

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 130.123.1(130) Фіхте

### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМ Й. ФІХТЕ, ЙОГО ПРАКТИЧНІ І ТЕОРЕТИЧНІ ПІДСТАВИ: З ЧОГО ЩО ВИПЛИВАЄ?

Василь Лисий

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: k\_filos@franko.lviv.ua*

Здійснено спробу пояснити джерело висновку Й. Фіхте про *Я* (“абсолютну істоту”), яке створює світ, зокрема природний. Й. Фіхте позначав свою філософію як “трансцендентальний ідеалізм”. До того ж відведено пріоритетне значення саме практичному розуму в зазначеному поясненні. Водночас виявлено продуктивний характер творчої сили уяви як головної теоретичної здатності у системі філософії науковчення.

*Ключові слова:* *Я*, природний світ, практичний розум, практичне науковчення, теоретичний розум, теоретичне науковчення, творча сила уяви, свідоме, безсвідоме, споглядання.

Спочатку зауважимо, що свою філософію Й. Фіхте йменує як “науковчення”. Про це свідчить сама назва таких головних творів мислителя, як “Про поняття науковчення, чи так званої філософії” (1794), “Основа загального науковчення” (1795) та низка інших праць так званого “корпусу науковчення”. Нагадаємо, на відміну від І. Канта, який вважав, що предметом трансцендентальної філософії є “система понять” і “всіх принципів чистого розуму”, Й. Фіхте проголошував: “Науковчення повинне б було бути наукою всіх наук... Воно повинне було б у цьому відношенні давати всім наукам їх основоположення” [6, с. 34], а також “...повинне далі визначити у цьому ж відношенні всім наукам їх форму” [6, с. 35]. Однак, з іншого боку, “науковчення саме є наука, і вище вже визначено, що воно в цьому відношенні повинне дати. Але оскільки воно – просто наука, знання у формальному значенні слова, воно – наука *про що-небудь*; воно має деякий предмет, а зі сказаного вище випливає, що цей предмет – не інший, як система людського знання взагалі” [6, с. 35]. Інакше кажучи, науковчення є відродженням системи людського духу, системи людського знання.

Проте з боку загальнофілософських підстав Й. Фіхте зараховував свою філософію до трансцендентального ідеалізму чи також до критичного ідеалізму. Адже “...у відношенні умогляду догматизм – не філософія, а лише безсиле твердження та запевнення. Ідеалізм залишається єдиноможливою філософією” [8, с. 465]. Співвідносячи ідеалізм і догматизм (матеріалізм) мислитель наголошує: “Можливі – в чому повинне переконатися це дослідження – лише такі дві філософські системи. Згідно з першою системою, уяви, що супроводжуються чуттям необхідності, є продуктами передбачуваної в основі їхньої інтелігенції; згідно з

останньою – продукти передбачуваної в основі їх речі в собі” [8, с. 452]. (Як інтелігенцію Й. Фіхте розуміє не соціальний стан, а в значенні інтелекта, як те, що повинне пізнавати). Стосовно ж *Я*, то воно для філософа отримує хоча й цілу низку, але взаємопов’язаних значень: субстанції, абсолютної істоти, інтелігенції, розуму, суб’єкта, діяльності, основоположення (науковчення) тощо.

З огляду на все зазначене вище доцільно сформулювати таку головну проблему, що випливає зі змісту філософії науковчення: *як можливо мислити той факт, що Я (суб’єкт) покладає (творить) світ, зокрема й природний, а останній водночас постає в буденній (не філософській) свідомості як такий, що знаходиться поза і незалежно від цієї свідомості, як існуючий сам собою?* Фактично ця сформульована проблема виражає ту суперечність, на яку в теоретичному плані вказує М. Булатов: “Логічний аналіз, пророблений Й. Фіхте, розкрив низку категоріальних відношень між суб’єктом і об’єктом, однак не дав змоги усунути їхні протилежності. Навіть послаблення останньої через зведення суб’єкта й об’єкта до кількісних відмінностей не досягає бажаної мети. Як не підходить до них, зберігається суперечність: об’єкт покладається суб’єктом, але в будь-якій реальній свідомості він протистоїть йому і від нього не залежить. Ця суперечність і становить головну проблему теоретичного науковчення” [2, с. 221–222]. Достатньо глибокий аналіз філософії (науковчення) Й. Фіхте міститься в працях українських філософів В. Шинкарука і М. Булатова та в російського філософа П. Гайденко. При цьому в дослідженнях йдеться про синтетичний (діалектичний) метод мислителя, про основні принципи побудови (викладу) системи філософського (наукового) знання, які він сформулював у праці “Про поняття наукостворення, чи так званої філософії”, і особливу увагу звернено на розкриття специфіки теоретичної і практичної частин його науковчення. Але дещо в тіні залишаються думки Й. Фіхте стосовно зв’язку зазначених частин науковчення, зокрема вияву моментів “перенесення” філософом своєрідності практичного розуму на сферу теоретичного. Цим самим було б виявлене джерело трансцендентального ідеалізму німецького філософа. З іншого боку, в працях зазначених дослідників маємо як плідний аналіз феномену творчої (продуктивної) сили уяви, тобто специфічної ознаки діяльності теоретичного розуму, так і прагнення, як специфічної ознаки діяльності практичного розуму. Однак у такому разі певний аналіз обох типів розуму можливий лише тоді, коли кожний із них постає в ролі віддзеркалення другого. Завдання й полягає в тім, щоб дослідити форму реалізації практичного розуму в сфері діяльності теоретичного, і навпаки – теоретичного в сфері практичного. Теоретичне значення досліджуваної в статті проблеми зумовлене тим фактом, що, по-перше, наукові розвідки з філософії Й. Фіхте в українській філософській думці на сьогодні, за винятком окремих праць М. Булатова, загалом відсутні, а, по-друге, теоретичні та практичні підстави науковчення Й. Фіхте спонукають до поглиблення уяв стосовно теоретичного і практичного як ключових форм відношення людини до світу. Додамо до цього, що саме теоретичне (особливо) і практичне науковчення Й. Фіхте було тим “полем”, на якому мислитель уперше в історії філософії започаткував філософську діалектику в системній формі. Про діалектику Й. Фіхте М. Булатов пише так: “Це – перша система діалектики, в якій в загальних рисах відтворюється людська діяльність. Тут маємо зовсім інше, ніж у Канта. Проблема діяльності з часів Фіхте зросла, а тому така діалектика зберігає своє значення, навіть підвищує його в принциповому плані” [1, с. 34]. Адже діалектика – метод мислення, яка дає можливість адекватно усвідомити сучасний глобальний (загальний) стан світу як деякого цілого.

