Конрад Крамер

КАНТОВЕ «Я МИСЛЮ» ТА ФІХТЕВЕ «Я Є»[1]

І. Кантове «Я мислю»

1. Вступний пасаж § 16 другої редакції Кантової «Критики чистого розуму» звучить так:

«Положення: Я мислю, має бути у змозі супроводжувати всі мої уявлення, бо інакше у мені уявлялося би щось, чого не можна було би мислити, а це значить те саме, що уявлення або було б неможливим, або щонайменше було би для мене нічим» [Kant, 1911b: S. 131–132][2].

Стверджували, що у висунутій тут пропозиції, яку має обґрунтувати наступне «бо»-речення, узурповано специфікацію поняття «уявлення», яку годі збагнути ні per se, ні через обґрунтування, яке для неї пропонує Кант. Закид полягає у тому, що воно не мало б звучати так: «Положення: *Я мислю*, має бути у змозі супроводжувати всі мої уявлення», а так: «Положення: *Я уявляю*, має бути у змозі супроводжувати всі мої уявлення»[3].

Сам цей закид може засвоїти момент аргументу, який Кант наводить для значущості положення «Я мислю»: якби «Я мислю» не було у змозі супроводжувати всі мої уявлення, тоді уявлення, для якого це не діє, «щонайменше було би для мене нічим». Кант визначає мислення у формальній загальності як «пізнання через поняття», проте поняття – як «предикати можливих суджень», які стосуються «певних уявлень про ще не визначений предмет» (KrV, A 69/B 94). Отож якщо мислення є вжитком понять як предикатів можливих суджень, а глузд як «спроможність мислити» саме тому «можна взагалі уявляти як спроможність судити» (там само), тоді самі поняття є видом уявлення, а їхній вжиток у судженні є специфічним видом уявляння, яке стосується уявлення про ще не визначений предмет так, що воно його визначає. Тому Кант також

© І. Іващенко, переклад, 2014

[1] Переклад з німецької Івана Іващенка за виданням: Cramer K. Kants «Ich denke» und Fichtes «Ich bin». In: *Konzepte der Rationalität=Concepts of Rationality*. Hrsg. K. Ameriks u. J. Stolzenberg. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003, Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus =International yearbook of German Idealism, № 1, S. 57–92. – *Прим. ред. Sententiae*.

[2] Текст «Критики чистого розуму» цит. за виданнями [Kant, 1911a (1 вид. 1781); 1911b (2 вид. 1787)]. Надалі посилання на цей твір позначатимуться абревіатурою KrV із зазначенням видання (A – перше, B – друге) і відповідного номеру сторінки. – *Прим. перекладача*.

[3] Приміром, [Hossenfelder, 1978: S. 100]. Здійснена так зміна пропозиційного змісту вступного речення § 16 вимагає відповідної зміни його обґрунтування (там само).

може сказати, що «поняття ніколи безпосередньо не стосується предмета, а стосується якогось іншого уявлення про предмет. Отже, судження є опосередкованим пізнанням предмета, себто уявленням уявлення» (KrV, A 68/B 93). Те, що поняття та їхній вжиток, тобто мислення як акт судження є специфічним видом уявлення, випливає з важливого місця першого розділу першої книги Трансцендентальної діалектики, де Кант критикує зловживання виразом «ідея» та для запобігання цьому зловживанню розвиває ієрархію «різновидів уявлення». Він пише:

«Рід є уявленням взагалі (repraesentatio). Йому підпорядковане свідоме уявлення (perceptio). Перцепція, яка стосується лише суб'єкта як модифікації його стану є відчуттям (sensatio), об'єктивна перцепція є пізнанням. Пізнання є або споглядання або поняттям (intuitus vel conceptus). Споглядання безпосередньо стосується предмета і є одиничним. Поняття є опосередкованим, тобто ознакою, що може бути спільною для багатьох речей» (KrV, A 320/B 376).

Згідно з цим проясненням «поняття» є «різновидом уявлення», яке підпорядковане найвищому роду – «уявленню взагалі», а саме воно є різновидом уявлення, до якого належать, по-перше, різновид «свідомого уявлення» (перцепція) та, по-друге, його підвид «об'єктивна перцепція», тобто пізнання, протилежне спогляданню, яке Кант тут дещо двозначно характеризує як пізнання, позаяк воно відрізняється від голого відчуття. Відповідно, «мислення» стосується те, що воно є різновидом уявлення, яке вживає той різновид уявлення, яким є поняття.

Тепер закид проти вступного пасажу § 16 звучить так, що зовсім не можна зрозуміти, чому уявлення, байдуже якого різновиду, було б «щонайменше, для мене нічим», якби його не мало бути у змозі супроводжувати «Я мислю». Чому уявлення, якого стосується передумова, що воно є чимось у мені[4], а не чимось в іншому, не може бути чимось для мене саме внаслідок того, що я *відчуваю* чи *споглядаю*, що воно є чимось у мені. Уявлення, яке *є* «чимось у мені», є саме тоді також чимось *для мене*, коли воно є не лише чимось у мені і не лише взагалі є свідомим уявленням у тому сенсі, що наявна свідомість про існування[5] цього уявлення, а лише тоді (і саме тоді), коли я маю свідомість про те, що воно є чимось у мені. Але, згідно з цим закидом, з цього не випливає, що я можу мати свідомість про те, що уявлення є чимось у мені, отже, про те, що уявлення є «моїм» лише тоді (і саме тоді), коли я можу супроводжувати це уявлення *думкою*, що воно є моїм. Щоправда треба визнати: уявлення мають бути у змозі уявлятися *також* у поняттях про них, якщо я маю бути у змозі приписувати їх собі як мої. Адже самоприписування уявлень можуть, вочевидь, відбуватися лише тоді, коли я у змозі дати *описи* цих уявлень, які кваліфікують

[4] Докладніший аналіз значення Кантового формулювання «щось у мені» в пасажі «бо інакше в мені уявлялося би щось […]», який намагається пояснити царину референції цього формулювання через *уявлення* в мені, міститься у [Cramer, 1987: зокрема, розділ III, S. 181 і далі].

[5] Згідно з Кантовим розподілом родового поняття, «уявлення взагалі», відчуття, споглядання та поняття є «свідомими уявленнями». А втім, Кант очевидно не вважає, що свідомість, яка пов'язана із цими уявленнями та відрізняє їх від «несвідомих уявлень», можна ідентифікувати із тією свідомістю, що наявна тоді, коли суб'єкт приписує собі уявлення, які є чимось в ньому, як свої. Адже для цього випадку кожна «перцепція», щоби її можна було вважати такою, мала би бути самоприписаним уявленням, а не лише ґарантувати можливість його самоприписування. Але саме це є метою формулювання та обґрунтування положення «Я мислю» на початку § 16. Якщо «свідомі уявлення» самі по собі ще не є уявленнями в мені, про які я також маю свідомість, що вони є «чимось в мені», то все-таки постає питання, яким, власне, чином Кант прагне вживати поняття «свідомість».

їх як уявлення певного виду. Висловлювання «це уявлення – моє» взагалі не є відповіддю, а не лише якоюсь недостатньою відповіддю на питання: «яке уявлення ти маєш?» Але описи не містяться у відчуттях або спогляданнях, а відбуваються через вжиток понять у судженнях – у нашому випадку через вжиток понять про різновиди уявлень. А тому справді можна сказати, що до кожного самоприписування уявлень має бути залучене «Я мислю», а саме мислення на боці суб'єкта уявлень, завдяки якому він визначає свої уявлення у поняттях про їхню специфічність. З іншого боку, висловлювання «це моє уявлення є уявленням про певний вид ще не є відповіддю на питання, що значить, що я приписую собі певним чином описане уявлення як *моє* [див. Cramer, 1987: S. 189 і далі, 194]. Але чому свідомість, що уявлення є моїм, не може міститися у відчутті, а якщо не у відчутті, то все-таки у спогляданні, а саме у тому спогляданні мене самого, яке сам Кант схарактеризував як опосередковане через внутрішнє чуття внутрішнє сприйняття або самосприйняття?

Отож висунута Кантом у § 16 теза, що гола свідомість приналежності мені (Meinigkeit) уявлень може поставати лише через «Я мислю», а саме через думку про їхню приналежність мені, містить передрішення, яке у систематичному місці його запровадження видається цілковито необґрунтованим і тягне за собою відповідні наслідки. Адже лише завдяки цьому передрішенню Кант зміг схарактеризувати уявлення про приналежність мені уявлень, що постає через «Я мислю» (а цим і уявлення про мене самого як суб'єкта цих уявлень), як «акт спонтанності» сили уявлення, а це уявлення – як таке, що його не можна «уважати приналежним до чуттєвості» (KrV, B 132). Лише завдяки цьому передрішенню Кант також потім може мобілізувати уявлення про «Я» для своєї програми трансцендентальної дедукції категорій чистого глузду. Отож, щоби наперед «догматично» не виключати відчуттєвий та споглядальний характер уявлення про «Я», вступний пасаж мав би звучати так: «Положення: Я *уявляю*, має бути у змозі супроводжувати всі мої уявлення».

Цей закид принаймні на перший погляд не є хибним. Спочатку він може вказувати на те, що характерний для Кантової критичної справи дуалізм умов пізнання ще не виправдовує появу «Я *мислю*» у вступному реченні § 16. Те, що це має бути «Я мислю», яке має бути у змозі супроводжувати всі мої уявлення, ще не випливає з Кантової тези, що споглядання та мислення, чуттєвість і глузд мають поєднуватися, щоби забезпечувати пізнання предметів як предметів можливого для нас досвіду. Ба більше, «Я мислю» у вступному пасажі § 16 аж ніяк не нагадує Кантову засадничу тезу, що розмаїття уявлень, які мають епістемічний характер чуттєвих споглядань, тобто даних уявлень, мають підпорядковуватися єдності понять, а точніше понять, зміст яких не походить з чуттєвості, щоби могло поставати пізнання предметів цих споглядань, тобто досвід. Позаяк цей дуалізм умов пізнання для Канта цілком не залежить від кожного міркування, яке залучає уявлення про мене самого до уявлення про «Я». Тому висновок, який Кант робить на підставі вступного міркування § 16, а саме: «Отже, все розмаїття *споглядання* має *необхідний* стосунок до "Я мислю", у тому ж суб'єктові, в якому це розмаїття подибується» (KrV, B 132), також не повторює його тезу, що споглядання без понять «сліпі», а поняття без споглядань як думки без змісту «порожні» (KrV, A 51/B 75), «але в обох випадках вони є уявленнями, які ми не можемо устосувати до жодного визначеного предмета» (KrV, B 134). Цей висновок формулює радше висловлювання зовсім іншого виду, яке і собі допускає два варіанти тлумачення. Слабший варіант полягає у тім, що у мені не може бути дане жодне споглядання, яке я маю бути у змозі *усвідомлювати* як щось,

що є у мені, і яке не має бути у змозі супроводжуватися «Я мислю». Сильніший і водночас найсильніший варіант у тім, що у мені не може бути дане жодне *споглядання*, яке не має бути у змозі супроводжуватися «Я мислю» [див. також Cramer, 1987: S. 168f, 175f].

Отож, не полишаючи свого закиду, ми цілком можемо визнати, що зроблений Кантом висновок в обох варіантах тлумачення угрунтовує суцільну пов'язаність розмаїття споглядання у думках про це розмаїття, позаяк це розмаїття характеризує підклас класу всіх моїх уявлень. У думках, які, на відміну від цього розмаїття, є дискурсивними уявленнями, що у стосунку із ним призводять до пізнання предметів чуттів як предметів можливого для нас досвіду. Отож, якщо справді «Я мислю» має бути у змозі супроводжувати *всі* мої уявлення, і то байдуже, про який вид уявлень при цьому йдеться, і якщо справді серед моїх уявлень є «дані до будь-якого мислення» (KrV, B 132), тоді «Я мислю» має бути у змозі супроводжувати також усі *ці* уявлення. Тоді для цього різновиду уявлень, тобто всіх *споглядань* як даних мені уявлень чуттєвості, це має означати, що вони взагалі не могли би *бути* чимось у мені, або я щонайменше не міг би *усвідомлювати* того факту, що вони є чимось у мені, якби я не мав понять, які можуть стосуватися даного у цих уявленнях чуттєвого *змісту*. Але саме цього Кантова теза про необхідність об'єднання споглядання та мислення з метою пізнання предметів досвіду ще не могла стверджувати. Ця теза аж ніяк не увиразнила, що у стосунку до *всіх* споглядань має бути виконана умова їхньої мислимості у поняттях про предмети чуттів. Не Кантова теза про дуалізм умов пізнання, а лише теза «"Я мислю" має бути у змозі супроводжувати *всі* мої уявлення», готує для трансцендентальної дедукції категорій чистого глузду вирішальну теорему: умові «справді слугувати пізнанню предметів чуттів у поняттях про такі предмети» задовольняють всі подибувані у мені споглядання. Бо «Я мислю» має бути у змозі супроводжувати *всі* мої уявлення, воно має бути у змозі супроводжувати всі мої *споглядання*. Але те, що «Я мислю» має бути у змозі супроводжувати всі мої *споглядання*, грунтується на твердженні, що саме це «Я мислю», а не неспецифіковане «я уявляю», має бути у змозі супроводжувати всі мої *уявлення*. Втім, що є підставою для цього твердження? У цьому питанні по-новому оживає згаданий на початку закид.

