, був би посутньо іншим, аніж знання про цей предмет, яке є іманентним самому знанню. Відповідно, те, що (was) знання знає, мало б бути водночас і предметом знання, і знанням про цей предмет. Але ж це знання про предмет в свою чергу розпалося би на предмет і знання про нього і так до нескінченності. А отже, предметне витлумачення знання призводить до парадоксу «нескінченної ітерації». Неспівмірність такого потрактування сутності знання із принципами спекулятивної філософії увиразнює Дж. Навікас: «Для Гегеля не могло виникнути питання про те, яким чином у знанні можна узгодити свідомість із незалежною від неї реальністю. Таке знання ніколи б не могло постати, оскільки це б означало узгодження об`єкта, знаного суб`єктом («object-as-known-to-the-subject») із об`єктом, не знаним суб`єктом («object-as-not-known-to-the-subject») [123, р.22].

ним. І до того ж, якщо б знання могло б знати про себе, тобто визначати себе, на підставі знання про «щось», яке ототожнюється з предметом, то в такому разі неминуче постає парадокс: ми визначаємо, що таке знання, через предмет («щось»), який, в свою чергу, сам підлягає ідентифікації виключно через знання. Як бачимо, спекулятивна стратегія обґрунтування знання, яку в даному випадку обстоює К. Дав, полягає у спробі довести, що будь-який «предмет», тобто те, про що знання знає у власному знанні, є водночас як тим, що (was) це знання знає, так і самим же знанням, яке знає це «щось». Як висновок – кожен об'єкт є водночас суб'єкт-об'єктом. Але водночас і те знання, яке знає, як виявляється, **не знає**, тобто **не є знанням**, без того, що (was) воно знає, тобто, з одного боку, не відокремлюючи самого себе від власного знання про «щось», а з іншого боку – не устосовуючи самого себе до того знання, про яке воно у цьому знанні знає, оскільки, як це впливає з попередньої аргументації, тим, про що знання знає, є присутньо саме ж знання, тобто знання саме по собі безвідносно до того, що воно знає, є не знанням, а лише рефлексивним виміром цього знання, що набуває об'єктивної значущості у тому, що (was) воно знає, тобто у покладеному, адже, як наголошує М. Ротхар, для знання «його об'єктивність складає покладеність, тобто суб'єкт-об'єктна єдність» [144, S.162], тобто об'єктивність знання полягає в тому, що воно витворює / знає, а не в тому, чим воно безпосередньо є. Але оскільки, як вже було виявлено, безпосереднє знання вже є чимось, тобто певним знанням, то таке обґрунтування потребує аргументу задля увиразнення першопочаткової єдності знання і його предмета. Гегель формулює цей аргумент так:

«Водночас необхідно зазначити, що субстанційність тою ж мірою містить в собі всезагальне, чи **безпосередність самого знання**, як і ту безпосередність, що є буттям, чи безпосередністю **для знання**» [79, S.20].

Як бачимо, те, чим є буття, становить самотосунок знання («безпосередність для знання»), і безпосередність буття, яка складає його наявне буття, виявляється опосередкованою цим самотосунком. Заразом із цим буття є даним, тобто наявним, лише в негативний спосіб, оскільки його самотосунок («безпосередність») складає лише стосунок до його небуття («знання»), тобто безпосереднє

самостосування буття безпосередньо виявляється самостосунком цього буття до власного небуття: «Для-себе-буття є...нескінченністю в простому бутті; воно є наявним буттям, оскільки негативна природа нескінченності, яка є запереченням заперечення у покладеній відтепер формі безпосередності буття, є даною лише як заперечення взагалі, як проста якісна визначеність» [80, S.176]. В даному уривку Гегель підкреслює, що стосунковий зміст субстанції, в якому об'єднані знання і буття, визначений стосунком не безпосередності буття як наявного буття, а лише стосунком цього буття до його негативності – **знання, яке складає його власне небуття**, тобто буття як безпосередність – це не те, що **безпосередньо є у стосунку**, а натомість **безпосередність самого стосунку**⁷⁶. Водночас за найближчого розгляду виявляється, що як безпосередність буття, так і безпосередність знання виявляються позірними, а тому буття як «безпосередність **для знання**» є тою ж мірою безпосередністю самого знання, що в такий спосіб виявляється опосередкованим буттям, тобто тим, **що** воно знає, а отже, те, чим є буття як «безпосередність для знання», тобто те, що на перший погляд видається стосунком цього буття до знання, водночас виявляється єдиним змістом буття самої субстанції, оскільки в іншому випадку зміст цього стосунку («для себе»), якби він заразом не містив змістів того, що в цьому стосунку стосується (буття / знання), мав би бути ще одним наявним буттям, що протистояло б як безпосередності буття, так і безпосередності знання про нього, і потребувало б нового стосунку задля того, аби об'єднати ці стани справ в єдиному знанні («субстанції»), що автоматично вело б до парадоксу нескінченної ітерації, а Гегель же якраз прагне підкреслити хибність такого тлумачення: «Для-себе-буття містить заперечення **не в самому собі** як деяку визначеність чи межу (Grenze), і отже, також **не як стосунок (Beziehung)** до деякого іншого, аніж воно, наявного буття» [80, S.176], тобто це «для-себе-буття» годі розглядати як взаємний **стосунок** незалежних один від одного станів справ. А відтак, набуття знанням знання про щось безпосередньо є самознанням цього

⁷⁶ Такий стан справ увиразнюють міркування В. Єшке: «У стосунку свідомості суб'єкт, що знає, і об'єкт є відокремленими одне від одного, проте ця відокремленість не рефлексується. Це є єдиною формою рефлексії цього знання, яку тематизує скінченний суб'єкт як конститутивний момент» [103, р.259]. Як бачимо, предметом самотематизації, що передбачає єдність суб'єкта і об'єкта, не може бути об'єкт цього знання.

знання. Погодьмось у тому, що такий стан справ був би неможливий, якби те, що зналось у будь-якому знанні, було б емпіричним предметом, що протистоїть цьому знанню, бо ж у такому разі знання не могло б знати про цей предмет, оскільки устосування знання до предмета потребувало б ще третього принципу, завдяки якому могло б здійснитися це об'єднання, і так до нескінченності. А отже, «предметний» вимір цього знання («Washeit») – це не знання **про** предмет, а, навпаки, самознання:

«Свідомість знає і має поняття лише про те, що є у неї в досвіді; бо ж у досвіді є **лише духовна субстанція, і саме як предмет її самості**. Але дух стає предметом, бо **він і є цим рухом**, що полягає в тому, що він стає для себе чимось іншим, тобто предметом власної самості, і що він скасовує (aufzuheben) це іншобуття» [79, S.35].

Як бачимо, осердя Гегелевої аргументації складає послідовне розгортання тез про те, що: (1) те, що знає знання, є не зовнішнім щодо знання предметом, а самим же знанням («духовною субстанцією»); (2) те, що для свідомості виступає як предмет, є самоупредметнювальною дією знання, яка розгортається в знанні без усвідомлення того, що джерело предметності цього знання міститься в самому знанні, а не в емпіричній предметності, внаслідок чого знання у знанні про щось знає лише це «щось», водночас не знаючи про самого себе, себто про те, що воно і є цією субстанцією як діалектичним самовідрізняльним рухом: «але воно є цим «в-собі-і-для-себе» лише **для нас чи в собі воно є духовною субстанцією**. Воно має бути тим самим і для самого себе... а це значить, що воно має бути для себе як предмет, але настільки ж безпосередньо як предмет скасований, рефлексований у себе» [79, S.25-26]; (3) внаслідок чого те «іншобуття», про яке веде мову Гегель, постає не лише як «щось для знання», але й як знання загалом, тобто знання як «природна свідомість» (natürliche Bewusstsein), що не знає про себе в знанні про предмет, тобто є лише «поняттям свідомості». Ці тези Гегель стисло формулює на початку «Вступу» до «Феноменології духу» на противагу тій точці зору на природу істини, яка вважає, що знання має справу виключно з предметом, що є зовнішнім стосовно самого знання. Згідно до такої точки зору, таке знання мало б бути

або «знаряддя» (Werkzeug), за допомогою якого ми опановуємо предмет⁷⁷, або ж «медіумом» (Medium), в якому ми лише пасивно сприймаємо істину цього предмета. Втім, таке тлумачення сутності знання одразу ж ідентифікує власну недолугість, бо знання як знаряддя в акті знання змінює предмет, про який воно знає, внаслідок чого, знаючи «щось», ми знали б не «щось», як воно є насправді, а щось цілком відмінне від цього «щось»; навпаки, якщо знання є лише пасивним медіумом, то ми б знали б про предмет знання лише тою мірою, якою він виступає в цьому медіумі, тобто в обох випадках ми б не набували дійсного знання про предмет. Але коли ми запитуємо про істину самого знання, то тлумачення предмета знання як зовнішнього стосовно самого знання («те, що співвіднесене із знанням, в свою чергу відрізняється від знання і встановлюється як таке, що має буття також і поза цим стосунком; ця сторона «в собі» зветься істиною» [79, S.72]) виявляє власну неспроможність до самообґрунтування, бо ж у такому випадку предметом є саме знання, яке за подібного тлумачення мало б бути трансцендентним щодо самого себе. Це вело б до наслідку, у відповідності до якого у самознанні те знання, яке знає, мало б змістовно змінювати свій предмет, тобто знання, яке знається, а відтак у знанні про знання ми знали б не знання, а лише те, що знання про це знання витворило б з цього знання, тобто знання, про яке знається («пізнання як знаряддя»); або ж у знанні про знання ми знали б не саме по собі знання, а лише знання, як воно є у знанні, а не «в собі» («пізнання як медіум»). Як бачимо, такі парадокси засновуються на тлумаченні того, про що знання знає, як трансцендентного щодо самого знання, оскільки природне пізнання не знає, що предмет цього знання постає не через зовнішнє устосування цього знання, а навпаки, через його самовідрізнання: «Предмет постає в свідомості не як покладений через «Я», а як безпосередній, суцільний, даний; бо вона ще не знає, що предмет

⁷⁷ В даному уривку предметом, про який пише Гегель, є абсолютне; Гегелева аргументація спрямована на те, аби продемонструвати, що за умови, якщо б абсолют (істинне) перебував поза межами знання, то таке знання не могло б бути істинним. Отже, знання і є абсолютним, чи абсолютним знанням, завдяки чому воно тільки й може мати істинне знання про предмет. Такий стан справ особливо підкреслюють Дж. Канінгем («точка зору абсолютного знання міститься у будь-якій, навіть найпростішій, фазі свідомості; вона включена в будь-який акт знання, в кожний суб'єкт-об'єктний зв'язок» [47, р.612]) та В. Віланд («ми завжди обумовлені абсолютним у всякому нашому мисленні, навіть у найтривіальніших формах свідомості, оскільки навіть найпростіша свідомість висуває претензію на те, аби оволодіти істиною» [166, S.941]).

в собі є тотожним духу і лише через самоподіл духу набуває видимості повної незалежності» [78, S.201-202]. Але, як вбачається з цього аргументу, обґрунтування тотожності знання і предмета передбачає не лише з'ясування сутності предмета як самовідрізняння знання («самоподіл духу»), але й обґрунтування знання як самостосувальної дії предмета. Необхідність такої стратегії Гегель виклав в наступному уривку:

«Предмет для себе є лише **для нас**, оскільки його духовний зміст є породженим ним самим; оскільки ж він і **для себе самого** є «для себе», то це самопородження, чисте поняття, в той же час є для нього предметною стихією (gegenständliche Element), в якому він має власне наявне буття; і таким чином предмет у власному наявному бутті для самого себе є рефлексованим у себе предметом⁷⁸» [79, S.26].

Як бачимо, те, чим є предмет як безпосереднє предметне буття, є не тим, чим предмет є сам по собі, оскільки це предметне буття предмета засвідчує лише те, що (daß) цей предмет є, але не те, що (was) він є, знання про що є прерогативою його опосередкованого стосунку («для нас»), тобто стосунку знання до цього предмета. Як наслідок, може видатись, що істина того, чим є цей предмет, знаходиться не в предметі, а в знанні про нього⁷⁹. Втім, Гегель одразу ж спростовує можливість такого тлумачення, наголошуючи на тому, що те, чим є предмет як «для себе», є витвореним самим же предметом («він і для себе самого є «для се-

⁷⁸ Це положення по суті підкреслює позірність безпосередності предмета, «очевидної» для предметного пізнання. Як бачимо, те, чим є предмет як предмет, тобто самостосунок предмета («для себе»), в собі є стосунком предмета до знання, що знає цей предмет («для нас»). Втім, як уточнює Гегель, предмет є «для себе» як «в собі» не лише «для нас», але й «для себе самого», тобто це «для нас» - це не знання про предмет на противагу предмету знання, але сам предмет як **поняття**, на відміну як від його безпосереднього буття як «в собі», так і від його опосередкованого буття «для знання». Звідси стає ясно, що «для нас» предмета і його «в собі» є тотожними, і по суті є визначеннями одного й того самого предмета, з чого випливає неможливість витлумачувати це «ми» («для нас») як «свідомість феноменолога», або «метасвідомість», як це, зокрема, робить В. Коротких [18, с.105]. Але водночас такий стан справ засвідчує те, що «ми», що знаємо предмет, є самовизначальною дією самого предмета – поняттям («самопородження, чисте поняття»), що маніфестує неадекватність спроби витлумачувати предмет як «чогось для знання», яке, як вбачається звідси, є лише абстракцією визначеності предмета. Це підкреслюють міркування Дж. Бурбіджа: «стосунок до предметності може бути: 1) предметно (naturally) визначеним; 2) обумовленим протилежністю між свідомістю та її предметом; 3) самовизначеним; 4) здійсненим у світі (actualized in the world)» [41, p.180]. Додамо до цього аргументу лише те, що такий «стосунок» не лише «може бути», але й водночас «є» цим чотириразким визначенням.

⁷⁹ Такий погляд є характерним для трансцендентального витлумачення філософії Гегеля. А втім, питання як про носія, так і предметний відповідник свідомості мають універсальне значення, що засвідчують міркування А. Лоя, який спробував з'ясувати, чи можна «філософсько-теоретичним чином локалізувати цю силу (свідомість – О.Б.) в певному ідеалізованому просторі?» [20, с.11]

бе»), а отже, стосунок знання про предмет до самого предмета виявляється самостосунком предмета. Але водночас, як бачимо, знання про предмет, яке на перший погляд видається лише стороною цього самостосунку, тобто тим, **до чого** стосується предмет, як виявляється, є самим же самостосунком, а те, до чого стосується предмет у цьому стосунку, є лише «предметним виміром» буття предмета, але не самим предметом, яким, як виявилось, є знання. Тому те, що є для знання як «в собі» (предмет), насправді є «для себе» самого предмета, тобто «предмет» і є «в собі» цього знання⁸⁰. Відповідно, те, чим є предмет безпосередньо, є безпосередністю самого знання, натомість предмет як «в собі», як випливає з цих міркувань, є **покладеністю**, тобто знанням, що перебуває в стосунку до себе, з чого випливає неможливість тлумачити предмет як безстосункове буття. Як наслідок, той самий предмет є водночас і тим, **що** знання знає («наявне знання»), так і тим, що у цьому знанні знає про предмет («є рефлексованим у себе предметом»). А отже, незалежність предмета від знання про нього виявилась позірною, наслідком чого є висновування аргументу, згідно до якого те, що Гегель називає «безпосередністю знання», і те, що являє собою «безпосередність для знання» - це присутньо один і той самий стан справ. Таку істину у негативний спосіб увиразнює Б. Бауман:

«Нарешті, безпосередність знання: спонтанність самопокладання є односторонньою абстракцією від **відмінності**, в якій самопокладання є тотожним собі» [35, p.216]

Міркування Баумана унаочнюють на конкретному прикладі вже обґрунтовану в попередньому розділі тезу **про тотожність тотожності та відмінності**. Якщо б знання («тотожність» / «спонтанність самопокладання») передувало предмету, то безпосередність знанневого самостосунку виявилась би **визначальною** щодо **визначеності** цього самостосунку, внаслідок чого ця визначеність (те, що (was) знає знання) ставала б незбагненною, оскільки те, що (was) знання знає, згідно до такого обґрунтування, не є тим, що (daß) це знання знає, бо цим «щось»,

⁸⁰ На необхідності такого витлумачення предметності, тобто «безпосередності для знання» наголошує Б. Бауман: «безпосередність для знання є...однорічною абстракцією від її «буття знаною (being known)» [35, p.216]

про яке знання знає, є предмет, що є відмінним від знання. А отже, визначеність цього знання має бути дедукована з невизначеного первинного знання, що становить парадокс, який не має розв'язку, якщо не припустити, що це первинне знання вже є визначеним як «в собі», тобто знання саме по собі є предметом. Навпаки, тлумачення предмета як первинного щодо знання в свою чергу вимагає дедукції знання з самого предмета. Але оскільки єдине знання є водночас і самим знанням, і тим, що (was) воно знає, то відрізнити одну від одної ці дві характеристики знання можливо лише на підставі того, що знання в знанні про щось завжди є самознанням, тобто воно відрізняє саме себе від того, про що воно знає, а отже, має знанневу визначеність («Я») в собі ще до власного самоустосування до предмета. Відповідно, ця визначеність знання не може бути його предметною визначеністю, тому те, що (was) знання знає про себе – це не предмет (а саме знання як предмет). Але якщо ця обґрунтовувальна стратегія наголошує на тому, що будь-яка визначеність знання є предметною, то така інтерпретація заходить у глухий кут у спробі пояснити підставу, на якій знання відрізняє себе від того, що (was) воно знає, тобто цілковито не розчиняється у предметі. Неспроможність таких витлумачень сутності знання Б. Бауман резюмує в наступний спосіб: «В обох випадках об'єктивна реальність редукується (чи скоріше усувається) до формальної реальності, чистої і простої, будь це формальна реальність даного чи спонтанності» [35, р.216]. Таким чином, як «формальна реальність даного» (предмет), так і «спонтанність» (знання) є абстракціями, що не мають реальності окремо одне від одного; і така редукція постає внаслідок уречевлення знанневої визначеності, коли її розглядають як «щось», що є протилежним знанню, не беручи до уваги її покладеності, тобто того, що буття цієї визначеності складає її «буття для знання», а не її «в собі», оскільки ця визначеність є визначеністю знання лише у стосунку, але не безпосередньо; і до того ж, в такому стосунку те, що в ньому знається, не є відмінним від того, чим є сам цей стосунок:

«В бутті-для-себе відмінність між буттям і визначеністю чи запереченням є покладеною і врівноваженою; якість, іншобуття, межа, як і реальність...є недосконаліми імплікаціями негативності в буття (die unvollkommenen Einbildungen der

Negation in das Sein), в основі яких лежить відмінність між ними. Але оскільки в скінченності (Endlichkeit) заперечення перейшло у нескінченність, у **покладене** заперечення заперечення (in die gesetzte Negation der Negation), то воно є простим стосунком до себе, а отже, в самому собі є зрівнюванням з буттям (an ihr selbst die Ausgleichung mit dem Sein) – абсолютною визначеністю (absolutes Bestimmtheitsein) [80, S.174].

Як впливає з цього аргументу, стосунок предмета до безпосереднього буття знання є самостосунком предмета, бо в іншому разі Гегель не мав би підстав задля того, аби твердити, що «визначеність» є водночас і «запереченням»; перше речення цього фрагменту водночас може імплікувати сумнів щодо референта цього заперечення, адже якщо «заперечення» (тобто предмет) стосується як **заперечувальне** щодо знання, то в такому разі покладання буття цього предмета мало б витворювати небуття самого знання як **заперечуваного**, внаслідок чого Гегелева позиція була б ідентична Фіхтевій. На противагу такому тлумаченню Гегель послідовно обґрунтовує тезу про те, що: (1) розгляд предмета як **небуття** знання засновується на уречевленні предметної визначеності знання, за якого предмет розглядають як специфічну якість («якість, іншобуття, межа, як і реальність»), незалежну від знання; (2) внаслідок цього «для себе» предмета – це не лише стосунок до знання («заперечення»), але й самостосунок («заперечення заперечення»), в якому годі розрізнити те, що стосується до себе (знання / буття), і те, до чого воно стосується (предмет / визначеність); відповідно, те, чим є предмет, є його **покладеністю**, тобто самоопосередкованим буттям знання, бо ж, як впливає з цього уривку, ця покладеність стосується не безпосереднього буття предмета, а знання про предмет, тобто предмета як знання про нього; (3) наслідком такого стосування, отже, є витворювання не небуття знання, а небуття **безпосередності** знання, тобто самостійного існування знанневості (Daßheit) цього знання від того, що (was) це знання знає; (4) підсумком цих аргументів є трансформований опис характеру безпосередності: як бачимо, «для себе» знання, як знання про предмет, в устосуванні до предмета не скасовує власної знанневості, бо в «бутті-для-себе» цим безпосереднім виміром існування знання (Daßheit) є не знання саме по собі, а

предмет («в самому собі є зрівнюванням із буттям»); (5) ця безпосередність, тобто знання як знання про предмет, є покладеною, тобто у стосунку до себе («для-себе-бутті») опосередкованою небуттям самостосувального: «Інше існує для нього як дещо скасоване, як його межа. Для-себе-буття складає саме цей вихід за межу, за власне іншобуття, бо воно як це заперечення є нескінченим поверненням до себе» [80, S.175]; (6) внаслідок цього як те, чим є знання, так і те, чим є предмет, **безпосередньо** є тим, що становить щодо них їх негативне (предмет / знання), тобто істина їх безпосереднього буття («абсолютна визначеність») лежить поза межами їх безпосередності, з чого випливає, що в знаннєвому самостосунку те, що є знанням, є не тим, що знає про предмет, а натомість самим самостосунком («буттям-для-себе»). Такий стан справ Гегель фіксує в §413 «Енциклопедії філософських наук» у спробі прояснення сутності суб'єктивності: «Оскільки це буття (буття Я – О.Б.) я покладаю як дещо інше стосовно мене і в той же час тотожне мені, постільки я є знанням і володію абсолютною достовірністю (Gewißheit) власного буття. Цю достовірність...слід розглядати як природу самого «Я», оскільки це «Я» не може існувати, не відрізняючи себе від самого себе, і в цьому від себе відрізненому не залишаючись в той же час собою, - а це якраз значить, що воно не може існувати не **володіючи** (zu haben) достовірністю самого себе і не **будучи** (zu sein) нею» [78, S.200]. Як бачимо, те, що в самостосунку «Я» є для «Я», не є відмінним від самого самостосувального Я, тому Я одночасно є і самоустосованим, і самовідрізненим, що повертає нас до тези Б. Баумана про те, що самопокладання знання є однобічною абстракцією від його предметного самостосунку. Отже, те, чим «Я» є, набувається у стосунку до відрізненого, тобто не-Я, і до того ж те, що становить буття відрізненого, є присутньо самим відрізнанням, завдяки якому в цьому відрізненні відрізняльне «залишається в той же час собою»; і в той же час, оскільки Я є як Я лише в достовірності самого себе, тобто в безпосередньому стосунку, то це означає, що «предметом», який знає Я, є не «щось для Я», а сама достовірність Я, тобто стосунок Я до відрізненого, а відповідно, достовірність Я – це не знання про предмет (відрізнене), натомість знання себе в предметі: ««Я», відрізняючи від самого себе, першопочатково постає (kommt) **лише формально**, а не

дійсно від себе відмінним. Проте, як продемонстровано в «Логіці», в собі суцільна відмінність (an sich seiende Unterschied) також **має бути покладеною** і розвинутою до дійсної відмінності» [78, S.200]. Цей аргумент прикінцево засвідчує неможливість розгляду того, чим є самознання («Я»), як ексклюзивного виміру буття самого Я, бо ж це знання, як демонструє Гегель, постає лише **внаслідок** самовідрізання і передбачає **стосунок** до відрізненого, а отже, достовірність знання, яка для **формального** знання видається його «в собі», є стосунком, тобто «Я» безпосередньо є тим, чим воно є опосередковано у стосунку до предметності, і **покладання** цього стосунку засновується на виявленні того, що протипокладання «Я», тобто покладання предмета, є **безпосередньо** самопокладанням «Я». Внаслідок такого обґрунтування ілюзія самостійного і взаємозалежного існування знання і предмета є спростованою, оскільки те, чим є кожне з них, є визначеним лише через інше. Цю ключову обґрунтувальну тезу Гегель висловлює вже в першому розділі «Феноменології духу», присвяченому «чуттєвій достовірності»:

«Якщо ми з`ясуємо, в чому полягає ця відмінність (відмінність між «Я» і предметом – О.Б.), то виявиться, що «Я» і предмет є чуттєво достовірними не лише безпосередньо, але й опосередковано: «Я» володію достовірністю через дещо інше, а саме через річ; і ця річ точно таким же чином є достовірною через інше, а саме через «Я»»⁸¹ [79, S.80].

Як бачимо, опосередкований характер існування того, чим «Я» / річ є як «в собі», перешкоджає можливості безпосереднього схоплення як знання, так і предмета цього знання як деякого одиничного стану справ, а тому виявляється, що те, що для предметного пізнання існує в якості частини стосунку («одиничність»), насправді є усім стосунком⁸² («всезагальність»), тому схоплення істини цього сто-

⁸¹ Як бачимо, спростування можливості безпосереднього пізнання предмета водночас призводить до спростування твердження про безпосередній (тобто незалежний від знання) характер існування самого предмета, що засвідчує як опосередкований характер достовірності (знання предмета), так і опосередкований («для знання») характер існування самого предмета. Через це М. Вестфаль називає чуттєву достовірність «нереальною абстракцією»: «Наше пізнання зовнішнього світу здійснюється не в пустій атмосфері чистого відчуття, але у повсякденному світі речей та їх якостей» [165, р.93]. Водночас, така теза увиразнює, що те, чим є «річ та її якості», годі збагнути за допомогою «чистого чуття».

⁸² Такий стан справ Дж. Бурбідж ілюструє в наступний спосіб: «Отже, істина переживання (experience) не може полягати ні в партикулярному переживальному предметі, який завжди змінюється, ані в партикулярному суб'єкті переживання... Вона має полягати в **безпосередньому акті відчуття** самому по собі – простому й незмінному **стосунку** між відчуттям і тим, що відчувається» [42, р.32]. Втім, як це виявиться з подальшого обґрунтування,

сунку – це не чуттєва достовірність, а сприйняття (*Wahrnehmung*): «Навпаки, сприйняття має те, що для нього є сущим, за всезагальне⁸³» [79, S.90]. Іманентне самоспростування того, що предметом знання є дечим одиничним, полягає в тому, що річ, як об'єкт пізнання, становить суперечність між одиничністю (єдністю) її буття та множинністю її властивостей, яку чуттєва достовірність не може визнати ні властивою самій речі, ані характеристикою «Я», а тому безпосередність знання як предметна безпосередність засновується на тому, що знання у знанні про предмет не відрізняє самого себе від цього предмета: «Істина чистої безпосередності зберігається в якості самому собі рівного стосунку, що взагалі не відрізняє «Я» від предмета...і, отже, в якому взагалі не може постати жодного розрізнення» [79, S.84], що призводить до: (1) спростування точки зору «чуттєвої достовірності» і як наслідок (2) неможливості утримати в знанні предмет цього знання як самому собі рівний стан справ. Підсумок такої спроби Гегель резюмує в наступний спосіб:

«Предмет (*Gegenstand*) в одному й тому ж аспекті є скоріше протилежним (*Gegenteil*) самому собі, він є для себе, оскільки є для іншого, і є для іншого, оскільки є для себе. Він є для себе як рефлексований в себе, як «одне»; але це це «для себе», рефлексованість в себе, буття одним покладається в єдності з протилежним щодо нього – «буттям для іншого», і тому воно покладене лише як скасоване (*als Aufgehobenes gesetzt*); або: це «буття для себе» настільки ж суттєве, як і те, що мало б бути виключно несуттєвим, тобто стосунок до іншого» [79, S.100-101].