*Мета статті – дослідити взаємну рефлексію практичного і теоретичного розуму в системі науковчення Й. Фіхте, яка з боку практичного розуму дає змогу пояснити творчу (продуктивну) силу уяви як основну пізнавальну здатність, а з боку теоретичного розуму – пояснити об’єктивне існування світу як результату об’єктивної ідей, образів, проектів діяльності практичного розуму.*

Як відомо, Й. Фіхте найбільш повно виклав своє вчення у головному філософському творі під назвою “Основа загального науковчення”. Своєю чергою, зазначений твір поділений на дві частини: “Основи теоретичного знання” та “Основи науки практичного”. Така послідовність викладу змісту праці “Основа загального науковчення”, по суті, відповідає істині. І все ж тут не вся істина. Чому? Справді, послідовність викладу змісту “Основи загального науковчення” (спочатку “Основи теоретичного знання”, а потім “Основи науки практичного”) загалом відповідає послідовності руху діяльності людини на шляху до освоєння дійсності. Йдеться про те, що спочатку людина пізнає властивості й закони цієї дійсності, а потім на основі одержаного знання здійснюється практична її зміна задля створення нової реальності, якої ще не було на ступені її пізнання. Нагадаймо, “Основи теоретичного знання” – це теорія пізнання Й. Фіхте, предметом якої є природа, а “Основи науки практичного” – теорія практичної діяльності, предметом якої є моральність, культура, історія. Стосовно зазначеної відмінності предметів П. Гайденко пише так: “Природа, яка в теоретичній сфері виступала як предмет пізнання, у практичному науковченні стає засобом, за допомогою якого досягають поставлених суб’єктом цілей. Вона необхідна тому, що без неї не буде тієї перешкоди, яку повинне долати практичне Я, а отже, не буде і самого практичного Я” [3, с. 142]. Можна сказати, що Й. Фіхте, справді, є філософом “другої природи”, нової реальності, саме тієї, що створена людьми внаслідок їхньої творчої, перетворювальної діяльності. Варто зауважити, що Й. Фіхте, як І. Кант і Ф. Шеллінг, вважав, що теоретичну філософію треба тлумачити як філософію природи, натурфілософію, а практичну – як філософію історії, філософію моральності (звичаєвості).

Отже, у системі Й. Фіхте теоретичне науковчення передуює практичному, оскільки, як стверджує сам філософ, природа передуює свободі. І все ж це не остаточний висновок німецького філософа стосовно необхідності в послідовності викладу загального науковчення. Адже, за Й. Фіхте, істинним початком у системі може бути лише те, що є в її кінці, її завершенні. Цей момент мовою самого Й. Фіхте постає у вигляді двох його висловлювань. Перше: “До теоретичної частини нашого науковчення” “...наша система приєднує ще практичну частину, яка обґрунтовує і визначає першу і тим дає усій науці завершення, вичерпує усе те, що може бути знайдено в людському дусі...” [7, с. 107–108]. Друге: “Ми повинні визнати, що ми взагалі діємо і що ми повинні діяти певним чином; ми вимушені прийняти певну сферу цієї дії; ця сфера – справді, існуючий світ; такий, як ми його знаходимо; і навпаки – цей світ винятково тільки сфера наших дій і нічого більше. З цієї потреби діяти випливає свідомість світу, а не навпаки – свідомість, потреба діяти зі свідомості світу; потреба діяти – першопочаткова; свідомість світу – похідна. Ми не тому діємо, що пізнаємо, а пізнаємо тому, що призначені діяти; практичний розум є корінь будь-якого розуму” [5, с. 166–167].

Отже, “з потреби діяти випливає свідомість світу”, тобто знання, а не навпаки. Така філософська позиція Й. Фіхте і дає змогу пояснити джерело його трансценденталізму, тобто суб’єктивного ідеалізму. Адже єдиною субстанцією, єдиним абсолютним, за

думкою мислителя, є *Я*. Останнє і покладає *не-Я*, тобто творить зовнішній світ, природу. Але такий висновок можна було зробити лише на основі специфіки практичного розуму, його діяльності, бо саме завдяки йому відбувається продукування нового предметного світу. Перенесення *Й*. Фіхте творчого моменту практичної дії на всю природу, безперечно, є її абсолютизація, а отже, й трансцендентальний ідеалізм (оскільки в теоретичному ж відношенні природа не є створена, а дана). А втім, у позиції німецького філософа є глибокий сенс. Розмежовуючи теоретичну і практичну частини науковчення завдяки тому, що перша обґрунтовується поняттям представлення взагалі, яке виводиться з основоположень і доказується ними, а поняття прагнення кладеться в основу другої, *Й*. Фіхте все ж таки надає пріоритет практичній частині над теоретичною. Стосовно цього він так і пише: “Ця друга частина сама собою – найважливіша; перша, щоправда, не менш важлива, але тільки як основа для другої і тому, що друга цілком не зрозуміла без неї. У другій частині теоретична частина вперше одержує своє певне обмеження і тверду основу, оскільки встановленням необхідного прагнення дається відповідь на питання: чому ми повинні взагалі представляти за умови наявності впливу; за яким правом зараховуємо представлення до чогось-то зовні нас як до його причини; за яким правом ми взагалі приймаємо цілком визначену законами здатність представляти (які закони є не як внутрішні закони здатності представлення, а як закони прагнучого *Я*, застосування яких зумовлене впливом протиборствующого *не-Я* на чуття). У цій частині обґрунтовано нову, цілком визначену теорію приємного, прекрасного і піднесеного, закономірності природи в її свободі, вчення про Бога, так званого буденного людського розсудку і природного чуття правди і, нарешті, природне право і вчення про звичаєвість, основоположення яких не тільки формальні, але й матеріальні” [7, с. 62–63].

Але в чому ж і як виявляється практичний розум у межах теоретичного, виявляється специфіка практичного науковчення в межах теоретичного? Для *Й*. Фіхте характер творення світу культури, “другої природи” зрозумілий. Людина на основі прагнення першопочатково покладений ідеальний образ предмета шляхом практичної дії втілює зазначений образ у реальність, яка постає як поєднання (синтез) об’єктивного (природи) і суб’єктивного (ідеального). Увесь створений предмет (реальний) уже попередньо цілком знаходився в “голові” суб’єкта діяльності у формі образу, схеми, проекту, тобто ідеально. За аналогією той же самий механізм акту творення повинен би бути і в разі творення усього світу (зокрема й природного). *Й*. Фіхте був переконаний, що *не-Я* (природа) є не більше ніж продукт *Я*. Бо ж “у тім і полягає сутність критичної філософії, – стверджує *Й*. Фіхте, – що в ній встановлюється деяке абсолютне *Я* як дещо цілком безумовне і нічим вищим невизначуване; і якщо ця філософія робить послідовні висновки з цього основоположення, вона стає науковченням... У критичній системі річ є те, що покладається в *Я*... Критицизм іманентний тому, що він усе покладає в *Я* [7, с. 104–105]. Але чи може бути тотожним процес творення, описаний у теоретичному науковченні тому, що поданий у практичному? Очевидно, ні. І це при всьому тому, що саме в межах другого основоположення теоретичного науковчення (*Я* протипокладає собі деяке *не-Я*) *Й*. Фіхте висловлює думку, на перший погляд, несумісну з принципами того ж теоретичного науковчення: “Щоб я міг стверджувати який-небудь предмет, я повинен вже його знати; він повинен, отже, міститися в мені, – представляючому, первинно до будь-якого можливого досвіду. І це до того впадає в очі, що кожний, хто цього не розуміє і піднімається звідси до трансцендентального ідеалізму, безперечно, повинен бути духовно сліпим” [7, с. 89]. То в чому ж відмінність між двома зазначеними актами

творення? Вона – істотна. Адже, якщо припустити, що природа (Всесвіт) є продуктом діяльності *Я* (суб'єкта), то тоді прийдеться визнати (за аналогією з практичною дією) – перша реальність теж уже попередньо цілком містилася в “голові” (ідеально) суб'єкта, а вже потім виникла як результат його предметної практичної діяльності. Абсурдність такого припущення теж очевидна.

