

DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2024-30-1-16>  
УДК 1(091): 81'25

**Іван Іващенко**

## Переклад як (криво)тлумачення: на прикладі філософії пізнього Фіхте



*У статті проаналізовано тексти, присвячені філософії пізнього Фіхте, а саме поняттю образу та абсолютного (Нетреб'як, 2022 і 2024). Показано, до яких проблем призводить, з одного боку, нехтування контекстом Фіхтевої філософії на тлі спроби витлумачити його пізню філософію, з другого ж боку, кривотлумачення Фіхтевої термінології й хибні переклади його текстів. Також спростовано твердження про теологічний контекст філософії Фіхте, який послідовно розвивав Кантову програму трансцендентальної філософії, яка претендувала на реформування християнської епістемології та етики, розглядаючи знання джерелом віри. У статті також витлумачено Кантову тезу про посування (aufheben) знання задля здобуття місця для віри (KrV, В XXX) в контексті Лютерового перекладу біблійного дієслова катаруєів (Рим. 3:31) як Кантову претензію на реформу християнства. Шлях християнства (і християнського філософа) – виправдання знання (закону, норми) через віру. Кант натомість радикально переосмислює цю настанову, пропонуючи виправдання віри через знання. У ґрунті речі Кант переглядає саме християнство, відмовляючись від трансценденції, – гаданого джерела як епістемічного, так і практичного світостосунку, з чого випливає і його критика християнської етики з її золотим правилом моралі в рамках його вчення про категоричний імператив. Під цим оглядом Фіхте лише продовжує Кантову програму трансцендентальної філософії, пропонуючи шлях від знання до віри. Спроби теологічного прочитання Фіхтевого вчення про науку в ґрунті речі суперечать як раннім версіям вчення про науку, так і пізнім, адже нехтують епістемологічним контекстом, у якому Фіхте послідовно розвивав Кантове революційне ототожнення об'єктивної чинності та об'єктивної реальності, хай навіть послуговувався своїм оригінальним теоретичним вокабуляром.*

**Ключові слова:** віра, знання, вчення про науку, Бог, образ, релігія.

### Вступ

Філософію засновника німецького ідеалізму Йогана Ґотліба Фіхте в Україні з часу відродження Незалежності досліджували мало: відсутні дослідницькі монографії, майже немає дослідницьких статей, немає повних перекладів його ключових творів українською мовою згідно з ака-

© Іван Іващенко, 2024

демічними стандартами. Отже, український дослідник Фіхте, який прагне писати про його філософію українською мовою, неминуче стикається з низкою викликів, яким змушений давати раду на власний розсуд.

Перший виклик – цитування, адже за браком перекладів українською цитати треба наводити у власних перекладах, хай навіть досі немає усталених нашою дослідницькою спільнотою стандартів відтворення ключових термінів Фіхте. Ця проблема стосується перекладу текстів не лише пізнього, а й раннього Фіхте часів «Засади всього вчення про науку»<sup>1</sup> (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794/5), де він вперше виклав свій варіант розвитку Кантової трансцендентальної філософії і заклав підвалину того, що згодом і стали називати «німецьким ідеалізмом», адже його філософія вирішально вплинула як на Шелінга, так і на Гегеля. Дати раду цьому викликові без ґрунтового знання німецької мови XVIII–XIX століть годі. Ба більше, тексти пізнього Фіхте, який після кривотлумачень «Засади» відмовився публікувати свої варіанти «вчення про науку», написано надзвичайно складною німецькою, адже ми по суті маємо справу з лекційними матеріалами, якими користувався сам Фіхте, а отже, свій аргумент він пристосував саме до усного викладу<sup>2</sup>. Це, звісно, неабияк ускладнює дослідження тих його текстів, де він викладав саме «вчення про науку», бо від публікацій інших своїх творів він повністю не відмовився, а отже, і пристосовував свій аргумент до писаного тексту. Авжеж, цій проблемі можна почасти дати раду, цитуючи оригінал без перекладу, проте в самому дослідженні, де українська виступає дослідницькою метамовою, без перекладу бодай термінології не обійтися. Хоча саме дослідження текстів все одно вимагає ґрунтового знання мови, без якого годі відтворити аргументацію.

<sup>1</sup> Усі цитати з чужомовних джерел в цій статті я наводжу у власних перекладах, якщо не зазначено іншого.

<sup>2</sup> Приміром, вже в «Оголошенні лекцій» (*Ankündigung der Vorlesungen*) зі свого весняного циклу лекцій 1804 року в Берліні Фіхте так пояснив свою відмову від друку «вчення про науку»: «Підписант готовий до безперервного усного викладу вчення про науку, тобто повного розв'язку загадки світу й свідомості з математичною очевидністю. Він обирає цей шлях повідомлення охочіше, бо результат своїх нових багаторічних досліджень не має наміру розголошувати через друк, адже цю філософію не можна пояснити історично; натомість її розуміння передбачає мистецтво філософувати, яке найнадійніше опановують і виконують через усний виклад і спілкування» (*Der Unterschriebene erbiethet sich zu einem fortgesetzten mündlichen Vortrage der Wissenschaftslehre, d. h. der vollständigen Lösung des Räthsels der Welt und des Bewußtseyns mit mathematischer Evidenz. Er wählt diesen Weg der Mittheilung um so lieber, da er das Resultat seiner neuen vieljährigen Untersuchungen nicht durch den Druck bekannt zu machen gedenkt, indem diese Philosophie sich nicht historisch erklären läßt; sondern ihr Verständniß die Kunst zu philosophiren voraussetzt, welche am sichersten durch mündlichen Vortrag und Unterredung erlernt und geübt wird*) [Fichte, 1986a: 2].

Другий виклик – врахування актуальної та класичної дослідницької літератури з цього питання, без якого годі претендувати хоч на якусь дослідницьку новизну. Якщо дослідник не працює з відповідною дослідницькою літературою, а отже, не орієнтується в актуальній дискусії, то він не зможе оцінити новизну власного дослідження, адже розглянуту ним проблему могли або вже порушити, або розв'язати. У разі філософії Фіхте – байдуже ранньої чи пізньої – дослідницької літератури українською мовою майже немає, а отже, дослідник має враховувати дослідження передусім німецькомовних та англomовних авторів, адже саме цими мовами написано левову частку відповідної дослідницької літератури. Ясна річ, усе врахувати неможливо, тому увагу треба насамперед звертати на дослідження, які реагують на порушену проблему.

На прикладі двох українських публікацій, присвячених філософії пізнього Фіхте, а саме поняттю образу [Нетреб'як, 2022] та абсолютного<sup>1</sup> [Нетреб'як, 2024], я покажу, до яких проблем призводить, з одного боку, нехтування контекстом Фіхтевої філософії на тлі спроби витлумачити його пізню філософію, а з другого боку, кривотлумачення Фіхтевої термінології й хибні переклади його текстів. Звісно, тішить, що такий складний автор, як Фіхте, в Україні все ж привертає бодай якусь увагу, а те, що авторка намагалась працювати з оригінальними текстами (з огляду на згаданий брак перекладів), безперечно заслуговує на увагу. Проте самої лише доброї волі замало для того, щоби претендувати на якийсь значущий внесок у дослідницьку дискусію. Ба більше, в обох статтях подекуди ми маємо справу з академічно недоброчесним цитуванням, докладний опис якого наведено в останній частині цієї статті. Отже, мета статті – показати, як помилки в перекладі неминуче ведуть до кривотлумачення аргументів, а нерозуміння контексту Фіхтевої філософії й невміння працювати з відповідною дослідницькою літературою – до в ґрунті речі хибних висновків. Авжеж, тут мені йдеться лише про Фіхте, проте цей принцип можна застосувати для оцінювання результатів досліджень будь-якого класика філософії.

### 1. Контекст філософії Фіхте

У своєму вченні про науку Фіхте послідовно реалізує Кантову програму трансцендентальної філософії, увиразнену ще в «Передмові» до другого видання (1787) «Критики чистого розуму», де Кант посунув знання, щоби дістати місце для віри. Кантова ідея полягала в тому, що недогматична віра («віра розуму», *Vernunftglaube*) можлива лише за умови попередньої критики розуму: «Отож я мусив посунути знання, щоби дістати місце для віри, а догматизм метафізики, тобто передсуд просу-

<sup>1</sup> Про помилковість перекладу Фіхтевого *das Absolute* як «Абсолют» йтиметься нижче.