Як бачимо, в цьому фрагменті Гегель обґрунтовує суперечність всередині самого предмета як суперечність між його «буттям для себе» (безпосередністю / «рефлексованістю в себе») і його «буттям для іншого» («властивістю», яка з точки зору предметного пізнання видається не рефлексією предмета, а властивістю на-

такий стосунок вже не може бути «відчуттям» («чуттєвою достовірністю»), що імплікує висновок, згідно до якого безпосередність цього стосунку насправді є **опосередкованою**, а не даною.

⁸³ Звідси вбачається, що сприйняття відрізняється від чуттєвої достовірності не лише на підставі відмінності способів пізнання, але й на підставі відмінності їх предметів: предметом чуттєвого пізнання є «одиничне», предметом сприйняття – «всезагальне». А оскільки Гегель наголошує на тому, що сам досвід чуттєвої достовірності приводить її до тої істини, що безпосередність її предмета («одиничне») насправді є ілюзорною, тобто предмет сам по собі є всезагальністю («Безпосередня достовірність не приймає в себе істину; бо ж її істина – це всезагальне» [79, S.90]), то Гегель тлумачить «сприйняття» водночас і як істину самої «чуттєвої достовірності».

шої рефлексії, тобто рефлексії знання, що для предмета є «несуттєвою»), а отже, «властивість» як **стосунковий** (до знання) стан справ, як видається, годі узгодити з предметом як **самостосунковою** одиничністю⁸⁴. На противагу такому тлумаченню предмета знання Гегель висуває тезу про те, що «властивість речі є негативністю рефлексії, завдяки якій суще взагалі є як суще і як проста тотожність із собою» [81, S.133]. Відповідно до цього: (1) сама властивість є не стосуванням предмета до знання, а самостосуванням самого предмета («суще»); (2) стосування стосованого не є його стосуванням до знання, оскільки, як виявляється, знанням є сам цей стосунок, а не стосувальне; (3) самостосування предметної визначеності є опосередкованим самостосуванням знання, тобто знанням, узгодженим щодо його небуття – предмета, тобто предмет «в собі» є самостосуванням знання («негативність рефлексії»), і «властивість», отже, є **самостосованою** у цьому самостосуванні, а не стосованою до стосувального (знання), що унеможливило витлумачення предмета лише як однієї сторони самостосунку на противагу іншій стороні – знанню про цей предмет: «Предмет для свідомості відтепер є усім рухом вцілому, який раніше розпадався між предметом і свідомістю» [79, S.98]. Але ж, як бачимо, такий аргумент призводить до остаточного спростування предметного тлумачення суб`єктивності, оскільки виявляється, що буттям предмета є знання, тобто стосунок буття цього предмета до знання, оскільки цей стосунок предметне пізнання не може віднести до характеристики самого предмета. Якщо «властивість» є характеристикою знання, то, як виявляється, саме через предметну визначеність предмета предмет стає знанням предмета, тобто «буттям для себе», тобто у властивості предмета предмет є тотожним знанню про предмет, оскільки знання про предмет є конститутивною визначеністю безпосереднього

⁸⁴ Неможливість такого узгодження в межах чуттєвої достовірності, тобто безпосереднього знання, підштовхує деяких дослідників до думки, що принцип постання знання (опосередкування) взагалі лежить поза межами чуттєвої достовірності, а отже, необхідно відшукати ще один принцип, що б опосередковував предмет із безпосереднім знанням про нього. Зокрема, Дж. Льовенберг вважає, що «суперечність не в самій чуттєвій достовірності, а між нею і мовою» [114, р.39]. Але ж Гегель недвозначно вказує, що сам рух чуттєвої достовірності приводить до пункту, коли «їй самій слід задати питання: що таке «це»?» [79, S.81], тобто ця достовірність не може бути **знансьвим** принципом, не знаючи того, що (was) вона знає, тобто не відокремлюючи зміст власного знання від самого знання. Більш правильно судить Дж. Навікас: «ця протилежність між чуттєвою достовірністю і мовою інтерпретується Гегелем як протилежність в чуттєвій достовірності самій по собі» [123, р.38].

буття самого предмета. Обґрунтування цього пункту Гегель дає в наступному пасажі:

«Але негативність рефлексії, скасоване опосередкування саме є присутньо опосередкуванням і стосунком, стосунком не до іншого взагалі на відміну від якості як нерелектованої визначеності, а до себе як до іншого; іншими словами, вона є таким опосередкуванням, яке водночас є безпосередньою тотожністю із собою» [81, S.133].

Самоопосередкування предметної визначеності, отже, є стосунком, в якому виявляється позірність незалежності властивостей предмета від знання про предмет, а отже: (1) властивість сама по собі не є ані властивістю самого по собі предмета («скасоване самоопосередкування»), ані властивістю самого по собі знання («безпосередня тотожність із собою»), натомість цей самостосунок є «буттям для себе» самої предметної визначеності; (2) в такому самостосунку «інше», до якого стосується стосувальне, годі розглядати як опосередковувальне щодо самого стосунку, бо інакше цей стосунок не міг би бути безпосереднім, як це обґрунтовує Гегель, а отже, в самостосунку до іншості «інше» становить не те, до чого стосується стосувальне, а навпаки - наявне буття самого стосувального: «в «одному» для-себе-буття є покладеною єдністю буття і наявного буття як абсолютне поєднання стосунку до іншого і самостосунку» [80, S.183]; (3) тотожність самоопосередковувального стосунку, вочевидь, можлива лише на підставі існування визначеності стосунку на відміну від визначеності того, що в цьому стосунку стосується (знання / предмет), а така визначеність, в свою чергу, може постати лише на підставі стосунку до самого себе; відповідно, те, що стосується до себе у «бутті для себе» - це не знання і не предмет, натомість самі визначення «бути знанням» і «бути предметом» набуваються лише в цьому самостосунку: «Як те, що згідно до власного поняття є самоустосованим запереченням, воно («одне» як «буття для себе» - О.Б.) має розрізнення всередині самого себе» [80, S.183]; (4) якби самоопосередкувальний рух був би виключною характеристикою речі, то в такому разі дійсно годі було б узгодити єдність речі із множинністю властивостей; навпаки,

Гегель прагне обґрунтувати самостосований характер самої властивості, тобто те, що сама властивість і складає безпосередньо цей самостосунок:

«Властивість не відрізняється від власної основи (речі – О.Б.) і не являє собою виключно лише покладеність, вона є власною узовнішеною основою, і тим самим основою, що є дійсно рефлектованою в себе; сама властивість, як така, є основою, інакше кажучи, основа складає форму тотожності властивості із собою. Визначеність властивості – це зовнішня щодо себе рефлексія основи, а ціле – це основа, що устосована до себе у власному самовідрізненні, власній безпосередності» [81, S.135].

Наслідком такої аргументації є цілковите спростування нездоланної відмінності між річчю та її властивостями. Як бачимо, такий аргумент прояснює, що: (1) сама властивість є узовнішненим буттям речі, і до того ж це узовнішнення має самостосунковий характер («рефлексія основи»); (2) сама річ виступає присутньо як самовідрізнання, в якому, проте, відрізнене не є тотожним властивості, бо ж Гегель попереджає, що ця властивість «не являє собою виключно покладеність», а відтак рефлексія основи, яка становить наявне буття властивості – це і є **безпосередньо** буття самої речі; (3) внаслідок такого опису виявляється, що властивість – це і є річ як річ, що існує, оскільки існування речі є стосунковим станом справ, і розрізнення між предметом та його властивостями становить розрізнення між самим предметом та його існуванням, тобто розрізнення нерозрізнюваного: «Річ та те, що існує – безпосередньо одне й те саме» [81, S.129]. Але обґрунтування тотожності предмета і його властивості, як впливає звідси, остаточно демонструє, що буттєвість предмета становить його знання, оскільки самостосунковість предмета («для-себе-буття») та його стосунок до власної визначеності («буття-для-іншого») безпосередньо співпадають, що перешкоджає ідентифікації цього предмета як **одиночного** предмета. Підсумок такого обґрунтування Гегель в «Феноменології духу» підбиває так:

«Предмет завдяки цьому у власних чистих визначеностях чи у визначеностях, що мали б складати його суттєвість (Wesenheit), скасований в такий же спо-

сіб, як і у власному чуттєвому бутті він перетворився на дещо скасоване⁸⁵. З чуттєвого буття він стає чимось всезагальним» [79, S.101].

Як впливає звідси, те, чим є предмет насправді, не є предмет як предмет, натомість сам предмет в собі є знанням («всезагальне»), а отже, оскільки стосунок предмета як знання про нього до одиничності предмета присутньо є його самостосунком, то такий стан справ підводить до попереднього висновку, що знання про предмет «в собі» є самознанням: «Свідомість деякого «іншого» предмета необхідно є самосвідомістю, рефлексивною в себе, свідомістю себе самої в іншобутті» [79, S.130]. Якщо б знання про предмет не було самовизначальною дією предмета, то на таких підставах, як впливає з вищенаведеного обґрунтування, неможливим би був ні предмет, ані знання про нього.

3.2. Суб`єктивність як безпосередній самостосунок предмета.

Самоустосування «Я» до його предмета, відповідно до вимоги достовірного, тобто безпосереднього знання, мало б бути безпосереднім стосуванням. Проте, як виявилось, безпосередність знаннєвого стосунку насправді є недосяжною, оскільки така безпосередність не є ні характеристикою Я, ані характеристикою його предмета, а тому чуттєва достовірність зберігає безпосередність власного знання тим, що ухиляється від виявлення протилежності Я і предмета. Але протилежність між знанням і предметом – це і є предмет і як те, що це знання знає («предмет для себе є лише для нас» [79, S.26]), так і присутньо саме знання, тобто знання, що знає про знання на підставі того, що (was) воно знає («він (предмет – О.Б.) і для самого себе є «для себе» [79, S.26]), внаслідок чого виявляється, що знання, яке знає, тобто безпосередньо є – це і є безпосередній самостосунок предмета, в якому стосунок предмета до знання про нього є для цього предмета лише «для

⁸⁵ Як бачимо, Гегелевий аргумент засвідчує, що іманентна діалектика чуттєвої достовірності призводить не лише до зміни ракурсу розгляду предмета (тобто знання про нього), але й до зміни самого предмета, завдяки чому обґрунтовується об`єктивний статус цієї діалектики. Тому навряд чи можна погодитись із Вернером Бекером, який, ґрунтуючись на тому, що цей принцип постанови нового предмета є недоступним для природної свідомості, називає його «ідеалістично-діалектичним принципом конструювання» [32, S.137], що нібито не має власного підґрунтя в самому предметі.

нас», тобто не в самому предметі, а в знанні про предмет як **самознанні**. Як впливає з попереднього обґрунтування, безпосередній самостосунок предмета є стосунком його безпосередньої тотожності із собою («річ») та його опосередкованого буття («властивість»), яке присутньо є рефлексією, а тому устосування знання до опосередкованого буття предмета є рефлексивним самостосуванням знання, що відрізняє від власного знання те, що (was) воно знає, завдяки чому в межах єдиного знання оприявнюється суперечність між його рефлексивним виміром (Daßheit) і його покладеністю (Washeit). Єдність цих вимірів Б. Бауман увиразнює в наступний спосіб:

«Найбільш суперечливим є те, що **уся** (all) реальність («істина», «абсолют») залежить від виникнення відмінності між формальною та об'єктивною реальністю у такий спосіб, що формальна реальність існує лише тою мірою, якою вона є **покладеною** в об'єктивній реальності і через неї, іншими словами, існує як об'єкт знання» [35, p.218-219]

Ця суперечність постає внаслідок того, «об'єктивна реальність», яку Бауман ототожнює із «безпосередністю для знання» [35, p.216], як бачимо, має бути витворювальним принципом формальної реальності, тобто «безпосередності знання» [35, p.216], а отже, знання мало б знати про предмет («для знання») ще до того, аби **бути** знанням, тобто **устосовувальним** до предмета. Додатково ця суперечність поглиблюється тим, що і об'єкт цього знання як те, що є незалежним від знання і до якого воно лише стосується, може бути об'єктом, лише будучи покладеним у знанні як «об'єкт знання», а тому знання про цей об'єкт є разом і витворювальним принципом самого об'єкта. На перший погляд ця аргументація видається колом в обґрунтуванні, що пояснює знання через його об'єкт, а об'єкт – через знання. Втім, як бачимо, Бауман обґрунтовує, що знання є знанням, лише будучи покладеним, тобто самоопосередкованим знанням про предмет, а отже, предмет знання – це знання, яке знає, натомість знання, що безпосередньо є – це предмет, тобто знання, в самознанні якого можливе лише знання **щодо нього**, а не його власне знання. А відповідно, покладання «усім знанням» власного предмета є: (1)самопокладанням знання (а саме знання, що **протистоїть** предмету);

(2)самопокладанням предмета, оскільки, відповідно до Бауманого обґрунтування, самопокладання знання є абстракцією відмінності між знанням і предметом [35, р.216], тобто за умови непокладання предмета знання у самопокладанні знання це покладання знання не було б покладанням **самого себе**. Такий аргумент демонструє, що знання у самопокладанні є не тим, чим воно є, але тим, що воно покладає, а тому покладальне, яке покладає покладене, це не безпосереднє буття («позитивне»), а навпаки – передпокладеність, що повертає нас до обґрунтувальної стратегії, запропонованої М. Ротхаром. Відповідно, самотосунок покладеного, який з точки зору предметного обґрунтування видається негативністю покладального, з позицій спекулятивного обґрунтування складає його безпосереднє буття, а тому покладене водночас є і рефлексивною безпосередністю. Такий стан справ Гегель роз'яснює так:

«...позитивне є покладеність як рефлектована у рівність із собою, яка не є стосунком до іншого, а отже, зберігається, оскільки покладеність є скасованою. Але цим самим позитивне стає самотосунком небуття – покладеністю. Таким чином, воно є суперечністю, бо як покладання тотожності з собою воно виключає негативне і тим самим стає **його** негативним, отже, тим іншим, яке воно з себе виключає. Це інше, як виключене (Ausschließenden), є покладеним як незалежне від того, що його виключає, і через це є покладеним як рефлектоване в себе і як те, що саме виключає» [81, S.65-66]

Як бачимо, те, що у покладальному самотосунку є «позитивним», не становить однієї сторони самотосунку, оскільки в такому разі те, що стосується до себе («позитивне») мало б перебувати поза межами того, до чого воно стосується; відповідно, у знанневому самотосунку те знання, до якого стосується знання, було б не знанням, а небуттям цього знання, тобто самознання не було б знанням про себе. Самототожність самотосованого («рефлектована рівність із собою»), що на перший погляд мала б виключати його стосунковий характер, виявляється позірною, позаяк в такому стосунку тотожності те, що стосується до себе, мало б бути відмінним від того, до чого воно себе стосує, в результаті чого те, що стосується до себе, виявляється лише тим, **до чого** воно стосується, а не стосувальним,

тобто воно безпосередньо є протилежним власному безпосередньому буттю, а відтак покладання стосованого водночас було б непокладанням самостосунку, про який Бауман говорить як про «усе знання», що вело б до парадоксального результату: несумісності покладеного із актом покладання. Такий парадокс покладання описує Р. Уолес:

«Таким чином, у власній діяльності покладання, завдяки якій...думка про себе є покладеною як безпосередність, вона мислить себе [як безпосередність] замість того, аби мислити себе як «передпокладену» (voraussetzen): покладає безпосередність як щось цілком незалежне від себе, яке не потребує того, аби бути покладеним» [160, р.150]

Цей парадокс, як бачимо, засновується на тому, що те «щось», що мислиться у знанні про знання, становить предмет, а отже, таке знання постає як відокремлене від самого себе⁸⁶. Якщо знання є не лише тим знанням, яке знає, але й тим, про яке воно знає, то, вочевидь, таке знання може постати не лише на підставі того, що воно є як «щось», зовнішнє щодо знання, але й тому, що воно є лише в стосунку до самого знання; і такий стосунок є присутньо самостосунком знання. Але водночас в такому стосунку те, що (was) знання знає, як видається, є протилежним самому знанню, оскільки в знанні про «щось» знання могло б знати лише це «щось», тобто бути лише постільки, поскільки воно є устосованим до того «щось», про яке воно знає. Втім, якщо предметом знання є саме знання, то, вочевидь, предмет цього знання як його небуття є не тим, що (was) знання знає, а тим,

⁸⁶ Такий стан справ призводить до парадоксу в самообґрунтуванні суб'єктивності, адже в такому разі ми мали б називати знанням лише те знання, про яке знання знає, натомість те знання, яке знає про себе як про знання, відповідно до такої аргументації не було б знанням, оскільки безпосереднє існування такого знання водночас не імплікувало б того стану справ, про який це знання мало б знати, який, як вбачається з відси, якраз і є самим знанням. Як бачимо, вихідні умови опису самознання передбачають увиразнення єдності знаннєвого самостосунку і його предметного кореляту, тобто формулювання аргументу, відповідно до якого обґрунтування предмета знання є водночас (безпосередньо) самообґрунтуванням знання. Таку єдність знання Т. Рокмор схоплює під титулом «циркулярність», що увиразнює неможливість розглядати те, що (was) знання знає у відриві від самостосунку самого знання: «Знання для Гегеля – це не результат простої «констатації», чи визначення того, що у цьому визначенні визначається як дане...» [135, р.67]. Натомість Т. Рокмор намагається показати, що Гегель «схоплює об'єктивність з перспективи суб'єкта...тобто через дистинкцію між суб'єктом і об'єктом в межах свідомості» (р.67). Обґрунтування Рокмором принципу суб'єктивності не можна вважати остаточним, оскільки в межах свідомості дистинкція між об'єктом і суб'єктом, як уже було показано, не може бути подолана. Разом із цим безперечною заслугою Рокмора є обґрунтування суб'єкта не як **стосувального** до його об'єкта, а як самого стосунку, в результаті чого унеможливується можливість тлумачення предмета знання лише як **стосованого** до самого знання, бо в такому разі б єдине знання про предмет потребувало б два різних обґрунтування: як обґрунтування самого знання, так і обґрунтування його предмета, внаслідок чого самообґрунтування було б неможливим.

чим це знання є як «в собі»: «позитивне є покладеністю (Gesetztsein), але такою покладеністю, яка є для неї лише покладеністю як скасованою покладеністю» [81, S.58]. Відповідно, те знання, яке знає, знає про себе в самознанні **не як про предмет**, бо ж предметний вимір цього знання («покладеність»), як підкреслює Гегель, не є предметом («скасована покладеність»), внаслідок чого знання у знанні про себе знає не про себе, тобто про знання, а лише про стосунок цього знання до себе, водночас не знаючи, що цей стосунок – це і є знання. Такий стосунок Гегель описав як «буття для себе»; це буття в самому собі є предметним («наявним буттям»), оскільки цей стосунок є знанням, яке може знати лише на підставі постанови того, що (was) воно знає, і разом з тим відрізнити те, що воно знає, від того, що воно знає про це «щось», уникаючи тим самим загрози самоупредметнення. Особливість визначеності цього «щось» Гегель увиразнює так:

«Але буття в такій визначеності, в якій воно є наявним буттям, відпочатково є також і відмінним від самого «буття для себе», яке є «буттям для себе» лише постільки, поскільки його визначеністю є ця нескінченність. Але наявне буття в той же час є моментом самого «буття для себе», бо це «буття для себе», звісно, містить і те буття, запереченням якого воно є» [80, S.176].

Як бачимо, ця визначеність наявного буття водночас є його самовизначеністю («його визначеністю є ця нескінченність»); визначене таким чином знання знає про себе лише на підставі цієї визначеності, тобто знає себе як предмет, що постає у самотосунку знання як те, що (was) до нього стосується, а отже, для такого знання природним є гадати, що його самотосунок є стосунком до певного предмета, і цей стосунок нібито є суцільно визначеним тим, до чого в такому стосунку воно стосується. Але заразом у такому стосунку постає суперечність, адже, як випливає з Гегелевого опису «буття для себе», визначеність цього стосунку є відмінною від його буття в якості самого стосунку; відповідно, ця визначеність знання є тим, що знання у знанні про себе **не знає**, оскільки воно знає про себе лише як про присутнє у знанні (а саме у знанні про предмет), водночас не знаючи, що цей предмет, а відповідно і знання про нього, є абстракціями самотосунку знання. На противагу таким природним уявленням про знання Гегель висуває тезу про

те, що те, що знання знає, є самовідрізнанням знання, в якому його предметна визначеність насправді є лише визначеністю **відрізненого**, тобто визначеністю знання, про яку знання знає як про щось, що не є знанням, оскільки це знання є **відрізненим**, тобто зовнішнім стосовно того знання, яке його від себе відрізнило («наявне буття в той же час є моментом самого «буття для себе»). Таке обґрунтування знання увиразнює висновок, який є комплементарним висновкові з попереднього підрозділу: точно таким же чином, як предмет у власному існуванні ще не є предметом, безпосереднє існування знання є лише абстракцією знання. Таке знання годі обґрунтувати через те, що (was) це знання знає, навіть якщо цим «щось» є саме знання, оскільки в такому знанні знання знає про знання виключно як про покладене, і безпосередність знаннєвого стосунку, як це демонструє Р. Уолес, набувається через абстрагування від предметного буття покладеного, внаслідок чого знання знає себе як знання, яке лише є («безпосередність»), але не знання, яке знає. Але ж такий стан справ унеможлилював би як можливість самознання, так і можливість знання про предмет, позаяк покладання предметності, як увиразнює Б. Бауман, можливе лише як покладання в знання, якого годі досягти, якщо саме знання є непокладеним, як це з`ясував вже Фіхте. Якщо визначеність відрізненого становить для знання «в собі» того знання, про яке воно знає, то визначеність того знання, яке знає, стає незбагненною, оскільки єдиним змістом цього знання було б «в собі» того, про що знає це знання, внаслідок чого знання саме для себе було б «в собі», тобто було б лише предметом; в такому випадку знання в самознанні могло б лише знатися, але не знати. Парадокс самопокладання, який увиразнює Р. Уолес, якраз засновується на тому, що в самознанні знання знає про знання («покладене») як його «в собі», водночас не знаючи, що те знання, про яке воно знає, є «в собі» лише в стосунку до самого знання [79, S.74], а отже, таке знання або знає про себе як про предмет («в собі»), що автоматично унеможлиблює саме знання, тобто розрізнення знання від того, що воно знає, або воно знає про себе лише в стосунку до «в собі» того знання, про яке воно знає, на підставі чого таке знання набуває іншої ілюзії – ілюзії власної безпосередності, яка не потребує покладання, в результаті чого знання було б можливим лише як

знання, що знає, але не те, що (was) воно знає, що знов-таки вело б до унеможливлення знання. Парадокс, описаний Уолесом, отже, є реальним парадоксом, він унаочнює суперечність самого знання; і цей парадокс не має розв'язку, допоки у знанні зберігається відмінність між тим, що (daß) воно знає, і тим, що (was) воно знає, яка є характерною для такої форми знання, як *свідомість*: «зміст того, що перед нами постає, є наявним для свідомості; і ми маємо поняття лише про його формальну сторону чи про його чисте виникнення; для свідомості те, що виникло, є лише як предмет, а для нас – разом із тим як рух і становлення»⁸⁷ [79, S,76], «Для нас» - це і є мислення як чисте самознання, що не розпадається на протилежності знання та предмета, а тому обґрунтування такого знання є можливим лише на підставі спекулятивного методу. Водночас обґрунтування «самопокладання» такого знання спростовує можливість його тлумачення як суто формальної єдності, що набуває змісту лише у стосунку до незалежного від неї предмета. Первинна змістовність цього знання, що уможлиблює його відрізнення від усього, що це знання знає, і завдяки чому знання може мати знання про щось як про своє знання, вимагає визнання самодетермінованого характеру цього знання, а тому це знання присутньо є **суб'єктивністю**; і водночас стосунок цього знання до його предмета є безпосередньо самостосунком знання, тому, як бачимо, в самостосувальному русі знання його безпосереднім виміром (предметом) є сам стосунок, а не те, **до чого** знання стосується в самостосуванні, оскільки, як це впливає з попереднього обґрунтування, пояснити єдність безпосередньої тотожності предмета із собою («річ») і його опосередкованого самостосунку («властивість») виключно на підставі предметного знання (тобто як виключну характеристику самого предмета) неможливо, позаяк це розрізнення є не розрізненням знання і незалежного від нього предмета, а навпаки – саморозрізненням знання. Додамо до цього те, що

⁸⁷ Утім, якщо свідомість містила б лише протилежність між знанням і предметом, то в цьому випадку ця свідомість не могла б нічого знати, а отже – бути знанневим принципом. Тому рух самоосягнення знання («в собі» - «для нас»), є рухом що відбувається в самій свідомості, а не поза нею: «наука, що йде цим шляхом, є наукою досвіду, що здійснюється свідомістю» [79, S.35]. В цьому контексті слушним є зауваження О. Фінка: «свідомість...це не переживальний контекст переживального (Erlebniszusammenhang eines Erlebenden), як ми зазвичай використовуємо цей термін, а скоріше нарис буттєвих думок (Seinsgedanken)» [59, S.43].

