

<https://doi.org/10.15407/fd2024.01.096>
УДК 1(091)

Ольга НЕТРЕБ'ЯК, PhD, старший викладач,
кафедра філософії, Філософсько-богословський факультет,
Український Католицький Університет,
79070, Львів, вул. Хуторівка, 35а
netrebiak.olga@ucu.edu.ua; <https://orcid.org/0000-0002-9309-401>

ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ АБСОЛЮТУ У Й. Г. ФІХТЕ

*У статті запропоновано аналіз поняття Абсолюту у філософії Фіхте, яке, за всієї складності його дефініції, набуває в цього філософа багатого та творчого переосмислення й надалі впливатиме на філософські системи мислення. Поступово впроваджуючи це поняття до свого філософського проекту *Wissenschaftslehre*, Фіхте часто змінює його інтерпретацію. Так, від дещо непевного апробаційного концепту «абсолютне Я» через критику Абсолюту в Шелінга він переходить до теорії маніфестації Абсолюту, щоразу підбираючи нові метафори для його позначення й інколи навантажуючи його релігійним змістом, за якого поняття «Абсолют» стає заміним щодо поняття «Бог». З одного боку, для філософа є важливим не зредукувати Абсолют до простого об'єкта мислення, адже це свідчитиме про обмеження Абсолюту. З іншого — не слід Абсолют вважати порожнім чи нейтральним концептом або чимось цілковито закритим у собі, бо тоді можна поставити під сумнів його існування як такого. Тому Фіхте є обережним щодо чітких окреслень і дефініцій. Цю дилему він намагається розв'язати через ідею маніфестації Абсолюту. Здатність проявляти себе — це претензія на те, що Абсолют може бути також розпізнаним і помисленим. Відтак Абсолют проявляє себе у формі знання. Фіхте наголошує, що Абсолют жодним чином не є нашою проєкцією розуму, він може бути незалежним від нашого мислення, однак з однією особливою відмінністю: істина, знання мають свою основу в ньому. Отже, Фіхте з теорією Абсолюту розробляє ідею певної основи, яка є поза нами самими, тобто має трансцендентний характер, а звідси дає змогу знанню чи істині не грунтувати в*

Цитування: Нетреб'як, О. (2024). Еволюція поняття абсолюту у Й. Г. Фіхте. *Філософська думка*, 1, 96—109. <https://doi.org/10.15407/fd2024.01.096>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2024. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

суб'єктивних тенетах. Аналізуючи крок за кроком процес еволюції цього поняття, матимемо можливість побачити, як в останні роки свого життя філософ констатує важливість двох реальностей — Я та Абсолюту — та як пояснює зв'язок між ними.

Ключові слова: Фіхте, Абсолют, маніфестація, Я, знання, теорія образу, Бог, буття, світло.

Вступ

Поняття «Абсолют» можна сміливо віднести до розряду найскладніших концептів у філософії. З одного боку, витлумачити Абсолют із цілковитою ясністю неможливо, адже йдеться про чисту абстракцію; з іншого — кожна спроба описати Абсолют засобами нашої мови його неминуче обмежує. Зважаючи на безумовність та невизначеність природи цього поняття, без нього не відбулися б важливі метафізичні проекти в історії філософії. Найбільш сприятливим середовищем, в якому воно переосмислювалося, виявився німецький ідеалізм, але навіть у його межах майже неможливо виокремити цілісне тлумачення. У четвертій книзі *Метафізики* Аристотель стверджує, що про буття «говориться багатозначно» (*pollachôs legetai*). Подібне можна сказати й про поняття Абсолюту, поліфонічність інтерпретацій якого представлена у багатьох філософів, але доволі часто різняться в одного філософа впродовж життя. Фіхте — чи не найяскравіший приклад цього.

Тож у статті буде проаналізовано динамічність та еволюцію цього поняття, тісно вплетеного у філософський проект *Вчення про науку* (*Wissenschaftslehre*) в доробку Фіхте, а також розширення горизонту цього поняття. Воно стане ключовим не лише для розвитку подальшої філософської думки у працях Шелінга та Гегеля, а й для сучасної філософії, яка деконструювала його, відмовившись від спроби мислити чи орієнтувати мислення в координатах певної трансцендентної ідеальної основи. Тому сьогодні ми радше спостерігаємо певну пасивність щодо вжитку цього поняття у філософському дискурсі. Окрім того, що поняття Абсолюту є важливим для Фіхте та ключем до розуміння його пізньої філософії, в певних моментах він також вдається до навантаження цього концепту релігійним змістом. Інколи він вживає поняття «Абсолют» як синонім до поняття «Бог», а також понять «життя» та «світло», «єдине», «буття». Це свідчить про те, що Фіхте апробує різну термінологію стосовно своєї філософської системи, яка також має певну богословську семантику, однак вона у Фіхте матиме не завжди традиційне тлумачення. На важливу деталь вказує Марія Култаева: дослідниця підкреслює, що Фіхте у своїх нотатках фіксує невдоволення тим, як секуляризація пронизує різні верстви тогочасного суспільства, й тому усвідомлює себе як борця з її наслідками (Култаева, 2022). Однак часто він сам вдається до радикальної інтерпретації Бога, інколи у власний спосіб корегує певні біблійні твердження чи богословські доктрини (Асмут, 2020). Тож, переосмислюючи богословські ідеї та концепти, він продовжує все ж таки їх секуляризувати. Вони слугують підтекстом для його філософських розробок, адже Фіхте бачить християнство як взірцевий принцип моралі для сучасної йому епохи.

