

ЗНАННЯ ЯК ОБРАЗ У ПІЗНІЙ ФІЛОСОФІЇ ЙОГАННА ГОТЛІБА ФІХТЕ

У статті проаналізовано розуміння знання як образу в пізньому періоді творчості Й. Г. Фіхте (1762–1814), а саме у його «Вченні про науку» 1813 року. Дослідження зрілого доробку філософського проекту Фіхте, що є маловивченим, дає змогу зруйнувати більшість стереотипів і викривлень, якими обросла філософія Фіхте аж до другої половини ХХ ст. здебільшого через гегелівську інтерпретацію. Пояснюючи природу знання, а саме яким воно є в собі, Фіхте намагається відмежуватись від філософії Б. Спінози, при цьому розробивши вчення про образ як маніфестацію Абсолюту. Образ для нього не є копією буття, він має певну автономність і, водночас, здатність до формування, творення. Сам Абсолют (Бог) проявляється через образ, але не зводиться до нього. Фіхте має труднощі, коли намагається пояснити, наскільки Абсолют є присутній у своєму прояві. У статті досліджено також Фіхтеву ідею «я» як образу Бога. Філософ розуміє обмеженість тлумачення свідомості з позиції самого суб'єкта, тому вдається до багатой метафоричної мови, яка має на меті в децю інший спосіб поглянути на свідомість і рефлексію. У цій спробі пояснити природу знання останнє слово не завжди є за самим суб'єктом. Теологічна перспектива, над якою філософ надбудовує своє вчення про образ, розширюється до розуміння знання як образу Бога.

Ключові слова: Фіхте, знання, розуміння, образ, Абсолют, Бог, маніфестація, «я», рефлексія, свідомість, свобода.

1. Вступні зауваги

Дедалі частіше дослідники філософської спадщини Йоганна Готліба Фіхте (1762–1814) зауважують одну важливу деталь: з усіх модерних філософів його твори, мабуть, є найскладнішими для самостійного читання (Zöllner, 2013b, S. 1). Потенційного читача можуть відштовхнути труднощі, пов'язані зі сприйняттям текстів філософа. Фіхте справді писав не надто добре. Окрім того, як зазначав один із сучасних дослідників, із 35 томів його зібрання творів, виданих Баварською академією наук у період з 1962-го до 2013 р., лише 10 томів містили тексти, які опублікував сам філософ (Zöllner, 2013a, p. 19)¹. Стиль його письма часто-густо хаотичний, більшість праць є незавершеними, й автор не мав наміру їх оприлюднювати. Деякі тексти частково відтворено за записами студентів Фіхте. Утім, попри всі можливі проблеми щодо прочитання та інтерпретації текстів, про які відверто ззна-

ються і перекладачі праць Фіхте різними європейськими мовами, незаперечно залишається далекою ідеєю філософа, які резонують зі сьогоденням. Тому ця заувага радше є методологічного характеру, для всіх, хто прагне заприятитися з ідеями філософа. Претензія на однобічну або вичерпну інтерпретацію є в принципі неможливою на шляху до розуміння його філософського задуму, а тому є потреба в обговоренні, плідній дискусії, зрештою, як цього бажав і сам філософ, який стверджував: «[Вчення про науку] в жодному разі не є друкованою книжкою; навпаки, воно є живим мисленням, мисленням, що продукується в новий та свіжий спосіб, мисленням, що виражається по-різному за будь-яких умов часу та спілкування» (Fichte, 1962, II, 9, S. 181)².

Фіхте – філософ, який експериментує з поняттями, ба більше, можна говорити про еволюцію понять у його працях пізнього періоду, зо-

¹ На поточний момент опубліковано вже 42 томи цього зібрання (Fichte, 1962), докладний опис складу якого є тут: <https://www.frommann-holzboog.de/editionen/1202?lang=de>. Перше – восьмитомне – зібрання творів І.-І. Фіхте вийшло у 1845–1846 рр. під редакцією його сина Іммануїла Германа Фіхте (Fichte, 1845–1846).

² Фіхтеві твори у статті цитують за виданням Баварської академії наук (Fichte, 1962). У внутрішньотекстових посиланнях на це багатомне видання, яке також поділено на серії, зазначатиму: 1) прізвище автора (Fichte), рік початку видання (1962), номер серії (римськими цифрами), номер тому (арабськими цифрами, курсив), номер сторінки. Тут і далі мій переклад із німецької.

крема таких ключових понять, як «знання» (*Wissen*) та «образ» (*Bild*). Слід зазначити, що філософ є людиною інтелектуальної чесності, має відвагу перед своїм читачем вибачитись, виправити себе, назвати свої попередні помилки. Уважний читач також помітить, що філософ часто висловлюється в гіпотетичний спосіб, уникає стверджувальних формулювань або висновків, немовби вказуючи, що тільки в процесі живого й динамічного міркування та обговорення ми можемо дійти певного розуміння.

Ставлячи собі за мету проаналізувати ідею знання як образу, ми одразу потрапляємо в тенета вимушених уточнень. Термінологія Фіхте потребує контекстуалізації. Майже неможливо проаналізувати окремих термін, не зазначивши, про який період творчості філософа йдеться. Тому, звертаючись до такого обширного поняття, як «знання», яке у філософії Фіхте пройшло певну еволюцію від раннього тексту «Зasad всього вчення про науку» (1794–1795) до останньої версії «Вчення про науку» («*Wissenschaftslehre*», далі – *WL*) (1814 р.), акцент зробимо саме на пізньому періоді його творчості (*Spätphilosophie*) – від часу викладання в університетах Ерлангена та Берліна (1804–1814) і до смерті. Для більшості читачів саме ранній Фіхте із версією *WL*, яка належить ще до 1794–1795 рр., є втіленням усієї його філософії, що є доволі обмеженим поглядом на його творчість. Філософ у своїх листах згадуватиме, що рання версія *WL* є дещо примітивною та незрілою, тому він переосмислює її у пізніших творах.