таке саморозрізнення має бути безпосереднім⁸⁸, оскільки в іншому разі (1) те знання, про яке в знанні про знання знає, не буде тим самим знанням, яке знає про себе в цьому знанні, а отже, воно не буде знанням; (2) якщо такий самостосунок був би опосередкованим, тобто знання набувало б властивості **знати** на підставі існування того, **про що** воно знає, тобто могло б стосуватись до себе лише на підставі стосунку до відрізненого (предмета), то стосунок цього знання до предмета мав би бути первинним щодо того, що стосується до предмета в цьому знанні (тобто щодо самого знання), що призвело б до нерозв'язної апорії, оскільки відповідно до предметного обґрунтування знання як знання, так і предмет мають бути наявними ще до того, як між ними може виникнути стосунок. Утім, як бачимо, в межах знання про «щось» самостосунок знання завжди є опосередкованим предметністю, завдяки чому таке знання завжди знає щось, а тому з точки зору предметного пізнання єдність знання і його предмета є недосяжною⁸⁹, позаяк таке знання не знає, що «в собі», яке витворює змістовність цього знання, є не предметом, а «покладеністю», тобто безпосереднім виміром самого знання, а отже, те знання, що знає про себе лише в стосунку до предмета («свідомість»), предметне

⁸⁸ Такий аргумент є посиленням обґрунтувальної тези, висловленої на початку цього підрозділу, оскільки в даному випадку мова йде про необхідність увиразнення безпосередньої тотожності опосередкованого (через предмет) самостосування знання і його безпосереднього буття, а не лише про безпосередню тотожність предмета і знання, яка, будучи абстрагованою від принципу знаннявого самоопосередкування, призводить до редукції знання до предмета. Цю проблему експліцитно формулює С. Хаулгейт: «Сприйняття завжди бачить **безпосередню відмінність** між різними аспектами речі, тобто між її буттям в якості «також» («also») – множинністю – і її буттям як ексклюзивною єдністю, її буттям як «одної» і її буттям як «багатьма»... проте воно не в змозі утримати **безпосередність відмінності** між ними» [100, р.49]. Як бачимо, Хаулгейт наголошує на тому, що єдність речі є похідним станом від самостосунку знання, для якого ця річ є не характеристикою стосованого, а натомість виміром самого стосунку, тобто (а) річ є безпосереднім самостосуванням знання; (б) властивість – опосередкованим самостосуванням. Отже, безпосередність відмінності предмета від його предикатів (властивостей) – це і є знання, натомість безпосередня їх відмінність – це знання, як воно є у стосунку до цього предмета без стосунку до себе, а відповідно, саморозрізнення предмета («річ» / «властивості») є **безпосередньо** саморозрізненням знання.

⁸⁹ Додатково ця проблема поглиблюється тим, що на підставі такого знання неможливо пояснити не лише стосунок знання до предмета, але й сам предмет, що є умовою цього знання, оскільки властивості предмета, завдяки яким ми знаємо про цей предмет, водночас виступають і як характеристики самого предмета, і як характеристики знання, що унеможливує предметне обґрунтування того, чим є сам предмет, тобто розгляду властивостей предмета в абстракції від визначеності знання. К. Брінкман підкреслює цей аргумент так: «Відповідно, вони (властивості – О.Б.) не можуть конституювати сутнісну тотожність речі або те, чим вона є, і тому вони є відмінними від її внутрішньої визначеності як щось несуттєве. Відтак вони мають бути як «в собі», що конститує сутність речі» [36, р.123], а отже, таке знання мало б знати про властивість предмета як про новий предмет, що призвело б до нескінченного регресу, оскільки в межах цього знання предметне пізнання властивості предмета завжди було б відмінним від властивості як стосунку знання до цього предмета (тобто самої властивості). Але, як впливає з цього обґрунтування, те, що предметне знання сприймає за предмет, насправді є характеристикою предметного самостосунку знання, тому опис предмета знання є тотожним самоопису знання, на чому наголошує Р. Вінфілд: «Необхідно зазначити, що якщо свідомість предмета є узалеженою від понять... то такий стан справ є істинним і щодо самосвідомості» [169, р.105].

знання) не є тим самим знанням, що знає про себе в в цьому предметі («ми», «свідомість як поняття»), тобто про те, що предмет – це і є самостосунок знання. Про таке знання К. Лоєр говорить так:

«Отже, «ми» відтепер бачимо, що будь-яке знання про предмети містить **знання про себе як частину знання у цьому знанні**; свідомість сама по собі починає набувати знання про себе як про щось на зразок простого центру референції для усього її знання. Але **що** означає бути цим центром референції – це ще необхідно виявити» [112, р.90].

Як бачимо, знання, знаючи предмет, водночас знає і про себе; але, відповідно до аргументу Лоєра, таке знання знає про себе лише як про **знаюче** у знанні, тобто змістовність того, що знає про себе це знання, міститься поза знанням, оскільки сам Лоєр наголошує на тому, що це знання є лише «простим центром референції», тобто формальним оператором, що поєднує усе **знане** знання в одному знанні («свідомість»). А втім, як бачимо, змістовність того знання, про яке знання знає, не є тотожною тому знанню, яке знає про нього. Додатково ця апорія поглиблюється тим, що, як випливає з цього обґрунтування, це знання, якому належить усе знання про предмети, лише **знає** про себе як про частину знання у тому знанні, про яке воно знає, але неспроможне увиразнити, що воно **дійсно** є частиною цього знання, оскільки задля такого обґрунтування воно із знання, яке знає, мало б перетворитися у предмет власного знання, тобто набути власного знання про себе на підставі того, що (was) це знання знає; як бачимо, це б призвело до парадоксу, відповідно до якого те знання (знання про предмети), про яке знання («центр референції») знає як про **своє** знання, було б ексклюзивним принципом, на підставі якого знання про знання могло б набути власної визначеності, тобто відрізнити себе від того знання, **про** яке воно знає. Але ж, відповідно до ключової тези Лоєра, **саме знання як «центр референції» має бути пояснювальним принципом усього того знання, про яке знається**. Отже, попередній висновок, який випливає з цих міркувань, полягає в тому, що знання про те, чим є знання саме по собі, невисновуване із знання про себе як про предмет, проте це знання, як принцип відрізнення знання від того, що воно знає, вочевидь, задля

можливості такого відрізнення має міститись і в тому знанні, про яке знання знає, і в самому предметі, тобто це знання, згідно до принципів спекулятивної філософії, є «всезагальністю», якою, як було показано в попередньому підрозділі, є сам предмет («із чуттєвого буття він стає чимось всезагальним» [79, S.101]). Вочевидь, що те, що (was) знання про знання хоче знати про власне знання про предмети, а відповідно, й те, чим є саме це знання, годі увиразнити на підставі знання про щось, позаяк це знання (предмет як самостосунок) таким «щось» не є, оскільки для того знання, яке потребує предметного кореляту задля постання цього знання, така всезагальність постає лише як «всезагальність, позбавлена розрізнення й визначення» [79, S.102]. Як бачимо, якби критерій істинності цього знання був би характеристикою **стосунку** цього знання до його предмета, а не характеристикою цього знання, то таке знання за жодних обставин не могло б бути істинним знанням, оскільки те, до чого стосується знання, не має власної визначеності, на підставі якого, як гадає предметне знання, й витворюється визначеність самого знання, що, втім, не пояснює, як це знання може не лише мати цю визначеність, але й знати про неї. Але внаслідок цього постає невизначеність, бо, як бачимо, у такому знанні годі розрізнити те, до чого знання стосується і сам знаннєвий стосунок: «...буття-для-себе взагалі є обтяженим суперечністю, що свідчить про те, що воно в той самий час і не є буттям-для-себе» [79, S.101], а відтак істина цього знання, яка, як пам'ятаємо, нібито мала б набуватись у стосунку до відрізненого, тобто одиничного предмета, радикально трансформується у самознанні: «Але усі ці виверти, що спрямовані на те, аби уникнути ілюзії у процесі пізнання, самі опиняються ілюзіями, тому істинне, яке мало б набуватися завдяки цій логіці сприйняття, опиняється протилежністю у тому й самому аспекті, а отже, має за сутність всезагальність, позбавлену розрізнення й визначення» [79, S.102]. З цього випливає, що сутність предмета насправді є безпредметною («всезагальність, позбавлена розрізнення й визначення»), а отже, негативний результат стосунку знання до його предмета полягає у виявленні того, що істина цього знання не набувається в цьому стосунку, оскільки те, до чого мало б стосуватися знання, не має незалежного від цього стосунку наявного буття, що підштовхує до висновку, від-

повідно до якого в стосунку знання до його предмета, на відміну від стосунків предметів у сфері наявного буття, цим предметом є **сам стосунок**; навпаки, те, до чого стосується знання у такому стосунку, є покладеністю самого знання, тобто безпосереднім знаннєвим виміром знання, безвідносним до того, що це знання знає («покладене»). Як бачимо, позірність незалежного від знання наявного буття речі вкорінена у протилежність між рефлексивним і покладеним вимірами самого знання, через що знання, як це уже було обґрунтовано на прикладі міркувань Р. Уолеса, має стосуватись до того, що (was) воно знає як до безпосередності, тобто до безстосункового стану справ, а тому таке знання може лише **бути**, але не **знати**. А відтак те, чим є річ, є самостосунком самого знання без знання про те, що річ, якою є знання, є таким самостосунком. Таке обґрунтування сутності речі здійснює К. Брінкман:

«Сутність речі схоплюється тут як негативна самостосунковість чи як ще незавершене буття-для-себе. Це значить, що річ є самоустосованою на противагу її устосованості до іншого (its other-relatedness). Самостосунковість речі відтак більше не є безпосереднім стосунком. **Радше річ сама по собі є наслідком її буття як «рефлектованої в себе» («reflected into itself»)** поза її буттям-для-іншого (being-for-another). Неважко помітити, що самостосунковість речі чи її буття-для-себе є логічно можливим лише на противагу її стосунку до іншого» [36, p.123].

Як впливає з цього коментаря, сутністю того, що для предметного пізнання виступає як «річ», є самим знанням: як бачимо, стосунок речі до самої себе є негативним стосунком, який увиразнює (а) стосунок речі до самої себе на відміну від її стосунку до інших речей (тобто «властивості»), що, як видається, є предметним стосунком; (б) рефлексивний самостосунок речі («буття-для-себе»), який годі обґрунтувати без увиразнення стосунку цієї речі до інших речей, оскільки, як наголошує Брінкман, без стосунку речі до інших речей рефлексивний самостосунок речі є «незавершеним». Як бачимо, узгодження цих двох описів однієї й тої самої речі можливе лише на підставі того, що стосунок речі до іншої речі є безпосередньо самостосунком речі, чи тим, що є цією річчю самою по собі. Утім, на підставі предметного пізнання таке узгодження є неможливим, позаяк для такого

знання визначеність стосунку «для іншого» є відмінною від визначеності стосунку «для себе», які постають для такого знання як два різних «щось», що перешкоджає тематизації опису безпосередньої єдності цих стосунків, і як наслідок – можливості їхнього об'єднання в одній речі. Як бачимо, рефлексивність речі («reflected into itself»), тобто сутність того, чим є ця річ, протистоїть «буттю-для-іншого» цієї речі лише на підставі розгляду самостосункового, тобто рефлексивного характеру речі як предметно визначеного стану справ, що неминуче веде до сплутування речі як самостосунку із річчю як самостосованим, оскільки на підставі предметного опису цієї речі ми мали б відокремити в цій речі саму річ, що стосується до себе, від самостосунку, бо в предметних стосунках сам стосунок можливий лише на підставі попередньої наявності стосованого, яке, проте, як впливає з тези К. Брінкмана, не існує до цього самостосунку, а отже, «буття-для-іншого» речі – це її опосередковане «буття-для-себе»:

«Напаки, несуттєве (inessential) «буття-для-іншого» речі є необхідною передумовою її самостосунковості, оскільки **самостосунок тут є негацією, а не безпосередністю**» [36, р.123].

Як бачимо, ця теза засвідчує, що те, що становить самостосунок речі («рефлексивна в себе»), як виявляється, є стосунком цієї речі до того, що перебуває поза цим самостосунком (буття-для-іншого); якщо стосунок речі до власного небуття («несуттєве» / «інше») є тотожним предметній визначеності самої речі, то така аргументація демонструє, що те, чим в предметних стосунках є річ, не є самою річчю, оскільки, як впливає з тези К. Брінкмана, ця річ («самостосунковість») є стосунком, а не стосувальним до себе, яке, навпроти, є лише **предметною визначеністю** цього стосунку («річ»), і водночас така предметна визначеність є знанням, оскільки Брінкман наголошує на тому, що цей самостосунок є негативним, тобто не передбачає наявності предметного референта цього стосунку. А отже, самостосувальне (предмет) у такому стосунку – це не безпосереднє наявне буття, як це видається з позиції предметного обґрунтування, а **покладеність**, тобто предметний вимір знанневого самостосунку (рефлексії), що дозволяє

обґрунтувати безпосередню тотожність самостосуновості речі та її стосунку до іншого. Такий стан справ Гегель описує так:

«Як покладеність рефлексивне визначення є запереченням як запереченням, і через це воно є єдністю із самим собою. Проте воно є таким **лише в собі**; інакше кажучи, воно є безпосереднім лише як скасовувальне щодо себе в самому собі, як інше самого себе. Через це рефлексія є процесом визначення, що залишається в самому собі» [81, S.34].

З цього випливає, що теза К. Брінкмана про те, що «самостосунковість речі чи її буття-для-себе є логічно можливим лише на протигагу її стосунку до іншого» не є універсальною, оскільки засновується на принципі предметного витлумачення сутності речі; на таких підставах годі було б увиразнити те, чим є предмет («рiч»), оскільки стосунок до «іншості», який на протигагу самостосунковості речі ідентифікується Брінкманом як «несуттєвий», увиразнює не лише стосунок цієї речі до інших речей, а перш за все її стосунок до знання, у стосунку до якого цей предмет набуває власної визначеності. Утім, фундаментальна суперечність, якою обтяжене предметне витлумачення предмета, полягає в тому, що визначеність того, чим є цей предмет (*Washeit*), мала б перебувати поза самим безпосереднім буттям предмета, оскільки те, чим є цей предмет, як уже було з'ясовано, не є тотожним тому, що (*daß*) цей предмет є. Якби такий предмет був би незалежним від знання, то саме визначеність того, чим є цей предмет, яка, вочевидь, набувається саме у знанні через його устосування до предмета, сама мала б бути для предметного знання цим предметом, стосовно якого ця визначеність становить його предикат, внаслідок чого ми не могли б знати про такий предмет, а завжди б знали лише про знання про цей предмет⁹⁰, тобто про його опосередковане (в знанні)

⁹⁰ Утім, неважко помітити, що в знанні про знання про предмет таке знання могло б бути лише тим знанням, про яке в знанні знається, натомість те, чим є знання, яке в знанні про знання про предмет знає, ставало б незбагненим, позаяк ми могли б знати про це знання виключно на підставі визначеності цього знання, якого знання, як це випливає з такої тези, мати не може, оскільки таке знання саме є предикатом, тобто визначеністю того, про що знають, а не суб'єктом цього знання. Цю фундаментальну апорію у самообґрунтуванні знання Л.-Т. Ульріхе описав як «вираз антиномічної структури засадничих стосунків» (*der antinomischen Struktur des Grundverhältnisses*) [156, S.256]. Зміст цієї апорії полягає в тому, що за випадку, коли ми твердимо, що знання є суто формальним оператором, що набуває визначеності у стосунку до предмета, то, як бачимо, визначеністю знання є визначеність предмета, про яку, втім, годі було б говорити як про ексклюзивну властивість цього предмета, оскільки в такому разі ми не могли б знати про цей предмет як визначений саме таким чином. Але стосунок між предметом і знанням, який, відповідно до цієї тези, нібито передбачає посутню відмінність між знанням і предметом, вочевидь, можли-

буття, ніколи не досягаючи того знання про те, чим є цей предмет як «в собі». На противагу такому тлумаченню Гегель наголошує на тому, що стосунок визначеності предмета (покладеність) до самого предмета є знаннєвим, тобто негативним стосунком; Гегелевий аргумент, як бачимо, засновується на тому, що самостосунковість предмета (рефлексія) і стосунок цього предмета до знання (покладеність) є тотожними вимірами знання, через що сам предмет є знаннєвим самостосунком. Як бачимо, те, чим є визначеність предмета, не становить додаткового предметного стану справ, що потребував би узгодження із самим предметом, позаяк Гегель наполягає на тому, що безстосунковість цієї визначеності (покладеності) є такою «лише в собі», тобто предметна безпосередність цієї визначеності полягає виключно у її стосунку до знання, чого годі було б досягти, якби такий стосунок не був би самостосунком знання («є процесом визначення, що залишається в самому собі»). А отже, те, що з точки зору буденного знання видається предметом («річ»), є, як виявляється, присутньою непредметним станом справ:

«Річ є буттям-для-себе чи абсолютним запереченням будь-якого іншобуття, а отже, абсолютним, лише до себе устосованим запереченням; але устосоване до себе заперечення є скасуванням себе самого, тобто сутність речі є дечим іншим» [79, S.100].

Отже, якщо б таке «заперечення» було предметним, то самостосунок цього заперечення, який, як впливає з цього фрагменту, є самою річчю, мав би витворювати небуття цієї речі, внаслідок якого годі було б говорити про сутність цієї речі як **стосунку**, оскільки предметне обґрунтування заперечення передбачає попередню наявність стосувального як передумову цього стосунку, через що такий

вий лише на підставі з'ясування того, до чого стосується предмет у цьому стосунку, що передбачає виявлення іманентної визначеності знання, незалежної від його предметного стосунку; і водночас складності цієї обґрунтовальної стратегії поглиблюються тим, що знання визначається як знання на відміну від предмета, який знанням не є, а отже, підстава відрізнення знання від предмета в свою чергу має бути предметною підставою, що призводить до парадоксу, згідно до якого ми обґрунтуємо те, чим є знання, через предмет цього знання, і водночас обґрунтуємо предмет через знання. Але такий парадокс водночас увиразнює той факт, що відмінність між предметом і знанням годі описати на підставі відмінності наявного буття предмета від наявного буття знання; більш того, коли ми запитуємо про сутність знаннєвого стосунку, то, як уже було обґрунтовано, ані знання, ані предмет знання не мають незалежного одне від одного наявного буття, а отже, й визначеності, відмінної від визначеності іншого. Якщо б така відмінність дійсно була наявною, то це б призвело до кола в обґрунтуванні, сформульованого Ульріхом: якщо світ є світом лише у знанні, то чим є саме знання і чи не повинно воно б саме бути частиною цього світу? [156, S.256-257].

стосунок ніколи б не міг постати; водночас такий стосунок не міг би бути **самостосунком** цього заперечення, оскільки тим, до чого стосується річ, мало б бути іншою річчю, яка, в свою чергу, також могла б постати лише на підставі власної самостосунковості, що знову-таки мав би передбачати наявність предметного кореляту такого стосунку, внаслідок чого предметне обґрунтування самостосунку, тобто предмета, потрапляло б у пастку нескінченного регресу в обґрунтуванні. А втім, з цього випливає, що (1) стосоване у цьому самостосунку (предметі) не може бути певним партикулярним станом справ, відмінним від предметної визначеності цього предмета, що постає на підставі відмінності предмета від інших предметів; (2) і водночас такий стосунок стосується до **чогось**, хоча й це «щось» не є предметним станом справ; але таким самостосунком є сам предмет, який в знанні про нього тематизується лише як стосувальне. Такий стан справ посутньо засвідчує марність спроб визначити наявне буття предмета як незалежне від знання, оскільки в предметних стосунках стосунок до іншого предмета ніколи б не міг бути самостосунком, натомість таким самостосунком є знання, що витворює визначеність предмета, разом не утворюючи додаткового предмета, що б протистояв би самому знанню; втім, для знання, зміст якого обмежений предметністю, цей самостосунок постає як окремий партикулярний предмет, тобто знання в цьому стосунку стосується до себе без знання про те, що стосованим у цьому стосунку є саме знання⁹¹:

«Це безумовно-всезагальне, яке відтепер є істинним предметом свідомості, **все ще залишається її предметом**, бо вона ще не оволоділа власним поняттям як поняттям. Те й інше слід розрізняти: для свідомості предмет позбавив себе стосунку до іншого й рефлектував у себе, завдяки чому став в собі поняттям; але свідом-

⁹¹ Це знання, яке не знає самого себе у знанні про річ, а тому сприймає саме себе за певну партикулярну річ, не знаючи, що ця річ є поняттям, Гегель в «Феноменології духу» ідентифікував як «розсуд» (Verstand). Квентін Лоер описує особливості цієї форми знання так: «Отже те, що розсуд відкриває у спостереженні (observation) за речами, є поняттями, які він сам і витворює» [112, р.134]. Втім, якщо б таке поняття, що є дійсним предметом розсуду, в свою чергу було лише предметом спостереження (річчю), то саме спостереження мало б завжди перебувати поза межами цієї речі, що б унеможливило як самоопис знання, так і обґрунтування самої речі як знання «в собі». Водночас, як бачимо, оскільки ця річ виступає як така лише в спостереженні за нею, то обґрунтування цієї речі передбачає обґрунтування самого спостереження, яке для цієї форми знання саме виступає як річ. Такий стан справ імплікує апорію, зміст якої К. Лоер у докладнішому в наступний спосіб: «Спостереження за речами завжди перетворюється у спостереження спостереження за речами» [112, р.134]; відповідно, обґрунтування предмета є неможливим поза самообґрунтуванням знання.

мість для самої себе ще не є поняттям, а тому вона не впізнає саму себе у цьому рефлексивному предметі» [79, S.104].

Звідси випливає, що визначеність того знання, про яке Гегель говорить як про «поняття» («безумовно-всезагальне»), годі пояснити через **стосунок** знання (свідомості) до його предмета. Навпаки, як випливає з Гегелевого аргументу, визначеність поняття, яка насправді є самовизначеністю предмета, є безумовно безстосунковою («позбавив себе стосунку до іншого»), але ця визначеність у стосунку до самого знання як **свідомості** є лише «в собі», що передбачає наявність опосередкувальної тематизації цього «в собі» як предмета самого знання, задля чого воно змушене припускати наявність ще одного знання («для себе»), аби пояснити змістовність цього «в собі», що постає для свідомості, що призводить до нерозв'язних складнощів, пов'язаних із необхідністю критеріального опису знання, проаналізованих в першому розділі. Але, як випливає з цього уривку, самостосунок предмета – це і є **безпосередньо** самостосунок знання, який знання намагається тематизувати на підставі зовнішньої щодо себе предметності – **знання про щось**, тобто упередметнити себе у власному самознанні. Утім, як бачимо, таке знання не в змозі побачити істинну сутність предмета – **поняття**, оскільки воно ставиться до самого поняття (тобто до самого себе) як до предмета, а отже, зміст цього знання постає не для знання, яке знає на підставі знання про «щось», а того знання, яке Гегель ідентифікує як «для нас». І таке знання годі описати як «простий центр референції» для усього знаного знання (К. Лоєр), оскільки таке знання передбачало б знаннєвий стосунок до його предмета і могло б знати про себе у цьому стосунку лише на підставі того, **про що** воно у такому стосунку знає, в результаті чого таке знання (1) не могло б бути самовизначеним знанням; (2) внаслідок цього стосунку знання до предмета («рефлексивний предмет») не міг би бути безпосереднім, тобто безстосунковим, на важливості чого наголошує Гегель. А втім, трансформація знання про предмет, предметом якого, як виявляється, є саме ж знання, призводить і до трансформації самого предмета, який із «в собі» перетворюється на «єдність буття-для-себе і буття для чогось іншого, або абсолютну протилежність» [79, S.105], яку Гегель попередньо ідентифікує як «силу». Але

намагання описати цю «єдність» як предмет, що протистоїть знанню, призводить до парадоксу: (1) необхідності відмежування цього предмета від знання: «сила, аби бути тим, чим вона є насправді, повинна бути цілком позбавлена думки і визначена як субстанція цих розрізень» [79, S.107]; (2) неможливості такого відмежування, адже це «розрізнення наявне лише в думці» [79, S.107]. Розв'язати цю апорію Гегель намагається так:

«Сила – це ще лише суцтва-в-собі і безпосередня діяльність (*die Kraft nur erst ansichseiende und unmittelbare Tätigkeit*); вона є рефлексивною діяльністю і постільки ж її запереченням. Відрізняючись від цього заперечення, але лише як тотожність самої себе із своїм запереченням (*als Identität ihrer selbst und ihrer Negation ist*), вона є устосованою до власного заперечення як до зовнішньої щодо неї безпосередності, яка є для неї як передумова (*Voraussetzung*) та умова (*Bedingung*).

Але ця передумова не є річчю, що протистоїть силі; ця індиферентна самотійність є скасованою (*aufgehoben*) в силі; як умова сили річ є для неї певним іншим самотійним. Проте оскільки це самотійне є не річчю...то воно саме є силою. Діяльність сили є обумовленою самою собою як тим, що є іншим для себе, тобто обумовленою силою» [81, S.175].

Як бачимо, обґрунтування сутності сили Гегель здійснює в два кроки. (1) На початку здається, що безпосередність існування («рефлексивна діяльність») сили є зумовленим тим, стосовно чого вона виступає як сила («її заперечення»). Втім, такий самотосунок сили, в якому вона стосується до себе як заперечення самої себе, увиразнює непередметний характер існування сили, і зумовлене в діяльності сили саме, вочевидь, виступає як сама ж ця сила, а не певна предметність. Останній прихисток предметного обґрунтування знання, для якого ця сила постає як предмет, полягає в намаганні тлумачити це зумовлене як передумову самої сили, тобто відрізнити силу від її прояву як два різних «щось». (2) Але така інтерпретативна спроба одразу ж зазнає фіаско, оскільки в такому випадку це призводить до необхідності описувати силу як дію, що не імплікує наслідку, тобто лише як «в-собі-суцту діяльність» без увиразнення **негативного** характеру цієї діяльності; проте неважко помітити, що це негативне, яке стосується до сили як її передумо-

ва, водночас є наслідком безпосереднього існування сили, позаяк така передумова як зовнішня щодо сили безпосередність постає внаслідок відрізнення негативного характеру сили, який на початку видається вторинним щодо її безпосередності, від її безпосереднього буття, яке саме по собі, як впливає з Гегелевого аргументу, є негативним буттям, що призводить до висновку, що таке відрізнення можливе «лише як тотожність самої себе із своїм запереченням», тобто це відрізнення є саморозрізненням сили, що не призводить до постання відрізненого. Як бачимо, передумовою сили є не річ, а сама ж сила, тобто її самостосунок, і предметний вимір цього стосунку даний лише «як скасований в силі». Отже, річ (тобто предметність, яку предметне знання намагається приписати силі) є аналітичним виміром стосунку сили, що є даним у переході сили до її прояву, але не певне «щось», що протистоїть самій силі. Але обґрунтування непередметного характеру існування сили, яка постає як новий предмет для знання, увиразнює неможливість відрізнення цього предмета від самого знання, а саме тотожність його «в собі» і його «буття для знання»: «Істина сили залишається лише думкою про неї» [79, S.111]. А відтак те, що знання знає у знанні про предмет, не є предметом, який у цьому знанні є як такий лише «в собі», тобто поза стосунком знання до цього предмета, водночас не знаючи, що предметна змістовність цього предмета полягає в його стосунку до знання, а не в його «в собі»: «Те, що для розсуду є предметом у його чуттєвій формі, є для нас у його присутній формі, тобто як чисте поняття» [79, S.130]. Як бачимо, стосунок знання до предмета («в собі» / «предмет в його чуттєвій формі»), насправді є самостосунком знання («для нас» / «чисте поняття»), але таке знання не стосується самого себе як певного предмета, оскільки це знання саме по собі і є предметом («всезагальне»); отже, сутність предмета є наявною лише для того знання, яке Гегель ідентифікує як «для нас», натомість для знання, що стосується до предмета як до незалежного від себе стану справ, такий предмет постає лише як «в собі», тому це знання неспроможне побачити ту істину, що це «в собі», яке воно сприймає за предмет, насправді є самим же знанням, що повертає нас до обґрунтувального кроку, здійсненого наприкінці попереднього підрозділу:

«Свідомість деякого «іншого» предмета взагалі сама присутньо є самосвідомістю, рефлексивністю в себе, свідомістю самої себе в іншобутті...Проте **ця істина наявна лише для нас, але не для свідомості**» [79, S.130].

