РАННИЙ ШЕЛЛИНГ И КАНТ: ПОИСКИ БЕЗУСЛОВНОГО

П.В. Резвых

В отношении формирования философии Шеллинга существует множество предрассудков. Общепризнано, что ранняя философия Шеллинга находится в тесной связи с дискуссиями вокруг Канта. Но логика и внутренний смысл отношения Шеллинга к философии Канта были и остаются не проясненными. Связано это в первую очередь с тем, что за молодым Шеллингом издавна закрепилась репутация фихтеанца. Между тем при ближайшем рассмотрении обнаруживается неосновательность этого предубеждения.

Во-первых, такое представление не соответствует фактам. Давно установлено, что в период написания своих первых философских работ, включая "Философские письма о догматизме и критицизме", Шеллинг был в лучшем случае поверхностно знаком с первым, пропедевтическим сочинением Фихте "О понятии наукоучения, или Так называемой философии". Сходство терминологии и некоторых аргументов Шеллинга с языком и доводами Фихте – всего лишь указание на общие источники того и другого, прежде всего на дискуссии вокруг Канта, в которых решающую роль сыграли Рейнгольд, Шульце, Якоби, Мендельсон. Знакомство Шеллинга с творчеством Канта и полемикой вокруг первой "Критики" произошло без всякого посредства Фихте еще в Тюбингенском университете, и тогда же, как явствует из переписки Шеллинга и Гегеля, у Шеллинга формируется установка на выяснение первичных оснований кантовского критицизма.

Во-вторых, и это гораздо более важно для нас, сама стратегия шеллинговского истолкования Канта, предложенная в ранних трактатах Шеллинга "О возможности формы философии вообще" и "О Я как принципе философии", разительно отличается от той, которую предложил Фихте. Для того чтобы это увидеть, обратимся к самим трактатам, в особенности ко второму из них. Стоит внимательнее присмотреться к терминологии и аргументации молодого Шеллинга, и мы увидим, что в своей корректировке кантовского критицизма он с самого начала идет своим путем, отличным от пути, избранного Фихте.

Свой первичный мыслительный импульс Шеллинг емко и точно артикулировал в письмах к Гегелю. "Философия еще не завершила свой путь! – пишет он зимой 1795 г. – Кант дал только результаты. Предпосылки же еще отсутствуют. Но кто в состоянии понять результаты без предпосылок? Сам Кант – может быть. Но что делать

толпе?"[1]. В следующем письме Шеллинг разъясняет Гегелю о каких именно отсутствующих предпосылках идет речь:

"Философия должна исходить из *безусловного*. Теперь возникает вопрос: в чем состоит это безусловное – в Я или в Не-Я? Если этот вопрос будет решен, будет решено все. Для меня высший принцип всякой философии есть чистое, абсолютное Я, т.е. Я, поскольку оно есть только Я, ни в коей мере не обусловлено объектом, но дано посредством *свободы*. Альфой и омегой всякой философии является свобода.

Абсолютное Я охватывает бесконечную сферу абсолютного бытия; в ней образовываются *конечные* сферы, которые возникают посредством *ограничения* абсолютной сферы через объект (через сферы *существования*) – теоретическая философия. В этих последних царствует обусловленность, а безусловное ведет здесь к противоречию. Но мы обязаны прорваться через эти границы – это значит, мы должны выйти за пределы конечной сферы и вступить в бесконечную (*практическая* философия). Бесконечная сфера, таким образом, *требует* разрушения конечности и тем самым ведет нас в сверхчувственный мир"[2].

Этот пассаж из письма к Гегелю представляет собою краткий, в высшей степени концентрированный набросок к трактату "О Я как принципе философии", над которым Шеллинг работал в то время. В нем намечены три главных концепта, вокруг которых так или иначе выстроены все тексты Шеллинга раннего периода: безусловное, свобода, абсолютное Я.

1. ПРОБЛЕМА БЕЗУСЛОВНОГО В "КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА"

Начнем с вопроса о безусловном, из которого должна исходить философия. Чтобы понять смысл шеллинговских размышлений, надо вспомнить, какую роль понятие безусловного играет у самого Канта.

Согласно Канту, знание выражается в априорных синтетических суждениях. Суждения эти выражают единство явлений согласно правилам. Подведение явлений под правила осуществляется рассудком в акте синтеза, т.е. связывания многообразного содержания явлений согласно логическим функциям, выраженным в особых априорных понятиях – категориях. Связь субъекта и предиката в суждении всегда определена в отношении этих функций. Однако для того чтобы такое определение было возможно, необходимо, чтобы и представление о субъекте, и представление о предикате сопровождались апперцепцией, т.е. представлением "Я мыслю". Только в этом случае оба представления, выступающие в качестве субъекта и

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. 216.
[2] Там же. С. 221–222.

предиката, могут быть осознаны как мои представления. При этом должно сохраняться единство мыслящего Я – ведь только тогда субъекту может осмысленно приписываться предикат. Поэтому логическая форма всякого суждения состоит, согласно Канту, в единстве апперцепции содержащихся в нем понятий. Именно к единству апперцепции отсылает связка "есть" в суждении, которой обозначается "отношение представлений к первоначальной апперцепции и ее необходимое единство" (B 142).

Итак, первым условием всякого знания является единство самосознания: "синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней всю трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок" (B 134).

Далее, для эффективной деятельности рассудка необходимо также, чтобы было осуществлено единство самих правил. Сведение правил рассудка к максимально возможному единству – компетенция разума. Логическим инструментом приведения правил рассудка к единству разума служит умозаключение. В умозаключении различные знания соподчиняются друг другу, так что одни оказываются обусловлены другими. Благодаря разуму знание, выработанное рассудком, выстраивается в архитектонически-стройную систему, в которой одни положения строго вытекают из других. По мысли Канта, разум нацелен на поиск как можно более общих оснований для как можно более широкого круга суждений. Цель разума – прийти к самым общим понятиям, содержащим основания для связи всех других понятий друг с другом. Эти понятия Кант называет трансцендентальными идеями. Идеи содержат представление о всеполноте условий для данного обусловленного и выступают как условия систематического единства знания.

Три трансцендентальные идеи образуют крепко спаянное целое, так что смысл понятия безусловного раскрывается в переходе от безусловного категорического синтеза в субъекте (душа) через безусловное гипотетического синтеза членов ряда (мир как целое) к безусловному разделительного синтеза частей в системе (Бог). Идея Бога образует вершину системы трансцендентальных идей. В ее основе, согласно Канту, лежит так называемый трансцендентальный идеал – представление о совокупности всей реальности, по отношению к которому всякое другое представление всесторонне определено. Несколько огрубляя аргументацию Канта, можно даже сказать, что первые две трансцендентальные идеи могут быть выведены из трансцендентального идеала[3].

[3] В примечании к главе "Система трансцендентальных идей" Кант, указав на естественность перехода от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первосущности, добавляет, что в систематическом (а не критическом) их изложении порядок должен был бы быть обратным, т.е. от Бога к миру и от мира к душе (см.: B 396).

Смысл учения о трансцендентальном идеале можно кратко суммировать следующим образом. Всякая вещь, согласно Канту, полностью определена по отношению ко всей совокупности возможного. Это значит, что из всех возможных предикатов каждый либо присущ ей, либо нет. Следовательно, в основе всякого суждения о вещи лежит априорное представление о совокупности всего возможного, которое "содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей" (B 603). Все суждения суть лишь ограничения этой всеполноты возможного; любые предикаты могут быть рассмотрены как результаты последовательности дихотомических делений. Особенностью трансцендентального идеала является то, что он содержит "трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько оно простирается, предметы суть нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает только отсутствие, и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение всякой вещи" (B 602–603). Благодаря наличию трансцендентального идеала всякое суждение занимает присущее только ему место в системе всех других суждений. Если трансцендентальное единство апперцепции, согласно приведенным словам Канта, есть "сам рассудок", то не будет преувеличением сказать, что трансцендентальный идеал есть "сам разум", т.е. принцип систематического архитектонического единства всего знания.

Итак, у знания есть две априорные предпосылки: трансцендентальное единство апперцепции и трансцендентальный идеал. Первое является условием связи субъекта и предиката во всяком суждении. Второй – условием связи сколь угодно длинного ряда суждений по принципу достаточного основания.

Если теперь поставить вопрос о возможности выведения всех положений кантовской доктрины из единого принципа (что, как известно, прежде Фихте и Шеллинга уже сделал Рейнгольд), то нельзя не заметить, что в пределах границ, установленных самим Кантом, есть только два претендента на роль такого принципа. Нельзя указать никакого дальнейшего основания для трансцендентального единства апперцепции, поскольку само отношение основания к следствию возможно только при предпосылке синтеза апперцепции. Точно так же нельзя возвести к более глубокому основанию и понятие о совокупности всего возможного – в противном случае оно было бы самопротиворечивым. Но двух первопринципов быть не может! Из этой трудной ситуации есть три выхода: либо безусловным является только один из двух претендентов, а другой ему подчинен, либо они тождественны, либо ни один из них не безусловен, а оба отсылают к третьему, подлинно безусловному.