2. Важливо унаочнити, що у певному сенсі для нашого закиду також тривіальною є істина, що «Я мислю» (а не неспецифіковане «Я уявляю») є і також має бути тим, що має бути у змозі супроводжувати всі мої уявлення. А саме тоді, коли уявлення може бути не лише чимось *у* мені, а й також чимось *для* мене. Байдуже, про який різновид уявлення йдеться: уявлення, для якого діє передумова, що воно є чимось у мені, чимось і для мене є саме тоді, коли я усвідомлюю, що воно є чимось у мені. Не всі уявлення, які є чимось у мені, є також чимось для мене. Якщо вони є лише чимось у мені, але не чимось для мене, тоді вони або «несвідомі» або «свідомі» у сенсі Кантового (KrV, A 320/B 376) поділу родового поняття «уявлення взагалі», але так, що ця свідомість ще не імплікує жодного самоприписування такого уявлення [див. Cramer, 1987: S. 168f, 175f]. Однак ані несвідомі, ані свідомі уявлення, що не є самоприписаними, не є, за Кантовим переконанням, яке він поділяє з традицією, вільноплинними сутностями. Для Канта уявлення є радше ментальними станами, які завжди слід вважати або визначеннями «душі» (KrV, A 19/B 33; A 22/B 37; B 67 і далі) або «суб'єкта» (KrV, B 67; B 132 і далі) та які «подибуються» у ньому (KrV, B 132). Проте з цієї характеристики уявлень не випливає, що душа або суб'єкт,

чиїми визначеннями вони є, має також вже усвідомлювати, що вони є чимось у ній. Але якщо суб'єкт має цю свідомість, тоді він приписує собі ці уявлення як свої. Самоприписування уявлень мають мовну форму «я знаю, що я φ», або також «я φ», де φ є предикативною змінною, для якої щоразу застосовні дескриптивні предикати, які є поняттями про специфіковано наведені ментальні стани або ментальні події на кшталт того, що Кант називає «уявленням». Якщо ці уявлення є даностями чуттєвості у формі споглядання, то я маю орудувати поняттями, які їх описують, щоби могти *при*писувати їх собі. Поняття про споглядання не є спогляданнями, вони стосуються споглядань. Те, що описи споглядань можливі лише через вжиток понять, через які їх мислять, є тривіальною істиною. Тому якщо самоприписування споглядання містить опис цього споглядання, то також істинно, що «Я мислю» має бути тим, що має бути у змозі супроводжувати споглядання. Це мислення стосується споглядання, позаяк воно має орудувати дескриптивним поняттям про нього. Те саме стосується не лише самоприписаних споглядань, але й усіх самоприписаних уявлень.

Та це не все, що відбувається у самоприписуванні уявлення. У судженні «я знаю, що я φ» той, хто виносить судження, не лише описово стосується *уявлення*, яке є чимось у ньому, а й через вжиток синґулярного терміна «я» стосується *себе самого*. Отож синґулярний термін «я» так само не тотожний тому, до чого він відсилає, як і поняття про споглядання не є тотожним спогляданню, поняттям якого воно є. Синґулярний *термін* «я» є не «*певним* Я», а також не *тим* Я, до якого цей термін відсилає в ужитку через мовця. Тому синґулярний термін «я» так само має семантично позначену поняттєву форму такого виду, що Кант – навіть якщо очевидно вже не так легко[6] – міг казати не лише про «поняття мислящої сутності взагалі» (KrV, B 418), а й також про «поняття мене самого в усьому мисленні» та про «поняття *Я*, позаяк воно виринає у будь-якому мисленні» (KrV, A 342/B 400). Отож, якщо самоприписування уявлень відбуваються у судженнях, на місці суб'єкта та предиката яких стоять поняття (навіть поняття із різним логічним статусом), і якщо будь-яке судження є мисленням, а до того ж, на думку Канта, будь-яке мислення (тобто будь-який вжиток понять) може відбуватися лише внаслідок того, що ми судимо через них, тоді теза, що самосвідомість у формі самоприписування уявлень є мисленням, а не спогляданням, знову здається тривіальною. Адже за експлікованих після цього умов і так зрозуміло, чому під час самоприписування уявлень має функціонувати «Я мислю», а не неспецифіковане «Я уявляю».

Утім, це міркування не здатне спростувати наш закид. Останній може із ним узгодитися і вказати на той пункт, з якого черпає свою властиву силу, а саме: воно аж ніяк не виключає, що те, чого стосується синґулярний термін «я» під час кожного самоприписування уявлень, саме виконує та має виконувати умову «бути *даним* у чуттєвому спогляданні». Хто вживає термін «я», вживає особовий займенник першої особи і заразом стосується до самого себе як особи, тобто до тієї особи, якою він сам є. Отож, самі особи є сутностями у просторі і часі, а тому мають бути у змозі описані як предмети чуттів, які стосуються даного розмаїття чуттєвості, тобто внутрішнього і зовнішнього чуття. Тому якщо говориться, що я можу уявляти себе під час кожного самоприписування уявлень лише через *думку* «Я», то з цього годі виснувати, що ця думка не *узгоджується* з іншими думками у тому, що вона є думкою *про* щось дане у чуттєвому спогляданні. Але саме це, згідно із завершальними міркуваннями нашо-

[6] Див. широко обговорюване місце у KrV, A 346/B 404.

го закиду, є Кантовим нічим не обґрунтованим припущенням у § 16. І чи не каже сам Кант у контексті своєї критики паралогістичного влаштування раціональної психології своїх попередників, що положення «Я мислю», зрозуміле як еквівалент положення «Я існую, мислячи», є «емпіричним», позаяк воно містить «визначуваність мого існування суто з огляду на мої уявлення у часі» (KrV, B 420). Але як емпіричне положення воно застосовує терміни, які відсилають не лише до відповідних їм споглядань, а й до емпіричних даностей чуттєвості. А тому: «Я мислю є, як вже сказано, емпіричним положенням, та містить положення Я існую» (KrV, B 422).

3. А втім, неважко зрозуміти, що наш закид помиляється й у цьому завершальному обґрунтуванні на користь своєї слушності. Він не бачить, що присутнє у кожному самоприписуванні уявлень уявлення «Я» не є ані чуттєвим уявленням, ані поняттєвим уявленням, яке стосується чуттєвого уявлення, а може бути лише *думкою*, *зміст* якої годі презентувати у чуттєвому уявленні. Кант звертає увагу на цей стан справ саме у тому контексті, в якому він положення «Я мислю» характеризує як «емпіричне положення» таким чином: «Отож варто зауважити, що коли я назвав положення я мислю емпіричним, я не хотів цим сказати, що *Я* у ньому – емпіричне уявлення; воно є радше чисто інтелектуальним уявленням, бо належить мисленню взагалі. Але без будь-якого емпіричного уявлення, яке становить матерію для мислення, акт Я мислю все-таки не мав би місця, а емпіричне є лише умовою застосування або вжитку чистої інтелектуальної спроможності» (KrV, B 423). Тож тепер варто висвітлити Кантові аргументи на користь «чисто інтелектуального» характеру уявлення «Я».

По-перше, уявлення «Я», яке треба актуалізувати у кожному самоприписуванні уявлень, *як таке* не містить жодного розмаїття, а саме тому не є жодним даним у чуттєвому спогляданні уявленням, чи таким, що може бути у ньому даним. Природно, що цей вислів є значущим лише тоді, коли всі без винятку дані через спроможність чуттєвості уявлення, чи то лише чисті або емпіричні споглядання, чи голі відчуття, насправді завжди презентують розмаїття. Втім, коли я приписую собі плюральність уявлень як свою, разом з уявленням, що всі ці уявлення *укупі* є моїми, то я стосуюся до розмаїття уявлень, які можуть бути як спогляданнями, так і поняттями. До того ж, слід поставити під сумнів спроможність самоприписування уявлень обмежуватися одним і лише одним уявленням, а також зважити, чи не є радше необхідним те, що кожне окреме самоприписування уявлення підлягає умові щонайменше можливості подальших самоприписувань інших уявлень. «Semper idem percipere et non percipere idem»[7] – сказав Томас Гобс. Це речення можна розширити до речення: Semper idem percipere et non *percipere* percipere idem[8]. Але цілком певно, що уявлення про «Я» як таке не є елементом розмаїття *тих* уявлень, які Я приписує та може приписувати собі за умови уявлення про себе, хай це розмаїття буде спогляданням чи мисленням. Адже, по-перше, уявлення «Я» не може супроводжувати уявлення «Я», а саме тому не може, що воно є уявленням «Я». Кант увиразнює це

[7] «Завжди сприймати одне й те ж і не сприймати [є] одним і тим самим» (лат.). К. Крамер цитує тут у дещо зміненому вигляді п'ятий параграф 25-го розділу І-ї частини Гобсових *Першооснов філософії.* В оригіналі ця фраза виглядає так: «Sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt» (завжди відчувати одне й те саме і не відчувати постають як одне й те ж). – *Прим. перекладача.*

[8] Завжди сприймати одне й те ж і не сприймати *сприйняття* [є] одним і тим самим (лат.). – *Прим. перекладача.*

ще й так: уявлення «Я мислю», «яке має бути у змозі супроводжувати всі інші уявлення та у будь-якій свідомості є тим самим, не може супроводжуватися іншим уявленням» (KrV, B 132). Отож, якби чуттєві уявлення ексклюзивно належали до класу тих, які Я приписує та може приписувати собі за умови уявлення про себе (а виконання цієї умови якраз не може відбуватися через уявлення, яке Я *приписує* собі), то уявлення про Я не могло би бути чуттєвим спогляданням. Адже тоді саме уявлення про Я може бути лише супроводжувальним уявленням, а не одним із супроводжувальних уявлень[9]. Але чому, треба тепер спитати, *кожне* чуттєве споглядання має ексклюзивно міститися у класі тих уявлень, які є самоприписуваними лише за умови уявлення про мене самого, що не міститься у чуттєвому спогляданні? Чи не могло би бути й так, що існує чуттєве споглядання, яке не належить до самоприписаних чи самоприписуваних уявлень, натомість безпосереднім чином уявляє саме те, що я маю на увазі, коли стосуюся себе через ужиток сингулярного терміна «я», приписуючи собі нетотожне із уявленням «Я» уявлення як моє.

Кант виключає цю можливість таким аргументом: кожна спроба аналізувати зміст уявлення «Я» свідчить, що його зміст не підлягає подальшому аналізові. Зміст уявлення саме тоді не підлягає аналізові, коли він не виявляє *у собі* жодного розмаїття. Це стосується змісту уявлення «Я», а тому воно є *простим* уявленням[10]. Але саме тому те, що уявляється в «Я», можна лише *мислити*, а не *споглядати*. І на тій самій підставі думка «Я» також не може бути думкою *про* щось, дане у чуттєвому спогляданні. Авжеж, цей аргумент стає зрозумілим лише на підставі подальшого припущення, що у чуттєвому спогляданні не може бути дане щось просте.