Таким чином, як бачимо, предмет є самостосунком знання (самосвідомістю), тому те, що для предметного знання постає як «в собі», тобто предмет, насправді є характеристикою не предмета, а його стосунку до знання. Водночас самознання («Я»), як випливає з цієї тези, годі описувати через знаннєвий стосунок Я до себе як до предмета, позаяк таке знання, в свою чергу, саме було б свідомістю, тобто знанням, що не знає про себе в знанні того, про що воно знає. Єдиною відмінністю від предметного знання для такого знання було б лише те, що те знання, яке б воно втрачало в знанні про себе, було б не знання як знане знання, а знання як знаннєвий стосунок того знання, яке знає, до того знання, про яке воно знає, оскільки це знання неможливо упередметнити, тобто розглядати його як щось зовнішнє стосовно знання. Отже, знання про предмет набувається в його стосунку до знання як «для нас», а не до предметного знання; втім, у такому стосунку «для нас» предмет є «для себе» лише в собі [79, S.26], тобто в знанні про себе, яке ще охоплене ілюзією власної предметності, а тому не здатне увиразнити знання про предмет як самовизначальну дію самого предмета. Навпаки, спекулятивне обґрунтування суб`єктивності Гегелем полягає в тому, що стосунок предмета до знання є водночас його «самопородженням, чистим поняттям, і в той же час є для нього предметною стихією, в якому він має власне наявне буття» [79, S.26]. Як бачимо, омана, згідно до якої предмет міг би набувати власної визначеності лише у стосунку до знання, є спростованою, оскільки б сама ця підстава не могла б тематизувати себе як **певне** знання, що, свою чергу, унеможлиблювало б і знання про предмет. На противагу такому стану справ виявляється, що «предмет у власному наявному бутті для самого себе є рефлексивним у себе предметом» [79, S.26], що, як бачимо, засвідчує, що знання про предмет є безпосередньо тотожним наявному буттю цього предмета, а тому стосункове витлумачення сутності цього предмета є неможливим. Нарешті, це знання («для нас»), як бачимо, і є «Я» (суб`єктивністю), в якому знане знання безпосередньо співпадає із тим знанням,

яке знає. Але, як впливає з попередніх аргументів, таке знання саме по собі є предметом, а тому «покладеністю» цього знання, отже, є не предмет, а саме ж знання («Я»), що тематизує нову обґрунтовальну мету – необхідність обґрунтувати **безпосередньої** тотожності рефлексивного і покладеного виміру знання в самознанні (предметі / «для нас»).

Висновки до третього розділу.

Намагання тлумачити будь-яке знання як визначене знання, а змістовність цього знання – як вимір самостосунку знання, а не його безпосереднього буття одразу ж призводить до суперечності, адже за умови такого тлумачення ми ніколи б не могли відрізнити знання саме по собі, тобто безпосередність знання («Daßheit») від визначеності цього знання, тобто його опосередкованим буттям («Washeit»). Як виявляється за найближчого розгляду цієї проблеми, такий стан справ увиразнює вимогу і описувати знання як самостосунок предмета, так і потребу в обґрунтуванні непередметної визначеності предмета. Внаслідок цього було продемонстровано, що предмет сам по собі присутньо є знанням про себе, тобто предмет сам по собі (у власному безпосередньому бутті) є лише абстракцією самостосунку знання. Таким чином, безпосередність існування предмета виявляється позірною, оскільки така безпосередність є безпосередністю не самого предмета, а його безпосередністю **для знання**, а відповідно, безпосередність самого предмета насправді є безпосередністю знання.

Намагання витлумачити змістовність цього знання на засадах свідомості (знання про щось) одразу ж наражаються на парадокс, адже, як було продемонстровано, те, що для свідомості виступає як предмет, є самоупредметнювальною дією знання, яка розгортається в знанні без усвідомлення того, що джерело предметності цього знання міститься в самому знанні, а не в емпіричній предметності, внаслідок чого знання у знанні про щось знає лише це «щось», водночас не знаючи про самого себе, тобто **не** є знанням. На противагу такому тлумаченню сутності предмета Гегель висуває тезу про двоїстий характер існування предмета в ме-

жах знання: (1) «предмет для себе є лише для нас»; (2) «предмет і для самого себе є «для себе», що, по-перше, засвідчує неможливість витлумачувати сутність цього предмета як безстосункове буття, а по-друге, демонструє, що такий стосунок є безпосереднім, тобто предмет сам по собі є знанням про себе. Водночас такий са-мостосунок («для самого себе є «для себе») годі витлумачувати як предметний стосунок, оскільки, якщо б такий стосунок був би предметним, то це призвело б до того, що таке самознання («для себе») не знало б самого себе у знанні про себе, що б імплікувало парадокс «передпокладеності знання», який був проаналізований на прикладі міркувань Р. Уолеса, К. Брінкмана, К. Лоєра, Б. Баумана та ін. Отже, те знання, яке знає про себе у самотосунку предмета – це не знання про предмет («предметна свідомість»), а таке знання, яке Гегель називає «для нас», або «наша свідомість», тобто **чисте поняття**, і саме це знання є джерелом знання про предмети. Оскільки, як було продемонстровано в третьому розділі, це знання саме по собі є предметом, то з цього випливає неможливість витлумачувати предмет виключно як покладеність цього знання, оскільки, як бачимо, покладеністю є саме знання, але не предмет. Але такий стан справ увиразнює потребу в обґрунтуванні безпосередньої тотожності рефлексії і її покладеності, яка є основною темою заключного розділу дисертаційного дослідження.

Розділ IV

СУБ`ЄКТИВНІСТЬ ЯК СУБСТАНЦІЯ-СУБ`ЄКТ

4.1. Самознання і проблема єдності рефлексії.

Втім, реалізація обґрунтовальної мети, задекларованої наприкінці попереднього розділу, пов'язана із численними складнощами. Як було продемонстровано в другому розділі, самостосунок знання є суто негативним стосунком, і визначеність цього знання є данною не як «в собі» (тобто як певне наявне буття), а як «перехід і заперечення» [81, S.38]. Отже, цей предмет є самовизначеним знанням («Washeit»), який в межах рефлексії даний як стосунок, тобто опосередкований стан справ. Водночас, проте, цей предмет виступає і як опосередкувальний стан справ щодо безпосереднього існування знання, що, як бачимо, засвідчує той факт, що у рефлексивному обґрунтуванні предмета, тобто знанні про предмет, яке вбачає свою присутність у цьому предметі, цим предметом, на відміну від сфери наявного буття, є не предмет, а стосунок знання до предмета, в той час як сам предмет є лише визначеністю цього стосунку. Але, як бачимо, якщо б таке обґрунтування предмета було остаточним, то знання про цей предмет ніколи не могло б постати, оскільки змістовна визначеність цього знання ніколи б не співпадала із тим, чим це знання безпосередньо є («Daßheit»), і імплікувала б парадокс «передпокладеності знання», який був розглянутий в (3.2) на прикладі міркувань Р. Уолеса: (1) таке знання ще до набуття власної визначеності у самостосунку мало б бути визначеним знанням, адже в іншому випадку годі зрозуміти, чим є те, чому ми приписуємо певну знаннєву визначеність; іншими словами, на підставі чого може базуватися впевненість, що ми приписуємо властивість «знати про щось» саме знанню, позаяк те, що знає про щось, набуває визначеності «бути чимось» саме на підставі цього знання, внаслідок чого те, **на підставі чого** це знання набуває такої визначеності (тобто, власне, саме знання), стає незбагненим, оскільки таке знання, як впливає звідси, мало б бути визначеним ще до того, як

воно стає визначеним знанням⁹²?; (2) а втім, такий парадокс імплікує висновок, що знання у власному безпосередньому існуванні вже імпліцитно містить певний стосунок до предметності, що узгоджується з тезою про предмет як про визначеність знаннєвого самостосунку, і водночас імплікує нову апорію: якщо б те, чому ми приписуємо знання про щось (тобто знання) вже до стосунку до цього «щось» містило б знання про нього, то за такого стану справ, вочевидь, знаннєвий стосунок до предмета, що уможлиблює знання про щось, стає позбавленим сенсу, позаяк раціональний зміст такого стосунку, як видається, може полягати лише в тому, що знання, знаючи про себе саме як про себе на відміну від знання про щось, приписує собі знання про щось як певне додаткове знання, яке не було наявним у тому знанні (знанні про себе), якому воно було приписане. Як бачимо, за такого випадку це знання не могло б знати про те знання, яке воно визначає як знання про себе, позаяк це додаткове знання, як виявляється, було б іманентним моментом самого знання, яке знає про нього, внаслідок чого це знання: (а) не могло б змістовно відрізнити те знання, про яке воно знає, від самого себе, а без цього відрізнення годі було б говорити про можливість знаннєвого зв'язку між ними; (б) а тому знаннєвий стосунок знання, яке знає, до того знання, про яке воно знає стає непотрібним: якщо усе знане знання є іманентним моментом того знання, яке знає, то, як бачимо, таке знання є самоустосованим і самосвідомим **ще до стосунку** до того знання, про яке воно знає як про власне знання, тобто таке знання вже б знало б про щось **ще до набуття** знання про це щось, а тому це набуття ставало б неможливим. Таким чином, за будь-якої з цих альтернатив знання є неможливим: за умови (1) стає неможливим знання, яке знає про себе; за умови (2а) немо-

⁹² Цей парадокс можна проілюструвати на прикладі міркувань Д. Генриха з його монографії «Між Кантом і Гегелем. Лекції з німецького ідеалізму». На думку Генриха, спекулятивна система думки увиразнює вимогу зрозуміти «абсолютне як Буття та його внутрішнє розрізнення на світ скінченності і систему стосунків» [84, р.304-305]. Наскільки в контексті Гегелевої системи є слушною ця дистинкція, і чи містить ця дистинкція вимоги описувати стосунки як безпредметний, тобто невизначений (в цьому контексті) стан справ, що протистоїть «світу скінченності»? Адже, як зазначає Генрих, Гьолдерлінова система, що мала, на думку Генриха, суттєвий вплив на вчення Гегеля, «запропонувала три шляхи, на підставі яких скінченна самість поєднує себе із абсолютним, із цим буттям, що існує ще до його першорозрізнення (Urteil)» [84, р.305]. Як бачимо, якщо б «світ стосунків», тобто рефлексія, був чимось іншим стосовно предметного світу («наявного буття»), то вимога пізнавати абсолют відразу імплікувала б апорію, адже перша теза наголошує на тому, що абсолютне має осягатися як «внутрішнє розрізнення», тобто стосунок, а друга теза твердить, що абсолютне має схоплюватися як щось, що передує такому стосунку. Як бачимо, такі міркування унаочнюють ключову теоретичну вимогу: мислити визначеність наявного буття як визначеність стосунків, а не як предметну визначеність.

жливим стає знання, про яке знається в знанні про себе; за умови (2б) унеможливується знання як пізнавальний стосунок знання, яке знає, до знання, про яке воно знає, яке, втім, згідно до пункту (2а), вже саме по собі є неможливим. А проте, як можна переконатись із цих міркувань, функція знанневого пов'язування за такого випадку перетворюється на ще одне знання, що підлягає додатковій ідентифікації у пізнавальному акті, внаслідок чого стосунок знання до предмета (тобто до того знання, про яке знання знає) поставав би для знання як новий предмет, який, в свою чергу, потребував би нового стосунку задля устосування до того знання, яке знає про предмет. Як бачимо, якщо б знання було б виключно опосередкувальним принципом, то таке знання ніколи не могло б постати, позаяк воно було б обтяженим парадоксом «нескінченної ітерації»; окрім того, якщо ми ідентифікуємо знання як стосунок, то ми відрізняємо від цього знання знання як стосоване, тобто предмет цього знання, яке, вочевидь, за такого стану справ мало б бути не знанням, а «безпосередністю для знання», але в такому випадку незбагненною стає підстава виникнення самого знання, тобто об'єднання знання як стосунку з безстосунковою безпосередністю (предметом знання). Як бачимо, з цього випливає, що ми не можемо пояснити природу знанневого самостосунку ні через зовнішню щодо знання предметність, ані через безпосередній вимір («Daßheit») самого знання, що знову повертає нас до висновку про самопокладальний характер знання, в якому покладене – це лише визначеність стосунку покладального акту, але не зовнішній щодо знання предмет.

А втім, за такого тлумачення знання постає невизначеність: якщо ми витлумачуємо предметний вимір знання як визначеність його самостосунку, водночас відрізняючи визначеність цього знання («Washeit») від його безпосереднього буття («Daßheit»), то чи не свідчить це про те, що саме знання існує лише в стосунку до відрізненого, а отже, визначене знання завжди мало б бути зовнішнім щодо самого себе, і чи не варто в такому разі розглядати цю визначеність як предикат самого знання? Спробу такого обґрунтування знання здійснив Р. Піппін. Міркування Піппіна з цього приводу полягають в наступному: з одного боку, ми не можемо пояснити визначеність знання через те, до чого це знання стосується, і водночас

знання існує лише в стосунку до відрізненого, яке, отже, саме по собі не є знанням, тому можливість знаннєвого самоосягнення обмежена стосунком знання до предмета; таким чином, підстава можливості існування знання («покладання») є водночас підставою, на якій засновується неможливість знання знати про себе як про покладальне у такому покладанні: «Така структура ніколи не може бути повністю покладеною безвідносно до розрізень, відповідно до яких вона може (чи ні) впливати на досвід» [129, р.221], тобто покладання знання посутньо обмежене його можливістю до предметної самоафекції; втім, з іншого боку, таке знання не може бути і «суцільно «зовнішньо рефлексивним» («externally reflected»), як нібито така квалітативна ідентифікація (qualitative identification) увиразнювалась би абстрактно чи індуктивно» [129, р.221], тобто, як виявляється, підстава опису предметної афекції знання («квалітативна ідентифікація») не є підставою опису самого знання. На противагу такому зовнішньому описові знання Піппін висуває ідею «сутнісної предикації» (essential predication), необхідність якої він описує в наступний спосіб: «...ще до актуального здійснення квалітативного визначення має бути наявною певна ідентифікувальна структура» [129, р.221], яка, проте, лише уможлиблює предметний стосунок знання, але сама не є предметною і не підлягає «квалітативному визначенню». Як бачимо, квалітативне розрізнення, внаслідок якого постає предмет, є можливим на підставі первинної об'єднувальної діяльності (сутнісної предикації), яка, втім, є можливою лише **в стосунку** до розрізненого, оскільки її функція полягає лише в уможливленні предикації, а тому це знання годі ідентифікувати як певне «щось», бо ж предикація (визначення) цього знання є неможливою, а отже, опис цього знання може бути виключно негативним. З цих попередніх міркувань Піппін висновує таку обґрунтовальну тезу: «Будь-яка визначеність... може відбутися лише на підставі того, що Гегель називає протилежністю між «позитивним» і «негативним», між завжди необхідною спонтанністю покладання мислення і «негативним», тобто розрізненням, що потребує такого покладання ззовні. Це є «протилежністю», оскільки в межах рефлексивного саморозуміння ми не можемо відрізнити те, що є покладеним, від того, що є зовнішнім стосовно покладання» [129, р.222]. Але ж таке обґрунтування

призводить до висновку, що ми не лише не можемо знати про покладання, що ви-творює покладене, позаяк таке покладання є непередикативним, а знати ми можемо лише на підставі предикації; водночас виявляється, що і підстава нашого знання про визначені стани справ є сумнівною: якщо ми знаємо лише на підставі предикації, але не знаємо покладання, що уможлиблює предикацію, то в межах предметного, тобто визначеного знання ми не могли б відрізнити знання про один предмет від знання про інший предмет, позаяк таке відрізнення є можливим лише на підставі визначеності такого знання, а сама визначеність – на підставі предикації, яка в свою чергу стає незбагненою. А втім, як впливає з Піппінового обґрунтування, іманентний самоопис можливості предикації (тобто знання про «щось») є неможливим, оскільки це «щось» у стосунку до знання «потребує покладання ззовні», що, з одного боку, увиразнює незнанневу природу предмета знання, а з іншого – унеможлиблює відрізнення цього предмета від самого знання, позаяк для предметного знання будь-яке знання постає як знання про предмет. Але ж якщо можливість предикації, тобто визначення знання, вже попередньо передбачає необхідність існування визначеного знання ще до покладання предметної визначеності (бо в іншому разі стає незрозумілим, якому саме станіві справ ми приписуємо можливість знати про предмет), то те розрізнення («протилежність»), на підставі якого знання об'єднується із зовнішнім щодо знання предметом, вочевидь, має бути описаним як саморозрізнення цього первинного знання, тобто «негативне», яке Піппін описує як властивість предмета знання, за такого стану справ має описуватись як властивість самого знання, що знов-таки ілюструє хибність намагання описати природу знання («негативності») як певну безпосередність, що лише **стосується** до предмета, а тому безпосередній вимір цього знання має бути описаним як опосередкований стан справ. Таке обґрунтування Гегель удокладнює в двох комплементарних тезах:

1) «Негативність – це негативність в собі, а отже, безпосередність в собі» [81, S.22].

2) «Але водночас негативність є безпосереднім стосунком до себе, негативним самовідрізнянням себе від себе самої; отже, безпосередність є негативністю чи визначеністю у стосунку до неї» [81, S.22].

Як бачимо, відпочатково негативність постає як певне «щось», **негативністю чого** вона є, і для предметного знання цілком природно гадати, що стосунок негативності до її предметного виміру не є властивістю самої негативності. Втім, Гегель одразу ж підважує цю тезу: безпосередність цієї негативності є безпосередністю лише «в собі», тобто абстракцією негативності, коли її розглядають поза стосунком до того, негативністю чого вона є, тобто **самостосунком**. Друга частина Гегелевого обґрунтування, як бачимо, увиразнює, що безпосереднім виміром самої негативності є не сама негативність як предметна визначеність, а її стосунок до себе. Отже, самовідрізняння не призводить до постання відрізненого, позаяк цей стосунок є визначеністю самої негативності, а отже, буття відрізненого є **безпосередньо** буттям самої негативності. Зрозуміло, що таке обґрунтування було б неможливим, якщо б ця негативність підлягала предметному описові, що потребував би зовнішнього стосовно знання покладання, як це намагався обґрунтувати Р. Піппін. Тому, як бачимо, те, що для предметного знання, що мислить себе на підставі аналогії з предметними стосунками, постає предметом, в знанні самому по собі є стосунком, тобто безпосередність – це властивість самого стосунку, а не стосованого («в собі»); і разом з тим, як видається, таке обґрунтування залишає простір для предметного витлумачення негативності, оскільки розрізнення безпосередності стосунку і безпосередності самої негативності («в собі»), як видається, імплікує несумісність буття негативності із її визначеністю, яка, за словами Гегеля, постає «в стосунку до неї», тобто самої негативності, позаяк те, чим є негативність у стосунку до самої себе, суперечить безпосередньому вимірові її буття, і водночас увиразнює, що такий самостосунок передбачає самоустосування негативності до зовнішнього щодо неї стану справ («неї»), а отже, визначена, тобто самоустосована негативність, як видається за такої аргументації, мала б бути відмінною від себе самої, тобто у власному самостосунку стосуватись **не до себе**. Але ж Гегель, аби запобігти такому нерозумінню, стверджує, що «сама ця визна-

ченість є абсолютною негативністю і процесом визначення, який безпосередньо як процес визначеності є скасуванням себе самого і поверненням до себе» [81, S.22]. Як бачимо, визначеність самостосунку не становить додаткового стану справ щодо самого самостосунку, а тому стосунок знання до власної визначеності, який присутньо є самостосунком, годі остаточно упредметнити. Така визначеність є не предметом, а покладеністю самого знання, а тому безстосункова єдність знання («Daßheit») – це знання лише як знання «в собі», тобто як предмет. Втім, як випливає з Гегелевої тези, визначеність знання, яка була щойно описана як характеристика стосунку знання, водночас безпосередньо тотожна рефлексивному вимірові цього знання, тобто знанню самому по собі; таким чином, якщо визначеність знання є данною лише як «скасуванням себе самого і поверненням до себе», то це унеможливорює пояснення змістовності знання через зовнішню афекцію. Якби визначеність рефлексії водночас не співпадала б з тим, чим ця рефлексія безпосередньо є, то в такому разі годі було б говорити про цю визначеність як визначеність рефлексії, оскільки б опосередкувальним станом справ в межах самої рефлексії була б не її визначеність, а стосунок рефлексії до власної визначеності, внаслідок чого ця визначеність була б не визначеністю рефлексії, а визначеністю стосунку цієї рефлексії до власної визначеності, тобто визначеністю рефлексії не як самої по собі, а як вона є у цьому стосунку. Додатково ця суперечність поглиблюється тим, що за такого стану справ рефлексивне опосередкування, що складає визначеність знання, мало б бути зовнішнім щодо знання принципом, що витворював би таку визначеність через зовнішній стосунок до самої рефлексії, внаслідок підстава, на якій могла б засновуватись єдність знання, ставала б неясною. Як бачимо, ця апорія постає внаслідок того, що ми маємо мислити визначеність знання («покладеність») і як тотожну самому знанню, оскільки в іншому разі ця визначеність не була б визначеністю знання, і як відмінну від знання, бо ж за умови редукції покладеного виміру знання до його рефлексивного виміру годі було б говорити про покладання самого знання.

Такий стан справ породжує закономірний сумнів: чи може ця рефлексивна єдність, якою є знання, бути описаною на підставі рефлексії? К. Єоманс вбачає

основну складність можливості такого опису в тому, що задля цього ми маємо включити до опису знання те, чим це знання є визначеним, що б вимагало від нас визнати, що підстава визначеності знання є водночас і знанневою, і незнанневою (сам К. Єоманс називає її «зовнішньою визначеністю»). Спосіб розв'язку окресленої проблеми у Гегеля К. Єоманс попередньо формулює так:

«Поворотний пункт того проекту, що відкриває «Вчення про сутність», за допомогою якого Гегель плекав надію вирішити цю проблему, є поняттям цієї єдності як такої, що має подвійну форму: ця єдність має досягатися і як покладання, і як рефлексія-в-себе, кожне з яких є в свою чергу сукупністю внутрішньої і зовнішньої визначеності. Отже, кажучи більш виразно, єдність, яка є рефлексією, є стосунком двох її форм (покладання і рефлексії-в-себе), кожна з яких сама по собі є стосунком між зовнішньою і внутрішньою визначеністю» [172, р.49].

Такий опис сутності рефлексії водночас увиразнює слабке місце цього обґрунтування: необхідність описувати покладеність рефлексії як зовнішнього стосовно рефлексії стану справ. Якщо б покладеність дійсно була б нереклексивним принципом, опис рефлексії як знанневої єдності передбачав би в свою чергу необхідність опису такої єдності щодо кожного з вимірів цієї єдності і так далі, що автоматично вело б таке обґрунтування до парадоксу «нескінченної ітерації». І водночас така теза спричинює ще одне ускладнення: якщо, як обґрунтовує Єоманс, первинна рефлексивна єдність є єдністю внутрішньої (рефлексія) і зовнішньої (покладеність) визначеності, то самопокладання, тобто стосунок рефлексії до власної визначеності може бути обґрунтованим лише як властивість цього стосунку, а не властивість рефлексії, оскільки Єоманс сам зазначає, що така визначеність є «зовнішньою»; але якщо сама покладеність є такою єдністю, то **стосовно чого** є зовнішньою вона сама? А втім, такі парадокси засновуються на предметному тлумаченні цих знанневих вимірів, хибність чого була удокладнена в 2-му розділі. Такий стан справ визнає і сам К. Єоманс:

«Але оскільки покладання і рефлексія-в-себе досягаються як із необхідністю пов'язані одне з одним, жодне з них не може бути ізольованим як чиста зовнішня чи чиста внутрішня визначеність в той самий спосіб, відповідно до якого ці фор-

ми могли б бути описаними у «Вченні про буття». Отже, така загальність (generality; Єоманс має на увазі рефлексію – О.Б.) є достатньою лише задля того, аби дати уявлення про ці форми рефлексії і первинний сенс їхньої визначеності. Їхня істинна природа є більш складною» [172, р.49].

Втім, як бачимо, основна теоретична складність, яку ідентифікують міркування Єоманса, полягає в неможливості предметної фіксації покладеного виміру рефлексії, що перешкоджає тематизації цього виміру як певного «щось», що лише стосується до неї. Отже, такий стан справ імплікує нову теоретичну загрозу, сформульовану К. Єомансом: неможливість рефлексивного опису самої рефлексії, оскільки рефлексія, по-перше, передбачає стосунок до відрізненого (покладеності), яке є протилежним рефлексії, а по-друге, сама імпліцитно входить до складу відрізненого, тобто повний опис цього знання передбачав би опис лише частини цього знання, і навпаки. Але з цього випливає, що опис рефлексії можливий лише як самоопис, і підстава визначеності самої рефлексії – покладеність – є характеристикою самостосунку рефлексії, а не властивістю відрізненого, як вважає Р. Піппін, позаяк за умови визнання самостійності і відокремленості цих рефлексивних сфер підстава їхнього об'єднання у єдиному знанні ставала б незрозумілою. Експліцитне заперечення проти такого аргументу Р. Піппіна висуває Б. Лонгуенс:

«Ми можемо побачити деякі переваги Гегеля, які той може висунути з позицій власної діалектичної логіки у таких висловлюваннях, як: тотожність (понять) не виключає відмінності (предметів), або логічна несуперечливість не виключає реальної протилежності... За Гегелем, не існує, з однієї сторони, стосунку понять (тотожність, несуперечливість), а з іншої – стосунку емпіричних предметів (відмінність, реальна протилежність) [115, р.48].

Не зважаючи на те, що думка Б. Лонгуенс, відповідно до якої відмінність є властивістю предмета, а отже, відмінність у межах знання (тобто, власне, знання про предмети) є наслідком предметної афекції знання, з позиції Гегелевого обґрунтування, до якого апелює сама Б. Лонгуенс, є сумнівною, така теза увиразнює неможливість опису стосованого до рефлексії як певної предметності; отже, визначеність рефлексії як єдності, що на позір передбачає стосунок до чогось поза

рефлексією, має бути визначена як присутньо непередметний стан справ, тобто «видимість»:

«Отже, визначеність, яка складає видимість в межах сутності, є нескінченною видимістю; вона є лише устосованим до себе негативним, а отже, визначеністю, яка як визначеність є самостійною і невизначеною. Навпаки, самостійність як устосована до себе безпосередність є також цілковито визначеністю та моментом визначеності і є даною лише як устосована до себе негативність» [81, S.23].