Это – отправная точка шеллинговских размышлений. Каково соотношение между самосознанием и трансцендентальным идеалом? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы попадаем в парадоксальную ситуацию. Подчинить одно содержание другому можно только с помощью категорий. Но ни к самосознанию, ни к трансцендентальному идеалу категории неприменимы! Поэтому рассматривать одно из них как основание для другого мы никак не можем. Таким образом, первый вариант мы сразу отклоняем. Однако не следует ли по тем же соображениям отвергнуть и два других варианта? Как без посредства категорий установить, тождественны ли два представления? Как без помощи категорий помыслить отношение обоих представлений к подлинно безусловному?

Размышление над этими вопросами приводит к новому пониманию статуса самих категорий. Они, как мы помним, служат и логическими функциями рассудка в суждении, и операторами связи суждений в умозаключении. Поэтому оба претендента на роль принципа функционируют в качестве таковых именно при посредстве категорий. Безусловное основание знания должно обусловливать все связи в системе знания. Поскольку эти связи в свою очередь обусловлены категориями, то сами категории должны выводиться из безусловного основания, причем это должно быть синтетическое основание. Следовательно, помимо синтеза посредством категорий, на котором основана деятельность рассудка, должен иметь место также некий *докатегориальный синтез*, от которого зависят и из которого выводятся все категории. Об этом Шеллинг прямо заявляет в предисловии к трактату "О Я как принципе философии": "При более тщательном расмотрении вещей обнаруживается, что синтез, содержащийся в суждениях, одновременно с синтезом, выраженным в категориях, есть лишь *производный*, и что оба они постигаются лишь благодаря лежащему в их основании более первоначальному синтезу (синтезу множества в единстве сознания), а этот последний сам, в свою очередь, постигается лишь благодаря более высокому абсолютному единству"[4].

Поскольку все категории выводятся из докатегориального синтеза, он должен содержать в себе основание связи всех категорий друг с другом. С одной стороны, эта связь осуществляется в единстве апперцепции: ведь какие бы категории ни применялись в образовании суждения, апперцепция содержащихся в них понятий

---

[4] *Schelling F.W.T.* Sammtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1859 (Далее. – SW). S. 154. О докатегориальном синтезе см. анализ ранних трактатов Шеллинга в статье М. Баумгартнера: *Baumgartner M.* Das absolute Ich und die Kategorien: Zu Schellings Schrift "Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (1795) // Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling / Hrsg. von J. Jantzen. Stuttgart: Fromann-Holzboog, 1998. S. 83–93.

должна быть единой. Поскольку в образовании всякого суждения задействованы категории всех четырех групп (количества, качества, отношения, модальности), то именно в единстве апперцепции содержится принцип их соотнесения друг с другом. С другой стороны, та же связь раскрывается в трансцендентальном идеале. Как представление о совокупности всех возможных предикатов, из которой путем ограничения могут быть выведены всесторонние определения всех вещей, он должен содержать в себе принципы этого выведения, т.е. средства предикации. Но это как раз и есть категории!

Так перед нами постепенно вырисовывается комплекс новых вопросов, на которые провоцирует философия Канта и которые в текстах самого Канта ответа не находят. Во-первых, в процессе поиска безусловного основания нашего знания нам становится ясна недостаточность кантовского обоснования системы категорий. Категории не автономны, они производны от какого-то более фундаментального принципа. Во-вторых, обнаруживается принципиальная неясность в вопросе, что это за предшествующий категориям принцип. Понятно только, что это синтетический принцип и что он должен иметь отношение одновременно и к рассудку, и к разуму (поскольку категории имеют значение для обеих способностей). В-третьих, в кантовской системе обнаруживается два разных принципа, претендующих на эту роль (единство самосознания и трансцендентальный идеал). Прояснив соотношение между ними, мы получим ответ на вопрос о высшем основоположении кантовской системы. Тогда перед нами раскроется новая перспектива: мы сможем изложить философию Канта не в критическом ключе, двигаясь от фактически наличного знания к его условиям, а систематически, т.е. начав с безусловного принципа и продвигаясь от него к обусловленным им положениям. Именно таков амбициозный проект молодого Шеллинга.

Но тут возникает новый вопрос: каким образом получить доступ к этому принципу?

В безусловном, как мы помним, выражен первичный докатегориальный синтез. Значит, посредством категорий доступ к нему получить невозможно. Категории же служат для формирования суждений, в которых отношение понятий артикулируется как связь субъекта и предиката; любая дискурсивная операция требует именно применения категорий. Следовательно, безусловное не может быть постигнуто с помощью суждений. Не трудно уяснить, почему структура предикации оказывается непригодной для постижения безусловного. Само различие субъекта и предиката уже предполагает *отношение*, опосредование, а все опосредованное обусловлено. Более того: поскольку понятия, согласно Канту, относятся к представлению о предмете как предикаты возможных суждений (B 94), то безусловное не может быть дано в понятии.

Благодаря этому простому соображению становится ясен главный недостаток кантовского исследования. До безусловного вообще нельзя добраться тем путем, каким его предполагал достичь Кант – через восхождение от данного обусловленного к всеполноте его условий. Если мы помыслим его как единство логического субъекта, оно будет обусловлено предикатами. Если мы помыслим его как полноту ряда, оно будет обусловлено членами ряда. И даже если мы помыслим его как совокупность всей реальности, оно все равно будет обусловлено различными видами реальности, известными нам только из опыта. Всякий раз, пытаясь *мыслить* безусловное, мы будем помещать его внутрь отношения, основание которого останется от нас сокрытым. Этот парадокс продумал еще Якоби, которым Шеллинг восхищался в своих ранних трактатах. Безусловное, к которому можно прийти – уже обусловлено; подлинно безусловное – то, из которого можно только исходить.

Но для того чтобы поместить принцип на подобающее ему место, т.е. в начало, требуется *непосредственный* доступ к нему. В кантовской философии привилегия непосредственности, как известно, принадлежит *созерцанию*. Созерцание, согласно Канту, может быть либо чувственным (т.е. пассивной восприимчивостью по отношению к воздействию независимого от него объекта), либо интеллектуальным (т.е. спонтанностью, создающей свой собственный объект). Вполне очевидно, что чувственное созерцание никак не может дать нам безусловного – ведь сама возможность этого созерцания, не говоря уже о его содержании, обусловлена воздействующим объектом. Остается только *интеллектуальное созерцание*. Но разве Кант не твердит чуть не в каждом разделе обеих "Критик" о невозможности интеллектуального созерцания? Как же можно при обосновании системы Канта апеллировать к способности, которую он сам категорически отверг?

Чтобы понять, на каких основаниях Шеллинг реабилитировал интеллектуальное созерцание, нам придется рассмотреть уже затронутые проблемы в новом ракурсе.

2. ПРОБЛЕМА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО СОЗЕРЦАНИЯ В "КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА"

Сначала попробуем разобраться в самом понятии интеллектуального созерцания. Кант, как мы помним, четко классифицирует представления по двум основаниям. Представления могут быть пассивно воспринятыми или спонтанно произведенными. Первые называются чувственными, вторые – интеллектуальными. Вместе с тем представление может быть дано сразу непосредственно и целиком, а может дискурсивно составляться из других представлений посредством серии операций. В первом случае мы имеем дело с созерцанием, во

втором – с понятием. Таким образом, под интеллектуальным созерцанием следует разуметь способность спонтанно производить некоторое представление непосредственно, т.е. целиком, а не по частям.

Преимущество интеллектуального созерцания в том, что для созерцающего рассудка всякий предмет, будучи мыслим, уже одним актом мышления оказывался бы дан как существующий. Кант настаивает, что наш рассудок подобным преимуществом не обладает. Для удостоверения в существовании чего бы то ни было нам необходимо, кроме понятия, также и указание на связь этого понятия с ощущением, которое дает понятию реальное содержание. Действительность предмета представления никак нельзя извлечь из одной только мысли о нем.

Теперь посмотрим, насколько строго сам Кант соблюдает этот принцип, имея дело с уже выявленными претендентами на роль безусловного.

