

ФІЛОСОФІЯ ХІХ СТОЛІТТЯ

Іван Іващенко (Київ)

РОЗБИТЕ ДЗЕРКАЛО.

«УЧЕННЯ ПРО НАУКУ 1804²» Й. Г. ФІХТЕ ЯК СПРОБА НЕРЕФЛЕКСІЙНОЇ ТЕОРІЇ САМОСВІДОМОСТІ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ГАЙДЕЛЬБЕРЗЬКУ ШКОЛУ

І. Перепони на шляху до теорії самосвідомості

Що ми маємо на увазі, коли у буденному мовленні вживаємо слово «свідомість»? У буденних контекстах мовці зазвичай вживають його у значенні *виразного* сприйняття, охоплення чогось, тобто у таких контекстах свідомість протиставляють непритомності, неуважності. Ми кажемо «у повній свідомості», щоби вказати на чітке розуміння кимось чи нами самими значення власних дій, здатність побачити взаємозв'язок між явищами, подіями абощо. Проте у живомовних контекстах ми здебільшого вживаємо дієслово «усвідомлювати», яке за значенням дуже близьке до фразеологізму «здавати собі у чомусь справу». Отже, усвідомлюючи, ми завжди усвідомлюємо *щось*, а не ніщо, іншими словами, свідомість завжди спрямована на щось. Цей опис виглядає непроблематично доти, доки ми не запитуємо про статус самої спрямованої на щось свідомості, себто що значить здавати *собі* у чомусь справу? Чи можемо ми усвідомлювати не лише щось, а й себе? Саме це питання вже містить основну проблему, яку я спробую прояснити у цій статті та окреслити один з шляхів її можливого розв'язку, а саме – проблему, чи є самосвідомість чимось і чи підлягає вона предметному описові? Якщо ж самосвідомість непередметна, тоді чим відрізняється знання про себе від знання про предмет?

Розгляньмо спочатку дві можливі точки погляду на цю проблему. Згідно з першою з них (само)свідомості не існує. Таку думку обстоював, приміром, американський філософ Вільям Джеймс в есе «Чи існує «свідомість»?» (1912). З одного боку, він твердить, що свідомості не існує, а тому треба знайти «прагматичний еквівалент у реаліях досвіду»¹ [James, 1912: p. 3],

© Іван Іващенко, 2012

¹ Тут і далі усі цитати з чужомовних джерел у моєму перекладі.

проте буквально відразу він уточнює, що не існує свідомості як сутності, відмінної від матеріальних об'єктів. А що ж Джеймс пропонує натомість, і як, зрештою, обґрунтовує своє твердження про неіснування свідомості?

Головна теза Джеймса проста: свідомість – це функція, завдяки якій ми констатуємо існування речі, що він називає «продукуванням думок» (thoughts perform). Цю констатацію Джеймс уважає знанням (knowing): «‘Свідомість’ конче припускають задля пояснення факту, що речі не лише є, а й повідомляються, про них знають» [James, 1912: p. 4]. Здається, ця думка суперечить його ж твердженню про неіснування свідомості. Позірність такої суперечності зникає, шойно ми згадуємо про ототожнення свідомості із функцією. Таке функційне тлумачення свідомості Джеймс доповнює радикальнішим твердженням про *нумеричну* тотожність суб'єкта та об'єкта предметного опису: «Коли ми говоримо ‘суб’єктивний’ ми маємо на увазі те, що досвід репрезентує, коли ‘об’єктивне’ – те, що його репрезентують. Те, що репрезентує, і те, що підлягає репрезентації, тут є нумерично тотожними (numerically the same)» [James, 1912: p. 23]. Згідно з цим описом у реченні типу «Я бачу дерево» суб'єкт та об'єкт мали б нумерично збігатися, що суто з погляду здорового глузду виглядає сумнівно. Але Джеймс радикалізує це твердження у фінальному описі «свідомості»: «Свідомість позначає різновид зовнішнього стосунку, і не має на увазі особливої субстанції (stuff) чи способу буття. *Особливість наших досвідів у тім, що вони не лише є, але й ми знаємо про них, а те, що покликає пояснювати їхня ‘свідома’ якість, крапце пояснюють їхні стосунки один до одного, які самі є досвідами*» [James, 1912: p. 25]. Отже, свідомість – це зовнішній зв'язок між матеріальними об'єктами, ба більше, їхня властивість, а знання – це лише констатація такого зв'язку.

Як бачимо, антисубстанційна настанова Джеймса перетворюється на функціоналізм, що в його розумінні є радикальним екстерналізмом, спростувати який не завдасть особливого клопоту, якщо ми звернемося до елементарного прикладу.

Припустімо, що ми бачимо дві грудки білої речовини, про які ми знаємо лише те, що одна з них – борошно, а інша – цукрова пудра. Якби вихідні умови опису кожної з цих речовин відрізнялися, тобто були *їхньою* властивістю, тоді ці речовини не мали б *спільних* властивостей, на підставі яких ми змогли б їх порівняти, і наше знання залишилося б на рівні констатації: це – цукрова пудра, а це – борошно, адже колір, сипкість, смак, вага тощо не були б *їхньою* спільною властивістю. Як наслідок, розрізнити ці дві речовини ми не змогли б – вони просто співіснували б, а констатація їхніх властивостей була б довільною, адже не передбачала б їхнього взаємозв'язку, тобто, описуючи згадані речовини, ми щоразу мали б перераховувати їхні властивості, а кожен новий стан справ вимагав би нового «словника» для свого опису, тобто самосвідомість була б лише носієм таких «словників». Але це необхідно мало б призвести до того, що пізнання елементів плюральності щоразу передбачало б і різну пізнавальну структуру того, хто пізнає, що,

зрештою, унеможливило б досвід і знання, адже у такому разі пізнання було б сукупністю непов'язаних фрагментів.

Отже, попередній підсумок цього прикладу можна підбити так: *те, на підставі чого ми розрізняємо, не становить властивості того, що ми розрізняємо*, інакше б розрізнення було неможливе. З цього випливає також те, що лише на підставі зв'язку між цукровою пудрою і борошном, ми у змозі розрізнити ці дві речовини. Чи значить це, що зв'язок передусь розрізненню, що уможливило б спекуляції про існування свідомості як окремої, нематеріальної сутності, в окресленому Джеймсом сенсі? Аж ніяк. Зв'язок відбувається *водночас* із розрізненням, інакше б ми нічого не змогли розрізнити, тобто саме зв'язок уможливорює, себто *конституює*, розрізнене, а не навпаки. Якщо розвинути метафору про самосвідомість як «словник», тоді її можна описати як єдиний словник, а плюральні стани справ як словникові гасла, зв'язок між якими зумовлено словниковою структурою.

А прецінь, з цього прикладу також випливає те, що не лише зв'язок, а й розрізнення не може бути властивістю предметного розмаїття, хоча, здавалося б, відмінність між елементами предметного розмаїття мала б бути однією з їхніх засадничих властивостей. Далєбі, чи можливе розрізнення без зв'язку? Якби таке розрізнення було можливе, тоді зв'язок між елементами предметного розмаїття не був би сингулярним, адже плюральність вже була б *визначеною*, тобто її елементи містили б умови своєї можливості, у такому разі (само)свідомість була б властивістю плюральних станів справ (до чого, зрештою, і доходить Джеймс), що полягала б винятково у констатації їхніх нескінченних взаємозв'язків. Але якби розрізнені елементи плюральності мали різні умови можливості, тоді на якій підставі між ними мали б виникати *взаємозв'язки*, іншими словами, якби вихідні умови опису кожного з плюральних станів справ відрізнялися, тоді як ми могли б визначати, що між цими станами справ існує відмінність, адже різні вихідні умови опису породжували б і *різні описи*, які просто співіснували б, а це унеможливило б розрізнення плюральних станів справ.

Отже, свідомість не може бути властивістю матеріальних об'єктів та зовнішнім зв'язком між ними, на чому наполягає Джеймс, інакше ми просто не змогли б ці об'єкти розрізняти, а отже, й пов'язувати їх, іншими словами, ми не змогли б про них знати.

Друга точка погляду на проблему самосвідомості розгалуженіша, позаяк передбачає її існування. Спільну проблему для усіх спроб пояснення самосвідомості я унаочню на прикладі міркувань англійського філософа Бертрана Расела, які він виклав у статті «Знання на підставі відомості та знання на підставі опису»² (1911). Раселів опис самосвідомості становить класичний приклад *регресивного редуccionізму*. Свої міркування Расел

² У назві статті Расел уживає досить важкий для перекладу термін «acquaintance», який я перекладаю як «відомість», коли ж він уживає дієслово «acquaint with», то я його перекладаю як «відомо».

спирає на розрізнення двох типів знання, перше з яких – на підставі відомості – передбачає «безпосередній когнітивний стосунок до предмета, тобто коли я безпосередньо усвідомлюю (aware) сам предмет» [Russell, 1911: р. 108]. Натомість дескриптивне знання такого стосунку не має, а отже, на думку Расела, його об'єктивна значущість залежить від знання на підставі відомості. Расел вважає, що самосвідомість («Я») можна розглядати лише як знання на підставі відомості і доходить такого висновку: «Отже, здається необхідним припущення, що я відомий собі самому, і, отже, що «Я» не потребує визначення, будучи лише власним ім'ям певного предмета» [Russell, 1911: р. 110]. Як бачимо, самосвідомість за Раселом передбачає безпосередній стосунок до себе, а цей стосунок є стосунком до чогось, тобто предметним стосунком. Як наслідок, Раселова модель самоопису передбачає *рефлексійне* опосередкування, попри його тезу про безпосередність предметного стосунку, позаяк предмет, даний у безпосередньому знанні про себе на підставі відомості, відрізнено від інших предметів, яким така властивість, тобто властивість бути мною, не приписується. Саме тут ми стикаємося з регресивним описом: з одного боку, ми можемо знати про себе лише на підставі безпосереднього знаннєвого стосунку до певного предмета, проте, з другого боку, щоби устосувати себе до певного предмета, ми вже маємо знати про те, що ми устосовуємо, інакше на якій підставі відбувається зарахування за *чимось* властивості бути *мною*? Отже, Раселів опис містить очевидну суперечність: безпосередньому когнітивному стосункові до себе, на підставі якого ми можемо казати про самосвідомість, має передувати знання про себе, на підставі якого ми можемо зарахувати за певним предметом властивість бути мною.

Моя ж основна теза, яку я спробую обґрунтувати у цій статті, полягає у тім, що самосвідомість не підлягає рефлексійному описові, а (само)рефлексія, отже, не становить її сутності. Позаяк уперше цю думку висловив та спробував систематично обґрунтувати Йоган Готліб Фіхте, моє обґрунтування основної тези спиратиметься на реконструкцію його ранньої (II) та пізньої (III) теорії самосвідомості. У IV частині я спробую виразити вплив Фіхтевої нерефлексійної теорії самосвідомості на Гайдельберзьку школу.

II. Засновки Фіхтевої теорії самосвідомості

Про нерефлексійність самосвідомості Фіхте знав ще на початку свого дослідницького шляху. Це те, що Дитер Генрих влучно назвав Фіхтевим початковим вбаченням в однойменній статті. Фіхте відпочатково бачив основну суперечність Кантової трансцендентальної дедукції: категоризацію самосвідомості. З одного боку, Кант уперше обґрунтував залежність логічної предикації та предметного знання взагалі (досвіду) від єдності самосвідомості, але, з другого боку, думка про синтетичність цієї єдності, найкраще виразнена у відомому прикладі $7 + 5 = 12$, спонукала його до помилкового висновку про те, що сама самосвідомість *виникає* разом із цією синтезою, бо

інакше, намагаючись обґрунтувати те, що самосвідомість не становить простого логічного оператора, голого принципу знання, а є сингулярним станом справ, він не шукав би предметного корелята самосвідомості у внутрішньому чутті (В 157–159 KrV). Тобто Кантова модель самосвідомості по суті є *репрезентативною*, що передбачає предметне, отже, рефлексійне опосередкування знання про себе, іншими словами, самоідентифікацію. Це припущення підтверджує Кантова думка в уривку В 399: «Нині ми доходимо до поняття, яке вище, у загальному переліку трансцендентальних понять (йдеться про таблицю категорій. – *II.*), не було згадане, а втім, ми маємо зарахувати його до цього переліку, аж ніяк не змінюючи тієї таблиці та не визнаючи її недосконалості. Це – поняття, або, якщо хочете, судження: *Я мислю*». А прецінь, здаючи собі справу про наслідки такого міркування, Кант все-таки обмежив знання про себе конституюванням предметності, але його вагання щодо предметного статусу знання про себе вказали на напрямок подальшого розвитку теорії самосвідомості.

Отже, на мою думку, трансцендентальна теорія самосвідомості започаткована у «Зasadі усього вчення про науку» (1794) Фіхте (далі – ЗУН). У цьому тексті Фіхте увиразнив засновки своїх подальших міркувань про самосвідомість, які по-різному намагався викласти, але які становлять провідну нитку усіх його досліджень.

Ось ці засновки:

1) свідомість = самосвідомість = Я. З цього засновку випливає, по-перше, те, що Фіхтева теорія самосвідомості принципово *еґоцентрична*. Ця думка червоною ниткою пронизує усі редакції УН. По-друге, у цьому засновку міститься попереднє окреслення проблеми самосвідомості: самосвідомість – нерефлексійна, тому її не треба *додатково* досягати, адже вона присутня у будь-якому акті предметного знання, інакше б предметне знання було неможливим. Цю парадоксальну присутність Фіхте позначає за допомогою оксюморона *Tathandlung* (вчинок-дія), який у пізнішій редакції УН він називатиме генезою (одночасна синтеза та аналіза). Парадоксальність полягає у тім, що, уможливіючи предметну предикацію (*Tat*), сама самосвідомість не підлягає предметній ідентифікації (*Handlung*).

2) Будь-яке предметне знання ґрунтується на знанні про себе (*Ich bin*), іншими словами, будь-яке предикативне судження чи предметна ідентифікація відбувається на підставі дорефлексійного, непередметного самостосунку. З цього випливає те, що *властива* царина самосвідомості – дорефлексійність та безпредметність. «Вчинок-дія Я, коли воно покладає своє власне буття, геть не стосується об'єкта, натомість вона повертається до себе самої. Лише тоді, коли Я уявляє самого себе, воно стає об'єктом» [Fichte, 1997: S. 55]. У цьому положенні Фіхте відкидає Кантову репрезентативну модель самосвідомості, яка передбачає предметний корелят Я у внутрішньому чутті. Як бачимо, для Фіхте самосвідомість не є свідомістю *про щось*, як це тоді узгодити з його першим засновком про нерефлексійність самосвідомості, її

принципову егоцентровість, чи не суперечить тут Фіхте сам собі, мимоволі припускаючи акти другого, нерелексіїного рівня, в яких дається знака Я? Фіхтева теорія однозначно містила б таку суперечність, якби не мала третього, ключового засновку.

3) Задля увиразнення нерелексіїної присутності самосвідомості у предметному знанні, тобто у будь-якій предметній ідентифікації («Це – шафа») чи у будь-якому предикативному судженні («Я знаю, що шафа зелена»), Фіхте запроваджує поняття не-Я – одне з найсуперечливіших в його теорії. Утім розгляньмо уважніше структуру його аргументу. Цю структуру можна прояснити на прикладі двох описів самосвідомості з § 3 та § 4 ЗУН.

Перший опис міститься у «Дедукції уявлення», якою Фіхте завершує § 3. У цій дедукції Фіхте увиразнює нерелексіїну основу предметного знання, яке він називає уявленням³. Я окремо не зупинятимуся на структурі доказу у цій дедукції, а лише наведу фрагмент, який, на мою думку, відтворює загальну структуру Фіхтевого аргументу на користь нерелексіїності самосвідомості. Ось цей опис:

«Спогляньте, яке слід протиставляти Я, тобто споглядальному Я, необхідно є не-Я⁽¹⁾, а з цього насамперед випливає, що дія Я, яка покладає таке споглянуте, є не рефлексією⁽²⁾, а діяльністю, що спрямована назовні, а не всередину, отже, наскільки ми можемо наразі зрозуміти, є продукцією⁽³⁾. Спогляньте як таке продукується⁽⁴⁾.

