

Раздел VI. Философия

ББК 87.3(4Г)5
УДК 1(091)

В. В. Богданов

ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ И ИСТОРИЧНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ Ф. ШЕЛЛИНГА

Аннотация. Интерпретация понятия свободы в философии Шеллинга является «ключом» ко всей системе немецкого философа. Следствием развития концепта свободы в творчестве Шеллинга стали выводы об изначальном бессознательном и историчности бытия.

Ключевые слова: свобода, бессознательное, история, самосознание, разум, немецкий идеализм, метафизика.

V. V. Bogdanov

THE CONCEPT OF FREEDOM AND HISTORICITY IN PHILOSOPHY F. SELLING

Abstract. The interpretation of the concept of freedom in the philosophy of Schelling is the "key" to the whole system of German philosopher. Consequence of the development of the concept of freedom in the work of Schelling became unconscious conclusions about the original and the historicity of being.

Key words: freedom, the unconscious, history, consciousness, intelligence, german idealism, metaphysics.

Интерпретация понятия свободы в философии Ф. Шеллинга является «ключом» ко всей системе «философии тождества», но именно в этом пункте в исследовательской литературе используются не всегда обоснованные «традиции прочтения» текстов немецкого мыслителя. Согласно Шеллингу, немецкая философия преодолела предшествующую метафизику, когда установила различие между сущностью, поскольку она существует, и существом, поскольку она есть лишь основа существования. Основа существования есть и у бога, «которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т.е. поскольку он существует... Она есть природа в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность... Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему; однако вместе с тем Бог есть *primum* основы... Это единственно верный дуализм, а именно тот, который одновременно допускает единство... Основа вещей содержится в том, что в самом Боге не есть он сам... непостижимое единство... Рассматриваемое для себя, он есть поэтому и воля; но воля в которой нет разума, и поэтому не самостоятельная и не совершенная воля... не сознательная, а предчувствующая воля» [1, 107]. Напрашивается вывод, что теперь не только я, разуму отказано в субстанциальности, но даже бог не совсем «в себе», но именно этот вывод, Шеллинг и не позволял сделать, заранее предупредив, что «понятие производной абсолютности или божественности настолько непротиворечиво, что служит центральным понятием всей философии». Этот момент очень важен в концепции Г. Гегеля: абсолютное, бесконечное содержит в себе само же себя как момент. В концепции Ф. Шеллинга же эта диалектика призвана объяснить возможность свободы (как нравственного понятия) в совершенно своеобразной экзистенциально-онтологической интерпретации. Это совершенно новый мотив в немецкой философии – метафизика свободной воли в ее историческом становлении от слепой воли до универсальной разумной воли. Человек содержит в себе оба момента, вернее оба момента содержат все вещи, но не в полной мере развитые. Раздельность этих моментов (в качестве добра и зла) отличает человека от бога, в котором они существуют в единстве. Последующее опосредование Шеллингом моментов добра и зла исследователями относится уже к элементам будущей философии откровения.

Важный момент, который отстаивает здесь Шеллинг – это развитие в качестве свободного самоопределения. Сущность не может быть дана человеку как его природа, «сущность человека есть сущностью его собственное деяние... Я, утверждает Фихте, есть его собственное деяние; сознание есть самополагание, но Я не есть нечто отличное от него, а само это самополагание» [1, 131]. Но это уже говорит не Фихте, а сам Шеллинг. Для Фихте Я деятельно, без деятельности не существует, но еще не творит свою сущность. Неокантианцам, вероятно, было бы легче вывести антропологические мотивы из метафизику свободы Шеллинга.

Понимание свободы Шеллингом фундаментально исследовано М. Хайдеггером в трудах 1941–1943 годов (не считая "разбросанных" по всем работам замечаний) [2, 76], а не из функцио-

