

## ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ МОЛОДИХ НАУКОВЦІВ

УДК 11:159.955.4

О. В. Бондар

аспірант

### ПРИНЦИП СУБ'ЄКТИВНОСТІ І ПАРАДОКСИ САМООПISУ

*Стаття присвячена аналізу парадоксів, що виникають внаслідок спроби описати знання про себе засобами предметного знання. Автор намагається з'ясувати, чи імплікує самообґрунтування суб'єктивності необхідність відмови розглядати її як знаннявий принцип.*

*Ключові слова: суб'єктивність, самосвідомість, рефлексія.*

На підставі чого ґрунтується можливість нашого знання про предмети, і чи можемо ми в рамках предметного знання відрізнити предмет від знання про нього? Таке відрізнення, вочевидь, передбачає з'ясування змістовного характеру нашого знання; і цю змістовність, авжеж, годі пояснювати на підставі того, що це знання знає, тобто на підставі його знання про предмет, оскільки в такому разі підстава відмінності знання про предмет від самого предмета ставала б непояснюваною, бо в такому разі це знання було б повністю змістовно тотожним його предмету, і як наслідок, не могло б увіражнити відмінність між собою і предметом. Отже, обґрунтування підстави такого відрізнення засновується на необхідності описувати знання не лише як знання про щось, тобто про зовнішній щодо нього предмет, а й як **самознання**. Такий стан справ призводить до наступних складнощів, пов'язаних із можливістю самообґрунтування: знання, що знає про щось у предметному знанні, знає в такому знанні лише це "щось" (предмет), водночас не увіражнюючи принципу, завдяки якому таке знання є можливим – **знання про себе**, позаяк знання про знання не дається взнаки 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 по суті одним і тим же станом справ, і в дізнанні 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"; 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 є 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 апіорі 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" [9, 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 (само)свідомість, 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?<sup>1</sup> Окрім того, якщо ми при-

<sup>1</sup> 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

писуємо 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 передбачає **здійснену** рефлексію, тобто знання про те, що самостосоване Я є властивістю самостосовального Я, що призводить до парадоксу: ми виводимо поняття суб'єкта із поняття самосвідомості, а поняття самосвідомості – з поняття суб'єкта [7, 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 припущення 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 припущенні ми 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" [2, с.221]<sup>2</sup>

Як бачимо, нескінченна ітерація виникає там, де знання, якого знання про себе досягає у власному са-

мостосованні, 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 по суті 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 суб'єктивність як "безпосереднє знайомство з собою" [3, S.34]. Отже, первинна самосвідомість має бути нерелексивною<sup>3</sup> [10, 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 очевидно 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 [10, S.266]. Навпаки, якщо знання є завжди опосередкуванням, а самосвідомість, навпаки, є безпосередньою і нерелексивною, то, як видається, з цієї перспективи необхідно визнати, що самосвідомість взагалі не є знанням<sup>4</sup>. Складнощі, пов'язані із цією позицією, які полягають в узгодженні безпосереднього характеру існування самосвідомості із самою свідомістю як знанням принципом Ернст Тугендгат виражає 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" [15, 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 маємо пояснювати, в свою чергу, через саме знання, що загрожує новим колом у обґрунтуванні. І водночас, якщо свідомість є обґрунтовальним 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 посу-

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?" [17, р.155]

<sup>2</sup> 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" [2, 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" [2, с.221]

<sup>3</sup> Ось як пояснює поняття нерелексивної самосвідомості Манфред Франк: "можливості рефлексивного самостосунку має передувати деяка нерелексивна свідомість себе. "Нерелексивна"...значить, що первинну самосвідомість годі шукати у чомусь на зразок суб'єкт-об'єктного розрізнення" [4, р.6-7]

<sup>4</sup> Такого висновку доходить У. Потаст, що проголошує свідомість "об'єктивним процесом" [11, S.76]

тньо, 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 – HOT-теорія) [14]. 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. Дюзином, 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, HOT-теорія потрапляє у пастку нескінченної ітерації. А втім, у спробі HOT-теорії обґрунтувати самосвідомість уявляється 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 HOT-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 HOT-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 HOT-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 HOT-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, HOT-теорія обтяжена парадоксами, які годі розв'язати засобами цієї теорії. Але, як бачимо, спроба такого опису свідомості уявляється, що проблема обґрунтування суб'єктивності стосується не лише суперечності між первинною (само)свідомістю і свідомістю як усвідомленням чогось; такою суперечністю, як ми бачили, обтяжений будь-який акт свідомості, що підштовхує до думки про те, що свідомість в собі (імпліцитно) є самосвідомістю. До такого розуміння свідомості схиляються і деякі представники HOT-теорії. Зокрема, Р. Джено