Отож ясно, що Я як таке не може усвідомлювати свою діяльність у цій продукції споглянутого⁽⁵⁾, тому ця діяльність, оскільки вона не підлягає рефлексії, не приписується Я⁽⁶⁾ [Fichte, 1997: S. 149].

Оскільки тут ми стикаємося з комплексним, багатокроковим аргументом, має сенс рухатися у згоді з логікою його розгортання.

(1) У першому кроці Фіхте описує стосунок, але цей стосунок – нерелексіїний. Задля увиразнення цієї нерелексіїності він і запроваджує таке ризиковане поняття як не-Я. Чого він хоче таким побитом досягнути? Його головна мета, що стане очевидно у наступних кроках аргументу, полягає в увиразненні нетематичної присутності самосвідомості у предметному знанні. Розгляньмо наведений вище приклад предметної ідентифікації: «Це – шафа». Для визначення того, що я бачу шафу, мені не треба ототожнювати себе із шафою, тобто знаннєвий стосунок до шафи не є саморефлексією. Інакше кажучи, задля демонстрації шафи мені не треба *додатково* ідентифі-

³ Vor-stellung – буквально перед-ставлення, тобто це німецьке слово суто семантично відсилає до предметного опосередкування. На мою думку, Фіхте вжив його саме тому, що би увиразнити умову можливості предметного знання. Проте, як на мене, це не єдина причина, чому свою дедукцію Фіхте назвав дедукцією уявлення. Очевидно, що тут має місце дискусія з Кантом, який у дедукції категорій, тобто принципів предметного знання, вбачав шлях до самосвідомості, тобто знання про себе, але, як я вже прояснив, це призвело до категоризації самосвідомості. На відміну від Канта, Фіхте здавав собі справу про ті загрози для теорії, які містить таке припущення. Отже, його амбіційна мета полягає в обґрунтуванні *нерепрезентативності самосвідомості як умови можливості будь-якої репрезентації*.

кувати себе у цьому предметному знанні. Проте очевидно, що предметна ідентифікація не увиразнює чогось самодостатнього. Коли я бачу зелену шафу і кажу, що «Це – зелена шафа», щось, за умови моєї притомності та психічного здоров'я, не дозволяє мені у наступний момент вигукнути: «Це – не зелена шафа, а брунатний дзиглик». Звісно, можна навести купу умов, які, у разі здоров'я мого глузду, заважають такому стрибку в ідентифікації, наприклад, освітлення у кімнаті. Проте ці умови вторинні, вони можуть зарадити лише *специфікації* предметного знання, але не його *первинній* єдності. Отже, єдність предметної ідентифікації прямо залежить від нерелекційної єдності Я. Як наслідок, логічний принцип тотожності $A=A$, завдяки якому можлива предметна ідентифікація, міститься не у тому, *що* ідентифікують, а у суб'єкті ідентифікації, нерелекційна присутність якого у предметному знанні забезпечує єдність такого знання.

Отож у цьому кроці Фіхте намагається підважити уявлення про самосвідомість як саморефлексію, яке необхідно відсилає до актів другого рівня⁴.

(2) Цей крок містить важливий вислід міркування про нерелекційний самостосунок. Фіхте прояснює свою думку, наголошуючи на тому, що *саме Я*, нерелекційно присутнє у предметному знанні, постачає єдність предметній ідентифікації. Як наслідок, присутність Я у предметній ідентифікації – нетематична. Тобто будь-яка предметна ідентифікація відпочатково ніби «забарвлена» нетематичним та нерелекційним знанням про себе. Утім головний акцент цього кроку зосереджено на дії Я, яка покладає споглянуте (*das Angeschaute*), тобто не-Я, але це покладання не є рефлексією. З цього аж ніяк не випливає, що *саме* предметне знання є нерелекційним. Навпаки, Фіхте хоче вказати на те, що завдяки стосунку, який становить сутність рефлекційного знання, годі пояснити природу єдності диференціювання та інтегрування, яка закладає підвалини будь-якої предметної ідентифікації чи предикативного судження. Іншими словами, намагаючися прояснити цю єдність, ми не можемо взоруватися на предметну ідентифікацію, на яку спирається уявлення про самоідентифікацію, адже таке уявлення призводить до припущення, що цієї нерелекційної єдності, яка вже присутня у предметній ідентифікації, інакше б вона була неможлива, треба додатково досягати.

⁴ Теоретичну загрозу, яку провокує уявлення про самосвідомість як саморефлексію, дуже вдало описав італійський фіхтезнавець Луїджі Парейзон у фундаментальному дослідженні «Фіхте. Система свободи»: «Не можна усвідомлювати об'єкт, не усвідомлюючи себе. Цю другу свідомість годі зрозуміти у термінах дистинкції між суб'єктом та об'єктом, ніби свідомість усвідомлює наявну свідомість (*coscienza consaputa*). Якби так було, то ця свідомість, задля власної можливості, ще передбачала б нову свідомість себе, і так до нескінченності, а тому не існувало б реальної свідомості, позаяк не існувало б справжньої свідомості себе. Тому треба, щоби у певній точці усвідомлена свідомість та наявна свідомість були б тотожними, тобто щоби тут була безпосередня свідомість себе, інакше кажучи, тотожність суб'єкта та об'єкта» [Pareyson, 1976: p. 229]. І справді, якби самосвідомості треба було досягати, усвідомлюючи якийсь предмет, ми рухалися б по зачарованому колу, в якому акт «самоусвідомлення» потребував би чергового такого акту, позаяк те, що у першому акті було самосвідомістю, перетворилося б на наявну свідомість тощо.

Але тоді незрозуміло, навіщо її досягати, якщо акти першого рівня і так уможливають предметну ідентифікацію? Запобігаючи такому кривотлумаченню самосвідомості Фіхте кладе наголос на нерелексії дії Я у предметному знанні. Лише так можна уникнути помилкового уявлення про самоідентифікацію.

Отже, уможливити єдність предметної ідентифікації самосвідомість може лише у тому разі, якщо вона *вже* присутня в акті такої ідентифікації. Ба більше, самосвідомість і є сутністю цієї ідентифікації, її ядром, осередком, але ця її присутність необхідно нерелексійна, інакше б вона не змогла бути присутньою у предметній ідентифікації, а потребувала б додаткової релексії для своєї тематизації.

(3) Тут Фіхте продовжує розгортати аргумент про нерелексійність Я. Осередком цього аргументу, як я прояснив вище, становить думка про нетематичну присутність самосвідомості у предметній ідентифікації. Задля максимальної ясності Фіхте підсилює цю думку просторовою метафорою: нерелексійна активність самосвідомості у предметному знанні спрямована назовні, а не навспак. Завдяки цій метафорі Фіхте спростовує уявлення про самоідентифікацію, в якій мало б даватися знання про себе. Адже суть самоідентифікації – це віддзеркалення *себе* у предметному кореляті, тобто рух навспак. Але тут може з'явитися непевність, що Фіхте говорить не про самосвідомість, а розглядає релексійну структуру предметного знання. Такій інтерпретації істотно заважає думка про нерелексійність діяльності Я, адже не забуваймо, що предметне знання якраз релексійне. Отже, саме у третьому кроці стає зрозуміло, що Фіхте описує самосвідомість, тобто думка про нетематичну, нерелексійну присутність Я у предметному знанні, підсилена метафорою про відцентровий рух, увиразнює сутність самосвідомості та її структуру, в якій не-Я позначає нерелексійну сутність самого Я, тобто говорячи про не-Я, Фіхте говорить про нерелексійність самосвідомості. Отож самосвідомість не просто нерелексійно присутня в актах предметної ідентифікації, а по суті становить її дію, тобто діяльність предметної ідентифікації – це нерелексійна діяльність Я. Саме тому спрямовану назовні нерелексійну активність самосвідомості Фіхте називає продукцією, суть якої він удокладнює у наступному кроці.

(4) Отже, нерелексійна активність Я продукує споглянуте (не-Я). Таким чином Фіхте намагається довести не лише те, що предметна ідентифікація, про що ми вже знаємо з попереднього кроку, відбувається завдяки розташованому в її ядрі нерелексійному знанню про себе, а й те, що завдяки цій нерелексійності самосвідомості у предметній ідентифікації можливе постання предметності взагалі, тобто стосунок до споглянутого як до самодостатнього, об'єктивно наявного предмета. Цей нюанс Фіхте позначає за допомогою модального сполучника *як* (als). Якби ж присутність Я у предметній ідентифікації була релексійною, тоді б предмет не був самодостатнім та об'єктивно наявним, а предметна ідентифікація перетворилася б

на нескінченну самоідентифікацію. Отож продукція чи продукування не-Я як такого зумовлене нерелекційною сутністю самосвідомості. Слушність такого висновку підтверджують завершальні кроки аргументу.

(5) Хоча цей крок цілком підготовлений попереднім розгортанням аргументу, але він містить важливі акценти. По-перше, коли Фіхте твердить про неусвідомлення (*nicht bewußt sein können*) Я своєї діяльності у продукції, він водночас уникає нескінченного регресу самоідентифікації та прояснює умову можливості предметної ідентифікації, яку, власне, становить нетематична діяльність самосвідомості. По-друге, завдяки модальному сполучнику «як» Фіхте наголошує на тому, що, попри нетематичну присутність самосвідомості у будь-якому акті предметної ідентифікації, самосвідомість не можна пояснювати як *саморепрезентацію* у предметному знанні. Інакше кажучи, присутність самосвідомості у предметному знанні фактично *анонімна*. Цей хід, з одного боку, підсилює його міркування про нерелекційність самосвідомості, утім, з другого боку, може призвести до суперечності з твердженням про принципову егоцентричність знання про себе, тобто з першим засновком Фіхтевої теорії. Може бути два шляхи пояснення цього перекося в теорії: або (1) Фіхте свідомо йде на такий ризик, адже не усвідомлювати такої суперечності він не міг – занадто вона очевидна, або (2) вимір, який розмикається в Я, – принципово анонімний та відцентровий, що, зрештою, також становить суперечність з першим засновком. На мою думку, Фіхте йде другим шляхом, про що свідчить останній крок аргументу.

(6) Отже, у завершальному крокові аргументу Фіхте намагається узгодити анонімність та відцентровість самосвідомості, яка перешкоджає самоідентифікації, а тому, як я вже прояснив, уможлиблює предметну ідентифікацію, з першим засновком своєї теорії – егоцентричності самосвідомості. Саме тут і виринає проблема, яку він спробує несуперечливо розв'язати у своїй пізній теорії. Тут же ми маємо до діла з її суперечним розв'язком. У чому полягає проблема? Вочевидь, у тому, що самосвідомість становить *комплексніший* стан справ, ніж схоплений у думці про її нерелекційну присутність у предметній ідентифікації, яка, погодьмося, нагадує функцію логічного оператора, що має постачати єдність предметній ідентифікації та предикативному судженню.

Отож у цьому кроці Фіхте намагається довести, що присутність самосвідомості у предметній ідентифікації, через анонімність та нерелекційність такої присутності, не призводить до самоідентифікації («не приписується Я»), проте, зважаючи на попередні кроки аргументу, ми знаємо, що Я не лише присутнє в предметній ідентифікації, а й становить її ядро, без якого була б неможливою предметність взагалі. Ось саме цей висновок і вказує на комплексність самосвідомості як стану справ, функція якого не обмежується логічним супроводом предметної ідентифікації. Здається, Фіхте це також розуміє, тому що, з одного боку, наголошує на тому, що Я не становить наслідку саморепрезентації, тобто самосвідомість не підлягає предметній

ідентифікації, а з другого боку, воно є анонімним, нерелекційним *осеред-дям*, акти якого хоч і відцентрові, проте не розпорюшуються у нескінченному прогресі. Задля унаочнення цієї думки повернімось до зеленої шафи. Отже, коли я бачу зелену шафу, я не просто вирізняю її з-поміж інших шаф завдяки специфікації її властивостей, а й утримую цю унікальну шафу *вирізненою* з-поміж інших, запобігаючи її розчиненню у нумеричному прогресі. Ось це утримання унікального предмета, його нумеричної тотожності, і є властивою дією самосвідомості, в якій вона вже не є анонімною.

Як бачимо, у першому описі самосвідомості для Фіхте найважливіше увиразнити нерелекційну та анонімну присутність самосвідомості в актах предметної ідентифікації, але він ще не прояснює властивого виміру самосвідомості, під яким слід розуміти те, як самосвідомість *дається* *взнаки*, тобто питання про *самознання*. На мою думку, він це робить у другому описі:

«Діяльність Я, що повертається до себе^(Д1), стосується до об'єктивної діяльності^(Д2) як причина до наслідку, тому що Я через першу діяльність визначає себе самого до другої⁽¹⁾; отож перша діяльність *безпосередньо* стосується до самого Я⁽²⁾, але *опосередковано* до не-Я, завдяки визначенню самого Я, як визначального не-Я⁽³⁾, що відбулося завдяки першій діяльності⁽⁴⁾» [Fichte, 1997: S. 175].

Як і у випадку першого опису ми маємо до діла із багатокроковим аргументом.

(1) У першому крокові Фіхте розрізняє два різновиди діяльності – Д₁ і Д₂. Невже йому йдеться про дворівневу структуру самосвідомості? Така думка перекреслила б його доказ у першому описі самосвідомості, адже у такому разі самосвідомість давалася б *взнаки* в особливих, сказати б, привілейованих актах. Утім, здається, Фіхте намагається довести протилежне. Отже, в обидвох випадках йдеться про акти самосвідомості, тобто це різновиди діяльності Я. Ці акти не є актами двох рівнів, між якими існує темпоральна відстань (t₁...t₂), тобто Д₁ і Д₂ – істотно одночасні. Проте легко помітити, що визначальною роллю Фіхте наділяє саме Д₁, що, зрештою, природно впливає з його першого засновку про егоцентровість самосвідомості. Отож між Д₁ та Д₂ існує причиново-наслідковий зв'язок, який можна простежити вже у 4 крокові першого опису, згідно з яким нетематична присутність самосвідомості у предметній ідентифікації уможливило наш розгляд предмета як *об'єктивно* наявного, даного. Але цей крок містить додатковий аргумент, якого не було в першому описі.

Отже, Фіхте стверджує, що у Д₁, яка увиразнює самознання, самосвідомість одночасно визначає (*bestimme zu*)⁵ себе до предметної ідентифікації. Тому Я насправді не повертається до *себе* як до *чогось*, що суперечило б

⁵ Дієслово *bestimmen* з прийменниковим керуванням *zu* зазвичай перекладають як «призначати до, спонукати на», але такий переклад не імплікує негайного, доконечного наслідку, про який тут йдеться Фіхте, а тому він збиватиме з пантелику.

його нерелексіюності, докладно обґрунтованій Фіхте у першому описі, а повертається до себе у предметній ідентифікації, в якій воно анонімно та нетематично присутнє. Проте без такої присутності предметна ідентифікація (D_2) була б неможлива. Отже, Фіхте розглядає самознання радше як нерелексіюну, докатегорійну самовідомість⁶, яка тримає та проринає предметну ідентифікацію, а отже, розгортається *разом із нею, а не окремо від неї*.

Завдяки розрізненню D_1 і D_2 Фіхте, на мою думку, намагається увиразнити дві засадові властивості самосвідомості – *самовідомість* (D_1) та *самознання* (D_2). Таку думку підтверджують два наступних кроки другого опису.

(2) У цьому крокові Фіхте визначає головну рису самосвідомості – *безпосередність*. Це значить не лише те, що самосвідомість анонімно та нерелексіюно присутня – самовідома – у будь-якій предметній ідентифікації, а й також те, що вона вже є до неї. Розгляньмо це досить сміливе твердження на прикладі.

