

УДК1 (091) (430) «1775/1854»

А. А. Иваненко

Наука и научный метод в философии тождества Ф.В.Й. Шеллинга

В статье рассматривается концепция науки и научного метода Ф.В.Й. Шеллинга периода его философии тождества, фундированная трактовкой природы и мира человека в качестве форм тождества идеального и реального.

Schelling's concept of science and the scientific method worked out during his philosophy of identity period is considered in the article. The theory of forms of the ideal and the real identity is based on nature and human world principles.

Ключевые слова: Шеллинг, гносеология, научный метод, классическая немецкая философия, философия тождества.

Key words: Schelling, gnoseology, scientific method, German idealism, philosophy of identity.

Завершая характеристику трех больших исторических эпох отношения философии и опыта – античной, новой и новейшей, начатой классиками немецкой философии, А.Н. Муравьев пишет: «Кант инициировал *рефлексию опыта*, поставив вопрос о его условиях и указав на роль априорных форм чувственности, рассудка и разума в процессе познания. Иоганн Готлиб Фихте продолжил ее, усмотрев источник систематического единства всего человеческого знания в имманентной деятельности субъекта. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг исчерпал возможности этой рефлексии, выявив аналогию субъективных определений духа и объективных определений природы и вплотную подойдя к раскрытию их единого основания» [1, с. 52]. Благодаря этому, пройдя этап трансцендентального идеализма и натурфилософии, в период разработки своей философии тождества (с 1801 г. по конец первого десятилетия XIX в.) Ф.В.Й. Шеллинг смог выдвинуть оригинальную и принципиально завершенную концепцию науки и научного метода, сохраняющую свое теоретическое значение и по настоящее время.

При рассмотрении позиции, занимаемой Шеллингом в любой период его деятельности, необходимо иметь в виду ту особенность его творчества, что за почти 60 лет своих философских исканий он

ни разу не изложил свое учение целиком и полностью. Каждая попытка этого изложения начиналась им с самого начала и в большей или меньшей степени отличалась от всех предыдущих. Так, например, сочинение «Дальнейшие изложения из системы философии» вопреки названию не представляет собой продолжения работы «Изложение моей системы философии», написанной годом ранее, но вновь начинает сначала и продвигается, в конечном счете, не далее чем эта непосредственно предшествующая ему работа. Поэтому трансформация позиции Шеллинга наблюдается не только от периода к периоду его научного поиска, но даже в пределах этих периодов. Хотя именно это постепенное изменение и приводит Шеллинга к смене его установок. В данной статье мы не будем вдаваться в детали разработки им философии тождества и реконструируем шеллинговую трактовку науки и научного метода на этом этапе в целом.

Центральное место в философии тождества Шеллинга занимает представление об абсолютном тождестве, от которого происходит ее название. Это тождество именуется Шеллингом также просто *абсолютным* и *богом*, а его определенность конкретизируется им в целом ряде характеристик: «единство мышления и бытия, формы и сущности» [10, s. 480], «безразличие субъективного и объективного» [9, s. 10], «идея всех идей» [3, с. 511], «неразличимое единство идеального и реального» [7, с. 71–73; 6, с. 199]. При этом форму и сущность, пребывающие в безразличии в абсолютном, Шеллинг различает так, что сущность есть абсолютность абсолютного, его полная тождественность, которая никоим образом не может быть снята, в то время как форма есть способ бытия абсолютного. В «Изложении моей системы философии» он разъясняет их отношение на основе положения $A=A$, в котором сущность состоит в тождестве, а форма – в двойном, исключительно формальном полагании одного и того же A [9, s. 16–17]. Таким образом, абсолютное, по Шеллингу, будучи само по себе тождеством, есть и различие, не снимающее тождества и не выходящее за его пределы. К определению «идея всех идей» мы обратимся ниже, остальные же приведенные характеристики обладают одним и тем же содержанием, выраженным в следующей формулировке: «Всё = Я, и не существует ничего, что не было бы =Я» [9, s. 5]. Согласно Шеллингу, всё, что есть, представляет собой определенную форму или способ бытия абсолютного, содержащую в себе фундаментальное определение абсолютного – тождество идеального и реального. Мышление поэтому есть не нечто чисто идеальное или субъективное, но некоторое определенное