Засновки

Якщо розглядати Фіхте серед інших німецьких філософів того часу, то його філософія є сміливо новаторською. Вже у *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794—1795) він вводить доволі неоднозначне поняття — «абсолютне Я» (*absolutes Ich*), яке ще за життя філософа зазнало нищівної критики. Утім, як зазначають дослідники його творчості, Фіхте взагалі не бракувало «труднощів і опонентів» (Fuchs, 2014). Поняття «абсолютне Я» справді не було вповні продуманим, хоча сам філософ у §3 зазначеного твору вказував, що «абсолютне Я першопринципу не є чимось: воно не має предиката й не може мати жодного; воно є абсолютно те, чим є, і це не може бути поясненим» (Fichte, 1962: I, 2, S. 111). Іншими словами, «абсолютне Я» означає не індивідуальне чи емпіричне Я і не його «абсолютність»; «Абсолют» тут постає не у спосіб номінальний, а як певна ідеальність структури, елемент безумовності. Також скидається на те, що в ранніх своїх версіях *Вчення про науку* Фіхте продовжує лінію Канта, розуміючи під Абсолютом цілковиту безумовність, що її важко окреслити як категорію нашого мислення чи як реальний об'єкт поза нами. Дослідники Фіхте також вказують на те, що окрім проблемності концепту «абсолютне Я» важливим є той момент, як філософ розділить та пояснить співвідношення між «Я» та «Абсолютом», адже від цього в майбутньому залежатиме відповідне розуміння поняття Бога у *Вченні про науку* (Verweyen, 2016). І Фіхте береться за це завдання.

У ранніх текстах ми бачимо нечасте звернення до цього поняття, а якщо воно з'являється, філософ намагається не навантажувати його, й тому воно постає радше як невизначена, недетермінована жодним змістом сутність, але водночас як чиста діяльність (Fichte, 1962: II, 8, S. 228). Очевидні зміни можна спостерігати в наступних версіях *Вчення про науку*. Тут Фіхте буде шукати більш прийнятні форми вираження для Абсолюту. Відтак це поняття виявиться в центрі уваги кожної версії *Вчення про науку* після 1804 року, й Абсолют уже розглядатиметься в контексті Фіхтевої теорії маніфестації (Zöller, 2007), але цьому сприятимуть також певні зовнішні чинники, а саме його полеміка із Шелінгом.

Отож, починаючи з 1804 року в основі кожної версії *Вчення про науку* можна зустріти Фіхтове відсилання до теми Абсолюту та його маніфестації через знання. Він навіть вбачатиме «завдання філософії у представленні Абсолюту» (тут і далі переклад наш. — О.Н.) (Fichte, 1971: X, S. 94). Цю зміну можна окреслити як перехід від філософії Я до філософії Абсолюту з позиції висхідного руху від Я до Абсолюту й до низхідного руху від Абсолюту до Я, світу феноменів. Саме низхідна позиція як маніфестування Абсолюту стане провідною темою Фіхте, що уможливить розроблення теорії образу (*Bildlehre*), де знання осмислюватиметься філософом як образ Абсолюту.

Каталізатором більш ретельного перегляду теорії Абсолюту для Фіхте стала розбіжність із теорією Шелінга. Як зазначає Цолер, сам молодий Шелінг натовмість вважав себе екзегетом новаторського філософування Фіхте та у власному тлумаченні природи дедалі більше наближався до Спінози, урівнюючи мате-

рію і дух. Звідси у Шелінга з'являється поняття «абсолютна ідентичність», яка є безумовною (Zöllner, 2013). Фіхте швидко помічає таке захоплення спінозизмом, вивчає його й реагує на нього у приватних нотатках та особистому листуванні з Шелінгом, починаючи вже з 1800 року. Саме в одному з цих листів ми зустрічаємо властивий Фіхте спосіб окреслити Абсолют, адже Шелінгове пояснення викликає в нього недовіру та сумнів. Фіхте критикує концепт Абсолюту Шелінга за його «порожність», адже з нього нічого не випливає, а отже, він не може бути началом для чогось іншого (Zöllner, 2013). Шелінг тяжіє до нейтральності Абсолюту, який взагалі важко звести до ідеальної мисленнєвої сфери чи до реального буття. Для Фіхте, по суті, це нагадує лише нескінченну автореференцію Абсолюту й нічого більше (Zöllner, 2016). Фіхте намагається спростувати таке тлумачення, адже Абсолют може маніфестувати себе, але не зазнаючи при цьому змін у собі. Цолер відзначає, що в цій критиці Фіхте перебирає від Шелінга кілька ідей про Абсолют, щоб переосмислити їх у *Вченні про науку* (Zöllner, 2013). Відтоді Фіхте починає творити власну оригінальну теорію Абсолюту, водночас вживаючи замість поняття «Абсолют», яке є цілковито невизначеним та й не піддається визначенню, також поняття «буття», «абсолютне буття», «життя», «світло», «Бог». Італійський фіхтезнавець Марко Івальдо припускає, що ці характеристики не варто прямо ототожнювати з Абсолютом, це радше певна мовна артикуляція, щоб передати, про що йдеться Фіхте, коли він говорить про Абсолют (Ivaldo, 2014). На противагу ідеї Шелінга, Фіхте прагне показати, що Абсолют може маніфестуватися, але у формі знання, не детермінованого конкретною свідомістю чи знанням якогось об'єкта (Zöllner, 2016).