4. Існує три типи висловлювань, в яких Кант стверджує простоту уявлення «Я» у трьох аспектах. По-перше, «Положення *Я є просте* треба розглядати як безпосередній вираз апперцепції […] Але *Я є просте* означає не що інше, як це уявлення: *Я* не містить ані найменшого розмаїття, а також воно є абсолютною (хоча й суто логічною) єдністю» (KrV, A 355). Цією тезою Кант виключає, що уявлення «Я» може бути чимось, даним у спогляданні, бо все, дане у спогляданні, містить розмаїття. Позаяк я, по-друге, «через Я повсякчас мислю абсолютну, але логічну єдність суб'єкта (простоту)», то я водночас мислю щось, уявлення про що «ніколи не містить *синтезу* розмаїття» (KrV, A 356). Цією іншою тезою Кант також виключає, що уявлення «Я» є поняттям *про* щось презентоване у чуттєвому спогляданні. Адже кожне таке поняття, чи то емпіричне, чи то чисте поняття глузду (категорія), є уявленням про синтетичну єдність того, що може бути даним у чуттєвому спогляданні. Урешті-решт, уявлення «Я» також не може бути подібним до *форми* споглядання або до *уявлення* про форму споглядання. Кант пише: «Щоправда, Я є в усіх думках. Але з цим уявленням не пов'язане жодне споглядання, яке відрізняло б його від інших предметів споглядання. Отже, можна, щоправда, сприймати, що це уявлення завжди виринає у будь-якому мисленні, але не можна сприймати його як тривке й стійке споглядання, в якому чергуються (мінливо) думки» (KrV, A 350).

---

[9] Denn sie selber kann dann nur die begleitende, nicht eine begleitende Vorstellung sein. В оригіналі автор використовує недоступну для точного передання українською відмінність між визначеним і невизначеним артиклем, коли пише про уявлення про Я як *die* begleitende та nicht *eine* begleitende Vorstellung, тобто Я є уявленням, яке супроводжує всі можливі класи уявлень (*die*), а не уявленням, яке супроводжує (*eine*) лише якісь дані уявлення. – *Прим. перекладача.*

[10] Див. щодо цього ґрунтовне дослідження Дитера Генриха [Henrich, 1976: особливо S. 54f].

Чому це так? Тут лише треба докладніше розвинути основну думку, яка привела Канта до характеризування Я як *простого* уявлення. Під час кожного самоприписування уявлення саме через те, що я знаю, що уявлення є моїм уявленням, я уявляю себе як того або як те, чиїм уявленням є певне уявлення. Це уявлення мене самого, – отже, уявлення, що *я* є тим, чиїм уявленням є певне уявлення, – є лише уявленням про те, що уявлення у мені, які відрізняються від уявлення мене самого, завжди тоді, коли з ними пов'язана свідомість їхньої наявності, розуміють як уявлення того, що позначає мовний вираз «я». Але це уявлення належності мені певного уявлення відбувається в усіх самоприписуваннях формально-інваріантним, одноманітним чином. Саме тому уявлення, що уявлення є моїм, не містить у *собі* розмаїття як уявлення, яким воно *саме є*. Уявленню мене самого властивий тотальний брак того, що є або може бути конкретним змістом уявлень, які я собі приписую або можу приписати як свої. Саме тому Кант також називає його «для себе самого цілком порожнім на зміст уявленням» (KrV, A 346/B 404). Позаяк у довільних самоприписуваннях розмаїтих уявлень, що відрізняються від уявлення «Я», останнє наявне у формальній інваріантності та одноманітті, то воно є простим уявленням, а саме тому, що воно як таке не має жодних варіацій. Але тепер слушно, що все, що може бути даним у чуттєвому спогляданні, містить у собі самому розмаїття. Чуттєвому спогляданню ніколи не дане щось просте[11]. Саме у цьому контексті, в якому Кант звертає увагу на те, що «простота» апперцепції наявна «вже в її можливості» (KrV, B 419), він розгортає цю думку про виключення стосовно реального у просторі так: «Отож у просторі немає нічого реального, що було би простим, бо точки (які становлять єдине просте у просторі) є суто межами, але самі не є чимось, що як частина слугує заповненню простору» (KrV, B 419 і далі). Цю думку можна поширити на саме чисте розмаїття простору і часу. Точки у просторі є голими межами. Одна точка у просторі розташована скрізь і ніде, її можна ідентифікувати лише у стосунку до розмаїття точок[12]. Те саме стосується так званої точки зараз, а також усього, що дане або може бути даним у просторі та часі як емпіричний факт. Але з цього випливає, що просте уявлення «Я» силою своєї простоти повинне мати статус *думки*, а саме такої думки, яка не є думкою про щось, дане у спогляданні, а також не є думкою про синтез чогось таким чином даного. Тому «Я мислю» у вступному реченні § 16 вказує не лише що уявлюване мною, коли я через застосування сингулярного терміну «я» приписую собі уявлення як свої, відбувається у судженні такої форми «Я знаю, що я φ», але й на те, що із застосуванням сингулярного терміна «я» я стосуюся чогось, що можна лише *мислити*, але не *споглядати*. Але окрім цього, «Я мислю» вказує на щось інше, а саме що ця думка про мене самого також є думкою *про* щось, що не підлягає презентації у жодному спогляданні: «Свідомість мене самого в уявленні Я зовсім не є спогляданням, натомість суто інтелектуальним уявленням самодіяльності мисля́щого суб'єкта. Тому це Я також не є ані найменшим предикатом споглядання» (KrV, B 278). Уявлення «Я» має породжуватися як думка, а ця думка не лише *ґрунтується* на «акті спонтанності сили уявлення» (KrV, B 130), а: «Це уявлення» – тобто «Я мислю» – «*є* актом спонтан-

[11] Диференційовані аргументи Канта для цієї засадничої тези його теорії докладніше розглянуті в [Cramer, 1986: S. 41–81].

[12] Див. щодо цього [Cramer, 1985: S. 89f].

ності» (KrV, B 132; курсив мій. – *К. К.*), який породжує властивий «зміст» того, що через нього мислять, а саме не на шкоду властивій порожнечі цієї думки. Не тому, що уявлення про «Я» може бути лише *думкою*, а тому, що це уявлення може бути лише *такою* думкою, у змісті якої мислять щось, що можна лише мислити, але не споглядати, «Я *мислю*» має бути у змозі супроводжувати всі мої уявлення. І саме тому вираз «Я мислю», як того хоче наш розглянутий закид, не можна замінити неспецифікованим виразом «Я уявляю». Отож систематична суть появи «Я мислю» у вступному реченні § 16 полягає не у тім, що я можу приписувати собі уявлення лише за умови, що орудую поняттями про них через те, що я мислю, а у тім, що у кожному такому самоприписуванні я можу стосуватися себе як суб'єкта уявлень лише тому, що маю поняття про себе, яке повинне спонтанно витворюватися у кожному самоприписуванні.

Чим витворюватися? Саме тим, до чого мають стосунок у спонтанному витворенні думки «Я», тобто *мною*. Тому гола думка «Я» містить у собі свідомість мого власного існування, і то безпосередньо. А тому положення «Я мислю […] є положенням, яке вже містить у собі існування» (KrV, B 418), і тому «уявлення: Я є, що увиразнює свідомість, яка може супроводжувати все мислення, є тим, що безпосередньо містить у собі існування суб'єкта» (KrV, B 277). А втім, безпосередньо дане разом із положенням «Я мислю» положення «Я є» не є *жодним* емпіричним положенням: воно не ґрунтується на тому епістемічному стані суб'єкта, який Кант називає «внутрішнім досвідом». Та хай там як «можливе *визначення* […] нашого власного існування […] у часі, тобто внутрішній досвід», це все-таки ще не є тим, завдяки чому «можлива […] свідомість нашого власного існування» (KrV, B 277). Те саме стосується Кантової дискусії про функцію «внутрішнього споглядання», завдяки якій ми «пізнаємо наш власний суб'єкт лише як явище, а не згідно з тим, чим він є сам по собі» (KrV, B 156): «Проте у трансцендентальному синтезі розмаїття уявлень взагалі, а отже, у синтетичній первинній єдності апперцепції, я усвідомлюю себе самого не так, як я постаю (wie ich mir erscheine), і не так, як я є сам по собі, а я усвідомлюю лише те, *що я є*. Це уявлення є мисленням, а не спогляданням» (KrV, B 157). Отже, у голій свідомості апперцепції я не пізнаю, чим (was) я є, а те, що (daß) я є. А тому: «Апперцепція є чимось реальним» (KrV, B 419). Ясна річ, що терміни «існування» та «реальне», вжиті у цьому контексті, не можуть матися на увазі Кантом в їхній критичній інтерпретації згідно з його постулатами емпіричного мислення взагалі (KrV, A 218 і далі/B 265 і далі) та його засади антиципацій сприйняття (KrV, A 166 і далі/B207 і далі).

Але незалежно від цього постає вирішальне питання: Чи *є* я *тому, що* я *усвідомлюю* себе самого через актуалізацію думки «Я мислю», чи я також є *незалежно* від того, що усвідомлюю себе самого через актуалізацію цієї думки?

Фіхте був тим, хто дав свою власну недвозначну відповідь на ці питання.

II. Фіхтеве «Я є»

1. Програму § 1 «Засади всього вчення про науку як посібника для своїх слухачів» (1794 р.) Фіхте сформулював таким чином:

«Ми маємо *розшукати* абсолютно першу, цілковито безумовну засаду всього людського знання. Її не можна *довести* чи *визначити*, якщо вона має бути абсолютно першою засадою. Вона має увиразнювати ту *вчинкодію*, яка ніколи не виринає

серед емпіричних визначень нашої свідомості і не може виринути, а радше закладає підвалини всієї свідомості та уможливлює її» [Fichte, 1969: S. 255, рядок 6 і далі][13].

«Виразом вчинкодії, але також єдино-можливої» на відміну від усіх емпіричних визначень, тобто фактів свідомості під час виконання оголошеної програми виявиться положення «*Я є*» (GL, S. 259, рядок 8 і далі), а саме у специфічній для Фіхтевого вчення про знання інтерпретації його пропозиційного змісту. Цю інтерпретацію Фіхте вважав своїм самобутнім відкриттям. На тлі цього відкриття Фіхте міг посилатися на Кантову філософію та писати таке:

«На наше положення, як абсолютну засаду всього знання натякав *Кант* у своїй дедукції категорій. Але він його ніколи визначено не встановив *як* засаду» (GL, S. 262, рядок 9 і далі).

У цьому зауваженні Фіхте, щоправда, приписує Кантовій теорії знання заслугу бачення по суті тієї абсолютно першої та безумовної засади всього людського знання. Але водночас він констатує, що Кант «визначено не встановив» як засаду те, на що натякнув у трансцендентальній дедукції категорій. Саме тому, на думку Фіхте, Кантовій заслузі кореспондує засаднича вада його теорії знання, яка заганяє у скруту осердя цієї теорії – трансцендентальну дедукцію категорій – стосовно завдання вчення про *науку*, якого, у чому Фіхте не мав жодних сумнівів, Кант також прагнув. Кант зміг лише натякнути на щось, що насправді треба схарактеризувати як засаду всього вчення про науку, а саме так, що положення «Я є» встановлюють як абсолютно першу та цілковито безумовну засаду. Фіхте вважає, що Кантові це не вдалося тому, що він невідповідно визначив хоч і не функцію, а радше зміст «картезіанської» певності «Я є».

Абстрагуймося спочатку від оцінок цього переконання Фіхте. А втім, відразу впадає в око, що Фіхте зміг визначити цю ваду Кантового вчення про знання лише на підставі вирішальних думок Кантової епістемології, а саме Кантового визначення функції *судження*.

Абсолютно першу і цілковито безумовну засаду всього знання не можна довести, тому що доведення положення передбачає її виснування з інших положень, значущість яких або передбачають, або мають також висновувати з інших положень. Тому засаду можна лише *розшукати*. Утім, те, що тут треба розшукати, є *положенням*. Абсолютно перша та цілковито безумовна засада також є положенням. Знання означає орудування об'єктивно значущими положеннями. Абсолютно перша і цілковито безумовна засада *всього* людського знання була б положенням, у стосунку до якого відмінні від нього положення виявляються значущими положеннями. А преціньо, очевидно, що ту засаду можна розшукати та віднайти лише на підставі того, що саме є положенням. Отож якщо лише положення є тим, де артикулюється як знання, так і домагання знання, і якщо йдеться про те, щоби хоч і не довести певне положення як основу всього нашого знання, а, мабуть, виявити його у зететичному поступуванні, то це поступування має спиратися на одне або на низку положень, а саме на такі положення, в яких не лише висувається *домагання* знання, а в яких знання вже *артикульоване*, і то таким чином, що стосовно цього стану справ не може бути сумнівів. Лише від положення, і то від такого положення, що безсумнівно репрезентує знання, може відштовхуватися пошук першої засади всього знання. А тому Фіхте пише:

[13] Посилання на текст цього твору Фіхте надалі позначатимуться абревіатурою GL із зазначенням номеру сторінки. – *Прим. перекладача.*

«На шляху виконуваної рефлексії ми маємо спиратися на певне *положення*, яке *визнає* будь-хто без заперечень. Таких положень має бути багато. Рефлексія вільна, а тому все залежить на тому, з якої точки її починати» (GL, S. 256, рядок 5 і далі, курсив мій. – *К. К.*).