Я працюю над статтею, коли раптом вимикають світло. Моя подальша праця неможлива, позаяк я працював вночі. Проте суцільна темрява мене не влаштовує і я рушаю за свічками. Коли я наближаюся до дверей кімнати, моя рука мимоволі тягнеться до вимикача. У наступний момент я розумію, що скоїв дурницю, адже світла катма. Я рухаюся далі до кімнати, беру свічку, йду на кухню за сірниками. Проте перед дверима до кухні моя рука знову сіпається до вимикача. Очевидно, що ці дії нерелексіюні та не мають стосунку до моєї звички вмикати/вимикати світло, адже якби такий рефлексіюний стосунок був, тоді б моя рука не сіпалась до вимикача, а я, усвідомлюючи об'єктивність браку світла, рухався далі. Цей приклад свідчить про те, що самовідомість цілковито анонімна і не потребує індивідуальності, проявом якої є звичка. Отже, нерелексіюна та анонімна самовідомість уможливує первинне орієнтування у світі, яке відбувається до категорійних зчеплень. Тому людина, яка втрачає пам'ять, втрачає лише свою індивідуальність, але не втрачає себе.

(3) Цей крок унеможливує тлумачення безпосередньої самовідомості як результату рефлексії. Тут Фіхте описує наступну властивість самосвідомості – самознання, але водночас унаочнює належність самовідомості та самознання до самосвідомості (Я) як комплексного стану справ. Отже, безпосередня самовідомість опосередковано уможливує предметну ідентифікацію («опосередковано стосується до не-Я»), але таке опосередкування не є рефлексіюним, хоча під час нього втрачається анонімність самовідомості, яка переходить до нерелексіюно присутнього у предметній ідентифікації самознання. Отже, нерелексіюна та нетематична присутність самознання у предметній ідентифікації зумовлена анонімною самовідомістю, про що і свідчить останній крок.

⁶ Найближчими відповідниками цього новотвору у німецькій та англійській мовах є Selbstvertrautheit та self-acquaintance.

(4) Отож тепер ми бачимо, навіщо Фіхте розрізняє D_1 і D_2 . Він прагне обґрунтувати, що анонімна, докатегорійна самовідомість уможлиблює предметну ідентифікацію, а отже, є осердям самознання, нерелекційна присутність якого у предметній ідентифікації урухомлює її. Утім це розрізнення нетемпоральне, тобто між самовідомістю і самознанням немає часової відстані, вони розгортаються істотно одночасно. D_1 і D_2 становлять радше якісні характеристики самосвідомості. А прецінь, цей останній крок містить момент, який може підважити мою спробу тлумачити D_1 як анонімну самовідомість. Фіхте, як бачимо, наголошує на тому, що D_1 зумовлює D_2 , а це значить, що D_1 вже імплікує категорійні зчеплення, хоча й залишається у них нетематичною. Як наслідок, безпосередність самовідомості zagrożена, а первинне самоорієнтування потребує діяльності предметної ідентифікації, що забарвлена еґоцентровим самознанням. Це, у свою чергу, ставить під сумнів доцільність Фіхтевої класифікації, адже обидві властивості – самовідомість і самознання – становлять лише аспекти тотальності, а змістової взаємодії між цими властивостями, яку Фіхте завдяки класифікації і намагається довести, – немає.

Беручи ці міркування під увагу, можна стверджувати, що аргументу, розробленому Фіхте у ЗУН, бракує кроку, в якому пояснювався б онтологічний, а не логічний статус самої самосвідомості, якісними властивостями якої є самовідомість та самознання.

III. Самосвідомість як нерелекційна сингулярність у пізній теорії Фіхте

A. Де-категоризація самосвідомості

Зарадити цьому недолікові, а разом розвинути та поглибити засновки своєї теорії, Фіхте спробував у революційному для теорії самосвідомості тексті – «Ученні про науку 1804²» (далі – УН-1804). Теорія, викладена у цьому тексті, – одна з поняттєво найнасиченіших в історії філософії. Чи не в кожній лекції Фіхте запроваджує нові терміни, усіляко підсилюючи свою аргументацію, тому інтерпретативна стратегія цього тексту має виокремити якусь одну тему⁷, інакше інтерпретація може перетворитися на банальний переказ.

Свою стратегію я спиратиму на пошук аргументу, якого бракує ЗУН, а саме прояснення онтологічного статусу самосвідомості як комплекснішого за «Я» стану справ. Інакше кажучи, я спробую прояснити, чи зміг Фіхте у своїй пізній теорії обґрунтувати, що самосвідомість – це не лише знання, а й *безпосереднє існування знання*.

⁷ Окрім цього завдання перед інтерпретатором УН-1804 постає ще й інше, про яке слушно згадує Йоахім Відман: «диференціювати властивий систематичний перебіг трансцендентального ходу думки та «зовсім інші засади» дидактичного виміру тексту» [Widmann, 1987: S. 11]. Річ у тім, що УН-1804, як передовсім усні доповіді, містить чимало суто педагогічних уривків, в яких Фіхте намагається прояснити присутнім простіший шлях до розуміння його думок. У цих уривках він повторює вже викладені ідеї, але це не становить якогось особливого кроку в аргументації, а має передовсім педагогічну мету. Проте це не завжди легко розпізнати, тому й виникає додаткове утруднення для інтерпретатора, хоча й це, мабуть, не було утрудненням для слухача.

Спочатку кілька загальних зауваг та припущень, які скеровуватимуть моє дослідження Фіхтевої теорії самосвідомості. *По-перше*, в УН-1804 Фіхте продовжує розвивати ключову для себе думку про нерелексієність самосвідомості, яку тут він здебільшого називає чистим знанням, тобто «знанням зовсім не про об'єкт» [Fichte, 1986: S. 11], а її нерелексієність та безпредметність він позначає завдяки конструкціям «in sich geschlossen» (замкнений у собі) та «nie aus sich heraus kann» (ніколи не може вийти за межі себе). На тлі цієї зауваги впадає в око різка критика Канта. Якщо у ЗУН дискусія з Кантом є радше прихованою, то в УН-1804 Фіхте радикалізує свої закиди на його адресу та рішуче відмежовує свою теорію від релексієної, а отже, не-трансцендентальної теорії Канта. Головний недолік Кантової теорії Фіхте вбачає в *постфактичності* синтези: «Найвищим принципом Канта є синтеза post factum: якщо у свідомості завдяки самоспостереженню виявляють два члена диз'юнкції, і, змушені розумом, вбачають, що вони все-таки мають бути у собі одним, зовсім не зважаючи на незмогу пояснити, як за цієї єдності вони водночас стають подвійністю» [Fichte, 1986: S. 29]. Здається, тут Фіхте закидає Кантові його незмогу узгодити потребу у внутрішньому чутті («самоспостереження») як кореляті для самосвідомості із самосвідомістю як логічним оператором, який має забезпечувати об'єктивну значущість предикативного судження, а отже, не може бути його елементом⁸. Уже тут Фіхте натякає на комплексність самосвідомості, обґрунтування якої і становить згадану вище революцію у теорії.

По-друге, теорія, викладена в УН-1804, залишається еґоцентричною⁹, проте саме поняття Я, на мою думку, зазнає істотної трансформації, адже Фіхте відмовляється від першого засновку своєї теорії, тобто він вже не ототожнює самосвідомість (Я) та свідомість, а під останньою розуміє предметне знання, засноване на абсолютній релексії, тобто такій релексії, яка розглядає предметність як щось радикально чуже, трансцендентне знання. Задля позначення цієї трансцендентності він запроваджує поняття фактичної диз'юнкції, елементами якої є знання та предметність. Отож нервом його доказу є виявлення умови можливості релексієного знання, або, як він його термінологічно позначає, проринення (das Durch), тобто умови, завдяки якій можлива взаємодія елементів фактичної диз'юнкції. Отже, спробую припустити, що Фіхте істотно обмежує область значення «Я», яке вже не становить універсального принципу організації знання та Фіхтевої теорії, тобто самосвідомість також має анонімний, тобто буттєвий, а не лише знаннєвий вимір.

⁸ Один із найоригінальніших інтерпретаторів УН-1804, Ульрих Шльосер, так коментує Фіхтеву критику засадових думок Канта: «Кантову думку про потребу в гаранті узгодження між відмінними царинами регульованого досвіду і тим, до чого ми себе самі визначаємо, він заміняє припущенням про охоплювальну єдність, яка завжди попередньо залучена до можливості окреслювального диференціювання царин» [Schlösser, 2001: S. 62]. Як бачимо, на думку Шльосера, для Фіхте самосвідомість становить нерелексієну єдність, яка вже («попередньо») присутня у предикативному досвіді.

⁹ Наприклад, Кристоф Асмут так характеризує УН-1804: «В *Ученні про науку 1804*², яке завжди згадують, коли йдеться про змінене вчення, про подолання філософії Я філософією буття, принципом знання також є Я» [Asmuth, 1999: S. 10].

По-третє, зазнала зміни структура доказу в ученні про науку, позаяк УН-1804 присвячено винятково проблематиці самообґрунтування¹⁰. На відміну від ЗУН¹¹ ця редакція Фіхтевої теорії складається з двох частин: (1) виявлення та обґрунтування засади знання (лекції I–XV), яку Фіхте називає вченням про істину та розум, (2) прояснення того, як принцип самообґрунтування можна застосувати до обґрунтування предметності, тобто *чому предметне знання неможливе без самознання*. Цю частину теорії Фіхте називає феноменологією, чи вченням про явище та позірність.

Отож після цих вступних зауваг ми можемо розглянути першу частину Фіхтевого доказу, чи радше піддоказ єдиного доказу. Цей піддоказ, як я вже прояснив, має виявити та обґрунтувати єдину засаду знання. Свою реконструкцію Фіхтевого аргументу я розгортатиму не за принципом «хронологічної» послідовності лекцій, позаяк, за словами самого Фіхте, це не має сенсу, адже кожна лекція містить вихідні положення його міркувань, натомість узгоджуватиму її з тими поняттями, які скеровують до засади, увиразненої у XV та удокладненої у XVI лекціях. Тобто я спробую відтворити послідовність доказу, а не послідовність викладу.

Свою аргументацію Фіхте починає з увиразнення *структури обґрунтування*: «усе розмаїття (яке нас обсідає у звичайному погляді життя) *обертати до абсолютної єдності*»^{12,13} [Fichte, 1986: S. 7]. Цієї структури він

¹⁰ На цьому, зокрема, наголошує Дитер Генрих, порівнюючи УН-1804 з УН 1801/02: «Важливо помітити, що УН 1801 та 1804 різняться. УН 1801 намагається викласти повну систему, до якої входить етика тощо. На протипагу цьому УН 1804 повністю зосереджено на обґрунтуванні» [Henrich, 2008: p. 240].

¹¹ Йозеф Белер-Порт так увиразнює відмінність ЗУН від УН-1804: «У ЗУН йдеться, з систематичного погляду, не про сходження УН, як воно, приміром, було викладене у редакції 1804 р., натомість про *початок дедукції* з найвищого принципу, а отже, метод ЗУН не генетичний, а *аналітично-синтетичний*» [Beeler-Port, 1997: S. 337]. Як бачимо, відмінність цих двох методів у тім, що аналітично-синтетичний є радше гіпотетичним, адже дослідник відштовхується від низки очевидностей, принципів, які *потім* обґрунтовує та верифікує, натомість генетичний метод передбачає досягнення принципів, їхнє обґрунтування, тобто такий метод вже не гіпотетичний, а радше проблематизувальний.

¹² На початку VI лекції Фіхте удокладнює цю основну структуру так: «Позаяк УН, як і вся філософія, має завдання, *обертати* усе розмаїття до абсолютної єдності, чи, що теж саме, *висновувати* розмаїття з єдності» [Fichte, 1986: S. 55]. Ця інверсія вказує на те, що абсолютна єдність – це не єдність предикативного судження, яка полягає в узгодженні даного у спогляданні розмаїття з категоріями, тобто це нерелекційна єдність, якої не треба додатково досягати. Розмаїття можна висновувати з єдності лише у тому разі, якщо ця єдність *вже* існує.

¹³ Кристіан Данц так тлумачить наведену у попередній вивисці інверсію: «Реалізація цього завдання має форму поняттєвого самоосягнення знання. Утім, знання може упрозороватися лише у своїй власній саморефлексії, а не завдяки зовнішній щодо знання інстанції. Знання може знати про себе як про знання лише у знанні. А тому саморефлексія знання засадничо пов'язана із його власним індивідуальним звершенням» [Danz, 2000: S. 4]. На мою думку, це тлумачення істотно спотворює думку Фіхте, ба навіть воно помилкове. Навпаки, Фіхте протиставляє таку структуру обґрунтування – обґрунтуванню через рефлексію, яке не спроможне увиразнити нерелекційний статус абсолютної єдності, особливо тоді, коли ми з неї починаємо, позаяк самообґрунтування прояснює те, що вже є, а не те, чого слід досягнути, саме тому і можлива інверсія.

дотримуватиметься протягом усього перебігу аргументації. Розгляньмо докладніше її елементи.

(1) *Розмаїття* (die Mannigfaltigkeit, das Mannigfaltige). Те, що відразу впадає в око, – це радикальне переосмислення цього поняття у порівнянні з Кантовим розумінням розмаїття.

Фіхте істотно розширює поняття розмаїття, яке, на його думку, містить усе те, що передбачає можливість відрізнення (was nur zu unterscheiden ist) [Fichte, 1986: S. 7]. Отже, свідомість, так само як і буття¹⁴, яке вона покладає у спогляданні, виявляється елементом розмаїття. Свідомість, яка відрізняє від себе щось, вже у самому відрізнанні передбачає стосунок до відрізненого, як наслідок, вона залучена до плюрального стану справ. Очевидно, що Фіхте, говорячи про свідомість як елемент розмаїття, має на увазі предметну свідомість. Отож буття і свідомість становлять полюси розмаїття, які Фіхте увиразнює в понятті фактичної диз'юнкції. Як бачимо, диз'юнкція унаочнює елементарну структуру розмаїття, яке, певна річ, може передбачати плюральність станів справ, але її завжди можна буде *розщепити* на два першоелементи¹⁵: предметність (буття) і свідомість (предметна свідомість, що спрямована на відрізнений від себе предмет), тому Фіхте також називає диз'юнкцію розщепленням (Spaltung).

З уваги на таку елементарну структуру розмаїття можна стверджувати, що Фіхте радикально переглянув Кантове наївне поняття розмаїття, що охоплювало лише плюральні стани справ, доступні для споглядання. Таке розуміння розмаїття і спонукало Канта на спробу дедукції самосвідомості як категорійної єдності, що перетворює у такий спосіб самосвідомість з принципу єдності на один з її елементів, отже, повертає самосвідомість, що, як принцип єдності, має бути чистим, безпредметним знанням, до знання про певний предмет, себто до предметної свідомості, яка завжди відрізняє від себе щось, утім, відрізняючи, zarazом протиставляє, набуваючи таким чином наївної віри у незалежність і самостійність протиставленого, аж до

¹⁴ Надзвичайно важливо зрозуміти, що на різних стадіях розгортання аргументу Фіхте надає поняттю «буття» (Sein, Seyn) різного значення. На початку обґрунтування він ототожнює «буття» з предметністю, а тому тут «буття» постає частиною розмаїття, проте пізніше Фіхте ототожнюватиме «буття» із « замкненим у собі Я», що аж ніяк не свідчить про його упредметнення, а лише про трансформацію поняття «буття» під час обґрунтування. Як слушно зауважує Відман: «У рефлексивному сходженні перших 15 лекцій до «вчення про істину» УН 1804² прояснює поняття буття... Однозначне досягнення цього сходження полягає в очевидному подоланні як об'єктивізму, так і суб'єктивізму» [Widmann, 1987: S. 304]. Об'єктивізм, про який згадує Відман, передбачає абсолютизацію буття як незалежної від суб'єкта інстанції верифікації його, суб'єкта, знання. Суб'єктивізм, навпаки, вбачає у бутті винятково продукт діяльності суб'єкта. Під час обґрунтування Фіхте увиразнює недоліки обидвох цих настанов, намагаючись прояснити онтологічний статус самосвідомості. Отож Фіхте звужує поняття «буття» під час обґрунтування.