Після цього сперечання з Шелінгом Фіхте доволі обережно продумає, як представити Абсолют. Він творить інше розуміння Абсолюту, а саме: не лише як чогось закритого внутрішньо у собі, але й як такого, що виходить поза себе, є джерелом маніфестації, зберігаючись при цьому незмінним у собі. Здатність проявляти себе — це претензія на те, що Абсолют лише через свою маніфестацію може бути розпізнаним. Адже якщо Абсолют є цілковито закритим у собі, то як тоді можна пояснити його стосунок до знання? Абсолют не має означувальних предикатів, він не об'єктивується. Відтак з'являється поняття Абсолюту, що проявляє себе у формі знання або через образ. Абсолют для Фіхте — це передусім безумовна реальність незалежно від його реалізації в конкретній свідомості (Zöllner, 2013). В одному з листів до Шелінга від 15 січня 1802 року Фіхте пише: «Абсолют сам не є буттям, не є знанням, не є ідентичністю чи розрізненням цих двох, але є Абсолютом, і кожне наступне слово є надмірним» (Fichte, 1962: III, 5, S. 113). Фіхте прагне зберегти «абсолютність Абсолюту» і вказати на можливість ставлення до нього через теорію його проявлення. Отож, дискутуючи з позицією Спінози та Шелінга, Фіхте прояснює значно краще свою власну позицію щодо Абсолюту. Спінозівські акценти в теорії Фіхте, звісно, присутні, але він вдало їх реконструює. Наприклад, у *Вченні про науку* (1804) він пише: «Любов до Абсолюту, або до Бога [*Die Liebe des Absoluten, oder Gottes*] є справжнім елементом раціонального духу [*ist das wahre Element des vernünftigen Geistes*], і це тільки

в ньому перебуває спочинок і щастя [*in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit*]; але більш чистим вираженням Абсолюту є наука [*aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft*], і вона може бути люблена лише заради неї самої, як Абсолют [*und diese kann nur um ihrer selbst willen geliebt werden, wie das Absolute*]» (Fichte, 1971: X, S. 127). Цю думку можна було б порівняти зі спінозівською думкою про інтелектуальну любов до Бога. Також Фіхте наголошує, що Абсолют жодним чином не є нашою проєкцією розуму, він є цілковито незалежним від нашого мислення, є сам по собі, однак із тією особливою відмінністю, що істина, знання мають свою основу в ньому. Отже, Фіхте на цьому етапі дослідження пробує немовби відійти від розуміння Абсолюту лише як ідеальної сфери мислення та тяжіє до тлумачення Абсолюту як реального буття, хоч інколи припускає й обидва ці тлумачення Абсолюту як можливі.

Абсолют, що проявляє себе

Філософи часто розуміють Абсолют у подвійному сенсі: як мисленнєвий ідеал або як об'єктивну реальність. Звісно, ці два сенси можуть співвідноситись між собою на рівні епістемічному та онтологічному. Однак, навіть якщо Абсолют постає як певний епістемічний ідеал, його важко поняттєво означити. Фіхте маневрує між цими підходами, наприклад, у версії *Вчення про науку* (1804) він більше схильний до онтологічного тлумачення Абсолюту, а саме як певного буття, першооснови реальності, хоча відверто не заперечує його як чисто мисленнєву категорію.

Щоб продемонструвати, на якій підставі відбувається зв'язок Абсолюту та буття, Фіхте прописує його як маніфестування Абсолюту, що відбувається у формі знання. Оскільки Абсолют, маніфестуючись, сам у собі не зазнає зміни, це знання є вкрай обмеженим; тобто філософ говорить про *hiatus irrationalis* (ірраціональну прірву) (Fichte, 1971: X, SS. 216—217). Йдеться про «принцип», що не досягається вповні розумом. Сама спроба опису проявлення Абсолюту вказує на розрив, який водночас дозволяє «Я» усвідомлювати його обмеженість і розпізнати основу, що є поза ним і його перевершує, основу, яку Фіхте бачить саме в Абсолюті. Це не ідеальний зв'язок, як це могло б видаватися, але цілком реальний, адже згодом Фіхте використовуватиме поняття «життя» (*Leben*) для означення Абсолюту. Поняття «життя», або «життєвість» не може бути чистою абстракцією, це поняття досвідне, діяльне.

У теорії Абсолюту для Фіхте важливим є спосіб буття Абсолюту поза собою. Цікаво, що Гюнтер Цолер вбачає тут тяжіння Фіхте до платоністичного розуміння Абсолюту як Єдиного, Реального, на межі якого все, що ним не є, черпає в ньому свою основу і є частиною його реальності (Zöllner, 2013). У розумінні Абсолюту, який проявляється, ніколи не присутній сам Абсолют. Філософ дає чітке розрізнення, що це маніфестування відбувається через медіацію «образу» (*Bild*) або знання у формі образу, тобто у своєму маніфестуванні сам Абсолют не є присутній, але це все ж таки продовжує бути його маніфестацією як буття поза собою (Zöllner, 2013), тоді як у собі він є цілісністю. У цій ідеї «образу» у

Фіхте Цолер вбачає також відповідність до Платонової теорії ідей, що відстежується навіть на етимологічному рівні.