Висновок тут може бути один. Якщо в практичній частині науковчення йдеться про усвідомлену діяльність, про ідеальний образ майбутнього предмета, а потім практичне його здійснення і як результат одержання нового реального предмета життєдіяльності, то в теоретичній частині – про неусвідомлену (безсвідому) діяльність, під час якої суб'єктом і для суб'єкта продукується навколишнє його природне буття. Тому, за думкою П. Гайденко, “Розгляд діяльності *Я* з погляду діалектики свідомого і безсвідомого – заслуга науковчення” [3, с. 126]. Якщо в практичному відношенні предмети людської життєдіяльності продукуються свідомо, то в теоретичному відношенні речі природи продукуються безсвідомо, незалежно і поза свідомістю суб'єкта, хоча і ним самим. Таке продукування здійснюється спонтанно. Свідоме і безсвідоме тут ніколи не перетинаються. Процес безсвідомої діяльності не усвідомлюється. Але “безсвідоме Фіхте – це не пасивний стан, а діяльність, та сама діяльність, яка, як ми вже знаємо, породжує всю взагалі реальність; якщо вже на те пішло, то вона є не що інше, як *actus primus* попереднього раціоналізму. Саме безсвідоме тепер – свобідне, самодовільне, безосновне; навпаки, свідомість, як вона вперше виникає через рефлексію, – споглядаюча свідомість – ось вона-то як раз і несвобідна” [3, с. 131–132].

Таку безсвідому діяльність суб'єкта (*Я*) Й. Фіхте і позначає як творчу силу уяви (продуктивне уявлення). М. Булатов її описує так: продуктивне уявлення “Фіхте називає... основною теоретичною здатністю. Адже теоретичний розум має справу з об'єктами як незалежними від нас утвореннями. А ця здатність саме, за Фіхте, і показує, як це можливо, якщо вони покладені нами. Як і у Канта, у Фіхте уявлення функціонує безсвідомо. Продуктивне уявлення не відтворює суще, а творить нові об'єкти. Виходить, що суб'єкт покладає, творить об'єкт, але оскільки його продуктивна здатність діє безсвідомо, то продукт її дій постає як об'єкт, як дещо незалежне від нього. Фіхте усвідомив те, що тільки фактично було у Канта, – основоположну роль уявлення в пізнанні” [2, с. 222]. Однак, за думкою П. Гайденко, Фіхте не тільки “усвідомив те, що тільки фактично було у Канта”, а він “... продовжив розробку цього питання у Канта (у його вченні про продуктивне уявлення стосовно не тільки теоретичної, але і художньої діяльності). Й. Фіхте пішов значно далі Канта; під його впливом романтики поставили проблему безсвідомої діяльності уявлення стосовно історії і культури. Постановка питання про суперечливу єдність свідомого і безсвідомого виявилася особливо плідною при осмисленні структури міфу і міфотворчої функції свідомості” [3, с. 126]. Аналізуючи позицію М. Булатова, необхідно зазначити, що він правильно відзначає, що продуктивне уявлення є основною теоретичною здатністю в плані творчої функції, а не в плані відтворення, тобто пізнання сущого. Хоча водночас і стверджує про основоположну роль уявлення в пізнанні, якою вона поставала в І. Канта. Тут, як це видно, у М. Булатова наявна суперечність. У зв'язку з цим треба, очевидно, розрізняти продуктивну здатність уявлення як творчу (продуктивну) і як репродуктивну, тобто відтворюючу, а тому і пізнавальну суще. Адже в структурі здатностей теоретичного *Я* німецький філософ виокремлює такі: споглядання, репродуктивне уявлення, розсудок і розум. Співвідношення продуктивної (творчої) і репродуктивної (пізнавальної) здатностей



таке: “Відповідність між річчю і представленням про неї пояснюється, таким чином, дуже просто: річ і представлення – це не щось-то різнопорядкове; і та, і друга – одне і те ж, тільки перша є породження безсвідомої продуктивної сили уявлення, а друге – продукт свідомої репродуктивної. Те, що створюється безсвідомою діяльністю *Я*, сприймається як реальність, а те, що воно відтворює вже усвідомлено, є світ ідеального. *Я* ніколи не в стані безпосередньо бачити свою власну діяльність; воно бачить її тільки в продукті, який здається йому чимсь-то зовнішнім, відчуженим від нього” [3, с. 134]. До того ж сам Й. Фіхте вважав, що, як він пише, “сила уяви у справжній своїй функції не є творчою, а тільки усвідомлює (заради покладання в розсудок, а не заради збереження) те, що вже створене і включене в розсудок, а тому називається репродуктивною” [7, с. 230].

Логіка співвідношення продуктивного уявлення творчої сили уяви і репродуктивної уяви, як її подає Й. Фіхте, постає у вигляді інтерпретації пізнання (представлення) як діяльності, пізнання як творчості. Це й дало підставу П. Гайденок зауважити: “... Можна сказати, що і при теоретичному відношенні суб’єкта до об’єкта, за Й. Фіхте, суб’єкт у дійсності теж діяльний; адже ми вже знаємо, що все наявне повинне бути розвинуте з абсолютного *Я* як першого основоположення і більше йому нізвідки з’явитися; але будучи і тут діяльним, суб’єкт водночас не усвідомлює цієї своєї діяльності; він діяльний безсвідомо, його свідомість спрямована лише на продукт діяльності, що протікає немов би за його спиною і тому сприймаюю ним у продукті як не його власна діяльність, а діяльність чогось-то другого, зовнішнього стосовно нього. Ось чому теоретичне науковчення і виходить завжди з деякого такого синтезу, адже продукт діяльності *Я* завжди є синтез протилежностей. Метод роботи буде полягати в аналізі, в розкладі синтетичної єдності на складові її протилежності і в новому поєднанні їх” [3, с. 115–116]. Ще більш визначено з цього питання говорить В. Шинкарук: “Синтетичний” метод Й. Фіхте розроблявся як метод побудови системи науковчення, тобто науки про знання, *теорії пізнання*. Протилежностями, які в ньому “синтезуються”, є різні визначення відношень між суб’єктом і об’єктом (*Я* і *не-Я*), тим же, що досягається в результаті цього синтезу і що виступає як мета застосування методу, – природа об’єкта. Проте оскільки для Й. Фіхте загальне розуміння об’єкта було задане ідеєю розгляду процесу пізнання як процесу *створення* об’єкту пізнання, то розроблений і застосований ним метод побудови теорії виступає як метод обґрунтування суб’єктивно-ідеалістичного уявлення про об’єкт як продукт власної діяльності суб’єкта. Визначення об’єкта виявляються в кінцевому результаті визначеннями суб’єкта, тобто *Я*” [11, с. 214].

Як уже зазначено вище, у практичному науковченні (*Я* покладає *не-Я*, як обмежене через *Я*) йдеться про практичне відношення, тобто про процес творення *не-Я*, а останнє, в такому разі, постає не як об’єкт природи, який теж має визначеність “*не-Я*”, а як предмет людської життєдіяльності, предмет задоволення прагнення і потреби *Я* (“друга природа”). Як же тоді справа з процесом пізнання у сфері практичного науковчення? А таким, що “результатом цього процесу є досягнення *не-Я* як предмета власної діяльності *Я*” [11, с. 205]. Ідеться, отже, про пізнання себе в продукті своєї практичної діяльності, у витворах “предметного тіла” культури. Тому в такому разі маємо, безсумнівно, справу з пізнанням як самопізнанням. Тобто, предметом стає людина для себе, в тому числі й предметом пізнання як самопізнання.

