

НОВЕЙШИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИССЛЕДОВАНИИ ИСТОРИИ ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

СВОБОДА И ПРЕДИКАЦИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА 1800—1810-Х ГГ.*

П.В. Резвых

Институт гуманитарных историко-теоретических
исследований им. А.В.Полетаева
Национальный исследовательский университет —
Высшая школа экономики
ул. Петровка, 12, Москва, Россия, 107031

Статья посвящена анализу взаимосвязи свободы и рациональности в творчестве Ф.В.Й. Шеллинга 1800-х гг. Автор показывает, что введение понятия свободы в контекст философии тождества связано не столько с рецепцией Шеллингом платонизма, сколько с его размышлениями над проблематикой учения И. Канта о трансцендентальном идеале, прежде всего над проблемой условий возможности предикативной формы высказывания, которую Шеллинг рассматривает в качестве базовой формы рациональности как таковой.

Ключевые слова: немецкая классическая философия, Шеллинг, рациональность, свобода, трансцендентальный идеал, предикация.

В наших статьях, посвященных «Системе трансцендентального идеализма» и первому манифесту «философии тождества», мы пытались показать, что логико-онтологическая проблематика шеллинговского проекта реформы философии вырастает из попыток позитивного решения вопросов, возникающих в связи с кантовским учением о трансцендентальном идеале, и что важнейшие новации шеллинговской философии — теория потенциалов и концепция количественного различия — вырастают именно из попыток заново продумать вслед за Кантом проблему условий возможности предикативного высказывания. В настоящем исследовании мы попытаемся, продолжая эту линию, показать, что и те изменения, которые претерпела шеллинговская философия в середине 1800-х гг. и которые обычно исследователи рассматривают как результат рецепции платонизма, тоже укоренены в трансцендентально-философской проблематике и прежде всего — в проблематике предикации.

* Исследование выполнено в рамках проекта «Свобода и рациональность в философии Ф.В.Й. Шеллинга» при финансовой поддержке РГНФ (проект 12-03-00476, 2012—2013 гг.).

Замысел системы тождества состоял в том, чтобы дать позитивную транскрипцию трансцендентального идеала, исходя только из анализа условий возможности смысла вообще. В основу проекта была положена концепция изначального перформативного утверждения, которое специфицируется в каждом конкретном смыслополагании в форме предикативного определения. В отношении к этой спецификации первосущность, содержащая изначальное утверждение, должна была служить, с одной стороны, материей определения, а другой, позитивным основанием определмости. Первое давало предикативному определению реальность, то есть предметное наполнение, второе обуславливало принципиальную ограниченность сколь угодно полного предикативного определения по сравнению с всеполнотой возможных смыслополаганий.

Однако проблема заключалась в том, что обе функции должны были совмещаться в одной первосущности, в то время как по мере разработки становилось все яснее, что никакого осмысленного перехода от одной к другой сконструировать не удастся. Между первосущностью как материей определения и первосущностью как основанием реальности оставался непреодолимый разрыв.

Ясно, что решить эту проблему было невозможно без углубления в смысловую структуру отношения основания как такового и без прояснения вопроса о том, как связаны друг с другом отношение основания и предикативная форма. Из размышлений на эту тему как раз и вырос новый комплекс шеллинговских текстов, созданных в середине 1800-х гг.

1. ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ И СВОБОДА

Поворотной точкой в развитии проблематики системы тождества стал написанный незадолго до прочтения Вюрцбургского курса «Система всей философии» полемический трактат «Философия и религия».

Поскольку трактат вышел в свет мае 1804 г., а курс «Система всей философии» Шеллинг начал читать в летнем семестре того же года, то, учитывая объем и степень разработанности курса, можно с большой долей уверенности предполагать, что оба текста создавались в большей или меньше степени параллельно. Тем поразительнее то обстоятельство, что в «Философии и религии» Шеллинг, реагируя на полемические аргументы К.А. Эшенмайера, выдвинутые в опубликованном им небольшом сочинении «Философия в ее переходе в нефилософию», существенно модифицирует концепцию именно в том пункте, который в Вюрцбургском курсе проговорен наименее внятно. Средоточие спора между Шеллингом и Эшенмайером образует вопрос, с исключительной остротой сформулированный последним в § 70 названного сочинения. В нем Эшенмайер абсолютно точно диагностирует ключевую методическую проблему философии тождества:

«Без сомнения, всякое конечное и бесконечное есть только модификация вечного, однако что же является определяющим для этих модификаций, или тем, что делит эти различия? Если это определяющее заключено в абсолютном тождестве, то последнее этим очевидно замутняется, если же оно находится вне его, то абсолютна противоположность. ...Для абсолютного тождества самопознание, выхождение-из-себя, саморазделение — одно и то же.