¹⁵ Вольфганг Янке досить слушно зауважує, що «Усе розмаїття», природно, не має на увазі нескінченну множину змістово відмінного сущого, натомість розмаїттю буттєві визначення, що визначають усе суще як таке» [Janke, 1970: S. 307]. Тобто Фіхте має на увазі не плюральність як таку, а розрізненість плюральних станів справ.

повної фальсифікації знання протиставлювального протиставленим, тенденцію до чого Фіхте вбачає у Кантовому понятті «речі самої по собі».

Як наслідок, розглядаючи свідомість як елемент розмаїття, Фіхте зміг запобігти парадоксові предметної свідомості, – з яким стикнувся і не зміг подолати у межах трансцендентальної дедукції Кант, – відразу відкинувши категорійний статус єдності.

(2) *Абсолютна єдність* (absolute Einheit). Передусім треба прояснити, здавалося б, очевидний для буденного слововжитку сенс прикметника «абсолютний», який Фіхте вживатиме в різних словосполучах. Буденне мовлення пропонує нам лише поверхове значення цього слова: довершений, безумовний, остаточний тощо. Утім для Фіхте ці всі значення вторинні, неважливі, про що свідчить його опис абсолютної єдності: «чисте, замкнене у собі (in sich), істинне, незмінне у собі (an sich)» [Fichte, 1986: S. 7]. Абсолютна єдність – це (1) чиста єдність, тобто безпредметне знання, що *вільне від стосунку*, а з цього випливає ще дуже важлива риса чистого знання – воно *нерефлексійне*, рефлексія-бо завжди передбачає стосунок між знанням (Wissen) і знаним (Gewußte), чи між свідомістю та усвідомленим. Отож абсолютна єдність є *нерефлексійною єдністю*, тобто *несинтетичною єдністю*, яка не може бути *одним* із первнів елементарної структури розмаїття, бо інакше це буде рефлексійна єдність, досягнення якої залежить від одного з елементів розмаїття, тобто від свідомості, але у такому разі годі пояснити, *чому такій єдності щось протистойть*, а отже, рефлексійна єдність, яка завжди передбачає синтезу вищого рівня, не у змозі обґрунтувати й предметне знання. Наявність такого парадокса Фіхте, як я згадував вище, вбачав у структурі доказу Кантової дедукції, називаючи його синтезою *post factum*. Як бачимо, самосвідомість, схоплена як рефлексійна єдність (Selbstbeobachtung im Bewußtsein), увиразнює лише наявність елементарного зв'язку між знанням і знаним (знанням і предметністю), себто припускає існування спільної для них засади, але не в змозі пояснити, чому між знанням і знаним існує відмінність.

Несинтетичність абсолютної єдності свідчить також про те, що абсолютна єдність – це *одиночність*¹⁶, тобто єдність – це не результат якоїсь методичної процедури, вона не *виникає* внаслідок рефлексійних актів вищого рівня, а *вже є*.

¹⁶ Волтер Райт – американський перекладач УН-1804 – перекладає абсолютну єдність як «absolute openness» (одиночність) [Fichte, 2005: p. 23], а не як «unity», що, власне кажучи, відповідає структурі цього піддоказу, позаяк мета Фіхтевого обґрунтування – увиразнення самосвідомості як *нерефлексійної сингулярності*. Проте, на мою думку, такий переклад дещо спрощує Фіхтеву думку, адже Фіхте намагається довести, що спосіб існування цієї сингулярності – єдність *незалежних* вимірів: мислення і буття, свідомості і предметності. Ось як це прояснює сам Фіхте: «Саме тому абсолютну єдність годі покладати як у бутті, так і у протиставленій йому свідомості; як у речі, так і в уявленні речі, натомість її можна покладати у щойно відкритому нами принципі абсолютної *єдності та невідокремлюваності* обидвох, який водночас, як ми також побачили, становить принцип *диз'юнкції обидвох*» [Fichte, 1986: S. 10].

(3) *Обертати, обертання* (zurückführen, Zurückführung) – ключовий елемент структури обґрунтування. Якщо розмаїття та абсолютна єдність виглядають радше як припущення, то обертання – це ключ до верифікації цих припущень. Важливо схопити, що обертання не передбачає шляху до спростування, заперечення чи остаточного подолання розмаїття в абсолютній єдності¹⁷. З другого боку, існує спокуса тлумачити «обертання» як проміжну ланку між двома якісно відмінними станами справ: розмаїттям та абсолютною єдністю. У такому разі «обертання» було б рефлексійною процедурою – редукцією, суть якої полягає в увиразненні остаточного, несуперечливого фундаменту знання¹⁸. Таку думку поділяє, приміром, Петер Бауманс, коли твердить про «Фіхтеву дослідницьку максиму редукції розмаїття до єдності, тобто доведення зумовленості розмаїття єдністю (її зумовлювальний характер)» [Baumanns, 1990: S. 255]. З такого тлумачення природно випливає Баумансова думка про «у собі замкнений, звільнений від усього розмаїття абсолют» [Baumanns, 1990: S. 250]. Проте таке тлумачення не враховує важливого для Фіхтевої структури обґрунтування моменту: якщо абсолютна єдність – замкнений у собі абсолют, очищений завдяки методичній редукції від розмаїття та стосунку, тоді як він може бути принципом предметного, стосункового знання, іншими словами, як єдність може у такому разі зумовлювати розмаїття? А Фіхте йдеться саме про це, коли він так прояснює сутність обертання: «розуміти по черзі (wechselseitig) розмаїття через одне (das Eine), а одне через розмаїття» [Fichte, 1986: S. 7]. Цей опис свідчить, як на мене, про те, що самообґрунтування має виявити нетематичну присутність одного (самосвідомості) у розмаїтті (предметному знанні), інакше на якій підставі ми можемо казати про розуміння єдності через розмаїття, і навпаки? Розуміння *одного через інше* – це сутність Фіхтевої «генетичної дедукції Я» [Fichte, 1986: S. 142].

На відміну від Кантової синтетичної дедукції, в якій самосвідомість відіграє роль логічного сполучника між спогляданням та мисленням, уможливаючи таким побитом стосунок категорій до даного в спогляданні розмаїття, що, зрештою, призводить до ускладнення під час прояснення знаннєвого

¹⁷ Німецьке «zurückführen auf» у живомовних контекстах може мати значення «пояснювати через щось», а в науковій мові «обертати до чогось», «повертати до», ба навіть «редукувати», але останнє значення Фіхте аж ніяк не має на увазі, позаяк абсолютної єдності не треба досягати, обґрунтування чого становить головну амбіцію УН-1804.

¹⁸ Тут я маю прояснити свій опис одного з ключових понять УН-1804 – *Einsicht*, який я зробив у коментарі до перекладу XV та XVI лекцій, опублікованому у XXIV числі *Sententiae*, який, без додаткового прояснення, виглядає як опис саморефлексії: «Але така практика не є змістовою трансформацією свідомості, а лише обертанням кута погляду. Якщо раніше погляд було звернено *назовні*, то тепер *навспак*» [Іващенко, 2011: с. 212]. У цьому описі я не маю на увазі, що знання про себе можна розглядати як знання про певний предмет, тобто що воно потребує предметного кореляту ніби доступного у внутрішньому чутті (навспак). Мені тут йдеться про те, що погляд дослідника зосереджено на знанні про себе, яке нетематично присутнє у предметному знанні, виявлення чого передбачає обертання кута погляду на саме предметне знання. Виявлення знання про себе у предметному знанні можливе лише під час руху самообґрунтування.

статусу самої самосвідомості, Фіхтева генетична дедукція має на меті увиразнити умову можливості самого зв'язку між мисленням і предметністю, а не того, що цей зв'язок уможлиблює. Тобто Фіхте порушує питання про статус самого зв'язку між єдністю та розмаїттям. Утім, на відміну від Канта, Фіхте не відокремлює питання про самообґрунтування від питання про обґрунтування предметного знання. Отже, він припускає наявність єдиної знаннєвої процедури – генетичної дедукції самосвідомості, – у рамках якої можна було б несуперечливо узгодити самообґрунтування та обґрунтування предметності: «Але має бути синтеза а пріогі, яка водночас є аналізою, позаяк вона водночас встановлює засаду єдності та подвійності» [Fichte, 1986: S. 29]. Таку синтезу Фіхте називає *генетичною*, позаяк у ній збігається перспектива самообґрунтування із обґрунтуванням предметності. Обертання розмаїття до єдності і є генетичною синтезою, завдяки якій Фіхте намагається прояснити, що ми не можемо несуперечливо знати про себе як про щось, але це не значить, що ми взагалі не можемо знати про себе.

Отже, Фіхте треба прояснити, що самосвідомість не просто уможлиблює категорійну єдність, а безпосередньо існує як єдність, і то як єдність некатегорійна, інакше або треба шукати предметний корелят для знання про себе, або припустити контингентність самознання, яке виникає внаслідок саморефлексії. Нерелевантність таких спроб Фіхте увиразнив ще у ЗУН, проте у ЗУН він ще не розробив теоретичної альтернативи Кантовій синтетичній дедукції самосвідомості. Як бачимо, в УН-1804 Фіхте не лише намагається обґрунтувати нерелевантність самосвідомості, а й намагається розробити нерелевантну теорію самосвідомості, що, безперечно, можна уважати еволюцією УН.

Отож з огляду на таке завдання генетичної дедукції, перший піддоказ можна позначити як *де-категоризацію самосвідомості*, тобто прояснення некатегорійного статусу самосвідомості та увиразнення самосвідомості як комплексної нерелевантної єдності, яка має анонімний та сингулярний виміри.

На мою думку, де-категоризація самосвідомості складається з чотирьох кроків, кожен з яких розгортається у згоді із проясненою вище структурою обґрунтування:

Перший крок де-категоризації самосвідомості – це виявлення докатегорійності самосвідомості, що Фіхте позначає завдяки оксюмору *das Begreifen des Unbegreiflichen*¹⁹ (поняттєве осягнення поняттєво-неосяжного).

Таке виявлення можливе лише на підставі особливої *знаннєвої* процедури – знищення поняття (*Vernichtung des Begriffs*). Ось як Фіхте описує її у IV лекції: «Якщо абсолютно поняттєво-неосяжне повинно вочевиднитися як

¹⁹ *das Unbegreifliche* – ключове для Фіхте поняття, завдяки якому він позначає некатегорійність самосвідомості, що він закладає у самій семантиці поняття, позаяк від дієслова «*begreifen*» походить іменник «*der Begriff*» – поняття, тобто *Unbegreifliche* – це те, що передує категорійному зчепленню, а отже, не підлягає предметній ідентифікації. Для того, щоби схопити цей важливий нюанс, надалі я перекладатиму це поняття як «поняттєво-неосяжне».

лише для себе суще, тоді ми маємо знищити поняття, а щоби мати змогу його знищити, ми маємо його покладати. Адже лише у знищенні поняття вочевиднюється поняттєво-неосяжне» [Fichte, 1986: S. 36]. Лише на перший погляд це твердження містить суперечність, позаяк передбачає одночасне знищення та покладання поняття. Фіхте йдеться лише про те, що некатегорійність самосвідомості спочатку можна увиразнити лише негативно, протиставляючи її поняттю, під яким він має на увазі предметне знання²⁰. Але це негативне увиразнення має на меті прояснити сутність самознання, тому воно становить знанневу процедуру, а не якусь виняткову «духовну практику»²¹.

Як на мене, напрочуд вдале позначення ролі, яку відіграє поняттєво-неосяжне у структурі Фіхтевого обґрунтування, віднайшов італійський фіхтезнавець Марко Івальдо: «Знання – це рефлексія, дискурс, об'єктивація, помноження; абсолют – це єдність гранично поняттєво-неосяжна, не-об'єктивувальна, недоступна. Розуміння поняттєво-неосяжного не може повністю справдитися як об'єктивація абсолюту, чи як редукція самого абсолюту до логіко-діалектичних структур знання, натомість як *негативна делімітація* (курсив мій. – *І.І.*) абсолютно необ'єктивувального» [Ivaldo, 1983: p. 24]. Отже, знищення поняття окреслює, негативно делімітує властиву царину самосвідомості – нерефлексійність, чи, мовою Фіхте, поняттєво-неосяжність. Самосвідомість як нерефлексійна, абсолютна єдність може бути виявлена лише в акті предметного знання, який вона конститує («покладає»), але в якому її саму годі тематизувати («знищення поняття»). Проте знищення поняття унаочнює негативний аспект знання про себе, у чому полягає основне завдання цього кроку.

Другий крок де-категоризації самосвідомості зосереджено на понятті чистого світла (*das reine Licht*), яке увиразнює позитивний аспект негативної делімітації самосвідомості. Я спробую прояснити, що у понятті чистого світла Фіхте відкриває анонімний вимір самосвідомості.

Отже, завдяки чистому світлу відбувається знищення поняття, адже у першому кроці Фіхте лише вказав на необхідність такого знищення, щоби прояснити сутність нерефлексійної єдності, але не пояснив як це зробити. Ось як Фіхте запроваджує це поняття: «Якщо повинно дійти до вияву та реалізації абсолютного світла, тоді ми маємо покласти поняття, щоби знищити його через безпосереднє світло, адже саме у цьому полягає вияв чистого світла» [Fichte, 1986: S. 37]. Як бачимо, у цьому описі Фіхте вказує на важливу властивість

²⁰ Чому предметне знання непридатне для опису самосвідомості стисло і влучно пояснює Янке: «Усе об'єктивне знання про щось підлягає невпинній зміні, тому що воно щоразу визначене тим, що воно знає» [Janke, 1970: S. 315] та «Свідомість – інтенційна та релятивна. У ній уявлювальний суб'єкт стосується до уявлюваного об'єкта за такою схемою: Я уявляю щось» [Janke, 2009: S. 242]. Натомість чисте знання про себе не визначене чимось, отже, не може бути категорійним знанням.

²¹ На цьому тлі твердження Волфганга Рьода про те, що «Такі звороти мають висловити те, що абсолютне можна схопити не в поняттєвому мисленні, а лише в якомусь безпосередньому спогляданні. Йдеться про таке бачення, якого прагне містик, і яке він хотів би висловити, однак не може висловити» [Рьод, 2009: с.238] виглядає як спрощення та примітивізація Фіхтевої теорії.

чистого світла – *безпосередність*. Отож чисте світло передує поняттєвому опосередкуванню, здається, саме це Фіхте і намагається сказати, коли твердить про знищення поняття у світлі. Інакше кажучи, чисте світло дається взнаки лише тоді, коли ми намагаємося поняттєво описати нерелекційну єдність.

Але чи не є таке твердження Фіхте черговою негативною делімітацією самосвідомості? Це було б так, якби він не розгорнув свою думку далі: «у світла існує *два* різних способи існувати та жити: перший – опосередковано та зовнішньо у *понятті*, другий – безумовно безпосередньо *через себе самого*» [Fichte, 1986: S. 79]. Як бачимо, перший спосіб існування світла негативний, оскільки він передбачає нетематичну присутність світла у понятті, натомість другий спосіб – позитивний, адже він передбачає безпосереднє існування світла, яке передує поняттю, але дається взнаки через його знищення. Як наслідок, нетематична присутність світла у понятті покладає поняттєве знання, а знищення поняття перешкоджає самотематизації світла у понятті. У такий спосіб Фіхте унеможливує розгляд самосвідомості через саморефлекцію, адже, знищуючи поняття, світло не тематизує себе у ньому, тому Фіхте і додає, що другий спосіб існування світла – *через себе самого*, а не через поняття. Саме тому існування світла через самого себе – *анонімне*, тобто воно не потребує забарвленого «Я» осереддя.

Цю анонімність Фіхте увиразнює так: «тож знищення поняття на тлі значущості у собі, якщо я вже не є принципом поняття, є водночас знищенням мене у тому самому сенсі (що й знищення поняття. – *I. I.*), а охоплення та заповнення очевидністю, яку роблю не я, а яка сама себе робить, становить явищний образ моєї зниженості (*Vernichtetwerdens*) та розчинення у чистому світлі» [Fichte, 1986: S. 77]. З цього опису випливає, що «Я» становить принцип організації предметного знання (поняття), але не є принципом організації усєї самосвідомості як нерелекційної єдності, тому знищення поняття призводить до знищення «Я». Отож позитивний спосіб існування чистого світла відкривається в анонімному вимірі самосвідомості, а саме чисте світло є анонімною подією знання («очевидність, яка сама себе робить»).