Але, виявляється, що і в теоретичній частині науковчення ми маємо справу не просто з пізнанням, а саме – із самопізнанням. У цій частині (основоположенням якої є “*Я* покладає

себе самого обмеженням через *не-Я*) ідеться про пізнання (репродуктивне уявлення) за видимістю незалежного від *Я*, до того ж такого, що визначає зміст останнього. Таким незалежним, що знаходиться поза *Я* є *не-Я* (природний світ). І, тим не менше, *не-Я* є теж така реальність, яка досягається (пізнається) як продукт власної діяльності *Я*. Тому перед нами знову постає пізнання як самопізнання (пізнання як діяльність). У цьому плані В. Шинкарук зазначає: “Протиставивши свідомість і зовнішній світ як *Я* і *не-Я* (тобто звівши їх до протилежності “*Я* – *не-Я*”) Фіхте витлумачив процес пізнання як процес усвідомлення тотожності *не-Я* (зовнішнього світу) і *Я* (свідомості). *Я* повинне досягнути продукти своєї власної діяльності, піднятися до свідомості, що його протилежність – *не-Я* є “відчужений” результат його ж діяльності. Піднесення до цієї свідомості є досягнення вищої форми свідомості, тієї, яка покладає своє буття як абсолютне буття. У тлумаченнях Й. Фіхте цієї останньої свідомості (*Я*) виразилася об’єктивно-ідеалістична тенденція його філософії” [11, с. 208]. Справді, ідеалізм тут очевидний – “абсолютне буття” (*Я*) постає як незалежна реальність від людини (людського *Я*). Однак, що тут ідеалізм – це істина лише частково, а не повністю. Чому?

М. Булатов, маючи на увазі раціональний момент у позиції Й. Фіхте стосовно самопізнання *Я*, висловлює цікаву думку такого ґатунку (саме самопізнання в теоретичній частині науковчення): “Його теорія продуктивного споглядання має багато цінного, адже частково розкриває механізм об’єктивації тих якостей, які породжуються взаємодією суб’єкта й об’єкта, але не усвідомлюються першим і протистоять йому як дані, а не створені” [2, с. 222]. Суть питання в тому, що властивості предмета, наприклад червоний колір, завжди визнаються суб’єктом лише об’єктивними, такими, що належать лише предмету, адже він постає безпосередньо перед його “очима”. Насправді, предмет не володіє властивістю кольору, а колір є результат взаємодії суб’єкта (освітлення, коливання очей) і цього предмета. Тому колір листя дерева не хвилі, а єдність суб’єктивного й об’єктивного визначення об’єкта. Але суб’єкт не усвідомлює того, що він робить колір, що він не є пасивним спостерігачем, а виступає активним учасником у продукуванні кольору. Натомість він об’єктивує цю властивість, виносить за свої межі й наділяє її зовнішньому предмету. Не усвідомлює він того, що творить і чуттями, і думками. Той факт, що шляхом творчої сили уявлення (продуктивного споглядання) відбувається об’єктивація відчуття, що колір чи смак утворюються єдністю суб’єктивного й об’єктивного, але сприймаються як об’єктивні – кольори чи смаки самих предметів підкреслює сам Й. Фіхте. “Суб’єктивне, – пише він, – перетворюється в об’єктивне; і, навпаки, усе об’єктивне першопочатково є дещо суб’єктивне... Лише при синтезі цукру з деяким визначенням, *самим собою суб’єктивним* і тільки завдяки *своїй визначеності взагалі* об’єктивним, смаком ми переносимося в ділянку об’єктивного. Від таких винятково суб’єктивних посилянь на чуття відправляється все наше пізнання; без чуття неможливе жодне представлення речі поза нами.

І ось це визначення *вас самих* ви переносите тут же на дещо *поза вами*; те, що є власне акциденцією вашого *Я*, ви перетворюєте в акциденцію деякої речі, яка повинна бути поза вами (будучи спонукуваними до того законами, які достатньо певно були встановлені в науковченні)...” [7, с. 320–321]. Цікаво, що навіть філософські категорії, які, як відомо, мають гранично загальний характер, за думкою Й. Фіхте, є продуктами творчої сили уяви. У цьому контексті є сенс порівняти позиції Г. Гегеля, Ф. Енгельса і самого Й. Фіхте. Так, Г. Гегель вважав, що категорія “матерія” є розсудкова абстракція від одиничних, конкретних речей.

“Для емпіризму, – наголошує Г. Гегель, – взагалі лише зовнішнє становить істинне, і якщо він припускає існування надчуттєвого, то стверджує, про те, що пізнати його неможливо і потрібно триматися винятково в ділянці сприйняття. Але це основне положення в його подальшому розвитку призвело до того, що пізніше назвали *матеріалізмом*. Цей матеріалізм визнає істинно, об’єктивним матерію як таку. Але сама матерія є абстракція, яка як така не може бути сприйнята нами. Можна тому сказати, що не існує взагалі матерії, адже вона існує завжди як дещо визначене, конкретне. А проте ця абстракція матерії повинна бути основою усього чуттєвого, є чуттєве взагалі, абсолютна роз’єднаність у собі, і тому вона є поза покладене одне одному суще” [4, с. 151]. Такий самий, як і в Г. Гегеля, має погляд Ф. Енгельс – представник теж матеріалізму (XIX ст.). Ф. Енгельс пише: “Це стара історія. Спочатку створюють абстракції, відволікаючи їх від чуттєвих речей, а потім бажають пізнавати ці абстракції чуттєво... Емпірик до того втягується у звичайне йому емпіричне пізнання, що уявляє себе таким, що все ще знаходиться в ділянці чуттєвого пізнання навіть тоді, коли він оперує абстракціями... Нам кажуть, що ми не знаємо..., що таке матерія... Зрозуміло, що не знаємо, адже матерію як таку... ніхто ще не бачив і не випробував яким-небудь іншим чуттєвим чином; люди мають справу тільки з різними реально існуючими речовинами... Речовина, матерія є не що інше, як сукупність речовин, з яких абстраговане це поняття; ... такі слова, як “матерія”..., є не більше, як *скорочення*, в яких ми охоплюємо, відповідно до їх загальних властивостей, множину різних чуттєво сприймаючих речей. Тому матерію... *можна* пізнати лише шляхом вивчення окремих речовин..., і наскільки ми пізнаємо останні, настільки ми пізнаємо також і матерію, і рух *як такі*” [9, с. 550]. Ще більш визначено про матерію Ф. Енгельс говорить так: “Матерія як така – це чисте утворення думки й абстракція. Ми відволікаємося від якісних відмінностей речей, коли об’єднуємо їх, як тілесно існуючі, під поняттям матерії. Матерія як така, на відміну від певних існуючих матерій, не є, отже, чимось-то чуттєво існуючим. Коли природознавство ставить собі за мету відшукати одноманітну матерію як таку і звести якісні відмінності до чисто кількісних, то воно чинить так само, коли б воно замість вишень, груш, яблук бажало бачити плід як такий, замість кішок, собак, овець тощо – ссавця як такого, газ як такий, метал як такий, камінь як такий, хімічну сполуку як таку, рух як такий” [9, с. 570].