Дослідження пізнього періоду творчості Фіхте дає змогу зруйнувати багато стереотипів і викривлень, якими обростала його філософія аж до другої половини ХХ ст. здебільшого через гегелівську інтерпретацію. Також потрібно зважати на той факт, що версія «Вчення про науку» 1813 р. (Fichte, 1962, II, 15), про яку йтиметься далі, є незавершеною і містить багато запитань без відповідей. Структура цього твору є доволі хаотичною, що ускладнює систематичний аналіз ідей.

Отже, звертаючись до теорії «знання як образу» у пізнього Фіхте, маю на меті, по-перше, з'ясувати, чому, шукаючи відповіді на питання про природу і основу знання, філософ прагне запропонувати розуміння «знання» не як таке, що об'єктивується; чому він намагається звільнитись від умовностей перцептивності, вказавши на глибший діяльний вимір свідомості, а саме рефлексивності, яка відіграє провідну роль в теорії образу і розуміння. По-друге, спробую проаналізувати його «метафізику образу», де

«образ» не розуміється як просто копія буття, не претендує бути самим буттям, але не є і небуттям. По-третє, розгляну концепт «я», який Фіхте тлумачить як образ Бога. Спробую також вказати на прихований теологічний контекст, над яким філософ немовби надбудовує своє вчення про образ (*Bildslehre*).

2. Знання і розуміння

Тема «знання» (*Wissen*) є наскрізною у філософії Фіхте, хоч філософа цікавить не сам об'єкт знання, тобто знання «чогось», а радше об'єктивація знання, де об'єктом знання стає саме знання як таке. Це може виглядати як спроба здійснити крок до метафілософії, де є запит щодо основоположності знання, що мовою Фіхте звучить як «знати знання». Це знання, яке мають розуміти не через посередництво чогось, адже воно не може ґрунтуватись на собі самому, не може дати доказ самого себе. Має бути щось, що долає його, як основа досвіду, що лежить поза самим досвідом (Zöller, 1998, р. 17), тому йдеться про ґрунтування знання на певній абсолютній основі. Тобто не тільки про епістемологічний, а й метафізичний статус.

Намагаючись з'ясувати природу знання, філософ звертається до найвлучнішої, на його думку, метафори «образу» (*Bild*). У *WL* 1813 р. Фіхте пропонує проаналізувати знання в момент його становлення, тобто від незнання до того, що вже є знанням, при цьому вказавши на його абсолютну основу.

На початку твору філософ чітко зазначає, що знання не варто розуміти як «доктрину буття», як це є в Бенедикта Спінози (Fichte, 1962, II, 15, S. 133). Говорячи про буття, ми одразу переміщуємось у площину знання про феномени, об'єкти, факти. Натомість потрібно спершу з'ясувати, якою є внутрішня природа знання, а це означає в процесі дослідження звільнитись від фактичності. Тож спершу треба брати до уваги внутрішню структуру – «внутрішнє життя» знання, а саме такі сутнісні складники, як «свідомість» і «репрезентативність», і тільки згодом запитувати, як ми усвідомлюємо певний об'єкт. Фіхте цікавить найперше сама свідомість і її діяльність, себто рефлексивність, яка, немов «дзеркало», відбиває реальність. Потрібно працювати із цими внутрішніми образами, тобто репрезентаціями. Філософ намагається визначити, звідки походить це «дзеркало» і чи воно здатне до активного відбиття реальності, чи має творчий, моделювальний аспект. Фіхте розуміє цю обмежену перспективу описати свідомість із

перспективи самого свідомого суб'єкта, тому часто вдається до метафор «бачення» та «внутрішнього ока», яке немовби бачить все, але водночас не бачить самого себе.

У Вступі до *WL* 1813 р. він згадує про «внутрішній чуттєвий орган», який є «цілковито новим, даючи народження цілковито новому світу» (Fichte, 1962, II, 15, S. 234). «Чуття нового», здатне «трансформувати людину цілісно», «оновити» її, «розширити все своє існування», допоможе «відкрити свій горизонт» (Fichte, 1962, II, 15, S. 235). Це «чуття», що притаманне всім людям без винятку, потрібно розвивати. Нерозвинутість «внутрішнього чуття» свідчить про «духовну сліпоту, що є надмірною зосередженістю свого погляду на зовнішньому, тоді як цей внутрішній орган є набагато глибшим, він є вічне та абсолютне в людині» (Fichte, 1962, II, 15, S. 235–236).

Філософ зазначає: «Якби існувало чуття, щоб збагнути суть буття, його фундамент, це мало б називатись спогляданням (*Schauen*), баченням наскрізь (*Durchschauen*); і воно поводитися б як бачення» (Fichte, 1962, II, 15, S. 240). Фіхте прагне довести, що невидимий світ є не менш реальним, ніж видимий, він часто вказує на залежність одного від іншого, тому для філософа так важливо зауважити про готовність його сприйняття.