нирующих способностей И. Канта, которые даны готовыми вместе со своими пределами некоторой «природой». Для Шеллинга же «реальное самополагание, исконное и основное воление, которое само делает себя чем-то и есть основа и базис всякой сущности» [1, 157]. В таком случае «вещь в себе» в качестве неизвестной сущности уже не требуется. Субстанциально свободная воля, а вот разум – стал просто орудием, пассивным началом: «разум не есть деятельность, подобно духу, не есть абсолютное тождество обоих принципов познания, он неразличен, мера и как бы всеобщая обитель истины, покойная область, куда принимается изначальная мудрость» [1, 157]. Интерпретация понятия свободы, опирающаяся на хайдеггеровский анализ, и, с его «легкой руки», принимаемая многими современными исследователями «а ргіогі» верной представляется не в полной мере соответствующей текстам первоисточников. Так, все чаще в работах исследователей свобода у «Канта развёртывается из коренящейся в способности воображения трансцендентальной сущности конечного разума... Шеллинга состоит в том, что она развёртывается из свободы как необходимости каждого отдельного сущего, которое как таковое всегда определяется различием между своей основой и своей экзистенцией» [3, 52-80]. У Ф. Шеллинга же: «Сущность свободы есть истина в Боге в его неразличности, а сущность человеческой свободы – в осмыслении этой истины, сначала как «воли в воле», знания о любви и знания через любовь, а затем и «воли в воле» любви к Богу, самой этой любви» [1, 108]. М. Хайдеггер тем и не удовлетворен, что у Шеллинга так и не выступило свободное наличное бытие человека [2, 108]. Истина, по Хайдеггеру, подчинила у Шеллинга свободу. Однако трудно представить, что могло быть для Шеллинга наоборот, при всей его стремительной эволюции. В этом вопросе позиция немецкого мыслителя достаточно устойчива. Другое дело, в XX веке, авторы действительно двигались от «свободы» к «истине». Не говоря уже о многозначности такого вектора, сейчас немало исследователей считают, что «когда не думают (т.е. «действуют «свободно»)» – действуют более рационально. Когда же задумываются и действуют сознательно, то всё получается нерационально «хотели как лучше, а получилось как всегда» [3, 60]. Анализировать современное мышление не входит в нашу задачу, но обозначать Шеллинга в качестве «идеолога» такой позиции, исходя из текстов самого Ф. Шеллинга, не представляется возможным.

«В ней свободе...находится последний потенцирующий акт, посредством которого вся природа преобразуется в ощущение, в интеллигенцию, наконец, в волю. В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение» [1, 101]. Развивая мысль о свободе во всей новоевропейской философии, Шеллинг кладет в основу бытия волю. «Мысль сделать свободу основой всей философии освободила человеческий дух вообще – не только по отношению к самому себе – и произвела во всех отраслях науки более решительный переворот, чем какая-либо из предшествующих революций» [4, 101].

Далее уже в «Мюнхенских лекциях», согласно Шеллингу, «догматизм...пытался воссоздать и утвердить свободу философствующего субъекта, ...предполагая наличие ... трансцендентальных понятий, посредством которых определяется все бытие, следовательно, и бытие абсолютного» [5, 465]. Эти понятия были не только понятиями чистого рассудка, но и обладали объективным значением, «силой определять даже абсолютное». Такая философия была некоторым средним звеном, допускающим существование и абсолютной субстанции и философствующего субъекта. Кант, однако, не допускал перехода, прорыва рассудочных понятий к объективному. Оставалось либо вернуться к субстанции, уничтожающей свободный субъект, либо перейти к «всеуничтожающему субъекту», абсолютному «Я». «Идеализм Фихте выступает как полная противоположность спинозизму, или как перевернутый спинозизм». Фихте выразил идею философии, основанной на свободе и положил субстанциальность «Я» не только, как Кант, в основу только практической, но и теоретической философии. Шеллинг же видел заслугу своей философии в том, что в «Системе трансцендентального идеализма» стремился показать, «как вместе с человеческим Я можно мыслить положенным все» [5, 469].

Шеллинг сначала рассматривает «Я» как результат собственной субъективной деятельности. «Я» как результат имеет трансцендентальную историю «прихождения Я к самому себе». Этот предшествующий эмпирическому «Я существую» процесс оказывается бытием еще «вне себя», только «то может прийти к себе, что ранее было вне себя». Вот это «Я», которое предшествовало «индивидуальному Я», согласно Шеллингу, и есть всеобщее – «одно и то же для всех человеческих индивидуумов». Когда же всеобщее «Я» приходит к самому себе, оно уже не помнит о пути, пройденном им до этого. (Ведь на этом пути оно еще лишено сознания, а значит и знания). В этом и причина «слепоты и необходимости представлений о внешнем мире, как и...объяснение из одинаковости и всеобщности у всех индивидуумов» [5, 468]. Согласно Шеллингу, субстанциально «бессознательное». А индивидуальное «Я» находит только «следы», «памятники» того пути. Задача науки и состоит в осознании, восстановлении этого пути.