Ці дві форми Абсолюту, внутрішня й зовнішня, відрізняються одна від одної. Саме внутрішньою формою Абсолют є непізнаваним, водночас зовнішньою проявляє себе в «образі». Ця подвійність Абсолюту виражається також у формах буття й фактичного буття «*Sein*» та «*Dasein*». Таке тлумачення Абсолюту є спробою мислити його як певну онтологічну дійсність, що має стосунок до фактичного світу. Цолер називає це «іманентною» та «еманентною» формами буття Абсолюту, що не підлягає жодним зовнішнім зумовленням. Проявлення Абсолюту відбувається через «абсолютне знання». Це необхідно для того, щоб цей прояв Абсолюту було зауважено. Можна було б запитати: що власне цією теорією хоче показати Фіхте в контексті свого проекту *Вчення про науку*? Коментатори схильні вважати, що Фіхте через теорію Абсолюту, що проявляє себе, демонструє певний фундаментальний вимір, який має гарантувати абсолютний спосіб дійсності знання, безумовну визначеність та істинність (Zöller, 2013). Тобто знання має основу не в собі самому, а поза собою, і ця основа має абсолютний характер.

Фіхте часто вдається до метафоричної мови, яка розкриває глибший сенс концептів, які є важкими до тлумачення. Деякі нариси Абсолюту в нього позначені поняттями «світло», «життя», «Бог», «буття», «істина», «єдине». Клаудіо Чеза пише про подвійну абсолютність, розрізняючи у Фіхте власне Абсолют та його прояв; саме за принципом цієї абсолютної подвійності стають зрозумілими фіхтенанські спроби пояснювати Абсолют також через поняття «буття», «світло», «життя», «Бог» (Cesa, 2008). Чеза вказує також на три рівні маніфестації Абсолюту: буття як воно є у собі, існування та суб'єктивність; на першому рівні він не досягається мисленням, але через існування проявляється й може називатися Абсолютом, адже мисленнево охоплюється суб'єктом або свідомістю, стає розпізнаним і може бути проартикульованим (Cesa, 2008). Отож, таке розрізнення дає змогу уникнути спінозизму, для якого все ідентифікується; тому Абсолют, що проявляється, для Фіхте є необхідністю, що прописується в категоріях зв'язку чи відношення.

Абсолют і метафора світла

Наша увага до метафори світла (*Licht*), через яку філософ пробує артикулювати своє розуміння Абсолюту, пов'язана з тим, що вона в оригінальний спосіб прояснює відношення між Абсолютом і буттям, залежним від нього. У *Вченні про науку* 1804 року Фіхте описує світло як живу дійсність (*das Leben des Lichtes*), де розрізняє внутрішню реальність і ту, яка себе проявляє, або таку, яка стає видимою. Він пише, що життя є необхідним визначенням буття світла (*nothwendige Bestimmung des Seins des Lichtes*), зазначаючи, що в самому світлі здійснюється розрізнення того, яким воно є у собі, й того, як воно себе проявляє, а саме як «жива дійсність» (*die innere Lebendigkeit des Lichtes*) (Fichte, 1971: X, S. 139–140).

Зокрема, він зазначає: «... Абсолют, власне кажучи, є лише світло» (Fichte, 1971: X, S. 147), — а згодом продовжує: «... світло, що живе лише через себе,

мало б означати: воно абсолютно розпадається на буття та мислення. Але “лише через себе” також означає: незалежно від будь-якого бачення-розуміння й абсолютно заперечуючи можливість бачення» (Fichte, 1971: X, S. 150—151).

Філософ розмірковує про: «[в]нутрішнє життя самого світла, [що є] від себе, із себе, через себе, без жодного поділу, в чистій єдності; воно [світло] не існує ніде інде, як у самому житті» (Fichte, 1971: X, S. 150). Тут уже простежується теорія маніфестації Абсолюту. Наприклад, Фіхте пише: «Тепер ми маємо в самому світлі абсолютну реальність, з якої, мабуть, мало б бути зрозумілим як видиме буття, так і його небуття перед абсолютним [буттям]» (Fichte, 1971: X, S. 151). Поняття світла, а також буття у Фіхте артикуються крізь поняття єдиного, що підкреслює їхню вітальність.

Фіхте ще неодноразово звертатиметься до метафори світла і в інших текстах, зокрема у *Вченні про науку* 1805 року в так званій Ерлангенській версії. Метафора світла чудово передає дихотомію видимого—невидимого, адже світло за природою є невидимим, хоч саме світло уможливило бачимість усього іншого буття.

Абсолют та абсолютне знання

«Знання абсолютне» та «знання Абсолюту», на думку Клаудіо Чези, — це два важливі концепти пізнього Фіхте, які, зауважує коментатор, є в нього взаємодоповняльними, адже «лише знання Абсолюту можна вважати абсолютним, і, з іншого боку, абсолют схоплюється лише у формах і в актах знання і лише знанням, яким займається *Вчення про науку*» (Cesa, 2008: р. 119). Особливість цього абсолютного знання полягає також у тому, що наголос тут не так на звичному для нас розумінні знання як знання чогось конкретного, а радше на тому, щоб дати модель чистого знання, невимовного, яке хоч і можна осмислити, але виражається воно лише через «погляд» чи «образ» (Cesa, 2008). Отже, Абсолют не досягається жодним «реальним» знанням (Cesa, 2008). Інколи Фіхте вживає поняття «Єдине», але чи справді він тут намагається відтворити неоплатонівську схему із Єдиним, яке є «над» буттям і з джерела якого відбувається процес еманации? Відмінність полягає в тому, що Фіхте наголошує спекулятивність ідеї Єдиного як такого, що не піддається цілковитому охопленню розумом. Інколи філософ поняття Єдиного замінює поняттям «Бог», що теж породжує певні труднощі, адже нам доступні для пізнання лише форми Його маніфестації.