ватися у ній без критики чистого розуму, є істинним джерелом суперечної будь-якій моральності невіри, яка повсякчас є дуже догматичною»<sup>1</sup> (KrV, B XXX<sup>2</sup>) [Kant 1998: 30].

Кант уживає дієслово *aufheben*, яке в німецькомовній традиції ужито в Лютеровому перекладі Біблії як переклад біблійного терміна *κατάρρησις* та дієслова *καταργεῖν*, яке має подвійне значення: скасовувати/знищувати та зберігати, давати спокій. Приміром, у Посланні апостола Павла до Римлян (3:31) зазначено: «νόμον οὐν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν»<sup>3</sup>. Мартин Лютер у своєму перекладі Біблії ужив у цьому контексті славнозвісне (зокрема, завдяки Гегелевій філософії) дієслово *aufheben*: «Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! sondern wir richten das Gesetz auf». Геніальність Лютерового перекладу полягає в тому, що він зміг знайти точний відповідник грецького *καταργεῖν*, адже сам апостол, додаючи своє *νόμον ἱστάνομεν*, уточнює значення *καταργοῦμεν*, саме тому це уточнення починається з *μὴ γένοιτο*, зовсім ні. Хай навіть більшість українських перекладів Біблії спантеличуватиме, адже «касувати» (Хоменко), «скасовувати» (Турконяк) або ж «нищити» (Огієнко) як відповідники грецького *καταργεῖν* не мають того значення, яке можуть уточнити наші дієслова «утверджувати» (Турконяк), «зміцнювати» (Огієнко) або «стверджувати» (Хоменко) як відповідники апостолового *ἵσταναι*, тому «зовсім ні!», *μὴ γένοιτο*, в українському перекладі завжди спантеличуватиме, адже не ясно, що воно заперечує одне зі значень *καταργεῖν*.

Отже, з цього випливає, що шлях християнства (і християнського філософа) – виправдання знання (закону, норми) через віру. Кант натомість радикально переосмислює цю настанову, пропонуючи *виправдання віри через знання*. У ґрунті речі Кант *переглядає* саме християнство, відмовляючись від трансценденції, – гаданого джерела як епістемічного, так і практичного світостосунку, з чого випливає і його критика християнської етики з її золотим правилом моралі, зафіксованим, приміром, в Євангелії від Луки (6:31): «καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ

<sup>1</sup> «Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist».

<sup>2</sup> Цитати з «Критики чистого розуму» наведено згідно з усталеною пагінацією, де латинська літера А позначає перше видання 1781 року, а латинська В – друге видання 1787 року. Цитати з інших творів Канта наведено за академічним виданням його творів (AA), де римська цифра позначає номер тому, а арабська – сторінку.

<sup>3</sup> «То що, ми скасовуємо Закон вірою? Зовсім ні! Ми утверджуємо Закон!» (зр.). – переклад Рафаїла Турконяка.

ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίωσις»<sup>1</sup>. Кантів категоричний імператив є критикою саме цього правила як засади моралі. Тому я припускаю, що Кант вживає тут *aufheben* саме з огляду на Лютерів переклад Послання апостола Павла до Римлян, на яке він, приміром, рясно посилається у «Релігії в границях самого лише розуму» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793/4), а отже, у В XXX ми маємо справу з *імпліцитною претензією на реформу християнства*<sup>2</sup>.

Тобто Кантова трансцендентальна філософія має привести до віри, а не навпаки. Шлях трансцендентальної філософії є шляхом подолання трансценденції як у теоретичній філософії (епістемічному світостосунку), так і в моральній філософії (практичному світостосунку), де об'єктивну реальність (*objektive Realität*) наших суб'єктивних уявлень про світ гарантує не Бог, а самостосунок (Кантова трансцендентальна єдність апперцепції<sup>3</sup>). Саме це дозволяє Кантові експліцитно ототожнювати об'єктивну реальність і об'єктивну чинність (*objektive Gültigkeit*) епістемічного стосунку до світу, що вся попередня модерна традиція робила лише імпліцитно і радше натяками. Іншими словами, осердя Кан-

<sup>1</sup> «І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви» (*зр.*). – переклад Івана Огієнка.

<sup>2</sup> Відомий факт, що Кант послуговувався саме базельським виданням перекладу Лютера, який упорядкував Ієронім Буркгардт. Хай навіть Кантів екземпляр загубився 1945 року, проте до того його докладно вивчили та описали. Див. про це докладніше в коментарі Бетини Штангнет, упорядниці видання «Релігії» [Kant 2017: 307].

<sup>3</sup> Одне з найвиразніших формулювань цієї думки подибуємо в «Аналітиці засад» (*Analytik der Grundsätze*): «Отже, *можливість досвіду* є тим, що дає всім нашим пізнанням а priori об'єктивну реальність. Отож досвід спирається на синтетичну єдність явищ, тобто на синтез згідно з поняттями про предмет явищ взагалі, без якого [синтезу] досвід не був би навіть пізнанням, а расодією сприйняття, які не збиралися б до купи у жодному контексті згідно з правилами наскрізно пов'язаної (можливої) свідомості, а отже, також не в трансцендентальній та необхідній єдності апперцепції» (KrV, B 195) (*Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinem Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transzendentalen und notwendigen Einheit der Apperzeption, zusammen schicken würden* [Kant 1998: 254–255]). Досвід (тобто епістемічний стосунок до предмета, який дається лише в чуттєвому спогляданні) є, мовою Канта, епістемічним світостосунком, але *можливий* досвід, про який тут пише Кант, – це епістемічний стосунок не просто до даного в чуттєвому спогляданні предмета, а до будь-якого можливого предмета, що пояснює логіку вжитку Кантом на перший позір суперечливого терміна «предмет взагалі» (*Gegenstand überhaupt*). Як бачимо, за Кантом, годі уявити можливість досвіду, а отже, об'єктивну реальність нашого пізнання без самостосунку.

тової трансцендентальної філософії – радикальна відмова від ідеї Бога як гаранта об'єктивної реальності нашого епістемічного світогосунку.

Ба більше, Кантова віра розуму має регулятивну функцію, яка обмежує зазіхання спекулятивного розуму на розширення вжитку категорій (чистих понять розсуду) за границю можливого чуттєвого досвіду, тобто будь-які міркування про «Бога, свободу і безсмертя» обмежено можливим чуттєвим досвідом. Кант чітко визначає віру розуму у своїй статті «Що означає: орієнтуватися у мисленні?» (1786): «Отже, чиста віра розуму – дороговказ або компас, завдяки якому спекулятивний мислитель може орієнтуватися у своїх розумових блуканнях у площині надчуттєвих предметів, а людина посполитого, проте (морально) здорового розуму – як із теоретичним, так і практичним заміром окреслювати свій шлях повністю відповідно до всієї мети свого призначення. І саме ця віра розуму мусить закладати підвалини будь-якої іншої віри, ба навіть кожного об'явлення»<sup>1</sup> (AA VIII: 142) [Kant 1999: 55]. З цього випливає, що недогматична віра можлива лише через критику розуму, тобто шлях до віри є шляхом (пі)знання.

Під цим оглядом не дивує Кантова відмова як від уявлення про вищу істоту, так і від релігії як джерел моралі, про що він виразно пише у «Передмові» до першого видання (1793) «Релігії...»: «Мораль тією мірою, якою вона ґрунтується на понятті людини як свободної, але саме тому також такої істоти, яка завдяки своєму розуму зв'язує себе безумовними законами, не потребує ні ідеї іншої істоти над собою, щоби виконувати свій обов'язок, ні іншої спонуки крім самого закону, щоби його [обов'язку] дотримуватися. Принаймні це власна провина людини, коли така потреба виявляється в ній, проте зарадити їй [потребі] чимось іншим потім годі, позаяк те, що не походить з неї самої та її свободи, не є жодним заміном браку її [людини] моральності. – Отже, моральність задля самої себе (як об'єктивно стосовно воління, так і суб'єктивно стосовно змоги) аж ніяк не потребує релігії, натомість завдяки чистому практичному розуму їй достатньо самої себе»<sup>2</sup> (AA VI: 3) [Kant 2017: 3].

<sup>1</sup> «Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände *orientieren*, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg sowohl in theoretischer als praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß».