Сначала присмотримся внимательнее к трансцендентальному единству апперцепции. Как мы помним, представление "Я мыслю" – необходимое условие познания, поскольку только благодаря сохранению единства мыслящего возможно приведение многообразия отдельных впечатлений в связь друг с другом. Но одно только самосознание, говорит Кант, еще не дает никакого многообразия; для этого требуется "отличное от Я созерцание". "Рассудок, в котором посредством самосознания было бы уже вместе с тем дано и все многообразие, был бы созерцающим рассудком; между тем наш рассудок может только мыслить, а созерцания он должен получать из чувств" (B 135).

Отсюда следует, что актом самосознания только производится понятие о Я, но никак не удостоверяется существование соответствующего ему предмета. Чтобы убедиться в его существовании, нужно созерцание самого себя. Такое созерцание, говорит Кант, дается нам во *внутреннем чувстве*. Таким образом, я дан себе дважды: интеллектуально в апперцепции, чувственно – во внутреннем чувстве. Парадокс же заключается в том, что содержание внутреннего чувства должно соответствовать понятию, произведенному апперцепцией. Однако в представлении "Я мыслю" не содержится ничего, кроме чистой *спонтанности*, в то время как внутреннее чувство, в котором мы *подвергаемся воздействию* со стороны самих себя, нет ничего, кроме пассивной восприимчивости. Поэтому совершенно непонятно, как одно может соответствовать другому.

Если в этом случае буквально следовать требованию Канта, удостовериться в существовании Я будет невозможно. Поэтому для самосознания Кант вынужден сделать исключение. Представление "Я мыслю", конечно, не содержит *реального* многообразия, но стоит в отношении к *возможному* многообразию, которое дано априори (т.е. до всякого эмпирического созерцания) как форма внутреннего чувства. Существование Я удостоверяется именно этим отно-

шением представления "Я мыслю" к возможному многообразию определений внутреннего чувства. В примечании к § 25 первой Критики Кант так и говорит: «"Я мыслю" выражает акт, которым определяется мое существование. Следовательно, этим самым мое существование уже *дано*, однако способ, каким я должен определять его, т.е. полагать многообразие, принадлежащее к нему, этим еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, которое в своей основе имеет априори данную форму, т.е. время...» (курсив мой. – *П.Р.*) (В 157). Как же мое существование может быть *дано* до того, как положено принадлежащее к нему многообразие?

Формулировка Канта настолько замысловата, что читатель не сразу замечает, какую существенную поправку она вносит в первоначальную характеристику трансцендентального единства апперцепции. Ведь вначале Кант настаивал, что "я, как простое представление, еще не дает никакого многообразия", а теперь оказывается, что одним только актом апперцепции дается *отношение* самосознания к созерцанию неопределенного многообразия. Но все, что содержит отношение, уже не просто! Таким образом, чисто интеллектуальным актом самосознания производится представление, в котором уже есть минимальное многообразие. Что это, как не скрытая форма признания интеллектуального созерцания, благодаря которому Я апперцепции и Я внутреннего чувства объединяются в некотором третьем Я?

В более явной форме допущение интеллектуального созерцания проговорено в малозаметном примечании к главе о трансцендентальном паралогизме: "Положение *я мыслю* есть, как уже сказано, эмпирическое суждение, содержащее в себе положение: *я существую*. [...] утверждение моего существования... служит выражением неопределенного эмпирического созерцания, т.е. восприятия (стало быть, оно показывает, что в основе этого суждения о существовании уже лежит ощущение, которое, следовательно, принадлежит к чувственности), однако предшествует опыту, который должен определять объект восприятия посредством категорий в отношении времени... Неопределенное восприятие означает здесь только нечто реальное, данное лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не как вещь сама по себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемое в качестве такового в суждении *я мыслю*. Ибо следует заметить, что, называя положение *я мыслю* эмпирическим, я не хочу этим сказать, будто Я в этом суждении есть эмпирическое представление; скорее оно имеет чисто интеллектуальный характер, потому что принадлежит к мышлению вообще" (В 422–423)[5]. Заметим: удостоверение в существовании са-

[5] Подробный анализ этого примечания в связи с проблемой интеллектуального созерцания см.: *Frank M.* Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt a. M., 1995. S. 39–43.

мосознающего Я предшествует всякому определению его предикатов на основе категорий. В акте самосознания наше Я дается нам как существующее прежде того, как мы узнаем, какими свойствами оно обладает, а это возможно только в том случае, если это существование дается непосредственно, т.е. созерцается.

Аналогичная проблема неожиданно вскрывается при анализе кантовского учения о трансцендентальном идеале. Как мы помним, это представление содержит "*трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие*". По мысли Канта, всякая предикация может быть истолкована как ограничение первичного утверждения, содержащегося в априорном представлении о совокупности всех возможных предикатов. Однако для того чтобы такое выведение всех суждений из единого основания было возможно, представление о совокупности всего возможного должно не только содержать все предикаты и принципы их соподчинения друг другу, но включать в себя также представление о субъекте предикации, т.е. о неопределенном существующем нечто, лишь ограниченными определениями которого являются те или иные наборы предикатов.

С одной стороны, это существующее нечто предпосылается всякому определению, а потому необходимо мыслится как простое. С другой стороны, оно представляется как то, что может обладать или не обладать теми или иными предикатами. Таким образом, трансцендентальный идеал, подобно самосознанию, представляет собою нечто простое, содержащее в себе, однако, *отношение* к возможному многообразию. При этом отношение высшей реальности к возможному многообразию дается одним только ее понятием. Мысль о всеполноте реальности должна содержать в себе вместе с тем отношение к различным видам реальности. Но ведь определенных видов реальности мы не можем знать априори, а узнаем их только из опыта! Именно поэтому Кант вынужден отказаться от представления о том, что определения всех вещей выводятся из трансцендентального идеала путем ограничения: "Скорее высшая реальность составляет **основание** возможности всех вещей, а не их **совокупность**, и многообразие вещей зиждется на ограничении не самой первосущности, а полноты ее следствий, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении, так как она не может входить в идею высшей сущности как составная часть" (B 607). В трансцендентальном идеале мыслится именно отношение первосущности к полноте ее следствий, причем это отношение должно быть произведено чисто интеллектуальным актом, без всякого обращения к чувственности. Фактически это означает, что в понятии всеполноты реальности эмпирическому созерцанию различных видов реальности негласно предпосылается какое-то иное удостоверение в возможном их многообразии, тоже непосредственное, но никак не могущее быть чувственным.

Конечно, в трансцендентальной диалектике разглядеть такое допущение куда труднее, чем в аналитике. Трансцендентальный идеал, в отличие от самосознания, не связан с чувственным созерцанием напрямую. Поэтому здесь ничто не мешает Канту заявить, что не только утверждать, но даже гипотетически предполагать *существование* особого предмета, соответствующего идее первосущности, мы не имеем никакого права. Но что же означает в таком случае "трансцендентальное утверждение", о котором он говорит? Кант не дает внятного ответа на этот вопрос. Из его собственной формулировки явствует, что речь идет об акте мышления, посредством которого сразу определяется и все его содержание. Поскольку в трансцендентальной аналитике Кант настаивал на том, что мышление дает только формы связи, а содержание должно поставляться созерцанием, то, хотя объективное существование предмета идеала трансцендентальным утверждением и не дается, нечто родственное созерцанию в нем все-таки есть. Таким образом, между самосознанием и трансцендентальным идеалом обнаруживается глубокая общность. Как мы увидим в дальнейшем, это соображение сыграло огромную роль в формировании философской позиции Шеллинга.

Оглянувшись на пройденный путь, мы увидим, что анализ проблемы интеллектуального созерцания существенно приблизил нас к предполагаемому единому основанию кантовской системы, поиски которого подвигли юного Шеллинга на первые самостоятельные усилия в области философии. Он подводит нас к мысли, что это основание лежит глубже, чем все принципы, сформулированные самим Кантом.

Первую попытку дать этому принципу наименование и прояснить его смысл мы встречаем в уже цитированном письме к Гегелю: "Для меня высший принцип всякой философии есть чистое, абсолютное Я, т.е. Я, поскольку оно есть только Я, ни в коей мере не обусловлено объектом, но дано посредством *свободы*". "*Дано* посредством *свободы*" – значит произведено как действительное актом чистой спонтанности. Сущность такого принципа может открыться только в интеллектуальном созерцании. Почему же сам Кант так упорно его отвергал? Потому, что это целиком отвечало *его* задаче: ведь он осуществлял *критическое*, а не систематическое обоснование философии. «Мне хорошо известно, – провокационно заявляет Шеллинг в трактате "О Я как принципе философии", – что Кант отвергал интеллектуальное созерцание; но мне известно также, где он это делал – в исследовании, где *абсолютное* Я повсюду только *предполагается* и где, исходя из предполагаемых более высоких принципов, определяются только эмпирически-обусловленное Я, а также Не-Я в синтезе с Я»[6]. Теперь настало время от-

[6] SW 1. S. 181.