...Но все же остается вопрос, что вообще создает потенции и удерживает раздельными и обособляет различные потенции или степени? И если даже совместность потенций принимается как нечто предопределенное, то все равно остается вопрос о различии между ними. Будь это различие *quantitatio* или же *qualitatio*, все время остается вопрос: что же это такое, что вносит в абсолютное тождество в первом случае различные виды, во втором — различные перевесы и равновесие?» [1. S. 84].

Формулировка Эшенмайера безошибочно улавливает главное в шеллинговском рассуждении — прочную взаимосвязь логической, эпистемологической и онтологической проблематики. Абсолютное тождество выступает здесь одновременно и как безусловная предпосылка смысла, и как безусловная предпосылка содержательной полноты познания, и как источник реальности всякого явленного. Во всех трех отношениях безусловное содержит фундаментальный парадокс: оно служит положительной предпосылкой всякой различенности, но при этом не только само не содержит различия, но и остается совершенно не затронуто тем различием, в котором негативно проявляется. Чтобы служить субстратом определения, абсолютное должно содержать в себе возможность ограничения, однако это ограничение не может ни налагаться на него извне (ведь кроме него и вне его ничего нет), ни непосредственно проистекать из его сущности, то есть из первичного неделимого утверждения. Как основание собственного явления, абсолютное должно отличаться от материи этого явления, но вместе с тем содержать ее в себе не как собственную часть (ведь абсолютное утверждение неделимо), а как собственное полноценное выражение, как повторение самого себя.

Шеллинг реагирует на это возражение двояко.

С одной стороны, он весьма воинственно протестует против попыток измерить абсолютное критериями предикативных отношений. В самом деле, «все формы, в которых может быть изъяснено абсолютное и в которых оно изъясняется, сводятся к трем единственно возможным формам, которые содержатся в рефлексии и выражены в трех формах умозаключения» (категорическая, гипотетическая и разделительная; напомним, что именно эти формы лежат в основе кантовских трансцендентальных идей и формируют три возможных представления о безусловном), в то время как абсолютное познается не в регрессивном синтезе, а непосредственно, то есть в интеллектуальном созерцании. Однако «*непосредственно созерцающее познание* бесконечно превосходит всякое определение с помощью понятия» [2. S. 23]. Идеальное и реальное, субъективное и объективное соотносятся в абсолютном не как субъект и предикат, а как непосредственно тождественные содержания: утверждающее есть одновременно и утвержденное, идеальное — одновременно и реальное.

С другой стороны, Шеллинг всячески стремится продемонстрировать необходимую *сопринадлежность* сущности и формы. «Простая сущность интеллектуального созерцания» есть, как мы уже знаем, чистое беспримесное утверждение; перформативную природу этого изначального утверждения Шеллинг выражает обозначением его как «всецело-идеального» (*schlechthin-Ideale*). Однако

«одинаково вечной с этим всецело-идеальным является вечная форма: не всецело-идеальное подчинено форме, ибо оно само, поскольку оно абсолютно, вне всяких форм, но эта форма подчинена ему, поскольку оно, хотя не по времени, но по понятию, ей предшествует. Эта форма состоит в том, что всецело-идеальное, *непосредственно* как таковое, то есть *не выходя из своей идеальности*, есть также и *реальное*» [2. S. 30].

Таким образом, пишет Шеллинг, следует различать: «всецело-идеальное, вечно витающее над всякой реальностью и никогда не выходящее из своей вечности, или, согласно только что предложенному обозначению, *Бога*; всецело-*реальное*, которое не может быть истинно реальным в отношении первого, не будучи *другим абсолютным*, абсолютным в ином образе; и *посредствующее между ними*, абсолютность или *форму*» [4; 2. S. 31].