<sup>2</sup> «Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber alsdann

Отже, релігія є похідною від критики розуму, а потреба в ній внутрішня, а не зовнішня, і саме тому джерелом релігії є розум, а не авторитет<sup>1</sup>.

Окреслена програма Кантової трансцендентальної філософії стала відправною точкою Фіхтевого «вчення про науку», яке ні у своїй ранній, ні у пізній версії не містить і не могло містити жодних теологічних підтекстів, адже як від свого першого викладу 1794/5 років, так і до кінця Фіхтевої академічної кар'єри, – було і залишалось *трансцендентальною філософією*, яка є вченням про умови його можливості (пі)знання, тоді як пізнання Бога для спекулятивного розуму є неможливим, що, як я показав повище, дуже докладно обґрунтував Кант. Найвиразніше дотримання цієї Кантової програми Фіхте викладає у «Призначенні людини», перша частина якого починається з сумніву (Zweifel)<sup>2</sup>, веде до знання (Wissen) в другій частині і завершується вірою (Glauben) у третій частині. Фіхте, як і Кант, рухається до віри через випробування знання, тому шукати в його текстах «прихований теологічний контекст» [Нетреб'як 2022: 90] не просто марно, а й в ґрунті речі безглуздо.

Втім, вже у першому своєму систематичному викладі «вчення про науку» Фіхте дає зрозуміти, що «вчення про науку» є епістемологією, послідовно розвиваючи Кантове ототожнення об'єктивної реальності та об'єктивної чинності, хай навіть послуговується своїм оригінальним теоретичним вокабуляром. Позаяк реконструкція Фіхтевого аргументу не є метою цієї статті, я розгляну показову думку Фіхте з § 4 «Засади...», яка свідчить про розвиток Кантової програми трансцендентальної філософії: «Джерелом всієї реальності є Я, адже це Я – безпосереднє та безумовно покладене. Поняття реальності дається лише через і разом з Я. Але Я

---

auch durch nichts anderes abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. – Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug».

<sup>1</sup> У вже цитованій статті Кант якнайкраще викладає цю думку: «Поняття Бога і навіть переконаність у його існуванні можна подібати єдино лише в розумі, воно може походити єдино лише з нього, і потрапити до нас воно не може ні через натхнення, ні через повідомлення від бодай якого великого авторитета» (AA VIII: 142) [Kant, 1999: 55] (Der Begriff von Gott und selbst die Überzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so großer Autorität zuerst in uns kommen).

<sup>2</sup> У цьому пункті Фіхте дещо відхиляється від Канта, для якого немає сумніву в тому, що все наше пізнання починається з чуттєвого досвіду (KrV, A1/B1). Тобто початок Кантового проєкту – очевидна первинність чуттєвого досвіду. Фіхте також починає з чуттєвого досвіду, проте бере під сумнів те, що чуттєвий досвід може відповісти на питання: «що є я сам і що є моїм призначенням?» (was bin ich selbst, und was ist meine Bestimmung?) [Fichte 2000: 5].

є, позаяк воно себе покладає, і покладає себе, позаяк воно є. Відповідно, покладання-себе та буття є одним і тим самим»<sup>1</sup> [Fichte, 1997: 55]. Як бачимо, самостосунок (Я) уможливорює всю реальність<sup>2</sup>, адже без нього був би неможливим епістемічний світостосунок, що зафіксував Кант у 1787 році<sup>3</sup>, а Фіхте у цьому пасажі висловив радикальніше, ототожнивши самостосунок і буття, у такий спосіб завершивши нормативний поворот в європейській інтелектуальній історії, який Кант у В XIX схарактеризував як «зміну способу мислення» (Veränderung der Denkart). Цей поворот можна резюмувати так: *є лише те, що є чинним*.

Авжеж, релігія і релігійний досвід, надто після суперечки про атеїзм 1798/9 (Atheismusstreit), через яку Фіхте втратив посаду професора в університеті Єни, відігравали вагому роль у розвитку вчення про науку, починаючи з середнього періоду (1800–1804)<sup>4</sup>. Втім, у цій суперечці Фіхте обстоював можливість моральності без припущення існування Бога, що, втім, цілком узгоджується з повище наведеною позицією Канта в AA VI: 3<sup>5</sup> і жодного стосунку до атеїзму не має, проте наслідки

<sup>1</sup> «Aller Realität Quelle ist das Ich, denn dieses ist das Unmittelbare und schlechthin Gesetzte. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Demnach sind Sich-Setzen, und Sein Eins und ebendas-selbe».

<sup>2</sup> Авжеж, під реальністю Фіхте має на увазі її епістемічний, а не онтологічний аспект. Проте якщо Кант обмежив об'єктивну чинність суб'єктивних уявлень явища-ми (Erscheinungen), запровадивши свій суперечливий термін річ сама по собі (Ding an sich selbst), то для Фіхте епістемічно чинна реальність і є самою реальністю. Саме тому, на відміну від Канта, він і має на увазі всю реальність, а не об'єктивну реальність.

<sup>3</sup> «Я мислю, мусить *могти* супроводжувати всі мої уявлення, інакше-бо в мені було би уявлено щось, що геть не можна було би помислити, а це означає те саме, що уявлення або було би неможливим, або принаймні було би для мене нічим» (KrV, B 131–132) [Kant 1998: 178] (Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein). Тобто для Канта будь-який стосунок до світу опосередковано самостосунком, а отже, будь-який світостосунок є епістемічним.

<sup>4</sup> Вольфганг Янке серед мотивів «повороту знання до абсолютного» згадує «дедалі більший прояв релігійного елемента Фіхтевого мислення з часу суперечки про атеїзм» (das seit dem Atheismus-Streit immer stärker hervortretende religiöse Element Fichteschen Denkens) [Janke 1970: 210].

<sup>5</sup> Дуже добрий огляд позиції Фіхте дає Гайнрих Рикерт у своєму класичному тексті [Rickert, 1899]. Неокантіанець Рикерт якнайкраще бачив, що Фіхте послідовно розвивав Кантову тезу про примат волі: «Отже, єдина відправна точка для досягнення релігії для Фіхте також є совість: автономна кантівська добра воля, яка дає закон сама собі» (Der einzige Ausgangspunkt, um zur Religion zu kommen, ist also auch für Fichte das Gewissen, der autonome, sich selbst das Gesetz gebende Kantische gute Wille) [Rickert 1899: 7].



несправедливих звинувачень позначились на подальшій академічній кар'єрі Фіхте. Та попри ці негаразди, Фіхтева трансцендентальна філософія ніколи не містила теологічних контекстів, адже вчення про науку є трансцендентальною філософією, а не вченням про Бога.

## 2. Переклад як (криво)тлумачення

Повище я вже зазначив, що авторка згаданих статей намагається виявити теологічний контекст у пізній версії «вчення про науку», нехтуючи, як я показав, систематичним контекстом його філософії та цілковито ігноруючи зв'язок різних етапів Фіхтевої філософії. Сама вступна частина статті, окрім загальних фраз, не підтверджених посиланнями на джерела<sup>1</sup>, не містить обґрунтування проблеми. Коли ж авторка формулює завдання свого дослідження, то вони виглядають радше як перелік реферативних тверджень, які не містять дослідницької проблеми як такої, а просто резюмують порушені самим Фіхте проблеми. Єдине, що можна вважати натяком на проблему, – тезу про «прихований теологічний контекст». Окрім реферативного характеру тексту, ми маємо справу з термінологічним хаосом, а авторка – складається враження – геть не знається на українській термінологічній дискусії та її набутках, зафіксованих, зокрема, у Європейському словнику філософій. На жаль, ця стаття містить і елементи академічної недоброчесності – недоброчесне цитування джерел (зокрема, переклад фрагментів текстів італійського фіхтезнавця Клаудіо Чези та німецького фіхтезнавця Гюнтера Цюлера і цитування цих текстів без лапок). Отже, я послідовно розгляну всі три аспекти: а) нерозуміння контексту Фіхтевої філософії і прямого зв'язку його пізньої програми «вчення про науку» із його ранньою філософією та цілком хибний висновок про теологічний контекст у філософії пізнього Фіхте; б) кривотлумачення Фіхтевої термінології та помилки в перекладах, які зумовлюють хибне тлумачення його аргументу; в) академічно недоброчесне цитування книги італійського фіхтезнавця Клаудіо Чези [Cesa 2008] та статті Гюнтера Цюлера [Zöllner 2016].