Далі філософ уточнює, що «знання» не мало б сенсу без розуміння (*Verstehen*), адже це спроба осмислити абсолютну основу знання. У вступі до *WL* 1812 р. філософ зазначає, що він «розуміє, але не розуміє своє розуміння», тобто ми не знаємо, як саме ми доходимо до розуміння того, що згодом стає знанням. У цьому тексті також згадано, що знання є буттям-образом (*Bild-seyn*), або ж буттям-образом, що себе розуміє (*Bildwesen*) (Fichte, 1962, II, 15, S. 157). Отже, для філософа знання – це образ, що себе розуміє. Зв'язок тріади знання – образ – буття є взаємозалежним, і природа їх є динамічною, адже «знання не є буття стале, у спокої, воно не є мертво; але образо-творче, формувальне, таке, що, продукує життя; ...потік у множинності» (Fichte, 1962, II, 15, S. 158). Для філософа «бачити» і є цією абсолютною формою буття (*Seynsform*), інтелектуальним схопленням останнього за відсутності його чуттєвого сприйняття або зовнішнього прояву (Fichte, 1962, II, 15, S. 139).

У тексті Фіхте вдається до гри слів: німецькою «розуміти» (*verstehen*) та «розуміння» (*Verstand*) вказують на завдання, а саме – довершити розуміння розуму, іншими словами, спробувати (якщо це взагалі можливо, зауважує Фіхте) досягнути абсолютне розуміння (Fichte,

1962, II, 15, S. 135). Він виділяє таку структуру: 1) *зміст*, 2) *форма* і 3) *розуміння* цих частин у їх синтетичній єдності. Як зазначає Фіхте, для розуміння знання в собі потрібні неабиякі інтелектуальні зусилля, адже тут не йдеться про звичне (історичне) знання, яке має свій об'єкт. Тому філософ вказує на необхідність «найвищої точності та гостроти», найвищого ступеня мислення та уяви, які тільки може людина мобілізувати в собі (Fichte, 1962, II, 15, S. 135) для реалізації цього завдання. Він говорить про налаштування свого «внутрішнього ока», тобто знову бачимо альянз до внутрішньої діяльності свідомості.

Деяко незвичні мовні аберації (як-от «знати знання», або «розуміти розум» (*verstehen Verstand*), образ образу (*Bild des Bildes*)), з одного боку, можуть свідчити про певну невідтворюваність українською мовою цієї термінології, а з іншого, про незвичне експериментування з термінологією самого автора. «Знання» в ідеалі – це знання абсолютного буття, де інтелект є розумінням (*Verstehen*) цього абсолютного буття. Фіхте розглядає інтелект як такий, що має основу, яку він розуміє або ж якої є свідомий, і яка водночас не є ним самим або не належить до нього. Отже, розуміння виступає тут як органічна єдність буття й розуму, де є чітке розмежування буття через усвідомлення самого себе. Мета – зрозуміти розуміння у своїй абсолютній формі («*eben ein Verstehen des Verstehens in seiner reinen absoluten Form*» (Fichte, 1962, II, 15, S. 137). Фіхте зазначає, що розуміти – це фундаментальний образ (*Grundbild*), не чогось фактичного, але того, як він є в собі, тобто того, яким розуміння є в собі. Але що ж таке образ?

3. Метафізика образу

Поняття «образу» (*Bild*) з'являється в пізній період творчості Фіхте і є важливою складовою у його розумінні реальності, але, водночас, й сам образ філософ розуміє як певну реальність. Сьогодні ми можемо спостерігати, яку силу має образне, візуальне сприйняття, як сильно воно визначає нашу сучасну культуру. Образ є захопливим і маніпулятивним водночас. Але що ж таке образ? Чи не є він простою копією буття, реальності, чи є чимось більшим? Чому Фіхте саме до нього звертається, витворюючи цілісне вчення про образ (*Bildslehre*)? Філософ відповідає на це запитання справді глибокими роздумами. Він надає образу два значення. По-перше, образ неможливий без буття. При цьому сам образ буттям не є, та й копією буття його теж назвати не можемо, адже, як пояснити образ буття, що інко-

ли представляє себе досконалішим, ніж саме буття? Отож, образ має своє джерело, але не є примітивною копією того, що є цим джерелом. По-друге, образ має функцію формування, творення, конфігурування (*Bildung*). Ідеться про так звану формувальну силу (*Bildende Kraft*), яка у Фіхте є синонімом також «життя» і «світла» (Waibel, 2007, р. 176). Це щось на зразок вільної самодіяльності розуму; людина сама здатна ініціювати причинно-наслідковий лад, уявляти. Сам Фіхте нам це пояснює так: «...бачити річ через іншу, бачити її на основі іншої; ...надати форму (*Gestalt*). Цей процес полягає у формуванні (*Bilden*) поняття, що зазвичай називають поняттям логічним, і ця формація є справою вільного Я» (Fichte, 1962, II, 13, S. 46). Образ є також у відношенні до «Я», що проявляється через форму (Vetö, 1992, р. 269). Образ не є копією (*Abbild*) буття, це прояв буття, його модель (*Vorbild*) (Ivaldo, 2014, р. 95). Отже, образ може бути описаний як буття, що є поза самим собою у своєму зовнішньому прояві. Прояв Абсолюту, що є можливим у формі образу, є спробою показати, що образ буття – це не саме буття. Фіхте зазначає: «Образ буття є незалежним від буття, і буття є незалежним від образу. Але образ образу є лише за тих умов і в тій мірі, де образ є самим собою (Fichte, 1962, II, 13, S. 57). Отож, образ не є як буття, але неможливий без буття, межа між цими двома презентаціями образу залишається дуже тонкою, і Фіхте не завжди їх зберігає у єдності (Vertinetto, 2003, р. 64).

Назва цього підрозділу моєї статті (див. вище) вказує на *метафізику* образу, але, як ми з'ясували, Фіхте не ідентифікує образ із буттям. Образ має буття (як те, що є) окремо від буття, яке воно представляє. Образ є проявленням, як феноменальність буття, і цей образ стає категорією, що охоплюється розумом, тобто такою, що розуміється; тому образ необхідно пов'язаний у Фіхте із рефлексією та знанням.