Як бачимо, якщо б негативність рефлексії, тобто визначеність, передбачала б зовнішню детермінацію самої рефлексії, як це обґрунтовує Піппін, то самостосунок рефлексії передбачав би необхідність предметної ідентифікації визначеності рефлексії, що водночас імплікувало б апорію, адже в такому разі визначеність рефлексії була б визначеністю устосованого до неї предмета, і на підставі рефлексивного знання відмінність змістовності рефлексії від змістовності стосованого ставала б непояснюваною, як це визнає і сам Піппін. Навпаки, як обґрунтовує Гегель, цей квазіпередметний корелят рефлексії цілком співпадає із визначеністю самої рефлексії, оскільки ця визначеність є «нескінченною», а не визначеністю у стосунку до предметності; відповідно, покладеність знання є його самовизначеністю («є лише устосованим до себе негативним»). Як бачимо, рефлексивна самотематизація не передбачає стосунку до себе як до певного «щось», а тому на підставі предметного опису самої рефлексії її змістовність постає лише як «визначеністю, яка як визначеність є ... невизначеною». З такого аргументу вбачається і підстава, що перешкоджає предметній тематизації покладеності - **стосункова природа її визначеності**, яка в стосунку до рефлексії складає її безпосередність, тобто наявне буття. Як бачимо, змістовність рефлексії не дається як певне «щось» («є даною лише як устосована до себе негативність»); навіть більше – безпосередність самостосунку є опосередкованою небуттям стосованого, тобто того, визначеністю чого постає ця визначеність у стосунку до себе, позаяк Гегель уточнює, що рефлексія «не містить цього руху в собі, натомість вона сама є цим рухом як абсолютна видимість, чиста негативність» [81, S.25], тобто визначеність наявного буття рефлексії – це визначеність її стосунку до власного небуття, тобто покладе-

ності. Отже, обґрунтування стосунковості наявного буття рефлексії увиразнює неможливість редукції рефлексії до її предметного виміру. Такий стан справ Гегель роз'яснює так:

«Визначеність становлення буття має за основу буття, і вона є стосунком до іншого. Навпаки, рефлексувальний рух – це інше як заперечення в собі, що набуває буття лише як устосоване до себе заперечення»⁹³ [81, S.24].

Отже, визначеність предметного стосунку набувається лише в устосуванні до зовнішнього щодо нього предмета, в той час як рефлексивна визначеність є стосунком до себе. Більш того: визначеність того предмета, який підлягає предметному визначенню, не передбачає необхідності стосунку цієї визначеності до іншого предмета, позаяк ця визначеність, відповідно до принципів предметного обґрунтування, є безпосередньою; отже, якщо б рефлексивний самостосунок заперечення передбачав би необхідність предметного опису його визначеності, то за такого стану справ, згідно до принципів предметного опису, ця визначеність мала б описуватися як «щось», що є зовнішнім стосовно самостосунку: «це щось є покладеним як рефлектоване в себе через скасування іншобуття; воно є тотожним із собою дещо, стосовно якого іншобуття, що складає його момент, є дечим відмінним від нього, тобто тим, що не належить йому як цьому «щось» [80, S.127]; відповідно, за такого стану справ годі було б описати визначеність рефлексії як **іншобуття**⁹⁴, а спекулятивне обґрунтування якраз і засновується на такій вимозі («Визначеність рефлексії є устосуванням до власного іншобуття в самому собі» [81, S.35]; «Рефлексивне визначення приймає власне іншобуття в себе» [81, S.35]),

⁹³ Таким чином, змістовність рефлексивного стосунку набувається в стосунку до себе, а не в стосунку до зовнішнього предмета, на відміну від предметних стосунків. До того ж такий самостосунок є негативним, що унеможлиблює його предметний опис, тому намагання ізолювати в межах рефлексії стосоване від стосувального призводять до невирішуваних складнощів. Зокрема, Д. Генрих, скеровуючись прагненням описати рефлексію як самостосунок, що передбачає попередню тематизацію стосувального (знання про себе) на відміну від стосованого (того, про що знається у знанні про себе), зазначає з приводу Гегелевого обґрунтування рефлексії наступне: «Стосунок між цими двома сторонами (рефлексією і покладеністю – О.Б.), тим не менше, не був достатньо визначеним у сенсі заперечувального заперечення. Він є відкритою основою для подальшого розвитку теорії сутності... Фактично, Гегель сам не зробив нічого, аби упрозорити логічні стосунки, в яких він сам рухається із нереклексивною віртуозністю» [87, S.114]. Як бачимо, закид Генриха на адресу Гегеля засновується на тому, що він нібито не зміг описати покладеність **на відміну** від рефлексії (і навпаки), що призводить до плутанини у обґрунтуванні рефлексії; проте, як було укладено вище, спекулятивне обґрунтування не лише не передбачає необхідності такого опису, але й ідентифікує хибність цієї вимоги.

⁹⁴ Рефлексивний характер цієї інакшості («іншобуття») укладив М. Гайдегер: «Інакшість... є сутністю іншого у стосунку до самого себе. Вона не є інакшістю іншого на відміну від одного» [82, S.18], натомість цю інакшість, за Гайдегером, варто схоплювати як «безумовне себе-до-себе-самого-устосування» [82, S.19].

бо ж в іншому випадку покладеність рефлексії була б просто іншим наявним буттям щодо її власного безпосереднього буття, тобто рефлексивним буттям **на противагу** іншобуттю [80, S.127]. Відповідно, визначеність рефлексії є суто **негативною** визначеністю, що унеможлиблює предметну ідентифікацію цієї визначеності на противагу самій рефлексії, що дозволяє уникнути парадоксу нескінченної ітерації в самообґрунтуванні. Як бачимо, по-перше, самостосунковість рефлексії не лише є можливою лише через стосунок рефлексії до її визначеності, тобто її іншобуття, а навіть безпосередньо є цим стосунком, що імплікує висновок, що те, чим безпосередньо є рефлексія, є безпосередньо протилежним її наявному буттю (стосунку), тобто рефлексія у власному бутті є протилежною собі. По-друге, самостосунок рефлексивного визначення є опосередкованим, тобто можливість рефлексивного стосунку засновується не лише на підставі буття її визначеності, але й на підставі її небуття, завдяки чому цей стосунок є **рефлексивним**, тобто рефлексія у стосунку до її визначеності стосується сама до себе; відповідно, опосередкувальне в межах рефлексії – це водночас як буття, так і небуття власної визначеності, тобто рефлексія, відповідно, сама є власним небуттям чи містить це небуття в собі. Гегель підсумовує ці аргументи в таких тезах:

1)«По-перше, кожне взагалі є тому, оскільки є інше; те, що воно є, воно є через інше, через власне небуття; воно – лише покладеність» [81, S.57].

2)«По-друге, воно є постільки, поскільки іншого немає; те, що воно є, воно є через небуття іншого; воно – рефлексія в себе» [81, S.57].

Як бачимо, кожне є тотожним собі (тобто взагалі «є») лише в стосунку до іншого, тобто власного іншобуття; відтак предметний опис рефлексії неможливий, оскільки унеможлиблюється попередня предметна ідентифікація того, що стосується, і того, до чого стосується це щось у такому стосунку. Водночас єдність рефлексії, чи її тотожність власній визначеності, вочевидь, засновується на тому, що в тотожності покладеному вимірові рефлексії сама рефлексія є відмінною від себе, тобто протилежною собі. Гегель розв'язує це утруднення таким аргументом:

«Але й те, й інше самі присутньо є єдиним опосередкуванням протилежності взагалі, в якому вони є лише покладеними» [81, S.57].

Такий аргумент почасти підтверджує, а почасти спростовує відповідні міркування Р. Піппіна. Як бачимо, рефлексивне саморозрізнення («саморозуміння» за Піппіном), що передбачає попередню тематизацію визначеності розрізненого, дійсно є неможливим, оскільки цей самостосунок передбачає водночас як стосунок до буття стосованого (тотожного небуттю стосувального), так і до його небуття (що є тотожним буттю стосувального); але в такому стосунку рефлексія є (1) або визначеною, тобто опосередкованою буттям покладеного, яка за такого випадку є покладеним виміром рефлексії, але не рефлексією; або (2) самототожною, тобто опосередкованою небуттям покладеного, і за такого випадку таку рефлексію годі якось визначити, оскільки вона сама по собі, поза стосунком до власної протилежності, є цілковито невизначеною. З іншої сторони, на противагу Р. Піппіну, Гегель обґрунтовує покладеність знання (рефлексії) як іманентний момент самої рефлексії, що не потребує «покладання ззовні», як вважав Піппін. Але, як впливає із цього обґрунтування, єдність вимірів рефлексії годі обґрунтувати засобами самої рефлексії, позаяк з точки зору рефлексії ця єдність постає як така, в якій її моменти «є лише покладеними»⁹⁵. Відповідно, повний змістовний збіг цих вимірів в межах рефлексії є недосяжним, що підтверджує міркування К. Дюзинга про те, що «визначення рефлексії...є лише несамостійними, окремими конститутивними елементами саморуху поняття» [13, с.219], які той висунув на противагу позиції Д. Генриха. Міркування Дюзинга тим більше є слушними, якщо звернути увагу на наступне твердження Гегеля, яке він позиціонує як важливу складову спекулятивного обґрунтування: «Одна з найважливіших вимог до пізнання полягає в тому, аби досягнути й притримуватися такого погляду на сутність цих рефлексивних визначень, відповідно до якого їх істина полягає лише у їх вза-

⁹⁵ Такий стан справ яскраво засвідчує неусувну суперечність в межах рефлексії, яку годі витлумачити як суперечність нашого знання про неї, тобто формально витлумачувати зміст самої негативності. Одну з найбільш показових і водночас найменш вдалих спроб такого тлумачення здійснив сучасний знаний гегелознавець Тері Пінкард. На його думку, суперечності виникають, коли «наявна несумісність між двома фундаментальними віруваннями, кожне з яких зазіхає на виключне право на істину» [128, р.19], а тому діалектична суперечність, на думку Пінкарда, є лише «ілюзією». Теза Пінкарда є характерною для прихильників формалістичного тлумачення філософії Гегеля, проте евристичний потенціал цієї тези є надто сумнівним.

ємних стосунках одне з одним і, отже, в тому, що **кожне з них містить інше у власному понятті**⁹⁶; без такого знання, вочевидь, в філософії неможливо ступити й кроку» [81, S.73].

4.2. Суб`єктивність як рефлексивна циркулярність

Спробуймо удокладнити епістемічну релевантність цих міркувань щодо основної проблеми дослідження – «Я», або чистої суб`єктивності. Як було з`ясовано в першому розділі, ми не можемо знати про предмети на підставі предметного знання, оскільки предмет **безпосередньо** – це лише **знання** про предмет; і навпаки, за умови безпосереднього розгляду сутності знання ми знаходимо, що і знання **безпосередньо** є **предметом**. Отже, пояснювальним принципом предметності є рефлексивні стосунки, на підставі яких постає сама предметність. Втім, як можна було переконатися на прикладі міркувань із попереднього підрозділу, обґрунтування рефлексивного стосунку на підставі рефлексії є проблематичним, адже в межах рефлексивного обґрунтування ми не можемо предметно тематизувати відмінність її рефлексивного виміру від її визначеності, а стосунок цих вимірів і є **усією рефлексією** як такою. Такий стан справ, з однієї сторони, демонструє неможливість редукції визначеності рефлексивного стосунку до визначеності предмета, а з іншого – увиразнює **циркулярний** характер самої рефлексії, що засвідчує тотожність безпосереднього існування рефлексії із знанням про неї, тобто із її знаннєвим обґрунтуванням. Таку тотожність можна унаочнити на прикладі наступних Гегелевих тез:

1)«Відмінність – це негативність, що характерна для рефлексії в себе...посутній момент самої тотожності, яка як негативність самої себе в той же час визначає себе як відмінну від відмінності» [81, S.46].

⁹⁶ Рюдігер Бубнер коментує це Гегелеве положення так: «Отже, за Гегелем, покладання і зовнішня рефлексія зрештою скасовуються у конституюванні форми самовизначення, в якому процес рефлексії відрізняє сам себе від його безперешкодного самоопосередкувального руху» [39, p.71-72]. Як бачимо, рефлексивна єдність не передбачає ані зовнішнього, ані внутрішнього предмета, натомість є «самовизначенням», а тому розрізнені моменти рефлексії – це лише визначення самостосунку рефлексії, що не імплікують наявності зв'язку. Суперечливу єдність рефлексії з її розрізненими моментами Бубнер удокладнив в наступний спосіб: «Протилежність протилежності і єдності, що виступає в суперечності, скасовує видимість рефлексії і виявляє, що протилежність сама є протилежністю і неєдністю» [38, S.28].

2)«Вони (позитивне і негативне рефлексії – О.Б.)...належать до протилежності, оскільки саме визначеність є рефлектованою в себе як ціле» [81, S.57].

Як бачимо, перша теза обґрунтовує, що протилежність рефлексії самій собі, тобто покладання її небуття (визначеності) є властивістю самої рефлексії («характерна для рефлексії в себе»), і що стосунок рефлексії до власного небуття є самостосунком рефлексії, що витворює небуття стосованого, тобто визначеності («визначає себе як відмінну від відмінності»). Навпаки, друга теза доводить, що рефлексивним самостосунком є не самостосунок рефлексії, а самостосунок визначеності, а їхня взаємна відокремленість постає на тій підставі, що кожне з них як рефлексивних визначеностей «є рефлексією **цілого** в себе» [81, S.57], яким, як бачимо, і є сама визначеність **як рефлексія**. З цього вбачається, що за випадку, коли б стосоване та стосувальне мали власне наявне буття, тобто були чимось самими по собі (незалежно від їх стосунку), то таке обґрунтування було б апоретичним, адже, відповідно до тези (1) ми пояснюємо визначеність рефлексії через рефлексію, а згідно до тези (2) ми обґрунтовуємо те, чим є рефлексія, через її визначеність. Відповідно, ми не можемо виокремити в цьому стосунку те, що підлягає стосунку до себе, і те, до чого воно стосується, що засвідчує непередметний характер як рефлексивного самостосунку, так і його внутрішніх вимірів. А втім, теза (2) підводить попереднє обґрунтування до фундаментальної суперечності, адже приписування самознанню (рефлексії) властивості бути визначеним знанням можливе лише за умови, якщо або (1) ця визначеність приписується визначеному знанню, бо ж інакше годі було б ідентифікувати те, **чому саме** ми приписуємо властивість бути визначеним, а тому стосунок визначеності до знання, тобто предикація, мала б бути безпосередньою, або безстосунковою, тобто наявність референта у предикативному приписуванні визначеності унеможлиблювала б саму предикацію, тобто зв'язок між приписувальним (знанням) і приписуваним (визначенням знання); або ж (2) у випадку, за якого зберігалася б можливість ідентифікації визначеності приписувального на відміну від приписуваного, а отже, й можливість самої предикації, ми не могли б змістовно відрізнити те знання, якому приписується властивість бути знанням, від самої цієї властивості, оскільки ідентифікація цієї влас-

тивості передбачала б ідентифікацію стосунку цієї властивості до знання як приписувального, яке, утім, як бачимо, може бути ідентифіковане лише на підставі приписування йому властивості бути визначеним знанням, а отже, це знання не підлягає ідентифікації до акту самої предикації, а така ідентифікація є необхідною умовою предикативного акту. Відповідно, або умова визначеного (предикативного) знання сама має бути непередикативною і невизначеною, або ж предикативний характер знання, на підставі якого ми устосовуємо це знання до його предмета водночас унеможлиблює пояснення самого знання, позаяк веде до сплутування знання з предметністю, яке унеможлиблює епістемічний самостосунок знання, тобто «Я», або суб'єктивність.

Удокладнимо ці міркування на наступному прикладі. Коли я бачу дерево, то мій епістемічний стосунок до цього предмета водночас включає як тематичне знання про предмет («це – дерево»), так і нетематичний самостосунок «я бачу». Як бачимо, підстава ідентифікації цього предмета засновується на необхідності попередньої тематизації того, хто володіє знанням про цей предмет, тобто мене. А втім, ідентифікація мого пізнавального стосунку до зовнішнього предмета, вочевидь, вже завжди засновується на тому, що така ідентифікація вже є здійсненою, завдяки чому я відрізняю себе від того предмета, який споглядаю. І критерієм такої ідентифікації, як бачимо, не може бути зовнішня предметність, адже певність мого знання про неї на позір передбачає додаткову верифікацію (зіставлення знання із його предметом), про яку годі говорити стосовно мене самого. Коли я бачу дерево, я можу припускати, що я помиляюсь, що бачу саме дерево, а не щось інше⁹⁷; але чи можливий такий стан справ, за якого я б сумнівався, що це дерево бачу саме я, а не хтось інший? Отже, те Я, якому ми приписуємо властивість знати про предмети, водночас виступає і як предмет ідентифікації, і як критерій ідентифікації. Чи можливою в такому разі є самоідентифікація Я, оскільки, як видається, така ідентифікація передбачала б опис Я як знання про предмет?

⁹⁷ Як бачимо, партикулярний стосунок знання до предмета не може бути джерелом певності того, що предмет цього стосунку є саме таким, яким він постає у такому знанні. Але такий стан справ додатково засвідчує неможливість відокремлення предмета від знання про нього, про що пише В. Кебуладзе: «Адже предмет у його тотальності – це предмет, побачений з усіх боків, тобто побачений усіма можливими іншими» [17, с.258].

Таке запитування обтяжене численними складнощами. Якщо я зараховую за чимось властивість бути мною, то критерій, на підставі якого я це роблю, водночас є умовою як приписування собі властивості бути чимось (тобто мною), так і критерієм верифікації знання про те, що мною є саме я, а не хтось інший. А втім, удосвідчення того, що здатність бути мною я приписую саме собі, тобто критерій верифікації, годі ідентифікувати внаслідок самої цієї верифікації, позаяк за допомогою такого критерію можна ідентифікувати лише те, що **я є мною**, тобто тим, кому приписується властивість бути цим я, але не зміст самого я, тобто те, що **мною є я**. Перше твердження, а саме те, що **я є мною**, увиразнює емпірично верифікований стосунок відрізнення мене від зовнішньої предметності, тобто знання про Я – це лише знання про **стосоване**, що підлягає критеріальному описові з боку самого Я, тобто властивості Я бути чимось («мною»); друге твердження, що **мною є я**, вочевидь, такої предметної ідентифікації не передбачає, оскільки в іншому разі те, за чим зараховується властивість бути мною (тобто Я), саме передбачало попередню тематизацію того, чим є це Я, яке є мною, що б імплікувало хибне коло в обґрунтуванні. Як бачимо, можливість критеріального опису того, чим є Я, а саме те, що це Я є мною, засновується на безпосередньому, тобто безкритеріальному самоописові Я, який, отже, внаслідок такого стану справ, як видається, не підлягає предметній тематизації, а лише уможливорює її. Але за такого стану справ постає ще одна апорія: якщо Я присутньо є самоописом, то можливість остаточної ідентифікації Я передбачала б або відсутність прикінцевого критерію, на підставі якого ми верифікуємо наше знання про щось, тобто стосунок Я до предмета, або ж такий стан справ, за якого Я мало б описуватись на підставі знання про предметність. Втім, якщо задля самоосягнення Я мало б утворювати ще додатковий стосунок до відрізненого, то стосунковий характер самоосягнення унеможлилював би остаточну ідентифікацію Я⁹⁸, позаяк джерело об'єктивної

⁹⁸ Як бачимо, можливість самообґрунтування «Я» зрештою спирається на можливість обґрунтування непередметного характеру відрізненого у знанневому самостосунку, що сягає своїм корінням у обґрунтування безпредметного характеру рефлексії, яке було здійснене в другому розділі дисертаційного дослідження. А втім, з цього випливає, що самостосунок «Я» в принципі є асиметричним, що засвідчує неможливість редукції знання про «Я» до знання про предмет. Це демонструють міркування Клауса Брінкмана: «Допоки (а) і (б) є симетричними стосунками, (с) містить асиметрію. Іншими словами, два «моменти» діалектичної єдності... не є логічно рівносильними» [37, р.133], тобто не є предметами, які можна описати в ідентичний спосіб.

значущості цього знання знаходилося б у відрізненому, яке б щоразу набувало іншого змісту в залежності від того, від чого саме воно було б відрізненим, що, в свою чергу, призвело б до нескінченного регресу в обґрунтуванні. Навпаки, відповідно до іншої альтернативи, ідентифікація Я передбачає відмову описувати це Я у стосунку до відрізненого, а отже, самостосунок Я є **нереферентним**, тобто таким, що не містить знаннєвого опосередкування. Як бачимо, можливість пізнавального зв'язку, тобто знання про Я, унеможлиблює ідентифікацію самого Я, натомість ідентифікація цього Я мала б виключати референцію, тобто знаннєвий самостосунок Я, що призводить до парадоксального висновку: знання про Я можливе лише за неможливості пізнання Я, натомість пізнання Я унеможлиблює знання про нього⁹⁹.

З цього випливає, що самостосунок Я є **асиметричним**: визначеність того, чим є Я, є опосередкованою самостосунком до Я, що підлягає тематичному, а отже, критеріальному опису, натомість Я як підстава такого приписування має бути даною до і незалежно від усякого приписування, а відповідно, не підлягає тематизації і як підстава критеріального опису визначеності Я сама має описуватись безпосередньо й безкритеріально. Як бачимо, в епістемічному самостосунку Я те Я, що знає про себе, має бути тотожним тому Я, про яке воно знає, і ця тотожність, вочевидь, і є критерієм, на підставі якого можливо ідентифікувати істинність цього самостосунку. А проте, неважко помітити, що ми не можемо поміняти місцями ці два Я, тобто дізнаватись про те Я, яке є критерієм самоопису, на підставі предикації, тобто знати про Я точно таким же чином, як це Я знає про себе. Але ж такий стан справ свідчить про те, що асиметричний характер самостосунку Я є ідентичним виявленому вище циркулярному характеру рефлексії. Чи можливо, аби критеріальному, тобто предметному описові підлягало саме **Я, що знає**, тобто чи не могли б ми розглядати ці два Я як симетричні стани справ? Спробу такого

⁹⁹ Цей парадокс самоідентифікації був проаналізований П. Стросоном, який зробив висновок про те, що «Я» може вживатися без критерія ідентичності суб'єкта і в той же час мати референцію до нього» [153, р.165]. Можливість такого синтезу Стросон вбачає у спільній мовній практиці, що передбачає спільні для всіх членів правила слововжитку. А втім, Стросонове обґрунтування годі вважати остаточним, оскільки воно засновується на сумнівних записках, про які експліцитно говорить Т. Рябушкіна: «Апеляція Стросона до мовної практики свідчить про прийняття ним припущення щодо безпомилковості вжитку «Я», тоді як для вирішення цієї проблеми потрібні аргументи, що пояснюють цю безпомилковість» [23, с.75].

розгляду здійснює Е. Тугендгат, що формулює аргумент «істиннісної симетрії». Цей аргумент звучить так:

«Такі речення, як “Я ф” (де ф є певним предикатом, що позначає стан моєї свідомості), що висловлюється мною, є істинними тоді і лише тоді, коли істинним є речення «він ф», що висловлюється кимось іншим, хто під словом «він» має на увазі мене» [155, р.74].

Як бачимо, приписування Я предиката ф, тобто властивості бути чимось, є емпіричним, внаслідок чого змістовність Я буде узалежненою від характеру цієї предикації, тобто особи чи стану свідомості, на які вказує цей предикат: «У цьому випадку індексного вираження, звісно, хтось може звертатись, наприклад, до іншої особи через вжиток слова «він» [155, р.74]. Але в такому разі постає невизначеність, адже верифікація мого власного знання про себе у висловлюванні «він ф» не містить необхідного пов'язання вжитку терміну «він» зі мною (тобто може вказувати на інші «Я»), натомість мій вислів про себе «Я ф» від першої особи необхідно обмежує вжиток слова «Я» єдиним предметом, тобто мною, бо ж зайве й казати, що я не називатиму «Я», тобто мною, когось іншого, хто мною не є. Нарешті, якщо «Я» є лише лінгвістичним феноменом, вжиток якого обумовлений спільними мовними правилами, як на тому наполягає Тугендгат із посиланням на Віггенштайна [155, р.76], то стає незрозумілим, як ми можемо ідентифікувати «Я» не лише як об'єкт висловлювання, але й як його суб'єкт, оскільки, як ми можемо бачити, ідентифікація «Я» передбачає як ідентифікацію того, **хто саме** є мною, так і ідентифікацію способу приписування «Я» предикатів від третьої особи, натомість принцип «істиннісної симетрії», що спирається на предметну верифікацію мого знання про себе знанням від третьої особи («він ф»), здатен ідентифікувати лише те, **чим є ось це одиничне «Я»**, якому приписується предикат, але не те, що таке «Я»¹⁰⁰: якщо самостосунок (самознання) «Я» передбачає зовнішню верифіка-

¹⁰⁰ До цього варто додати, що нез'ясовність того, чим є «Я», призводить до неможливості ідентифікувати підставу приписування «Я» його властивостей, тобто стосунок «Я» до того, **чим** є це «Я». Такий стан справ увиразнює потребу у спекулятивному методі обґрунтування єдності знання і предмета, який здатен сягнути виміру абсолютного знання. Про це пише Д.Ф. Верін: «До того, як «Я» досягне виміру абсолютного знання, воно не здатне досягнути факт цього «і» [157, р.95], тобто стосунку самосвідомості і предметного знання. А втім, те, що як «Я», так і знання про нього годі тлумачити як лінгвістичні феномени, Верін доводить через наголошування на онтологічному статусі такого знання, мовлячи про «дві форми буття – буття об'єкта і буття саме по собі чи буття об'єкта для себе» [157,

цію цього знання, то, як бачимо, саме «Я» в такому знанні постає лише як об'єкт пізнання, але не його суб'єкт: «Стосунок до себе, сформований на засадах інтерсуб'єктивного вжитку ф-речень, фактично є стосунком до іншого суб'єкта, що володіє тими самими якостями, що і Я» [23, с.78]. Нарешті, за такого стану справ неминуче постає питання про повноту такої ідентифікації: якщо критерієм мого епістемічного стосунку до себе є вжиток ф-речень від третьої особи, що передбачає повний змістовний збіг знання про мене від третьої особи з моїм знанням про мене від першої особи, то чи можливим є таке, аби хтось інший мав про мене те саме знання, яке я маю про себе? І до того ж, якщо сам термін «Я» є несубстанційним, натомість може набувати довільних значень в залежності від того, на що він вказує, то в такому разі ми мали б називати різними «Я» одну й ту саму особу, якщо, наприклад, приписування їй ф-предикатів відбувається в два різних моменти часу, і навпаки, ідентифікувати як одне й те саме «Я» дві різні особи, якщо перелік ф-предикатів, що приписуються цим особам, був би ідентичним. Як бачимо, ця складність постає через те, що сам термін «Я» фактично ототожнюється із його вжитком від третьої особи, натомість проблема вжитку «Я» від першої особи усувається¹⁰¹, що імплікує ще одну апорію, адже в такому разі самоідентифікація Я була б неможливою, оскільки в даному випадку можна було б вести мову лише про самоопис Я, тобто про стосунок ф-предикатів до Я, але не про ідентифікацію самого Я, яке мало б бути наявним ще до усякої предикації як те, у стосунку до чого така предикація здійснюється. Відповідно, ми могли б знати лише те, **чим** є наше Я (тобто Я, як воно постає внаслідок предикації), проте **хто** є цим Я (тобто Я, якому приписується предикат), залишалось би нез'ясовним.