<sup>1</sup> Авторка, приміром, стверджує, що у своїх листах Фіхте вважає свою ранню філософію часів «Засади» «примітивною та незрілою» [Нетреб'як 2022: 90], геть не посилаючись на ці листи, або джерелом викривлень і стереотипів стосовно Фіхтевої філософії, що до другої половини ХХ століття, на її думку, лише побільшувались, вважає «гегелівську інтерпретацію» [Нетреб'як 2022], проте не зазначає, про яку конкретно інтерпретацію Гегеля йдеться, а також бодай стисло не резюмує, які саме викривлення й стереотипи щодо Фіхтевої філософії має на увазі. Останнє є особливо дивним, адже сама авторка стверджує, що дослідження пізньої філософії Фіхте дозволяє «зруйнувати» стереотипи і викривлення його філософії, але геть незрозуміло, що конкретно вона має на увазі.

### А. Аргумент

Уже в другій частині статті читач стикається з абсурдною тезою в контексті як Фіхтевої філософії зокрема, так і трансцендентальної філософії загалом: має бути щось, що долає знання, яке угрунтовує знання про знання<sup>1</sup>, яким, власне, є вчення про науку<sup>2</sup>. Тобто, на думку авторки, вчення про науку має подолати самого себе, щоби виявити засаду знання. Абсурдність такого твердження, здається, не потребує додаткового коментаря, проте варто зауважити, що метою другої частини статті авторки є обґрунтування саме цього твердження, яке в ґрунті речі суперечить всьому Фіхтевому проєкту вчення про науку. Тобто сам напрямок дослідження (втім, весь виклад є радше реферативним оглядом, а не реконструкцією аргументу) визначено хибним розумінням відправного пункту вчення про науку.

У третій частині своєї статті авторка експліцитно стверджує, що поняття «образу» – продукт пізньої філософії Фіхте: «Поняття «образу» (Bild) з'являється в пізній період творчості Фіхте і є важливою складовою у його розумінні реальності, але, водночас, й сам образ філософ розуміє

<sup>1</sup> Знання про знання, яким є вчення про науку, авторка чомусь характеризує як «об'єктивацію знання, де об'єктом знання стає саме знання як таке» [Нетреб'як 2022: 90]. Фіхте шукає засаду (Grundsatz) всього людського знання, тобто йому, як і Кантові, йдеться про умову можливості пізнання, але чому цей пошук авторка характеризує як «об'єктивацію знання» зрозуміти важко, адже будь-яка об'єктивація передбачає принцип, за допомоги якого ми її виконуватимемо, а пошук принципу, засади і є метою вчення про науку.

<sup>2</sup> «Має бути щось, що долає його, як основа досвіду, що лежить поза самим досвідом (Zöller, 1998, p. 17), тому йдеться про основи знання на певній абсолютній основі» [Нетреб'як, 2022: 90]. Як бачимо, на підтвердження цієї тези авторка посилається на книгу Гюнтера Цюлера, проте Цюлер не пише про подолання знання, натомість має на увазі ключове для трансцендентальної філософії розрізнення досвідного (емпіричного знання) та філософського знання про неемпіричну засаду знання: «Since the ground of experience falls necessarily outside of experience, a basic distinction is introduced between knowledge regarding experience, including the sciences, and philosophical knowledge regarding the nonempirical ground of knowledge» [Zöller, 1998: 17]. Тобто жодного виходу поза досвід ні Цюлер, ні тим більше Фіхте на увазі не мають. Втім, можна зрозуміти цю тезу в контексті завдання авторки виявляти «прихований теологічний контекст» філософії Фіхте. Що цікаво – у згаданому розділі книги Цюлер пише про філософію раннього Фіхте, тоді як авторка залучає її для підтвердження своїх міркувань про його пізню філософію, тим самим підважуючи власне ж твердження кількома абзацами вище про «еволюцію» поняття знання у Фіхтевій філософії. Також впадає у вічі, що в наведеній цитаті переклад думки Цюлера не залапковано, хай навіть вказано сторінку його книги: «основа досвіду, що лежить поза самим досвідом» та «the ground of experience falls necessarily outside of experience». Як бачимо, в українському перекладі прибрано лише прислівник «necessarily», а це також приклад хай і незначного, проте некоректного цитування, яке змінює суть цитованого.

як певну реальність» [Нетреб'як, 2022: 91]. Схарактеризувати цю тезу можна лише так: вона цілковито помилкова і свідчить про незнання авторкою як філософії раннього (1793–1799) і середнього<sup>1</sup> (1800–1804) періоду філософії Фіхте, так і змісту такої класичної монографії з Фіхтевої філософії образу, якою є «Учення Фіхте про образ» Юліуса Дрекслера, яка вийшла друком ще 1955 року [Drechsler, 1955]. Першу частину першої головної частини цього обсяжного дослідження, з яким має бути ґрунтовно ознайомлений будь-який дослідник поняття образу у Фіхте, присвячено «узагальненню вчення про образ у першому періоді вчення про науку» (Die Grundlegung der Lehre vom Bild in der ersten Periode der Wissenschaftslehre) [Ibid.: 40–109], де Дрекслер докладно аналізує первинну версію вчення про науку середини 90-х років, тобто якраз ранню філософію Фіхте. Якщо ж довіряти авторці, то предмет дослідження своєї монографії Дрекслер вигадав, що, втім, не завадило йому вплинути на подальші покоління як німецьких, так і світових фіхтезнавців.

Побіжно зауважу, що поняття образу відіграє важливу роль у «Засаді», а також одну з ключових ролей, приміром, у другому циклі берлінських лекцій «Учення про науку 1804». Фіхтеве поняття образу понад всякий сумнів пов'язано з Кантовою «силою виображення» (Einbildungskraft), а також важливим розділом першої «Критики» – «Про схематизм чистих понять розсуду» (Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, KrV, B 176–187), де Кант чітко розрізняє поняття образу (Bild) і схеми (Schema)<sup>2</sup>. Згідно з цим розрізненням, емпіричне поняття образу є похідним від схеми, яка є його умовою можливості.

Незнання мови оригіналу призводять до повторення абсурдних тверджень: «Бога він називає життям (Leben), яке є в собі, від себе, поза собою (durch sich, von sich, aus sich), є вічно дієвим» [Нетреб'як 2022: 93]. Згідно з авторкою, Бог існує поза собою. Так вона переклала Фіхтеве «aus sich», що означає «з себе» або «на підставі себе», але аж ніяк не

<sup>1</sup> Філософії Фіхте середнього періоду, а саме другому циклу берлінських лекцій 1804 року, я присвятив ціле дослідження [Іващенко, 2012], хай навіть за останні дванадцять років переглянув деякі свої термінологічні рішення.

<sup>2</sup> Курйозним є твердження авторки, що «саме поняття «схеми» є найбільш дискусійним у «Критиці чистого розуму» Імануїла Канта» [Нетреб'як, 2022: 92], адже поняття схеми не є найбільш дискусійним. Втім, це твердження вона взяла у Клаудіо Чези. По суті, ми маємо справу з цитатою, проте помилка в перекладі з італійської не дозволяє класифікувати її як академічну недоброчесність, адже Чеза пише: «Lo «schema», come è noto, è una delle figure più discusse della prima *Critica*» [Cesa, 1994: 146], тобто ««Схема», як відомо, є однією з найбільш дискутованих фігур першої «Критики»». Отже, помилка в перекладі веде до помилкового твердження про найбільшу дискусійність поняття схеми.

поза собою. Узайві й казати, що такого абсурдного твердження текст геніального філософа містити не міг.

Втім, докази незнання німецької містяться буквально в кожному абзаці. І в листі Фіхте до Шеллінґа від 15 січня 1802 року, де Фіхте міркує про поняття абсолютного (*das Absolute*), стикаємось з черговим кривотлумаченням: «В листі до Фрідріха Шеллінґа він зазначає, що під Абсолютом він не розуміє «ні буття, ні знання, ні ідентичність, ні відмінність двох...» [Нетреб'як 2022: 93]. В оригіналі на місці підкресленого слова Фіхте вживає *Indifferenz*, тобто *невідмінність* [Fichte, 1986b: 338].

У третій частині статті прикметним є неправильний переклад думки Фіхте, який руйнує спробу авторки зреферувати його аргумент. Йдеться про цитати з Фіхтевого «Учення про науку *nova methodo*» (1798/99), яке належить до раннього періоду творчості філософа, тож цитатами з нього вона підважує власну ж, наведену вище тезу про появу поняття образу в пізній філософії Фіхте.