Для філософа образ має певну структуру: перша структура образу (*Bild 1*) є проявом, але не пасивним, а, як ми зазначали вище, активним, формувальним; друга структура (*Bild 2*) є розумінням, адже образ є те, що має охоплюватись як поняття; і остання третя структура (*Bild 3*) – це єдність двох попередніх як цілісний образ. Це реальність образу, яка розпізнається розумом, тож потребує людського суб'єкта, який розпізнає її як проявлення і як поняття (Vetö, 1992, р. 278). Фіхте інколи описує проявлення за допомогою поняття *das Urbild*, що можна було б перекласти як «первинний образ» чи «архетип». Таким чином, образ стає також синонімом про-

явлення (*Erscheinung*) (Vetö, 1992, р. 273). Ще один доказ, чому філософ обирає саме концепт образу для пояснення своєї теорії маніфестації Абсолюту. Отже, ми з'ясували, що через аналіз знання і розуміння розум доходить до усвідомлення основи, яка перевершує його самого. Для Фіхте це Абсолютне буття, тобто буття Бога, де форма «озовнішнення» буття Бога є власне його образом (*Bild*).

Треба зазначити, що саме поняття «схеми» є найбільш дискусійним у «Критиці чистого розуму» Іммануїла Канта (Kant, 1998). Клаудіо Чеза зазначає, що Фіхте використовує цей термін кілька разів у різних працях, для нього *Schema* і *Bild* є не дуже відмінними поняттями, як у Канта, а майже синонімічними, або ж виступають як «два моменти одного процесу» (Cesa, 2008, р. 147). Схематизм є спробою розрізнення між буттям і образом, певним заміном терміна «схема». Фіхте також використовує поняття рефлексивності (*reflexibilität*), де «рефлексивність і схематизм є цілковито тим самим» (Ак. 164, X 80). Так філософ демонструє, що завдяки схематизму можна мислити Абсолют як нероздільний, тобто і як буття в собі, і як його проявлення незалежно від суб'єктивних когнітивних здатностей його розпізнавати чи охоплювати. Однак тут треба зазначити ще одну важливу деталь: для Фіхте рефлексивність не має прив'язки до суб'єкта. На це він чітко вказує ще у *WL 1805* р. (Fichte, 1962, II, 9, S. 183). Необхідність анігіляції суб'єктивності щодо рефлексії знову ж таки є вимогою схопити природу знання, яким воно є в собі. Філософ говорить про «авторефлексивність» (*Selbstbesinnung*) (цей термін він вживає як синонім до «явище»), іншими словами, озовнішнення буття або Бога (Cesa, 2008, pp. 147–148). Тож «знання» виступає як формальна структура буття, що маніфестується, яку Фіхте артикулює через поняття «рефлексії». Завдяки рефлексії суб'єкт здатен дослідити свою свідомість. Рефлексія є внутрішнім наглядом за станом свідомості (Waibel, 2007, р. 180). Однак цю рефлексію Фіхте, своєю чергою, розуміє ще й як Об'явлення (*Offenbarung*) життя – це інший важливий концепт його пізньої філософії.

Говорячи про «формальну структуру», треба зазначити, що у філософа є два рівні розрізнення: формальний і реальний. Реальне – це те, що походить від Бога; формальне – те, що походить від знання. Іншими словами, щоб життя Бога могло «реалізуватися», його мають (*Soll*) «пізнавати» (Cesa, 2008, р. 149). Звісно, в цьому є прояв свободи буття Бога, але водночас натяк на феноменологічність, що як така була б недоступна,

якби не пізнавалась. Тож проявлення Бога є реальним у своєму прояві й формальним у тому, як індивід це пізнає завдяки своїм пізнавальним здібностям. Однак Фіхте зауважує, що прояв Бога – це не те, яким Бог є сам у собі (Fichte, 1962, II, 17, S. 269). Бога він називає життям (*Leben*), яке є в собі, від себе, поза собою (*durch sich, von sich, aus sich*), є вічно дієвим. Важливо уточнити, що Фіхте завжди розуміє життя у зв'язку з тим, хто дає це життя або є його джерелом, яке оживляє все інше. Мануель Хіменес-Редондо вбачає в цьому поясненні також певну біблійну ідею, а саме – ідею про створення світу з нічого, який і надалі обтяжений цим «ніщо», з якого він вийшов. У посланні до коринтян (1 Кор. 7, 31) сказано: «бо проминає образ [schêma] світу цього», грецьке слово *schêma* вжито в такий спосіб, як у Фіхте у *WL* 1813 р. Теорію образу Фіхте розглядає як схеми, де *схема I* – це образ Бога, життя абсолютного буття; *схема II* – образ образу, рефлексивність, знання; *схема III* – життя буття у світі, поєднання теорії і практики. Тож маємо шлях творення з нічого *схеми III* через *схему I* і *схему II*, через знання і рефлексивність, що виходять з абсолютного буття.

Якщо накласти таке пояснення на тему розуміння і знання, зрозумілість (*Verständlichkeit*) – це водночас формування або здатність до формування (*Bildbarkeit*). Зміст образу Фіхте описує за допомогою терміна «бачення» (*Ersehen*). Це бачення є розумінням (Fichte, 1962, II, 15, S. 139). Прояв Бога для Фіхте також представляється в образі, буття якого розуміється кризь призму «свободи детермінованої» (Fichte, 1962, GA II, 15, S. 150).