Як це видно і в Г. Гегеля, і у Ф. Енгельса “матерія” як категорія є результатом абстрагуючої діяльності мислення. Погляд Й. Фіхте інший. Умовно він ґрунтується на тому, що могло б мислитися у словах Ф. Енгельса про “матерію як таку..., яку ніхто ще не бачив і не випробував яким-небудь іншим чуттєвим чином”. Ось це “яким-небудь іншим чуттєвим чином” і дає змогу припустити про особливу здатність, до якої апелює Й. Фіхте – творчу силу уяви. Стосовно цього висловлювання самого Й. Фіхте: “Що ця матерія сама, звичайно, може бути лише чимсь-то у вас наявним, лише чимсь-то винятково суб’єктивним, відносно цього у вас давно вже повинна була б закрестися підозра, адже ви в змозі безпосередньо без приєднання якого-небудь нового чуття про таку матерію перенести на неї дещо, згідно з вашим власним визначенням, тільки суб’єктивне; адже далі подібна матерія без належного перенесення на неї суб’єктивного для вас зовсім не існує, і тому є для вас нічим іншим, як потрібним вам носієм суб’єктивного, що підлягає винесенню із вас зовні. Коли ви переносите на неї суб’єктивне, то вона, без сумніву, наявна у вас і для вас. Якщо б вона була першопочаткова поза вами і проникла б у вас зовні заради можливості того синтезу, який ми повинні здійснити, то вона повинна б була увійти у вас неодмінно через



чуття. Але чуття доставляють нам тільки одне суб'єктивне вищевказаного роду; матерія як така аж ніяк не потрапляє в чуття і може бути накреслена чи помислена тільки творчою силою уяви. Адже ні побачити її, ні почути, ні відчути смаком чи нюхом зрозуміло, що не можна; проте вона потрапляє в чуття дотику (*tac-tus*), – так могла б хіба що заперечити недосвідчена в абстрагуванні людина. Але це чуття заявляє про себе лише через відчуття деякого опору, деякої немічності, яка суб'єктивна; оскільки те, що чинить *onip*, треба думати, не *відчувається* при цьому, а про нього тільки *умозаключають*. Це чуття стосується тільки поверхні, поверхня ж заявляє про себе завжди через і завдяки чому-небудь суб'єктивному, – наприклад, що вона ширшава або ж ніжна, холодна чи тепла, жорстка чи м'яка тощо; воно ніколи не проникає всередину тіла. Але чому, насамперед, ви поширюєте це тепло чи цей холод, який ви відчуваєте (слідуючи за рукою, через яку ви його відчуваєте), на цілу велику поверхню, а не зосереджуєте його в якій-небудь одній точці? І далі: як це ви доходите до того, щоб передбачати між поверхнями ще якусь внутрішність тіла, якої ви, проте, не відчуваєте? Це здійснюється, очевидно, через творчу силу уяви? І, тим не менше, ви вважаєте все ж цю матерію чимсь-то об'єктивним і робите це з повним правом, оскільки ви всі згодні та й повинні бути згодні відносно її наявності, адже її породження засновується на деякому загальному законі будь-якого розуму” [7, с. 321–322].

Отже, у поглядах Й. Фіхте стосовно творчої сили уяви є раціональне зерно. Але висновок німецького філософа, що суб'єкт (*Я*) взагалі творить світ, є не правильним і є показником його суб'єктивного ідеалізму, тобто абсолютизацією творчої сутності людської уяви. Насправді ж взаємодія між нами і речами, суб'єктом і об'єктом постає як явище. І так само в пізнанні. Тобто явище є результатом взаємодії суб'єкта й об'єкта. Взагалі вся позиція Й. Фіхте стосовно пізнання як у теоретичній, так і в практичній частині науковчення зводиться до такого: “У теоретичній частині науковчення, – наголошує він, – йшлося єдино лише про *пізнання*, тут же (в практичній частині науковчення – В. Лисий) йдеться про *пізнаване*. Там ми запитуємо: як дещо покладається, споглядається, мислиться; тут же – що покладається? Якщо б тому науковчення все ж повинно було містити в собі метафізику, як за припущенням науку про речі в собі, і така наука вимагалася б від нього, то воно змушене було б відіслати до своєї практичної частини. Одна тільки ця частина, як то буде щоразу ясніше і ясніше, говорить про першопочаткову реальність; і якщо б науковченню поставити питання: які речі самі собою? То воно могло б відповісти тільки так: такі, якими ми їх повинні зробити. Від цього науковчення аніскільки не стане трансцендентним, оскільки ми набуваємо в нас самих усе те, що ми при цьому встановлюємо; ми виносимо це з нас самих зовні, адже *в нас* самих знаходиться дещо, що виявляється можливим пояснити вичерпно тільки через дещо *поза нами*. Ми знаємо, що саме ми мислимо це дещо, мислимо його відповідно до законів нашого духу, що ми, отже, ніколи не можемо вийти із самих себе, ніколи не можемо заговорити про існування якого-небудь об'єкта без суб'єкта” [7, с. 89]. Не поділяючи думки Й. Фіхте, що “ми ніколи не можемо вийти зі самих себе” (це очевидний суб'єктивний ідеалізм) варто все ж звернути увагу на його досить цікавий пасаж стосовно питання – які речі є самі собою? – і відповіді на нього – якими ми їх повинні зробити. Справді, немає необхідності здійснювати подорож до Сонця, щоб отримати знання про його будову і функціонування. Достатньо самим практично зробити Сонце у земних умовах, щоб одержати об'єктивне знання про нього (яким воно є саме собою). Таким штучним Сонцем може слугувати термоядерний реактор, який дає можливість вичерпно пояснити таємниці

Світила. Інший приклад: йдеться про відкриття в лабораторії міністерства енергетики США можливості налагодження процесу виготовлення нафти з водоростей. Тривалість його не перевищує хвилини після закладання первинного матеріалу. Відкриття обіцяє неабиякі вигоди. Адже сировиною є великі запаси морських водоростей, плюс економія часу та енергії, а кінцевий продукт може бути перероблений у бензин, дизельне чи авіаційне паливо. Найцікавіше тут те, що сам процес імітує утворення доісторичної нафти у надрах Землі. Морську рослинність давно розглядають, зокрема, як джерело біопалива, але всі попередні технології були затратні й потребували багато часу. Від початку водорості обробляли в кілька етапів – висушування і додавання розчинників, щоб вилучити багаті енергією вуглеводи. А інженери створили безперервний процес, який використовує вологі морські водорості, піддаючи їх та супутні субстанції високим температурам та тиску. У певному розумінні це повторення того, що відбувалося в надрах планети протягом сотень мільйонів років. Просто перебіг незрівнянно швидкий. Отже, щоб усунути суб'єктивні уявлення про утворення нафти в надрах Землі в досить далекому минулому достатньо самій людині утворити її в лабораторії (практично), і вона отримає об'єктивне знання про річ саму собою, якою вона була до відкриття. У контексті сказаного є сенс навести думку теж ще одного представника німецької філософії Ф. Шеллінга: “Поняття знання береться тут у найбільш строгому його значенні; неважко зрозуміти, що у цьому значенні слова *знати* можна, власне кажучи, тільки такі об'єкти, принципи можливості яких нам зрозумілі, адже без такого розуміння все моє знання об'єкта, наприклад машини незнайомої мені конструкції, зводиться тільки до того, що я цей об'єкт бачу, тобто що я переконаний у його існуванні: винахідник же цієї машини володіє повним знанням про неї, оскільки він – немов би душа цієї машини, і вона вже наперед існувала в його мисленні до того, як він втілює її в дійсність” [10, с. 186]. Стосовно ж науки, то в ній ми бачимо подібну ситуацію. За думкою Ф. Шеллінга, експеримент – це “вторгнення в природу”. Філософ наголошує, що “кожний експеримент – це питання природі, на яку їй примушують дати відповідь. Але в кожному питанні міститься приховане апріорне судження; кожний експеримент, який є експериментом, є передбаченням, а саме: експериментування – створення явища. Отже, перший крок до науки здійснюється в будь-якому разі у фізиці завдяки тому, що дослідники починають самі створювати об'єкти цієї науки.