Нетрудно увидеть здесь переформулировку концепции Вюрцбургского курса: всецело-реальное соответствует универсуму, форма же есть, собственно, само повторение изначального утверждения (оно выступает и как самопознание абсолютного, и как условие возможности всякого определенного познания).

Повторение становится здесь ключом к проблеме абсолютного: различие Бога, формы абсолютности и универсума не следует понимать ни как саморазделение первичного утверждения, ни как его выхождение из себя: никакого содержательного, *определенного* различия между Богом, формой и универсумом нет и быть не может; универсум есть *другое абсолютное* именно потому, что невозможно указать признака или свойства, которым он отличался бы от первосущности (вспомним размышления об отношении сущности к полноте ее следствий). Здесь Шеллинг активно прибегает к метафорике зеркального отражения: универсум есть «противообраз» или «отражение» (Gegenbild) абсолютного.

Посредством формы неделимая простота первосущности переводится в неделимую же целокупность универсума, мыслимого как континуум несодержательных различий — идей. Мыслимые как безотносительные различия, идеи — не ограничения изначального утверждения, но непрерывный ряд его бесконечных воспроизведений: «Абсолютное не стало бы истинно объективным в реальном, если бы не сообщило самому объективному силу превратить свою идеальность в реальность и объективировать ее в особенных формах. Это второе продуцирование есть продуцирование *идей*, или, вернее, это продуцирование и то, первое, посредством абсолютной формы, суть одно продуцирование. В отношении к первоединству идеи тоже пребывают *в себе самих*, так как его абсолютность перешла в них, но они суть сами по себе или реальны лишь постольку, поскольку одновременно *суть в первоединстве, то есть идеальны*. Так как они поэтому не могли бы явиться в особенности или различии, не перестав быть абсолютными, то все они совпадают с первоединством, как последнее совпадает с абсолютным» [2. S. 35]. Таким образом, «в идеях заключены только возможности различий, а отнюдь не действительные различия, ибо всякая идея для себя есть универсум, и все идеи суть как одна Идея» [2. S. 33—34].

Все это, казалось бы, вполне соответствует основным элементам конструкции Вюрцбургской системы. Однако ответ на вопрос о происхождении особенных

различий Шеллинг с неожиданной определенностью формулирует на языке понятий, которые ни в «Изложении» 1801 г., ни в «Системе всей философии» не играли никакой роли. Прежде всего Шеллинг однозначно и жестко констатирует принципиальную невыводимость акта обособления из самого повторения абсолютного утверждения:

«Одним словом, от абсолютного к действительному нет постепенного перехода, возникновение чувственного мира мыслимо лишь как полный отрыв от абсолюта, лишь как некий скачок. Если бы философия должна была положительным образом вывести возникновение действительных вещей из абсолютного, то она была бы вынуждена предполагать в нем их положительное основание, однако в Боге заключено только основание идей, идеи же, в свою очередь, непосредственно продуцируют только идеи, и никакое положительное действие, исходящее от них или от абсолютного, не образует пуповины или моста, ведущего от бесконечного к конечному... Абсолютное есть единственно реальное, конечные вещи, напротив, нереальны; их основанием, следовательно, не может быть *сообщение* реальности им или их субстрату, каковое сообщение исходило бы от абсолютного; оно может заключаться лишь в *удалении*, в *отпадении* (Abfall) от абсолютного» [2. S. 38].

Естественен вопрос, как следует мыслить это отпадение? Шеллинговский ответ неожиданно разворачивает проблематику абсолютного тождества в новом ракурсе, возвращаясь нас к теме, которая была центральной в ранних тюрингенских сочинениях и «Системе трансцендентального идеализма», но оказалась решительно отодвинутой на второй план в первых набросках философии тождества — теме *свободы*:

«Исключительное своеобразие абсолютности состоит в том, что она вместе со своей сущностью дарует своему противоположеству самостоятельность. Это в-себе-бытие, эта подлинная и истинная реальность первого созерцаемого, есть *свобода*, и из той первой самостоятельности противоположества проистекает то, что в мире явлений вновь выступает как свобода, которая есть последний след и словно бы отпечаток божественности, во-образованной [hineingeschauten] в падший мир. Противовообраз, как абсолютное, у которого все свойства те же, что и у первого абсолютного, не был бы поистине абсолютным и в самом себе, если бы не *мог* утвердиться [sich ergreifen] в своей самостоятельности, чтобы поистине быть *другим* абсолютным. Однако он не может быть в качестве *другого* абсолютного, не отделяясь тем самым от истинного абсолютного, не отпадая от него. Ибо он есть *истинно* в самом себе и абсолютно лишь в самообъективировании абсолютного, т.е. лишь поскольку одновременно пребывает в последнем; это его отношение к абсолютному есть *необходимость*. Он абсолютно свободен в абсолютной необходимости. Поскольку он, следовательно, есть в своем *собственном* качестве, как свободное, отдельно от необходимости, он перестает быть свободным и оказывается в путях той самой необходимости, которая есть отрицание абсолютной необходимости, стало быть, чисто конечная необходимость» [2. S. 40].

Отпадение, укорененное в свободном акте — совершенно новая и неожиданная фигура в шеллинговском риторическом арсенале. Стилистика приведенного

пассажа провоцирует аналогии с платоническими концепциями. Шеллинг и сам подталкивает к подобным параллелям, замечая тут же, что представленное учение «есть также истинно платоновское учение, как оно изложено именно в тех сочинениях Платона, которые самым очевидным образом и в наибольшей чистоте несут на себе отпечаток его духа» [2. S. 40].

Однако не следует забывать шеллинговское замечание о том, что адекватное понимание философии Платона впервые становится возможным вместе с Кантом. При внимательном анализе «Философии и религии» оказывается, что учение о происхождении особенного вследствие отпадения от абсолютного в такой же мере укоренено в трансценденталистской проблематике, как и в платонической. Для того, чтобы это увидеть, нужно вернуться к центральной теме ранних работ — теме соотношения теоретического и практического разума.

Как мы помним, в безусловном, как оно мыслилось в «О Я» и «Системе трансцендентального идеализма», укоренено не только систематическое единство знания, но и единство теоретической и практической способности.

В интеллектуальном созерцании абсолютного, которое предстает одновременно и созерцаемым, и созерцающим, познание и продуцирование тождественны. Поэтому, строго говоря, здесь невозможно вообще никакое предметное отношение — ни теоретическое, ни практическое. Всякое же не-абсолютное содержание, напротив, непременно имеет две стороны, две перспективы — теоретическую и практическую. Собственно говоря, разделение теоретического и практического и полагание особенного — это одно и то же.

Примечательно, однако, что разделение теоретической и практической способности есть одновременно и раскрытие различия внутри каждой из них. В теоретической способности оно раскрывается как различие утверждения и отрицания в логическом применении, то есть приписывания и отвержения предиката, присущности и неприсущности свойства. Для практической же способности оно реализуется как различие определенности из самого себя и определенности из другого, автономии и гетерономии, свободы и необходимости. Таким образом, смыслообразующие бинарные функции теоретического и практического взаимно обусловлены: логическое утверждение/отрицание немислимо без практического согласия/несогласия; полагание особенного ограниченного содержания предполагает и практическое позиционирование по отношению к нему.

Мысль, что акт полагания особенного может быть только до- и внетеоретическим, кажется экстравагантной только на первый взгляд. Для того, чтобы понять, почему свобода является неустранимой предпосылкой осмысленной предикации, нужно снова вернуться к уже изложенным нами в других статьях размышлениям о принципах смыслополагания.

Всякое осмысленное высказывание предполагает различие «да» и «нет», утверждения и отрицания, согласия и несогласия, признания и непризнания.

Это различие не тождественно различию смысла и бессмыслицы, поскольку оно всегда осуществляется уже в границах смысла. Однако вместе с тем провести его внутри смысла средствами одного только смысла невозможно. Отличие «да»

от «нет» — это разрыв в континууме смысла, осуществление которого возможно только практически, как различение *актов*, а не содержаний. Это соображение можно проиллюстрировать простым эмпирическим наблюдением: ребенок, который учится говорить, при овладении речью усваивает утверждение и отрицание не как логические функции, а как выражение притягательности или непритягательности наличного положения дел, желания или нежелания, то есть как *практические* самоопределения. Логическое же различие «да» и «нет» уясняется ему впоследствии только на основе практического самоопределения и из него.

Из приведенных рассуждений становится ясным, почему именно понятие свободы оказывается ключом к пониманию природы особенного.

