

Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга

Аннотация

На основе логического метода автор исследует становление формы и содержания диалектики Шеллинга в зависимости от принципа тождества субъекта и объекта. Сравнительный анализ гносеологии, натурфилософии и философии тождества, конечным результатом которой выступила позитивная философия, раскрывает единство шеллинговской диалектики. Благодаря этому выясняется её место в развитии классической немецкой философии, которая явилась богатейшим теоретическим источником материалистической диалектики К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина. Исторически отрицание как момент развития диалектики Шеллинга уже осуществлено. Предлагаемая работа является теоретическим выражением этого отрицания.

Книга рассчитана на преподавателей, научных работников, аспирантов, студентов, а также на всех, кто интересуется историей и теорией диалектики.

Издание: Е.С.Линьков. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л.: ЛГУ, 1973. — 112 с.

Нумерация в конце страниц

Оглавление

Введение.....	1
Глава первая. Гносеология.....	8
§ 1. Субъективный субъект-объект.....	8
§ 2. Субстанция-субъект самосознания.....	12
§ 3. Определения природы и истории как продукт субстанции-субъекта самосознания.....	19
Глава вторая. Натурфилософия.....	33
§ 1. Динамический процесс развития природы.....	33
§ 2. Единство сил природы как субъекта-объекта.....	41
§ 3. Природа как самополагание абсолюта.....	49
Глава третья. Философия тождества.....	55
§ 1. Абсолют как субстанция-субъект.....	55
§ 2. Природа как продукт отпадения от абсолюта.....	61
§ 3. Самооткровение бога как предмет познания позитивной философии.....	67
Заключение.....	71
Литература.....	75

Введение

Всякое предвосхищение выводов, которые ещё только должны быть доказаны в процессе самого исследования, противоречит цели и характеру философии. Для философии важен не только результат, но и движение к нему. Внутренняя связь, логическая необходимость, которая в конечном счёте является выражением объективной необходимости, неотделима от научной философии. Самый конкретный результат, помещённый в начале исследования, получает видимость абстрактного и произвольного утверждения. «Философия же,— говорит Ленин,— должна всё доказывать и выводить, а не ограничиваться дефинициями» [13, стр. 216]. Конкретное развитие предмета философии не может быть заменено абстрактными рассуждениями об этом предмете. Поэтому в данном введении затрагиваются лишь те моменты, которые необходимы в качестве предварительного понятия для аналитического рассмотрения философии Шеллинга.

1. *Предмет исследования.* Развитие природы, человеческого общества и мышления является единственным содержанием мышления. Всё наше познание есть отражение действительности. И философия в этом отношении ничем не отличается от остальных наук. Необходимость философии прежде всего определяется необходимостью её предмета. Однако

даже самое поверхностное рассмотрение истории философии обнаруживает, как часто изменялся предмет философии, выступая как нечто случайное. Если бы необходимость не прокладывала себе дорогу через эти случайные моменты, сама философия опустилась бы до случайного. Только наличие необходимости в самом случайном делает историю философии историей единой науки. История философии — это философия в исторической форме. Таким необходимым предметом философии является отношение мышления к бытию. Как бы различны ни были системы философии, все они стихийно или сознательно выражают это отношение. Философия исследует не бытие само по себе, не мышление само по себе, а их отношение друг к другу. Там, где прекращается исследование этого отношения, философии приходит конец и в свои права вступает положительное знание. «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии,— говорит Энгельс,— есть вопрос об отношении мышления к бытию» [9, стр. 282].

3

Вопрос об отношении мышления к бытию оставался бы пустой абстракцией, если бы он не получал своего выражения в различных философских системах. Различие есть необходимый момент конкретного развития. Только в абстрактном тождестве всё покоится и равно себе самому, никогда не выступая как своё другое. То, что необходимо, конкретно и постоянно становится конкретным в процессе развития. Источник этого развития содержится в самом предмете философии. Вопрос о первичности мышления или бытия исключает их тождество. Решение же этого вопроса предполагает тождество мышления и бытия в познании. Всё, что мы знаем, мы знаем лишь посредством мышления. Это противоречие между мышлением и бытием разрешается всей историей философии. Различные системы именно потому, что они отрицают друг друга, оказываются необходимыми моментами познания всеобщего предмета философии. Эта необходимость различных моментов не исключает их случайной последовательности. История философии имела бы слишком мистический характер, если бы в развитии её необходимого предмета случайность не играла никакой роли. Конкретное тождество случайности и необходимости имеет место как в истории изменения предмета философии, так и в истории развития самого необходимого предмета. История философии, таким образом, представляет собой становление основного вопроса философии в ряде случайных моментов, которые являются формой необходимого движения от абстрактного к конкретному.