Втім, як бачимо, основна проблема, навколо якої обертаються попередні міркування, полягає, з однієї сторони, в **необхідності** об'єднання самознання від першої особи із знанням від третьої особи в одному й тому самому знанні, а з ін-

р.95]. Вочевидь, що «буття для себе» об'єкта – це і є «Я», чи абсолютне знання, що дає ключ як для обґрунтування об'єкта, так і самообґрунтування суб'єктивності.

¹⁰¹ Ваду Тугендгатого обґрунтування суб'єктивності Д. Генрих вбачає у тому, що той випускає з поля зору безпосередній стосунок до себе від першої особи: «... [термін] «Я» з його перспективи вживається в той самий спосіб, за якого має сенс такий слововжиток з моєї власної перспективи» [89, S.124]. Відповідно, самостосунок «Я» годі редукувати до практики вжитку терміну «Я», позаяк саме такий самостосунок уможливило таку словесну практику. В іншому випадку годі було б говорити про самовідрізнання Я, тобто ідентифікацію самого себе.

шого – у **неможливості** такого об'єднання. Якщо критерій верифікації мого власного знання про себе постачає певна предметність (ф-речення), то чи можливо, аби Я від першої особи у власному безпосередньому самостосунку вже містило в собі стосунок до цієї предметності, тобто **до стосунку до себе** від третьої особи? Така постановка питання повертає нас до обґрунтованого в третьому розділі цієї дисертації тлумачення суб'єктивності («Я») як самостосунку предмета, що є наріжним каменем спекулятивної стратегії обґрунтування, і за допомогою якої, отже, можна пояснити, яким чином у власному безпосередньому стосунку «Я» вже містить стосунок до на позір гетерогенної щодо нього предметності. Неунікність необхідності безкритеріального обґрунтування суб'єктивності, яка передбачає опис безпосередньої єдності «Я» від першої і від третьої особи, мимоволі спонукає дослідників до необхідності звернути увагу на вчення Гегеля¹⁰², де ця проблема набуває комплекснішої постановки питання про стосунок всезагальності до одиничності, що імплікує необхідність описувати суб'єктивність як присутню самодиференціювальну дію. Цю стратегію Дитер Фройндліб увиразнює в наступний спосіб:

«Суб'єктивність ділить сама себе в собі – суб'єкт як суб'єкт знає про себе як про об'єкт. Проте в той самий час він знає себе як тотожного із самим собою. До того ж, як аргументує Гегель, «Я» є водночас і всезагальним, і одиничним. Будь-хто може безпомилково стосуватися до нього чи себе як до «Я». Проте водночас кожен суб'єкт також може схоплювати його чи себе як щось абсолютно унікальне» [63, р.83].

Як бачимо, Д. Фройндліб наголошує на тому, що Гегелева обґрунтувальна стратегія дає змогу пояснити те, що з тієї позиції, яку займає Е. Тугендгат, залишається непояснюваним, а саме можливість пояснити «Я» як «щось абсолютно унікальне», тобто уникнути редукції обґрунтування суб'єктивності до обґрунтування правил застосування терміну «Я». І водночас Фройндлібу йдеться про те,

¹⁰² Таку неунікність Л. Раух описав в наступний спосіб: «Як ми бачимо з позицій Гегелевого обґрунтування, джерело парадоксу полягає у самостосунку «Я» - Я-суб'єкт покладає свій об'єкт (Я в собі) поза собою, будучи з ним одним цілим. Відтак ми шукаємо в той самий час і відмінність від себе, і самототожність... Для Гегеля, отже, парадокс є функцією самоустосовувального Я, - тому самосвідомість є парадоксом, і до того ж парадоксом необхідним» [132, р. 112].

що всезагальний і одиничний вимір «Я» є тотожними, підкреслюючи, що один і той самий стан справ безпосередньо є і «ним» («до нього»), і «мною» («до себе»), що засвідчує те, що Гегелева стратегія обґрунтування «Я» здатна вирішувати увиразнені вище парадокси¹⁰³. Доеднуючи ці міркування до провідної нитки цього дослідження, зазначимо, що осердя цих парадоксів полягає у хибній вимозі описувати знане «Я» і те «Я», яке знає, як відокремлені одне від одного стани справ, які потребують зовнішньої верифікації. Як бачимо, самоузовнішнювальний характер існування «Я» унеможлиблює відрізнення його безпосереднього буття («рефлексія») від його знання про себе («визначеність» / «покладеність»), внаслідок чого самостосунок «Я» є негативним, а отже, безпосереднє буття «Я» є лише виміром його стосунку до себе. Цими міркуваннями, отже, легітимується дане в цьому дисертаційному дослідженні непередметне обґрунтування рефлексії, оскільки саме «Я», як бачимо, є рефлексивною єдністю. Водночас, як бачимо, необхідність витлумачення «Я» як самовідрізняльної єдності не дасть собі ради без обґрунтування «Я» як субстанції, що засвідчують наступні коментарі Д. Генриха:

«Субстанція має мислитись як суб'єкт, оскільки «Єдине», що є основою усього, є діяльністю, яка присутньо є пізнанням, зокрема пізнанням себе. «Єдине» є не просто знаним чи основою усього знання, натомість воно є єдиною Реальністю, яка конститується епістемічним самостосунком. В цьому сенсі воно є суб'єктом. Проте воно не просто суб'єкт. Воно є тотальністю усього реального – як суб'єкт і тому також і як субстанція» [88, S.205].

Як бачимо, Гегелева модель «епістемічного самостосунку» не передбачає попередньої наявності стосувального в стосунку до того, до чого воно стосується, натомість «Реальність», чи суб'єкт цього самостосунку, присутньо є самоконституювальним рухом, з чого випливає, що те «Я», про яке знається в стосунку до самого себе, годі вхопити на підставі знання про щось, оскільки таке «Я» є прин-

¹⁰³ Те, що Гегелева концепція «Я» передбачає єдність «всезагальності» й «одиничності» в межах одного й того самого знання, засвідчують міркування Ч. Тейлора: «Проте «Я» в цьому контексті, як підкреслює Гегель, є водночас «всезагальністю» як «це» («this») [154, p. 164].

ципом, а не предметом¹⁰⁴. Відповідно, самостосунок «Я» є не лише «епістемічним», а й «онтологічним» стосунком: «Осягнення суб'єкта як водночас і суб'єкта і субстанцію є ключем до Гегелевого проекту, тобто його мети збудувати моністичну онтологію, що перекидає онтологічний місток між суб'єктом і об'єктом» [63, р.83]. Попри те, основну теоретичну складність Гегелевого обґрунтування суб'єктивності Д. Фройндліб вбачає у необхідності з'ясування, «чому Гегель впевнений, що цій дивній структурі суб'єктивності (тобто субстанції-суб'єкту – О.Б.) підлягають **усі** об'єкти знання?» [63, р.83], тобто в чому полягає підстава того, що самостосунок «Я», який є **знанням**, вже імпліцитно містить в собі стосунок до **будь-якої предметності**, і чи не могли б ми припустити наявність такого предмета, що не підлягав би такому знанню? А втім, зарадити такому сумніву можна на підставі обґрунтування знання як самостосування предмета, даному в третьому розділі дисертаційного дослідження, що, зрештою, потребує і додаткового обґрунтування, що має на меті прояснити, чому самостосунок суб'єктивності є **водночас** і партикулярним, і **всезагальним** самостосунком¹⁰⁵.

4.3. Субстанція-суб'єкт як чисте спекулятивне поняття.

Як бачимо, теза про єдність субстанції і суб'єкта передбачає з'ясування природи реальності як «Я», або «епістемічного самостосунку». Втім, така вимога водночас удокладнює обґрунтувальну складність, що пов'язана із необхідністю описувати природу самого «Я» в термінах предметних стосунків, позаяк цей самостосунок сам передбачає («витворює») стосунок до предметності, будучи присутньо відмінним від предмета. З цього випливає, що ідентифікація «Я» як генетичного принципу реальності, як видається, має спиратися на його предметний опис,

¹⁰⁴ Таку неможливість засвідчують міркування А. Кристофіду: «Самоідентифікації недостатньо для розуміння самосвідомості» [45, р.542] і Дж. Флея: «Коли ми досліджуємо спробу суб'єкта досягти основи достовірності, розглядаючи самосвідомість як просту свідомість, ми відкриваємо хибу зі сторони суб'єктивності, що полягає у її неможливості обґрунтувати основу власної єдності, а тому і її достовірність» [60, р.177].

¹⁰⁵ Єдність цих двох вимірів самостосунку в філософії Гегеля Дж. Фіндлі попередньо увиразнює так: «Можна сказати, що «Логіка» відіграє в сфері чистої думки ту саму роль, що «Феноменологія» відіграє в сфері індивідуального досвіду. Можна продемонструвати, що поняття (notion), тобто поняття (concept) самосвідомого духу, відіграє ту саму пояснювальну роль у царині понять (concepts) і категорій, що й актуальна самосвідомість духу відіграє в царині персонального досвіду» [58, р.150].

оскільки удокладнення єдності «епістемічного самостосунку» і самої реальності, логічно припустити, водночас передбачає обґрунтування відмінності «Я» від сфери предметності, через що «Я» постає як принцип самої предметності, а не предмет. Але, як бачимо, за такого стану справ це обґрунтування може бути лише негативним, тобто увиразнювати підставу **відмінності** «Я» від предметності, але не підставу їх **тотожності**, що призводить до закономірного сумніву про те, чи існує взагалі підстава витлумачувати стосунок «Я» до предметності як універсальний стосунок, оскільки за такого випадку ми ніколи б не могли обґрунтувати, що «Я» є обґрунтовувальним принципом **усієї** предметності, як це удокладнив Д. Фройндліб¹⁰⁶. Додамо до цього, що, як логічно випливає з цих міркувань, таке обґрунтування передбачало б опис предметного стосунку як різновиду непередметного знаннєвого самостосунку, тобто обґрунтування непередметної сутності предмета. Таку стратегію можна виразніше побачити на прикладі наступного твердження Гегеля:

«Дійсна відмінність, визначений зміст міститься поза межами «Я» і належить виключно предметам. Проте оскільки «Я» в собі самому вже містить це розрізнення, чи, інакше кажучи, оскільки воно є єдністю себе й свого іншого, то воно необхідно устосоване до розрізнення, що існує в предметі, і з цього свого іншого безпосередньо рефлектує в себе» [78, S.200-201].

Як бачимо, предметний опис, на якому зосереджується перше речення з цього уривку, випускає з уваги зміст самого «Я», гадаючи, що джерело самознання міститься у відрізненому (предметі). Зауважимо, що до субстантивації відрізненого підштовхує не лише предметне знання, що з необхідністю розчиняє зміст самостосунку у його предметній визначеності, але й рефлексія, тобто визначеність самостосунку, для якої буття визначеності цього стосунку є підставою як буття, так водночас і небуття самого стосунку, позаяк цей стосунок необхідно обмежу-

¹⁰⁶ Власне обґрунтування Д. Фройндліб спробував сперти на відповідні міркування Р.-П. Хорстмана, що намагався показати, що Гегель розглядає об'єкт як телеологічну єдність, а не як партикулярію. Ту саму думку проводить Н. Росс: «На початку, Гегель спробував описати об'єкт, який сам є радикально сингулярним станом справ, як такий, якому бракує телеологічного стосунку до цілого, і який іще мусить вступати у зв'язки з іншими об'єктами на підставі односторонніх механічних законів... Те, що втрачається в такому разі – це поняттєвий момент особливості» [143, р.68-69]. Такі тези дають ключ до розуміння об'єкта як світостосунку, а не «предмета для свідомості», що посутньо прояснює стосунок предметності і знання в межах суб'єктивності.

ється зовнішнім предметом, який у стосунку до рефлексії є її предметним виміром, чи покладеністю: «Їх виключальна рефлексія (ausschließende Reflexion) скасовує цю покладеність і перетворює їх в для-себе-сущі самостійні, тобто такі, що є самостійними не лише в собі, але й через власне негативне устосування до свого іншого; таким чином, їхня самостійність відтак є покладеною» [81, S.67], тобто, як впливає звідси, рефлексивний самостосунок водночас передбачає і упередження визначеності цього стосунку, через що стосоване набуває позірності власної незалежності¹⁰⁷, і упрозорення рефлексивної визначеності самого стосованого, за якого сама покладеність обґрунтовується як рефлексивне визначення, а не предмет («скасовує покладеність» - «їхня **самостійність** відтак є покладеною»), оскільки Гегель наголошує на тому, що для рефлексивного стосунку «рефлексія в себе, завдяки якій сторони протилежності стають самостійними самостосунками, є перш за все їхньою самостійністю як самостійністю розрізнених моментів, і, таким чином, вони самі по собі є цією самостійністю **лише в собі**» [81, S.67]. Як бачимо, знання, знаючи про предмет, не знає, що тим, чим воно є як знання, є змістовністю стосунку цього знання до предмета, тобто в такому стосунку незалежність знання від предмета є лише знанням «в собі», що спрямовує своє власне знання до предметності без знання про те, що предметність як самостійний вимір знання є покладеністю самого знання, внаслідок чого дія «виключальної рефлексії», що прагне обґрунтувати самостійність предмета і знання поза їх стосунком, призводить до трансформації їх безпосереднього виміру, позаяк цим виміром відтепер є їх «власне негативне устосування до свого іншого». Цю трансформацію Гегель фіксує у твердженні про те, що «**Я** в собі самому вже містить це розрізнення», яке, може здатися, контрастує з першим положенням, яке висуває предметне знання у спробі самоопису, а саме про те, що таке відрізнення міститься у предметі. Отже, **предмет є саморозрізненням «Я»**, тобто знанням про себе, який, таким чином, є покладеністю самостосунку знання, а не «в собі», до якого знання стосується, яким, як бачимо, насправді є саме знання, а не предмет. Водночас Ге-

¹⁰⁷ Парадоксальність мислення предмета в межах недискурсивного знання увиразнює Нектаріос Лімнатіс: «Реальний світ як такий є вторинним, оскільки він вже був витлумачений як іншобуття розуму. В активності розуму предмет є **необхідно** негативним, і в той самий час **необхідно негативним**» [113, p.247].

гель зазначає, що джерело саморозрізнення «Я» знаходиться у предметі, а не у знанні про нього, що на перший погляд веде до уречевлення знання; а втім, як впливає з попередньої аргументації, змістовність предмета не є «в собі» для знання, як це гадає (meint) предметне знання, а тому предмет – це і є саморозрізнюване «Я», натомість предмет як відрізнене, про який знання знає лише у стосунку до нього, є самим цим знанням, яке такого відрізнення не містить. Чи можливо за такого випадку обґрунтувати безпосередність самостосунку «Я», позаяк в обох випадках, описаних вище, такий самостосунок видається опосередкованим¹⁰⁸, а саме: (1) самостосунок «Я» опосередкований предметністю; (2) самостосунок предмета опосередкований знанням про нього? Побіжно зауважимо, що сумнів, який висунув Д. Фройндліб про те, чи підлягають усі предмети самознанню, з позиції спекулятивного обґрунтування усувається, позаяк така теза може виникнути лише на підставі припущення відмінності наявного буття «Я» від наявного буття предмета, якої, як спробував довести Гегель, вони не містять. Як бачимо, якщо б така відмінність була наявною, то самоідентифікація Я була б неможливою, оскільки задля такої ідентифікації ми мали б відрізнити зміст свого Я від **будь-якого** предмета, до якого це Я стосується, тобто, зрештою, від **усіх** предметів. Отже, підстава безпомилковості самоідентифікації у негативний спосіб обґрунтовує, що такий стосунок, в наявності якого сумнівався Д. Фройндліб, все ж існує. І водночас, як було обґрунтовано, підстава такої ідентифікації не може бути предметною підставою, тобто Я неможливо відрізнити від зовнішньої предметності як інший предмет, що повертає нас до Генрихового опису «епістемічного самостосунку» як генетичного принципу предметності.

Таке поняття суб'єктивності Гегель найвиразніше удокладнив у третьому томі «Науки логіки». Логіку Гегелевого обґрунтування найпевніше можна розглянути через оптику наступного твердження:

¹⁰⁸ Дж. Крайнес зауважує, що однією з центральних тем Гегелевої спекулятивної філософії було обґрунтування думки про те, що «ми самі по собі маємо якимось чином прорвати цей бар'єр до такого верховного, сказати б, безпосереднього знання усієї реальності» [108, р.149]. Утім, Крайнес одразу ж зазначає, що будь-яке безпосереднє знання водночас є опосередкованим, і що такий аргумент не є універсальним, а натомість спрямований проти однорічно дискурсивного витлумачення природи знання і реальності.

«Я як устосована до самої себе негативність є постільки ж безпосередньо одиничністю, абсолютною визначеністю, що протиставляє себе іншому і виключає з себе це інше, - індивідуальною особистістю. Ця абсолютна всезагальність, яка настільки ж безпосередньо є абсолютним водичненням (*Vereinzelung*) і таким в-собі-і-для-себе-буттям, яке є суцільною покладеністю і є цим в-собі-і-для-себе-буттям лише завдяки єдності із покладеністю, і є природою Я і природою поняття»¹⁰⁹ [81, S.253].

Такий опис «Я» аргументативно доповнює вищенаведене обґрунтувальне твердження з «Енциклопедії філософських наук», об'єднуючи самообґрунтування знання із обґрунтуванням предмета. Як бачимо, субстантивація відрізненого є неможливою, позаяк самостосунок «Я», що містить це відрізнення, є «негативністю», що розчиняє зміст предметності в рефлексивному самостосунку; відповідно, предмет, який внаслідок упредметнювальної дії природної свідомості видається джерелом об'єктивної значущості знання, є **водичненним «Я»**, змістовність якого міститься не в предметності, а в самостосунку суб'єктивності. Заключна частина Гегелевого аргументу посилює це твердження: предметність не має власного виміру, незалежного від знання, позаяк самознання як знання про предмет «є суцільною покладеністю», а відповідно, предмет водночас існує і як **розрізняване**, і як **відрізняльний стосунок** («в-собі-і-для-себе-буття... є суцільною покладеністю і є цим в-собі-і-для-себе-буттям лише завдяки єдності із покладеністю»), що перешкоджає схопленню цього предмета як зовнішнього стосовно «Я» стану справ, бо самостосунок «Я» даний у єдності із «покладеністю», що свідчить про те, що знання про предмет як самознання і є дійсним предметом. Але з цього випливає неможливість не лише субстантивації предмета, але й самого самознання («Я»), оскільки це знання не може бути схоплене ні на підставі предметного опису, ні на підставі рефлексивного самоустосування, поскільки, як аргументує Ге-

¹⁰⁹ Невисновуваність суб'єктивності («Я», чистого поняття) із предметно витлумаченого предмета увиразнюють Р. Вінфілд: «Перш за все, де можна шукати «дедукцію» поняття? Її годі шукати на підставі апеляції до речей поза логічним дискурсом, не впадаючи в догматизм» [168, р.198] і Н. Ротенстрайх: «Ця тотожність не є даною ззовні; субстанція сама в собі первинно є субстратом чи первинним елементом, в той час як суб'єкт відпочатково... тотальністю функцій і форм знання» [138, р.22]. Генеза суб'єктивності, отже, може постати лише як генеза субстанції [168, р.199], але за тієї умови, якщо сама субстанція осягається як знання.

гель, рефлексивна визначеність («покладеність») є даною лише в єдності із «в-собі-і-для-себе-буттям», а отже, ми не можемо обґрунтувати предмет знання лише як покладений вимір знання на протиположності рефлексивному характеру «Я», що увиразнює самосуперечливий характер рефлексивного стосунку: «Саме виключальне визначення таким чином є для себе тим іншим, запереченням якого воно є» [81, S.68]. Це твердження увиразнює обґрунтовану вище тезу про співпадіння відрізненого й відрізняння в межах самостосунку, що перешкоджає упредметненню знання, втім, провокуючи парадокс «передпокладеності» знання, позаяк рефлексивне визначення у стосунку до власного покладеного виміру («того іншого, запереченням якого воно є») може стосуватися до нього лише на підставі покладання себе самого, яке, втім, згідно до його власного визначення може постати лише в стосунку до заперечуваного, в якому воно, б проте, втрачало властивість бути рефлексивним визначенням, що охоплює як себе, так і протилежне йому (покладеність), а було б лише предметом **на протиположності** іншому предмету як покладеності. Аби уникнути цього парадоксу, Гегель зазначає, що «скасування цієї покладеності відтак не є знову покладеністю як заперечувальним стосовно чогось іншого, натомість воно є ототожненням із самим собою, що складає позитивну єдність із собою» [81, S.68]; як бачимо з цієї тези, відрізнене («покладеність»), що на позір передбачає стосунок до того, від чого воно було відрізнене, насправді такого стосунку не містить, оскільки відрізнене є водночас і «покладеністю», і стосунком до відрізненого, а відповідно, відрізнене – це безпосередній самостосунок, а не стосунок до відрізняльного. Цю тезу Гегель обґрунтовує через наголошування на змістовній збіжності стосунку до відрізненого («скасування покладеності» / «стосунок до чогось іншого») і самостосунку («ототожнення із самим собою»), водночас демонструючи, що змістовність цього стосунку складає відрізнене, а не стосунок до нього, чого годі було б досягти, якщо б відрізнене було чимось відмінним від того, від чого воно було б відрізненим у цьому відрізненні (рефлексії). Відповідно, розрізняльна дія самостосунку є наслідком змістовності самого самостосунку, безпосередньо тотожному із змістовністю відрізненого, що засвідчує ілюзорність предметності відрізняльного («не є знову покладеністю»). Як бачимо,

домагання предметного знання, яке не помічає, що змістовність його знання міститься в стосунку до предмета, а не в самому предметі¹¹⁰, призводить до описаної вище субстантивациї відрізненого, що спонукає до хибного намагання обґрунтувати самостійний характер предметності, тобто упредметнити «покладений» вимір самознання, що, в свою чергу, засновується на ілюзії про те, що така самостійність є тотожною безпосередності існування предмета, тобто його наявному буттю, внаслідок чого таке тлумачення не здатне побачити, що ця позірна самостійність є «в собі» самого знання, а не відрізненого, натомість дійсна самостійність відрізненого полягає у розпредметненому самостосунку знання:

«Отже, самостійність – це єдність, що обертається в себе через власне заперечення, оскільки вона обертається в себе через заперечення власної покладеності» [81, S.68].

Як бачимо, самостійний характер існування покладеності є непередметним, натомість цей предмет є знанням, оскільки, як було обґрунтовано, знання і є самостосунком предмета. Водночас стосунок до відрізненого («заперечення власної покладеності») є безпосередньо самостосунком («обертається в себе»), тобто «Я», внаслідок чого рефлексивний самостосунок не утворює додаткового стосунку до відрізненого, позаяк, як вже було продемонстровано, саме відрізнене **безпосередньо** є цим самостосунком, що не потребує додаткового стосунку до відрізненого, тобто «покладеності». Концентрований аргумент на користь цього твердження, що підсумовує попередні тези, поєднуючи їх в єдиному обґрунтуванні, Гегель висуває вже на початку свого вчення про засаду (der Grund):

«Це покладання є рефлексією сутності, що скасовує саму себе у процесі власного визначення, і є, з одного боку, покладанням, а з боку визначення – власне (das) покладанням сутності, а отже, й тим і іншим в одній і тій самій дії (Dies

¹¹⁰ Про такий стан справ вдало пише І. Івашенко: «Таким чином, предметна свідомість уречевлює свій предмет, не помічаючи, що його містить предметний стосунок, і аж ніяк не відрізнено» [14, с.117]. Устосовуючи ці міркування до провідної теми дослідження («Я»), неважко помітити, що таке уречевлення предмета засновується на самоуречевленні знання, у стосунку до якого постає сам предмет. Отже, як аргументує Гегель, самовідрізняльна дія знання не призводить до упредметнення відрізненого («покладеності»), з чого випливає, що знання про себе не дається на підставі знання про відрізнено, тобто самознання – це не знання про себе як про щось, чим є це щось на відміну від знання про нього, про що зазначає Р. Ашенберг: «Рефлексія феноменологічної свідомості щодо самої себе є виміром свідомості на туралістичної предметності» [31, S.245-246].

Setzen ist die Reflexion des Wesens, die in ihrem Bestimmen sich selbst aufhebt, nach jener Seite **Setzen**, nach dieser **das Setzen des Wesens**, somit beides in einem Tun ist) [81, S.81].

Отже, покладання в межах рефлексії є тотожним самопокладанню рефлексії безпосередньо, а не в стосунку, завдяки чому безпосередня визначеність знання (Daßheit) є безпосередньо тотожною тому, що це знання знає (Washeit)¹¹¹. Такий стан справ, вочевидь, був би неможливим, якщо б предмет цього покладання, з одного боку, не був би безпосередньо тотожним самому знанню, тобто саморозрізнення предмета імплікувало б стосунок до розрізненого, а з іншого – був би партикулярним предметом природної свідомості, стосовно якого годі було б говорити про самопокладання, бо такий предмет мав би бути незалежним від знання, а покладання ж є визначеністю рефлексії, тобто знаннєвою визначеністю. А отже, стосунку до відрізненого не імплікує не лише саморозрізнення знання, але й саморозрізнення предмета. Ці положення, які замикають коло самообґрунтування, Гегель удокладнює в наступних взаємопов'язаних тезах:

1.«Це розгортання (Auslegen) самого себе є його покладанням самого себе (Sich-selbst-Setzen), і він сам є лише цим самопокладанням» [81, S.218].

2. «Це розрізнення...є тому лише тотожним покладанням самого себе (Dies Unterscheiden...ist so nur das identische Setzen seiner selbst)» [81, S.218].

Як бачимо, перша теза увиразнює безстосунковий характер існування предмета¹¹²: покладання самого себе не призводить до виникнення стосунку до себе, оскільки стосовне є лише самопокладанням, тобто самостосунковим актом, а не стосунком до себе як до самовідрізненого, яке, відповідно, не має ніякого наявного буття, що є передумовою стосунку. Друга теза посилює аргументацію першої, оскільки Гегель підкреслює, що таке самопокладання є тотожним з розрізненням від себе, тобто те, що стосується до себе у самостосуванні, не є тим, що є чимось

¹¹¹ Г. Хіндрікс коментує це положення так: «Поняттєва самостосунковість відтак включає онтологічну самостосунковість» [93, р.226], що засвідчує тотожність буття і мислення.

¹¹² Таким предметом, на прикладі якого Гегель удокладнює ці міркування, є «абсолютне», яке в концентрованому вигляді містить в собі проблему саморозрізнення, бо ж як видається на перший погляд, самовідрізнання абсолюту передбачає втрату ним власної абсолютності, але в іншому випадку чи міг би абсолют утворювати стосунок до себе, тобто знати про себе, позаяк такий стосунок, вочевидь, є неможливим без самовідрізнання?