Таким образом, согласно Шеллингу, граница, которую Фихте поместил в не – «Я», он переместил в «Я» и «процесс стал совершенно имманентным». «Я» превратившись в объект для самого себя уже не простое, а двойственное: субъект и объект одновременно, конечное и бесконечное. Моменты последовательного развертывания «Я», согласно Шеллингу, соответствуют моментам природы. Теоретическая философия продолжается до того момента, когда «Я вновь прорвалось из ограничения в свободу и теперь действительно имело самого себя или было для самого себя таким, каким оно раньше было само по себе». Таким образом, субъективный процесс, осуществляемый философствующим субъектом, является одновременно процессом самопознания объективной субстанции, «в конечном счете само объективное Я достигло бы точки зрения философствующего или... становилось бы совершенно равным... субъективному» [5, 471]. По мнению М. Хайдеггера, Шеллинг по сравнению с Гегелем более глубоко проник в сущность конечного бытия, в "логику актов человеческого существования". Его история философии не является простым "взглядом назад", а устремлена в будущее. Несмотря на отражение в учении Шеллинга присущей немецкому классическому идеализму «воли к системности», оно оказывается не замкнуто-завершенным, а открытым, выявляя новые сферы для исследования, новые принципы и методы философии. Интеллектуальная же интуиция (созерцание) может мыслиться и как не иррациональная. Из-за глубины «не мыслившихся» самим Шеллингом проблем, полагает М. Хайдеггер, именно его учение, а не система Гегеля, представляет собой ту «вершину, которую достигла метафизика немецкого идеализма», и в нём «получают своё разрешение все существенные предопределения этой метафизики» [6, 545].

Высшая цель природы – стать для себя объектом – достигается в разуме человека, где обнаруживается, что природа изначально тождественна разуму.

Но при этом природа, по Шеллингу, лишь одна сторона универсума, в которой осуществляется абсолютный субъект. Другой стороной своей системы Шеллинг называет философию духа. Такую систему Шеллинг называет реалистическим идеализмом. Идеальное и реальное мыслятся Шеллингом как единый субъект. Но то, что в теоретическом духе было субъектом, согласно Шеллингу, в действовании, в практической сфере становится объектом. «Философия, которая на более ранней ступени была философией природы, становится философией истории» [5, 487]. Заканчивается этот процесс подлинно бесконечным субъектом, который уже не становится объектом, «он последнее... заключительно производящее природы, реального мира,.. идеального мира,.. постигающее все... Искусство, религия и философия – эти три сферы человеческой деятельности, в которых только и открывает себя высший дух» в его «самостоятельности или субстанциальности» [5, 484, 488-490]. Оба момента, объективное и субъективное, Шеллинг с необходимостью делает первичными, так чтобы каждый момент перешел в свою собственную противоположность, чтобы субъект оказался ставшим объектом, а объект, будучи абсолютным, должен стать субъектом для себя. Таким образом, единство субъекта и объекта, мышления и бытия может раскрыться только в этом двояком переходе, что объект сам становится субъектом для себя и выявляется их единство, с одной стороны, и с другой стороны, субъект делает себя объектом и выявляет их единство. И оба эти единства есть одно и то же.

В «Наукоучении...» Фихте воспринимает свой объект, процесс становления самосознания, сразу в высокоразвитой форме как человеческое самосознание, как уже готовое самосознание, поэтому и выходит из этой истины Фихте уже некуда. «Но субстанциальное в этой бесконечной последовательности – не что иное, как сам абсолютный синтез, который не возник, а существует от века»¹. Понятие субстанции имеет необходимой предпосылкой представление о временной последовательности, в которой само субстанциальное остается постоянным. При этом временная последовательность может существовать лишь для чего-то постоянного, иметь единую точку отсчета. Тем самым история, временная последовательность развития обусловлена представлением о постоянном, о единстве моментов последовательности, универсальной связи. Понятие субстанции выступает основанием для универсальной связи как момент единства для существующего множества объектов внешнего мира, и тогда понятие субстанции выступает условием представления о мире как системе, системе как едином принципе, связывающем все элементы множества. А каждый объект выступил как определенное необходимое продуцирование, как необходимая функция в рамках целого.

Согласно Шеллингу, представление о субстанции неизбежно ведет к историчности: «Я пытался, таким образом, объяснить неразрывную связь между Я и необходимо представленным им внешним миром посредством предшествующего действительному, или эмпирическому, сознанию трансцендентального прошлого этого Я; объяснение это ведет тем самым к трансцендентальной истории Я. Таким образом, с первых моих шагов в философии появилась тенденция историчности, хотя бы в виде осознающего самого себя, приходящего к самому к самому себе Я»². История «чего-то» сменяется у Шеллинга историей как самостоятельной реальностью.