Источником разделения теоретического и практического разума, благодаря которому и полагается особенное, никак не может служить акт, мотивируемый или объяснимый какими-либо рациональными основаниями — ведь в этом случае само разделение теоретического и практического осуществлялось бы внутри теоретической сферы, как теоретическое, понятийное разграничение. Чтобы быть отличным от теории, практическое должно быть изначально позиционировано до и вне всякой теории; именно поэтому происхождение особенного не подлежит конструкции, а получает статус фактичности, которую можно только констатировать: «Отпадение нельзя *объяснить* (как это называют), ибо оно абсолютно и исходит из абсолюта, хотя его следствие и неизбежная участь, которую оно с собою приносит, есть не-абсолютность. Ибо самостоятельность, которую *другое абсолютное* воспримлет в самосозерцании первого, в форме, простирается лишь до *возможности* реального в-себе-бытия, но не далее; за этой границей лежит наказание, которое состоит в плененности [Verwicklung] конечным» [2. S. 42].

При этом принципиально до- и внетеоретический характер полагания особенного имеет безусловное самоутверждение первосущности своим логическим основанием: поскольку изначально утверждение перформативно, то что-либо отличное от него не может быть конституировано иначе как перформативным же актом. Следовательно, трансцендентальное отрицание может быть понято лишь как как *другое утверждение, самоутверждение другого*, свободное противопоставление разумом себя первоединству. В этом акте разум направляется против собственной всеобщности, против собственного единства.

Разум, в котором теоретическое и практическое разделены — это *падший* разум, причем основание разделения содержится не в абсолютном, а в том обусловленном, которое этим разделением производится: «Основание отпадения и, соответственно, основание этого продуцирования, находится *не в абсолютном*, оно лишь *в самом реальном, самом созерцаемом*, которое следует рассматривать как целиком самостоятельное, свободное. Основание *возможности* отпадения заключено в свободе и, поскольку последняя полагается через облечение абсолютно-идеального в реальное, разумеется, в форме и тем самым — в абсолютном; основание же *действительности* такового - единственно *в самом отпавшем*, которое именно поэтому продуцирует ничто чувственных вещей лишь *через себя и для самого себя*» [2. S. 40].

Связь шеллинговской концепции отпадения с трансцендентальным учением о способностях становится еще яснее, когда, разъясняя перформативный характер акта отпадения, Шеллинг прямо апеллирует к Фихте:

«Из всех новых философов никто не растолковал эту связь яснее, чем Фихте, полагающий принцип конечного сознания не в *факте* [Tat-Sache], а в *акте* [Tat-Handlung]. Сколь ни мало способными оказались современники Фихте воспользоваться этим высказыванием для своего просветления, в не меньшей степени это относится и к нашему времени

Для-себя-бытие противобораз, произведенное посредством конечности, выражается в своей высшей потенции как *яйность* [Ichheit]. ...Яйность есть всеобщее начало конечности. Душа созерцает во всех вещах отпечаток этого начала...» [2. S. 42].

Апелляция к фихтевской концепции полагания дает Шеллингу возможность интегрировать в концепцию отпадения также и кантовское разграничение *рассудка* и *разума*: «Там, где первоединство, первый противобораз, сам ввергает себя в отраженный мир, он является как *разум*; ибо форма, как сущность знания, есть первознание, сам перворазум (*λόγος*); реальное же, как его продукт, равно продуцирующему, а потому оно есть реальный разум и в качестве падшего разума выступает как *рассудок* (*νοῦς*)» [2. S. 42].

На первый взгляд это кажется странным: разве различение рассудка и разума не относится изначально только к теоретической способности?

Однако на самом деле в шеллинговском словоупотреблении есть свой резон — ведь оно имеет в виду, выражаясь кантовским языком, рассудок и разум в их конститутивном применении, то есть как способности, полагающие в качестве собственных коррелятов некоторые определенные предметные содержания. Для рассудка возможность такого конститутивного применения обеспечена самой его бинарной структурой, а для разума становится возможным только благодаря установлению практических постулатов. Таким образом, разум в конститутивном применении оказывается под знаком перевеса идеального, а рассудок — под знаком перевеса реального. Нетрудно увидеть, что здесь Шеллинг вновь подхватывает темы последних параграфов «О Я», где логика бесконечного асимптотического сближения теоретического и практического служила ключом к толкованию соотношения между безусловным и сознанием.