Положення, істину якого визнає будь-хто без заперечень, ще не є шуканою засадою. Проте його аналіз має мати функцію *підведення* до шуканої засади. Як це має бути, Фіхте пояснює суто формальним, антиципативним чином:

«Так, як визнається це положення, має водночас визнаватися вчинкодією те, що ми прагнемо закласти у підвалини всьому вченню про науку: і на підставі рефлексії має виявитися, *що* воно як таке визнається *водночас із тим положенням*» (GL, S. 256, рядок 10 і далі).

2. Основним оперативним поняттям виконуваної з цією метою рефлексії є поняття «покладання» з його граматичними відмінами. Це не тому, що ця рефлексія має спиратися на положення, а мовний вираз «положення» етимологічно вказує на дієслівний вираз «покладання», а тому, що мовний вираз «покладання» у своєму семантичному ядрі відсилає до *діяльності*, а саме до діяльності *судження*. Щодо цього Фіхте пише: «Через положення […] *судять*. Але будь-яке судження згідно з емпіричною свідомістю є діянням людського духу» (GL, S. 258, рядок 26 і далі). Щоправда, Фіхте посилається тут in specie на положення «A=A». Адже далі він говорить: «Через положення A=A судять» (GL, S. 258, рядок 26). Ти чи не значить, що положення «A=A» є привілейованим стосовно інших положень внаслідок того, що через нього судять, тоді як через інші положення – ні. Фіхтеве твердження полягає радше у тім, що судять через усі положення, отже, *всі* положення *in genere* є мовними артикуляціями суджень, здійснення яких так само *in genere* є діянням людського духу, яке *як* діяння засвідчує те, що Фіхте називає тут емпіричною свідомістю. Тому первинне та виокремлене Фіхте значення виразу «покладання» полягає у тім, що воно вказує на активність, яку ми у собі *знаємо*, тому що здійснюємо *судження*. Це знайомство із фактом нашої свідомості є тим, що дозволяє зарахувати за поняттям покладання його оперативну функцію для вияву найвищої засади всього знання, яка і собі вже не є *фактом* нашої свідомості, а має засвідчувати те, що Фіхте називає вчинко*дією*.

«Покладене» через акт діяльності – судження: судження або положення, через яке судять, відрізняється від того, що не має відпочатково «покладатися» через акт діяльності. Таке не-покладене, якщо дотримуватися засадничих розрізнень Кантової теорії знання, так само подибується як факт емпіричної свідомості: воно є даним у чуттєвому спогляданні розмаїттям відчуттів. Відчуття можна констатувати лише у чистій пасивності, а не «покладати» через акт спонтанності сили уявлення, тобто витворювати. Тому все «покладене» вказує на спроможність спонтанності суджень, а все не-покладене, але все-таки подибуване як факт емпіричної свідомості, вказує на спроможність рецептивності, отримувати уявлення у формі даних.

Щоправда, тепер одну із систематичних сутностей Фіхтевого вчення про науку, тобто відмінність між спонтанністю та рецептивністю, покладанням і констатуванням ще треба інтеґрувати до теорії спонтанних дій суб'єкта, а внаслідок цього підвести до остаточно обґрунтованого розуміння. Адже – так звучить його спрямована проти Канта опція – дане протистоїть покладеному. І це протиставлення слід прояснити у теорії, яка дозволяє розуміти саме це протиставлення як модус «покладання». А тому Фіхте не поділяє Кантову думку про засадничий дуалізм умов

пізнання. А проте зрозуміло одне: Фіхтева теза про «покладання» спирається на Кантову теорію судження та на провідне переконання цієї теорії, що кожне судження зобов'язане «актові спонтанності» сили уявлення, який засадничо відрізняється від пасивності спроможності «душі» отримувати уявлення у формі чуттєвих споглядань. Хоча наприкінці Фіхте оскаржує засадничість цього розрізнення. Але саме цим він радикалізує вирішальний пункт Кантової теорії судження як «зробленого» силою спонтанної діяльності суб'єкта уявлення. Оперативне поняття «покладання» у його функції виявлення абсолютно першої засади та у його суцільній функції для побудови вчення про науку якраз також доводить у Фіхтевому оприявненому запереченні Кантового дуалізму умов пізнання, що Кантова теорія судження становить систематично провідний відправний пункт Фіхтевої філософії і немає жодних підстав уважати, що Фіхте не усвідомлював цього стану справ. Тому Фіхтеву тезу про «покладання» (ponere) у щонайменш спочатку констатованій відмінності від «сприймання» (recipere) можна розуміти як першу свідому точку дотикання із Кантовою теорією знання, а саме тому, що імплікований у Фіхтевому понятті «покладання» стосунок до актуалізування спроможності спонтанності так само як і у самого Канта пов'язаний із розглядом структури судження та положення.

У кожному судженні витворюється взаємозв'язок, який не «даний», а «зроблений». У Кантовій теорії знання цей зв'язок існує тоді, коли судження може мати об'єктивну значущість і в якому дане розмаїття чуттєвості через спонтанний акт глузду переноситься до синтетичної єдності апперцепції. Утім легко пояснити, що Фіхте щонайменш спочатку має цілковито відмовитися від цього вирішального для Кантової епістемології стосунку до даного розмаїття чуттєвості. Бо можна легко побачити, що кожен такий стосунок прирікає на поразку справу встановлення абсолютно першої, цілковито безумовної засади всього знання. Перша цілковито безумовна засада всього знання не може покладатися так, що її покладання зумовлене іншими положеннями. Але вона була б зумовлена іншим положенням, якби її треба було покладати лише у стосунку до чогось іншого від неї відмінного, для чого вона мала б функцію заснування взаємозв'язку. Бо наведення цього іншого *як* такого мало б висловлюватися у положенні, яке мало б відрізнятися у положенні, яке треба покласти як засаду. Мабуть, у такому разі це положення можна було б кваліфікувати як розшукувану засаду. Але тому, що це положення говорить, що існує емпіричне визначення свідомості, в якому свідомості щось дається, а не покладається, то його можна позначати як *факт* свідомості, але не як шукану *вчинкодію*. З цього випливає, що припущення початкового дуалізму умов пізнання є для Фіхте неможливим.

3. Дотепер ми не тематизували Фіхтеве визначення відправної точки розшуку найвищої засади всього людського знання та її стосунку до суб'єкта знання під назвою «Я». Важливо прояснити, що такою відправною точкою може бути лише положення, покладання якої ми знаємо як факт, що має статус *досвіду*, якого ми набуваємо нашою свідомістю. Фіхте пише:

«Встановлюється певний факт емпіричної свідомості, від якого один за одним відокремлюють емпіричні визначення, аж поки не залишається те, що не можна цілковито відкинути та відокремити» (GL, S. 256, рядок 13 і далі).

Те положення, покладання якого констатують як факт емпіричної свідомості і яке Фіхте обрав своєю вихідною точкою тому, що від нього «шлях до нашої цілі найкоротший», є положенням «А є А». Адже:

«Положення А є А (як і А=А, бо це є значення логічної копули) визнає кожен, взагалі не сумніваючись у ньому. Його визнають цілком певним і з'ясованим. Але якщо хтось вимагатиме доказу цього положення, то ніхто зовсім не заходився б його доводити, а ствердив би, що те положення *цілковито*, тобто *без будь-якої іншої підстави* певне. І коли це без якогось сумніву у загальному визначенні роблять, то приписують собі спроможність *щось цілковито покладати*» (GL, S. 258, рядок 26).

Пропозиційний зміст положення «А є А» Фіхте докладніше визначає так:

«Через твердження, що попереднє положення є певним у собі, *не* покладають, що А *є*. Положення *А є А* зовсім не рівнозначне положенню *А є*, або: *є якесь А* […]. Якщо припускають, що А означає замкнений у двох лініях простір, то те положення завжди лишається вірним, тоді як положення *А є* очевидно було б хибним. Натомість *покладають*: *Якщо* є А, *тоді* є А. Отже, питання зовсім не у тім, *чи* є А взагалі, чи ні […]. Як наслідок, завдяки твердженню, що попереднє положення є цілковито певним, встановлюють те, *що* між тим *Якщо* та цим *То* існує необхідний взаємозв'язок. А цей *необхідний взаємозв'язок між обома ними* є тим, що покладають *цілковито* та *без якоїсь підстави*. Попередньо я називаю цей необхідний взаємозв'язок Х. Але з огляду на саме А, *чи* є воно, чи ні, ще нічого не покладене. Отже, постає питання: тоді за якої умови є А?» (GL, S. 256, рядок 25 і далі, S. 257, рядок 1 і далі).

Характерно, що Фіхтева відповідь на це питання відбувається не через наведення об'єктивних умов істинності екзистенційного судження форми «А існує» або «є А», в якому чистий бланк «А» заповнюється визначеним дескриптивним предикатом, натомість через докладнішу кваліфікацію покладеності необхідного взаємозв'язку Х, який свою покладеність вперше експліцитно пов'язує із суб'єктом знання, тобто «Я». «Х покладене щонайменше *в* Я, і *через* Я» (GL, S. 257, рядок 12).

Не може бути жодного сумніву у тім, що наявна цьому висловлюванні кома має бути викреслена згідно з теперішніми правописними стандартами. Бо Фіхте не може тут вважати, що необхідний взаємозв'язок Х, по-перше, *є* в Я, і, по-друге, – з огляду на його покладеність – *покладений* через Я, натомість він має на увазі лише те, що Х *покладене* в Я і, позаяк воно покладене *в* Я, також покладене *через* Я[14].

Обґрунтування того, що Х покладається в Я та через Я, звучить дуже просто: «адже *Я* є тим, що *судить* у попередньому положенні» (GL, S. 257, рядок 12 і далі, курсив мій – *К. К.*).

Якщо спочатку абстрагуватися від Фіхтевого твердження, що Х не лише покладене *в* Я, а також покладене *через* Я, тоді часткове висловлювання, що Х покладене в Я, вже обґрунтоване у тому, що це Я є тим, що судить в Х. Це твердження Фіхте далі не обґрунтовує. Здається, він радше вважає самозрозумілістю те, що кожне судження відбувається у перспективі першої особи однини, а будь-яку судженнєву поведінку, якщо вона справді здійснюється, можна констатувати як факт емпіричної свідомості, а саме так, що «Я» у констатуванні цього факту приписує собі щось як свою власну дію. Те, що Х «покладене в Я», за вже наявної передумови, що Х «покладене», можна зрозуміти так, що покладання Я, сказати б, локалізоване, а саме тому, що це покладання відоме як факт емпіричної свідомості. Адже щось «встановлюється»

[14] В оригіналі це речення сформульоване так: «X ist wenigstens *im* Ich, und *durch* das Ich gesetzt». Якщо, як пише Крамер, кома мала б тут смислове навантаження, тоді це речення треба було б перекладати як «Х щонайменше є в Я і покладене через Я». – *Прим. перекладача.*

як факт тоді, коли воно констатується як факт. Це відбувається тоді, коли Я віднаходить його як емпіричне визначення своєї власної свідомості і саме у цьому сенсі віднаходить його у собі, а не у чомусь чи у комусь іншому. При цьому можна абстрагуватися від питання, чи також можливо констатувати факти свідомості не лише у своїй власній, а й у чужій свідомості. Тому Фіхтев спосіб виразу, що X «покладене в Я», легітимує себе щодо виразу «в Я» через те, що я є тим, хто констатує, що покладеність X становить результат акту покладання, який я подибую у собі як акт моєї свідомості.