Отже, щоб пояснити «знання», Фіхте звертається до поняття «образ». Сучасний дослідник Марко Івальдо зазначає, що образ становить наш доступ до реальності, є проявом буття і формою, в якій буття себе маніфестує, тобто не є імітацією або ілюзією реальності (Ivaldo, 2014, p. 93). Зауважимо, що у Фіхте маніфестація Абсолюту у формі знання як образу не завжди має прив'язку до суб'єкта, тобто до «Я». Дослідники зазначають, що вже від 1801–1802 рр. поняття «знання» у творах Фіхте представлено як маніфестацію Абсолюту. В листі до Фрідріха Шеллінга він зазначає, що під Абсолютом він не розуміє «ні буття, ні знання, ні ідентичність, ні відмінність двох...» (Fichte, 1962, GA III, 5, S. 113). Проте, якщо розглядати застосування терміна «Абсолют» у Фіхте, то можна побачити, що він часто замінює його поняттями «Буття», «абсолютне буття», «світло», «життя», «Бог». Часто саме

«Бог» є у Фіхте синонімом Абсолюту, що вочевидь є для філософа відсиланням до релігійного контексту, хоч і у спосіб дещо обережний. Тож знання – це «проявлення» Абсолюту, який сам не проявляється в цьому проявленні, яке він уможливорює (Ivaldo, 2014, p. 98).

Чому в пізній період своєї творчості Фіхте все частіше звертається до теми маніфестації Абсолюту, використовуючи при цьому різні концепти пояснення цієї маніфестації? На мою думку, це спроба розмежувати свою філософію і філософію Б. Спінози. Майже у кожній версії *WL* ми натрапляємо на згадку філософа про це. Для Спінози Бог є всеохопним буттям, поза яким немає нічого, тому ні творення, ні об'явлення не є можливими. Фіхте обирає інший шлях: через апелювання до поняття маніфестації уможливується доступ до буття поза самим Буттям. Ця маніфестація здійснюється через «знання» або «образ», і вона має необхідний характер, адже якби Бог не об'являв себе, Його існування не було б поміченим. Водночас, попри те, що Фіхте прагне вказати на зв'язки Абсолюту як основи і джерела буття, сам Абсолют у своїй маніфестації не є присутній. Іншими словами, неможливо зрівняти маніфестацію Бога і саме Буття Бога. Отож, Його буття поза Ним, яке не є Ним уповні, є образом, який Фіхте називає «знанням». Наше знання тоді є знанням феномена Бога, а не Бога, як Він є в собі. Отже, перебувати «поза» Богом – це наша реальність не в Бозі, а біля Бога, тому маніфестація Бога, Його буття поза ним – це, власне, ми і світ (Rivera de Rosales, 2014, p. 114).

У *WL* 1811 р. Фіхте зазначає, що «знання є образ Бога», але саме Буття Бога не зводиться до цього образу, Він залишається в собі самому (Fichte, 1962, II, 12, S. 157). Яке ж значення вкладає тоді Фіхте в «знання як образ»? Саме ця маніфестація знання як образу Абсолюту, ця залежність дає змогу вберегти його від мертвого схематизму. Це відсилання до того абсолютного джерела, першопочатку, образом якого є знання, водночас зберігаючи відстань, яка не дасть змоги Абсолютному буттю злитися із знанням. Отже, визначальним тут є бути у зв'язку, у реляції, зберігаючи при цьому між собою відмінність, що, без сумніву, є алюзією свободи, – це саме та ідея, яку, як бажає підкреслити Фіхте, найкраще демонструє і пояснює його теорія образу. Філософ руйнує розуміння Абсолюту як об'єкта, однак пропонує розглядати Абсолют як основу усього можливого знання (Ivaldo, 2014, p. 39). Знання як образ має бути зрозумілим, «розумітися». Саме в *WL* 1813 р. Фіхте ототожнює знання і образ:

Wissen = Bild (Fichte, 1962, II, 15, S. 135), а відтак філософ аналізує не буття Бога, про яке ми й так знаємо небагато, а саме буття образу, тобто знання, яке ми маємо про Нього і світ.

Знання є діяльність свідомості, яка взаємодіє зі світом, занурена у світ. Якщо аналізувати знання як образ і його прояви, обмежившись діяльністю суб'єкта в межах власної свідомості і не враховуючи його взаємодію із зовнішнім світом, це буде радше ідеалізмом. Однак свідомість потребує також знання буття об'єктів, що перебувають поза нею, тому позиція Фіхте скоріш має характер ідеалізм-реалізму (Zöller, 2000, pp. 200–204). Підтвердженням цього також може слугувати спроба пояснення, що буття Бога маніфестується як образ, тобто знання потребує бути знаним, розпізнаним, мати буття поза Божим буттям – вільне, живе, творче. Щоб бути розпізнаним, це знання має бути в опозиції до чогось, що є протилежним до нього, тобто чимось об'єктивним щодо світу. Тож знання або розуміння артикулюватиметься через «я» конкретного суб'єкта, який реалізує в собі знання двох вимірів – чуттєвого і надчуттєвого. Маніфестація є необхідним елементом, а свідомість розпізнає цю маніфестацію як знання у формі образу, тоді як розуміння відбувається завдяки розрізненню або опозиції (*Gegensatz*), що є діяльністю рефлексії.

Мислити – це означає детермінувати, означувати, а також рухатись у напрямку до недетермінованого (Rivera de Rosales, 2014, p. 118). Концептуалізувати – це обмежувати, обрамлювати знання про світ і його об'єкти. Маніфестація Божого буття отримує своє розпізнання завдяки знанню і розумінню. Це внутрішнє життя Абсолюту через своє маніфестування дарується усьому буттю, воно стає джерелом життя для усього, що є. Сучасний дослідник стверджує, що якщо у Фіхте й були труднощі з розумінням та поясненням творення *ex nihilo*, то цю проблему йому вдається вирішити тільки в пізній період творчості через теорію образу (Rivera de Rosales, 2014, p. 121).