Так как вопрос об отношении мышления к бытию имеет свою историю, то и рассматривать его следует строго исторически. Истинное постижение основного вопроса философии состоит не в том, чтобы рассматривать его лишь как результат всей истории философии, а в том, чтобы за результатом не упускалось из виду его становление, за всеобщим — особенное. Необходимая связь особенных моментов и составляет развитие всеобщего предмета философии. Понять и объяснить эти моменты можно лишь на основе самой конкретной ступени развития, раскрывающей все предшествующие тенденции. Изложение истории философии требует правильного понятия предмета диалектического материализма. Как и вся история философии, диалектический материализм исследует отношение мышления к бытию. Но этот всеобщий предмет философии достигает в диалектическом материализме своей классической формы развития, сохраняющей в снятом виде все предшествующие моменты. Строго историческое рассмотрение различных систем, занявших определённое место в развитии основного вопроса философии, возможно лишь на основе диалектического материализма. Исследование же истории философии раскрывает генезис диалектического материализма. Именно в этой закономерной связи с диалектическим материализмом лежит объективная необходимость изучения истории философии.

4

Всеобщий предмет философии предполагает всеобщий принцип. И наоборот. Конкретным тождеством основного вопроса философии, каждый момент в истории развития которого

есть снятие предшествующих моментов, определяется конкретное тождество принципа. История философии представляет собой не переход от одного принципа к другому, а развитие единого принципа. Принцип философии один, как и сама философия, которая является лишь развитием этого принципа в своём исследовании отношения мышления к бытию. То, что в истории философии выступает в качестве принципов определённых систем, является не принципами, а лишь различными категориями, моментами развития единого принципа. А так называемая история философских принципов представляет собой историю категорий всеобщего принципа, различных ступеней его развития от абстрактного к конкретному, к различному в единстве. Единство принципа, как и единство основного вопроса философии, не упраздняет противоречивого процесса истории философии. Напротив, в процессе развития всеобщий принцип философии необходимо выступает в особенных формах. А эти формы, которые служили основанием различных и даже противоположных систем, указывают на единый принцип, из которого они были развиты. То, с чего начинается реальный процесс истории философии, и должно быть принципом. Принцип есть результат познания начала. Таким всеобщим принципом философии является конкретное тождество субъекта и объекта.

Основной вопрос философии есть процесс, а тождество субъекта и объекта есть начало этого процесса. Развитие этого начала в истории философии, выраженное в теоретически последовательной форме, становится логическим развитием всеобщего принципа. Всякое определение принципа вследствие его диалектической природы неизбежно оказывается абстрактным и односторонним. Развитие всеобщего принципа заключается в том, что он подвергается отрицанию в своих особенных формах, которые являются определёнными моментами исследования отношения мышления к бытию. Становление всеобщего принципа есть становление основного вопроса философии, каждая категория в развитии которого подлежит снятию в последующих категориях. Поэтому истинное определение принципа тождества субъекта и объекта может быть достигнуто лишь в самом процессе его развития от самых абстрактных определений до всеобщей диалектики мышления и бытия. Реальное бытие или мышление, вступившее в отношение с субъектом, становятся объектом. Но это отношение субъекта и объекта раскрывается лишь тогда, когда оно само становится предметом мышления. Философия начинается с познания бытия, т. е. с действительного отношения субъекта и объекта, и лишь постепенно поднимается до исследования самого отношения. Понятие основного вопроса философии, как и его начала, есть результат всей истории

5

философии. Каждый момент развития всеобщего принципа был определённой степенью осознания этого принципа. История развития принципа есть одновременно история его осознания. Философия постепенно осознавала свой собственный путь, проделанный стихийно.

Вся античная философия ещё не исследует своих собственных предпосылок. Так как она была преимущественно формой осознания реального бытия, то тождество субъекта и объекта, мышления и бытия было для неё бессознательной предпосылкой. Средневековая философия в этом пункте не вносит существенных изменений. Философия нового времени начала свою деятельность с преодоления наивной предпосылки античной философии, пытаясь открыть принцип, на основе которого можно было бы обосновать тождество мышления и бытия в познании. Конечный результат античной философии, получивший своё выражение в скептицизме, становится началом философской деятельности Декарта. Это был прогрессивный момент в развитии философии. Тождество субъекта и объекта, мышления и бытия само становится предметом исследования философии. «Материализм XVIII века вследствие своего по существу метафизического характера исследовал эту предпосылку только со стороны её содержания. Он ограничился доказательством того, что содержание всякого мышления и знания должно происходить из чувственного опыта, и восстановил

положение: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu» [8, стр. 581].