Третім кроком де-категоризації самосвідомості є проринення (*das Durch*), завдяки якому Фіхте прояснює нерелекційну сутність рефлекційного знання (поняття) та впритул наближається до увиразнення самосвідомості як комплексного стану справ.

Нескладно зрозуміти, чому задля позначення нерелекційної сутності рефлекційного знання Фіхте субстантивує саме приєменник «*durch*», тобто «через, завдяки». Його головна мета зрозуміла вже на початку: якщо взаємодія між єдністю та розмаїттям можлива, тоді має бути принцип, який дозволяє *переходити* від одного елемента обґрунтування до іншого (*Fortgehen von Einem zum Andern*), тобто проринення становить опосередкувальну ланку між мисленням і буттям, знанням і предметом. Проринення походить від чистого світла: «саме *проринення* висновуване (*ableitbar*) зі світла, завдяки силігізмові: якщо повинно дійти до вияву – зовнішнього існування –

іманентного життя, то це можливо лише на підставі абсолютно екзистентного²² проринення» [Fichte, 1986: S. 102–103]. Як бачимо, проринення становить перший – негативний спосіб існування чистого світла, який позначає нетематичну присутність світла у понятті (зовнішнє існування), тому за допомоги проринення годі описати саме світло, тобто його анонімний вимір. Отже, проринення – це сутність предметного знання, праджерело життя (Urquell seines Lebens) якого становить предметність (буття). Але проринення не є логічним сполучником, сказати б, чистим опосередкуванням між знанням і предметом, натомість *безпосередньою* єдністю²³ знання та предмета, через що Фіхте говорить про живе проринення (das lebendige Durch). З цього випливає, що у категорійній, опосередкувальній єдності присутня також жива, безпосередня єдність, роль якої під час де-категоризації самосвідомості Фіхте прояснює в останньому крокові.

Останній крок де-категоризації самосвідомості, який безпосередньо передусє увиразненню засади, полягає в проясненні умови можливості проринення – обґрунтованого у собі життя (in sich begründetes Leben). Саме у такий спосіб Фіхте, на мою думку, описує самосвідомість як комплексний стан справ, елементами якого є анонімне світло та його опосередкування – проринення.

Цей вирішальний крок Фіхте викладає в XI лекції: «У прориненні міститься суто формальна *подвійність членів*. Якщо повинно дійти до здійснення проринення, тоді воно потребує переходу від одного до іншого між обидвома членами, отже, потребує *живої* єдності заради подвійності. Звідси ясно, що *життя* як життя не може бути в прориненні, хоча форма, якої тут набуває життя, як перехід від одного до іншого, міститься у прориненні... *Результат: Існування проринення* передбачає первинне, обґрунтоване повністю у собі самому і аж ніяк не у прориненні *життя*» [Fichte, 1986: S. 105–106].

Говорячи про формальну, а не змістову подвійність членів у структурі проринення, Фіхте натякає на нетематичну присутність знання у предметі, внаслідок якого постає уявлення про самодостатність предмета щодо знання²⁴, а отже, і ця подвійність. Але для того, щоби пізнавати предмет («здійснення проринення»), тобто переходити від предмета до знання і навпаки, не втрачаючи zarazом між ними зв'язку, має існувати жива, безпосередня єдність, у рамках якої такий знанневий рух можливий.

²² existent – це синонім до «той, що існує», позаяк в українській мові активні дієприкметники явище досить непоширене, тому я залишив цей оказіоналізм, щоби не переускладнювати тканину Фіхтевої думки громіздким описовим зворотом.

²³ На цьому важливому нюансі також наголошує Відман: «Живе опосередкування має свій власний буттєвий момент, який походить не з опосередкування. Адже опосередкування також може неопосередковано існувати для себе» [Widmann, 1977: S. 72].

²⁴ Янке справедливо зауважує, що це уявлення походить від знищення поняття: «Отже, причина природного уявлення про у собі суцї, субстантні речі полягає не в у-собі-бутті речей, як уважає наївний реалізм, але й не у роздвоєнні божественного абсолютного поняття, як помилково уважає спекулятивний ідеалізм. Ця причина полягає у самознищенні скінченного поняттєвого осягнення» [Janke, 1970: S. 327].

Як бачимо, категорійна єдність передбачає до-категорійну, отже, не-синтетичну єдність, на основі якої можливі категорійні зчеплення («існування проринення»). Тобто Фіхте хоче сказати, що жива єдність (*lebendige Einheit*) існує до рефлексійного, предикативного знання. Цю живу єдність Фіхте називає обґрунтованим у *собі* життям, позаяк знищення поняття вже виявило нетематичну присутність знання про себе у предметному знанні.

Як наслідок, у цьому кроці збігаються усі попередні, адже знищення поняття (1) вказало на анонімний вимір чистого світла (2), яке упрозорило нерелексію сутність проринення, що (3) у підсумку увиразнило некатегорійну єдність обґрунтованого у собі життя, яке, отже, становить комплексний стан справ.

Тепер ми можемо перейти до розгляду засади, яку Фіхте викладає у XV та XVI лекціях²⁵. Здається, тут він досягає того, чого не зміг досягнути у ЗУН – чіткого розрізнення анонімного та сингулярного вимірів самосвідомості. Отже, «Я» для Фіхте вже не становить тотальності, у чому ми змогли пересвідчитися розглядаючи другий крок де-категоризації самосвідомості, натомість являє собою елемент комплекснішого стану справ. Спробую припустити, що таким комплексним станом справ для Фіхте все-таки є самосвідомість, але вже не центрована на «Я».

Розгляньмо кілька Фіхтевих описів самосвідомості в щойно окресленому сенсі. Перший опис з XV лекції:

«Якщо буття охоплене власним абсолютним життям⁽¹⁾, і вже не може вийти за його межі⁽²⁾, тоді воно якраз є у собі замкненим Я, і не може бути нічим іншим; і, навпаки, у собі замкнене Я є буттям; і там, де є буття, є Я, а де є Я, є буття⁽³⁾» [Фіхте, 2011: с. 187].

На перший погляд здається, що тут Фіхте просто ототожнює буття (анонімний вимір самосвідомості) та «Я» (самознання), що, утім, суперечило б другому крокові де-категоризації. Але цьому заважає гіпотетичність цього опису та наявна у ньому дистинкція. Гіпотетичність полягає у тому, що ми не можемо помислити «Я», якщо одночасно не припускаємо замкнене у *собі*, тобто нерелексіюне, буття, в якому укорінене «Я». Дистинкція ж полягає у тому, що «Я» конче передбачає нерелексіюне буття, але не тотожне йому. Але ця дистинкція породжує нове утруднення. Тепер складається враження, що «Я» *виникає* на основі нерелексіюного буття, тобто «Я» – контингентне щодо нерелексіюного буття.

Але якщо уважно простежити розгортання опису від (1) до (3), ми можемо побачити тенденцію до звуження буття в «Я». У (1) Фіхте називає умову замикання «Я» – це охоплення «Я» абсолютним життям. Абсолютне життя – це виявлена завдяки знищенню поняття (та під час де-категоризації самосві-

²⁵ Тут я маю висловити щире подяку Олегові Хомі за літературну редакцію мого перекладу XV та XVI лекцій УН-1804, що були опубліковані в *Sententiae*, позаяк цього важливого факту не було відображено у публікації перекладу.

домості у цілому) нетематична присутність самосвідомості у предметному знанні. Саме тому у (2) Фіхте стверджує, що «Я» не може вийти за межі абсолютного життя, позаяк «Я» до-категорійне, його годі тематизувати, а тому воно охоплене (*befasst*) своїм життям, а не тематично схоплене (*erfaßt*) у житті. Нарешті у (3) буття звужується до «Я», в якому дається взнаки непередметна природа буття через непередметність самого «Я».

Обґрунтувати незалежність вимірів самосвідомості – анонімого буття та «Я» – Фіхте намагається у наступному описі, в якому він узагальнює засаду:

«Буття – повністю замкнений у собі сингулум⁽¹⁾ безпосереднього живого буття⁽²⁾, що ніколи не може вийти за свої межі⁽³⁾»²⁶ [Фіхте, 2011: с. 195].

Дається, що тут ми стикаємося з тавтологією, яка пояснює буття через буття. Як на мене, це не так. У цьому описі Фіхте розглядає самосвідомість як комплексний стан справ. По-перше, самосвідомість становить замкнений у собі сингулум, тобто нерелекційне самознання *щоразу* присутнє в акті предметної ідентифікації. По-друге, самосвідомість являє собою безпосереднє живе буття, яке годі описати завдяки саморефлексії, інакше кажучи, анонімний вимір самосвідомості перешкоджає її остаточній індивідуалізації. Утім, така анонімність завжди потребує сингулярного самознання.

Отже, самосвідомість – це взаємодія двох незалежних вимірів, а саме анонімого буття та сингулярного самознання.

Перед тим як переходити до другого піддоказу УН-1804, зупинимось на суперечності, яку закидає Фіхтевій аргументації Вільгельм Лютерфельдс. Лютерфельдс вважає, що поняття абсолютної єдності містить перформативну самосуперечність. Свій закид він обґрунтовує так: «Тож як може це буття бути у собі замкненим, якщо воно має перебувати у певному стосунку до чогось іншого, щоби мати змогу бути замкненою величиною, і якщо, окрім того, воно повинно бути принципом виснування розмаїття – явища, що неможливо вже згідно з власним вбаченням Фіхте, оскільки із замкненої у собі реальності неможливо виснувати об'єктивувальну свідомість» [Lütterfelds, 1994: S. 413] та «Отже, перформативна самосуперечність УН полягає, спрощено формулюючи, у суперечності між інтуїтивно «побаченою» референцією речень про абсолют разом з його єдністю та її поняттєвим, предикативно відносним змістом» [Lütterfelds, 1994: S. 418].

Б) Нерелекційна сингулярність як ядро предметного знання

Тепер ми можемо перейти до другого піддоказу УН-1804. Перед Фіхте постає дуже складне завдання, розв'язок якого у рамках його моделі верифікації і спробував проблематизувати Лютерфельдс, – несуперечливо узгодити

²⁶ Людвиг Зип вважає, що у цьому описі «Назване першим буття має на увазі абсолютне буття, а друге – релятивне, що протистоїть мисленню (життю) у свідомості» [Sier, 1970: S. 61]. Я спробую прояснити, що таке тлумачення помилкове, позаяк не враховує звуження поняття «буття» під час обертання розмаїття до єдності.

нерефлексійність, безстосунковість самосвідомості із верифікацією предметного знання, засадою якого вона має бути, тобто чому нерефлексійний сингулум уможливило рефлексійне знання?

Задля прояснення цього питання я розгляну XXIII лекцію, яку можна назвати теорією знання своєї певності (Gewißheit)²⁷. Ця лекція становить ядро його аргументації у другому піддоказі, адже у ній він намагається розв'язати «завдання, виснувати явище, як ми досі називали завдання нашої другої частини, або виснувати щосність (Washeit), якість, чи повноцінно довести встановлену засаду про esse в обидвох її визначеннях» [Fichte, 1986: S. 231]. Аргументація Фіхте у цій лекції має задану ним самим структуру²⁸, яку утворюють сім послідовних кроків, тож я дотримуватимуся цієї послідовності.

(1) У першому кроці Фіхте відмежовує поняття щосності, тобто предметного знання, від знання своєї певності, яку він описує так: «Це не знання певність про щось... натомість це знання певність чиста та у собі, повністю абстрагована від чогось (mit aller Abstraktion von Etwas)» [Fichte, 1986: S. 230].

Отже, знання певність істотно безпредметна, тобто це не знання про предмет, а спробу припустити, знання про себе. Як бачимо, тут ми знову стикаємося з негативною делімітацією, яку Фіхте здійснював у першому кроці де-категоризації. Але тепер Фіхте делімітує щосність та знання певність.

Матеріальна щосність (materiale Washeit) полягає не лише у встановленні того, що (daß) річ є, а що (was) вона є, тобто матеріальна щосність – це предметна ідентифікація, в якій ми не лише констатуємо існування речі (daß), а й визначаємо цю річ (was), вказуючи на її властивості (я бачу вербу, а не просто якесь дерево). З цього випливає, що матеріальна щосність залежить від свого предмета, її рух – це водночас рух її предмета. Приміром, я бачу вербу, у наступний момент мій погляд фіксує тополю, потім фасад будинку, потім крамницю. Матеріальна щосність щоразу змінюється разом із рухом мого погляду, тобто вона відповідає за нумеричну тотожність²⁹ даної у спогляданні речі.

Проте «засада знання своєї певності аж ніяк не може перебувати у щосності, позаяк знання своєї певності не належить *Що*» [Fichte, 1986: S. 230]. Це значить,

²⁷ Gewißheit – наріжне поняття для Фіхтевої аргументації, яке у коментарі до перекладу я запропонував перекладати українською як «певність» [Івашенко, 2011: с. 213]. Проте цей переклад, попри його релевантність, все-таки потребує уточнення, бо Фіхте розглядає Gewißheit передусім як певність знання про себе, нерефлексійність якого він спробує узгодити з думкою про те, що воно становить ядро рефлексійного знання. Тобто у цій лекції Фіхте переходить від теорії буття до теорії знання.

²⁸ Усі кроки свого аргументу Фіхте просто пронумерував, що, на мою думку, свідчить про те, що цій лекції він надавав особливого значення, оскільки не кожна його лекція містить таку нумерацію, якою, певна річ, користувався лише він сам, адже не забуваймо, що Фіхте виголошував свої лекції.

²⁹ Поняття нумеричної тотожності описав Кант в уривку А 361–362 KrV: «Якщо я хочу через досвід пізнати нумеричну тотожність зовнішнього предмета, тоді я зваятиму на тривке (das Beharrliche) того явища, до якого, як до суб'єкта, усе інше стосується як визначення, та помічати у часі тотожність тривкого в явищі, коли усе інше у ньому змінюється». Як бачимо, Фіхте-ва матеріальна щосність так само відповідає за тотожність тривкого (що) у речі.

що знання певність безстосункова, тобто вона не змінюється разом зі зміною матеріальної щосності як до предмета, а отже, знання певність не може бути нумеричною тотожністю даної у спогляданні речі. Це висновок першого кроку.

(2) Якщо знання певність годі описати за допомогою поняття нумеричної тотожності, тоді як її описати? Фіхте робить це так: «непорушне залишання та перебування у тому самому *незмінному* одному... отже, у незмінному що чи якості», тому чисту знання певність годі описати якось інакше окрім як «тривку (*bleibende*) єдність Що, чи якості» [Fichte, 1986: S. 231–232]. У цьому описі відразу впадає в око те, що Фіхте вже не говорить про матеріальну щосність, яка, сказати б, прикута до предмета та змінюється разом із ним. Фіхте вже твердить про незмінне Що, чи незмінне Одне (*das Eins*). Дуже важливо не проочити цей важливий перехід. Незмінне Одне є тим, що, на відміну від предмета, постійно залишається у матеріальній щосності, сказати б, сталий центр тяжіння, який дозволяє переходити від одного акту матеріальної щосності до іншого. Незмінне Одне утворює простір для предметної ідентифікації та предметного знання взагалі. Якщо позначити матеріальну щосність як подію знання, тоді незмінне Одне є, з одного боку, ланцюгом, що пов'язує ці всі події в єдиному знанневому просторі, з другого боку, воно присутнє у кожній окремій події знання.

(3) Як наслідок, знання певність – це не специфікація предметного знання, а те, що не дозволяє розчинитися цій специфікації у нумеричному прогресі *ad infinitum*: «абсолютна байдужість щодо усіх подальших визначень Що», внаслідок чого «Що лишається одним... Тому це чиста форма Що, чи якість взагалі» [Fichte, 1986: S. 232].