Отже, теорія образу пояснює маніфестацію Абсолюту, адже Абсолют мусить (*soll*) проявитись, але водночас він «не виходить» із себе самого, він не є цілковито Бог у своєму прояві. Теорія образу, що пояснює маніфестацію, є водночас спробою покинути «чисте мислення», щоб увійти у фактичність буття через свідомість. Міклош Вето вказує, що Фіхте уникає питання про відношення між Абсолютом і його проявом (Vetö, 1992, p. 265), йому складно пояснити, як Бог є присутній у своєму об'явленні.

4. «Я» як образ Бога

Фіхте відомий не тільки творенням неологізмів для своєї філософії, а й експериментуванням із мовою метафор. У його текстах ми знаходимо безліч термінології, пов'язаної із тематикою «бачення» (*Einsicht*), наприклад поняття «ока» (*Auge*), «світла» (*Licht*), «образу» (*Bild*). Етимологічно ці терміни в той чи той спосіб пов'язані з грецьким терміном *ἰδέϊν*, що означає «бачити форму буття», або латинськими *speculum*, *speculatio* – «дзеркало», «оглядати», «дивитись». У філософській традиції свідомість часто порівнюють із дзеркалом, у якому пасивно відображається цілий світ. Це одна із причин, чому Фіхте так часто використовує метафору ока, шукаючи альтернативи для пояснення, як мислити природу «Я» чи свідомості. Дитер Генріх пише: «Використання цієї метафори не означає, що він шукає пристановища в поезії, воно свідчить, що його інтенція є змусити нас зрозуміти прогрес еволюції теорії “я”» (Henrich, 1967, S. 165). Око є посередником між об'єктом, що бачиться, і його розумінням.

У «Вченні про науку за новим методом» Фіхте пише: «В попередніх філософіях я є дзеркало, дзеркало, що не бачить. Ці філософії володіють тільки поняттям відображення. Ця помилка не може бути скасована як через адекватне поняття “я”. У Вченні про науку “я” є не дзеркало, а око. [...] Око є дзеркалом, що відображає саме себе. Сутність ока є буття образу для себе, і буття-образу-для-себе є сутністю розуму. [...] там де є образ (*Bild*), мусить бути також те, що його витворює (*abgebildet*)» (Fichte, 1962, IV, 2, S. 49). Око бачить об'єкт, але воно не бачить самого себе, воно є діяльністю, що артикулює функцію бачити і те, що бачиться, як «я», що є діяльністю, що охоплюється як суб'єкт-об'єкт. «Я» подібне до дзеркала, що спрямоване на самого себе. Оскільки око не може бачити само себе, так само і «я» не може отримати жодного знання про себе самого, якщо не відбуватиметься виходу поза себе самого.

В одному зі своїх текстів Фіхте зазначає: «Бог є схований у людині через око людини, Він Сам є схований через це око, що є Його, і тому, Його бачення не може ніколи досягнути своє власне буття. Те, що він бачить, є вічне Йому самому. [...] він не бачить який Він є сам, тому що його буття є єдине, а його бачення є безкінечним» (Fichte, 1962, I, 9, S. 169).

Роздуми Фіхте тут можна порівняти з думками Майстра Екгарта, який писав: «Око, що внутрішньо бачить Бога, є те саме око, яким Бог ба-

чить мене внутрішньо; моє око є око Бога, є єдине око і бачення, є одним і тим самим: пізнавати і любити» (Eckhart, 1998, S. 135). Фіхте, звісно, не цитує Екгарта³, однак певна схожість все ж таки проглядається. Подібність щодо поняття «я», наприклад, для Майстра Екгарта – це поняття, яке належить виключно Богу, тому що представляє «ім'я божественної самості» (De Libera, 1994, p. 239). Алан де Лібера зазначає, що для Екгарта «я» є «простором, що є більш глибинним в Бозі», і «чистота буття Бога, що є в Ньому Самому» (De Libera, 1994, p. 241).

Отже, Абсолют стає видимим через «я», але у тому сенсі, що це «я» є видимим Абсолюту лише як принцип, що міститься в ньому, зазначає Фіхте (Fichte, 1962, II, 15, S. 153). Тому образ не може існувати без «я». В *Diarium* (філософському щоденнику, який філософ вів перед смертю і який було опубліковано лише у 2000-х), Фіхте доходить важливого формулювання, згідно з яким «“я” є образом Бога» («...ich bin Gottes Bild») (Fichte, 1962, II, 16, S. 316). Це вказівка на джерело «я» як образ Абсолюту. Через проявлення Абсолюту в «я» встановлюється його абсолютне життя. Що ж проявляється в цьому проявленні Абсолюту? Згідно з нашим автором, знання.

Існує також інша перспектива, що становить виклик для фіхтеанських досліджень. У *Diarium* на полях знаходимо деякі зауваження, які мають проблемний характер, оскільки анонсують певне повернення до ідей раннього періоду творчості Фіхте. Як зазначає укладач його текстів Гюнтер Цоллер, у щоденнику Фіхте тяжіє до ототожнення буття і образу (Zöllner, 2003, p. 134). Потім ідентифікує Абсолют і його прояв, але згодом критикує сам себе: «Ось фундаментальна помилка в моїх попередніх “Вченнях про науку”»: що я хотів зробити прояв окремим божественним життям. Це неправильно. Воно є божественне життя, абсолютне в собі, лише у формі поняття, в образі» (Fichte, 1962, II, 16, S. 143). Дослідники зазначають, що Фіхте знову немовби робить крок назад до поняття «абсолютного я», коли описує «я» як форму (*Ichforme*), в якій проявляється Абсолют, що було невдалою формою пояснення своєї теорії «я». Однак ці нотатки не мають стверджувального характеру і, оскільки викладені в щоденнику, найпевніше є ескізом його думок, які автор не мав на меті публікувати.