крыто провозгласить эти более высокие принципы, раскрыть сокровенный смысл философии Канта и развить ее в настоящую систему. Посмотрим теперь, каким образом Шеллинг попытался претворить в жизнь этот замысел.

3. БЕЗУСЛОВНОЕ КАК ОСНОВАНИЕ ЕДИНСТВА ФОРМЫ ЗНАНИЯ

Среди историков философии распространено мнение, что первый опус Шеллинга был не более чем популярным комментарием к рассуждениям Фихте. Между тем достаточно просто внимательно вчитаться в текст, чтобы понять, насколько несправедлива эта оценка. Проблема поиска единого основания кантовской системы, конечно, была для Фихте и Шеллинга общей. Но она, как мы знаем, активно обсуждалась в немецкой философии и до того, как оба они заявили о себе как мыслители. Шеллинг хорошо ориентировался в этой полемике задолго до знакомства с Фихте. Поэтому нет оснований не доверять словам, с которыми автор "О возможности формы философии" обращается к читателю, заверяя, что к изложенным в нем мыслям он пришел «уже в результате изучения самой "Критики чистого разума", в которой с самого начала ему ничто не казалось более темным и трудным, нежели попытка обосновать форму всякой философии, нигде не выдвигая принципа, посредством которого была бы обоснована не только сама праформа, лежащая в основе всех отдельных форм, но также и необходимая связь таковой с отдельными, зависимыми от нее формами»[7]. Среди авторов, укрепивших его в этих мыслях, Шеллинг называет Энезидема (за этим псевдонимом, как мы помним, скрывался Шульце), Рейнгольда и Маймона, а о сочинении Фихте здесь говорится, что оно лишь впервые окончательно подвигло автора полностью развить собственные мысли на ту же тему. Итак, к постановке проблемы оба философа пришли независимо друг от друга. В решении же ее Шеллинг явно следует собственным путем, развивая тему намного дальше, нежели это сделано в статье Фихте. В некоторых деталях он действительно предвосхищает еще не написанную тогда "Основу общего наукоучения" Фихте, но стратегия сочинения в целом, как мы увидим, разительно отличается от фихтевской.

Исходный вопрос исследования звучит вполне по-кантовски: "Как возможна философия в качестве науки?". Шеллинг пытается прежде всего прояснить смысл самого вопроса. Для этого надо указать основные признаки науки.

---

[7] SW 1. S. 87. Первые сочинения Шеллинга были изданы на русском языке в 2000 г. в переводе Ивана Фокина. Однако этот перевод настолько плох, что я не нахожу возможным ссылаться на него и предпочитаю давать все цитаты в собственном переводе. Пользуясь случаем, хочу предостеречь заинтересованных читателей от обращения к этому изданию.

У всякой науки должны быть определенная форма и определенное содержание, причем между ними должна быть прочная связь. С точки зрения формы всякая наука представляет собою целое, состоящее из множества обусловливающих друг друга положений. Такое единство возможно лишь тогда, когда все ее положения подчинены одному общему условию. Эта форма подведения множества обусловленных положений под одно общее условие – форма любой науки вообще, независимо от ее содержания. Шеллинг называет ее "*формальной формой*", в отличие от "*материальной формы*" той или иной конкретной науки, связанной с тем или иным конкретным содержанием. Общее условие, которое связывает в целое отдельные части науки, Шеллинг, как и Фихте, называет *основоположением*. Основоположение той или иной науки нельзя обосновать внутри нее самой; значит, в отношении самой науки ее основоположение должно быть *безусловным*.

Это рассуждение – парафраз кантовской главы "О трансцендентальных идеях", где речь идет о безусловном. Однако уже следующий шаг Шеллинга – совсем не кантовский. Во-первых, безусловное основоположение может быть только *одно*. Их не может быть два или более: если они объединяются в каком-то третьем, то безусловным окажется именно это третье; если же они совершенно независимы друг от друга, то будут основоположениями не одной, а разных наук. Тем самым Шеллинг сразу берет под прицел учение Канта о трансцендентальных идеях, признающее мыслимость многих безусловных принципов. Во-вторых, если безусловное основоположение обосновывает всю науку в целом, то оно должно быть условием и ее формы, и ее содержания. Этим заявлением ставится под сомнение общее для всей "Критики чистого разума" противопоставление формы и материи знания. И в том, и в другом Шеллинг явно продолжает мысли Рейнгольда.

Все перечисленные критерии, говорит Шеллинг, должны быть применены к философии. Если она хочет быть наукой, то ее высшее основоположение должно определять и всю ее форму, и все ее содержание. Если же она хочет быть *самостоятельной* наукой, не зависящей ни от какой другой (а именно это предполагается кантовским понятием "чистого разума"), то содержание ее основоположения должно быть *всецело безусловным*[8–9].

Само высшее основоположение философии тоже должно иметь и форму, и содержание. Но если оно – всецело безусловное, то фор-

---

[8–9] Отсюда Шеллинг попутно делает очень радикальный вывод: "...чтобы вообще быть наукой, философия должна обусловливаться *всецело абсолютным* основоположением, которое, если оно ее действительно обосновывает, должно содержать условие всякого содержания и всякой формы" (SW 1. S. 92). Это значит, что содержание философии служит основанием для содержания всех прочих наук.

ма и содержание в нем указывают друг на друга и обусловливают друг друга. Значит, философия как наука возможна только при одном допущении: "Существует единый высший абсолютный принцип, посредством которого вместе с содержанием высшего основоположения, то есть вместе с содержанием, которое есть условие всякого другого содержания, необходимо дается и его форма, которая есть условие всякой формы"[10]. Следовательно, в безусловном основоположении должны быть даны не только сами форма и содержание, но и форма необходимой связи того и другого.

Так Шеллинг переформулирует кантовский вопрос. Теперь он выглядит следующим образом: "Существует ли такое безусловное основоположение, в котором форма и содержание с необходимостью обусловливают друг друга?".

Как же нам найти такое основоположение? Здесь Шеллинг вновь вступает в полемику с трансцендентальной диалектикой Канта: "Должны ли мы восходить от основоположения к основоположению, от условия к условию вплоть до высшего абсолютно категорического основоположения? Однако мы с необходимостью должны были бы начать с дизъюнктивных положений, т.е. каждое основоположение, поскольку оно не определено ни посредством самого себя (иначе оно было бы высшим), ни посредством более высокого основоположения (которое мы еще только хотим найти), было бы совершенно не способно стать высшей точкой регрессивного исследования"[11]. Этот довод нам уже знаком: к безусловному нельзя прийти путем регрессивного синтеза условий, так что Кант совершенно напрасно полагал, будто нашел его в трансцендентальных идеях. Первый признак безусловного основоположения – то, что оно "может быть определено только само через себя, дано только посредством *его собственных признаков*"[12], а единственный такой признак – абсолютная безусловность. Значит, содержанием безусловного основоположения является "нечто, что изначально положено, чья положенность не определяется ничем вне его, что, стало быть, полагает само себя (посредством абсолютной причинности)"[13]. "Полагает себя" – значит, есть одновременно и полагаемое, и полагающее. "Последнее – не что иное как положенное посредством самого себя изначальное Я, [...] ибо Я просто положено, его положенность не определяется ничем вне его, оно полагает само себя (посредством абсолютной причинности), оно положено не потому, что его полагают, а потому, что оно само есть полагающее"[14].

---

[10] SW 1. S. 94.
[11] Ibid. S. 95.
[12] Ibid. S. 96.
[13] Ibid.
[14] Ibid. S. 96–97.

Самое удивительное в трактате – именно на этом решающем, казалось бы, пункте Шеллинг почти не задерживается. В отличие от Фихте, он совершенно не озабочен ни тем, чтобы развить и как-то терминологически оформить тезис о самополагании Я, ни тем, чтобы разъяснить, как, собственно, оно может быть дано. Он сразу же переходит к определению *формы*, в которую это содержание могло бы быть облечено. Я, как содержание, должно непосредственно даваться формой, а форма – самим Я. Отсюда вывод: "*Я* – содержание основоположения, *Я* есть *Я* – материальная и формальная форма, взаимно влекущие за собою друг друга"[15]. Совпадение материальной и формальной формы – исключительное свойство высшего безусловного основоположения, именно оно дает положению "Я есть Я" абсолютную очевидность. Эта, одновременно формальная и материальная, форма высшего основоположения "Я есть Я" – *безусловная положенность*, или просто *безусловность*.