2. ПРЕДИКАТИВНАЯ ФОРМА, МОДАЛЬНОСТЬ И ВРЕМЯ

Чрезвычайно показательно, что вместе с утверждением принципиальной необъяснимости факта отпадения Шеллинг неизбежно вынужден прибегнуть к различению, которое, казалось бы, в применении к безусловному весьма проблематично — к различению *модальностей*.

Вернемся к процитированному выше пассажи об основании отпадения: *возможность* его заложена уже в самоповторении абсолютного утверждения; *действительность* же имеет свое основание только в отпавшем. Трудность, однако, заключается в том, что основание возможности отпадения есть одновременно и основание всякой возможности вообще, поскольку в самом абсолютном раз-

личия между возможным и действительным, конечно, нет. Таким образом, возможность отпадения есть *возможность самой возможности*, и она может открыться как возможность только в отличии от наличного действительного.

Так мы приходим к парадоксальной логике начала: для того, чтобы действительное *могло* определяться из совокупного возможного, нужно, чтобы само совокупное возможное уже было *действительно* определено как таковое из абсолютно неопределимой и никак рационально не опосредуемой действительности — действительности акта отпадения, отделения от абсолютного.

Логика этого рассуждения очень напоминает доводы раннего Канта относительно единственно возможного доказательства бытия Бога: если нечто вообще возможно, должно быть нечто действительное, из отношения к которому возможность определима как возможность:

«В разуме душа растворяется в первоединство и становится ему равна. Тем самым ей дается *возможность* быть целиком в самой себе, а также и возможность быть целиком в абсолютном.

Основание *действительности* того или другого лежит уже не в первоединстве (к которому душа относится теперь так же, как оно относилось к абсолютному), а единственно *в самой душе*, которая благодаря этому обретает возможность возвратиться в абсолютность или снова пасть в неабсолютность и отделиться от первообраза.

Это отношение возможности и действительности есть основание явления свободы; свобода, конечно, *необъяснима*, так как ее понятие состоит именно в том, что она сама себя определяет, однако ее первая исходная точка, из которой она изливается в мир явлений, все же может и должна быть указана» [2. S. 51—52].

Однако наличное действительное, через отношение к которому возможность определяется как возможность, само не имеет никакого иного определения, кроме чистого отличия от субстрата определения; поэтому это действительное есть принцип отрицания:

«Душа, которая, удерживая себя в самости, бесконечное в себе подчиняет конечному, отпадает тем самым от первообраза... положительное в-себе-бытия становится для нее отрицанием, и она уже не может продуцировать абсолютное и вечное, а только неабсолютное и временное» [2. S. 51—52].

Обратим внимание на замечательную формулировку: именно в отпадении, то есть в *практическом* позиционировании познающего, «*положительное в-себе-бытия становится отрицанием*». Способность понимать смысл отрицания есть, таким образом, не теоретическая, а практическая способность.

Так перед Шеллингом раскрывается совершенно новая перспектива осмысления проблематики предикации: определимость всякого сущего через предикативное определение имеет своим основанием первичное различие *модальных* определений. Смысл возможного и действительного изначально, чем смысл утверждения и отрицания.

Чтобы оценить все значение этого открытия, вспомним, что было главной методической проблемой философии тождества на начальном этапе ее переработки.

Как мы помним, в Вюрцбургской системе условием развертывания предикативной формы были идеи, понятые как чистые несодержательные различия. Но нетрудно увидеть, что модальности — это тоже несодержательные различия, то есть различия, не порождающие отношений. Вместе с тем именно по этой причине модальные различия могут быть уяснены во всей полноте только в перспективе практического самоопределения: ведь праксис, как мы уже отметили выше, имеет дело с различием *актов*, а не содержаний. Со своей стороны, идеи, как мы помним, тоже существенным образом связаны со сферой практического — недаром Шеллинг ссылаясь на Канта как на философа, вновь восстановившего в правах это опороченное понятие.

Таким образом, вопрос об условиях предикативной формы оказывается неразрывно связан, с одной стороны, с вопросом о свободе, а с другой стороны, с вопросом об онтологическом значении модальностей. Оба вопроса логически связаны, поскольку различие модальных определений уясняется только ввиду свободы. Проблема происхождения отрицания, таким образом, не может быть решена иначе кроме как в практической перспективе.