(4) Отож на тлі попереднього кроку стає зрозуміло, що знання певність є неґацією мінливості предмета, тобто незмінним у предметі: «внаслідок цієї неґації водночас покладається неґоване, мінливість...: кількісність (*Quantitabilität*)» [Fichte, 1986: S. 232]. Отже, якість покладає кількість взагалі, але незмінне у предметі залишається нетематичним, тому його виявлення передбачає неґацію мінливого, яка водночас його і покладає, позаяк ми виявляємо незмінність мінливого, яка уможливило матеріальну щосність.

(5) А тому, підбиваючи підсумок попередніх кроків, Фіхте стверджує, що незмінність Що, тобто знання певність, можливо виявити «лише в один описаний спосіб через неґацію мінливості» [Fichte, 1986: S. 233]. Ця думка вказує на *нетематичну* присутність знанневої певності у предметі (мінливому), тобто завдяки цьому крокові Фіхте запобігає уявленню про саморефлексію, а отже, знання певність не тематизує *себе* у предметі, а залишається замкненою у собі, іншими словами, неґація мінливого є самозамиканням знанневої певності³⁰.

³⁰ Саме цей крок аргумента підважує, як на мене, закид Лютерфельдса, оскільки самозамикання знанневої певності водночас покладає мінливе.

(6) Отже, замкнена у собі знаннєва певність, що нетематично присутня у мінливому, перетворює обґрунтування предметності на *самообґрунтування*, адже, шукаючи незмінне у мінливому, ми побачили, що негація мінливого можлива лише на підставі присутності у мінливому незмінного, тобто знаннєвої певності: «Знаннєва певність повністю та безумовно обґрунтована у собі самій. Але знаннєва певність, згідно з її описом, є тривкістю (Beharren) у тому самому Що» [Fichte, 1986: S. 233]. Як бачимо, Фіхте намагається довести, що знаннєва певність становить ядро предметного знання, але ядро нерелекційне, яке годі тематизувати у самому предметному знанні як предметне знання. Ця нерепрезентативність знаннєвої певності підводить Фіхте до фінального кроку його аргументу.

(7) Останній крок повертає нас назад до засади, в якій Фіхте описав самосвідомість як нерелекційну сингулярність. Тепер зрозуміло, навіщо Фіхте повертає «Я» до своєї пізньої теорії. Якщо у першому підказі Фіхте увиразнив анонімний, буттєвий вимір самосвідомості – чисте світло, то у другому доводить, що самозамикання свідомості, тобто негація мінливого, урухомлює сингулярне самознання: «Знаннєва певність обґрунтована у собі самій, що водночас значить: вона абсолютна, іманентна, замкнена у собі самій, і ніколи не може вийти за свої межі, тобто у собі самій вона є Я» [Fichte, 1986: S. 233].

Отже, ядром предметності є «Я», нетематичність якого у предметному знанні Фіхте удокладнює так: «*нам або собі самому*, що те саме, воно (Я, яке Фіхте ототожнює зі знаннєвою певністю. – *I. I.*) цілковито недоступне, замкнене суто у собі та приховане. Адже якби воно було доступне собі, чи нам, що те саме, тоді воно мало б бути за межами себе самого, що суперечить собі» [Fichte, 1986: S. 234]. Як бачимо, у цьому описі Фіхте чинить опір рефлекційності самої мови. Здавалося б, «Я», як знання про себе, мало б мати привілейований доступ до себе. Але такого доступу немає, «Я» – принципово відкрите, і саме тому замкнене у *собі*, адже воно нетематично присутнє у предметному знанні. Замкненість «Я» у собі – це його присутність у предметному знанні.

Як наслідок, обертання розмаїття до єдності виявилось, як і обіцяв Фіхте на початку свого обґрунтування, виснуванням розмаїття з єдності. Перший підказ увиразнив анонімний вимір самосвідомості (буття, чисте світло), а другий – сингулярний вимір (знаннєва певність, сингулум, «Я»).

На мою думку, Фіхтева спроба обґрунтування нерелекційності самосвідомості справила вирішальний вплив на зміст дискусії про самосвідомість, яку відновили представники Гайдельберзької школи у теорії самосвідомості – Дитер Генрих, Ульрих Потаст та Манфред Франк у 70-80 рр. ХХ ст.

IV. Внесок Гайдельберзької школи до дискусії про самосвідомість

Фіхтева пізня спроба нерелекційної теорії самосвідомості в УН-1804, на жаль, не була розвинута та засвоєна його сучасниками, а отже, не справила помітного впливу на дискусію про самосвідомість у межах того теоретично-

го руху, який сьогодні ми називаємо «німецьким ідеалізмом». Мабуть, основна причина такого стану справ пов'язана не лише із долею самих виголошених ним навесні 1804 р. лекцій, які за життя філософа так і не були опубліковані, а передусім із тим, що він не зміг відмовитися від «Я» як основного принципу своєї теорії, хоча й, як я спробував прояснити, істотно обмежив область значення цього принципу.

А втім, філософію, що обертається довкола самосвідомості та «Я», як принципу організації теорії самосвідомості, спіткала сумна доля, одним з виразів якої можна уважати відмову від поняття самосвідомості, до якої призводить ототожнення «Я» із самосвідомістю. Така теоретична спроба найповніше втілена у «Бутті і часі» Мартина Гайдегера, яку я коротко розгляну, щоби прояснити головні передумови постановня Гайдельберзької школи.

Свої аргументи на користь відмови від поняття самосвідомості Гайдегер викладає у § 64 «Буття і часу» – «Турбота і сутність самості» (*Sorge und Selbstheit*).

Я не вдаватимусь до особливостей власної теорії Гайдегера – фундаментальної онтології, до контексту якої належить деструкція поняття самосвідомості у метафізиці, натомість зосереджусь винятково на аргументації § 64, в якому Гайдегер намагається розхитати Кантове поняття трансцендентальної єдності апперцепції.

З одного боку, Гайдегер вказує на деякі переваги Кантової аналізи самосвідомості: «Позитивне у Кантовій аналізі полягає у двох моментах: по-перше, він бачить неможливість онтичного зведення Я до субстанції, з другого боку, він визначає Я як «Я мислю»» [Heidegger, 2001: S. 319–320]. З цього Гайдегерового опису випливає те, що, по-перше, Кант не ототожнює самосвідомість із предметністю, тобто заперечує саму можливість розгляду її як емпіричної предметності, коли обґрунтовує, що Я є лише формою уявлення, але аж ніяк не може бути уявленим (*Vorgestellte*) у цьому уявленні. По-друге, Я, схоплене у формулі «Я мислю», увиразнює присутню належність до самосвідомості супроводжуваної нею предметності, що мало б наштовхнути Канта на думку про онтологічну влаштованість самосвідомості, тобто на те, що самосвідомість є самим буттям, а не просто логічним суб'єктом.

Проте, на думку Гайдегера, Кант не бачить такої можливості розвитку своєї теорії, оскільки нехтує феноменальним змістом самосвідомості, редукуючи її винятково до статусу логічного суб'єкта, який дається взнаки лише під час логічного пов'язання у структурі предикативного судження. Через це, провадить Гайдегер далі, Кантове поняття суб'єкта ізольоване: «Адже онтологічне поняття суб'єкта характеризує *не сутність самості Я як самості, натомість самісність (Selbigkeit) та тривкість вже завжди наявного*. Онтологічно визначити Я як суб'єкта, значить схопити його як вже завжди наявного» [Heidegger, 2001: S. 320]. Як бачимо, головний закид

Гайдегера Кантовому поняттю самосвідомості полягає у тім, що самосвідомість є присутньою сингулярним станом справ (eines immer schon Vorhandenen), а не суто сингулярним принципом логічного пов'язання. Іншими словами, «вже завжди наявність» суб'єктивності мала б свідчити про її нерелекційну присутність³¹ у предметному знанні, адже, як влучно зауважує Гайдегер, я не просто мислю, а завжди мислю *щось*, тобто самосвідомість – завжди наявна у предметному знанні.

Підсумок своєї критики Гайдегер підбиває так: «Кант, щоправда, уникає відмежування Я від мислення, утім не підносить самого «Я мислю» в його присутній структурі до рівня «Я мислю щось», а передусім не бачить онтологічну «передумову» для «Я мислю щось» як засадову визначеність самості» [Heidegger, 2001: S. 321]. Отож, на думку Гайдегера, Кант редукував самосвідомість до форми предметного знання, але не побачив того, що самосвідомість – це не лише логічна форма знання, завдяки якій знання можна уважати об'єктивно значущим, натомість вона є передусім існуванням цього знання.

Ця, у цілому слушна, Гайдегера критика спонукає його на досить радикальне рішення – відмову від поняття Я (самосвідомості). Попри те, що його аргументація у цьому аспекті доконче відсилає до власної теорії Гайдегера, ми маємо розглянути її поступування бодай у загальних рисах, щоби мати змогу наблизитися до постановки питання у рамках Гайдельберзької школи.

Отже, Гайдегер уважає, що «Я» у вигляді буденного «Я-казання» (Ich-sagen) відсилає до наявного у світі стану справ, якого не схопив Кант, адже цей стан справ передує рефлексії. Цей стан справ Гайдегер позначає як тут-буття, тобто це не формально-логічний оператор предикативних суджень, що уможливує їхню об'єктивну значущість, натомість безпосереднє існування самознання: «В Я-казанні дається взнаки тут-буття як у-світі-буття» [Heidegger, 2001: S. 321]. «Я» лише увиразнює те, що цьому станові справ в його існуванні присутньо йдеться про нього самого: «Але чи має тоді на увазі буденне Я-казання себе як у-світі-бутнє?» [Heidegger, 2001: S. 321], іншими словами, чи є самосвідомість таким знанням про себе, яке *тематич-*

³¹ Мовою Гайдегерової теорії нерелекційна, дотеоретична присутність, яка у змозі запитувати про саму себе, отже, знати про себе, схоплена як *тут-буття* (Dasein). Його опис цього поняття дуже нагадує знання про себе: «цьому бутньому в його бутті йдеться про саме це буття. Але тоді до цієї буттєвої конституції тут-буття належить те, що воно у своєму бутті має буттєвий стосунок до цього буття» [Heidegger, 2001: S.12]. Головна риса тут-буття, як бачимо, це дотеоретична, нерелекційна знайомість з самим собою. Ба більше, Гайдегер наголошує на тому, що стосунок до себе не є логічним, знаннєвим стосунком, а радше первинним знайомством із самим собою, що передує логічній предикації та будь-яким категорійним зчепленням. Отже, у самій структурі тут-буття закладена *самореферентність*, але ця самореферентність нетематична, тож навряд чи існують підстави казати про те, що «тут-буття здатне запитувати про свою екзистенцію, тобто вдається до *рефлексії щодо своєї рефлексії*», як це робить Андрій Богачов [Богачов, 2009: с. 163].

зує *саме себе*? Гайдегер вважає, що ні: «Кажучи-я (*ich-sagend*), тут-буття має на увазі радше бутнє, яким воно саме є. Натомість буденне самотлумачення має тенденцію розуміти себе з огляду на стурбований «світ»» [Heidegger, 2001: S. 321]. На відміну від нерелексіїного тут-буття, для якого *знання про себе зливається з існуванням себе*, стосунок самосвідомості до себе відпочатково релексіїний, отже, вона тяжіє до уречевлення, адже відокремлює знання про себе від існування себе, що призводить до остаточного нехтування буттєвим, а як наслідок і феноменальним, виміром «Я», чи радше тут-буття, оскільки Гайдегер повністю відмовляє поняттю самосвідомості у цій цілості: «В «Я» дається взнаки самість, що я спочатку і здебільшого властиво *не є*» [Heidegger, 2001: S. 322]. Цим, на мою думку, Гайдегер хоче сказати, що поняттю самосвідомості властива «позасвітовість», позафеноменальність, до якої призводить його релексіїна природа. Релексія ніби виштовхує «Я» зі світу, вимагаючи його – «Я» – спочатку досягнути.

Саме цей висновок Гайдегерової критики був одним із чинників, які, на мою думку, сприяли переглядові класичного поняття самосвідомості. Далєбі, якщо ми розглядатимемо самосвідомість винятково як релексіїну активність логічного пов'язання, тоді незрозуміло, як така активність може знати про себе, адже тоді вона має передувати сама собі, тобто бути не лише пов'язувальним, а й пов'язуваним.

Отже, філософським рухом, який постав як спроба реабілітації самого поняття самосвідомості, а не класичних теорій самосвідомості, є Гайдельберзька школа у теорії самосвідомості, постання якої пов'язують із науковою діяльністю Дитера Генриха, Ульриха Потаста та Конрада Крамера в Гайдельберзькому університеті наприкінці 60-х на початку 70-х років минулого століття.

У чому ж полягає особливий внесок Генриха та його однодумців до дискусії про самосвідомість, який дозволяє твердити про існування окремої школи? Щоби відповісти на це питання, треба розглянути два основні етапи в розвитку Гайдельберзької школи. Перший етап можна умовно назвати негативним, позаяк на цьому етапі жоден представник Гайдельберзької школи не розробив позитивну концепцію, яка б систематично прояснювала сутність самосвідомості. Проте Генрих та його найближчий учень Потаст увиразнили те, чим самосвідомість однозначно *не є*. Цей необхідний крок готував шлях до позитивних теорій. Отже, підсумком першого етапу Гайдельберзької школи стало увиразнення нерелексіїності, а отже, і непередметності самосвідомості.

Другий етап можна умовно назвати позитивним, адже провідні теоретики Гайдельберзької школи – Генрих, Потаст та Франк – розробили власні теоретичні концепції, підвалини яких були закладені у негативному етапі.

Розгляньмо, отже, докладніше теоретичні напрацювання Генриха, Потаста та Франка.

А) Початкове вбачення Генриха

Свій розгляд я розпочну з міркувань засновника Гайдельберзької школи Дитера Генриха, які він виклав у двох програмових статтях: «Початкове вбачення Фіхте» (1966) та «Самосвідомість. Критичний вступ до теорії» (1970), а також розвинув до повноцінної теорії в останньому своєму дослідженні «Мислення і самобуття. Лекції з суб'єктивності» (2007).

Отже, початковим відкриттям Генриха стала думка про те, що сутністю самосвідомості аж ніяк не може бути (само)рефлексія. Цей без перебільшення дуже сміливий крок цілковито суперечив більшості попередніх теоретичних спроб описати самосвідомість та увиразнити її сутність. Більшість-бо теоретиків другої половини ХІХ та початку ХХ ст. уважали рефлексію чи не найістотношою властивістю самосвідомості. Такої думки дотримувалися такі різні інтелектуали як Франц Brentano, Пауль Natorp, Гайнрих Rickert, Едмунд Husserl, Мартин Heidegger та інші. Проте Генрих своєму відкриттю завдячує уважному читанню текстів Фіхте, який, на його думку, уперше осягнув нерелекційність самосвідомості. Цю тезу Генрих уперше висунув у статті «Початкове вбачення Фіхте», яку, власне, можна уважати початком Гайдельберзької школи.

Цю статтю справедливо вважають революційною, позаяк Генрих не лише виявив парадокси, з якими стикаються релекційні теорії самосвідомості, а й прояснив Фіхтеву систематичну думку, що за допомоги релексії годі описати знання про себе, а отже, релексія не становить сутності самосвідомості. Цей текст також дає підставу казати про вплив Фіхте на систематичну концепцію самого Генриха.

Генрих починає з проблематизації класичних теорій самосвідомості (Декарт, Ляйбніц, Лок, Русо, Кант), які він називає релекційними теоріями самосвідомості, або «теорією про сутність Я як релексії». У чому полягає суть такої теорії? «Спочатку вона припускає суб'єкта мислення та наголошує, що цей суб'єкт перебуває у постійному стосунку до самого себе. Надалі вона стверджує, що цей стосунок постає внаслідок того, що суб'єкт перетворює себе на свій власний предмет, а діяльність уявлення, яка первинно устосована до предметів, повертається назад до себе самої» [Henrich, 1966: S. 192]. Як бачимо, головна риса релекційної теорії «Я», на думку Генриха, полягає у наявності предметного самоопосередкування суб'єкта, тобто у такій теорії до самоопису застосовують ту саму модель знання, що й до предметного опису. Але це вмент спричинює серйозну суперечність: ми припускаємо те, що ще маємо прояснити, адже на якій підставі суб'єкт ідентифікує у чомусь себе? З цього також випливає те, що самознання не становить первинної властивості суб'єкта, яку, власне, припускає релекційна теорія «Я», а досягається через релексію. А тому, зауважує Генрих: «релекційна теорія Я прагне пояснити... джерело (Ursprung) самосвідомості» [Henrich, 1966: S. 194], таке домагання може постати лише внаслідок припущення про *досяжність* самознання, тобто самосвідомість розглядають

як *наслідок* рефлексії, що призводить до наступного, нерозв'язного у рамцях цієї теорії парадокса.