Отже, слово авторці: «У «Вченні про науку за новим методом» Фіхте пише: «В попередніх філософіях я є дзеркало, дзеркало, що не бачить. Ці філософії володіють тільки поняттям відображення. Ця помилка не може бути скасована як через адекватне поняття “я”. У Вченні про науку “я” є не дзеркало, а око. [...] Око є дзеркалом, що відображає саме себе. Сутність ока є буття образу для себе, і буття-образу-для-себе є сутністю розуму. [...] там де є образ (*Bild*), мусить бути також те, що його витворює (*abgebildet*)» (Fichte, 1962, IV, 2, S. 49)» [Нетреб'як 2022: 94].

Ось оригінал Фіхте: «Das Ich der bisherigen Philosophien ist ein Spiegel, nun aber sieht der Spiegel nicht, darum wird bei ihnen das Anschauen, das Sehen nicht erklärt, es wird bei ihnen nur der Begriff des Abspiegelns gesetzt. Dieser Fehler kann nur gehoben werden durch den richtigen Begriff vom Ich. Das Ich der Wissenschaftslehre ist kein Spiegel, es ist ein Auge. [...] das Auge ist ein sich selbst abspiegelnder Spiegel, das Wesen des Auges ist: ein Bild für sich sein, und ein Bild für sich sein ist das Wesen der Intelligenz. [...] wo ein Bild ist, muß etwas sein[,] das abgebildet wird» [Fichte 1994: 54].

Ось мій переклад: «У попередніх філософіях Я є дзеркалом, але дзеркало не бачить, тому вони не пояснюють споглядування, бачення, натомість покладають лише поняття віддзеркалення. Цю помилку можна усунути лише завдяки правильному поняттю Я. Я вчення про науку є не дзеркалом, а оком. [...] Око є дзеркалом, що віддзеркалює самого себе, сутність ока така: бути образом для себе, а бути образом для себе є сутністю інтелігенції [...] там, де є образ, мусить бути дещо, що відображається».

Як бачимо, згідно з перекладом авторки, на думку Фіхте, правильне поняття Я не може усунути помилку попередніх філософій, хоча Фіхте

стверджує прямо протилежне: лише правильне поняття Я і може усунути помилку попередніх філософій.

Далі авторка коментує цю думку так: ««Я» подібне до дзеркала, що спрямоване на самого себе» [Нетреб'як, 2022: 94]. Уважний читач має помітити тут різочу суперечність, адже в наведеній самою ж авторкою цитаті Фіхте експліцитно стверджує: «Я вчення про науку є не дзеркалом, а оком». У чому ж річ? Річ у тому, що авторка скоротила думку Фіхте, бо коли він пише: «Око є дзеркалом, що віддзеркалює самого себе» він резюмує не позицію вчення про науку, а звичайного, нефілософського погляду. Це речення починається словами: «Згідно зі звичним поглядом око не повинне бачити» (In der gewöhnlichen Ansicht soll das Auge nicht sehen) [Fichte 1994: 54]. Саме його початок авторка зі своєї цитати і прибрала.

Надалі авторка продовжує коментувати Фіхте, додаючи вже відверто абсурдні тези, які ніяк не узгоджуються ні з раннім, ні з середнім, ні з пізнім періодом філософії Фіхте: «Оскільки око не може бачити само себе, так само і «я» не може отримати жодного знання про себе самого, якщо не відбуватиметься виходу поза себе самого» [Нетреб'як 2022: 94]. Принципова думка Фіхте полягає якраз навпаки в тому, що «Я» не може вийти поза самого себе, не може побачити себе в саморефлексії, ніби збоку<sup>1</sup>.

На підтвердження своїх думок авторка наводить цитату з «Настанови до блаженного життя» (Die Anweisung zum seligen Leben), яку подає у своєму приголомшливо хибному перекладі.

Переклад: «В одному зі своїх текстів Фіхте зазначає: «Бог є схований у людині через око людини, Він Сам є схований через це око, що є Його, і тому, Його бачення не може ніколи досягнути своє власне буття. Те, що він бачить, є вічне Йому самому. [...] він не бачить який Він є сам, тому що його буття є єдине, а його бачення є безкінечним»» [Нетреб'як 2022: 94]

Оригінал Фіхте: «Das Auge des Menschen verdeckt ihm Gott [...] Gott wird durch des Menschen Auge ihm verdeckt, lediglich darum, weil er selbst sich durch dieses sein Auge verdeckt wird, und weil sein Sehen nie an sein eigenes

<sup>1</sup> У «Засаді» Фіхте наголошує на цьому: «ніколи не можна абстрагуватися від своєї самосвідомості» (man kann von seinem Selbstbewußtsein nie abstrahieren) [Fichte, 1997: 17], а другому циклі берлінських лекцій учення про науку взагалі 1804 року взагалі формулює таку засаду вчення про науку: «Якщо буття охоплене власним абсолютним життям, і вже не може вийти за його межі, тоді воно якраз є у собі замкненим Я, і не може бути нічим іншим; і, навпаки, у собі замкнене Я є буттям; і там, де є буття, є Я, а де є Я, є буття» (Ist das Sein in eigenem absoluten Leben befaßt, und kann es nimmer daraus heraus, so ist es eben ein in sich geschlossenes Ich, und kann durchaus nichts Anderes sein, als dies, und wiederum ein in sich geschlossenes Ich ist das Sein; und wo das Seyn ist, ist Ich, und das Ich ist Seyn) [Fichte, 1986a: 153].

Sein zu reichen vermag. Was er sieht, ist ewig er selber; [...] nur sieht er sich nicht so, wie er selber ist, denn sein Sein ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich».

Позаяк у цьому перекладі хибним є все, тому я просто наведу свій правильний переклад:

«Око людини приховує від неї Бога, Бог прихований від людини через людське око виключно тому, що людина приховує саму себе через це своє око і тому її бачення ніколи не спроможне досягнути свого власного буття. Те, що вона бачить, вічно є нею самою [...] але людина бачить не так, як вона є сама, адже її буття є одним, але її бачення – нескінченним» [Fichte, 2012: 140].

На думку авторки, Бог схований у людському оці, хоча Фіхте пише про *прихованість Бога від людського ока*, але далі авторка вдається до, сказати б, антихристиянської ересі, адже з її перекладу випливає, що бачення Бога не може досягнути власне буття і Бог не бачить себе таким, яким він є. Тобто у своєму перекладі авторка позбавила Бога того його атрибуту, який і робить Бога Богом: всемогутності. Авжеж, Фіхте нічого подібного не писав<sup>1</sup>.

#### Б. Термінологія

Як я вже зазначав повище, у першій досліджуваній статті ми маємо справу з термінологічним хаосом. Я почну з найголовнішого кривотлумачення, визначального для всієї статті з її спробою виявити прихований теологічний контекст Фіхтевої філософії через поняття образу.

Я маю на увазі субстантивованій прикметник *das Absolute*, яке авторка скрізь перекладає як абсолют, хай навіть на позначення абсолюту є інше слово – *das Absolutum*, тоді як *das Absolute* – абсолютне. Абсолютним, за Фіхте, є Я, а не Бог. На цю думку ми натрапляємо в різних редакціях його вчення про науку. Наведу приклад з вже цитованого другого циклу берлінських лекцій вчення про науку 1804 року, де Фіхте так характеризує чистий розум (*die reine Vernunft*): «буття, або абсолютне є замкненим у собі самому Я» (*das Sein, oder das Absolute ein in sich selber geschlossenes Ich*) [Fichte 1986a: 155]. Оце замкнене у собі самому Я і є тією «абсолютно першою, геть безумовною засадою всього людського

<sup>1</sup> У дослідницькій літературі з поняття образу у Фіхте та його можливих релігійно-філософських контекстах (проте не теологічних!) важливою є стаття Кристіана Данца, який, зокрема, резюмує завдання Фіхтевої «Настанови до блаженного життя» – одного з найвідоміших текстів Фіхте, де він, як і Кант в «Релігії», намагається узгодити своє вчення про науку з християнством. Данц зауважує: «Отже, Фіхтева теорія релігії, нашіцтована в «Настанові», має на меті ні довершення філософії релігією, ні усунення релігії, а долучення рефлексії до релігії» (Fichtes Religionstheorie, wie sie in der *Anweisung* skizziert ist, zielt somit weder auf eine Vollendung der Philosophie durch die Religion, noch auf eine Aufhebung der Religion, sondern auf den Einzug der Reflexion in die Religion) [Danz, 2000: 16].