поза цим стосунком, а відповідно, власне наявне буття воно має в стосунку до себе, а не в собі, що повертає нас до сформульованої раніше тези про необхідність мислити визначеність наявного буття як рефлексивну, а не предметну визначеність. Отже, безпосередньому наявному буттю предмета («в собі») бракує самостосунку, тобто знання про себе («саморозрізнення»), аби бути собою, натомість він сам як передумова цього стосунку може постати лише в цьому ж стосунку, що засвідчує циркулярність характеру цього стосунку, яку найбільш виразно можна побачити крізь оптику наступної Гегелевої тези, що безпосередньо пов'язана із проблемою висновування тотожності самознання і наявного буття:

«Необхідне подальше визначення субстанції – це покладання того, що є в собі і для себе; поняття ж є абсолютною єдністю буття і рефлексії, що полягає в тому, що в-собі-і-для-себе-буття є лише через те, що воно водночас є рефлексією чи покладеністю і що покладеність є в-собі-і-для-себе-буттям»¹¹³ [81, S.246].

Як бачимо, єдність наявного буття і рефлексії міститься у понятті, що засвідчує несамостійний характер рефлексії, яка нездатна обґрунтувати одночасність розрізнювання й тотожності, позаяк єдність цих вимірів в межах рефлексії завжди є опосередкованою. Отже, безстосунковий характер єдності знання і наявного буття потребує увиразнення безстосунковості самого знання, що є неможливим щодо предметного знання, обмеженого стосунком до зовнішнього предмета, бо ж визначеність знання самого по собі мала б перебувати поза цим знанням. Ключ до такого обґрунтування Гегель дає в наступному уривку:

«Але цей стосунок визначеності із самою собою як її злиття із собою також є запереченням визначеності, і поняття як ця рівність із собою є **всезагальним**. Але ця тотожність в той же час має визначення негативності: вона є негативним, чи визначеністю, що устосована до себе, і поняття через це є **одичністю**¹¹⁴. Ко-

¹¹³ Необхідність мислити абсолютне буття («субстанцію») як суб'єкт в контексті Гегелевого обґрунтування В. Єшке укладив так: «Але що значить те, що абсолют чи субстанція як суб'єкт не є чистим уявленням, через що, таким чином, не може уявлятися, а може лише мислитися (begreifen)? Якщо субстанція має досягатися як суб'єкт, то вона також і в собі мусить містити характер суб'єктивності» [104, S.451-452]. Як бачимо, ключова теза В. Єшке полягає в утвердженні нерозривної єдності абсолютного буття і знання і передбачає опис цього знання як онтологічної визначеності.

¹¹⁴ Такий стан справ Георг Веркмайстер демонструє в наступній підсумковій тезі: «Суб'єкт як одичність виявляється нарешті дійсним предметом...» [163, S.8], що збігається з думкою Е. Ваткінса: «Коли суб'єкт є поняттям... він має також перетворюватися в об'єкт власного поняттєвого пояснення» [162, S.244].

жне з них є цілісністю, що містить в собі визначення іншого, і тому ці цілісності водночас є лише **однією цілісністю**, в якій ця цілісність є самоподілом» [81, S.251-252].

Отже, безпосередній вимір буття / самознання («всезагальність») не відрізняється від його опосередкованого виміру («одичність») як **різні наявні буття**, натомість, як впливає з цього уривку, водночас і є своїм власним протилежним, і містять цю протилежність **в собі**; перехід від одного до іншого, як саморозрізнювальну дія знання, годі увиразнити на підставі розрізнення предметних їх корелятив («буття всезагальності» / «буття одичності»), оскільки визначеність цього знання є непередметною, оскільки знання, як впливає звідси, і є онтологічним самостосунком буття, в якому предмет не має власної предметності поза цим стосунком, а відповідно з предметної точки зору таке знання постає лише як «видимість» [81, S.252], тобто розрізнення без розрізненого: «коли осягається і висловлюється одне, то водночас осягається й висловлюється інше» [81, S.252], а тому предметна тематизація розрізненого є неможливою. Водночас непередметний характер знання не імплікує необхідності відмови від знанневого характеру самостосунку, позаяк у безпосередньому наявному бутті «Я» (самознання) є **покладеністю**, а не предметом; безпосередність рефлексії перешкоджає схопленню «Я» як окремого предмета, а тому відрізнення «Я» від предмета можливе лише як саморозрізнення предметності, що є джерелом обґрунтування єдності покладеного і рефлексивного вимірів знання:

«Ця нескінченна рефлексія в себе, відповідно до якої в-собі-і-для-себе-буття є лише завдяки тому, що воно є покладеністю, є завершенням субстанції. Але це завершення вже не сама субстанція, а дещо більш значне – **поняття, чи суб'єкт**»¹¹⁵ [81, S.248-249].

¹¹⁵ Особливість Гегелевого обґрунтування «субстанції», що дає інтелектуальний інструментарій задля обґрунтування суб'єктивності, увиразнює В. Лютерфельдс: «Теза Гегеля про тожність субстанції і суб'єкта засновується на самостосунковій концепції тожності, тобто рівності із самим собою. Вона відрізняється від усіх інших несаморефлексивних понять тожності, як, зокрема, у Ляйбніца, Г'юма чи Фреге (включаючи Вітгенштайна), а також Квайна. Субстанція в її понятті є циркулярною, самостосунковою і апіорі тожною собі, що є базисом усіх думок і висловлювань про суще» [16, S.59].

Як бачимо, самообґрунтування суб`єктивності є завершальним кроком самообґрунтування буття («субстанції»), а тому вимога схоплювати «Я» виключно як об`єкт позбавлена сенсу¹¹⁶, оскільки «Я» є **принципом, а не об`єктом**. Таке обґрунтування, далі, внаслідок безпредметного характеру «Я», що виключає можливість існування зовнішньої щодо нього інстанції обґрунтування, можливе, по-перше, лише як **самообґрунтування**, а по-друге, необхідність увиразнення **безпосередньої** єдності предметності і знання імплікує потребу у **спекулятивному обґрунтуванні**. Обґрунтування визначеності «Я» як «покладеності» в контексті увиразнення самопокладального характеру «Я», а також діалектики рефлексивного й покладеного вимірів самознання передбачає, як можна було переконатися, обґрунтування визначеності предмета знання як визначеності стосунку і водночас обґрунтування безстосункового характеру самостосунку, тобто того, що такий стосунок не передбачає наявності відрізненого. Непредметне обґрунтування рефлексії, дане в цьому дослідженні, у стосунку до проблеми суб`єктивності, як бачимо, дозволяє як обґрунтувати «асиметричну» модель самознання, вимогу чого увиразнив К. Дюзинг, так і уникнути паліативного характеру обґрунтування, за якого єдність суб`єкта і об`єкта в межах суб`єктивності досягається шляхом елімінації знанневого опосередкування, внаслідок чого суб`єктивність стає непізнаваною. Здійснене в дисертації онтологічне обґрунтування знання дозволяє мислити «Я» як змістовну єдність, і водночас обґрунтування непредметного і циркулярного характеру рефлексії, доєднане до обґрунтування непредметного характеру визначеності такого знання, є запорукою того, що знання про суб`єктивність не призведе до парадоксу «нескінченної ітерації».

¹¹⁶ Хибність такої вимоги засвідчують міркування Ульріха Рушига: «Гегель визнає, що жодне одичне висловлювання не може містити усю істину про предмет, і що кожне окреме судження, коли воно зіштовхується із річчю, до якої стосується, може бути неістиною» [145, S.69]. Джерело такого стану справ Рушиг вбачає у непредметності знання, внаслідок чого симетрична відповідність між партикулярними формами знання і окремими предметами є неможливою, що сам Рушиг метафорично увиразнив в тезі про неможливість «прибивання» (Festnageln) істини до предмета [145, S.70].

Висновки до четвертого розділу.

Обґрунтування єдності рефлексії із її визначеністю постає перед парадоксом, оскільки таке обґрунтування передбачає необхідність описувати визначеність знання («покладеність») і як тотожну самому знанню, оскільки в іншому разі ця визначеність не була б визначеністю знання, і як відмінну від знання, бо ж за умови редукції покладеного виміру знання до його рефлексивного виміру годі було б говорити про покладання самого знання. І водночас, як було продемонстровано на прикладі міркувань Р. Піппіна, ми не можемо мислити визначеність рефлексії як предикат рефлексивного самостосунку, оскільки визначеність стосунку, як спробував довести Гегель, є іманентною самій рефлексії, що не передбачає стосунку до зовнішнього щодо неї стану справ, як це намагався обґрунтувати Р. Піппін. Такий парадокс увиразнює обмеженість рефлексії і попередньо розв'язується Гегелем через обґрунтування поняття як підстави рефлексивної єдності, тобто єдності рефлексивного і покладеного вимірів знання.

Неможливість в межах рефлексії відокремити ці два виміри один від одного демонструють циркулярний характер рефлексії, що, як продемонстровано в дисертаційному дослідженні, є ідентичним із циркулярним характером суб'єктивності («Я»). Внаслідок цієї циркулярності ми не можемо описувати нас самих на підставі того, чим ми є, позаяк критеріальність приписування предикатів самому собі, тобто предметного опису, передбачала б необхідність наявності безкритеріального характеру самоопису як критерію істинності стосунку описувального до змісту предиката. Неспроможність упредметнити сутність «Я», тобто обґрунтувати симетричний характер самознання як ідентичний із знанням про предмет була продемонстрована на прикладі міркувань Е. Тугендгата та його принципу «істинної симетрії». Це, в свою чергу, призводить до висновку, відповідно до якого знання «Я» про себе не є знанням про предмет. Водночас безпомилковість самоідентифікації «Я» свідчить про те, що «Я» в собі самому вже містить стосунок до предметності, що призводить до необхідності у обґрунтуванні «Я» як генетичного принципу предметності, тобто ідеї «субстанції-суб'єкта». Таке обґрунтування Гегель удокладнив у тезі про те, що «в-собі-і-для-себе-буття є лише завдяки тому,

що воно є покладеністю», тобто безпосередність існування предметності насправді є опосередкованою знаннєвим самостосунком («покладеністю»), а відповідно, відрізнєння «Я» від предмета є саморозрізнєнням самого непередметно витлумаченого предмета («субстанції»). Внаслідок такого обґрунтування упрозорується, що стосунок «Я» до його предмета насправді є самостосунком «Я», а тому спекулятивне обґрунтування суб`єктивності дозволяє уникнути парадоксу «нескінченної ітерації».

ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні було здійснено спекулятивне обґрунтування принципу суб`єктивності. Потреба у такому обґрунтуванні зумовлюється тим, що знання про себе («Я», суб`єктивність), уможливаючи стосунок знання до предмета (тобто предметне знання), саме не дається в знанні про предмет, внаслідок чого як обґрунтування знання, так і обґрунтування предмета видаються неможливими.

Як було виявлено в ході дослідження, стосунок знання до його предмета передбачає наявність самоустосованого знання (самознання), на підставі чого засновується можливість ідентифікації цього знання як знання про предмет, а тому знання про знання саме по собі, як видається на початку, становить не **певне знання**, а лише **умову** стосування цього знання до його предмета. Таке обґрунтування знання імплікує висновок, що будь-яке **визначене** знання обмежене зовнішньою щодо цього знання предметністю (тобто завжди є знанням про щось), а отже, критерієм істинності такого знання є його адекватне узгодження із предметом (тобто тим, що це знання знає), і саме предмет є джерелом об`єктивної значущості цього знання. Утім, таке витлумачення природи знання одразу призводить до апорії: якщо б змістовність знання витворювалась виключно на підставі стосунку знання до предмета, а отже, будь-яке знання знало б лише те, що воно знає, то ми не могли б відрізнити предмет («те, що ми знаємо») від знання про цей предмет («те, що ми знаємо про це «щось»); отже, якщо б знання не мало власної визначеності, незалежної від його предметного устосування, то стосунок цього знання до предмета не міг би бути **знаннєвим** стосунком, адже такому випадку знання розчинилося б у цьому предметі, а отже, не могло б знати про нього. Втім, ми не можемо пояснювати змістовність цього знання (самознання) через його предметність, позаяк саме предметне знання полягає в поясненні через самознання. Водночас спроба витлумачувати це знання не як певне знання, а як умову стосунку знання до його предмета одразу ж наражається на парадокс, оскільки внаслідок критеріальності стосунку знання до предмета саме це знання і мало б бути критерієм істинності знання про предмет, і не могло б їм бути, позаяк в такому

разі це передбачало змістовну ідентифікацію цього знання, яке саме по собі, відповідно до такого обґрунтування, є беззмістовним.

У дослідженні було виявлено апорії, з якими стикається спроба предметного опису у намаганні встановити відмінність знання від предмета. Коли ми запитуємо, в чому полягає така відмінність, то це призводить до парадоксу, відповідно до якого знання саме по собі (безвідносно до предмета) саме є предметом, і навпаки – предмет сам по собі є знанням. Такі парадокси, у негативний спосіб увиразнюючи те, що як знання, так і предмет у власному безпосередньому бутті є протилежними собі, водночас засвідчують позірність цього безпосереднього буття, унаочнюючи, що буттям як знання, так і предмета є **стосунок** до протилежного. З аналогічними складнощами зіштовхується і проблема самоопису: задля можливості такого самоопису ми мали б припустити описувальне Я як умову цього опису, що б імплікувало парадокс, адже Я мало б бути результатом, тобто наслідком самоопису. Такий парадокс в науковій літературі отримав назву «нескінченної ітерації», а авторитетний сучасний вчений К. Дюзинг визнав його основною перешкодою у дослідженні суб'єктивності.

Намагання несуперечливого опису «Я», що дозволяв би уникати як парадоксів «рефлексивного», так і апорій «нерефлексивного» обґрунтування суб'єктивності спонукає багатьох дослідників звернути увагу на спекулятивну філософію Г. Гегеля. Таку увагу до Гегелевого вчення можна пояснити специфікою його спекулятивного методу, що, з однієї сторони дозволяє обґрунтувати самознання як змістовну, а не формальну єдність, а з іншого – побудувати асиметричну модель самосвідомості, що дозволяє уникати парадоксу «нескінченної ітерації» у знанні про себе. Такого парадоксу не змогла уникнути і Фіхтева система, в межах якої перехід від абсолютного самопокладання «Я» (чистого знання) до протипокладання не-Я (конституювання предметності), а як наслідок, і до теоретичного «Я», чи «інтелігенції» (знання про предмет) залишився непоясненим, тобто таким, можливість чого не може бути обґрунтованою засобами цієї теорії. Відтак складність ідентифікації принципу, завдяки якому витворюється визначене знання, полягає у неможливості об'єднати сам принцип покладання (чисту тотож-

ність) із тими станами справ, що покладаються у цьому покладанні, і внаслідок цього є опосередкованими, тобто увиразнити тотожність як рефлексивний принцип, що імплікує необхідність у рефлексивному обґрунтуванні тотожності, яке б водночас уникало загрози її упредметнення. Внаслідок такого обґрунтування було виявлено неможливість висновування тотожності із предметності і посутню відмінність рефлексивних принципів від принципів існування предметності, а також удокладнено негативний характер існування рефлексії. Таке тлумачення рефлексії унаочнює змістовний характер єдності тотожності і відмінності в межах рефлексії, внаслідок чого про саму тотожність годі говорити як про відмінну від відмінності, що характеризує предметні стосунки. Негативний характер рефлексії перешкоджає її упредметненню, а тому рефлексивний стосунок – це не стосунок до предмета, а навпаки – самостосунок, в якому те, що з позиції предметного обґрунтування видається визначеністю предмета, постає як визначеність самого стосунку, або «покладеність». Таке обґрунтування природи рефлексії засноване на тому, що предметна визначеність наявного буття, яка є підставою предметних стосунків, є самовизначальною дією самої рефлексії; а отже, між рефлексивними стосунками (самостосування) та предметними стосунками (стосування до іншого / іншобуття) не існує ніякого переходу, оскільки ця предметна визначеність, якої рефлексія набуває у саморозрізненні, не призводить до остаточного упредметнення самої себе, а тому самообґрунтувальна дія рефлексії призводить до обґрунтування предмета як самоупредметненого самознання. Таке обґрунтування, з однієї сторони, підважує думку про те, що самототожність суб'єктивності передбачає ідентичність Я, яке знає, і Я, про яке знають, оскільки така ідентичність властива предметним, а не рефлексивним стосункам, а з іншої - обґрунтовує змістовний вимір рефлексивного знання («покладеності») як непередметного самостосунку рефлексії, внаслідок чого визначеність цього знання постає знанням загалом, тобто усім знанням.

Намагання узгодити суперечність між знанням самим по собі (Daßheit) і визначеністю цього знання (Washeit) призводять до необхідності онтологічного обґрунтування знання як самостосувальної дії предмета, що водночас передбачає і

обґрунтування предмета як непередметної визначеності знання. Обґрунтування такого положення передбачає прояснення проблеми буттєвого самостосунку. На прикладі Гегелевого обґрунтування, залучаючи докладні коментарі М. Ротхара, С. Хаулгейта, С. Розена та ін. демонструється, що «Я», або чистий самостосунок – це і є самостосунок буття, а відповідно, суб'єктивність – це не антропологічна, а онтологічна категорія. Відповідно, в межах буття як самознання саме буття є безпосереднім виміром знання (Daßheit), натомість буття як предмет є безпосередністю **для знання**, тобто предметним знанням. Таке обґрунтування було укладене в двох комплементарних аргументах: (1) те, що знає знання, є не зовнішнім щодо знання предметом, а самим же знанням; (2) те, що для свідомості виступає як предмет, є самоупредметнювальною дією знання, яка розгортається в знанні без усвідомлення того, що джерело предметності цього знання міститься в самому знанні, а не в емпіричній предметності, внаслідок чого знання у знанні про щось знає лише це «щось», водночас не знаючи про самого себе, себто про те, що воно є субстанцією як діалектичним самовідрізняльним рухом. Наслідком цього обґрунтування є прояснення сутності предмета як **знання про себе**, і водночас продемонстровано, що самостосунок предмета годі витлумачувати як предметний стосунок, оскільки, якщо б такий стосунок був би предметним, то це призвело б до того, що таке самознання не знало б самого себе у знанні про себе, що б імплікувало парадокс «передпокладеності знання». Отже, те знання, яке знає про себе у самостосунку предмета – це не знання про предмет («предметна свідомість»), а таке знання, яке Гегель називає «для нас», або «наша свідомість», тобто **чисте поняття**.

Потреба обґрунтувати єдність цього знання із його предметом увиразнює наступну обґрунтувальну задачу дослідження. Задля такого обґрунтування, як було продемонстровано в дисертації, ми маємо мислити визначеність знання («покладеність») і як тотожну самому знанню, оскільки в іншому разі ця визначеність не була б визначеністю знання, і як відмінну від знання, бо ж за умови редуції покладеного виміру знання до його рефлексивного виміру годі було б говорити про покладання самого знання, що становить парадокс. Цей парадокс увиразнює обмеженість рефлексії і попередньо розв'язується Гегелем через обґрунту-

вання поняття як підстави рефлексивної єдності, тобто єдності рефлексивного і покладеного вимірів знання. Неможливість в межах рефлексії відокремити ці два виміри один від одного демонструють циркулярний характер рефлексії, що, як продемонстровано в дисертаційному дослідженні, є ідентичним із циркулярним характером суб'єктивності («Я»). Внаслідок цієї циркулярності ми не можемо описувати нас самих на підставі того, чим ми є, позаяк критеріальність приписування предикатів самому собі, тобто предметного опису, передбачала б необхідність наявності безкритеріального характеру самоопису як критерію істинності стосунку описувального до змісту предиката. Неспроможність упередити сутність «Я», тобто обґрунтувати симетричний характер самознання як ідентичного із знанням про предмет була продемонстрована на прикладі міркувань Е. Тугендгата та його принципу «істинної симетрії». Втім, безпомилковість самоідентифікації, з однієї сторони, свідчить про марність спроб шукати емпіричний критерій істинності самоопису, а з іншої – удокладнює, що «Я» годі схопити на підставі знання про себе як про об'єкт, оскільки воно є **принципом**, а не об'єктом. Дане в дисертаційному дослідженні непередметне обґрунтування суб'єктивності задовольняє проголошеній К. Дюзингом потребі у побудові «асиметричної моделі самосвідомості», водночас засвідчуючи, що таке обґрунтування не призводить до парадоксу «нескінченної ітерації» і разом із тим не є паліативним, тобто обґрунтування єдності «Я» не передбачає відмови розглядати суб'єктивність як знаннєвий принцип.

Список використаних джерел

1. Баумейстер А. Буття і благо: монографія / А. Баумейстер. – Вінниця: Т. П. Барановська, 2014. – 418 с.
2. Богачов А. Досвід і сенс. Монографія / А. Богачов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 336 с.
3. Бондар О.В. Принцип суб'єктивності і проблема самообґрунтування / О.В. Бондар // «Гілея: науковий вісник».– К., 2016. Випуск 108. – с. 125-128
4. Бондар О.В. Самосвідомість як принцип спекулятивної метафізики (І.Г. Фіхте і Д. Генрих) / О.В. Бондар // Гуманітарно-релігієзнавчий вісник «Софія», №2 (4), 2015. – с. 79-82
5. Бондар О.В. Спекулятивне самообґрунтування суб'єктивності: постановка проблеми / О.В. Бондар // «Гілея: науковий вісник».– К., 2016. Випуск 111. – с. 148-151
6. Бондар О.В. Трансцендентальне самообґрунтування суб'єктивності / О.В. Бондар // «Гілея: науковий вісник».– К., 2016. Випуск 110. – с. 180-183
7. Быкова М. Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля / М. Быкова. – Москва, «Наука», 1996. – 237 с.
8. Гегель Г. Философская пропедевтика / Г. Гегель // Работы разных лет в 2 Т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – с. 7-209.
9. Генрих Д. Свідоме життя. Дослідження співвідношення суб'єктивності та метафізики / Генрих Дитер; [пер. з нім. та післямова Віталія Терлецького]. – К.: Курс, 2006. – 188 с.
10. Генрих Д. Фіхтеве «Я» [пер. з нім. І. Іващенко] / Д. Генрих // Sententiae, 2014, № 2 (XXXI). - с. 12-24
11. Демьянов В.А. Идеи к метафизике православной догматики / В.А. Демьянов // Філософські проблеми гуманітарних наук, №23, 2014. – с.15-28
12. Дюзинг К. Силлогистика и диалектика в спекулятивной логике Гегеля / К. Дюзинг // Философия Гегеля: проблемы диалектики. – М.: Наука, 1987. – С. 199-223.
13. Дюзинг К. Идеалистическая история самосознания в гегелевской концепции «Феноменологии духа» [пер. с нем. А. Кричевского] / К. Дюзинг // «Феноменоло-

- гия духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2010. - с.220-236
14. Іващенко І. Агонія суб'єктивності? Кілька міркувань щодо новелети Артура Шніцлера «Я» / Іван Іващенко // Філософська думка. – 2011. – № 1. – С. 113–121.
15. Іващенко І. Сингулярність і досвід. Міркування щодо Гегелевої теорії суб'єктивності // Філософська думка. – 2011. – № 5. – С. 6–20
16. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. / И.А. Ильин. – СПб., «Наука», 1994. – 541 с.
17. Кебуладзе В. Феноменология досвіду / В. Кебуладзе. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 280 с.
18. Коротких В. «Феноменология духа» и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля / В. Коротких. – Москва: Инфра-М, 2011. – 381 с.
19. Крамер К. Кантове «Я мислю» та Фіхтеве «Я є» [пер. з нім. І. Іващенко] / К. Крамер // Sententiae, 2014, № 2 (XXXI). - с. 25-51
20. Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания / А.Н. Лой. – К.: Наукова думка, 1988. – 247 с.
21. Мінаков М. Історія поняття досвіду: Монографія / М. Мінаков. – Київ: ПАРА-ПАН, 2007. – 380 с.
22. Приходько В. Основи теоретичної філософії : навч. посіб. / В. Приходько. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2015. – 143 с.
23. Рябушкина Т. Самореференция – самоидентификация – самописание: взаимная обусловленность или разграничение? / Т. Рябушкина // Идеи и идеалы, 2013, №4 (18), т.1. – с.72-84
24. Сартр Ж.П. Трансцендентность Эго. Набросок феноменологического описания / Ж.П. Сартр // Логос. 2003. №2 (37). - с. 87-121
25. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза // Соч. в 2-х т., т.1. – Госполитиздат, 1957. – с.359-588
26. Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума / Б. Спиноза // Соч. в 2-х т., т.1. – Госполитиздат, 1957. – с.320-358

27. Федорченко Ю. До проблеми «Я» трансцендентальної аперцепції [Електронний ресурс] / Юрій Федорченко. – Режим доступу: <http://fedorchenko.ho.ua/journal/3.html>. – Назва з екрану.
28. Хесле В. Гении философии нового времени / В. Хесле. – М.: Наука, 1992. – 223 с.
29. Шашкова Л.О., Злочевська М.В. Діалогічний вимір гуманітарного знання. Монографія / Л.О. Шашкова, М.В. Злочевська. – К.: «Професіонал», 2011. – 176 с.
30. Шеллинг Ф.В.Й. О возможности формы философии вообще / Ф.В.Й. Шеллинг // Ф.В.Й. Шеллинг. Ранние философские сочинения [перевод с немецкого, вступительная статья, комментарии, примечания Ивана Фокина]. – СПб: Алетейя, 2000. – с. 3-26
31. Aschenberg R. Der Wahrheitsbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes / Reinhold Aschenberg // Klaus Hartmann. Die Ontologische Option. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1976. - S. 211-304
32. Becker W. Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation / Werner Becker. – Stuttgart: Kohlhammer, 1971. – 140 S.
33. Berman R. Ways of Being Singular: the Logic of Individuality / Robert Berman // Hegel's Theory of the Subject [ed.by. D. G. Carlson]. – Palgrave Macmillan, 2005. – p. 85-98
34. Boer K. On Hegel: The Sway of the Negative / Karin de Boer. - Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010. – 266 p.
35. Bowman B. Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity / Brady Bowman. – Cambridge University Press, 2013. – 280 p.
36. Brinkmann K. Idealism without Limits. Hegel and the Problem of Objectivity / Klaus Brinkmann. – Springer: Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2011. – 283 p.
37. Brinkmann K. The Dialectic of the Inverted World and the Meaning of *Aufhebung* / Klaus Brinkman // The Dimensions of Hegel's Dialectic. – New York: Edited by Nectarios G. Limnatis, 2010. - p.123-139
38. Bubner R. Dialektik und Wissenschaft / Rüdiger Bubner. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. – 175 S.