Однако, с другой стороны, представление о постоянном во временной последовательности не могло возникнуть без представления о времени, как последовательности происходящих изме-

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: в 2 т. М., 1987. С. 364. Т. 1.

² Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (мюнхенские лекции): соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 467.

нений. Само представление о времени нельзя получить из чувственной реальности, время чувствами не воспринимается. Основанием последовательности и связи в этой последовательности могла послужить только та последовательность, которую мы способны воспринимать – логическая последовательность, как связь мыслей в рассуждении. Гносеологическая проблема основания и достоверности человеческого знания не исчерпала себя и в философии Шеллинга и выступила предпосылкой исторического и систематического знания в новоевропейской метафизике. Логическая последовательность и логический субъект, перенесенные в сферу онтологии, связаны с представлением о последовательности изменений в самом бытии. Постоянство рассматриваемого в последовательном изменении субъекта и самого процесса вызвало представление об истории, как необходимой последовательности развития субъекта. Применение единого неизменного логического принципа во всех изменениях связано с представлением о системе всех изменений.

Представление о самодостаточности и истинности логического основания породили противоречия как в определении этого основания (самодостаточное основание не нуждается ни в чем другом, а значит, в том, что оно должно обосновывать, т.е. в том, чтобы быть основанием. Истинному нет необходимости превращаться в неистинное), так и в выводе следствий из этого основания (отсутствие необходимости в логическом переходе порождает отсутствие необходимости в реальном изменении). Представление о субстанции как мышлении, т.е. как процессе самоопределения, самоизменения породили вывод о самодостаточности самого процесса самоопределения. Необходимость процесса самоопределения для мышления говорит о том, что истинного определения в непосредственной субстанции еще нет. Самоопределение является процессом снятия ограниченности предшествующего определения, то есть субстанция является устойчивым процессом развития. Далее, источник, активность процесса самоопределения принадлежит самому мышлению. Субстанция становится активным субъектом собственного саморазвития. Мышление обретает свою действительность, обнаруживает себя в явлениях внешнего мира. Действительная реализация предикатов субстанции обнаруживает себя в процессе самоопределения реальности согласно собственному понятию. Субстанция становится практическим субъектом, последовательным процессом осуществления единого принципа самоопределения. Однако, это только намечающиеся, но не реализованные Шеллингом моменты.

По Шеллингу, во всем конечном содержится некое тождество, и лишь оно действительно. Это и есть момент субстанциальности. Кроме того, конечное не только тождество, но и несоответствие субъективности и объективности, понятия и реальности. И Шеллинг указывает на необходимость процесса снятия этой противоположности, на необходимость диалектического процесса. Однако для Шеллинга этот процесс не относится к самому абсолютному, которое для него только тождество, субъект – объект. То есть Шеллинг «снова вызвал к жизни Спинозовскую субстанцию, простую абсолютную сущность»¹.

Философия пошла дальше формы рассудка, поэтому возникла необходимость изменить и определения мысли, категории рассудка на формы разума, по Шеллингу это формы умозаключения. Шеллинг различает форму и сущность. Форму – как момент различия, особенности, субъективности; сущность – как абсолютную форму или абсолютное познание, как всеобщее. Абсолютное тем самым становится единством всеобщего и особенного, сущности и формы, бытия и познания. Шеллинг преобразует трансцендентальный идеализм в идеализм абсолютный. Абсолютное же состоит в том, чтобы снять предшествующее ему основание и сделать себя интеллектом. Свободно для себя существующее, конкретное мышление постигает себя внутри себя как интеллектуально действительный мир, как истина всего природного.

Движение вперед, к результату исторического развития предмета философии, есть одновременно движение назад, к началу, но не к началу в его исторической непосредственности, а к необходимости начала, к тому всеобщему основанию, которое получает свое развитие в различных особенных формах философии. Основание раскрывается через определяемое им обоснованное.