Классическая немецкая философия исследовала тождество субъекта и объекта, мышления и бытия не только со стороны содержания, но также и со стороны формы. Эта философия доказала, что развитие мышления и бытия подчинено одним и тем же законам. Процессы природы, истории и мышления аналогичны. Над всем господствует единая всеобщая диалектика, постигаемая посредством мышления. Классическая немецкая философия развивает, хотя и в абстрактной форме, деятельную сторону субъекта. В противоположность метафизическому материализму она выставила положение: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu. Идея активности субъекта получила всестороннее развитие в философии Гегеля, который настолько близко подошёл к осознанию всеобщего принципа, что начал рассматривать свою философию как завершение всей истории философии. Отношение мышления к бытию, стихийно развитое предшествующей историей философии, достигло сознательной формы выражения. История философии предстала как история свободы мышления, в основе которой лежит объективная необходимость. Становление основного вопроса философии было осознано как конкретное тождество необходимости и свободы мышления, а тождество субъекта и объекта — как всеобщий принцип этого мышления.

6

В этом состоит непреходящая историческая заслуга классической немецкой философии, получившей своё завершение в системе Гегеля. Однако тождество субъекта и объекта Гегель усматривал в духе. Выражением этого тождества явилась субстанция-субъект. Идеализм не в состоянии обосновать тождество мышления и бытия в познании, не наделяя это бытие духовной сущностью. Действительное отношение субъекта и объекта вследствие этого поставлено на голову. Субъект познаёт субстанцию, но в этой деятельности субъекта по существу субстанция познаёт себя. Сознание субъекта оказывается лишь формой самосознания субстанции. Мистификация всех действительных отношений, которая имеет место в диалектике Гегеля, была необходимым следствием идеалистического понимания принципа тождества субъекта и объекта. Фейербах освободил этот принцип от идеализма, а Маркс всесторонне его обосновал. Тождество субъекта и объекта в материи, с одной стороны, и в практической деятельности, с другой, является основанием конкретного тождества субъекта и объекта в познании. «Мой диалектический метод,— писал Маркс,— по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [10, стр. 21].

В этом положении на основе материализма указана в самом общем виде внутренняя связь принципа тождества субъекта и объекта, основного вопроса философии и диалектики. Конкретное тождество субъекта и объекта, таким образом, является всеобщим принципом, в процессе развития которого осуществляется решение основного вопроса философии и достигается всеобщая диалектика мышления и бытия. Таково предварительное понятие, необходимое для исследования философии Шеллинга.

2. *Определение цели исследования.* В данной работе рассматривается лишь один момент истории развития основного вопроса философии. Сложный и противоречивый характер научного развития Шеллинга создаёт препятствие для правильного понимания его философии. При поверхностном рассмотрении этой философии можно легко прийти к одностороннему, метафизическому взгляду. Само объективное развитие его философии содержит в себе достаточно оснований для того, чтобы за различием упустить из виду единство, а за единством утратить различие. Абсолютизация различия приводит к тому, что философское развитие Шеллинга представляется собранием отдельных систем. Более мягкой формой отрицания единства выступает представление, согласно которому эта философия

является собранием отдельных идей. Абсолютизация же единства

7

приводит к тому, что всё значение мыслителя усматривается в позитивной философии. Отношение самого Шеллинга не раскрывает сущности его философии. Понятие «система философии» у него постоянно изменялось. А свои более поздние взгляды он постоянно относил к предшествующему периоду развития. Этот ретроспективный взгляд, лишённый историзма, делает ещё более неясным действительное развитие шеллинговской философии. Без выяснения же её сущности невозможно установить, какое место занимает Шеллинг в развитии классической немецкой философии, явившейся самым богатым теоретическим источником материалистической диалектики. Именно поэтому в данной работе предпринята попытка рассмотреть философию Шеллинга с точки зрения принципа тождества субъекта и объекта, в развитии которого он постепенно подходил к осознанию его всеобщности. Такой подход позволяет раскрыть и обосновать как единство, так и различие в развитии шеллинговской философии.