Як бачимо, розуміння Абсолюту у Фіхте змінюється, навіть якщо йдеться про окрему онтологічну чи епістемічну складову. Зокрема, у своїх філософських щоденниках, які Фіхте вів в останні роки життя, він знову повертається до ідеї абсолютного Я, як це було в ранній період його творчості. Також у цих щоденниках спроба ототожнення абсолютного Я з абсолютним буттям є вказівкою на певну ідеальність (Zöllner, 2013). Такий паралелізм концептів «абсолютне Я» та «індивідуальне Я», «абсолютне буття» та «абсолютне знання», на думку Цолера, можна розглядати як самокритику Фіхте або ж як вияв абсолютного характеру цього «абсолютного Я» та «абсолютного буття» (Zöllner, 2013). У пізнього Фіхте ми

зустрічаємо тенденцію до інтеграції Абсолюту зі знанням, правда, знання тут для нього не має прив'язки до суб'єкта чи окремої свідомості. Абсолютне знання — це те знання, яке має свою основу в Абсолюті й через яке цей Абсолют проявляється. Отож у проєкті *Вчення про науку* Абсолют розглядається як основа знання, що перевершує його, тобто це спроба вказати на трансцендентну основу. Чи матиме сенс знання або мислення як таке без Абсолюту? Здається, Фіхте прагне довести, що ні. Абсолют тут постає як певна необхідність. У лекціях, прочитаних в Ерлангені 1805 року, Фіхте називає Абсолют *Ursein*, що можна було б перекласти як «Першобуття», або «Буття, з якого все інше бере свій початок», кінцева й остаточна основа, або ж Буття, що є поза усім іншим буттям.

Абсолют та ідея Бога

Багато хто з дослідників зазначає, що німецький ідеалізм є поєднанням модерної філософії та християнства (Vaysse, 2017), зокрема його важливих богословських тем, яким надають філософського осмислення. Тому Фіхте тут не виняток, однак очікувати ортодоксального тлумачення від філософів, мабуть, не варто. Наприклад, Фіхте завжди мав труднощі з поясненням Бога як Творця, і, як відзначають коментатори, цю помилку він систематично повторює впродовж усієї своєї творчої діяльності. Перш ніж звинуватити його в антикреаціонізмі, варто зрозуміти, що філософ має труднощі з поясненням богословських доктрин, тому що вони часто не узгоджуються із засадничими ідеями *Вчення про науку*.

Що ж до теми Бога, то тут ми зустрічаємо радше неортодоксальне його тлумачення: спершу Фіхте тяжіє до чистого поняття Бога, а саме як позбавленого особових характеристик, таких як інтелект і воля. Згодом він вдається до свого давнього тлумачення Бога як морального світового порядку, через що філософа звинувачували в атеїзмі (Zöllner, 2013). Також Цолер вважає, що Фіхте не приймає традиційну метафізичну модель, а саме що Бог є Творець і що світ є відмінним від Бога. Однак однозначно назвати позицію Фіхте пантеїзмом теж неможливо, адже скидається на те, що філософ розуміє небезпеку пантеїзму, яку вбачав у Шелінга й гостро критикував за це. Здається, Фіхте має намір не запропонувати альтернативу традиційному баченню, а радше доповнити традиційну модель іншим поглядом, який полягав би в тому, щоб уприсутнити Бога у світі (концепт проявлення Абсолюту, об'явлення Бога, воплощення Сина Божого) та зрозуміти світ, який неможливий чи навіть немислимий без Бога (Zöllner, 2013). Цей момент доволі цікавий, адже навіть після звинувачення Фіхте в атеїзмі філософ постійно повертається в усіх своїх творах до ідеї Бога та в різний спосіб намагається артикулювати стосунок Бога до світу, що виражено також в його тексті *Настанови до блаженного життя або вчення про релігію (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre)* 1806 року.

Звісно, порівнювати релігійне об'явлення Бога із теорією маніфестації Абсолюту є викликом, адже не зрозуміло, чи йдеться тут для Фіхте про одне й те саме, лиш перенесене в іншу площину? З можливих суперечностей між так званою хрис-

тиянською доктринальною моделлю та власне фіхтеанською зазначимо те, що прояв Абсолюту виглядає як нескінченний процес і, як було згадано вище, Абсолют не є присутнім у своєму проявленні. Отже, йдеться про те, як Абсолют є в собі, що могло б відповідати, зрештою, християнській ідеї непізнаваної сутності Бога в собі. Однак у християнстві ключовим є досвід Бога. Фіхте ж, коли говорить про Бога у *Вченні про науку*, користується чистими, абстрактними поняттями. Марко Івальдо вважає, що часта заміна Абсолюту поняттям «Бог» може бути зрозуміла як необхідність наблизити своїм слухачам/читачам зміст, про який йому йдеться (Ivaldo, 2014). Подібні пошуки добре помітні, коли Фіхте коментує Пролог від Йоана в *Настановах до блаженного життя*, що є також унікальним явищем у філософії. Фіхте вказує на близькість своїх поглядів до того, як євангеліст Йоан описує присутність Бога у світі. Тут Бог представлений як Єдність і як Той, Хто проявляється у світі. Таке проявлення — не просто маніфестація, а маніфестація для когось, з погляду Фіхте — це свідомість. І тут, як зазначає Клаудіо Чеза, виникає неабияка проблема, адже це проявлення здійснюється на рівні свідомості, а отже, питання реального світу феноменів, здається, тут не відіграє важливої ролі (Cesa, 2008). У будь-якому разі артикуляція маніфестації Абсолюту крізь свідомість є першорядною. Чеза зазначає, що деякі висловлювання Фіхте видаються доволі «драстичними», й сам він це добре розуміє. Цю свідомість у *Настановах до блаженного життя* він називатиме «тут-буття» (*Dasein*), яке можливе тільки завдяки тому, що є «буття», а відтак в ньому є «абсолютна необхідність» (Fichte, 1962: I, 9, S. 90).