У твердженні «“я” як “образ Бога”» Фіхте визначає «я» як точку зустрічі з Богом, але не

лише через розум, тобто «я» тут схоплене як ідея розуму, але також як воля. Як зазначає Г. Цоллер, Бог ніколи не був точкою відліку для мислення «я» у Фіхте, скоріше в центрі його рефлексії знаходимо «я», для якого Бог є кінцем або ж абсолютним звершенням (Zöllner, 2003, p. 138). Поняття «я» є те, що сприяє розумінню Абсолюту, або ж це Абсолют, що стає зрозумілим через «я» (Fichte, 1962, II, 16, S. 310). В пізніх записках, зокрема у *Die Thatsachen des Bewusstseins* (1810–1811), філософ зазначає, що життя має в собі тенденцію стати образом Бога, але це як бажання, яке не може бути угамоване (Fichte, 1962, II, 12, S. 685). Життя як вітальність є принципом, що через свою маніфестацію об'єднує «я» і Бога, без цих останніх воно в собі не розуміється. Д. Генріх зазначає, що у Фіхтевому осмисленні Бога є певне розрізнення: «Бог, що існує, не є просто *життя*, але Він маніфестується як *життя*» (Henrich, 1967, S. 167). Отже, «я» є маніфестацією життя Бога, і життя як Бог у цьому інтимному зв'язку з «я» є те, що становить реальне.

Для Фіхте Боже буття об'являється і артикулюється як образ, воно не є безпосереднє, оскільки обмежене розумінням того, хто сприймає. Згодом Фіхте впроваджує в текст термін «поняття», який є виразом образу або образом образу, де буття цього образу є розуміння (Fichte, 1962, II, 15, S. 160). «Я» він намагається пояснити як понятійність і наприкінці зазначає, що «я» також є образ образу (Fichte, 1962, II, 15, S. 163, 168). Образ є образом життя невидимого Бога. Тому ця пізня філософія Фіхте ще раз спростовує стереотип, що склався щодо раннього Фіхте: ніби скінченний суб'єкт, «я» є центром, який конститує реальність. Пізній Фіхте натомість нам чітко показує, що «я» є формою (*Ichforme*) необхідної маніфестації живого Бога. Це сутнісно зміщує акцент, демонструючи, що як реальний світ, так і суб'єкт є тим, що належить або залежить від живого Бога. У «Вченні про науку» (1811) Фіхте зазначає, що знання є образом Бога, воно перебуває в Бозі, є феноменом Бога (Fichte, 1962, II, 12, S. 157–158). Маніфестація буття тут дає змогу уникнути пантеїзму або детермінізму, на кшталт спінозівського єдиного всеохопного буття, поза яким немає нічого. Вона ж у Фіхте є проявом свободним, спонтанним, формативним. Свобода тут виступає фундаментальним принципом.

Підсумовуючи цю розвідку про знання як образ у Фіхте, ми не отримуємо відповіді на всі питання про природу знання. Філософ все-таки залишає перед своїм читачем перспективу поліфонічності тлумачень. Знання – це не просто

³ Існує низка цікавих досліджень про цих двох філософів: Finke, 1934; Van Bracken, 1943; Ceming, 1999; Quero-Sánchez, 2004.

факт, певна фіксація істини, а, як демонструє Фіхте, щось значно масштабніше, що потребує складної внутрішньої праці над собою, яку здатен здійснити суб'єкт через рефлексію. Зрештою, у спробі пояснити природу знання і розуміння останнє слово не завжди є за самим суб'єктом. Теологічна перспектива, яка виразно

прочитується у тлумаченні Фіхте, розширює розуміння знання як образу Бога. Проявлення Бога реалізується у свободі, і спромога рефлексії (*Besinnungsvermögen*) – це спромога мати стосунк до цього божественного життя, а це також стає запевненням, що філософія – це про живе знання.

Список посилань

- Bertinetto, A. (2003). Philosophie de l'imagination. Philosophie comme imagination. La Bildlehre de J.G. Fichte. In Fichte, *La philosophie de la maturité (1804–1814). Réflexivité, Phénoménologie et philosophie* (pp. 55–74). Vrin.
- Ceming, K. (1999). *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Peter Lang.
- Cesa, C. (2008). *Introduzione a Fichte*. Editori Laterza.
- De Libera, A. (1994). *La mystique rhénane*. Éditions du Seuil.
- Eckhart, M. (1998). *L'étincelle de l'âme, Sermon I à XXX*. Albin Michel.
- Fichte, et al. (1962). *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Friedrich Frommann Verlag.
- Fichte, J. G. (1845–1846). *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. in 8 Bänden* (I. H. Fichte, Ed.). Veit und Comp.
- Finke, H. (1934). *Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen*. Greifswald.
- Ivaldo, M. (2014). L'image imaginant. À propos de la théorie de l'image che le "dernier Fichte". In Fichte, *Doctrine de la science. Exposé de 1813* (pp. 93–102). Presses Universitaires de Provence.
- Henrich, D. (1967). La découverte de Fichte. *Revue de métaphysique et de morale*, 72, 154–169.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft* (J. Timmermann, Ed.). Meiner.
- Quero-Sánchez, A. (2004). *Sein als Freiheit/ Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*. Alber.
- Rivera de Rosales, J. (2014). L'être du monde selon Fichte. La Doctrine de la science de 1813. In Fichte, *Doctrine de la science. Exposé de 1813* (pp. 113–123). Presses Universitaires de Provence.
- Van Bracken, E. (1943). *Meister Eckhart und Fichte*. Würzburg.
- Vetö, M. (1992). Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte. *La Doctrine de la Science de 1813, Archives de Philosophie*, 55 (2), 263–285.
- Waibel, V. L. (2007). Die Bildende Kraft des Wissens vom Wissen in der Spätphilosophie Johann Gottlieb Fichtes. *Fichte-Studien*, 31, 175–187.
- Zöllner, G. (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge University Press.
- Zöllner, G. (2000). German Realism. The Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer. In *The Cambridge Companion to German Idealism* (pp. 200–218). Cambridge University Press.
- Zöllner, G. (2003). Le legs de Fichte. Les derniers textes sur la *Wissenschaftslehre* (1813–1814). In Fichte, *La philosophie de la maturité (1804–1814). Réflexivité, Phénoménologie et philosophie* (pp. 115–148). Vrin.
- Zöllner, G. (2013a). An Other and Better World. Fichte's Vocation on Man as a Theologico-Political Treatise. In D. Breazeale & T. Rockmore (Eds.), *Fichte's Vocation on Man: New Interpretive and Critical Essays* (pp. 19–32). State University New York.
- Zöllner, G. (2013b). *Fichte lesen*. Frommann-hozboog Verlag.