тождество субъективного и объективного, реального и идеального, равно как и бытие или реальное есть их некоторое определенное, хотя и иначе, чем мышление, тождество. Определенность этих тождеств у Шеллинга означает их относительность в отличие от абсолютного и, соответственно, то, что они обладают относительным различием идеального и реального. Только универсум в целом обладает соответствующим абсолютному равновесием первого и второго и есть, соответственно, бытие абсолютного, адекватное ему самому. Источником относительного различия, разумеется, не может быть заключающаяся в тождественности сущность абсолютного. По Шеллингу, таковым выступает форма – форма бытия – абсолютного, поскольку она содержит различие, причем, как видно из тождественности первого A со вторым в $A=A$, такое различие, которое не уничтожает тождества, и есть не существенное, но лишь количественное различие. Шеллинг пишет: «Всё, что есть, по форме своего бытия есть познание» [9, s. 18]. Из этого следует, что абсолютное существует как познание самого себя, полагая себя его объектом и субъектом, и любое сущее есть, некоторым определенным образом, единство реального и идеального, свой собственный объект и субъект. Ясно, что такая трактовка познания влечет за собой коренную перемену в понимании Шеллингом мышления, идеального, знания и науки.

Полагание абсолютным себя как субъекта и объекта своего познания расходится, по Шеллингу, на две основные формы – на полагание своей идеальности реальной и реальности идеальной. Первая форма есть *природа*, в которой идеальное, вначале лишь внутреннее и в-себе материи, становится реальным в человеке; вторая – *идейный мир* [10, s. 470], направленный к реальному осуществлению самопознания абсолютного в виде науки. Таким образом, Шеллинг принципиально преодолевает противоположность идеального и реального, мышления и бытия, без чего на самом деле невозможно обосновать познание и науку. Природа и идейный мир человека как в целом, так и в каждой своей части содержат элемент идеального и потому принципиально доступны познанию.

Следует заметить, что когда Шеллинг ведет речь о природе и идейном мире, он имеет в виду не единичные, временные и конечные явления природы и духа, а идеи обеих этих форм. Абсолютное характеризуется Шеллингом, как было сказано, также и как *идея всех идей*. Идея же есть единство всеобщего и особенного [11, s. 551], а идея всех идей, согласно этому определению, представляет собой тотальное единство всеобщего и особенного, иначе говоря,

единство единства и различия. В силу своей сущности оно тождественно себе в любом различии, полагаемом им в силу своей формы, оно есть различающее себя в особенное всеобщее, остающееся всеобщим в этом особенном. В свою очередь, особенное этого различия есть идеи, т. е. вновь единства единства и различия, различающие себя и далее. При этом, по мысли великого идеалиста, данное различие не уходит в бесконечность, ибо его пределы заданы общей деятельностью субъект-объективирования абсолютного, становящегося в этом процессе предметом самопознания.

Единичное также есть определенная форма бытия абсолютного. В чувственном созерцании единичное воспринимается лишь как временное и конечное, существующее отдельно и самостоятельно, но в действительности дело обстоит заметно более сложным образом. Каждое явление *природы* есть явление ее особенной потенции – определенной ступени становления идеального реальным. По Шеллингу, всякое различие идеально, т. е. имеет источником форму бытия абсолютного, т. е. идеи. Определенная ступень становления идеального реальным есть в таком случае форма, различия которой определяются идеей в той степени, которая зависит от того, насколько высока данная потенция, в какой степени в ней идеальное стало реальным (это и означает приведенная выше формула Шеллинга: «Всё = Я»). Потенцирование достигает вершины в образовании организма разумного существа, в котором идеальное уже реально; в остальных же потенциях природы реальное в той или иной степени не идеально, отчего различия в них более или менее случайны. Конечное явление тем и характеризуется, что его определенность только отчасти проистекает из бесконечного в нем самом, другой же частью она обязана внешним причинам, взаимосвязь которых, конечно, также идейна, но лишь в целом, а не в частностях. Различие, безразличное в отношении идей, т. е. различие двух тел одной и той же стороны одной и той же потенции природы, идеально в смысле несущественности этого различия и всего того, что из него проистекает. Но и в *идейном мире*, несмотря на то, что именно идеи суть здесь различающее и определяющее, возможно случайное, неидейное определение. Это происходит тогда, когда за самость, источник и цель самоопределения человеком принимается определенность его индивидуальности, проистекающая не из идей. В этом случае определение явления идейного мира хотя и происходит посредством идей, но оно, подобно явлению природы, определено не ими (рассмотрению этого вопроса Шеллинг посвятил специальные «Философские исследования о сущности человеческой

свободы и связанных с ней предметах»). Различия индивидуальностей и явлений при таком определении столь же несущественны, сколь и вышеупомянутые различия природы. Существенные же определения в идейном мире суть *история*. На деле конечное, как оно представляется в чувственном созерцании, вообще не существует, поскольку и в той мере, в какой явление лишено внутреннего (т. е. идейного) самоопределения, оно есть только часть причинно-следственных отношений, а значит, не есть само по себе. Чем-то самостоятельным оно представляется лишь рефлексии Я, не мыслящего единичное в тотальности.