Якщо самосвідомість припускають як тотожність суб'єкта та устосованого до неї завдяки рефлексії предмета («Я»), тоді стає незрозуміло як така тотожність виникає: «Якщо Я-суб'єкт не є Я, тоді й знане (*gewußte*) Я, тобто Я-об'єкт, також ніколи не може бути тотожним йому» [Henrich, 1966: S. 194]. Як наслідок, рефлексія виявляється неспроможною описати сутність «Я» та самосвідомості. «Я» не може виникати на підставі рефлексії, а має бути безпосередньо присутнім в акті предметного знання.

Генрих спробував обґрунтувати, що Фіхте відпочатково бачив парадоксальність рефлексійного опису самосвідомості, а тому ще у перших своїх систематичних текстах, передовсім у ЗУН намагався розробити несуперечливу теорію «Я». Така тенденція Фіхтевого мислення дається взнаки в його тезі про самопокладання «Я»: «Коли Фіхте говорить про само-*покладання* Я, він має цим самим на увазі цю безпосередність, в якій усе Я виступає в одному» [Henrich, 1966: S. 199]. Отож тотожність «Я» вже нетематично (безпосередньо) присутня у предметному знанні, себто покладаючи предмет, «Я» водночас покладає себе, отже, замикає себе: «Результатом діяльності Я є замкнене у собі знання, а не лише зіткнення із самим собою» [Henrich, 1966: S. 205]. Як я спробував прояснити вище, замикання знання про себе відбувається через його нетематичну присутність у предметному знанні, що запобігає уявленню про саморефлексію як шляху до «Я».

У пізній філософії Фіхте Генрих вбачає розвиток його основної думки про неререфлексійність «Я», яке Фіхте схоплює в метафорі ока: «В оці Фіхте помітив інше бачення, яке не спрямоване у світ, а таке, що поширює світло в окові, світло, яке нічого не освітлює, натомість ясніє для себе самого. Ми не можемо запалити це світло. Адже там, де ми є, воно вже палає» [Henrich, 1966: S. 217]. Око – це дорефлексійна єдність «Я», яке вже присутнє у спрямованому у світ баченні, а тому воно не освітлює *щось*, як наслідок, ми не можемо його запалити, тобто досягнути в саморефлексії. Генрих доходить слушного висновку, що за допомоги метафори ока Фіхте «позначає сутність замкненого у собі Я» [Henrich, 1966: S. 228]. Я розвинув би метафору Фіхте так: Я-око не освітлює нічого, але водночас освітлює усе.

У своєму наступному дослідженні «Самосвідомість. Критичний вступ до теорії» (1970) Генрих розвинув свої думки, але вже у систематичному річищі. З одного боку, він знову вказує на парадокси, на які наражає теорію самосвідомості рефлексія. З другого боку, головний здобуток цієї статті полягає в проясненні умов, яким має відповідати несуперечлива теорія самосвідомості.

По-перше, така теорія має бути неререфлексійною, тобто описувати свідомість як «подію». Але ця подія має відповідати таким умовам: «вона відбувається не у рамцях системи стосунку даних фактів, натомість є безумовно сингулярною та безстосунковою» [Henrich, 1970: S. 277].

По-друге, «Це подія, що уможливило невизначену кількість інших подій, як, наприклад, сприйняття та почуття» [Henrich, 1970: S. 277], тобто знання про себе має уможливлювати предметне знання.

По-третє, якщо описувати самосвідомість як вимір, тоді вона «є виміром, в якому *вміщено знання (Kenntnis) про себе самого*» [Henrich, 1970: S. 277], тобто будь-яка знаннєва активність вже імплікує знання про себе, хоча така присутність знання про себе лишається нетематичною.

По-четверте, цей вимір *ексклюзивний*³², тому «безглуздо уявляти два випадки свідомості у накладанні один на одного чи як конституенти простору свідомості» [Henrich, 1970: S. 277]. Ця умова спрямована проти саморефлексії як способу досягнення самознання («накладання»).

У цій статті дається взнаки нова тенденція у мисленні Генриха, відмінна від панівної у дослідженні з Фіхте. Він припускає, що самосвідомість становить принципово комплексний стан справ, а «Я» (самість) є «щонайменше активним принципом організації поля свідомості» [Henrich, 1970: S. 276]. Ба більше, «знання самості про себе є засадовою ситуацією, яку можна розуміти лише через її функцію як організувального принципу позбавленої Я (ichlosen) свідомості, але годі виснувати з вже припущеного Я» [Henrich, 1970: S. 276]. Здається, Генрих вдається до функціоналізму у проясненні самосвідомості, але цей функціоналізм слугує винятково для пояснення самознання. Як наслідок, знання про себе виявляється функцією анонімного виміру – свідомості, в якому воно розгортається як *сингулярна подія*. З одного боку, таке розрізнення дає Генрихові змогу уникнути редукціонізму, до якого призводило ототожнення самосвідомості зі знанням про себе. Таким побитом Генрих намагається подолати ваду класичних теорій, позаяк такого розрізнення бракувало Кантові у трансцендентальній дедукції та Фіхтеві часів ЗУН, які ототожнювали самосвідомість із самознанням, хоча Фіхте, попри таке ототожнення, все-таки намагався обґрунтувати нереклексійність «Я». Утім, з *другого боку*, може здатися, що сингулярне самознання стосується до анонімного виміру як спричинене до своєї причини, що неминуче призводитиме до уявлення про самоідентифікацію. Проте Генрих відкидає таку думку: «це співіснування свідомості як виміру та знання про свідомість аж ніяк не можна розглядати як само-ідентифікацію. Це відразу призвело б до кола. Ми маємо казати, що одне не може постати без іншого. Але ми маємо уникати думки, що свідомість є власним об'єктом» [Henrich, 1970: S. 278]. У такий спосіб Генрих припускає ключову для несуперечливого розуміння самосвідомості як комплексного стану справ вимогу: між анонімним виміром та сингулярним самознанням немає причиново-наслідкового зв'язку: «знання про свідомість, що стосується її об'єкта, є

³² На мою думку, Ден Захаві не має рації, коли тлумачить цю умову як «приватний чи ексклюзивний вимір у тому сенсі, що кожна свідомість має спеціальний доступ до нього» [Zahavi, 2007: p. 275]. Ексклюзивність виміру свідомості, про яку розважає Генрих, має запобігти твердженню про універсальний доступ до неї, який припускають в уявленні про саморефлексію.

доконче неповним: воно не імплікує знання про необхідний зв'язок між свідомістю та знанням про неї» [Henrich, 1970: S. 278]. Лише так можна обґрунтувати комплексність самосвідомості, а отже, запобігти циркулярному уявленню про самоідентифікацію. У рефлексії самознання не повертається до анонімного виміру, а тому не вичерпує його.

Отож у цьому критичному начерку теорії самосвідомості Генрих схильний тлумачити самосвідомість як єдність анонімного виміру та сингулярного самознання, що відбувається у цьому вимірі. Проте цю єдність він розуміє не як логічну єдність, якої можна досягнути за допомогою методичних процедур, а радше як нерелекційну єдність, яка, отже, не підлягає самотематизації.

Позитивну частину своєї теорії Генрих виклав в останньому систематичному дослідженні «Мислення та самобуття. Лекції з суб'єктивності». Розгляньмо у загальних рисах його концепцію.

По-перше, Генрих поглиблює та розвиває свою початкову тезу про нерелекційність самосвідомості, яку він ототожнює із знанням про себе, почасти відмовляючися від свого розрізнення у критичному начерку, зокрема, він вже не твердить про анонімний вимір самосвідомості, проте й не ототожнює самознання з «Я». Генрих так описує головне ускладнення, з яким стикається спроба пояснити самосвідомість за допомогою рефлексії, а отже, ототожнити «Я» із самознанням: «у знанні про себе годі відокремити одне від одного те, про що щось знають, і знання того, що хтось сам є тим, про кого щось знають» [Henrich, 2007: S. 31]. Як бачимо, самосвідомість для Генриха виступає нерелекційним *самостосунком*. Саме тому Генрих доходить висновку, що основна риса знання про себе полягає в тому, що «його годі пояснити з нього самого, а тим більше воно не має себе у власному розпорядженні» [Henrich, 2007: S. 59]. Як же у такому разі можна дізнатися про *себе*, інакше кажучи, як досягнути знання про себе, якщо його «аж ніяк не можна розуміти як знання, що обертається до себе самого» [Henrich, 2007: S. 88]? Єдиною можливою відповіддю на це питання може бути лише така – ніяк. Знання про себе не треба *додатково* досягати, воно-бо вже нетематично присутнє у предметній ідентифікації та предикативному судженні.

По-друге, Генрих уважає, що самосвідомість передує предметному знанню, а тому вона не підлягає предметному описові, хоча й уможливує його. «Усе інше знання, що розбудовується від цього центру, доступніше для розуміння, ніж особливий вид знання, завдяки якому конститується сам центр» [Henrich, 2007: S. 119]. Як бачимо, Генрих недвозначно говорить про те, що самосвідомість утворює центр знаннєвої активності, проте сам цей центр – нерелекційний, як наслідок, Генрихова теорія самосвідомості *негеоцентрична*: «вжиток 'я' передбачає знання про себе та не конститує його» [Henrich, 2007: S. 30] та «вжиток 'я' передбачає розгорнуту самосвідомість. Саме тому він непридатний для її прояснення» [Henrich, 2007: S. 157]. Наведені уривки, з одного боку, увиразнюють Генрихове ототожнення знання про себе та самосвідомості та його відмову від ранньої спроби

описати самосвідомість як взаємодію анонімного виміру та сингулярного самознання. З другого боку, Генрих радикалізує свою ранню думку про роль сингулярного самознання, яку наприкінці книжки розгортає так: «Кожен окремий суб'єкт конституційований та центрований у знанні про себе. Це знання є сталим організаційним центром його світовідкриття, а також проектів щоразу нових концепцій світу» [Henrich, 2007: S. 359]. Але ця теза не значить, що знання про себе підлягає тематизації. Генрихова позиція радше протилежна – цей організаційний центр неорудний (*unverfügbar*).

Ці загальні спостереження наближають нас до Генрихового опису самосвідомості як комплексного, диференційованого стану справ, який одночасно утворюють три засадових виміри: 1) непередметне джерело (*Ursprung*) свідомості про себе, яке становить ядро предметного знання, проте у такому знанні завжди лишається нетематичним; 2) світ, в якому справджується предметне знання, а тому у цьому світі вже завжди нетематично присутнє самознання, що уможлиблює світовідкриття (*Welterschließung*); 3) сингулярне знання про себе, втілене у світі, тобто самосвідомість завжди конкретна, одинична [Henrich, 2007: S. 88].

Ця тривимірна структура самосвідомості спонукає Генриха сформулювати засаду (*Grundsatz*) своєї теорії: «Там, де залучають факти, які називають такими, що з них розбудовується самостосунок свідомого життя, там завжди можна виявити, що у таких фактах вже закладено такий самостосунок, і що такий самостосунок є доконечним для їхньої внутрішньої конституції та їхньої зрозумілості» [Henrich, 2007: S. 169]. Ця засада спрямована проти натуралізму, який передбачає постання самосвідомості з чогось, розглядає її як розвиток чогось. Якщо спробувати унаочнити цю думку Генриха на прикладі онтогенезу людини, то спільним для немовляти, дитини та дорослої притямної людини буде нереклексивний самостосунок, який становить передумову переходу від одного етапу онтогенезу до іншого.

Генрихові міркування про самостосунок підводять нас до теорії його учня Ульриха Потаста, який спробував вилучити поняття самосвідомості із свого теоретичного словника.

Б) Потаст: без свідомості

Свої міркування з теорії самосвідомості Ульрих Потаст виклав у двох книжках «Про деякі питання самостосунку» (1971) та «Жива розумовість» (1998). Першу з них можна уважати критичними пролегоменами до його власної позитивної концепції, викладеної у другій книжці.

Уже у першій книжці Потаста – «Про деякі питання самостосунку» – дається взнаки провідна нитка всіх його подальших міркувань з теорії самосвідомості – вона має бути *неетологічною*. Свою теоретичну позицію Потаст характеризує як «деструкцію традиційної філософської теорії суб'єктивності» [Pothast, 1971: S. 17]. Головна негативна теза цієї книжки – самосвідомість годі пояснити (а) через знанневий самостосунок «Я» та (б) через внутрішнє

сприйняття (самосприйняття), що Потаст закидає традиційним теоріям. Натомість позитивне припущення Потаста полягає у тім, що свідомість треба розуміти як «цілковито «об'єктивний» процес у тому сенсі, що у ньому не виникає жодного моменту знаннєвого самостосунок»³³ [Pothast, 1971: S. 76]. Лише на перший погляд це припущення суперечить Генриховому підходу, позаяк Потаст має на увазі винятково рефлексійний самостосунок, Генрихові ж йдеться про нерелфлексійний самостосунок.

Отже, спочатку Потаст викладає парадокси, з якими стикається спроба опису свідомості як знаннєвого самостосунок «Я». Логіка Потастового закиду прозора: якщо ми спробуємо організувати знаннєвий самостосунок за допомогою «Я», тоді ми маємо припустити два послідовних кроки такого організування. По-перше, акт, в якому «Я» позначає себе як «Я», по-друге, акт, в якому «Я» знає про себе як про «Я». Як наслідок, у першому акті дається взнаки те, що у другому акті спостерігають. Тут і постає проблема. Щоби позначити щось як «Я», ми вже маємо це щось спостерігати, інакше на якій підставі ми позначатимемо щось як «Я»? Отож знаннєвий самостосунок має бути вже у першому акті. Таке припущення призводить до парадоксів, які Потаст описує так:

«1. Постає суперечність, що одне й те саме має бути водночас наївним звершенням (Vollzug), що не спирається на спостереження – інакше воно вічно себе припускає, а також спостережувальним звершенням – інакше не було б права казати «Я».

2. Подія має відбуватися у двох різних місцях часу, щоби вона могла бути приписуванням предиката, що сам повідомляє власну подієвість, і все-таки не може бути у двох місцях часу, щоби вона не розпалася на два звершення (оригінал і спостереження)» [Pothast, 1971: S. 38].

Перший парадокс унаочнює проблематичність схоплення «Я» у предикативному судженні. Ми не можемо описати «Я», припускаючи його у спостереженні, позаяк у такому разі ми завжди ніби випереджатимемо самознання, але водночас ми маємо спостерігати «Я», інакше як його ідентифікувати. Цей парадокс демонструє циркулярність рефлексійного опису «Я».

Другий парадокс свідчить, що «Я» годі описати як послідовність двох актів $t_1 \dots t_2$, де перший акт зумовлює другий, приписуючи йому властивість бути «Я», але така послідовність знову повертає до кола, оскільки задля такого приписування ми маємо спочатку спостерігати «Я», тобто обидва акти мають відбуватися одночасно.

Ці парадокси, на думку Потаста, увиразнюють неможливість завдяки «Я» організувати знаннєвий самостосунок. Ба більше, Потаст відкидає саму можливість взагалі знати про себе, а отже, «мислити свідомість як рефлек-

³³ Манфред Франк коментує цю тезу так: «Ця пропозиція близька до апоретичних спроб розв'язку у пізній творчості Фіхте та Шелінга, але й також Гайдегера, де самосвідомість мислять як вторинний ефект відкритого буттям виміру зрозумілості нашого світу, яку, як відомо, Гайдегер назвав «розімкненістю»» [Frank, 2012: S. 49].