Якщо докладніше розглянути часткове твердження, що X покладене в Я, тоді виявиться, що воно не може мати на увазі, що пропозиційний *зміст* судження «Якщо А, тоді А» покладено в Я, а саме таким чином, що сам його пропозиційний зміст кваліфікує Я як суб'єкта знання. Судження «Якщо А, тоді А» не є висловлюванням *про* Я, яке судить: «Якщо А, тоді А». Те, що X покладене в Я, може радше значити, що судженнєва *поведінка*, яка покладає положення «Якщо А, тоді А», відбувається в Я. Лише із цим застереженням можна з сенсом казати, що X покладається в Я. Адже що, наприклад, має казати те, що речення, на кшталт «Якщо простір замкнено у двох прямих лініях, то простір замкнено у двох прямих лініях», яке є «завжди вірним», є висловлюванням про Я, що судить? Позаяк зважають лише на судженнєвий акт, силою якого покладається положення «Якщо А, тоді А», то це положення покладене «в Я».

А втім, це стосується *всієї* судженнєвої поведінки. Якщо судять, що А є *B*, або судять, що А *є*, то така судженнєва поведінка також є поведінкою Я. Адже Я є тим, що також у цих випадках судить. У цих випадках також тривіально діє, що пропозиційний зміст судження не висловлює того, що Я є А, а також В, або що екзистенційне судження «є Я» являє собою судження, що стосується існування Я. І те саме стосується всіх інших випадків суджень, у стосунку до яких йдеться не про їхнє виконання, а про їхній пропозиційний зміст, хіба що їхній пропозиційний зміст як такий стосується Я. Не пропозиційний зміст суджень, а лише виконання таких суджень є покладанням, яке як факт емпіричної свідомості покладене «в Я».

Фіхтева теза, що це Я є тим, що судить через положення «Якщо А, тоді А», все-таки не надає цьому реченню очевидного привілейованого статусу стосовно будь-яких інших речень. Що стосується цього положення, радше стосується всіх положень. Адже не буває положення, через яке не судять. Але було б геть незрозуміло, як Фіхте може казати, що у положенні «Якщо А, тоді А» Я є тим, що судить, якби він не припускав, що в усіх положеннях Я є тим, що судить. Отже, це має діяти також для положень цілком іншої форми, на кшталт положення «А є В» або екзистенційного положення «є А» та для положень всіх інших форм. Якщо це так, тоді постає питання, чому Фіхте саме положення «Якщо А, тоді А» образ за відправну точку свого розшуку найвищої засади всього людського знання.

4. Пропозиційний *зміст* судження «Якщо А, тоді А», себто покладений у ньому необхідний взаємозв'язок = X, робить це судження для Фіхтевої мети привілейованим стосовно інших суджень, а саме з огляду на специфічний *спосіб* його покладеності в Я. Якщо для суджень, які відрізняються від X, так само діє, що вони покладені в Я у вище уточненому сенсі, а саме тому, що вони мають стосунок до судженнєвої поведінки, завдяки якій покладається їхній пропозиційний зміст, то їхнє значення істинності не є наперед очевидним. Не через те, що я *стверджую*, що А є

В або що є А, А *є* В або *є* А. Значення істинності, а цим самим можлива певність таких суджень не виявляється безпосередньо через розгляд їхнього пропозиційного змісту, а також не через судженнєве поступування, а саме його покладання у модусі твердження, натомість воно має спеціально засвідчуватися. Хоча такі судження, як і всі судження, *покладаються*, але не *так*, що судженнєве поступування безпосередньо містить те, що не може бути сумнівів щодо істини покладеного судження. Фіхте увиразнює цей епістемічний стан справ у пізнішому місці так:

«Отож фактом емпіричної свідомості є те, що ми змушені вважати Х […] певним» (GL, S. 258, рядок 16 і далі).

Те, що ми подибуємо у нас це змушування у покладанні Х, очевидно полягає у логічній якості покладеного в Х взаємозв'язку: перекладеного на форму гіпотетичного судження висловлювання про тотожність «А є А». Це логічна необхідність покладеного в Х взаємозв'язку між «тим Якщо» та «цим То», тобто логічна форма цього взаємозв'язку, абстрагована від будь-якого змісту, змушує нас визнавати положення Х «цілком певним і з'ясованим». Але це ще не є вирішальним моментом. Бо далі Фіхте пише:

«Отож фактом емпіричної свідомості є те, що ми змушені вважати Х *цілковито* певним» (там само, курсив мій. – *К. К.*).

Це значить: свідомість *певності* Х, яка дана разом із свідомістю *необхідності* покладеного в Х взаємозв'язку як факту емпіричної свідомості, є водночас свідомістю *нездатності* обґрунтувати, але також *непотрібності* обґрунтування Х. Саме це має на увазі Фіхте, коли міркує:

«Але якщо хтось вимагатиме доказу цього положення, то ніхто зовсім не заходився б його доводити, а ствердив би, що те положення *цілковито*, тобто *без будь-якої іншої підстави* певне» (GL, S. 256, рядок 20 і далі).

Тому покладена разом із покладанням Х свідомість необґрунтовуваності та непотрібності обґрунтування Х є тим, що Фіхте тлумачить так:

«І коли це без якогось сумніву у загальному визначенні роблять, то приписують собі *спроможність* щось *цілковито покладати*» (GL, S. 256, рядок 22 і далі, курсив почасти мій. – *К. К.*).

Отож за Фіхте аж ніяк не є необхідним також те, що необхідний взаємозв'язок Х покладається в Я. Те, що він покладається в Я, саме є радше фактом емпіричної свідомості. Те, що я справді суджу «Якщо А, то А», є випадковим станом справ. Якщо на це зважають, тоді виявляється, що Фіхте звертає увагу не на той факт як на *факт*, а на відповідне тлумачення невипадковості, нездатності обґрунтувати та непотрібності обґрунтування пропозиційного змісту Х як *Х*. Ці логічні якості Х, що вказують на самоприписану спроможність, не лише щось *покладають*, а покладають *цілковито*. Фіхте може визнати, що справді здійснене покладання Х скеровується іншими емпіричними, а саме психологічними умовами. Утім, ці умови можуть не стосуватися пропозиційного змісту Х, тому що стосунок до нього наділений свідомістю про те, що цей зміст не лише не є випадковим, а також таким, що ні потребує, ні придатний до обґрунтування.

5. Дотепер ми витлумачили та зважали лише на перше часткове висловлювання Фіхтевого висловлювання «Х щонайменше покладене в Я та через Я» (GL, S. 257, рядок 12), а саме висловлювання «Х покладене в Я». Але, стверджує Фіхте, Х не лише покладене *в* Я, а й *через* Я. Якщо цей сполучник не має бути простою фігурою

мовлення (гендіадіс), то він має значити, що X не лише, як і всі судження, покладене в Я, як було експліковано вище, натомість на відміну від інших суджень, хоча, може, не від усіх, покладається «через» Я. Що може значити ця відмінність?

Якщо «покладене в Я» говорить, що кожне судженнєве поступування як факт емпіричної свідомості локалізоване у тому суб'єктові можливого знання, в якому його можна констатувати як такий факт, то «покладене через Я» стосується не цього локалізування, а походження значущості судження за умови цього локалізування. Погляньмо докладніше.

Те, що «інші підстави» для покладання X ні треба, ні можна наводити, означає, що немає положення або судження, через яке можна було б опосередкувати істину та певність X. Покладання X не можна обґрунтувати через відмінне від X покладання. Відмінні від X положення також можуть висловлювати необхідний взаємозв'язок. Утім такий взаємозв'язок у багатьох випадках у стосунку до інших положень можна обґрунтувати, тобто довести. Якщо значущість X не можна обґрунтувати стосовно інших положень, а X саме тому покладається *цілковито*, тобто без будь-якого опосередкування через інші покладання, то слід вважати, що X саме тому покладається також *безпідставно* (grundlos). Але Фіхтева теза не у цьому. Він радше вважає, що цілковито безпідставних покладань взагалі не буває. У розглядуваному тут контексті ця думка підводить до його твердження, що X саме тому, що воно встановлюється «цілковито та без будь-якої *іншої* підстави», є законом, який даний Я *так*, що він «має бути даним Я *через саме Я*» (GL, S. 257, рядок 15, курсив мій. – *К. К.*).

Не будь-яке відмінне від X покладання в Я стосується цього Я як закон X, у згоді з яким Я судить, натомість те, «в чому» X покладається, тобто Я, є тим, чому цей закон дається таким чином, що те, «в чому» дається X, тобто Я, ідентифікується з тим, «через що» йому цей закон дається. Це значить: позаяк пропозиційний зміст X – а саме гола форма тотожності A з A – та наявна у стосунку до нього певність виключають те, що X можна обґрунтувати стосовно інших покладань положень, то це має мати свою *підставу* саме у *тому*, *у* чому покладається X, тобто в Я. *Тому* X можна тлумачити так, що воно має даватися Я через саме Я. (Треба відзначити, що вибір виразу «даний» у цьому контексті вказує не на спроможність рецептивності, а саме на спроможність спонтанності: *Через* Я для Я може бути даним щось лише через те, що воно покладає в акті спонтанності дане йому таким чином). Отже, X силою своєї специфічної самоочевидності вказує на відмінне від обґрунтування покладань через інші покладання походження своєї самоочевидності: приписуючи собі на підставі аналізу пропозиційного змісту X спроможність, покладати щось цілковито, пізнають себе самого, тобто Я як походження цих покладань, а заразом самоочевидність покладеного у них.

Тут годі з'ясувати, чи ця Фіхтева думка справді має примусову силу, яку він їй приписував. Авжеж, ця думка є думкою про філософську позицію, яка відкидає абсолютну безпідставність. Адже тепер стверджується, що суб'єкт знання, – треба знову пригадати, що § 1 вчення про науку становить початок теорії знання, а не початок загальної онтології так званого ментального, – під назвою «Я» має абсолютну, тобто не опосередковану якоюсь йому чужою або взагалі іншою інстанцією причиновість для спочатку специфічно схарактеризованого знання: самоочевидного положення A=A.

6. Отож все те, що знають силою дотепер розвинутого викладу поступування розшуку найвищої засади, досі підлягає умові специфічного *не*знання. Бо досі діє: «*Чи* і *як* взагалі покладено A, ми не знаємо» (GL, S. 257, рядок 16). Тобто вже порушене дотепер питання «то за якої умови є A?» (GL, S. 257, рядок 11), досі лишається без відповіді. Бо:

«Але з огляду на саме A, *чи* воно є, чи ні, через це ще нічого не *покладено*» (GL, S. 257, рядок 10 і далі, курсив почасти мій. – *К. К.*).

Надалі Фіхте вказує на цей неґативний стан справ таким чином, що говорить про *невідоме* покладання A, яке становить момент покладеного в X взаємозв'язку:

«[…] але позаяк X має позначати взаємозв'язок між *невідомим* покладанням A за абсолютного покладання цього A, *за умови* того покладання, то, *щонайменше тому, що покладається той взаємозв'язок*, A покладене в Я та через Я, як і X» (GL, S. 257, рядок 16 і далі).

Те, що A за умови того покладання A в X покладається «абсолютно», свідчить, що форма «Якщо A, то A» не завдячує своїм існування жодному опосередкуванню через інші покладання. А втім, умова, що A покладене, не виконана в X, якщо покладати A означає покладати буття A. Покладений в X необхідний взаємозв'язок діє радше лише за умови невідомого покладання буття A. Хоча Фіхте по праву висновує, що разом з X в Я покладене також A, позаяк необхідний взаємозв'язок між «Якщо A» і «То A» необхідним чином імплікує *стосунок* до A. Але це не може значити, що те невідоме покладання буття A через покладання того взаємозв'язку перетворюється на відоме покладання буття A. Висновок Фіхте справді звучить лише так:

«X можливе лише у стосунку до A, отож X справді покладене в Я, отже, A також має бути покладене в Я, *позаяк* X *має стосунок* до нього» (GL, S. 257, рядок 20 і далі, курсив мій. – *К. К.*).

Відповідно:

«Положення A є A […] має зміст лише за певної умови. *Якщо* A покладене, то, мабуть, воно покладене *як* A, із предикатом A. Але у тому положенні ще зовсім не з'ясовано, *чи* взагалі воно покладене, отже, чи воно покладене разом із якимось предикатом» (GL, S. 258, рядок 4, курсив мій. – *К. К.*).

Отож Фіхте продовжує без огляду на це ним самим загострене застереження:

«X стосується того A, яке у попередньому положенні обіймає логічне місце суб'єкта, так само, як і того A, яке містить предикат, адже обидва об'єднуються через X. Отже, вони обидва, *позаяк* покладені, покладені в Я, й A в предикаті, за умови, що воно *покладене* у суб'єкті, покладене *цілковито*. Отож попереднє положення можна увиразнити і так: Якщо A *покладене в Я*, то *воно покладене*, або – воно *є*» (GL, S. 257, рядок 23 і далі, курсив почасти мій. – *К. К.*).