Философия, по Шеллингу, от естествознания отличается, прежде всего, тем, что естествознание рассматривает природу как интеллектуальную субстанцию, самодовлеющую в себе самой. Подводя итог концепции Фихте, Шеллинг выделяет особенность философского мышления: оно «требует», чтобы предмет для мышления не был дан заранее, а впервые выступал именно вместе с определенностью самого мышления. Вместе с развитием определенности в мышлении, впервые возникает и объективность чего-либо, существующего для мышления. Бессильна любая попытка связать мышление и внешний для него мир, независимый от этого мышления, если мышление с внешним миром не связано своим собственным происхождением. Но вот формой раскрытия всеобщего единства должно выступить непосредственное мышление – интеллектуальное созерцание, которое к тому же должно доказать свою реальность, выступив как объективная форма – искусство. Этим Шеллинг и продемонстрировал безвыходность трансцендентального идеализма, его необходимую запертость в сфере случайной субъективности.

Все те достоинства и недостатки, которые разработал Фихте относительно формы мышления, Шеллинг перенес на содержание. Поэтому природа и дух оказались параллельными друг другу рядами. Восстановился тезис Спинозы, таким образом, что протяженность субстанции ниче-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1999. Кн. 3. С. 553.

го в себе не содержит по сравнению с мыслящей, а мыслящая - по сравнению с протяженной, что это две формы одного и того же. Параллельность снимается как неразрешенная форма противоречия и толкает его к тому, что и должно быть началом, а именно, к абсолютному тождеству мышления и бытия. «Я» Шеллинга не оставляет больше объективное как границу вне самого себя, а включает его в себя как свою противоположность. Благодаря этому «Я» стало субъектом-объектом. Шеллинг выдвигает принцип тождества мышления и бытия. Понятие является абсолютным бытием, абсолютной субстанцией, которая в то же время есть субъект, поскольку она реализует себя как бесконечное становление.

Понятие субстанции тем самым выступило необходимым условием представления о временной последовательности как момент постоянства и основание, для которого эта последовательность отсчитывается. Здесь понятие субстанции - основание представления об истории. Однако есть у Шеллинга и иное опосредование историчности сознания: «с первых моих шагов в философии появилась тенденция историчности, хоты бы в виде осознающего самого себя, приходящего к самому к самому себе Я» [5, 467]. Прихождение Я к самому себе предполагает, что первоначально оно было вне себя, а процесс прихода к сознанию самому сознанию не известен. Поэтому дело философии выявить, осознать этот путь. Логическая последовательность и логический субъект, перенесенные в сферу онтологии, вызвали представление о последовательности изменений в самом бытии. Постоянство рассматриваемого в последовательном изменении субъекта и самого процесса вызвало представление об истории, как необходимой последовательности изменений определенного субъекта. Применение единого неизменного логического принципа во всех изменениях вызвало представление о системе всех изменений.

Философия пошла дальше формы рассудка, поэтому возникла необходимость изменить и определения мысли, категории рассудка на формы разума, по Шеллингу, это формы умозаключения. Шеллинг различает форму и сущность. Форму – как момент различия, особенности, субъективности; сущность – как абсолютную форму или абсолютное познание, как всеобщее. Абсолютное тем самым становится единством всеобщего и особенного, сущности и формы, бытия и познания. Шеллинг преобразует трансцендентальный идеализм в идеализм абсолютный. Абсолютное же состоит в том, чтобы снять предшествующее ему основание и сделать себя интеллектом. Свободно для себя существующее, конкретное мышление постигает себя внутри себя как интеллектуально действительный мир, как истина всего природного. Этот разум, наделенный волей, оказывается абсолютно самодостаточным. Он является субъектом и его мощью, целью и средством. Его свобода реализуется в снятии, подчинении внешнего мира. Для этого разума необходимой средой является узаконенное единое право, единый всеобщий нравственный закон, единый критерий истины, единая система знания, а позже и единая экономическая и политическая система, информационная система и культурная среда.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Шеллинг, Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 107-108.
2. Heidegger, M. Gesamtausgabe / M. Heidegger. – Frankfurt a.M., 1988. – Abt. 2. Vorlesungen, 1919-1944. Bd.42.
3. Желнов, М. В. "Сущность свободы как истина" и "Сущность истины как свобода" (Идеи Ф. Шеллинга и М. Хайдеггера в наши дни) // Социальная теория и современность. – М., 1996. – Вып. 21. Трансцендентальная философия Шеллинга. – С. 52-80.
4. Библер, В. С. От наукоучения – к логике культуры. – М., 1991 и др.
5. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. Наука логики. – С. 101.
6. Шеллинг, Ф.В.И. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 465.
7. Желнов, М. В. Предмет философии в истории философии. Предыстория / М. В. Желнов. – М.: Изд-во Москов. гос. ун-та, 1981. – С. 545.