Якщо розглядати поняття Абсолюту в контексті цього твору, то можна помітити, що Фіхте поміщає його в релігійну канву. Саме в цьому тексті під Абсолютом він чітко розуміє Бога (Fichte, 1962: I, 9, S. 89). Фіхте стверджує, що між ними немає відмінності, вказуючи на такі характеристики, як єдність, незмінність, вічність (Fichte, 1962: I, 9, S. 90). Проводячи паралель між буттям Абсолюту і «тут-буттям» (свідомістю), Фіхте постійно прагне наголосити залежність останнього від Абсолюту. Для цього він вдається до концепту «життя» (*Leben*), а також до маніфестування, але маніфестування у свідомості через поняття «божественного» (Fichte, 1962: I, 9, S. 90). Ця залежність між буттям і абсолютним буттям є настільки міцною, що він дозволяє собі припустити, «якщо Бог міг би зникнути, зникло б і тут-буття» (Fichte, 1962: I, 9, S. 89).

Пізнi реверсії

Наостанок варто вказати на ще одну деталь у підході до розуміння Абсолюту у Фіхте. Попри те, що на рівні поняття можна простежити еволюцію Абсолюту в його текстах, дослідники вказують на тенденцію повернення філософа до своїх ідей періоду Єни. Наприклад, Фіхте окреслюватиме Абсолют як «чисту активність», що в пізніх презентаціях *Вчення про науку* відлунюватиме як натяк на «абсолютне Я» із ранньої версії періоду Єни (Zöller, 2016). На думку Цолера, концепт «абсолютне Я» у Фіхте не має нічого спільного із самосвідомістю, а радше є чимось на кшталт елемента безумовності, абсолютності — як можлива

трансцендентальна умова для Я, або самосвідомості (Zöllner, 2016). Також, як видно в пізніх версіях *Вчення про науку*, Фіхте має тенденцію заміщати поняття Абсолюту поняттям Бога. Тож з його тлумачення випливатиме, що існує лише Бог, а все, що поза ним, існує у формі знання. На думку Цолера, це є платонізмом, адже тут є лише абсолютне буття, а все інше є його проявом.

Що ж стосується тлумачення Я та Бога, то він розглядає Я як образ Бога “... *Ich bin Gottes Bild*” (Fichte, 1962: II, 16, S. 316). Також Фіхте тяжіє до нетеїстичної ідеї Бога часів Єни — як морально світового порядку. Однак не слід забувати, що йдеться про приватні записи філософа, які не мали на меті бути оприлюдненими, тому потенційно могли б бути згодом відредаговані філософом. У щоденниках чітко відстежується ідея, що Абсолют є незалежним від Я, але на тлі тенденції до їх зближення. Фіхте продовжує послуговуватися термінами «буття» та «життя» як замінами до Абсолюту, інколи це навіть поняття «абсолютне життя» чи «божественне життя». Вершина рефлексії про Абсолют у Фіхте в щоденниках полягає у зв'язку між Я та Абсолютом, що артикулюється через концепт «життя» (Zöllner, 2017). По суті, Фіхте такими роздумами про Абсолют завершує свій філософський проект, а динаміка, що спостерігається між Я та Абсолютом, ще раз підкреслює важливість для філософа реального й ідеального, свідомості й того, що її перевершує. Тут можна було б говорити про певне зміщення ракурсу з онтологічного рівня на епістемічний. Звернення Я до Абсолюту є спробою усвідомлення своїх меж, своєї скінченності. Це Я, яке себе усвідомлює через Абсолют (Zöllner, 2017), але водночас це Я, яке є обмеженим у тому, щоб мислити Абсолют як певний об'єкт. Завдяки теорії маніфестації Абсолюту через образ, Фіхте зберігає за Абсолютом його абсолютність, але й уможливорює певне відношення Я до нього. Однак, як зазначає Цолер, в приватних щоденниках Фіхте проглядається тенденція до тлумачення Абсолюту — незалежного чи ззовні Я — як немовби в полі діяльності самого Я (Zöllner, 2017). Це доволі радикальний крок у тлумаченні, який потенційно міг би спровокувати значні проблеми для Фіхте.

Також Абсолют постає як основа, що є в собі динамічною. Цолер зазначає, коли Фіхте використовує поняття «буття» як заміну поняття «Абсолют», то тут слід мати на гадці саме його дієву форму — дієвий, екзистенційний, живий принцип, а не статичний (Zöllner, 2017). Якщо знання є проявом Абсолюту, а Я є принципом усього знання, то звідси філософ розглядає Я як форму Абсолюту, в якій він діє, маніфестується, хоча, як уже зазначалося, залишається незмінним в собі. Відношення між Абсолютом і Я є відмінним у Фіхте від відношення між Абсолютом і світом феноменального, або фактичного буття. У такому поясненні в теорії Абсолюту, що проявляє себе, в контексті сучасних французьких досліджень про Фіхте вбачається схожість із феноменологією Гайдегера, адже Фіхте для поняття прояву Абсолюту використовує термін *Dasein*, тому порівнянню цих двох систем мислення присвячено багато досліджень (Vaysse, 2017). Утім, паралелі між цими концепціями доволі натягнуті й не до кінця відповідають первинним проектам згаданих філософів. Ідеться про «феноменалізацію»

Абсолюту, адже він не може бути доступним інакше як через свій прояв, що радикально різниться від нього самого (Vaysse, 2017). Але Абсолют не стає доступним через своє проявлення, Фіхте зберігатиме за ним цілковиту неосягненість, невимовність, апофатичність.