7. У висновку, що положення «Якщо A, то A» можна увиразнити також *так*, Фіхте вперше експліцитно формулює той постульований ним взаємозв'язок покладеності і буття, який має конститутивне значення для визначення його найвищої засади «Я є». Але тут також починаються справжні труднощі. Фіхте стверджує: якщо A *покладене в Я*, тоді A *є*, а саме тому, що за цієї умови діє, що A *покладене*. Щоправда, тепер, так звучить Фіхтеве твердження, що передує цьому твердженню, A має бути покладене в Я, *позаяк* X стосується A. Але це не може значити, що через покладання взаємозв'язку X A покладається в Я так, що воно також покладається незалежно від цього взає-

мозв'язку. Адже згідно з власним Фіхтевим поясненням це не так. Саме тому він говорить про те, що X позначає взаємозв'язок між *невідомим* покладанням A та *абсолютним* покладанням того самого A за умови того покладання. Покладання буття A в Я незалежно від того, що X стосується A, з цього стосунку не можна видобути. Якщо покладання A *без стосунку* до X є *невідомим* у покладанні X, то це має значити, що для Я невідомо, що A *як таке* покладене в Я, як наслідок, що Я разом з X ще не має судження «A є». Але чому Я хоч і не *через те*, що воно має судження про X, але *завжди тоді*, коли воно має це судження, *також* не повинно мати судження «A є»? Усе-таки Я зовсім нічого не коштує постійне твердження, що A є, тобто виносити судження «A є». А це судження, також як і будь-яке інше, покладене в Я. Отож судження «A є» має, либонь, дві відмінні інтерпретації. Зроблена Фіхте на початку його міркувань експлікація положення «A є» звучить «існує A». Це положення можна легко читати так, що воно висловлює, що *є* щось, чому *відповідає* визначений предикат, який тут позначає чистий бланк A. Я повсякчас може висунути таке екзистенційне твердження. А втім, положення «A є» (також у формі «існує A») можна читати так, що воно висловлює інстанціювання чистого бланку A через визначений *предикат*, не стверджуючи тим самим, що сам цей предикат підлягає інстанціюванню. В обох випадках буття A – у першому існування A, у другому те, що A є предикатом, – покладене в Я, позаяк Я висуває ці твердження. І таким чином ніщо не здається відомішим за покладання буття A, і то в обох випадках цілком без стосунку до X.

А втім, це міркування робить зрозумілішим вирішальний для Фіхте пункт. А сам Фіхте може його просто визнати і все-таки дотримуватися того, що у контексті його аргументації слід казати про *невідоме* покладання A. Йдеться-бо не про *твердження* про буття A, а про *істину* твердження про буття A. Коли Фіхте розважає, що у самоочевидному судженні «Якщо A, то A» не покладають того, що є A, то очевидно він має цим самим на увазі, що це судження зовсім не висуває претензії, виносити судження «A є» в одному чи іншому варіанті, у чому він, звісно, має рацію. Фактично, згідно з власною Фіхтевою експліцитною констатацією те, що положення «Якщо A, тоді A» «завжди лишається вірним» також тоді, коли для A застосовують вираз, який зовсім не є можливим предикатом, тому що позначуване ним є контрадикторним у собі. (Прикладом цього для Фіхте є те, що A означає замкнений між двома прямими лініями простір). Отож мені цілком напевно дозволено, покласти буття A в Я у твердженні «A є». Але Фіхтеві так само очевидно не може йтися про цей тривіальний стан справ. Коли він міркує, що разом з X ми не знаємо, чи та як взагалі *покладене* A, то має на увазі, що разом з X ми не знаємо, чи та як A *є*. Але цього ми також не знаємо через просте твердження, що A є. Ні через X, ні через твердження про буття A ми не знаємо, чи наявне покладання буття A, пропозиційний зміст якого є *істинним*. Отож тому покладання A, що забезпечує істину буття A, в обох випадках невідоме.

А проте, це міркування ще не робить зрозумілим, як на підставі зробленої у 257 (рядок 23 і далі) експлікації зв'язку X та A Фіхте доходить до висловлювання, що «тому X також можна увиразнити так», що A «покладене» за умови, що воно «покладене в Я», і саме тому воно «є». Фіхте вдається тут до розрізнення між «покладене в Я» та «покладене», яке не можна розуміти як тривіальний стан справ, що те, що покладене в *Я*, саме тому – тривіальним чином – також *покладене*. Якраз *елізія* специфікації «в Я» у формулюванні «воно так *покладене*» має радше мати систематичну суть, яка обґрунтовує перехід до твердження «або воно так *є*». Але яку?

8. Внутрішню логіку аргументу, який підводить до даного висновку, природно прояснити таким чином. А граматичного суб'єкта положення X=«А є А» та А граматичного предиката цього положення обидва покладені в Я, позаяк покладається X. Утім, X покладене цілковито. Тому за умови, що А *покладається* на місці суб'єкта, А на місці предиката покладається *цілковито*, бо саме X покладається цілковито. Щоправда, А на місці предиката також покладається *в* Я. Адже *будь-яке* покладання покладається в Я. Утім, позаяк за умови, що А *покладається* на місці суб'єкта, А на місці предиката покладається *цілковито*, воно покладається в Я таким чином, що з його покладанням сполучається знання, що воно покладається в Я не *лише* як суто суб'єктивний стосунок до А, в якому нічого невідомо про буття А за межами цього стосунку. За цієї умови із покладанням А в Я радше сполучається свідомість, що воно покладене *відповідно до істини*, тобто що А *є*. Інакше кажучи: Якщо щось за умови його покладеності в Я покладається цілковито, тоді воно покладається не *лише* в Я, а покладається в Я так, що через його покладання ґарантується буття покладеної в Я речі.

Проте легко побачити, що ця реконструкція не схоплює логіку Фіхтевого аргументу. Бо ця реконструкція забагато доводить. А саме вона вимагає, що просте виконання умови, що А покладене в Я, вже імплікує те, що із покладанням А в Я пов'язане переконливе усвідомлення істини положення «А є». Адже хай там що позначає А, його повсякчас можна підпорядкувати логічній умові положення тотожності, а тому воно має цілковито покладатися у предикаті за умови, що воно покладається у суб'єкті. Зрозуміла річ, що це завжди можливе щодо будь-чого поступування не може ґарантувати переконання у *бутті* покладеного в Я.

Отже, логіка Фіхтевого аргументу, що скеровує перехід від «бути покладеним в Я» до «буття», має бути влаштована інакше, якщо його можна наділити силою переконання. Чи це справді так, у цьому дослідженні годі з'ясувати[15].

Якщо це так, тоді, авжеж, можна зрозуміти, а також визнати перший наступний висновок Фіхте. Він такий:

«Отже, Я покладає через X: А є лише для Я, що судить, цілковито і винятково силою його покладеності в Я взагалі» (GL, S. 257, рядок 30 і далі).

Це формулювання вже можна читати як антиципацію засадничої позиції спрямованої проти всіх форм «догматизму» основної опції Фіхтевого «ідеалізму вчення про науку», що про буття *у собі* не можна говорити з сенсом, натомість все буття є *покладеністю*, як наслідок: що також тоді, коли свідомість стосується буття *так*, що вона приписує цьому буттю наявність також *незалежно* від того, що наявна свідомість про нього, тоді цей епістемічний стосунок свідомості до буття треба визначати як покладання цього буття в Я та через Я, що водночас виключає існування *непокладеного* буття. Проте дуже важливо, що це формулювання тепер має опосередкувати аргументативний перехід до визначення найвищої засади як положення «Я є». Фіхте розглядає згадане формулювання як еквівалент до такої тези:

«[…] тобто: покладається, що в Я – хай воно тепер буде покладальним, або таким, що судить, або чимось іншим – щось *є*, що завжди є однаковим, одним й тим самим. А цілковито покладене X можна увиразнити також так: Я=Я, Я є Я […] Через

[15]Детальніші аргументативно-аналітичні міркування стосовно цього виклав Юрґен Штольценберґ: Stolzenberg, 1994, зокрема, S. 20 і далі. Маю надію, що в іншому контексті зможу докладніше зупинитися на його субтильній реконструкції.

цю операцію ми вже непомітно підійшли до положення: *Я є* (хоча не як до виразу *вчинкодії*, а все-таки *факту*). Адже: Х покладене цілковито. Це є фактом емпіричної свідомості. Отож Х тотожне положенню: Я є Я, як наслідок, це положення також покладене цілковито» (GL, S. 257, рядок 31 і далі, S. 258, рядок 1 і далі, курсив почасти мій. – *К. К.*).

Складнощі, які пов'язані із висунутим тут Фіхте еквівалентним твердженням і зробленим з нього висновком щодо положення «Я є», так само значні. Спочатку треба вважати, що все, що діє для положення Х, тобто А=А, діє також для положення, в якому чистий бланк «А» замінюють на «Я», тобто для положення «Я=Я». але при цьому положення «Я=Я» мало б тлумачення, яке також має Х, тобто тлумачення «Якщо Я, то Я». Але цим самим, відповідно до з'ясованого про Х, ще не можна сказати, що Я *є*. Адже з логічної форми кондиціоналіса «Якщо Я, то Я», так само як і з Х не випливає те, що Я *покладене*. Тут діє радше лише: *Якщо* Я покладається, а саме покладається в Я, тоді «воно покладене», або «тоді воно є». Проте очевидно, що Фіхте завдяки заміні А на Х через Я хоче вийти за межі покладеного в Х, хоча й цілковито покладеного зв'язку між А та А. Це відбувається не внаслідок того, що до Х в не цілком простому поступуванні застосовується положення «Я=Я», а тому, що «показують», що цілковито покладене Х «можна *увиразнити* також так»: Я=Я, Я є Я. І це свідчення є тим, що має вести до положення «Я є» – спочатку як факту свідомості. Отож, здається, що у цьому показі саме *відмінність* між покладеністю та буттям перехоплює вирішальну функцію. А саме те, що Я покладає через Х те, що в Я щось *є*, що завжди тотожне собі, є одним і тим самим, і що цілковито покладене Х саме тому можна також увиразнити так: Я є Я. Це не значить, що цим самим щось *покладене* «в Я», а те, що через Я (і, природно, також в Я) покладається, що в Я щось *є*, що перебуває у постійному стосунку тотожності лише з собою. Але якщо через Я покладається, що в Я щось *є*, що вивершує формальну структуру тотожності А з А, тоді положення «Я є Я» має мати зовсім інше значення за положення «А є А». Фіхте пише:

«А саме останнє положення має зміст лише за певних умов. Якщо А покладене, то, либонь, воно покладене як А, із предикатом А. […] Але положення Я є Я діє безумовно та цілковито, бо воно тотожне положенню Х. Воно діє не лише згідно з формою, а й також згідно зі своїм змістом. У ньому Я покладене не за умови, а цілковито із предикатом тотожності із самим собою: отже, воно *є* покладеним, а положення можна увиразнити також так: *Я є*» (GL, S. 258, рядок 5 і далі).

9. Але ми ще не зробили реконструкції внутрішньої логіки аргументу, що відповідає складностям Фіхтевої конструкції переходу від Х до положення «Я є». У цій статті цього і не може бути. Але вже зараз можна з'ясувати, що характерне для Фіхтевого положення «Я є» у перспективі теорії суб'єктивності. Систематично вирішальний характер, що відзначає положення «Я є» щодо інших положень, визначається, що не дивно, через стосунок його пропозиційного змісту до засадничого оператора покладання, який постійно супроводжував його пошук. Не лише *розуміння* істини положення «Я є», яке силою безумовної значущості положення «Я є Я» за своїм змістом діє безумовно, *покладене*, і на підставі своєї безумовної значущості це розуміння покладене не лише *в* Я, а й також *через* Я як його походження, натомість *буття* Я є також *покладеністю*. Щоправда, положення «Я є» спочатку не має жодної іншої значущості за значущість факту. Але позаяк ми змушені вважати Х цілковито певним, то ми також маємо вважати цілковито певним положення «Я є».

«Якщо положення A=A (або визначеніше те, що у ньому цілковито покладене = X) має бути певним, то положення Я є також має бути певним. Отож фактом емпіричної свідомості є те, що ми змушені вважати X цілковито певним, а отже, і положення Я є» (GL, S. 258, рядок 14 і далі).