То, что следует дальше, структурно очень напоминает принципы наукоучения Фихте: из первого абсолютно безусловного основоположения последовательно выводятся два других, из которых одно непосредственно безусловно только по форме, а другое – только по содержанию. Однако шеллинговский способ их дедукции не похож на тот, который избрал Фихте. В общих чертах ход его рассуждений таков. Поскольку высшее основоположение *безусловно*, оно обусловливает самое себя. Но поскольку оно есть *осново*положение оно должно обусловливать что-то, что не есть оно само[16]. Здесь-то и возникает трудность: как помыслить такое безусловное, которое обусловливает нечто, но при этом само этим нечто не обусловлено?

Шеллинг предлагает весьма замысловатое решение проблемы, основанное на связи формы и содержания в первом основоположении. Если мы возьмем какое-то иное *содержание*, чем само Я, оно непременно будет *формально* дано иным способом, нежели Я. Но Я дано посредством самого себя, значит всякое другое содержание дано не посредством самого себя. Так Шеллинг получает второе основоположение: "*Не-Я не есть Я*", которое можно развернуть так: все, что содержательно *отличается* от Я, по способу своей данности *противоположно* Я, и, следовательно, обусловлено. Форма этого второго основоположения – *обусловленная положенность*, или просто *обусловленность*.

Напомню, что Фихте в "Основе общего наукоучения" рассуждает совсем по-другому: у него Я с необходимостью должно противополагать себе Не-Я, чтобы иметь какую-то определенность. Шеллинг, несомненно, гораздо более последовательно проводит прин-

---

[15] Ibid. S. 97.

[16] "Если бы Я полагало только само себя, то всякая возможная форма исчерпывалась бы формой безусловности, – это была бы безусловность, которая ничего не обусловливает" (SW 1. S. 98).

цип безусловности первого основоположения. Согласно его логике, чтобы Я имело содержание, ему не нужно ни от чего отличаться – оно дает его себе само. А вот любое другое содержание формально возможно только через отличие от Я.

Третье основоположение Шеллинг выводит из первого и второго совсем кратко. Я изначально безусловно; однако то же самое Я обусловливает Не-Я. Как возможно, чтобы Я тем самым не упразднило себя? Только в том случае, если полагается нечто третье – то, в чем Я и Не-Я положены лишь постольку, поскольку взаимно исключают друг друга. Итак, должно быть нечто, что обусловлено совместно посредством Я и Не-Я, нечто, представляющее собою их "общий продукт". Шеллинг спешит сразу же определить, что форма третьего основоположения – *обусловленность, определенная через безусловность*. Но каково же его содержание? Здесь нас ожидает главный сюрприз! "Именно это основоположение, – говорит Шеллинг как бы между прочим, – непосредственно обосновывает *теорию сознания и представления...*". Значит, Я, о котором шла речь в первом основоположении, и сознание – не одно и то же?

Предваряя естественное недоумение читателя, Шеллинг комментирует эту фразу поистине поразительным примечанием: "Я, Не-Я и представление *даны* (субъективно) посредством представления, а последнее – лишь посредством сознания, однако предшествующая дедукция показывает, что они могут быть даны (субъективно) в представлении и, таким образом, в сознании лишь постольку, поскольку сами они прежде (объективно, *независимо* от сознания), положены либо *безусловно* (как Я), либо *обусловленно* (но обусловленно посредством безусловного, а не посредством сознания). Акт, который предстает философу первым (по времени) – это, конечно, акт сознания, однако основанием возможности этого акта должен быть более высокий акт самого человеческого духа"[17].

Так вот почему подлинный принцип кантовской философии остался невысказанным! Все ее построения осуществлялись в пределах сознания, рефлектирующего над собственными актами. Между тем само сознание, как пытается показать Шеллинг, – уже обусловленность. В тексте трактата никакого обоснования этому заявлению не дается, но реконструировать шеллинговские аргументы нетрудно. То, что он называет основоположением, должно служить основой всех отношений, выраженных в суждениях. Кант исходил из того, что все отношения имеют место в пределах одного сознания; поэтому всякое суждение он рассматривал как подведение данного многообразия под единство апперцепции. Шеллинг же обращает внимание на то, что сама апперцепция тоже представляет собой отношение: в ней одно Я (мыслящее) соотносится с другим Я (созерцающим). Обращенное к самому себе, сознание уже оказывается вну-

[17] SW 1. S. 101.

тренне раздвоенным. Значит, оно обусловлено чем-то, лежащим в основании отношения двух соотносимых членов. Правда, самосознание – последняя, высшая обусловленность, выше которой – только безусловное. Но как раз поэтому *безусловное никогда не может быть дано актом рефлексии.*

Выдвигая этот тезис, Шеллинг на деле вступает в конфронтацию уже не только с самим Кантом, но и со всеми его критиками, включая Фихте. Ограничение поля трансцендентального исследования рамками самосознания породило пресловутый дуализм формы и содержания, пронизывающий всю первую "Критику". В силу этого ограничения Кант вынужден был принять различие формы и содержания знания просто как факт, не указывая для их связи друг с другом никакого основания. Однако все последующие попытки указать такое основание остались неудовлетворительными, потому что ни Рейнгольд, ни Маймон, ни Шульце, ни даже Фихте не решились выйти из пределов, положенных рефлексией. Никто из них не отважился на простое предположение: безусловное *основание* знания никак не может быть *предметом* знания, потому что быть предметом уже означает быть обусловленным.

Таким образом, Шеллинг подводит своего читателя к парадоксальному выводу: как единая форма знания, так и все его совокупное содержание проистекают из первичного акта человеческого духа, в котором еще нет никаких различий и который именно поэтому никогда не может быть осознан. Для раннего Фихте, тоже говорившего о "необходимом действии человеческого духа", которое целиком определяет и форму, и содержание знания такой ход мысли был абсолютно невозможен. Фихте считал полным и адекватным выражением изначального "дела-действия" человеческого духа как раз акт *самосознания.* Шеллинг же в самом начале своего творческого пути избирает принципиально иную стратегию переосмысления Канта.

Но вернемся к основной задаче трактата – обоснованию единой универсальной формы всякой науки. Шеллинг уверенно заявляет, что выведенные им три основоположения "содержат праформу всякой науки, форму *безусловности, обусловленности* и *обусловленности, определенной через безусловность*"[18]. Даже если это и так, остается непонятным, что они могут прояснить в описании структуры познания, предложенном Кантом. Об этом – вторая половина трактата, где Шеллинг формулирует новые претензии к Канту. На сей раз объектом полемики становится трансцендентальная дедукция категорий.

Логика этой полемики нам уже знакома. В ее основе – требование, чтобы при всяком проведении различия указывалось основание. Как известно, в постановке задачи критики разума Кант исходит из строгого различения аналитических и синтетических сужде-

[18] Ibid. S. 101.

ний. Общий вопрос критической философии "Что я могу знать?" он переформулирует в главный трансцендентальный вопрос "Как возможны синтетические суждения a priori?". Для философии различие анализа и синтеза – первичное и наиболее общее, поэтому Шеллинг называет его "праформой всей философии". Между тем Кант берет его в готовом виде, не указывая для различия аналитических и синтетических положений никакого основания. "Откуда это различение аналитических и синтетических суждений, – спрашивает Шеллинг. – Где принцип, в котором эта праформа имеет свое основание?"[19]. Точно так же в готовом виде берет Кант и классификацию видов суждений, лежащую в основе таблицы категорий. Он никак не соотносит эту классификацию с дихотомией аналитических и синтетических суждений. В результате категории – отдельные формы знания – оказываются никак не связаны с его праформой, а потому неясной остается и их связь друг с другом.

Теперь полезно вспомнить, о чем мы говорили в предыдущем разделе: принцип, обосновывающий категории и связующий их друг с другом – это именно безусловный принцип. Вот почему Шеллинг без тени колебаний заявляет, что исчерпывающее объяснение происхождения дихотомии "аналитическое/синтетическое" и ее связи с кантовской таблицей категорий можно извлечь из выдвинутых выше основоположений. При решении этой задачи Шеллинг опирается еще на одно уже известное нам соображение: поскольку категории имеют значение и для рассудка, и для разума, принцип, к которому они возводятся как к основанию, должен иметь отношение и к тому, и к другому. Однако при чтении Канта нельзя не заметить, что при обосновании системы трансцендентальных идей Кант обращается только к одной группе категорий – к категориям отношения. Почему же из всей таблицы Кант именно их выделил как привилегированные?

Ответ Шеллинга не трудно предугадать. Сравнив полученые им основоположения с кантовской таблицей категорий, он сразу обнаруживает, что трем формам основоположений – *безусловности, обусловленности* и *обусловленности, определенной через безусловность*, – напрямую могут быть сопоставлены только категории *субстанции, причинности* и *общения*. С другой стороны, форма безусловности лежит в основе аналитического знания, форма обусловленности – в основе синтетического; для полного соответствия остается только прибавить к двум формам знания, которые выделил Кант, третью (Шеллинг называет ее "смешанной")[20]. Таким обра-

---

[19] Ibid. S. 103.