знання» (den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens) [Fichte 1997: 11], пошукові якої Фіхте присвятив всю свою академічну кар'єру, яку авторка редукувала до вчення про Бога, хоча ще ранній Фіхте цілком в кантіанському річищі застерігав, що поняття «Божества» (Gottheit) для нас є «трансцендентним» (überschwenglich) [Fichte 1997: 181], а отже, воно не може бути засадою знання. Як бачимо, авторка ставить філософію Фіхте догори дригом. Тобто весь аргумент авторки, надто у другій статті [Нетреб'як 2024], обертається навколо хибного перекладу, а отже, і хибного розуміння центрального терміна як філософії Фіхте, так і заснованого ним німецького ідеалізму, що, на жаль, цілковито випустили з уваги рецензенти обох фахових видань.

Прикметно, що авторка стверджує, мовляв, «в ранніх своїх версіях *Вчення про науку* Фіхте продовжує лінію Канта, розуміючи під Абсолютом цілковиту безумовність, що її важко окреслити як категорію нашого мислення чи як реальний об'єкт поза нами» [Нетреб'як 2024: 98]. Узайві й казати, що Кант не послуговувався субстантивованим прикметником «абсолютне», натомість у відомому місці зі своєї «Трансцендентальної діалектики» (KrV, В 380–382) критикував звичний вжиток цього прикметника («Слово *абсолютне* тепер частіше вживають, щоби показати суто те, що щось розглядають в речі *саме по собі*, а отже, воно є *внутрішньо* чинним»<sup>1</sup>, (KrV, В 381) [Kant, 1998: 429–430]) та обґрунтував свій. Під абсолютним він має на увазі нічим не обмежену чинність, чинність чогось «під кожним оглядом, у будь-якому стосунку» (in aller Absicht, in aller Beziehung). Для Канта цей термін був технічним, а не центральним. І він аж ніяк не мав на увазі тут «Абсолют» в сенсі «Бога», як це робить авторка, хибно приписуючи Фіхте «продовження лінії» Канта, якої в цьому аспекті просто не існує.

Важливий термін *Verstand* перекладено як «розум», хоча йдеться про «розсуд» (інтелект), який відігравав ключову роль у Канта, але й термін *Intelligenz* вона передає як розум, хоча йдеться про цілком інше поняття. Фіхтеве *Erscheinung* перекладено як «проявлення», хоча йдеться про «явище» – усталений термін. *Offenbarung*, яке у Фіхте є оприявненням, віддано біблійним терміном «Об'явлення» (з великої літери). Фіхтеве поняття *Einsicht* перекладено як бачення, хоча йому йдеться про прозирання або вбачення, адже бачення – *das Sehen*, а цим терміном Фіхте також послуговується. Важливий для Фіхте термін *das Soll* передано дієсловом «мусить», хоча *das Soll* виражає внутрішню практичну потребу, а не зовнішню необхідність, на позначення якої Фіхте вживає *das Muß*, що, власне, і є «мусить».

<sup>1</sup> «Das Wort *absolut* wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache *an sich selbst* betrachtet und also *innerlich* gelte».

### В. Академічна недоброчесність

Як я вже зауважив, у статтях авторки є елементи академічно недоброчесного цитування: у першій статті [Нетреб'як 2022] авторка перекладає з італійської фрагменти книги італійського фіхтезнавця Клаудіо Чези, вказує сторінку в дужках, проте саму перекладену цитату не бере в лапки<sup>1</sup>, що є очевидним порушенням стандартів академічно коректного цитування. Ба більше, в деяких місцях авторка перекладає цитований Чезою італійський переклад Фіхте і також подає його вже як свою думку без лапок – а це вже пряма академічна недоброчесність. У другій статті [Нетреб'як, 2024] авторка знову некоректно цитує Чезу у своїх перекладах<sup>2</sup>, а також академічно недоброчесно цитує англomовну статтю німецького філософа Гюнтера Цьолера<sup>3</sup> [Zöller, 2016].

Ці випадки містяться на с. 92 першої статті [Нетреб'як 2022], а також на с. 99, 101, 102 і 104 другої статті [Нетреб'як 2024]<sup>4</sup>.

Почну з академічно недбалого цитування книги Клаудіо Чези, адже саме з цієї книги найбільше запозичень в обох статтях:

1. «Клаудіо Чеза зазначає, що Фіхте використовує цей термін кілька разів у різних працях, для нього Schema і Bild є не дуже відмінними поняттями, як у Канта, а майже синонімічними, або ж виступають як «два моменти одного процесу»» [Нетреб'як, 2022: 92]. Як бачимо, залапковано лише «два моменти одного процесу».

Оригінал: ««Schema» e «Bild» sono in Kant due concetti molto diversi – anche se non mancano casi di sinonimia; anche Fichte li adopera talvolta come sinonimi, ma, quando deve definire, li presenta come i due momenti di uno stesso processo» [Cesa, 2008: 147]. Я підкреслив залапкований авторкою як цитату текст Чези. Решта її тексту є або відтворенням італійського оригіналу, або незначним перефразуванням.

2. «Схематизм є спробою розрізнення між буттям і образом, певним заміном терміна «схема»» [Нетреб'як 2022: 92]. Тут маємо ще кур-

<sup>1</sup> Варто зауважити, що для встановлення факту академічно недоброчесного цитування треба знати італійську мову – але це і мало би бути передумовою належного рецензування статті.

<sup>2</sup> На с. 102 одну цитату з книги Чези оформлено як повноцінну цитату [Нетреб'як 2024: 102], тобто її залапковано і вказано сторінку оригінального видання, що не дає можливості припускати необізнаність авторки з оформленням цитування у фахових виданнях, а отже, свідчить щонайменше про недбалість, а щонайбільше про умисел.

<sup>3</sup> Втім, як я зауважив у виносці 22, цитування англomовної монографії Гюнтера Цьолера у першій статті також, на жаль, небездоганне.

<sup>4</sup> Зауважу, що я мав у доступі не всі тексти, які вказано в бібліографії авторки в обох статтях, а тому встановив факти недоброчесного цитування лише тих, до яких мав доступ на момент написання цієї статті.



йозніший випадок, адже авторка подає як своє міркування навіть не думку Чези, а його цитату Фіхте.

«L'intelletto assoluto è quindi quello schematico. Lo schematismo prende le mosse dalla separazione in immagine ed essere, cioè dalla riflessione, per cui riflessibilità e schematismo sono proprio la stessa cosa» [Cesa, 2008: 147]. Текст авторки є просто перекладом підкресленого тексту. Вона лише prende le mosse (походить з) зробила «спробою», а також перетворила на абсурд закінчення думки Фіхте – у такий спосіб, либонь, намагаючись приховати цитування. Ось як наведена Чезою цитата з Фіхте звучить українською: «Абсолютний розсуд є, отже, розсудом схематичним. Схематизм походить з розрізнення образу і буття, тобто з рефлексії, для якої рефлексивність і схематизм є тим самим». Натомість, згідно з авторкою, схематизм є «замінником терміна «схема»». Що саме це має означати, можна лише здогадуватися.

3. «Однак цю рефлексію Фіхте, своєю чергою, розуміє ще й як Об'явлення (Offenbarung) життя» [Нетреб'як, 2022: 92]. У цьому випадку також йдеться про цитату з Фіхте, яку Чеза наводить у своїй книзі і яку авторка знову подає як свою думку та ще й абсурдно викривляє у своєму українському перекладі італійського перекладу німецький оригінал, віддаючи Offenbarung, тобто оприявлення, біблійним терміном Об'явлення (з великої літери, відсутньої в італійському перекладі).

«La riflessione è quindi rivelazione (Offenbarung) della vita» [Cesa, 2008: 148], тобто «Рефлексія є, отже, оприявленням (Offenbarung) життя». Як рефлексія може бути Об'явленням життя – в ґрунті речі незрозуміло, втім, саме так авторка переклала Чезове «rivelazione», яке є перекладом Фіхтевого «Offenbarung». Ба більше, таке твердження суперечить не лише філософії Фіхте, а й християнському віровченню.