зазначає, що "ментальна свідомість першого рівня є складним станом, що містить як ментальний стан, спрямований на світ, так і несвідому метапсихологічну думку" [5, р.302], причому самосвідомість ("несвідомі 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 нерелексивність 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 нерелексивність 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 б було можливим саме уявлення про Я, позаяк в такому уявленні, нехай і на рівні буденного знання, ми стосуємось до самих себе як до чогось, тобто уявляємо нас самих як предмет нашого знання? Але умова неможливості Я, що логічно випливає із тези про нерелексивність 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" [16, 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 нерелексивної 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, доки мовець як особистість не буде в змозі приписати собі певні предикати" [9, S.122]. Але ж цілкова 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 його об'єкт" [7, 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" [16, 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 самостосовування, аби зарадити увиразненню 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 самостосовуванні Я, якщо Я як стосоване тотожне Я як стосувальному, а отже, Я є ідентичним Я (собі), – в такому самостосовуванні 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 нерелексивною [10, 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 релексивне 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" [10, S.275]), то ця тотожність, якби самосвідомість дійсно була б 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 нерелексивної 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 осягнути її в їхній початковій єдності" [1, 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 безпосередність<sup>5</sup> ("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" [6, S.561]

У цьому стислому, але насиченому уривку Гегель, по-перше, удокладнює те, що "первинна єдність", про яку розважає Д. Генрих, є єдністю опосередкованого і безпосереднього, а не лише безпосереднього; 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 наявного буття, в результаті чого підважується теза Генриха про нерелексивність 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 нерелексивне "знайомство з собою" породжує свідомість себе як об'єкта? (2) яким чином первісна несвідомість самосвідомості, 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 іншобуттям<sup>6</sup> ("виявляється іншим стосовно себе"), що дозволяє обґрунтувати єдність свідомості

<sup>5</sup> 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". [8, 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**" [13, S.17-18]

<sup>6</sup> Особливість Гегелевої стратегії обґрунтування суб'єктивності О. Пьогелер вбачає в тому, що Гегель "пов'язав питання про можливість і завдання філософії із принципом самосвідомості" [12, 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.

мості й самосвідомості (чого не зробив Д. Генрих), водночас уникаючи парадоксу нескінченної ітерації.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Генрих Д. Фіхтеве "Я" [пер. з нім. І. Іващенко] / Sententiae, 2014, № 2 (XXXI). – с. 12-24
2. Дюзинг К. Идеалистическая история самосознания в гегелевской концепции "Феноменологии духа" [пер. с нем. А. Кричевского] / К. Дюзинг // "Феноменология духа" Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: "Канон+", РООИ "Реабилитация", 2010. – с.220-236.
3. Frank M. Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer "postmodernen" Toterklärung / Manfred Frank. – Frankfurt, Suhrkamp 1986. – 131 S.
4. Frank M. Subjectivity and individuality. Survey of a problem / M. Frank // Figuring the Self. New York Press, Albany. – p.3-30.
5. Gennaro R.J. Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness // Canadian Journal of Philosophy. 2002. Vol. 32. № 3, p.293-330.
6. Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik II / Georg Wilhelm Friedrich Hegel // Werke 6. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. – 576 S.
7. Henrich D. Fichtes ursprüngliche Einsicht // Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966. – S. 188–232.
8. Henrich D. Self-Consciousness and Speculative Thinking / D. Henrich // Figuring the Self. New York Press, Albany. – p.99-133.
9. Henrich D. Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der Klassischen Deutschen Philosophie / Dieter Henrich. – Stuttgart: Reclam, 1982. – 210 S.
10. Henrich D. Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie // Hermeneutik und Dialektik. Hans Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Band 1. – Tübingen: Mohr, 1970. – S. 257–284.
11. Pothast U. Über einige Fragen der Selbstbeziehung / Ulrich Pothast. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971. – 121 S.
12. Pöggeler O. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes / Otto Pöggeler. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1973. – 449 S.
13. Rohrmoser G. Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel / Günter Rohrmoser. – Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1961. – 116 S.
14. Rosenthal D. Higher-Order Thoughts and the Appendage Theory of Consciousness / D. Rosenthal // Philosophical Psychology, 6, 1993. – p.155-166.
15. Tugendhat E. Self-consciousness and Self-determination [tr.by P. Stern] / Ernst Tugendhat. – Studies in Contemporary German Social Thought. The MIT Press, 1986. – 339 p.
16. Zahavi D. Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person / Dan Zahavi. Cambridge, Mass: MIT Press. 2006. – 265 p.
17. Zahavi D. How to investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection / Dan Zahavi // Continental Philosophy Review 36/2, 2003. – p.155-176.

**Бондарь О.В.**

#### ПРИНЦИП СУБЪЕКТИВНОСТИ И ПАРАДОКСЫ САМООПИСАНИЯ

*Статья посвящена анализу парадоксов, возникающих вследствие попыток описать знание о себе средствами предметного знания. Автор пытается выяснить, имплицитно ли самообоснование субъективности подразумевает необходимость в отказе рассматривать её как принцип знания.*

*Ключевые слова: субъективность, самосознание, рефлексия.*

**Bondar O.V.**

#### PRINCIPLE OF SUBJECTIVITY AND PARADOXES OF SELF-DESCRIPTION

*This article analyzes the paradoxes arising from attempts to describe self-knowledge by using a principles of objective knowledge. An author tries to find out does the self-description of subjectivity implies a need to refuse to consider it as a principle of knowledge.*

*Keywords: subjectivity, self-consciousness, reflection.*