[20] Примечательно, что здесь же Шеллинг указывает, что каждая из форм знания выражена в одном из трех принципов логики (соответственно, в законе противоречия, основания и исключенного третьего). В этом замечании сказывается стремление Шеллинга реабилитировать раскритикованного Кантом Лейбница.

зом, “формы отношения не только лежат в основе всех остальных, но действительно тождественны с праформой (аналитической, синтетической и смешанной)”[21].

Не буду подробно останавливаться на том, каким образом Шеллинг пытается вывести из категорий отношения все остальные. Гораздо важнее оценить общий замысел предложенной им перестройки кантовской системы. Главная идея этого проекта – последовательное проведение и в сфере рассудка, и в сфере разума архитектонического принципа, который у Канта в явном виде заявлен только для разума. Из безусловного основоположения выводятся обусловленные, из основоположений извлекаются первичные формы знания (они тождественны основным категориям – категориям отношения), а из первичных форм знания – производные. При этом порядок выведения противоположен кантовскому: не от данного обусловленного к всеполноте его условий, а от абсолютно безусловного ко всему, что им обусловлено. Для наглядности эту структуру можно представить в виде таблицы:

Дедукция категорий в трактате "О возможности формы философии вообще".

Основоположения	"Я есть Я"	"Не-Я не есть Я"	"Я и Не-Я взаимно определены"(сознание)
Формы основоположений	Безусловность	Обусловленность	Обусловленность, определенная через безусловность
Характер их безусловности	По форме и содержанию	Непосредственно только по форме	Непосредственно только по содержанию
Формы знания	Аналитическая	Синтетическая	Смешанная
Принципы логики	Закон противоречия	Закон основания	Закон исключенного третьего
Виды суждений	Категорическое	Гипотетическое	Разделительное
Основные категории	Субстанция	Причинность	Общение
Производные категории	Единство Утверждение Возможность	Множество Отрицание Действительность	Целокупность Ограничение Необходимость

[21] SW 1. S. 107.

Реализовать свой замысел Шеллингу удается не без натяжек, но соображения, на которые он опирается при постановке задачи, нельзя не признать вполне законными. Более того, дерзкий проект юного Шеллинга по своей главной идее оказывается гораздо ближе к Канту, чем проект наукоучения Фихте. Замечу, что для Фихте иерархическое построение системы не имеет никакого значения. Уже в трактате "О понятии наукоучения" он формулирует идеал циклического обоснования системы знания: "Основоположение исчерпано, если на нем построена полная система, т.е. если основоположение необходимо приводит ко всем установленным положениям и все установленные положения необходимо снова приводят к нему"[22]. Для Фихте полнота системы удостоверяется тем, что "само основоположение, из которого мы исходим, есть вместе с тем и последний результат"[23]. У раннего Шеллинга мы ничего подобного не находим. Он разделяет с Кантом убеждение, высказанное еще в первой "Критике": "Человеческий разум по природе своей архитектоничен" (B 503).

Интересно, что результатом более последовательного проведения именно этого убеждения становится новое, совершенно не кантовское понимание дедукции категорий. Кант трактовал ее как доказательство правомерности применения категорий к познанию явлений. Шеллинг же предлагает именно чисто спекулятивное их *выведение* из основоположений. Справедливости ради надо признать, что средства такого выведения им совершенно не продуманы, а потому сама дедукция оставляет желать много лучшего с точки зрения убедительности.

Несмотря на то что Шеллинг применяет архитектонический принцип только к форме, высший принцип единства системы знания – абсолютно безусловное основоположение – является одновременно и принципом всякого содержания. Поэтому, чтобы система философии приобрела полноту и законченность, следовало бы тот же архитектонический принцип развить и для совокупного содержания знания. Первым приближением к решению этой задачи является кантовское учение о трансцендентальном идеале, согласно которому безусловное должно содержать весь запас материала, откуда могут быть взяты любые предикаты. Однако теперь и оно требует переработки в свете главного нововведения, сделанного Шеллингом: необходимо увязать концепцию трансцендентального идеала с представлением о безусловном как изначальном акте человеческого духа, который служит предпосылкой самого сознания. Чтобы охарактеризовать содержание абсолютно безусловного основоположения, нужно прояснить характер этого изначального акта.

---

[22] *Фихте И.Г.* О понятии наукоучения или так называемой философии // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 37.

[23] Там же.

Не трудно догадаться, что речь пойдет об интеллектуальном созерцании. Объяснение природы высшего акта человеческого духа и раскрытие его содержания образуют теперь для Шеллинга главные ориентиры в процессе переработки философии Канта в настоящую систему. Они определяют своеобразие следующего крупного его сочинения – трактата "О Я как принципе философии, или О безусловном в человеческом знании", изданного в 1795 г.

4. БЕЗУСЛОВНОЕ КАК ОСНОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ ЗНАНИЯ

В предисловии к трактату Шеллинг формулирует свою исходную позицию в отношении Канта. Задача сочинения – "представить результаты критической философии, возведя их к последним принципам всякого знания"[24]. Относительно тех, кто полагает, будто учение Канта не нуждается в усовершенствовании, Шеллинг замечает, что "они, возможно, и постигли букву учения, но не дух своего учителя, если не научились видеть, что весь ход критики чистого разума никак не может быть ходом изложения философии как науки"[25].

В шеллинговском описании основных недостатков кантовского изложения философии мы без труда узнаем расширенные версии уже знакомых нам соображений. Главный его тезис гласит: само существование априорных форм знания должно быть объяснено из более высоких принципов. Правда, теперь Шеллинг требует такого объяснения не только для категорий, но и для априорных форм чувственности: "Пространство и время, которые суть лишь *формы* созерцания, не могут предшествовать *всякому* синтезу, не предполагая никакой *более высокой* формы синтеза, равно как и *подчиненный,* производный синтез посредством *понятий рассудка* немыслим без изначальной формы и без изначального содержания, которое должно лежать в основе *всякого* синтеза, если это действительно синтез"[26]. Стоит обратить внимание, что в этих словах сделан явный акцент на *содержательную* сторону высшего принципа.

Итак, перед нами расширенная версия программы, намеченной в трактате "О возможности формы философии", причем в ней акцентированы именно те моменты, которые совсем не были разработаны в первом шеллинговском опусе. Посмотрим, каким образом Шеллинг ее осуществляет.

---

[24] SW 1. S. 152.
[25] Ibid. S. 153.
[26] Ibid.

Шеллинг вновь начинает с размышлений о первопринципе. Однако на сей раз первопринцип рассматривается не столько как условие формального единства знания, сколько как условие его *реальности*. "Кто хочет нечто знать, хочет вместе с тем, чтобы его знание имело реальность. Знание без реальности – не знание", – таковы первые слова трактата[27]. Под реальностью здесь подразумевается содержательное наполнение. Всякое знание, помимо формального единства, является знанием *чего-то*. Эта предметность, содержательная определенность знания и есть его *реальность*.

Всякое данное знание находится в каком-то содержательном отношении к другим знаниям: какие-то из них оно исключает, какие-то включает в себя, какие-то в свою очередь исключают или включают его. Помыслив эти отношения как систему, мы сразу увидим, что она построена иерархически: различные содержания подчинены друг другу как основания и следствия. Таким образом, со стороны содержания знание, так же как и в формальном отношении, представляет собою архитектоническое целое. Реальность каждого данного знания зависит от реальности других. Но если этот переход от данного содержания к другому, которое служит ему условием, не будет иметь конца, то содержание данного знания будет определено не полностью. Отсюда Шеллинг делает вывод: "Должна существовать последняя точка реальности, на которой все держится, из которой происходит весь состав (Bestand) и вся форма нашего знания... Должно быть нечто, в чем и посредством чего все, что есть, достигает существования, все, что мыслится – реальности, а само мышление – формы единства и неизменности. Это нечто... должно было бы быть завершающим в целостной системе человеческого знания, вместе с тем оно должно было бы властвовать всюду, куда только простирается наше мышление и познание – во всем κοσμος'е нашего знания – как первооснова всей реальности"[28].

Это рассуждение – не что иное как переформулированный тезис Канта о всесторонней определенности всякой вещи. Согласно Канту, реальность (вещность) знания предполагает полную определенность содержания, а для этого требуется безусловное основание. Кант, как мы помним, сразу объявляет, что, поскольку всестороннее определение нельзя "мыслить in concreto во всей полноте", оно основывается на идее чистого разума. Шеллинг же с подобными выводами не спешит. Сначала надо выяснить, каким образом мы получаем представление о последнем основании реальности знания.

Этот вопрос Шеллинг решает в несколько этапов. Прежде всего само понятие высшего принципа познания предполагает, что он не

---

[27] Ibid. S. 162.
[28] Ibid.