Ми знаємо тільки те, що виробляємо самі; отже, знання в найбільш строгому розумінні слова є *чисте*, апріорне знання” [10, с. 186].

І нарешті логіка розмірковувань про творчу силу уяви зумовлює необхідність подати запропонований Й. Фіхте механізм створення за допомогою неї всієї реальності, механізм створення світу. Саме цей механізм ілюструє теоретична частина науковчення. Нагадаємо, що в практичній частині йдеться про свідоме творення предмета: спочатку покладається його ідеальний образ, а потім відбувається практичне втілення цього образу в реальність. Результатом процесу є виконана мета у вигляді виникнення нового предмета, якого не було ще в наявній дійсності, тобто до факту практичної дії. Тут реальний предмет (вже створений) є втілений його образ. У протилежний спосіб відбувається створення світу, який постає вже даним, наявним, незалежним від суб'єкта діяльності. Якщо світ вже даний, то звідси випливає, що його створив суб'єкт якимось позасвідомим наміром, безсвідомо, хоча завдяки його сприянню. Такий механізм може бути усвідомлений (пізнаний) лише після того, як предмет постане перед суб'єктом очевидно. Отже, свідоме і безсвідоме в значенні механізму

творення між собою, як про це вже йшлося, ніколи тут не перетинаються. У теоретичному відношенні наявний предмет постає вже в ролі прообразу, але шляхом репродуктивної уяви постає як усвідомлюваний, тобто як ідеальний образ. П. Гайденко пише: “Тут здійснюється важлива справа. *Я* свідомо буде тепер те, що раніше воно створювало безсвідомо, адже, як ми пам’ятаємо, сама реальність, що споглядається є не що інше, як продукт безсвідомої діяльності *Я*. Але саме *Я*, звичайно, не усвідомлює цього: йому самому справа уявляється так, начебто воно тільки створює образ предмета, але сам-то предмет існує незалежно від нього. Цей предмет виступає як прообраз (а прообраз – це, по суті, першопочатковий, первинний образ). Образ – копія прообразу. Кажучи про предмет як прообраз, ми тим самим, як наголошує Й. Фіхте, встановлюємо правильне відношення між предметом і образом, ми немовби вгадуємо, що сприйняте нами як предмет є тільки свідомість безсвідомої діяльності уяви, а отже, теж образ. Але образ чогось-то, що саме вже безобразно” [3, с. 134]. Тут треба мати на увазі, що створюваний безсвідомою діяльністю *Я* світ (природа) є не реальним, а є тільки для себе, для нас і тільки, грубо кажучи, для власного користування, тобто суб’єктивний. Але з теоретичного погляду він в жодному разі не може бути об’єктивним, а якщо таким він і постає, то саме завдяки “некритичній свідомості”, яка неправомірно видає суб’єктивне за об’єктивне, а останнє за видимість й постає як дане, незалежне від людини.

Процес безсвідомого творення світу загалом відбувається як із долученням низки здатностей суб’єкта (споглядання, творча сила уяви, розсудок, розум), так і з долученням виробленого ним “синтетичного прийому” (методу), покликаного забезпечити можливість творчій силі уяви об’єднати протилежності. Причому, йдеться про взаємовідношення останніх у двох випадках: як до їх синтезу так і після такого. До таких протилежностей Й. Фіхте відносить суб’єктивне і об’єктивне. “Протилежностями в обох випадках, – пише філософ, – є суб’єктивне й об’єктивне; але до синтезу і після *нього* вони як такі мають досить різний вигляд у людському дусі” [7, с. 217–218]. Виявляється, що “до синтезу це – просто протилежності, і тільки; одна з них є те, що не є друга, а друга є те, що не перша; вони означають собою голе відношення, і тільки. Вони представляють собою дещо негативне і позбавлені безумовно якої-небудь позитивності (цілком так само, як у вищенаведеному прикладі світло і темрява в  $\mathbb{Z}$ , коли це останнє розглядається лише як чисто *мислима* межа). Вони становлять собою голу думку, позбавлену якої б то не було реальності, і до того ж це – лише думка про деяке відношення” [7, с. 218]. У чому ж полягає характер протилежності як негативного відношення? “Як тільки виступає перше, друге виявляється тут же знищеним; але оскільки друге може виступити тільки у формі предиката протилежності другого, – отже, разом із його поняттям одночасно виступає поняття другого, яке і знищує його, то і воно також не може виступити. Отже, немає взагалі нічого в наявності і нічого не може бути; наша свідомість залишається незаповненою, і в ній немає рішуче нічого” [7, с. 218].

Усе це, зрозуміло, до синтезу. А “після синтезу, – наголошує Й. Фіхте, – протилежності становлять собою дещо таке, що можна охопити думкою та закріпити у свідомості і що немов би заповнює собою останню. Вони тепер є для *рефлексії*, з її волевиявлення і дозволу, тим, чим вони, звичайно, і раніше були, але тільки непомітно і при постійних запереченнях з її боку” [7, с. 218]. Але виявляється, що в результаті синтезу (об’єднання) протилежності не безумовно знищують себе. І це “цілком так само, – зауважує філософ, – як вище світло і темрява в  $\mathbb{Z}$  як межі, *силою уяви перетвореної в деякий момент*, адже також знаменували собою дещо таке, що себе не безумовно знищувало” [7, с. 219]. Сам процес синтезу

протилежностей Й. Фіхте подає так: “Таке перетворення здійснюється з ними, коли вони проходять немов би крізь синтез; і потрібно показати, як і в який спосіб синтез може їм повідомити дещо таке, чого вони раніше не мали” [7, с. 219]. І далі: “Здатність синтезу своїм завданням має об’єднати протилежності, мислити їх як єдине (адже вимога пред’являється спочатку, як то було і раніше будь-який раз, до мислительної здатності). Але вона не в стані це зробити; проте завдання все-таки є наявне; і таким чином виникає боротьба між нездатністю і вимогою. У цій боротьбі дух затримується у своєму русі, коливаючись між обома протилежностями; він коливається між вимогою і неможливістю її виконати; але саме в такому-то стані і тільки в ньому одному він утримує їх обидві одночасно, або, що те ж, він перетворює їх в такі протилежності, які можуть бути одночасно схоплені думкою і закріплені – надає їм тим, що він їх торкається, відскакує від них і потім їх знову торкається, *щодо себе* деякий певний зміст і деяку певну протяжність (яка у свій час виявиться як множина в просторі і часі). Цей стан має назву стану *споглядання*. Діюча в ньому здатність вже була вище відзначена як продуктивна сила уяви” [7, с. 219].