Ще раз варто пригадати, що в пізній філософії Фіхте теорія Абсолюту немовби накладається на певну схему знання: буття в собі (Абсолют), знання, що ніколи не є самим Абсолютом, тобто його прояв (теорія образу) та власне об'єкт (образ образу). У всій цій схемі тлумачення є ієрархічна структура з основою буття в собі, або ж Абсолюту, який себе проявляє. Саме цій теорії Фіхте присвячує останні версії *Вчення про науку*, розробляючи такі поняття, як «копія» (*Nachbild*) та «модель» (*Vorbild*), де образ — це не так відображення, як формування чи моделювання. Пояснюючи зв'язок між Абсолютом і знанням або між Абсолютом і феноменальним світом, філософ доводить, що невидиме та неосяжне становлять необхідну підставу для конституювання видимого. Попри те, що тема Абсолюту є важливою для Фіхте і відкриває широке поле для досліджень, варто пам'ятати, що у *Вченні про науку* філософу найперше йдеться про спробу осмислення знання. Дослідження знання здійснюється в перспективі Абсолюту або Бога як його єдиної та унікальної основи. Оскільки Абсолют не досягається у своїй автономії, тобто як він є незмінно в собі, остільки він не схоплюється жодним реальним знанням, його прояв чи маніфестація стає єдиною формою осяжності.

Порівнюючи пізні та ранні вчення Фіхте щодо поняття Абсолюту крізь еволюцію, яку воно проходить від «абсолютного Я», через незгоду із Шелінгом та урізноманітнення термінології, маневрування між онтологічним та епістемічним виміром і аж до ідей зі щоденників, неважко помітити, як філософ демонструє вірність проекту свого життя — *Вчення про науку*. Це поняття хоч і залишається у Фіхте таким, що не дістає визначення (чого, мабуть, і не можна було здійснити), але при цьому це стає основоположним принципом, без якого неможлива ціла його система мислення. Як видно із текстів, фіхтеанський Абсолют є концептом, тісно вплетеним і в його філософський проект *Вчення про науку* (*Wissenschaftslehre*), і в його релігійне вчення (*Religionslehre*), як він це сам іменує.

З огляду на численні версії *Вчення про науку*, які вийшли з-під пера Фіхте, еволюція понять є справді значущою, що внеможливорює вичерпну інтерпретацію теми. Проте, як зазначають дослідники Фіхте, це аж ніяк не свідчить про «провал» його проекту, позаяк філософ демонструє ретельність продумування ідей та корегує свої ж помилки (Zöllner, 2017).

Ця розвідка мала на меті дослідити шлях трансформації поняття «Абсолют» у філософському проекті Фіхте. Численні зміни та переосмислення свідчать про те, наскільки важливим є це поняття в системі мислення філософа. Він вдається до різноманіття метафор, щоб віднайти найбільш відповідну мову висловлення для того, що за своєю суттю є невимовним. Справді, складність означення Абсолюту залишається непідвладною силам людському розуму,

адже кожна спроба визначити його неминуче призводить до його обмеження, і Фіхте це добре розуміє. Однак це аж ніяк не варто вважати агностицизмом. Філософ розробляє теорію маніфестації Абсолюту, який у своєму прояві через образ стає доступним до пізнання, не роблячи при цьому Абсолют скінченним. У цьому концепті Фіхте в душі Платона вбачає основу всього знання та всієї реальності, тобто Абсолют має реальніше буття, ніж свідомість чи фактичний світ. Водночас необхідність рефлексії стосовно Абсолюту вказує на неминучу трансценденцію людського духу.

ДЖЕРЕЛА

- Асмут, К. (2019). Харківські лекції: Фіхте і Шад — освіта як завдання. *Філософія освіти*, 2(25), 100—113.
- Култаева, М. (2022). Виховання і самопізнання: до актуальності філософсько-освітніх ідей Григорія Сковороди та Йоганна Готліба Фіхте. *Філософія освіти*, 28(2), 8—36.
- Cesa, C. (2008). *Introduzione a Fichte*. Roma, Bari: Editori Laterza.
- Fichte, J.G. (1962—2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. (1971). Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Veit und Comp. Fichte Werke (1845—1856) in 8 Bd. Berlin: Walter de Gruyter and Co.
- Fuchs, E. (2014). Fichte's Final Year. *Rivista di storia della filosofia*, 69(4), 585-600.
- Ivaldo, M. (2014). La costituzione dell'immagine e l'assoluto nel tardo Fichte. *Rivista di storia della filosofia*, 69(4), 667-684.
- Vaysse, J.-M. (2017). Absolu et phénomène dans la dernière philosophie de Fichte, In: *Fichte: la philosophie de la maturité*. T. I. *Les derniers exposés de la Doctrine dela science*. Toulouse: EuroPhilosophie Éditions. Retrieved from: <https://books.openedition.org/europhilosophie/317>
- Veweyen, H. (2016). Fichte's Philosophy of Religion. In: *The Cambridge Companion to Fichte*. Ed. by David James (pp. 273-305). Cambridge University Press.
- Zöller, G. (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge University Press.
- Zöller, G. (2007). Intelligenza nella fede. Il fondamento oscuro del sapere nella "Dottrina della Scienza" 1805. *Rivista di storia della filosofia*, 62(1), 27-40.
- Zöller, G. (2013). *Fichte lesen*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.
- Zöller, G. (2016). Fichte's Later Presentation of Wissenschaftslehre. In: *The Cambridge Companion to Fichte*. Ed. by David James (pp.139-167). Cambridge University Press.
- Zöller, G. (2017). Le legs de Fichte. Les denieres textes sur la Wissenschaftslehre (1813—1814). In: *Fichte: la philosophie de la maturité*. T. I. *Les derniers exposés de la Doctrine dela science*. Toulouse: EuroPhilosophie Éditions. Retrieved from: <https://books.openedition.org/europhilosophie/327>