References

- Bertinetto, A. (2003). Philosophie de l'imagination. Philosophie comme imagination. La Bildlehre de J.G. Fichte. In Fichte, *La philosophie de la maturité (1804–1814). Réflexivité, Phénoménologie et philosophie* (pp. 55–74). Vrin.
- Ceming, K. (1999). *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Peter Lang.
- Cesa, C. (2008). *Introduzione a Fichte*. Editori Laterza.
- De Libera, A. (1994). *La mystique rhénane*. Éditions du Seuil.
- Eckhart, M. (1998). *L'étincelle de l'âme, Sermon I à XXX*. Albin Michel.
- Fichte, et al. (1962). *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Friedrich Frommann Verlag.
- Fichte, J. G. (1845–1846). *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke. in 8 Bänden* (I. H. Fichte, Eds.). Veit und Comp.
- Finke, H. (1934). *Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen*. Greifswald.
- Ivaldo, M. (2014). L'image imaginant. À propos de la théorie de l'image che le "dernier Fichte". In Fichte, *Doctrine de la science. Exposé de 1813* (pp. 93–102). Presses Universitaires de Provence.
- Henrich, D. (1967). La découverte de Fichte. *Revue de métaphysique et de morale*, 72, 154–169.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft* (J. Timmermann, Ed.). Meiner.
- Quero-Sánchez, A. (2004). *Sein als Freiheit/ Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*. Alber.
- Rivera de Rosales, J. (2014). L'être du monde selon Fichte. La Doctrine de la science de 1813. In Fichte, *Doctrine de la science. Exposé de 1813* (pp. 113–123). Presses Universitaires de Provence.
- Van Bracken, E. (1943). *Meister Eckhart und Fichte*. Würzburg.
- Vetö, M. (1992). Idéalisme et théisme dans la dernière philosophie de Fichte. *La Doctrine de la Science de 1813, Archives de Philosophie*, 55 (2), 263–285.
- Waibel, V. L. (2007). Die Bildende Kraft des Wissens vom Wissen in der Spätphilosophie Johann Gottlieb Fichtes. *Fichte-Studien*, 31, 175–187.
- Zöllner, G. (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge University Press.
- Zöllner, G. (2000). German Realism. The Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer. In *The Cambridge Companion to German Idealism* (pp. 200–218). Cambridge University Press.
- Zöllner, G. (2003). Le legs de Fichte. Les derniers textes sur la *Wissenschaftslehre* (1813–1814). In Fichte, *La philosophie de la maturité (1804–1814). Réflexivité, Phénoménologie et philosophie* (pp. 115–148). Vrin.
- Zöllner, G. (2013a). An Other and Better World. Fichte's Vocation on Man as a Theologico-Political Treatise. In D. Breazeale & T. Rockmore (Eds.), *Fichte's Vocation on Man: New Interpretive and Critical Essays* (pp. 200–218). State University New York.
- Zöllner, G. (2013b). *Fichte lesen*. Frommann-hozboog Verlag.

Olha Netrobiak

KNOWLEDGE AS IMAGE IN THE LATE PHILOSOPHY OF JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Author analyses Fichte's understanding of knowledge as image that related to his late period of creativity, precisely Doctrine of Science 1813. The appeal to the late period of Fichte's work is necessary because these texts are little researched. They are also pre-mortal, so they can safely be called a mature work of Fichte's philosophical project. The study of the late period allows us to destroy most of the stereotypes and deformations that overgrown Fichte's philosophy until the second half of the twentieth century through dominant Hegelian interpretation. Explaining nature of knowledge, how it is in itself, Fichte tries to dissociate from philosophy of Spinoza at the same time, developing doctrine of the image as a manifestation of the Absolute. The image for him is not a copy of being, but possesses some autonomy, and at the same time, possesses the formative and creative capacity. The Absolute (God), who manifest himself through the image, but is not reduced to him and Fichte has difficulties with explanation how the Absolute is present in his manifestation. The article also investigates the idea of "I" as image of God. Philosopher understands limitation of the explanation of consciousness from the point of the same subject, therefore he appeals to rich metaphorical language, which has an aims to look on consciousness and reflection in different way. In this attempt to explain the nature of knowledge, the last word is not always told by the subject himself. Theological perspective over which the philosopher builds his doctrine of image broadens the understanding of knowledge like image of God.

Keywords: Fichte, knowledge, understanding, image, Absolute, God, manifestation, "I", reflection, consciousness, freedom.

Матеріал надійшов 22.12.2021



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)