Именно такая постановка проблемы ведет к поздним шеллинговским построениям, существенно переосмысляющим ключевое операциональное понятие шеллинговской мысли — понятие потенциалов.

Чрезвычайно важно отметить и другое важное следствие, вытекающее из представления, согласно которому в основе предикативной формы лежит различие модальностей. Оно касается проблемы, обозначенной в последней цитате, но до сих пор остававшейся вне поля нашего зрения — проблемы *времени*.

Как мы видели, отпадение имеет своим следствием полагание различными тех характеристик, которые в абсолютном не различаются. С точки зрения учения о способностях отпадение означает разделение теоретического и практического, рассудка и разума. В качестве метафизического коррелята различия рассудка и разума Шеллинг, в полном соответствии с кантовским разграничением двух типов причинности, указывает на разделение в мире конечных вещей необходимости и свободы (рассудок производит каузальные связи, разум же дает постулаты, опирающиеся на сознание свободы как на «факт разума»).

Теперь оказывается, что и то и другое, как мы видели, имеет своей предпосылкой различие возможности и действительности. Этого различия нет в абсолютном тождестве — ведь в абсолютном, как мы помним, все идеальное непосредственно реально, а потому все, что *может быть*, в нем непосредственно и сразу *есть*. Вместе с отпадением противоположа, то есть вместе с полаганием в свободном акте действительности, отличной от своей возможности, целокупный универсум распадается на множество единичных, каждое из которых определено по своей возможности своим отношением к другим единичным. В «Философии и религии» Шеллинг поясняет: «Бытие-в-себе-самом, отделенное от другого единства, непосредственно включает в себя [involviert] бытие вместе с различием действительности и возможности (отрицание истинного бытия); всеобщая форма этого различия есть *время*, ибо временна всякая вещь, которая имеет полную

возможность своего бытия не в самой себе, а в чем-то другом, и время, следовательно, есть принцип и необходимая форма всякой не-сущности» [2. S. 45].

Помимо того, что время здесь определяется исходя из различия модальностей, а не наоборот, как в кантовском учении о схематизме (где, напомним, категориям возможности, действительности и необходимости соответствуют схемы «существования в какое-либо время», «существования в определенное время» и «существования во всякое время»), у предложенной Шеллингом концепции времени есть другая важная особенность, которая уясняется только в контексте наших предыдущих выкладок. Эта концепция является ответом Шеллинга на вызов, брошенный им самим кантовской философии еще в «О возможности формы философии», где говорилось, что в «Критике чистого разума» отсутствует обоснование апорных форм созерцания. Определение времени как формы различия модальностей впервые было детально разработано в диалоге «Бруно», к которому «Философия и религия» непосредственно примыкает. В «Бруно» читаем: «Единичное единично именно благодаря тому и обособляется именно посредством того, что оно содержит только возможность других без действительности или же само содержит в себе действительность, возможность которого не заключена в нем» [3. S. 41].

Таким образом, обособление единичного, по мысли Шеллинга, вообще немислимо иначе, нежели во временной форме: вместе с единичностью единичного в нем полагается «то, лишь действительность чего содержится в нем без возможности» (прошлое) и то, «лишь возможность чего оно содержит без действительности» (будущее) [3. S. 42].

Однако чрезвычайно важно, что для Шеллинга-Бруно индивидуализация единичного — это не только его фактическая наличность, но одновременно и его понятийное, логическое определение: «то, что полагает его время, есть его понятие, или определенная в отношении к определенному реальному возможность, которую оно содержит и определенность которой исключает из себя как прошлое, так и настоящее» [3. S. 42].

Таким образом, определенность понятийного содержания, с точки зрения формально-логических отношений обеспечиваемая структурой сказывания (напомним еще раз кантовскую дефиницию понятий рассудка как предикатов возможных суждений), не только не противостоит временному определению, но, напротив, время и предикация сущностно связаны друг с другом. Поскольку же предикативные отношения Шеллинг, как и абсолютное большинство его современников, рассматривает в качестве базовой формы языкового выражения, то следует ожидать, что темпоральное измерение сказывания тоже получит в шеллинговской концепции свое категориальное оформление.