может познаваться на основе чего-то другого. Значит, мысль о нем не отсылает ни к какой другой мысли. Искать безусловное – значит искать то, что обладает реальностью только потому, что мыслится оно само. Безусловное дается совершенно особым образом: "Его утверждение должно содержаться в его мышлении, оно должно посредством мышления производить само себя"[29]. Отсюда первый вывод: "Последнее основание всей реальности есть нечто, что мыслимо только посредством его самого, т.е. посредством его бытия, и мыслится лишь постольку, поскольку оно есть, короче, в котором принцип бытия и принцип мышления совпадают"[30]. Безусловное, говорит Шеллинг, должно "само реализовывать себя"[31].

В этом первом результате содержится гораздо больше, чем кажется на первый взгляд. С одной стороны, он означает, что безусловное не дается ни в каком объекте, "ибо объект лишь постольку объект, поскольку его реальность определена для него чем-то иным"[32]. С другой стороны, он означает также, что безусловное никак не может быть дано и в понятии. Ведь понятие "вообще есть нечто, охватывающее множество в единстве"[33], в нем всегда "должно быть нечто высшее, в чем оно получало бы свое единство, и нечто низшее, в чем оно получало бы свое множество"[34]. Оно выражает общее, т.е. отношение рода к видам и индивидам, а любое отношение, как мы знаем, – это уже обусловленность. "Если философия, как мы здесь предполагаем, должна исходить из безусловного, – резюмирует Шеллинг, – то она не может исходить из общего. Ибо общее обусловлено единичным и вообще возможно лишь в отношении к обусловленному (эмпирическому) знанию"[35]. Итак, было бы ошибкой считать безусловное понятием, высшим родом, видами и подвидами которого являются все прочие понятия. Кант же руководствуется в своем представлении о безусловном именно этой ошибочной установкой.

Возникает законный вопрос: если безусловное – не понятие, то каким же образом утверждение его содержится в мышлении? Можно ли мыслить что-то такое, что не содержит многообразия, но вместе с тем благодаря одной только своей мыслимости уже получает некоторое содержание? Есть, говорит Шеллинг, только один мыслительный акт, отвечающий этому описанию, а именно акт, выраженный в следующей формуле: "Я есмь! Мое Я содержит бытие, предшествующее всякому мышлению и представлению. Оно есть, потому что мыслится, и оно мыслится, потому что оно есть; оно есть и

---

[29] Ibid. S. 163.
[30] Ibid.
[31] Ibid. S. 164.
[32] Ibid. S. 165.
[33] Ibid. S. 184.
[34] Ibid. S. 181.
[35] Ibid. S. 184.

оно мыслится лишь постольку, поскольку оно мыслит *само себя*. Оно есть лишь постольку, поскольку само себя мыслит, и оно мыслит себя лишь постольку, поскольку оно есть. Оно *само* производит себя своим мышлением – посредством абсолютной причинности"[36].

Не трудно заметить, что Шеллинг перевернул формулу Канта: не положение "Я мыслю" *заключает в себе* положение "Я существую", а наоборот, положение "Я есмь" *предшествует* положению "Я мыслю". Следовательно, акт, о котором говорит Шеллинг – вовсе не апперцепция: ведь содержание (реальность) апперцепции определяется не самим представлением "Я мыслю", а многообразием других представлений, которые оно может сопровождать. Чтобы не путать содержание этого акта с содержанием апперцепции, Шеллинг предлагает обозначить его как *абсолютное Я*. Каким же образом оно дается?

Ответ на этот вопрос содержится в § 8: "Я не может быть дано ни в каком понятии. [...] Если бы Я было понятием, то [...] Я было бы всесторонне обусловлено. Поэтому Я может быть определено лишь в созерцании. Но Я есть Я лишь благодаря тому, что оно никогда не может стать объектом, тем самым оно не может быть определимым ни в каком чувственном созерцании, а значит, определимо лишь в таком созерцании, которое вовсе не созерцает объектов, которое вообще не чувственно, т.е. в интеллектуальном созерцании. [...] *Итак, Я определяется для самого себя просто как Я в интеллектуальном созерцании*"[37].

Вот он, высший акт человеческого духа, образующий безусловную предпосылку всего знания! Безусловное может быть дано только в нем. Ни мышление, ни эмпирическое восприятие не могут дать к нему доступ, потому что и то и другое уже обусловлено им. "Абсолютное может быть дано лишь посредством абсолютного, и, чтобы быть абсолютным, оно само должно предшествовать всякому мышлению и представлению..."[38]. В этом заключается главная тайна интеллектуального созерцания: мы *сознаем* только его следствия, в то время как само оно всегда остается за пределами сознания. Шеллинг так прямо и говорит: "Это интеллектуальное созерцание [...] не может предстать в сознании, так как сознание предполагает объект, а интеллектуальное созерцание возможно лишь благодаря тому, что не имеет никакого объекта"[39].

Всякая попытка определить сущность абсолютного Я через самосознание обречена на неудачу. Более того: "Самосознание предполагает опасность потерять Я"[40]. Сознавать себя – значит

---

[36] Ibid. S. 167.
[37] Ibid. S. 181.
[38] Ibid. S. 167.
[39] Ibid. S. 181–182.
[40] Ibid. S. 180.

разделиться на сознающее и сознаваемое, сделать себя своим объектом. В безусловном же такого разделения быть не должно. Поэтому, как только начинает действовать механизм рефлексии, первичная данность безусловного ускользает от нас, и мы принимаем за само безусловное то, что лишь непосредственно проистекает из него.

Но если то, что открывается в интеллектуальном созерцании, не содержит никаких различий, то нельзя не спросить: имеет ли еще смысл обозначать его как Я? Не будет ли правильнее назвать его, скажем, "бытием"? Именно так поступил превозносимый Шеллингом Якоби, чьи слова он цитирует в конце § 9: "Высшая заслуга философа-исследователя не в том, чтобы выдвигать абстракные понятия и сочинять из них системы. Его последняя цель – чистое абсолютное бытие; его величайшее достижение – обнаружить и открыть то, что никогда не дает привести себя к понятию, объяснить, развить, – неустранимое, непосредственное, простое"[41]. Сам Шеллинг, ссылаясь на опыт Платона и того же Якоби, признается: "Я думаю, что абсолютное в нас нельзя заключить ни в какое отдельное слово человеческого языка, и что лишь самостоятельно достигнутое созерцание интеллектуального в нас приходит на помощь ущербности нашего языка"[42]. Тогда почему же он все-таки столь настойчиво возвращается к формуле "абсолютное Я"?

Предварительный ответ на этот вопрос содержится в приведенной характеристике интеллектуального созерцания. Оно, подчеркивает Шеллинг, может быть только самостоятельно достигнуто, приобретено актом чистой спонтанности. Безусловное, которое открывается в таком созерцании, есть "нечто, что удерживает себя собственной силой, а это – не что иное как действительное посредством свободы"[43]. Вот почему никакой другой термин, кроме "Я", для его обозначения не годится. "Начало и конец всякой философии – *свобода*!"[44]. Таким образом, введение интеллектуального созерцания позволяет Шеллингу отождествить безусловное основание реальности знания со свободой. Обозначение безусловного как абсолютного Я должно выразить именно это отождествление. Тем самым указан путь к преодолению раздвоенности теоретического и практического разума. Однако, оставляя в стороне проблематику практического разума, попытаемся прояснить, каким образом абсолютное Я, данное в интеллектуальном созерцании, может служить основанием всего содержания знания.

---

[41] Ibid. S. 186.
[42] Ibid. S. 216.
[43] Ibid. S. 177.
[44] Ibid.

Теперь, когда безусловное получило свое адекватное выражение в качестве абсолютного Я, Шеллинг получает возможность по-новому развернуть первоначальный тезис об архитектоническом строении знания. "Если Я определяется как безусловное в человеческом знании, – говорит он в § 4, – то целостное содержание всего знания должно подлежать определению через само Я и посредством противоположения по отношению к Я"[45]. Это означает, что актом, который Шеллинг определил как интеллектуальное созерцание, сразу дается все содержание знания как целое. "Завершенная система науки, – продолжает Шеллинг в начале § 6, – исходит из абсолютного *Я*, исключающего всякую противоположность. Оно, как единое необусловливаемое, целиком обусловливает всю цепь знания, очерчивает сферу всего мыслимого и властвует во всей системе нашего знания как абсолютная всеохватывающая реальность"[46]. Таким образом, в интеллектуальном созерцании дается, во-первых, все, что вообще может мыслиться, и, во-вторых, все способы связи всех различных мыслимых реальностей друг с другом. Внимательно вчитываясь в эти формулировки, мы замечаем, как в описании абсолютного Я начинают проступать черты чего-то уже знакомого. Не встречали ли мы нечто подобное уже у Канта?