сійну структуру» [Pothast, 1971: S. 105]. Натомість він пропонує розглядати свідомість як об'єктивний процес, що нагадує Генрихову думку про анонімне поле свідомості. Різниця у тім, що Потаст заперечує здатність «Я» до організації такого поля.

Отже, свідомість як об'єктивний процес взагалі не містить знаннєвого (рефлексійного) самостосунку, тобто Потаст відкидає навіть нетематичну присутність самознання у предметному знанні. Завдяки такій радикальній настанові Потаст намагається унеможливити парадоксальний розгляд свідомості як знання про щось. Свідомість як процес з об'єктивним перебігом Потаст редукує до «функції з керування нашим організмом», який «можна тлумачити як процес, що плине у природі та не перебуває в стосунку до себе чи до іншого у незрозумілий та цілком особливий спосіб» [Pothast, 1971: S. 81]. Як наслідок, Потаст припускає «об'єктивну теорію для процесу керування, який презентує свідомість» [Pothast, 1971: S. 112].

Наскільки потужно виглядають Потастові аргументи проти рефлексійного самостосунку, настільки ж сумнівним видається його гіпотеза про свідомість як об'єктивний стан справ, функція якого полягає у керуванні організмом. Як можливе таке керування без залучення самознання Потаст не прояснює, заперечуючи його нетематичну присутність в об'єктивному процесі – свідомості. Здається, Потаст зрозумів ваду такої настанови, що спробував виправити у пізній теорії.

Отже, радикальна антирефлексійна настанова привела Потаста до вилучення поняття (само)свідомості із власного теоретичного словника, що найповніше втілено в його останньому на сьогодні систематичному дослідженні «Жива розумовість», в якому він намагається побудувати теорію раціональності, що не сперта на рефлексійну самореферентність. Я не вдаватимусь у досить розгалужену Потастову теорію раціональності, а зосереджу увагу винятково на його концепції *відчування* (Spüren), яку він протиставляє філософії свідомості.

З одного боку, Потаст розвиває свою ранню думку про неіснування спеціального, сказати б, привілейованого доступу до себе. Таке уявлення він закидає традиційній теорії свідомості, у рамках якої проголошують, що: «Доступ до нас самих влаштований у радикально інший спосіб, ніж наш доступ до зовнішнього світу» [Pothast, 1998: S. 33]. Цьому уявленню він протиставляє концепцію відчування, під яким він розуміє: «спільну, відмінну від феноменальних форм фізичного властивість усіх психічних процесів та станів, з якими може ознайомитися особа (die einer Person zu ihrer Bekanntschaft kommen können)³⁴. У цьому сенсі відчування розуміють як найелементарнішу спільну ознаку ментального» [Pothast, 1998: S. 31–32]. Процеси і стани відчування можуть бути як *відомими* (потрапляти до уваги

³⁴ В оригіналі, як бачимо, Потаст вживає пасивнішу конструкцію, яку можна було б буквально і дещо кострубато перекласти так: «які можуть певній особі дійти до її відомості».

та скеровувати її), так і невідомими (перебувати поза полем уваги), проте стабільність комплексу відчущавання від цього не залежить.

Потаст виокремлює кілька засадових властивостей відчущавання. По-перше, воно домовне: «говоріння підлягає *цілковито іншим формам порядку*, ніж відчущавання» [Pothast, 1998: S. 85], але це не значить, що ці дві царини ізольовані одна від одної, радше навпаки, що Потаст увиразнює, наслідуючи відомий вислів Канта: говоріння без відчущавання порожнє, відчущавання без артикуляції сліпе. По-друге, воно некатегорійне «не-поняттєвий, належний до органічного життя процес/стан» [Pothast, 1998: S. 92]. По-третє, відчущавання нереклексійне «воно не підлягає ані сприйняттю, ані *як таке* прямому доступові» [Pothast, 1998: S. 94].

Ці властивості відчущавання та відчуттєвого життя (Spürenleben) підводять до його сутності, яку Потаст називає внутрішньою засадою (Innengrund): «Під “внутрішньою засадою” я узагальнюю ті риси мого відчуттєвого життя, які не відсилають *до іншого*, у чому, приміром, мають епістемічну роль, натомість просто *присутні* (da sind) без пов’язувальної чи представницької функції» [Pothast, 1998: S. 108]. Гадаю, що Потастові йдеться про безпосередність відчущавання, яка не підлягає упредметненню, проте скеровує будь-які предметні описи: «опитування мого непередметного відчущавання є *засобом орієнтування першого порядку*» [Pothast, 1998: S. 110], тобто безпосереднє, дотеоретичне відчущавання уможливило первинне орієнтування у світі. Ба більше, сама природа відомості (Bekanntschaft), – що позначає скеровувальну функцію відчущавання, на відміну від його невідомої частини, – залежить від непередметного відчущавання, тобто природа тематизувальних актів уваги – істотно непередметна: «мені це радше відомо, тому що воно постає як *непередметно відчущувальне* (ungegenständlich spürend), часто водночас з його артикуляцією, але також часто передує будь-якій артикуляції *як риса відчущавання* (Spürenszug), яку я ще маю омовити» [Pothast, 1998: S. 110].

Отже, відмова від поняття свідомості приводить Потаста до увиразнення непередметного відчущавання, яке, будучи доепістемічним, скеровує³⁵ рефлексійні акти, проте саме відчущавання не є цілковито самореферентним. На мою думку, свою концепцію відчущавання Потаст протиставляє концепції інтенційності свідомості, позаяк відчущавання як найелементарніший психічний стан/процес не спрямоване на предмет. Відчущавання радше породжує таке предметне спрямування, водночас залишаючись для нього недосяжним.

В) Франк: різновиди суб’єктивності

Позитивний начерк власної теорії самосвідомості Манфред Франк (учень Генриха) виклав у своїй останній книжці «Аспекти суб’єктивності» (2012).

³⁵ Потаст послідовно відмовляється від суто трансценденталістського слововжитку та вже не говорить про уможливлення, ба більше, відчущувальне скеровування (spürende Steuerung) становить спільну для людей та вищих хребетних тварин рису [Pothast, 1998: S. 88].

Франк намагається розробити нерелекційну та нерепрезентативну теорію суб'єктивності, відштовхуючися від основної проблеми, яку він формулює так: «Чи сутність, яку ми з певним утрудненням називаємо «самістю», також є предметом, на кшталт фізичних предметів? Чи це абстрактніший предмет, ніж фізичні предмети, чи це зовсім не предмет?» [Frank, 2012: S. 13]. Основне припущення Франка – непередметність, нерелекційність знання про себе, яке годі схопити завдяки пропозиційному знанню, тобто знанню, що відсилає до *чогось*. У цьому аспекті він поділяє позицію Генриха. Проте шлях верифікації цього припущення різниться від Генрихового.

Позитивна частина Франкової теорії міститься у шостій главі «Різновиди суб'єктивності». Отже, на відміну від Генриха, для Франка загальним поняттям є не самосвідомість, а суб'єктивність, під якою він розуміє «клас ментальних активностей та переживань, для яких присутнім є відомість собі самому. Тому я тлумачу суб'єктивність як загальну структурну рису нашого ментального життя» [Frank, 2012: S. 353]. Ця самовідомість (Selbstvertrautheit) може бути або анонімною, некатегорійною, тобто увиразнювати «саму ментальну подію» [Frank, 2012: S. 353], або категорійною, тобто увиразнювати «носія цієї події» [Frank, 2012: S. 353]. У першому випадку йдеться про самосвідомість, у другому про самопізнання чи самознання. Тобто самосвідомість, на думку Франка, – принципово анонімна та нерелекційна. Здається, у цьому аспекті Франк розвиває ранні Генрихові погляди. Основні тези Франкової теорії полягають у тому, що ці різновиди суб'єктивності (1) незалежні, між ними немає причиново-наслідкового зв'язку, тобто їх «годі пояснити як специфікації спільного роду» [Frank, 2012: S. 353], та (2) їх «годі редукувати до якогось відомого знання-про-природу чи до релекційних (приміром, саморегулятивних) структур предметної дійсності, в яких би вони вже не передбачалися» [Frank, 2012: S. 354]. Як бачимо, перша теза спрямована проти уявлення про релекційну досяжність самознання, тоді як друга – проти натуралістичного редукаціонізму.

Розгляньмо докладніше Франкову класифікацію властивостей різновидів суб'єктивності.

Анонімну самосвідомість Франк розуміє як самосвідомі стани (selbstbewusste Zustände), приміром, біль, сум тощо, які мають такі властивості:

(1) вони *істотно суб'єктивні*, тобто «іхнє існування засадово прив'язане до свідомості про іхнє існування» [Frank, 2012: S. 356]. Біль не може існувати сам по собі, болить завжди комусь. Отже, існує низка самосвідомих, цілковито анонімних станів, що передують «Я», але є самореферентними.

(2) вони *безпосередньо відомі*: «Я завжди знайомий з ними, але не з носієм станів... Лише тоді, коли ми здійснюємо щось на кшталт Кантової синтези апперцепції, задіюється Я, і ми можемо повільно формувати об'єктивні судження» [Frank, 2012: S. 357]. Як бачимо, самосвідомі стани докатегорійні, а отже, нетематичні, тому опосередкування «мені» у виразі «мені болить» зайве.

(3) вони *певні*, позаяк не потребують якоїсь верифікації для свого існування. Зажуреність, приміром, годі верифікувати, адже вона вже є, тобто ми вже зажурені, що не потребує доведення.

Ця класифікація властивостей анонімної самосвідомості свідчить, гадаю, про близькість Франкової тези про самосвідомі стани до Потастової концепції відчущання, тобто під анонімною самосвідомістю Франк має на увазі передусім чуттєвий прояв суб'єктивності. Інакше стоїть справа із другим різновидом суб'єктивності – самознанням, основну властивість якого становить «знання про носія станів: суб'єкта (чи “Я”» [Frank, 2012: S. 361], проте це знання, так само як і самосвідомі стани, безпосереднє, тобто «не опосередковане презентацією предмета, який потім виявлятиметься “я”» [Frank, 2012: S. 361]. Отже, самознання завжди передбачає носія анонімних самосвідомих станів, але це сингулярне самознання так само залишається нерелекційним.

Головним досягненням Франкової класифікації є обґрунтування відсутності причиново-наслідкового зв'язку між різновидами суб'єктивності. Саме ця думка становить його внесок до дискусії про самосвідомість у рамках Гайдельберзької школи. Якби такий зв'язок існував, то це б вмент призвело до релекційного опису суб'єктивності, в межах якого самознання треба було б досягати, усвідомлюючи внутрішні стани. Іншими словами, Франк прояснив, як можна несуперечливо розглядати самосвідомість (в його словнику суб'єктивність) як комплексний стан справ.

В. Висновок

Тепер, маю надію, стає зрозумілою метафора, відображена у назві статті, – *розбите дзеркало*, позаяк провідною ниткою цього почасти історико-філософського, почасти систематичного дослідження відпочатково була думка про нерелекційність самознання і, як наслідок, спростування поширеного погляду на саморефлексію як основний спосіб доступу до самосвідомості та її сутність. Омана рефлексії полягає у тім, що вона перетворює *вже завжди наявне на досі не досягнуте*, окрім того, вона породжує ілюзію граничного інтелектуального самоопанування, яка робить з життя мертву річ.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Богачов А. Щодо трансценденталізму раннього Гайдегера // *Δόξα / Докса*. – 2009. – Вип. 14. – С. 157–164.
- Іващенко І. Значення другого циклу доповідей «Учення про науку» 1804 року для теоретичної філософії Й. Г. Фіхте // *Sententiae*. – Вінниця, 2011. – № XXIV, 1/2011. – С. 208–214.
- Рьод В. Шлях філософії: з XVII по XIX століття / Пер. з нім. В. Терлецького та О. Ведрова. – Київ: Дух і Літера, 2009. – 388 с.
- Фіхте Й.Г. Учення про науку. Друга доповідь 1804 р. / пер. з нім. І. Іващенко // *Sententiae*. – Вінниця, 2011. – № XXIV, 1/2011. – С. 181–207.

- Asmuth C.* Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999. – 411 S.
- Baumanns P. J. G.* Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie. – Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1990. – 464 S.
- Beeler-Port J.* Zum Stellenwert der Grundlage aus der Sicht von 1804. Eine Interpretation des Wechsels von analytisch-syntetischer und genetischer Methode in § 5 der Grundlage // Fichte-Studien. – 1997. – Bd. 10. – S. 335–350.
- Danz C.* Das Bild als Bild. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretischen Konsequenzen // Fichte-Studien. – 2000. – Bd. 18. – S. 1–17.
- Fichte J.G.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer (1794). – Hamburg: Meiner, 1997. – 260 S.
- Fichte J.G.* Die Wissenschaftslehre: 2. Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni. – Hamburg: Meiner, 1986. – 314 S.
- Fichte J. G.* The Science of Knowing: J.G. Fichte's 1804 lectures on the Wissenschaftslehre [translated by Walter E. Wright]. – Albany: State University of New York Press, 2005. – X, 260 p.
- Frank M.* Ansichten der Subjektivität. – Berlin: Suhrkamp, 2012. – 420 S.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. – 450 S.
- Henrich D.* Fichtes ursprüngliche Einsicht // Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966. – S. 188–232.
- 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.
- Henrich D.* Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007. – 380 S.
- Henrich D.* Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism. – Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 2008. – 342 p.
- Ivaldo M.* Fichte. L'assoluto e l'immagine. – Roma: Edizioni Studium, 1983. – 160 p.
- James W.* Does "consciousness" exist? // Essays in Radical Empiricism. – New York, London, Bombay, and Calcutta: Longmans, Green, and Co, 1912. – P. 1–38.
- Janke W.* Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft. – Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970. – 431 S.
- Janke W.* Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus: Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre. – Amsterdam: Rodopi, 2009. – X, 374 S.
- Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. – Hamburg: Meiner, 1998. – XXIV, 998 S.
- Lütterfelds W.* Fichtes Konzept absoluter Einheit (1804) – ein performativer Selbstwiderspruch? // Fichte-Studien. – 1994. – Bd. 6. – S. 401–422.
- Pareyson L.* Fichte. Il sistema della libertà. – Milano: Mursia, 1976. – 424 p.
- Pothast U.* Über einige Fragen der Selbstbeziehung. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971. – 121 S.
- Pothast U.* Lebendige Vernünftigkeit. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. – 284 S.
- Russell B.* Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description // Proceedings of the Aristotelian Society. – 1911. – Vol. XI. – P. 108–128.
- Schlösser U.* Das Erfassen des Einleuchtens. – Berlin: Philo Verlagsgesellschaft mbH, 2001. – 188 S.
- Siep L.* Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber GmbH, 1970. – 115 S.

Widmann J. Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens. Nach Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre 1804². – Hamburg: Meiner, 1987. – 331 S.

Zahavi D. The Heidelberg School and the Limits of Reflection // *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy* / ed. by Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki and Pauliina Remes. – Dordrecht: Sprenger, 2007. – P. 267–287.

Стаття одержана редакцією 01.03.2012

Ivan Ivashchenko (Kyiv)

The broken mirror. J. G. Fichte’s “The science of knowledge of 1804²” as an attempt of non-reflexive theory of self-consciousness and its influence on Heidelberg School

The paper deals with Fichte’s attempt to develop the non-reflexive theory of self-consciousness and with an influence of this theory on the transcendental philosophical discussion within the bounds of Heidelberg School (D. Henrich, U. Pothast, M. Frank). Fichte began his research with an attempt to justify, that the reflection cannot be an essence of self-consciousness, hence, self-consciousness is not an additional knowledge, that should be reached in the second-level acts. In the later investigation Fichte tried to evolve this idea to the separate theory, with which endeavoured to clarify the conditions of possibility of certain knowledge, considering, that the foundation of any knowledge is non-reflexive and objectless. This idea has indirectly influenced the original theories of representatives of the Heidelberg School, which tried to explain the non-reflexivity of self-consciousness.

Ivan Ivashchenko, Master of Philosophy, Faculty of Philosophy graduate of Kyiv National Taras Shevchenko University.

Іван Іващенко, магістр філософії, випускник філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Иван Иващенко, магистр философии, выпускник философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко.