Фіхте увиразнює цей стосунок також так, що положення X саме тому *ґрунтується* на положенні «Я є».

«Отже, це є основою пояснення всіх фактів емпіричної свідомості, що до будь-якого покладання в Я покладене саме Я» (GL, S. 258, рядок 18 і далі).

Те, що покладається, коли до будь-якого покладання в Я покладене саме Я, є все-таки буттям Я. Тож позаяк Я покладає своє буття у спосіб, що це покладання не потребує жодного іншого покладання, яке б його опосередковувало, Я покладає своє буття як щось, що не зумовлене іншим покладанням. Але таке покладання витлумачено так, що воно покладається не лише *в* Я, а й *через* Я. Звідси Фіхте висновує, що Я покладає себе *через самого себе* і що це самопокладання є тією діяльністю, що абстрагується від всіх емпіричних умов і визначень його діяльності. Тому положення «Я є» висловлює *також*, хоча не *лише* факт емпіричної свідомості, а також відсилає до названої Фіхте «чистою» діяльності Я, в якій покладання та буття Я вже не можна розрізнити. І саме цей стан справ кваліфікує положення «Я є» як абсолютно першу та безумовну засаду всього знання. Її пошук завершено: вона знайдена. Фіхте пише:

«Отже, покладання Я через себе самого є його чистою діяльністю. Я *покладає себе самого* і воно *є* завдяки цьому голому покладанню через себе самого. І навпаки: Я *є* і воно *покладає* своє буття завдяки своєму голому буттю. Воно є водночас діяльним та продуктом дії. Дієвим і тим, що виробляється діяльністю. Дія та вчинок є одним і тим самим. А тому: *Я є* увиразнює вчинкодію. Але це положення є єдиним можливим виразом вчинкодії, що стане ясно на підставі усього вчення про науку» (GL, S. 259, рядок 3 і далі).

Стверджена тим самим тотожність буття Я та покладеності буття через Я презентується в інших варіаціях так:

«Я *є, тому що* воно себе поклало» (GL, S. 259, рядок 16).

«Я покладає самого себе цілковито, *тому що* воно є. Воно *покладає* себе через своє голе буття та *є* через свою голу покладеність» (GL, S. 259, рядок 18 і далі).

«Це цілком упрозорює, в якому сенсі ми потребуємо тут слово Я, та веде до визначеного пояснення Я як абсолютного суб'єкта. *Те, буття (сутність) чого полягає суто у тім, що воно покладає себе самого як суще*, є Я як абсолютний суб'єкт. Так, як воно себе *покладає*, воно *є*. І так, як воно *є*, воно себе *покладає*. Отже, Я є цілковито та необхідно для Я. Те, що не є для самого себе, не є Я» (GL, S. 259, рядок 21 і далі, 1 і далі).

III. Кантове «Я мислю» та Фіхтеве «Я є»

У першій засаді *свого* вчення про науку – положенні, що «Я мислю» має *бути у змозі* супроводжувати всі мої уявлення, Кант не стверджував і не хотів стверджувати, що «Я мислю» *супроводжує* або навіть *має* супроводжувати всі мої уявлення. Він лише стверджував, що уявлення, яке супроводжується свідомістю, *що* воно є моїм, має супроводжуватися думкою «Я мислю», яка у свою чергу є спонтанно породженою думкою. За Кантом, уявленням є чимось у «душі», тобто також тоді, коли немає свідомості про те, що щось є у душі. Авжеж, ми ніколи не наважимося на те, щоби

називати «Я» чи «певним Я» сутність, яка ніколи не у змозі розвинути *свідомість* про те, що вона є такою, в якій постають уявлення, а отже, свідомість про те, що уявлення, які є «в ній», є *її* уявленнями. Для Канта теза про «Я» також пов'язана із передумовою, що дещо, у чому постають уявлення, має або все-таки може мати свідомість про себе самого. Тому для Канта самосвідомість також є умовою будь-якого осмисленого мовлення не лише певного Я *через себе*, що зрозуміло саме по собі, а й також *про* себе. Якщо на підставі того процесу рефлексії, який прояснює комусь, що душа має знання про себе лише тоді, коли вона породжує думку про себе, а саме думку «Я» через акт спонтанності, *саму* цю *душу* ідентифікують із Я, тоді постає питання: чи *є* я лише тоді «Я», коли я *усвідомлюю* те, що я є «Я»? Це питання можна схопити простіше й радикальніше, уникаючи надлишку у його попередньому формулюванні. Тоді воно звучить так: чи *є* я лише тоді, коли я *усвідомлюю* те, що я є? Фіхте цілком однозначно відповідає на це питання, стверджуючи, що я є лише тоді, коли я маю самосвідомість:

«Мабуть, можна почути питання, *чим* же я був до того, як дійшов до самосвідомості? Природна відповідь на це: *я* взагалі не був, адже я не був Я. *Я є* лише тому, що воно *усвідомлює* самого себе» (GL, S. 260, рядок 3 і далі, курсив мій. – *К. К.*).

Ця теза Фіхте безпосередньо випливає з його ідентифікації покладеності Я та буття Я: «*Покладати самого себе* та *буття*, вжиті Я, є цілком тотожними» (GL, S. 259, рядок 25, курсив мій. – *К. К.*). Відповідно: «*Я покладає відпочатково цілковито своє власне буття*» (GL, S. 261, рядок 2 і далі, курсив мій. – *К. К.*).

Кант, звісно, міг би погодитися з Фіхте щодо цього положення за визначеної інтерпретації його пропозиційного змісту: Я відпочатково цілковито *покладає* своє власне буття, позаяк воно має *знання* про своє буття. Бо це знання постає лише через спонтанно породжену думку «Я». Але цим самим для Канта ще eo ipso не стверджується, що Я є лише тому, що воно має про себе знання. Щоправда, як ми удокладнили у першій частині статті, знання Я про себе відпочатково пов'язане із свідомістю буття, а саме існуванням Я. Але для Канта це ще не має значити, що Я є лише тоді, коли воно має знання про себе у формі самосвідомості.

Уявлення, як було розвинуто, можуть бути «чимось у мені» без моєї свідомості про те, що вони є чимось у мені. Хоча сам вираз «щось у мені» є виразом рефлексії, який лише тоді можна осмислено вживати, коли наявна свідомість про те, що уявлення є чимось у мені. Але за Кантом ця свідомість конституює не *стан справ*, що вони є чимось у мені, а лише *знання* цього стану справ, який може існувати без стосунку до того, що наявне це знання. Саме це переконання керує Кантовою тезою про «душу», в якій є уявлення. Те, що існує душа, в якій постають уявлення, не пов'язано із знанням цієї душі про саму себе у формі самосвідомості. Тому для Канта не все ментальне «в мені» підлягає умові самоприписування ментального через ту сутність, в якій воно постає.

Але цього не має стверджувати й Фіхте. Адже розвинута ним у § 1 «Учення про науку» теорія конституції Я не імплікує егологічної теорії *ментального*, а викладає першу засаду людського *знання*. Вона говорить не про наявність уявлень, а про положення, істина якого становить найвищу умову істини всіх інших положень.

Кант також виразно говорить про таке положення у реченні, що «Я мислю» має бути у змозі супроводжувати всі мої уявлення. Коли Фіхте міркує, що Кант «натяknув» на найвищу засаду вчення про науку в трансцендентальній дедукції категорій, але саме лише натякнув, проте ніколи не цю засаду «не встановив визначено *як* засаду», то він покликається на вступне речення § 16 другої редакції «Критики чис-

того розуму» однаковою мірою ствердно й з критичною метою. У цьому аспекті ствердний момент треба вбачати у тім, що Кант зрозумів, що самосвідомість є умовою будь-якого знання, в якому стосуються чогось відмінного від Я. Критичний момент цього посилання треба бачити у тім, що найвища засада всього людського знання може стосуватися «Я мислю» не лише у модальності можливості його функції *супроводження* уявлень. За Фіхте, ця вада Кантової теорії умов можливості всього людського знання уґрунтована в обставині, що у визначенні цієї умови Кант відпочатково спирається на існування *уявлень*. Існування цих уявлень Кант підпорядковує «душі». Тому що це так, то, на думку Фіхте, може взагалі виникати питання, чи є ця душа, яка може бути відома собі самій лише під назвою «Я», також тоді, коли вона не має знайомства із самою собою. І тому взагалі доходить до розважання про «субстрат» уявлень, що як такий вже не має характеризуватися через свідомість самого себе. Кант – це критичний закид Фіхте проти найвищої засади Кантового вчення про науку – міг би і мав би прояснити, що його початок з уявлень у душі не може бути тим початком, який має брати остаточно обґрунтувальна теорія всього людського знання. За Фіхте, лише на підставі цього початку могло дійти до питання, як душа стосується до свідомості, яку вона про себе саму має під назвою «Я». Отже, Кант до свого визначення функції «Я мислю» для здатних до значення істини суджень мав би зрозуміти, що Я *є* самосвідомістю і лише тому може мати функцію ґарантування можливої об'єктивності суджень, які стосуються чогось відмінного від Я. Для Фіхте це водночас означає, що вчення про науку має найперше дедукувати поняття «уявлення», з якого починається Кантова теорія судження, у стосунку до правильно визначеної найвищої засади всього людського знання.

Узагалі сама можливість питання: «Чим же я був я був до того, як дійшов до самосвідомості?» полягає для Фіхте саме у тім, що саме Я схоплюють у формі уявлення:

«Можливість того питання ґрунтується на сплутуванні Я як суб'єкта та Я як об'єкта рефлексії абсолютного суб'єкта, що є геть неприйнятним. Я уявляє себе самого, а тому схоплює самого себе у формі уявлення, тож воно є лише чимось, об'єктом. У цій формі свідомість отримує субстрат, який *є* і без справжньої свідомості» (GL, S. 260, рядок 6 і далі).

Але тепер лише у стосунку до об'єктів уявлень, а не у стосунку до самих їхніх уявлень, може постати питання, чи такі об'єкти, тобто уявлене в уявленні, також існують незалежно від того, що їх уявляють. Лише тому, що Я перетворюють на *об'єкт* уявлення, постає питання, чи він існує також тоді, коли його не уявляють. Позаяк на це питання стосовно уявленого Я не можна легко відповісти неґативно, то здається осмисленим не лише питання «*Чим* же був я до того, як дійшов до самосвідомості?», а й також питання «Чи *був* я до того, як дійшов до самосвідомості?». А втім, залучення Я до уявлення водночас скеровує визначене розуміння постання самосвідомості як *рефлексії*. У самосвідомості Я абстрагується від усіх відмінних від нього об'єктів його уявлень та уявляє *самого* себе як об'єкт, в якому воно уявляє себе як об'єкт в акті рефлексійного стосунку до себе. Таким чином воно виявляє, так стверджують, що Я, яке здійснює цей акт, та об'єкт цього акту не відрізняються. Ці уявлення про постання знання Я про себе Фіхте дуже рано критикував і вказав на циркулярність й нескінченну реґресивність, якою рефлексійна теорія самосвідомості невиправно уражена[16]. Але це все-таки ще не той пункт, який мотивує Фіхте на

[16] Див. Henrich, 1966, зокрема, S. 191 і далі.

відкидання згаданих питань як «цілковито неприйнятних». Рефлексійна теорія самосвідомості має радше стверджувати, що для буття Я є цілком випадковим те, що воно справді робить себе об'єктом уявлення, тобто що воно не є конститутивним для буття Я, що воно знає про себе: Я є, навіть коли я не усвідомлюю того, що я є. І так доходить до уявлення про Я як субстрат уявлень, який хоч і має знання про себе у рефлексії щодо себе, але знання якого про себе так само не конститутивне для його буття, як і знання про буття інших предметів його уявлень для їхнього буття[17].

Тепер більш ніж сумнівно, що Кантова теорія Я справді імплікує це уявлення про Я як субстрат, що наявний і тоді, коли він не усвідомлює самого себе. Щонайменше, здається, що це не стосується Кантової розробки теорії Я у другій редакції «Критики чистого розуму». Коли Фіхте пише, що Кант у трансцендентальній дедукції все-таки натякнув на істинний стан справ, що Я зовсім не можна відпочатково уявляти як об'єкт уявлення, то задля обґрунтування цього твердження він міг би послатися на місце § 16, яке розташовує походження спонтанно породженої думки «Я» не у такому субстраті, а у структурі, яка вже *є* самосвідомість. Це місце звучить так:

«Я називаю […] уявлення «Я мислю» […] чистою апперцепцією, щоби відрізнити його від емпіричної, або відпочаткової апперцепції, тому що воно є тією *самосвідомістю*, що, породжуючи уявлення «Я мислю», має бути у змозі супроводжувати всі інші уявлення та бути у будь-якій свідомості одним й тим самим, і яке не може супроводжуватися жодним іншим уявленням» (KrV, B 132, курсив мій. – *К. К.*).