Способу существования универсума у Шеллинга отвечает его концепция науки и научного метода. Хотя абсолютное есть единство единства и различия, т. е. полагает различие, не выходя из самого себя, само по себе и в своей сущности оно есть тождество, в первую очередь – тождество своей сущности и формы своего бытия (познания). Соответственно этому Шеллинг утверждает существование абсолютного познания и абсолютной формы познания, направленного на само абсолютное и отвечающего ему по своим свойствам. То, что абсолютное абсолютно тождественно, немецкий философ трактует тем образом, что оно тождественно себе непосредственно. В связи с этим и абсолютное познание есть непосредственное тождество со своим предметом, абсолютным. Такое познание – *интеллектуальное созерцание* – есть непосредственное тождество познающего и познаваемого, мышления и бытия, формы и сущности, всеобщего и особенного. В силу этих свойств интеллектуальное созерцание является основой всякой достоверности и условием науки. По Шеллингу, наукой может быть только то, в чем содержится интеллектуальное созерцание, и только в той мере, в какой оно его в себе имеет.

Что же имеется в виду под этим утверждением великого идеалиста? В первую очередь то, что интеллектуальное созерцание есть условие конструирования. В интеллектуальном созерцании созерцается идея идей, единство единства и различия, а конструирование, по Шеллингу, есть *спор* всеобщего и особенного и их абсолютное уравнивание [11, s. 559, 551–552]. Как абсолютное тождество есть условие идеального различия, продолжающего быть в различии тождеством, так и интеллектуальное созерцание как созерцание тождества всеобщего и особенного есть условие знания особенного в единстве с всеобщим. Оно позволяет не представлять различное просто как внешнее друг другу, но усматривать полагание особенного всеобщим и разрешение их *спора* в единстве. Только таким об-

разом возможно разумное познание, которое, в отличие от рефлексии или рассудка, исходящего из абсолютных для него противоположностей и остающегося при них, исходит из единства противоположностей и полностью разрешает их в целом познания. Такова абсолютная наука разума – философия, предметом которой является сам разум универсума, или идеи. В идеях возможность и действительность тождественны, так же, как и в их условии – в идее идей. Последнюю эта наука имеет своей предпосылкой, так же, как со стороны формы ее предпосылкой является интеллектуальное созерцание, причем не в смысле постулата. Интеллектуальное созерцание, по Шеллингу, есть условие всякого доказательства, так как суть любого доказательства заключается в усмотрении единства особенного со всеобщим. Очевиднее всего это в математической демонстрации, в которой доказательство апеллирует к более общим и уже установленным математическим истинам; но таким же образом дело обстоит и в естественно-научном эксперименте, при котором, например, не будут приняты во внимание данные, противоречащие представлению о природе причины как вообще, так и в специфическом для данной науки определении (более того, сама апелляция к чувственным данным в каждом определенном эксперименте есть также уравнивание особенного и всеобщего). В конечном итоге всякое доказательство, как и всякое постулирование, представляет собой либо само конструирование, либо «возвратный ход в конструировании» [11, s. 554], только лишь не доведенный до конца: доказательство в каждом частном случае должно продемонстрировать доказываемое в нем как особенное некоторого всеобщего, не продвигаясь далее в усмотрении того, что это всеобщее, в свою очередь, есть особенное другого, каковое движение могло бы остановиться только на предмете интеллектуального созерцания. При постулировании, вводя всеобщее для некоторой сферы, также не рассматривают того, каким образом оно проистекает как особенное. Возвратный ход в конструировании как раз и мог бы быть демонстрацией истины интеллектуального созерцания, но все же не ее доказательством, поскольку возможность и такого движения конструирования уже предполагает интеллектуальное созерцание как единство особенного и всеобщего. Оно, соответственно, есть принцип доказательства и конструирования и само не может быть доказано, но лишь показано, и его демонстрация уже требует способности к нему.