39. Bubner R. *The Innovations of Idealism* / Rüdiger Bubner. [tr. by Nicholas Walker]. – Cambridge University Press, 2003. – 274 p.
40. Buchwalter A. *Hegel's Conception of an International «We»* / Andrew Buchwalter // *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics* [ed. Ph. T. Grier]. State University of New York Press, 2007. - p.155-176
41. Burbidge J. *Cognition and Finite Spirit* / John Burbidge // *Hegel's Theory of the Subject* [ed.by. D. G. Carlson]. – Palgrave Macmillan, 2005. - p.175-186
42. Burbidge J. *The Logic of Hegel's «Logic»* / John Burbidge. – Broadview Press, 2006. – 168 p.
43. Butler C. *Hegel's Science of Logic in an Analytic Mode* / *Hegel's Theory of the Subject* [ed.by. D. G. Carlson]. – Palgrave Macmillan, 2005. - p.162-174
44. Carr D. *The Paradox of Subjectivity. The Self in Transcendental Tradition* / David Carr. – New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. – 150 p.
45. Christofidou A. *Self-Consciousness and the Double Immunity* / A. Christofidou // *Philosophy*. – 2000. – Vol. 75. – № 294. – P. 539–569.
46. Costa D. *Subjekt der Freiheit. Eine moderne Interpretation der Bedingungen der individuellen Freiheit nach Hegel* / Daniel Costa. - Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt am Main, 2016. – 288 S.
47. Cunningham G. *The Significance of the Hegelian Conception of Absolute Knowledge* / G. Cunningham // *Philosophical Review*, 17 (1908). - p.619-642
48. Danz C. *Das Bild als Bild. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretischen Konsequenzen* / Christian Danz // *Fichte-Studien*. – 2000. – Bd. 18. – S. 1–17.
49. Desmond W. *Beyond Hegel and Dialectic: Speculation, Cult, and Comedy* / William Desmond. - Albany: State University, New York Press (Sunny Series in Hegelian Studies), 1992. – 380 p.
50. Desmond W. *God and the Between* / William Desmond. - Blackwell Publishing, 2008 – 347 p.

51. Dorrien G. *Kantian Reason and Hegelian Spirit: the Idealistic Logic of Modern Theology* / Gary Dorrien. - The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. - 605 p.
52. Dove K. *Hegel's Phenomenological Method* / Kenley Dove // *The Review of Metaphysics*, 23 (1970). - p.615-641
53. Düsing K. *Ontology and Dialectic in Hegels Thought* / Klaus Düsing // *The Dimensions of Hegel's Dialectic*. – NewYork: Edited by Nectarios G. Limnatis, 2010. – P. 97-122.
54. Düsing K. *Hegel und die Geschichte der Philosophie* / Klaus Düsing. – Darmstadt, 1983. – 272 S.
55. Düsing K. *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität* / Klaus Düsing. – München: Fink, 1997. – 287 S.
56. Fichte I.H. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer* // *Fichte's sämtliche Werke* herausgegeben von J. H. Fichte. Erste Abteilung. *Zur theoretischen Philosophie. Erster Band* / I.H. Fichte. – Veit and Comp Verlag, Berlin, 1845. – 534 S.
57. Fichte I.H. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* // *Fichte's sämtliche Werke* herausgegeben von J. H. Fichte. Erste Abteilung. *Zur theoretischen Philosophie. Erster Band* / I.H. Fichte. – Veit and Comp Verlag, Berlin, 1845. – 534 S.
58. Findlay J. N. *Hegel. A Re-Examination* / J.N. Findlay. – Routledge, 1993. – 372 p.
59. Fink E. *Hegels Problemformel «Prüfung der Realität des Erkennens» (in der Phänomenologie des Geistes)* / Eugen Fink // *Praxis*, 7 (1971). – S. 39-47
60. Flay J. *Hegel's Quest for Certainty* / Joseph Flay. – Albany: State University of New York Press (Sunny Series in Hegelian Studies), 1984. – 448 p.
61. Frank M. *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer «postmodernen» Toterklärung.* / Manfred Frank. - M., SuhrKamp 1986. - 131 S.
62. Frank M. *Subjectivity and individuality. Survey of a problem* / Manfred Frank // *Figuring the self: subject, absolute, and others in classical German philosophy* [David E. Klemm and Günter Zöller, editors], 1997. – P.3-30

63. Freundlieb D. Dieter Henrich and Contemporary Philosophy. The return to Subjectivity / Dieter Freundlieb. – Burlington: Ashgate, 2003. – 195 p.
64. Gabriel M. The Dialectic of the Absolute: Hegel's Critique of Transcendent Metaphysics / Marcus Gabriel // The dimensions of Hegel's dialectic [edited by Nectarios G. Limnatis], 2010. – p.76-96
65. Gadamer H.-G. Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies [tr.by P. Christopher Smith] / Hans-Georg Gadamer. – Yale University Press, 1976. – 118 p.
66. Gardner S. The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism / Sebastian Gardner // German Idealism. Contemporary Perspectives [ed.by E. Hammer]. – Routledge: London, New York, 2007. – p.19-49
67. Gennaro R.J. Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness / R.J. Gennaro // Canadian Journal of Philosophy. 2002. Vol. 32. № 3. - p.293-330
68. German A. Subjectivity as a Philosophical Problem: a Case of Hegel and Plato / Andy German. – Boston University: Graduate School of Arts and Sciences, Diss., 2011 – 265 p.
69. Giovanni G. Hegel's Anti-Spinosism: the Transition to Subjective Logic and the End of Classical Metaphysics / George di Giovanni // Hegel's Theory of the Subject [ed.by. D. G. Carlson]. – Palgrave Macmillan, 2005. – p.30-43
70. Gloy K. Fichtes Dialektiktypen / Karen Gloy // Fichte-Studien. Bd. 17: Die Spätphilosophie J. G. Fichtes. - Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000. - S. 103-126
71. Guyer P. Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism / Paul Guyer // The Cambridge Companion to German Idealism, ed. Karl Ameriks. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. - p.37-56
72. Haag J. Fichte on the Consciousness of Spinoza's God / Johannes Haag // Spinoza and German Idealism [ed. by E. Forster and Yitzhak Y. Melamed]. – Cambridge University Press, 2012. – p.100-120
73. Harris H. Hegel's Ladder / Henry Harris. - Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, 1997. – 658 p.
74. Hartmann K. Hegels Logik / Klaus Hartmann. - Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1999. – 488 S.

75. Hartmann K. Hegel: a Non-Metaphysical View / Klaus Hartmann // Hegel. A Collection of Critical Essays [ed by. Alasdair MacIntyre]. – University of Notre Dame Press, 1976. – p.101-124
76. Hegel G.W.F. Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar von Andreas Graeser. – Stuttgart: Reclam, 1988. – 184 S.
77. Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830. - Teil 1. Die Wissenschaft der Logik: mit den mündlichen Zusätzen. - 2. Aufl. – 1989. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. – 393 S.
78. Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830. - Teil 3. Die Philosophie des Geistes: mit den mündlichen Zusätzen. - 2. Aufl. – 1989. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. – 416 S.
79. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes / Georg Wilhelm Friedrich Hegel. – Stuttgart: Reclam, 1987. – 595 S.
80. Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik I / Georg Wilhelm Friedrich Hegel // Werke 5. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. – 458 S.
81. Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik II / Georg Wilhelm Friedrich Hegel // Werke 6. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. – 576 S.
82. Heidegger M. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in Negativität / Martin Heidegger // Gesamtausgabe. Band 68. – Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1993.– S. 3-57
83. Henrich D. Fichtes ursprüngliche Einsicht / Dieter Henrich // Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966. – S. 188–232.
84. Henrich D. Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism / Dieter Henrich. – Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts London 2008. – 400 p.
85. Henrich D. Formen der Negation in Hegels Logik / Dieter Henrich // Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt/Main: 2.Aufl, 1989. – S.213-229
86. Henrich D. Hegels Grundoperation / Dieter Henrich // Der Idealismus und seine Gegenwart [Ute Guzzoni, Bernhard Rang, and Ludwig Siep (eds.)]. Festschrift für Werner Marx. - Hamburg: Felix Meiner, 1976. - S. 208–230.

87. Henrich D. *Hegel im Kontext* / Dieter Henrich. – Fr. M.: Suhrkamp Verlag, 1971. – 211 S.
88. Henrich D. *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung* / Dieter Henrich // *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion, Hegel-Studien, Beiheft 18*, [ed. D. Henrich]. - Bonn: Bouvier, 1978. – S.203-304
89. Henrich D. *Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein* / Dieter Henrich // Bellut C., Müller-Schöll U. (Hg.). *Mensch und Moderne*. - Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989. – P. 89–128
90. Henrich D. *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der Klassischen Deutschen Philosophie* / Dieter Henrich. – Stuttgart: Reclam, 1982. - 210 S.
91. Henrich D. *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie* / Dieter Henrich // *Hermeneutik und Dialektik. Hans Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Band 1*. – Tübingen: Mohr, 1970.– S. 257–284.
92. Henrich D. *Self-Consciousness and Speculative Thinking* / Dieter Henrich // *Figuring the self: subject, absolute, and others in classical German philosophy* [David E. Klemm and Günter Zöller, editors], 1997. - p.99-133
93. Hindrichs G. *Two models of metaphysical inferentialism: Spinoza and Hegel* / Gunnar Hindrichs // *Spinoza and German Idealism* [ed. by E. Forster and Yitzhak Y. Melamed]. – Cambridge University Press, 2012. – p.214-231
94. Horn L. *A Natural History of Negation* / Laurence Horn. - Stanford: Center for the Study of Language and Information (CS LI), 2001. – 684 p.
95. Höffe O. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie* / Otfried Höffe. - Verlag C.H.Beck oHG, Munchen, 2003. - 378 S.
96. Höhle V. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* / V. Höhle. – Hamburg: Meiner, 1987. Bd 1. – 275 S.
97. Höhle V. *What can we learn from Hegel`s Objective-Idealist Theory of the Concept that goes beyond the Theories of Sellars, McDowell, and Brandom?* / V. Höhle // *The Dimensions of Hegel's Dialectic*. – NewYork: Edited by Nectarios G. Limnatis, 2010. - p.216-236

98. Houlgate S. Why Hegel's Concept is not the Essence of Things / Stephen Houlgate // Hegel's Theory of the Subject [ed.by. D. G. Carlson]. – Palgrave Macmillan, 2005. – p.19-29
99. Houlgate S. The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity / Stephen Houlgate. – Purdue University Press, 2006. – 456 p.
100. Houlgate S. Hegel's Phenomenology of Spirit / Stephen Houlgate. – Bloomsbury: London; New Delhi; New York; Sydney, 2013. – 217 p.
101. Iber C. Kritische Bemerkung zu Tugendhats Fichtekritik / Christian Iber // Fichte-Studien 22 (2003). – S.209-221.
102. Jaeschke W. Absolute Subject and absolute Subjectivity in Hegel / Walter Jaeschke // Figuring the self: subject, absolute, and others in classical German philosophy [David E. Klemm and Günter Zöller, editors], 1997. – p. 193-205
103. Jaeschke W. Reason in Religion. The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion [tr.by. J.M.Stewart and P.C.Hodgson] / Walter Jaeschke. – University of California Press. Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1990. – 464 p.
104. Jaeschke W. Substanz als Subjekt / Walter Jaeschke // Tijdschrift voor Filosofie, 62ste Jaarg., Nr. 3 (DERDE KWARTAAL 2000). - S. 439-458
105. Janke W. Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus: Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre / Wolfgang Janke. – Amsterdam: Rodopi, 2009. – X, 374 S.
106. Kant I. Kritik der reinen Vernunft / Immanuel Kant. – Hamburg: Meiner, 1998. – 998 S.
107. Kosok M. The Formalisation of Hegel's Dialectical Logic / Michael Kosok // Hegel. A Collection of Critical Essays [ed by. Alasdair MacIntyre]. – University of Notre Dame Press, 1976. – p.237-288
108. Kreines J. Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal / James Kreines. – Oxford University Press, 2015. – 290 p.
109. Kroner R. Von Kant bis Hegel. Zweiter Band / Richard Kroner. – Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1961. – 556 S.

110. KümmeF. Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis / Friedrich KümmeF. – Tübingen: Verlag Max Niemeyer, 1968. – 336 S.
111. Kwon K.-W. Selbstbewusstsein und Reflexion in der Philosophie Fichtes / Ki-Whan Kwon. – Universität Siegen, Diss., 2007. – 249 S.
112. Lauer Q. A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit / Quentin Lauer. – New York: Fordham University Press, 1976. – 303 p.
113. Limnatis N. German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel / Nectarios G. Limnatis. – Springer: Springer Series, 2008. – 427 p.
114. Loewenberg J. Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of Mind / J. Loewenberg. - La Salle: The Open Court Publishing Co., 1965. – 377 p.
115. Longuenesse B. Hegel's Critique of Metaphysics [tr. by Nicole J. Simek] / Beatrice Longuenesse. - CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS: Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, 2007. – XXII, 246 p.
116. Lütterfelds W. Hegels Identitätsthese von der Substanz als Subjekt und die dialektische Selbstauflösung begrifflicher Bestimmungen / Wilhelm Lütterfelds // Synthesis Philosophica 43 (1 / 2007). – S.59-85
117. Maker W. Identity, Difference, and the Logic of Otherness / William Maker // Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics [ed. Ph. T. Grier]. - State University of New York Press, 2007. - p.15-30
118. Marcuse H. Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit / Herbert Marcuse. - Frankfurt am Main : Klostermann, 1932. - 367 S.
119. Marx W. Hegel's Phenomenology of Spirit, Its Point and Purpose: Commentary on the Preface and Introduction (English and German Edition) [tr. by Peter Heath] / Werner Marx. – New York: Harper & Row, 1975. – 111 p.
120. Moyar D. Thought and Metaphysics: Hegel's Critical Reception of Spinoza / Dean Moyar // Spinoza and German Idealism [ed. by E. Forster and Yitzhak Y. Melamed]. – Cambridge University Press, 2012. – p.197-213
121. Möller J. Der Geist und das Absolute / Joseph Möller. - Padembom: F. ScMningh, 1951. – 221 S.

122. Mittmann J.-P. Das Prinzip der Selbstgewißheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie / Jorg-Peter Mittmann. - Bodenheim : Athenäum Hain Hanstein, 1993 (Athenäums Monografien: Philosophie; Bd. 270). – 148 S.
123. Navickas J. Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity / Joseph Navickas. - The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. – 284 p.
124. Neuhouser F. Fichte's theory of subjectivity / Frederick Neuhouser. – Cambridge ; New York ; Port Chester ; Melbourne ; Sydney: Cambridge Univ. Press, 1990. – 180 p.
125. Nuzzo A. Changing Identities: Dialectical Separations and Resisting Barriers / Angelica Nuzzo // Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics [ed. Ph. T. Grier]. - State University of New York Press, 2007. -p.131-154
126. Nuzzo A. Dialectic, Understanding, and Reason: How does Hegel's Logic begin? / Angelica Nuzzo // The Dimensions of Hegel's Dialectic. – NewYork: Edited by Nectarios G. Limnatis, 2010. – p.12-30
127. Nys M. Identity and Difference, Thought and Being / Martin J. de Nys // Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics [ed. Ph. T. Grier]. - State University of New York Press, 2007. – p.83-102
128. Pinkard T. Hegel's Dialectic: the Explanation of a Possibility / Terry Pinkard. - Philadelphia: Temple University Press, 1988. – 236 p.
129. Pippin R. Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness / Robert Pippin. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – 327 p.
130. Pothast U. Über einige Fragen der Selbstbeziehung / Ulrich Pothast. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971. – 121 S.
131. Pöggeler O. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes / Otto Pöggeler. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1973. – 449 S.
132. Rauch L., Sherman D. Hegel's Phenomenology of Spirit: text and commentary / Leo Rauch, David Sherman. – State University of New York Press (SUNY series in Hegelian studies), 1999. – 236 p.
133. Rescher N. Dialectics. A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge / Nicholas Rescher. – Albany, State University of New York Press, 1977. - 129 p.

134. Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie / Heinrich Rickert. - Aufl. 6. Tübingen, 1928. – 256 S.
135. Rockmore T. Dialectic and Circularity: is Hegelian Circularity a New Copernican Revolution? / Tom Rockmore // *The Dimensions of Hegel's Dialectic*. – New York: Edited by Nectarios G. Limnatis, 2010. – p.55-75
136. Rockmore T. Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy / Tom Rockmore. – New Haven, London: Yale University Press, 2005. – 280 p.
137. Rohrmoser G. Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel / Günter Rohrmoser. – Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1961. – 116 S.
138. Rotenstreich N. From Substance to Subject. Studies in Hegel / Nathan Rotenstreich. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. – 132 p.
139. Rosen M. Hegel's Dialectic and its Criticism / Michael Rosen. – London, New York: Cambridge University Press. – 190 p.
140. Rosen S. The Idea of Hegel's Science of Logic / Stanley Rosen. – London: 1974. – 200 p.
141. Rosen S. G.W.F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom / Stanley Rosen. – Chicago Press, 2014. – 509 p.
142. Rosenthal D. Higher-Order Thoughts and the Appendage Theory of Consciousness / D. Rosenthal // *Philosophical Psychology*, 6, 1993. - p.155-166
143. Ross N. On Mechanism in Hegel Social and Political Philosophy / Nathan Ross. – Routledge Series: New York, London, 2008. – 158 p.
144. Rothhaar M. Metaphysik und Negativität: eine Studie zur Struktur der Hegelschen Dialektik nach der Wissenschaft der Logik / Marcus Rothhaar. – Tübingen: Univ. Diss., 1999. – 216 s.
145. Ruschig U. Randglossen zur «Bewegung des Begriffs» / Ulrich Ruschig // *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit* [Johann Kreuzer (Hrsg).], 2010. – S.67-92
146. Sarlemijn A. Hegel's Dialectic / Andries Sarlemijn. – Dordrecht: Reidel, 1975. – 189 p.

147. Sayers S. Reality and Reason. Dialectic and the Theory of Knowledge / Sean Sayers. – New-York: Basil Blackwell, 1985. – 224 p.
148. Sedgwick S. Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity / Sally Sedgwick. – Oxford University Press, 2012. – 194 p.
149. Seigel J. The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the seventeenth Century / Jerrold Seigel. – Cambridge University Press, 2005. – 724 p.
150. Schelling F.W.J. Vom Ich als Prinzip der Philosophie: oder Über das Unbedingte im menschlichen Wissen / Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. - Hoffenberg Verlag, 2016. – 88 S.
151. Shear J. K. Experience and self-consciousness [Электронный ресурс] / Joseph K. Shear. – Режим доступу до статті: http://www.philosophy.ox.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0007/28645/Phil_Studies_Final.pdf. - Назва з екрана.
152. Shoemaker S. The First-Person Perspective and Other Essays / Sydney Shoemaker. – Cambridge Studies of Philosophy, 1996. – 300 p.
153. Strawson P. The bounds of sense: An Essay on Immanuel Kant's Critique of Pure Reason / P. Strawson. – London: Methuen, 1966. – 296 p.
154. Taylor C. The Opening Arguments of the Phenomenology / Charles Taylor // Hegel. A Collection of Critical Essays [ed by. Alasdair MacIntyre]. – University of Notre Dame Press, 1976. – p.150-187
155. Tugendhat E. Self-consciousness and Self-determination [tr.by P. Stern] / Ernst Tugendhat. - Studies in Contemporary German Social Thought. Massachusetts, and London: The MIT Press, 1986. – 339 p.
156. Ulrichs L.-T. Das Ganze der Erfahrung. Metaphysik und Wissenschaften bei Schopenhauer und Schelling / Lars-Thade Ulrichs // Philosophie und Wissenschaft / Philosophy und Science (von: Jürgen Stolzenberg, Fred Rush). – Walter de Gruyter GmbH & Co.KG, 2012. – S. 251-281
157. Verene D. Hegel's Absolute. An Introduction to Reading the «Phenomenology of Spirit» / Donald Phillip Verene. – Albany: State University of the New York Press, 2007. – 131 p.

158. Verene D. *Speculative Philosophy* / Donald Phillip Verene. – Lexington Books: Lanham • Boulder • New York • Toronto • Plymouth, UK, 2009. – 148 p.
159. Vollrath E. *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel* / Ernst Vollrath. - Wuppertal-Ratingen: Alois Henn Verlag, 1969. - 272 S
160. Wallace R. *Hegel's Refutation of Rational Egoism, in True Infinity and Idea* / Robert M. Wallace // *Hegel's Theory of the Subject* [ed.by. D. G. Carlson]. – Palgrave Macmillan, 2005. – p.146-161
161. Wandschneider D. *Dialectic as «Self-Fulfillment» of Logic* [tr.by Anthony Jensen] / Dieter Wandschneider // *The Dimensions of Hegel's Dialectic*. – New York: Edited by Nectarios G. Limnatis, 2010. – p.31-54
162. Watkins E. *Kraft und Gesetz: Hegels Kant-Kritik im Kapitel «Kraft und Verstand» der Phänomenologie des Geistes* / Erik Watkins // *Philosophie und Wissenschaft / Philosophy and Science*. – Walter de Gruyter GmbH & Co.KG, 2012. – S. 228 -250
163. Werkmeister G. *Hegels absoluter Schluss als Logische Grundstruktur der Objektivität* / Georg Werkmeister. – Diss: Technischen Universität Kaiserslautern, 2009. – 123 S.
164. Westphal K. *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit* / Kenneth Westphal. – Hackett Publishing Company, Inc, 2003. – 146 p.
165. Westphal M. *History and Truth in Hegel's Phenomenology* / Merold Westphal. – Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1979. – 256 p.
166. Wieland W. *Hegels Dialektik der sinnlichen Gewissheit* / W. Wieland // *Orbis Scriptus: Dmitrij Tschizewskij zum 70*. - München: Wilhelm Fink Verlag, 1966. - S.933-941
167. Williams R. *Double Transition, Dialectic, and Recognition* / Robert R. Williams // *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics* [ed. Ph. T. Grier]. - State University of New York Press, 2007. – p.31-62
168. Winfield R.D. *Hegel's Science of Logic. A critical Rethinking in Thirty Lectures* / Richard Dien Winfield. - ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC. Lanham • Boulder • New York • Toronto • Plymouth, UK., 2012. – 376 p.

169. Winfield R.D. Identity, Difference and the Unity of Mind: Reflections on Hegel's Determination of Psyche, Consciousness, and Intelligence / Richard Dien Winfield // Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics [ed. Ph. T. Grier]. - State University of New York Press, 2007. - p.103-127
170. Wood A. Fichte on Freedom: the Spinozistic Background / Allen Wood // Spinoza and German Idealism [ed. by E. Forster and Yitzhak Y. Melamed]. – Cambridge University Press, 2012. – p.121-135
171. Yeomans C. Identity as a Process of Self-Determination in Hegel's Logic / Christopher Yeomans // Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics. - State University of New York Press, 2007. - p.62-82
172. Yeomans C. Freedom and Reflection. Hegel and the Logic of Agency / Christopher Yeomans. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – 275 p.
173. Zahavi D. Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person / Dan Zahavi. - Cambridge, Mass: MIT Press. 2006, - 265 p.
174. Zahavi D. Heidelberg School and the limits of reflection / Dan Zahavi // Consciousness: From perception to reflection in the history of philosophy. Vol. 4 Dordrecht : Springer, 2007. - p. 267-285.
175. Zahavi D. How to investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection / Dan Zahavi // Continental Philosophy Review 36/2, 2003. – p.155-176.
176. Zöllner G. An Eye for an I: Fichte's Transcendental Experiment / Günter Zöllner // Figuring the self: subject, absolute, and others in classical German philosophy [David E. Klemm and Günter Zöllner, editors], 1997. – p.73-95

ДОДАТОК 1

Список публікацій здобувача за темою дисертації:

Наукові статті:

1. Бондар О.В. Принцип суб'єктивності і проблема самообґрунтування / О.В. Бондар // «Гілея: науковий вісник». Збірник наукових праць. – К., 2016. Випуск 108. – с. 125-128
2. Бондар О.В. Самосвідомість як принцип спекулятивної метафізики (І.Г. Фіхте і Д. Генрих) / О.В. Бондар // Гуманітарно-релігійнознавчий вісник «Софія», №2 (4), 2015. – с. 79-82
3. Бондар О.В. Спекулятивне самообґрунтування суб'єктивності: постановка проблеми / О.В. Бондар // «Гілея: науковий вісник». Збірник наукових праць. – К., 2016. Випуск 111. – с. 148-151
4. Бондарь О.В. Суждение как принцип философии сквозь призму понятий «Я» и «не-Я» в раннем наукоучении И.Г. Фихте / О.В. Бондарь // Альманах «Філософські проблеми гуманітарних наук», № 24/2014. – с. 69-74
5. Бондар О.В. Трансцендентальне самообґрунтування суб'єктивності / О.В. Бондар // «Гілея: науковий вісник». Збірник наукових праць. – К., 2016. Випуск 110. – с. 180-183
6. Судження й умовивід як спекулятивно-метафізичні принципи свободи / О.В. Бондар // Гуманітарні студії, №27, 2016. – с. 3-13 (Збірник входить до міжнародної індексації РИНЦ (Росія)).

Тези доповідей

7. Бондар О.В. Спекулятивна проблема дедукції категорій з принципу «абсолютного Я»: Ф. Шеллінг / О.В. Бондар // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 21-22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський та ін.. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. – Ч.1 – с. 51-54

8. Бондар О.В. Поняття та принципи спекулятивної філософії / О.В. Бондар // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2015», 21-22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський та ін.. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2015. – Ч.2 – с. 67-69
9. Бондар О.В. Воображение как метафизический принцип и его актуальность в эпоху глобализации / О.В. Бондар // Всеукраїнська науково-теоретична конференція з міжнародною участю «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі», 23 листопада 2015 року: [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П.Ю.Саух [та ін.]. – Житомир: Видавець О.О. Євенок, 2015. – 268 с. – с. 12-14
10. Бондар О.В. Ф. Бредлі: метафізика Абсолюту в дзеркалі суб'єктивного пізнання / О.В. Бондар // XI Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації». – Переяслав-Хмельницький, 2016. – Вип. 12. – с. 306-308
11. Бондар О.В. Принцип суб'єктивності і проблема рефлексії / О.В. Бондар // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський та ін.. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – Ч.2 – с. 70-73
12. Бондар О.В. Філософія як предмет і предмет філософії / О.В. Бондар // Модернізація філософської освіти: виклики та перспективи: Урочистий симпозиум, присвячений Всесвітньому Дню філософії ЮНЕСКО у 2016 р. (17 листопада 2016 р.), 2016. – с. 5-7.
13. Бондар О.В. Проблема критерію істинності знання (Аристотель, Спіноза, Гегель) / О.В. Бондар // Гуманітарно-релігієзнавчий вісник «Софія», №3 (7), 2016. – с. 119-121
14. Предметне знання і безкритеріальне самообґрунтування / О.В. Бодар // «Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 25-26 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський та

ін.. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – Ч.2 – с. 68-72

Відомості про апробацію дослідження:

Основні результати дисертаційного дослідження були представлені на семи міжнародних наукових конференціях: «Дні науки філософського факультету» (м. Київ, 2015-2017), «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (м. Житомир, 2015), «Модернізація філософської освіти: виклики та перспективи: Урочистий симпозіум, присвячений Всесвітньому Дню філософії ЮНЕСКО у 2016 р» (м. Київ, 2016), «Другі Танчерівські читання» (м. Київ, 2016), «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації» (м. Переяслав-Хмельницький, 2016).