Тут не йдеться про те, що це не свідомий себе самого або не необхідно свідомий субстрат – назвімо його «душею» – є тим, що витворює уявлення «Я мислю», а цим самим свідомість цього субстрату про самого себе. Радше те, що витворює «це уявлення», а саме думку «Я мислю», в акті спонтанності, вже характеризується як *самосвідомість*, а саме як саме «*та* самосвідомість», яка спонтанно породжує цю думку, а цим самим думку «Я».

Якщо слушне припущення, що Фіхте має на увазі саме таке висловлювання, коли він приписує Кантовій трансцендентальній дедукції заслугу натяку на першу засаду вчення про науку, тоді йому очевидно не заважало коло, що властиве його пропозиційному змістові, а тому він також не вбачав симптому для «софістики» циркулярності або нескінченного регресу у спробах пояснення постання самосвідомості, за які він в інших місцях дорікає Кантові[18]. Наявність тут кола за власними стандартами Канта дається взнаки так: за Кантом, самосвідомість як знання Я про себе може *постати* лише внаслідок того, що думка «Я мислю», а заразом думка «Я» породжується спонтанно. Як за такої умови можливо казати про те, що вперше *витворює* думка «Я мислю», вже як про *самосвідомість*? Інакше кажучи, що має означати те, що щось, що наявне лише тоді, коли витворена думка «Я мислю», є тим, що якраз цю думку вперше витворює? Те, що вже не є самосвідомістю, за Кантом не витворює думку «Я мислю». Але якщо це самосвідомість, тоді вона вже витворила цю думку, а тому її не можна

[17] Тут можна вказати на те, що для Фіхте також «Я», хоч і у добре визначений спосіб, може і має стати «об'єктом рефлексії». Подальший перебіг побудови вчення про науку доводить це. Без цього було б незрозуміло, як в GL, S. 257, рядок 31 Фіхте висуває застереження, що Я, байдуже, чи «покладальне, чи таке, що судить, чи будь-яке інше» є чимось, що завжди лишається тотожним собі. Якщо виходять за межі суто покладального характеру Я та наводять його інші визначення, тоді «Я» для Фіхте також стає об'єктом рефлексії. Що він стверджує, полягає лише в цьому: для такої рефлексії тотожність самопокладання і буття Я вже має передбачатися.

[18] Див. Henrich, 1966, S. 195 і далі.

розуміти як ще не визначену через цю думку відправну точку витворення цієї думки. Але якщо, на противагу Кантовим словам, це вже *не* є самосвідомість, тоді маємо запитати, від чого, власне, думка «Я мислю» має брати свій початок?

Здається, що Фіхте також відкидає саме це питання як цілковито неприйнятне, а тому дане у § 16 пояснення, попри його на перший погляд циркулярність, якраз не становить жодної складності, а є цілком правильною думкою, яку Кант лише не пізнав в її істинному значенні для обґрунтування вчення про науку. Думка «Я мислю» може бути витворена лише тим, що вже *є* самосвідомістю, тобто лише через те, що цю думку вже витворило. Фіхте, либонь, має вважати це формулювання кривотлумаченням істинного стану справ, тобто стану справ, що у випадку самосвідомості те, що *є* тим, що самосвідомість продукує у думці про себе, і те, що є продуктом цієї думки, продукована самосвідомість, є одним і тим самим.

У «дещо парадоксальному формулюванні» – вдаймося до Кантового звороту – це значить: «Я» *є* нічим іншим як продукуванням продукту, який є нічим іншим як свідомістю самого цього продукування. Те, що можна назвати суб'єктом знання, проявляється для суб'єкта не лише з продукуванням думки про себе у спосіб знання про себе, а він *є* лише у своєму проявлянні для себе. Тому вираз рефлексії «про себе», який формально позначає зміст цієї думки, стосується не чогось, що передує продукуванню цієї думки як субстрат продукції, а є думкою про це продукування як таке. У цій перспективі референтом мовного виразу «я» є діяльність, яка *є* нічим іншим як продукуванням думки *про* цю діяльність, а саме у цьому *є* «Я» – те, що не відрізняється від свого *знання* про себе. Тому питання, як, власне, «Я» можу знати про себе? є неприйнятним. Бо відповідь на це питання, яка водночас позбавляє його підґрунтя, звучить так: «Я» *є* нічим іншим як *знанням* про себе. І позаяк воно *відпочатково* є тим, чим воно є, тобто знанням про себе, то питання про початок (Ursprung) цього знання, який, не припускаючи цього знання, ще має пояснити, як воно постає, є безглуздим.

Але ми спитали: якщо те, через що витворюється думка «Я мислю», вже не було б самосвідомістю, тоді чим воно є?

Уже у першій редакції своєї критики чистої раціональної, тобто a priori поступальної науки про «душу», як її було запропоновано та втілено у системній програмі метафізики школи Ляйбніца та Вольфа, Кант з принциповими аргументами оскаржував можливість так званого пізнання «Я», від голе поняття якого ця раціональна психологія як неемпірична наука має брати свій початок. Раціональна психологія передбачає, що поняття про ту сутність, на яку вказує мовний вираз «я», можна піддати аналізові завдяки голій думці «Я», який дозволяє подавати цю сутність як субстрат визначень, які справді відповідають тому, що мислять під «Я». Кантові аргументи мали на меті те, що цьому субстратові всіх думок, отже, й самій думці «Я», не можна приписувати такі визначення у функції опосередкування предметного пізнання цього субстрату. Кожне таке приписування має відбуватися через категорії мислення, проте категорії мають епістемічну функцію лише у стосунку до даного розмаїття споглядання. Але таке розмаїття не дається у простому та цілком порожньому на зміст понятті «Я». Отож з логічної простоти уявлення «Я» не можна виснувати онтологічну простоту, субстанційність і нематеріальність того, чого стосується думка «Я». У голій думці про мене самого не відбувається розширення мого пізнання. А преціньь, цим самим Кант ще не стверджував, що не існує чогось на кшталт «душі». Цілком імовірно, що він допускав несуперечливість думки про те, що існує щось на кшталт «мислящої речі», res cogitans як субстрат усіх уявлень і

думок. Він стверджував лише про об'єктивну непізнаваність цього субстрату. Отож він також не стверджував, що думка «Я мислю» не має початку у такому субстраті, а лише те, що предикативне визначення цього субстрату, а заразом початок цієї думки нашого пізнання має лишатися закритим.

Утім, здається, що у другій редакції «Критики чистого розуму» Кант залишив цю позицію та замінив її тезою, що те, що треба мислити під поняттям «Я», не лише не може бути *пізнаваним* як річ, тобто як у принципі по-картезіанськи осягнута res cogitans із приписаними їй метафізикою онтологічними предикатами, а й також не може бути *мислимим* як щось речове[19]. Те, що треба мислити під «Я», слід радше схоплювати як голу активність, як дію, у стосунку до чого вже не можна осмислено порушити питання, хто або що є дієвцем, який виконує цю дію як ініціатор. Тому для Канта також діє, що я себе самого «*усвідомлюю* не лише як *мисля́щого*» (KrV, B 406, курсив мій. – *К. К.*), що згідно з міркуваннями у першій частині статті і так зрозуміло, а й також: «Я *є* лише *свідомістю* мого мислення» (KrV, B 413, курсив мій. – *К. К.*)[20].

Якщо цей вислів можна тлумачити так, що «Я» *є* нічим іншим як спонтанним породженням думки, що я мислю, і якщо дозволено замінити вираз «мислення» Фіхтевим виразом «покладання», тоді й для Канта діє: *буття* Я та *самопокладання* Я нерозрізнювані, одне й те саме. Якби Кант відпочатково став на ґрунт цієї необхідної думки та якби він звернувся до її висновків для побудови адекватної теорії всього людського знання, тоді він не лише, як міг би сказати Фіхте, «натякнув» би на найвищу засаду вчення про науку, а й також «встановив би її визначено як засаду».

Мабуть, систематично вирішальне питання у тім, чи можна ідентифікувати буття суб'єкта – і якщо цей суб'єкт також суб'єкт знання – із присутнім у свідомості про своє буття знанням про себе. Чи *справді* я є лише тоді, коли я усвідомлюю те, що я є, а саме у *кожному* аспекті, який стосується того, що і чим я є? Це питання треба порушити не лише у горизонті зіставлення Фіхтевої та Кантової теорій Я.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

Cramer (1985): Cramer, K. Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Heidelberg: Winter, Heidelberger Forschungen, 25. Heft., 1985, 285 S.

Cramer (1986): Cramer, K. «"Gegeben" und "Gemacht". Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs "Handlung" in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten». In: *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Hrsg. G. Prauss. Frankfurt a. M.: Klostermann, S. 41–81.

Cramer (1987): Cramer, K. «Uber Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können». In: *Theorie der Subjektivitat. Dieter Henrich zum 60. Geburtstag*. Hrsg. K. Cramer, H. Fulda, R.-P. Horstmann, U. Pothast. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 176–202.

Fichte (1969)= GL: Fichte, J.G. «Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre» (1794/1795). In: *Fichte J.G. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Studientextausgabe*. Teilausgabe von R. I, B. 2. Hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog,, 1969, S. 249-451.

Henrich (1966): Henrich, D. «Fichtes urspriingliche Einsicht». In: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Hrsg. v. D. Henrich, W. Cramer, H. Wagner. Frankfurt a. M., Klostermann, 1966, S. 188–232.

[19] На цю відмінність між A і B редакціями вказав у своїх відмінних міркуваннях Рольф-Петер Горстман [див.: Horstmann, 1993].

[20] Горстман пропонує інші промовисті докази цієї зміни від ще «предметного тлумачення» «Я» в A-редакції до його суто дієтеоретичного тлумачення в B-редакції.

Henrich (1976): Henrich, D. Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion. Heidelberg: Winter, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse, Jahrg. 1976, Abh. 1, 112 S.

Horstmann (1993): Horstmann, R.-P. «Kants Paralogismen». In: *Kant-Studien* 84, Heft 3/4, S. 408–425.

Hossenfelder (1978): Hossenfelder, M. Kants Konstitutionstheorie und die transzendentale Deduktion. Berlin; New York: De Gruyter, Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 107, 1978, 182 S.

Kant (1911a)= KrV, A: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. IV: Kritik der reinen Vernunft (Nachd. d. 1. Aufl. 1781). Hrsg. v. d. Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1911, (viii) 655 S.

Kant (1911b)= KrV, B: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. III: Kritik der reinen Vernunft (Nachd. d. 2. Aufl. 1787). Hrsg. v. d. Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1911, 594 S.

Stolzenberg (1994): Stolzenberg, J. «Fichtes Satz "Ich bin". Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95"». In: *Fichte-Studien*, 1994, 6, S. 1–34.

Tugendhat (1979): Tugendhat, E. Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, 364 S.

Стаття одержана редакцією / Received 16.09.2014

Konrad Cramer

Kant's "I think" and Fichte's "I am"

One of the central problems in philosophy after Kant is the meaning and systematic function of self-consciousness. This essay explores the question of how Kant's concept of self-consciousness and the thinking subject relates to Fichte's "I", and what the relevant grounds are possible for Fichte's view that in his doctrine of "I think" Kant had already "pointed" at the highest principle of the Wissenschaftslehre "I am". A comparison of Kant's "I think" with the line of argument of § 1 of Fichte's Wissenschaftslehre shows that Fichte follows Kant in the theoretical grounding of self-consciousness in judgmental functions, and in this way Fichte shared a position already presented by Kant that the concept of self-consciousness contains the thought of a groundless subject, spontaneously generating knowledge of its own existence.

Konrad Cramer *(1933–2013), an eminent German historian of philosophy, from 1982 to 1998 Professor at Georg-August University* (*Goettingen*)

Конрад Крамер *(1933–2013), видатний німецький історик філософії, у 1982–1998 рр. професор університету Ґеорґа-Авґуста* (*Ґетинґен*)

Конрад Крамер *(1933–2013), выдающийся немецкий историк философии, в 1982–1998 гг. профессор университета Георга-Августа* (*Геттинген*)