4. «Реальне – це те, що походить від Бога; формальне – те, що походить від знання. Іншими словами, щоб життя Бога могло «реалізуватися», його мають (Soll) «пізнавати»» [Нетреб'як 2022: 92]. Тут ми знову маємо справу з перекладом думки Чези.

«...il reale è ciò che viene da Dio, il formale ciò che viene dal sapere ...«vita» di Dio, e che, se vuole “realizzarsi”, deve potersi “conoscere”» [Cesa, 2008: 149], тобто «...реальне – це те, що походить від Бога, формальне – те, що походить від знання... “життя” Бога, яке, якщо воліє «реалізуватися», то його повинні могли “пізнавати”». Як бачимо, першу частину речення авторка просто привласнила, другу змінила, спотворивши модальність.

5. «Чеза вказує також на три рівні маніфестації Абсолюту: буття як воно є у собі, існування та суб'єктність; на першому рівні він не досягається мисленням, але через існування проявляється й може називатися Абсолютом, адже мисленнево схоплюється суб'єктом або свідомістю, стає

розпізнаним і може бути проартикульованим (Cesa, 2008)» [Нетреб'як 2024: 101].

Як бачимо, авторка не залапковує цитату, вказуючи лише на джерело, з якого думку Чези некоректно процитовано.

Ось оригінал: «I livelli sono dunque tre: dell'essere in senso proprio, dell'esistere, della soggettività; il primo è fuori della portata di ogni riflessione, ma si manifesta e rivela nel secondo, che può esser quindi detto assoluto alla stessa stregua del primo: ed è a questo secondo assoluto che va riferita la definizione che si è sopra suggerita» [Cesa, 2008: 134]. Підкреслений текст авторка майже дослівно переклала і подала як власні слова.

6. Прикметно, що замаскувати недоброчесне цитування авторка нерідко намагається за допомоги переформулювання, проте в її переформулюваннях все одно трапляються уривки буквально перекладених оригінальних думок Чези, як-от в цьому місці: «Особливість цього абсолютного знання полягає також у тому, що наголос тут не так на звичному для нас розумінні знання як знання чогось конкретного, а радше на тому, щоб дати модель чистого знання, невимовного, яке хоч і можна осмислити, але виражається воно лише через погляд чи «образ» (Cesa, 2008)» [Нетреб'як 2024: 102].

Ось місце в книзі Чези, звідки це запозичено: «si tratta di dare il modello puro del sapere: occorre però aver la certezza di non averlo ricavato per astrazione dal «concreto», cioè dall'esperienza quotidiana. Per un lato, questo sapere è indicibile, e può essere espresso solamente con lo «sguardo»» [Cesa, 2008: 119–120]. Але і тут маємо справу з курйозним перекладом: якщо Чеза пише про чисту модель знання (il modello puro del sapere), то авторка з цього робить «модель чистого знання», що радше за все свідчить про погане знання італійської мови, де залежний прикметник здебільшого ставлять після, а не перед іменником. Крім того, «повсякденний досвід» (esperienza quotidiana) Чези в авторки стає «звичним розумінням».

7. Варто окремо зауважити, що недоброчесне цитування книги Чези оприявнює й іншу проблему – невпевнене знання італійської мови, адже у своїх недоброчесно цитованих перекладах авторка демонструє подеколи курйозне нерозуміння італійської лексики, коли, приміром, слово realtà, тобто реальність, перекладає як роль (італійською це було би ruolo). Але також дивує, як авторка використовує перевернуті думки Чези на підтвердження своїх волюнтаристських тез, які жодного стосунку до філософії Фіхте не мають.

Проілюструю це на цьому уривку: «Фіхте вказує на близькість своїх поглядів до того, як євангеліст Йоан описує присутність Бога у світі. Тут Бог представлений як Єдність і як Той, Хто проявляється у світі. Таке проявлення – не просто маніфестація, а маніфестація для когось, з по-

гляду Фіхте – це свідомість. І тут, як зазначає Клаудіо Чеза, виникає неабияка проблема, адже це проявлення здійснюється на рівні свідомості, а отже, питання реального світу феноменів, здається, тут не відіграє важливої ролі (Cesa, 2008)» [Нетреб'як 2024: 104].

Ось почасти недоброчесно процитований, почасти хибно перекладений, а почасти тенденційно використаний текст Чези на підтвердження власних безглузких тверджень авторки: «Riuscirebbe difficile rendersi conto del perché venga evocato lo spauracchio dell'apparenza se non si tiene presente che la vita (e l'essere) deve non solamente manifestarsi, ma manifestarsi a qualcuno; è nella inevitabile distinzione tra questi due momenti, nella intima necessità per la quale la «originaria apparizione» del «puro essere» (II, 8, 259), la «coscienza», li ha in sé entrambi, che può farsi strada il convincimento che apparizione ed apparenza siano la stessa cosa, e che il mondo fenomenico non abbia alcuna realtà» [Cesa, 2008: 142]. Ось мій переклад цього уривку, де підкреслено запозичені в Чези шматки: «Було би важко здати собі справу в тому, чому викликається страховисько явища, якби ми не зважали на те, що життя (і буття) повинні не лише маніфестуватися, а маніфестуватися для когось; і в неминучому розрізненні цих двох моментів, у внутрішній необхідності, для якої «первинне явлення» «чистого буття» (II, 8, 259), «свідомість», має їх обох у собі, може виникнути переконання, що явлення та явище є тим самим і що феноменальний світ не має жодної реальності». Як бачимо, Чеза (зрештою, як і сам Фіхте) пише про маніфестацію життя і буття для когось, а не про маніфестацію Бога у світі. Втім, авторка послідовно нехтує як контекстом філософії Фіхте, так і тенденційно й неадекватно використовує дослідження фіхтезнавців на підтвердження своїх абсурдних у контексті філософії пізнього Фіхте тез, приписуючи останньому заледве не повноцінне вчення про Бога.

Розгляньмо тепер випадки академічно недоброчесного цитування англomовної статті Гюнтера Цюлера:

1. «Шелінг тяжіє до нейтральності Абсолюту, який взагалі важко звести до ідеальної мисленнєвої сфери чи до реального буття. Для Фіхте, по суті, це нагадує лише нескінченну автореференцію Абсолюту й нічого більше (Zöllner, 2016)» [Нетреб'як 2024: 99]. А ось незалапкований в українському перекладі текст Цюлера: «Fichte's criticism and rejection of Schelling's philosophical innovations also extend to the latter's conception of an undifferentiated ('indifferent') absolute that would belong neither to the ideal sphere of thinking nor to the real domain of being... According to Fichte, Schelling's absolute oscillates between something involved in and exhausted by infinite self-referentiality» [Zöllner, 2016: 147–148]. Як бачимо, свій помилковий переклад Фіхтевого терміна Indifferenz як «відмінність», жи-

того в цитованому авторкою листі до Шелінґа, вона змінила тут на теж не дуже адекватний «нейтральність», але цього разу до того ж неякісно і неточно цитуючи статтю Цюлера, що, є вже новою помилкою.

2. «Наприклад, Фіхте окреслюватиме Абсолют як «чисту активність», що в пізніх презентаціях *Вчення про науку* відлунюватиме як натяк на «абсолютне Я» із ранньої версії періоду Єні (Zöller, 2016). На думку Цюлера, концепт «абсолютне Я» у Фіхте не має нічого спільного із самосвідомістю, а радше є чимось на кшталт елемента безумовності, абсолютності – як можлива трансцендентальна умова для Я, або самосвідомості (Zöller, 2016)» [Нетреб'як, 2024: 104–105].

«Fichte seeks to do justice to the radical indeterminateness of the reconceived absolute by removing any formal or material determination from his radically reduced notion of the absolute and by equating the latter's being – or rather quasi-being – with its minimal, limitative characterization as pure activity ('esse in mero actu'; GA II/8: 228). This deflationary move allows the functional identification of the absolute, as adapted by Fichte from Schelling for purposes of enhancing the later presentations of the Wissenschaftslehre, with the 'absolute I' of the earlier presentations from the Jena period. For the 'absolute I' of the Jena presentations, too, is not an I in the complete sense of an actually self-conscious individual being but only the separately presented element or feature of unconditionality or absoluteness inherent in any such individual I as the latter's transcendental condition of possible self-consciousness» [Zöller, 2016: 148–149].