Отже, логіка розмірковувань німецького філософа стосовно механізму створення реальності (світу) закономірно призвела до з’ясування ролі у цьому процесі споглядання. А “споглядання як таке повинне бути закріплене, щоб його можна було зрозуміти, як одне і те ж. Але споглядання як таке зовсім не є що-небудь закріплене; воно виражає собою коливання сили уяви між протидіючими один іншому напрямками. Що вона повинна бути закріплена, це значить, що сила уяви не повинна більше коливатися, оскільки цим споглядання було б цілком знищене і скасоване. Але цього не повинно бути; тож у спогляданні повинен зберігатися хоча б продукт такого стану – слід від протилежних напрямків, який не збігається з яким-небудь із них самих, а що представляє собою дещо складне з них обох” [7, с. 227]. У чому ж полягає тоді зміст закріплення? “Таке закріплення споглядання, – пише філософ, – яке тільки через те і стає спогляданням, містить у собі три такі моменти. Сюди належить насамперед дія закріплення або утвердження. Все це закріплення здійснюється заради рефлексії через *самодовільність*, здійснюється через цю самодовільність самої рефлексії, як це виявиться зараз; отже, дія закріплення є притаманною просто покладаючій здатності в Я, або ж розуму. – Потім сюди належить визначене або таке, що стає визначеним; і як ми вже знаємо, це – сила уяви, діяльності якої покладена деяка межа. Нарешті сюди належить те, що виникає завдяки визначенню, – продукт сили уяви в її коливанні” [7, с. 228–229]. У чому ж полягає, за Й. Фіхте, інтелектуальна здатність закріплення? Бо “зрозуміло, що раз тільки пошукове закріплення може бути здійснене, повинна існувати і деяка здатність такого закріплення; але така здатність не є ні визначений розум, ні створююча сила уяви, отже, це – опосередковуюча між ними здатність. Це здатність, в якій набуває сталість (*besteht*) змінне, в якому воно немовби стає врозумливим (*verständlich*) (немов би зупиняється), і яка тому по праву має ім’я розсудку (*Verstärkt*). – Розсудок є розсудок лише настільки, наскільки в ньому що-небудь закріплюється; і все, що закріплюється, закріплюється єдино в розсудку. Розсудок можна описати як закріплену розумом силу уяви, або ж як розум, який наділений об’єктами через силу уяви. Розсудок – щоб час від часу не розповідали про його дії – це така здатність, що знаходиться в стані спокою, бездіяльна здатність духу, просте сховище створеного силою уяви, визначеного розумом і яке підлягає подальшому визначенню” [7, с. 228].

Нарешті, який загальний висновок впливає стосовно місця розсудку і творчої сили уяви в покладанні реальності? “Тільки в розсудку, – пише Й. Фіхте, – є реальність, хоча й

тільки через і завдяки силі уяви; розсудок – це здатність дійсного; тільки в ньому вперше ідеальне стає реальним: тому слово “розсудити” (*Verstehen*) виражає собою також деяке відношення до чогось-то такого, що повинне приходити зовні, без сприяння з нашого боку, і допускати цілком тільки витлумачення і засвоєння. Сила уяви творить реальність; але в ній самій немає жодної реальності; тільки через засвоєння і оволодіння в розсудку її продукт стає чимсь-то реальним. Тому, що ми усвідомлюємо як продукт сили уяви, ми не приписуємо реальності; приписуємо ми її тому, що ми знаходимо наявним у розсудку, якому ми приписуємо зовсім не здатність створення, а лише здатність збереження” [7, с. 228].

Таким виглядає в основних своїх моментах механізм створення реальності (світу) Фіхте, який специфікує теоретичну частину науковчення, що якісно і відрізняє її від практичної частини. Але постає ще одне важливе питання: а яке значення зазначений механізм має в обґрунтуванні трансценденталізму Й. Фіхте? Відповідь на це питання криється в заключній думці філософа: “Ми побачимо, що при природній рефлексії, яка протилежна рефлексії штучній і трансцендентально-філософській, можна через самі її закони йти тільки до розсудку; а в ньому ми знаходимо, звичайно, дещо дане цій рефлексії як матеріал представлення; при цьому залишається неусвідомленим, як це дане дещо потрапило в розсудок. Звідси отримуємо наше тверде переконання в реальності речей поза нами, наявних без будь-якого з нашого боку сприяння, так ми не даємо собі свідомого звіту в здатності їхнього створення. Якщо б ми в повсякденній рефлексії так само усвідомлювали, як ми справді можемо це усвідомлювати в рефлексії філософській, що речі потрапляють у розсудок завдяки силі уяви, то ми знову стали б все визнавати за обман і завдяки цьому чинили б таку ж неправду, як і в першому випадку” [7, с. 228–229].

Необхідно ще раз наголосити, що завдяки поняттю “творча сила уяви” Й. Фіхте намагався виявити творчий характер теоретичного (пізнавального) відношення суб’єкта до світу, тобто довести спорідненість цього відношення з практичним. Це впливало із центрального завдання філософії “науковчення” – довести, що насправді існує лише одне *Я* (суб’єкт). Натомість жодної самостійної реальності *не-Я* у значенні природи не існує, тобто реальності, яка б існувала до і незалежно від *Я* взагалі. А видимість такої реальності (в буденній свідомості) Й. Фіхте намагається усунути за допомогою синтетичного прийому (методу) і на цьому шляху звести всі визначення *не-Я* до *Я*. Призначення теоретичної частини науковчення і полягало в тому, щоб пізнаючи зняти видимість незалежності від *Я не-Я*, перетворити перше в друге. Але оскільки це Й. Фіхте не вдається, і він усвідомлює це, порятунок знаходиться у сфері практичного науковчення, а отже, у сфері практики. У цій спробі німецького мислителя є зазвичай великий позитив і водночас негатив. Чому? Як відомо, вже друге положення (*Я* покладає себе самого обмеженим через *не-Я*) виражає собою теоретичний характер відношення *Я*, “... в якому *не-Я* мислиться як дещо незалежне і визначає собою зміст *Я*. Будь-який акт пізнання засновується на тому, що предмет, який осягається, виступає як дещо незалежне, таке, що знаходиться поза *Я*. Правда, – зауважує В. Шинкарук, – будучи осягненим, він перетворюється в надбання *Я* і тим самим *Я* знімає свою обмеженість деяким *не-Я*, але оскільки один акт пізнання змінюється іншим, то виникає нове обмеження і так до нескінченності. У сфері пізнання незалежність предмета (*не-Я*) від *Я* не може бути знята. Це можливо тільки в практичній сфері, де активність виходить від суб’єкта і предмет покладається як створений *Я* (“визначений через *Я*”). Істинна природа *не-Я* розкривається в практичній сфері. Тільки тут виявляється, що “не



теоретична здатність робить можливою практичну, а навпаки, практична – теоретичну (що розум, за своєю сутністю, тільки практичний і що він лише через застосування своїх законів до обмежуючого його *не-Я* стає теоретичним)” [11, с. 206]. В цьому плані “Науковчення Фіхте поклало початок ідеалістичному використанню поняття практики як засобу “зняття” незалежності об’єкта від суб’єкта, об’єктивної дійсності від свідомості і обґрунтування ідеалістичних уявлень про предметний світ як продукт власної діяльності свідомості (“Я” у Фіхте, “Абсолютної ідеї” – у Г. Гегеля). Утім, введення в теорію пізнання практики, навіть у цій ідеалістично спотвореній формі, було величезним досягненням філософської думки. Воно відкривало нове коло проблем, вирішення яких вимагало відмови від метафізичних уявлень про об’єкта і суб’єкта пізнання як незмінних, зовнішніх один одному протилежностей і розгляду їх в їх *взаємоопосередкованості*. Перший крок до цього зробив вже Фіхте, висунувши ідею про те, що суб’єкт являється продуктом своєї власної діяльності, а об’єкт постільки є *об’єкт*, поскільки він даний *для суб’єкта* (для Я)” [11, с. 206].