Сомнения окончательно рассеиваются, когда мы добираемся до § 10. "Я содержит все бытие, всю реальность. [...] Мы говорим об абсолютном Я. Оно должно быть совокупностью всей реальности, и вся реальность должна полагаться равной ему, т.е. быть *его* реальностью. Оно должно содержать данные, абсолютную материю определения всякого бытия, всякой возможной реальности"[47]. Да ведь это почти буквальная цитата из кантовской главы о трансцендентальном идеале! Функции абсолютного Я полностью совпадают с функциями идеала чистого разума! Именно оно, абсолютное Я, представляет собою предпосылку всестороннего определения всякой вещи, содержит "весь запас материала", откуда все вещи заимствуют определения для своей возможности.

Благодаря сопоставлению абсолютного Я с трансцендентальным идеалом раскрывается новый смысл интеллектуального созерцания. Оно образует глубинное основание того, что Кант в учении о трансцендентальном идеале определил как трансцендентальное утверждение. Напомню, что, согласно Канту, идеал чистого разума содержит изначальное утверждение, по отношению к которому всякое отрицание производно. Возможные предикаты, из которых составляются определения вещей, он предлагает мыслить как ограничения

[45] Ibid. S. 176.
[46] Ibid.
[47] Ibid. S. 186–187.

этого первоначального утверждения. Однако природа его остается у Канта совершенно загадочной. Статус трансцендентального утверждения явно отличается от статуса утверждения логического (т.е. от акта приписывания предиката) – ведь возможные предикаты не предшествуют ему, а должны из него выводиться. Что же тогда оно такое? Шеллинг отвечает: не что иное, как утверждение абсолютного Я, осуществляемое в интеллектуальном созерцании. "Утверждение абсолютного Я никоим образом не есть трансцендентное утверждение. Скорее [...] утверждение абсолютного Я должно быть самым имманентным из всех утверждений, условием всякой философии"[48]. "Я есмь" – это единственное в своем роде утверждение, не требующее для своего определения ничего вне себя, никакого соотнесения с дополнительным ему отрицанием: "Абсолютное *Я реализует само себя;* чтобы достичь его бытия, мне не нужно выходить за пределы его сферы, и именно этим положение: Я есмь! как единственное, не сравнимое ни с каким иным, отличается от всех экзистенциальных положений"[49]. Никакой другой акт, кроме интеллектуального созерцания, такого чистого утверждения дать не может. В акте интеллектуального созерцания "Я полагает изначально [...] и все полагает равным себе, ничего не противополагает"[50].

Отождествив абсолютное Я и трансцендентальный идеал, Шеллинг устраняет одно принципиальное затруднение кантовского учения об идеале чистого разума. Любой прилежный читатель "Трансцендентальной диалектики" непременно спросит: если представление о совокупности всей реальности содержит только утверждение, то откуда же берется противоположное ему отрицание, благодаря которому возможно всестороннее определение вещи?

Кантовский ответ на этот вопрос поражает своей невнятностью. Кант противопоставляет трансцендентальному утверждению трансцендентальное же отрицание, которым "обозначается небытие само по себе", так что "там, где мыслится только это отрицание, представляется отсутствие всякой вещи" (B 602–603). Его, говорит Кант, не следует путать с логическим отрицанием, которое представляет собой отрицание определенного положительного содержания (определенного предиката). Именно логическое отрицание служит средством ограничения изначального утверждения и позволяет получать определение всякой вещи из совокупности всей реальности. Поскольку из трансцендентального утверждения логическое отрицание вывести нельзя, то оно, по-видимому, должно каким-то образом вытекать из трансцендентального отрицания. Но как? Как из представления отсутствия всякой вещи получить представление об отношении предиката к субъекту? Этого Кант не может объяснить.

---

[48] Ibid. S. 205.
[49] Ibid. S. 205–206.
[50] Ibid. S. 229.

Шеллинг отвечает на тот же вопрос совершенно иначе. То, что Кант называл трансцендентальным отрицанием, на самом деле обозначает не отсутствие всякой вещи, а представление о "вещи вообще", поскольку вещь без дальнейших определений, "вещь сама по себе" – это чистая противоположность реальности, т.е. ничто. Такое представление о "вещи вообще" возможно только вместе с интеллектуальным созерцанием, как его противоположность. Если же вещь мыслится с определением, то это определение она может получить только на основании ограничения данного в том же интеллектуальном созерцании первичного субстрата. "Не-Я, – говорит Шеллинг, – не имеет *никакой* реальности до тех пор, пока оно только противоположно Я, т. е. пока оно есть чистое, абсолютное Не-Я; как только ему сообщается реальность, оно должно быть положено в совокупность всей реальности, в Я, т.е. перестать быть *чистым* Не-Я"[51].

Таким образом, мысля нечто как вещь, мы уже предполагаем, что оно обусловлено абсолютным Я. Все, что отличается от Я, определяется либо негативно (как чистое Не-Я или "вещь сама по себе"), либо через ограничение (как всесторонне определенная вещь). Само представление о вещи как о чем-то, подлежащем определению, возможно только благодаря тому, что ему предшествует интеллектуальное созерцание. "Мы допускаем, что высший синтез, посредством которого теоретический разум пытается разрешить противоборство между Я и Не-Я, есть некий *x*, в котором обе эти реальности, Я и положенное в нем Не-Я, должны быть объединены как в совокупности всей реальности, [...] что теоретический разум оказывается вынужден искать для себя убежища в абсолютной совокупности всей реальности [...], и тем самым упразднить абсолютное Я в качестве совокупности всей реальности. Однако [...] Я никогда не чувствовало бы себя вынужденным разрешать это противоборство с помощью идеи *объективной* совокупности всей реальности, если бы само это противоборство не стало возможным благодаря тому, что Я положено в качестве совокупности всей реальности изначально, до всякого Не-Я"[52].

Стоит обратить внимание на одну парадоксальную особенность приведенного рассуждения. Истолковывая трансцендентальное утверждение как непосредственное выражение интеллектуального созерцания, Шеллинг тем самым отвечает на вопрос, благодаря чему вообще возможно представление об идеале. Таким образом, к выводу, совершенно неприемлемому для Канта, Шеллинга приводит вполне кантовская установка на поиск *условий возможности* самого представления о содержательном единстве зна-

---

[51] Ibid. S. 189.
[52] Ibid. S. 190.

ния. Не будь интеллектуального созерцания, сама идея архитектонического единства всех возможных предикатов никогда не могла бы возникнуть.

Кант, по мысли Шеллинга, сделал в своем учении о трансцендентальном идеале только одну ошибку. Он совершенно напрасно придал идеалу статус понятия об объекте. Именно из-за этого совокупность всей реальности распалась на простую первосущность и многообразие полноты ее следствий. Стоит только уяснить, что безусловное не может быть дано ни в понятии, ни в объекте, как эта двойственность исчезает.

Итак, теперь нам понятно, каким образом абсолютное Я служит основанием содержания всего знания. Но вместе с прояснением этого вопроса мы неожиданно получаем еще и другой важный результат, касающийся его формальных функций. Не трудно увидеть, что трансцендентальное утверждение является условием возможности логического утверждения. В свою очередь, только благодаря логическому утверждению, т.е. посредством приписывания субъекту предикатов, возможны и сами понятия (все они, согласно Канту, суть предикаты возможных суждений), и формируемое с их помощью представление об объекте как единстве многообразного. Поэтому без интеллектуального созерцания невозможны ни единство понятия, ни единство объекта.

Интеллектуальным созерцанием, по мысли Шеллинга, сразу дается не только все содержание знания, но и все возможные способы его структурного членения. Все, что вообще как-то связано, связано в нем и через его посредство. Абсолютное Я не только охватывает все возможное знание как целое, но и сообщает определенность каждому его элементу. “Только Я есть то, что сообщает всему, что есть, единство и устойчивость, – говорит Шеллинг в § 7; – всякое тождество принадлежит лишь тому, что положено в Я, и притом лишь *постольку, поскольку* оно положено в Я”[53]. Теперь самое время вспомнить, что у Канта основанием единства любого объекта или понятия было единство апперцепции. Шеллинг, как мы видели, подверг эту идею основательной критике, наглядно показав, что единство самосознания, данное посредством рефлексии, не безусловно, но требует для себя основания, которое мы находим, опять же, в абсолютном Я. Таким образом, в интеллектуальном созерцании абсолютного Я соединены две функции, которые в кантовском изложении были распределены между трансцендентальным единством апперцепции и трансцендентальным идеалом. Благодаря этому в абсолютном Я обретают свой общий корень рассудок и разум.

---

[53] Ibid. S. 178.