Одержано 03.05.2023

REFERENCES

- Asmuth, Ch. (2019). Kharkiv lectures: J.G. Fichte and J.B. Schad: education as a task. [In Ukrainian]. *Philosophy of Education*, 2(25), 100-113. [=Асмут 2019]
- Cesa, C. (2008). *Introduzione a Fichte*. Roma, Bari: Editori Laterza.
- Fichte, J.G. (1962—2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke* (1971). Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Veit und Comp. Fichte Werke (1845—1856) in 8 Bd. Berlin: Walter de Gruyter and Co.
- Fuchs, E. (2014). Fichte's Final Year. *Rivista di storia della filosofia*, 69(4), 585-600.
- Ivaldo, M. (2014). La costituzione dell'immagine e l'assoluto nel tardo Fichte. *Rivista di storia della filosofia*, 69(4), 667-684.
- Kultaeva, M. (2022). Education and Self-knowledge: On Actuality of Philosophical-educational ideas of Hryhorii Skovoroda and Johann Gottlieb Fichte. [In Ukrainian] *Philosophy of Education*, 28(2), 8-36. [=Култаєва 2022]
- Vaysse, J.-M. (2017). Absolu et phénomène dans la dernière philosophie de Fichte, In: *Fichte: la philosophie de la maturité*. T. I. *Les derniers exposés de la Doctrine dela science*. Toulouse: EuroPhilosophie Éditions. Retrieved from: <https://books.openedition.org/europhilosophie/317>
- Veweyen, H. (2016). Fichte's Philosophy of Religion. In: *The Cambridge Companion to Fichte*. Ed. by David James (pp. 273-305). Cambridge University Press.
- Zöller, G. (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge University Press.
- Zöller, G. (2007). Intelligenza nella fede. Il fondamento oscuro del sapere nella "Dottrina della Scienza" 1805. *Rivista di storia della filosofia*, 62(1), 27-40.
- Zöller, G. (2013). *Fichte lesen*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.
- Zöller, G. (2016). Fichte's Later Presentation of Wissenschaftslehre. In: *The Cambridge Companion to Fichte*. Ed. by David James (pp. 139-167). Cambridge University Press.
- Zöller, G. (2017). Le legs de Fichte. Les denieres textes sur la Wissenschaftslehre (1813—1814). In: *Fichte: la philosophie de la maturité*. T. I. *Les derniers exposés de la Doctrine dela science*. Toulouse: EuroPhilosophie Éditions. Retrieved from: <https://books.openedition.org/europhilosophie/327>

Received 03.05.2023

Olha NETREBIAK, PhD, Philosophy Lecturer,
Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Theology,
Ukrainian Catholic University, 35a, Khutorivka St., L'viv, 79070
netrebiak.olga@ucu.edu.ua
<https://orcid.org/0000-0002-9309-1401>

EVOLUTION OF THE CONCEPT OF THE ABSOLUTE IN FICHTE

The article offers an analysis of the concept of the Absolute in Fichte's philosophy. Despite the difficulty of the definition, this concept receives a rich and creative rethinking in Fichte and will further influence the philosophical systems of thought. Gradually introducing this concept into his philosophical project of Wissenschaftslehre Fichte often changes its interpretation. So, starting with a somewhat vague understanding of the concept of the «absolute I» through Schelling's criticism of the Absolute, he develops the theory of the manifes-

tation of the Absolute, each time choosing new metaphors to denote it, and sometimes filling it with religious content, when the Absolute becomes a substitute for the concept of God.

On the one hand, it's important not to reduce the Absolute to a simple object of thought because this would indicate the limitation of the Absolute. On the other hand, it would be wrong to consider the Absolute as an empty or neutral concept or something completely enclosed in itself. Then, its existence will be doubtful. Fichte is careful about a clear definition of the Absolute. He solves this dilemma through the idea of the manifestation of the Absolute. Manifestation is the exit of the Absolute beyond itself while remaining unchanged. The ability to manifest itself is a prerequisite that the Absolute can be recognized and thought. This is how the Absolute manifests itself in the form of knowledge. Fichte emphasizes that the Absolute is not a projection of our mind, it may not depend on our thinking, however with such peculiarity that truth and knowledge have their basis in it. Thereby, with the theory of the Absolute, Fichte develops the idea of the foundation that is outside of ourselves, has transcendental character, and thus allows knowledge or truth not to be trapped in subjective tenets. Analyzing step by step the process of evolution of this concept, we will be able to see how in the last years of his life, Fichte states the importance of two realities: the «I» and the «Absolute» and how he explains the connection between them.

Keywords: *Fichte, Absolute, manifestation, "I", knowledge, the theory of image, God, being, light.*