У цьому випадку ми маємо справу з досить «креативним» недоброчесним цитуванням, яке перетворило думку Цюлера на безглуздя. З одного боку, ми бачимо, що, на думку Цюлера, не Абсолютне є «чистою діяльністю», а його «буття». І саме тому Цюлер слушно зауважує, що під цим оглядом пізніше поняття абсолютного перегукується з «абсолютним Я», надто версії 1794/5 років. З другого боку, таку характеристику абсолютного буття Цюлер слушно називає «дефляційним кроком», адже це дозволяє йому ототожнити це поняття з «абсолютним Я» версій вчення про науку періоду в Єні. Втім, абсолютне Я, як знову цілком слушно зауважує Цюлер, є трансцендентальною умовою «індивідуального Я», тоді як в авторки це стає «трансцендентальною умовою для Я», що, звісно, перетворює як думку Фіхте, так і коментар Цюлера на безглуздя.

## Висновок

Отже, на прикладі української публікації з філософії пізнього Фіхте я показав до чого призводить як нехтування контекстом усієї Фіхтевої філософії на тлі спроби витлумачити його пізню філософію, так і, з другого ж боку, кривотлумачення Фіхтевої термінології й хибні переклади його

текстів. Я також показав систематичний зв'язок філософії Фіхте в контексті проблеми віри і релігії з Кантовою філософською програмою. Ба більше, ця критична стаття може правити за методологічне підґрунтя для рецензування текстів, присвячених класикам філософії, адже розглянуті статті, попри кривотлумачення та академічно недоброчесне цитування, опубліковано у фахових рецензованих виданнях.

**Посилання:**

- Іващенко, І. (2012). Розбите дзеркало. «Учення про науку 1804<sup>2</sup>» Й. Г. Фіхте як спроба нерелекційної теорії самосвідомості та її вплив на Гайдельберзьку школу. *Sententiae*, (1(XXVI)), 28–68.
- Нетреб'як, О. (2022). Знання як образ у пізній філософії Йоганна Готліба Фіхте. In: Наукові записки НаУКМА. *Філософія та релігієзнавство*, 9–10, 89–97.
- Нетреб'як, О. (2024). Еволюція поняття Абсолюту у Й. Г. Фіхте. *Філософська думка*, (1), 96–109.
- Cesa, C. (2008). *Introduzione a Fichte*. Roma/Bari: Editori Laterza.
- Danz C. (2000) Das Bild als Bild. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretischen Konsequenzen. *Fichte-Studien*, 18, 1–17.
- Drechsler, J. (1955). *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fichte, J. G. (1986a). *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*. Gereinigte Fassung hrsg. v. R. Lauth und J. Widmann. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1986b). *Briefe*. Hrsg. v. Manfred Buhr. Leipzig: Reclam.
- Fichte, J. G. (1994). *Wissenschaftslehre nova methodo*. Hrsg. v. Erich Fuchs. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1997). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*. Einl. und Reg. von Wilhelm G. Jacobs. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (2000). *Die Bestimmung des Menschen*. Auf der Grundlage der Ausgabe von Fritz Medicus revidiert von Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (2012). *Die Anweisung zum seligen Leben*. Hrsg. v. Hansjürgen Verweyen. Hamburg: Meiner.
- Janke, W. (1970). *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: de Gruyter.
- Kant's gesammelte Schriften* (1900ff.) Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. I–XVI). Berlin: Reimer.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. Jens Timmermann. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1999). *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hrsg. v. Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (2017). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. v. Bettina Stangneth. Hamburg: Meiner.
- Rickert, H. (1899). *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Ein Sekularbetrachtung*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Zöllner, G. (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge UP.
- Zöllner, G. (2016). Fichte's Later Presentation of Wissenschaftslehre. In: *The Cambridge Companion to Fichte*. Ed. by David James and Günter Zöllner. New York: Cambridge UP. pp. 139–167

## References:

- Cesa, C. (2008). *Introduzione a Fichte*. Roma/Bari: Editori Laterza.
- Danz C. (2000) Das Bild als Bild. Aspekte der Phänomenologie Fichtes und ihre religionstheoretischen Konsequenzen. *Fichte-Studien*, 18, 1–17.
- Drechsler, J. (1955). *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fichte, J. G. (1986a). *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*. Gereinigte Fassung hrsg. v. R. Lauth und J. Widmann. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1986b). *Briefe*. Hrsg. v. Manfred Buhr. Leipzig: Reclam.
- Fichte, J. G. (1994). *Wissenschaftslehre nova methodo*. Hrsg. v. Erich Fuchs. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1997). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794)*. Einl. und Reg. von Wilhelm G. Jacobs. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (2000). *Die Bestimmung des Menschen*. Auf der Grundlage der Ausgabe von Fritz Medicus revidiert von Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (2012). *Die Anweisung zum seligen Leben*. Hrsg. v. Hansjürgen Verweyen. Hamburg: Meiner.
- Ivashchenko, I. (2012). The broken mirror: J. G. Fichte's "The science of knowledge of 1804-2" as an attempt of non-reflexive theory of self-consciousness and its influence on Heidelberg School. *Sententiae*, (1(XXVI)), 28–68.
- Janke, W. (1970). *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: de Gruyter.
- Kant's gesammelte Schriften* (1900ff.) Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. I–XVI). Berlin: Reimer.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. Jens Timmermann. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1999). *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hrsg. v. Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (2017). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. v. Bettina Stangneth. Hamburg: Meiner.
- Netrebiak, O. (2022). Knowledge as image in the late philosophy of Johann Gottlieb Fichte. In: NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies, 9–10, 89–97.
- Netrebiak, O. (2024). Evolution of the concept of the Absolute in Fichte. *Philosophska dumka*, (1), 96–109.
- Rickert, H. (1899). *Fichtes Atheismustreit und die Kantische Philosophie. Ein Sekularbetrachtung*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Zöller, G. (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge UP.
- Zöller, G. (2016). Fichte's Later Presentation of Wissenschaftslehre. In: *The Cambridge Companion to Fichte*. Ed. by David James and Günter Zöller. New York: Cambridge UP. pp. 139–167

## **Ivan Ivashchenko. Translation as (Mis)interpretation: The Case of the Philosophy of the Late Fichte.**

The article examines the essays dedicated to the philosophy of the late Fichte, specifically to the concept of the image and the absolute (Netrebiak, 2022 and 2024). It demonstrates the issues arising, on the one hand, from neglecting the context of

Fichte's philosophy in attempts to interpret his late philosophy and, on the other hand, from misinterpreting Fichte's terminology and incorrect translations of his texts. Additionally, it refutes the claim regarding the theological context of Fichte's philosophy, which consistently developed Kant's program of transcendental philosophy. This program aimed at reforming Christian epistemology and ethics by considering knowledge as the source of faith. The article also deals with Kant's thesis on the setting aside (*aufheben*) of knowledge in order to make room for faith (KrV, B XXX) in the context of Luther's translation of the biblical verb *καταργεῖν* (Rom. 3:31) as Kant's claim for a reformation of Christianity. The path of Christianity (and the Christian philosopher) is the justification of knowledge (law, norms) through faith. Kant, however, radically rethinks this stance by justifying faith through knowledge. At bottom, Kant revises Christianity by rejecting transcendence, the supposed source of epistemic and practical world relations, leading to his critique of Christian ethics and its golden rule of morality within his doctrine of categorical imperatives. From this perspective, Fichte merely continues Kant's program of transcendental philosophy, offering a path from knowledge to faith. Attempts to put forward a theological interpretation of Fichte's *Wissenschaftslehre* fundamentally contradict both the early and later versions of the *Wissenschaftslehre*, as they disregard the epistemological context in which Fichte consistently developed Kant's revolutionary equating of objective validity with objective reality, even though he employed his own original theoretical vocabulary.

**Keywords:** *faith, knowledge, science of knowledge, God, image, religion.*

---

**Іващенко, Іван**, кандидат філософських наук, старший викладач Вінницького національного технічного університету. Сфера наукових інтересів: епістемологія, філософія мови, філософії Просвітництва.

E-mail: [ivan.ivashchenko@yahoo.com](mailto:ivan.ivashchenko@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0002-7146-6831>

**Ivashchenko, Ivan**, PhD, Vinnytsia National Technical University (Ukraine), senior lecturer. Research field: epistemology, philosophy of language, philosophies of the Enlightenment.

E-mail: [ivan.ivashchenko@yahoo.com](mailto:ivan.ivashchenko@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0002-7146-6831>