Отже, якщо за Й. Фіхте трансценденталізм в його теоретичному вимірі впливає з практичних підстав то закономірно постає нова проблема для подальших розвідок: чому природа як об’єкт теоретичного розуму не постає у Й. Фіхте аналогом дії практичних законів, які б доводили органічну єдність теоретичного та практичного наукотворень?

### СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Булатов М. Історія і теорія діалектики / М. Булатов // Булатов М.О., Загороднюк В.П., Малеев К.С., Солонько Л.А. Діалектика без апології. – К. : Стило, 1998. – С. 29–41.
2. Булатов М. Немецкая классическая философия. В 2 ч. Часть 1: Кант. Фихте. Шеллинг / М. А. Булатов. – К. : Стило, 2003. – 322 с.
3. Гайдено П. И. Г.Фихте / П. Гайдено // История диалектики: немецкая классическая философия / Т. И. Ойзерман, А. С. Богомолов [и др.] – М. : Мысль, 1978. – С. 101–150.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1: Наука и логика / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
5. Фихте И. Назначение человека / И. Фихте // Сочинения в 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т.2. – С. 65–224.
6. Фихте И. О понятии наукоучения, или так называемой философии / И. Фихте // Сочинения в 2 т. – Т. 1. – СПб. : Мифрил, 1993. – С. 6–64.
7. Фихте И. Основа общего наукоучения / И. Фихте // И. Фихте Сочинения в 2 т. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 66–337.
8. Фихте И. Первое введение в наукоучение / И. Фихте // И. Фихте Сочинения в 2 т. – Т. 1 – СПб. : Мифрил, 1993. – С. 443–476.
9. Энгельс Ф. Диалектика природы / Фридрих Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 т. – Т. 20. – Издание второе. – М. : Госполитиздат, 1961. – С. 339–626.
10. Шеллинг Ф. Введение к наброску системы натурфилософии / Ф. Шеллинг // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 182–226.
11. Шинкарук В. Теория познания, логика и диалектика И. Канта / В. Шинкарук. – К. : Наукова думка, 1974. – 355 с.

## JOHANN GOTTLIEB FICHTE'S TRANSCENDENTALISM, ITS PRACTICAL AND THEORETICAL FOUNDATIONS: WHAT WAS AT FIRST?

Vasyl Lysyy

*Ivan Franko National of Lviv,  
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e\_mail: k\_filos@franko.lviv.ua*

The author studies Johann Fichte's conception about I ("absolute truth"), which itself creates world and nature. Fichte's philosophy is considering by philosopher himself as "transcendental idealism". In this thesis the priority is given to practical reason. The imagination creative power is revealed as the main theoretical capacity of the Science of Knowledge system in philosophy. As opposed to Immanuel Kant, who believed that the subject of transcendental philosophy is a "system of concepts" and "all the principles of pure reason," Y.Fichte declared: "philosophy should be the science of all sciences. It must be given in this regard to all first principle of science", and "philosophy must further define this same respect to all the sciences of the form". But on the other hand, "Philosophy is a science, and above already determined that it is in this respect must give. But as it is - just science knowledge in the formal sense, it is - the science of anything; it has some subject, and from the above it is clear that the subject - not the other, as a system of human knowledge in general". In other words, the philosophy is to revive the system of the human spirit, the human knowledge system. However, from the general philosophical grounds Y.Fichte attributed to his philosophy of transcendental idealism or idealism also critical. After all, "speculation against dogmatism - not philosophy, but only impotent statements and assurances. Idealism is only possible philosophy".

Enough depth analysis Y.Fichte philosophy contained in the works of domestic philosophers and V.Shynkaruka M.Bulatova and in the Russian philosopher P.Haydenko. In the case of synthetic studies (dialectical) method thinkers, the basic principles of the (presentation) of philosophy (scientific) knowledge, formulated it in his work "On the concept philosophy, or so-called philosophy" and special attention is paid to the disclosure of specific theoretical and practical part of his philosophy. But something in the shadows remain Y.Fichte opinions regarding these parts of the philosophy of communication and expression of particular moments "transfer" philosopher originality of practical reason in the theoretical sphere. In this way it would be discovered the source of transcendental idealism of the German philosopher. On the other hand, in the works of these scholars is a fruitful analysis of the phenomenon as creative (productive) power of imagination, that specific features of theoretical reason and desire as the specific features of practical reason. However, in this regard, some analysis of both types of mind is possible only when one of them appears as a reflection of the other. The challenge is also to explore the form of implementation of practical reason in the field of theoretical and vice versa - the theoretical to the practical sphere. Theoretical study mentioned in the article the problems caused by the fact that, firstly, scientific exploration of philosophy in domestic Y.Fichte philosophical thought today, except for some works M.Bulatov generally absent, and, secondly, theoretical and practical reasons Y.Fichte leads to the improvement imagination regarding theoretical and practical as key forms of human relationship to the world. About dialectic Y.Fichte M.Bulatov writes - this the "first system of dialectics, which in general is reproduced human activity. Here we have quite different than in Kant. The problem with the time of Fichte increased, and so this dialectic retains its value even

increases its in principle". It is the dialectic method of thinking, allowing to adequately understand current global (common) state of the world as some whole.

For Y.Fichte character creation world culture, "second nature" clear. Man, based on desire, initially laid the perfect image of the object through practical action embodies the specified image into reality. The latter appears as a combination (synthesis) objective (nature) and subjective (ideal). The whole object is created (real) was already previously fully in the "head" of the subject in the form of images, diagrams, project, that is perfect. By analogy, the same mechanism would act of creation must take place in the case of the creation of the world (including natural).

"Only reason, - writes Y.Fichte - is a reality, albeit only by and through the power of imagination; reason - a real ability; only the first time the ideal is real, because the word "judge" (Verstehen) also expresses a certain relation to something, then that which must come from the outside, without assistance from our side, and only allow quite interpretation and assimilation. The power of the imagination creates reality; but in itself no reality; only through learning and mastery of reason in its product becomes something something real. Because we are aware of the power of imagination as a product, we do not ascribe reality; we attribute to it that we find available in reason, which we attribute no ability to create, only the ability to save.

*Key words:* I (absolute truth), natural world, practical reason, practical philosophy, theoretical reason, conscious, contemplation.

*Стаття надійшла до редколегії 02.11.2015*

*Прийнята до друку 16.11.2015*