Изначальной задачей философии как раз и является указанный возвратный ход в конструировании – подъем от фактов сознания к

абсолютному в себе самом. Дальнейшая ее задача, как было сказано, состоит в конструировании идей, но не мира конечных вещей в пространстве и времени. Это конструирование Шеллинг связывает с диалектикой, которая «есть искусственная сторона этой науки», т. е. искусство «представлять всё как единое в формах, изначально принадлежащих рефлексии, выражать, тем не менее, празнание», базирующееся на «принципе антиномии абсолютного и лишь конечных форм» [4, с. 54]. Несмотря на то, что диалектика прямо не определяется философом в качестве метода философии, при решении вопроса о таковом у Шеллинга ее метод должен быть охарактеризован как диалектика, так как конструирование, с которым великий идеалист сильно сближает диалектику, он не считает специфически философским методом, распространяя его действие и на другие формы познания.

В сочинениях Шеллинга в период разработки им философии тождества содержится заметное количество отрицательных оценок эмпиризма. Он называет эмпиризм «ложным видом познания», «суеверием и невежеством» [2, s. 395]. С эмпирической точки зрения, во вселенной царит закон причинности, причем, указывает Шеллинг, к причинам заключают от действий и потому не получают ни очевидности, ни необходимости познания. Это, по Шеллингу, так, поскольку конечное (явления) возникает посредством бесконечного ряда причин и действий, так что при описанном способе исследования каждое выдвигаемое в качестве закона или причины определяется, в свою очередь, еще чем-то другим и есть действие чего-то иного, т. е. опять же есть только явление, а не действительный закон или причина, каковые при данном способе познания всегда остаются непознанными. Никакая часть этой взаимосвязи явлений не дает необходимости, а целое здесь недостижимо: «Эмпирическая необходимость – это не что иное, как способ, отодвигая необходимость, продлевать случайность до бесконечности», – замечает Шеллинг [4, с. 77]. Рассудок, царящий в этом «виде познания», гонится за тем, что должно быть само по себе, но в силу изъяна самого способа познания не достигает его, демонстрируя на деле лишь ничтожность и небытие самого по себе того, что он полагает устойчивым и действительным, т. е. конечных вещей и их причин, постоянно сводя их к еще дальнейшим. Построение теорий в опытном познании есть, по сути, упомянутое «возвратное движение в конструировании» от явлений к центру (абсолютному), но поскольку при движении таким путем для достижения абсолютного требовалось бы пройти бесконечное количество теоретических

конструкций, что невозможно, постольку этим способом наука построена быть не может. Указанный изъян рефлексии, или рассудка, заключается в том, что она исходит из абсолютных для нее, неразрешимых для рассудка противоположностей и, сохраняя вследствие этого различное как сущее наряду друг с другом, не постигает отдельное как единичное и особенное во всеобщем, а всеобщее – в отдельном как его особенном и единичном.

Столь жесткая критика эмпиризма не означает у Шеллинга отрицания возможности научности знания за пределами философии. Эмпиризм не равен *реальному знанию* или *позитивным наукам* [4, с. 66, 70], ибо он есть лишь догматическое рассудочное представление о познании. Конечные вещи, согласно философу, конечны в силу различия в них формы и сущности или, иначе, возможности и действительности. Это означает, что их существование не полностью адекватно их сущности, их понятию; в той или иной степени (в максимальной – в низшей потенции природы, в минимальной – в высшей потенции идейного мира) конечное определено случайным в отношении их понятия образом. Именно поэтому, согласно Шеллингу, конечное познание, поскольку оно исходит из материального в отношении предметов самих по себе, иррационально, неустранимо замутнено [6, с. 214]. Однако при этом идеи являются в вещах «как формы бытия» [4, с. 103], суть единство во множестве, т. е. определяют характер определенности бытия конечной вещи ее понятием, а следовательно, и наоборот, меру и способ случайности ее определения. Это означает, что опытное знание возможно в качестве науки посредством знания идей. Шеллинг указывает, что созерцается (в том числе и в чувственном созерцании) только понятие [3, с. 553], что настоящий, действительный опыт «определяется лишь посредством идей» [4, с. 30]. В чувственном, или – шире – опытном созерцании созерцаемое или испытываемое в некоторой мере определено случайным по отношению к понятию несущественным образом, чем и объясняется иррациональное в нем. Вычленить существенное можно лишь посредством идей, и если до их познания это происходит опять же случайным образом, то в результате такого познания *реальное знание* становится наукой.