Здесь уместно вспомнить, что связь времени и языка была тематизирована Шеллингом еще в «Системе трансцендентального идеализма», в небольшом пассаже, посвященном схематизму чистых рассудочных понятий.

Кантовское учение о схематизме имеет самое непосредственное отношение к проблематике соотношения особенного и единичного — ведь схема выступает именно как посредствующее звено между определенным *понятием* и единичным *созерцанием*. «Схема, — поясняет Шеллинг, — в самом обыденном употреблении

рассудка есть посредствующее звено при опознании всякого предмета как определенного» [4. S. 207].

Как известно, в кантовской «Критике» ключом к тайне схематизма служит именно время: схемы суть не что иное как «трансцендентальные временные определения». Однако, называя схематизм «тайным искусством души, правила и законы которого нам едва ли когда-нибудь удастся вывести на свет разума», Кант не поясняет, каким именно образом он обеспечивает изоморфизм понятия и созерцания.

Шеллинг же делает по этому поводу эпизодическое, но в высшей степени глубокомысленное замечание: «Именно из этой необходимости схематизма можно заключить, что на нем основан весь механизм языка... Применение учения об изначальном схематизме к исследованию механизма праязыков, древнейших воззрений на природу, остатки которых хранятся в мифологиях древних народов, наконец, к критике научного языка, чьи выражения повсюду выдают свое происхождение из схематизма, наиболее явно показал бы всепронизывающий характер этой операции во всех делах человеческого духа» [4. S. 207—208].

Шеллинговское утверждение о «всепронизывающем характере» схематизма подталкивает к мысли, что между интеллектуальным созерцанием, которое служит безусловным основанием единства всех теоретических и практических способностей, и языком есть сущностная связь. В 1800 г. эта мысль звучит довольно необычно; однако в контексте философии тождества, которая, как мы пытались показать, может быть истолкована как теория условий возможности смысла, она уже не выглядит столь уж экстравагантной. Язык выполняет здесь роль *формы* в специально шеллинговском смысле слова, т.е. формы, одновременно открывающей и сокрывающей сущность. В контексте же развитого в «Философии и религии» учения об отпадении это указание на связь языка со временем, а следовательно, с различием возможности и действительности, приобретает еще более интригующий смысл: из него вытекает, что смысл, артикулируемый в языке, всегда укоренен в свободном акте, которым это различие полагается. Смысл сказывания, таким образом, невозможно понять вне его связи со свободным действием, а предикативная форма не может быть адекватно интерпретирована, если вне поля зрения остается ее связь с темпоральностью.

В дальнейших исследованиях будет показано, что именно стратегия мысли, увязывающая предикацию, свободу и время, играет ключевую роль в переосмыслении проблематики первосущности, предпринятом в трактате 1809 г. «Философские исследования о сущности человеческой свободы» и развернутом в масштабном проекте под названием «Мировые эпохи».

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge. Quellenband (Philosophisch-literarischen Streitsachen. Hg. v. Walter Jaeschke. Bd. 3.1). — Hamburg: Meiner, 1994.
- [2] Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Abt. I. Bd. 6. Stuttgart — Augsburg, 1860.

- [3] *Schelling F.W.J.* Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Hrsg. v. M. Durner. — Hamburg: Meiner, 2005.
- [4] *Schelling F.W.J.* System des transscendentalen Idealismus // Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Bd. 9. Teilbd. 1. Hg. v. H. Korten, P. Ziche u.a. — Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005.

FREEDOM AND PREDICATION IN THE WORK OF F.W.J. SCHELLING IN 1800—1810S.

Petr V. Rezvykh

Poletayev Institute for Theoretical and Historical
Studies in the Humanities (IGIT)
National research university — Higher school of economics
Petrovka, 12, Moscow, Russia, 107031

The article gives an analysis of the relation between freedom and rationality in the work of F.W.J. Schelling in the time between 1800 and 1810. The author argues that Schelling's understanding of the concept of freedom in context of his identity philosophy is not so due to his reception of Platonism as to his reflection on various problems of the theory of transcendental ideal in Kant's "Critique of pure reason", at first on the problem of conditions for the possibility of the predicative form of propositions which Schelling interprets as a basic form of any rationality.

Key words: German idealism, Schelling, freedom, rationality, transcendental ideal, predication.