Благодаря познанию идей особенные науки должны стать «внешним выражением организма» философии [4, с. 67], ее «орудиями или объективной стороной» [4, с. 20–21], в которой единое философии выступает раздельным. Философия есть их единство, так как она определяет идеи, причем, по Шеллингу, определение в его полноте есть система [11, s. 565]; философия должна дефинировать

саму дефиницию и конструировать саму конструкцию [11, s. 567]. Определенные в ней идеи в их изолированном виде становятся «пограничными пунктами» особенных наук, их базовыми постулатами. Также дело обстоит и с методом исследования в этих науках, так как их способ действий также является конструированием с тем лишь отличием от философии, что в них конструируются не идеи, а явления. Это метод разрешения особенного явлений во всеобщее. По Шеллингу, математика в ее нынешнем состоянии из всех особенных наук максимально близка к такому способу действий, поскольку в ней из более общих положений (а в конечном счете, из сущности пространства и времени) дедуцируется всё особенное. Другие науки должны приблизиться к ней в этом способе действий. Математика и естествознание представляют собой, согласно мыслителю, одну и ту же рассматриваемую с разных сторон науку, но таким образом, что математика выражает законы природы в абстрактном, а естествознание – в конкретном. Шеллингом сохраняется значение теории и эксперимента для естествознания, но не то, что приписывается им догматизирующим эмпиризмом. По Шеллингу, теория не противоположна опыту, а эксперимент обладает «историческим моментом» [4, с. 71]. Все реальные науки представляют собой синтез философского и исторического [4, с. 71]. В отношении естествознания это означает, что эксперимент, посредством которого природа, вне специального вмешательства исследователя действующая интегрированно, побуждается им к определенному желаемому действию для того, чтобы получить от нее ответ на заданный теорией вопрос, а любая теория вместе со встающими в ней вопросами возникает в истории в узком смысле, т.е. в процессе развития идейного мира. Тем самым, говоря абстрактно, по Шеллингу, все существующие частные методы естествознания остаются его методами. Но поскольку вместе с изменением направленности действий естествоиспытателя изменяется понимание природы в целом и каждой ее сферы в частности, постольку радикально изменяется их роль в изменившемся процессе исследования. Теория теперь конструируется в свете иного, чем прежде, представления о природе и с сознанием самой сути конструирования. То же самое касается и эксперимента, от которого отныне ожидают только того, что он действительно может дать.

Науки об идейном мире историчны в более непосредственном, чем естествознание, отношении. Этот мир существует как история, т. е. процесс «реализации внешнего организма как выражения идей» [4, с. 67], и поэтому его познание есть историческое конструирова-

ние особенных явлений различных его потенций в сознании названной идеи истории. Также и здесь – все частные методы сохраняют свою значимость для исторического знания, изменяются принципиальные установки этих наук и цели применения их методов.

Указанные перемены превращают частное знание в особенные, т. е. разумные науки – в орудия и реальность разума. Тем самым в философской науке, а также в искусстве и нравственности душа, по Шеллингу, возвращается в единство с божественным и продуцирующим абсолютным, и тем самым достигается цель универсума – восстановление разума, умиротворение и разрешение в абсолютное [6, с. 212].

Список литературы

1. Муравьев А.Н. Философия и опыт // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена: общественные и гуманитарные науки. – 2004. – № 4 (7). – С. 48–58.
2. Стрельченко В.И. Научная рациональность: pro et contra // Философия права. – 2012. – № 2. – С. 12–27.
3. Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 490–588.
4. Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. – СПб.: Мир, 2009, LXXXVIII + 352 с.
5. Шеллинг Ф.В.Й. О конструировании в философии // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 3–26.
6. Шеллинг Ф.В.Й. Философия и религия // Историко-философский ежегодник '99. – М.: Наука, 2001. – С. 192–228
7. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1999. – 608 с.
8. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 86–158.
9. Schelling F.W.J. Darstellung meines Systems der Philosophie // Schellings Werke, München, Beck und Oldenbourg, 1927, dritter Hauptband. – S. 1–108.
10. Schelling F.W.J. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie // Schellings Werke, München, Beck, 1956, erster Ergänzungsband. – S. 385–562.
11. Schelling F.W.J. Über die Konstruktion in der Philosophie // Schellings Werke, München, Beck und Oldenbourg, 1927, dritter Hauptband. – S. 545–571.
12. Schelling F.W.J. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums // Schellings Werke, München, Beck und Oldenbourg, 1927, dritter Hauptband. – S. 229–374.