Классики марксизма-ленинизма не оставили специального исследования философии Шеллинга. Однако в ряде их работ содержатся важные положения, раскрывающие те или иные стороны этой философии. К. Маркс и Ф. Энгельс впервые указали на противоположность начального и заключительного периодов философской деятельности Шеллинга, которая была прогрессивной лишь до 1806 г., когда Гегель в своей «Феноменологии духа» сделал огромный шаг вперёд по сравнению с натурфилософской точкой зрения. Натурфилософия Шеллинга была значительным моментом в развитии объективной диалектики после Фихте. Основная задача дальнейшего развития философии заключалась теперь в том, чтобы диалектику природы выразить в диалектике мышления. Шеллинг, однако, не пошёл дальше натурфилософской точки зрения. «Вместо этого,— говорит Энгельс,— он свернул с пути чистой мысли, погрузился в мифологическую и теософическую фантастику...» [2, стр. 401]. В работах «Шеллинг о Гегеле», «Шеллинг и откровение», «Шеллинг — философ во Христе» Ф. Энгельс показал несостоятельность позитивной философии Шеллинга по сравнению с гегелевской.

В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» обращает внимание на несостоятельность попытки Шеллинга в решении основного вопроса философии подняться над противоположностью материализма и идеализма. В «Философских тетрадах» В. И. Ленин высказывает важное положение о том, что философия должна всё доказывать и выводить, а не ограничиваться дефинициями и простым уверением, как это имеет место в философии Шеллинга.

Некоторые замечания по поводу этой философии можно найти и у Г. В. Плеханова. В связи с материалистическим пониманием истории он рассматривал шеллинговское учение

8

о диалектике свободы и необходимости. Другим моментом, которого часто касался Г. В. Плеханов в различных работах, было шеллинговское понимание искусства.

Содержательная критика идеализма Шеллинга содержится в различных работах Л. Фейербаха. В работе «К критике философии Гегеля», вышедшей в 1839 г., Л. Фейербах впервые указал на несостоятельность претензии Шеллинга в своей философии тождества подняться над односторонностью объективно идеалистической натурфилософии и субъективно идеалистической гносеологии, а в позитивной философии возвыситься над философией Гегеля. «Вместо того, чтобы *возвыситься* над Гегелем, она пала глубоко *ниже* Гегеля, причём она не поняла как раз тех значительнейших намёков, которые были сделаны Гегелем и ещё до него Кантом и Фихте, правда, в их своеобразной манере» [62, стр. 95—96].

Марксистские исследования, посвящённые специальному рассмотрению диалектики Шеллинга, ограничиваются работами В. Ф. Асмуса и Б. А. Чагина. В «Очерках истории

диалектики в новой философии» В. Ф. Асмус рассматривает диалектику в натурфилософских работах Шеллинга. В работе «Маркс и буржуазный историзм» одна из глав отводится шеллинговскому пониманию свободы и необходимости. Учение Шеллинга об интеллектуальном созерцании обсуждается в книге В. Ф. Асмуса «Проблема интуиции в философии и математике». Статья Б. А. Чагина «Шеллинг и его философия трансцендентального идеализма» содержит анализ основной работы философа по гносеологии. Эти работы являются лучшими по сравнению со всеми буржуазными исследованиями. Однако они ограничиваются рассмотрением лишь отдельных моментов развития диалектики Шеллинга. Диалектический же метод исследования предполагает раскрытие внутренней, необходимой связи каждого момента со всеми остальными. Рассмотрение диалектики должно быть само диалектическим. Анализ отдельных моментов подводит к осознанию связи целого и места этих моментов в нём. Но лишь выяснение необходимой связи целого раскрывает истинное значение каждого момента. В философии невозможно дать истинное развитие чего-либо вне связи с остальным. Поэтому указанные предварительные работы не упраздняют, а делают необходимым систематическое исследование диалектики Шеллинга.

Многочисленные работы буржуазных авторов, первые выступления которых были вызваны полемикой Шеллинга против философии Гегеля в 1841 г., так или иначе затрагивают шеллинговскую диалектику. Однако диалектика, эта истинная сущность всякой философии, менее всего, приемлема для буржуазных исследователей философии Шеллинга. Основное значение его философии усматривается в тех моментах, которые могут быть использованы тем или иным направлением идеализма, на основе

9

которого осуществляется это исследование. Среди этих работ наиболее содержательными являются те, которые были написаны на основе гегелевской философии. К. Михелет видит основное значение шеллинговской философии в учении об абсолюте, рассматривая принцип и метод философии тождества как необходимый подготовительный этап более истинной философии Гегеля. «Это было, есть и останется,— писал Михелет,— абсолютной основой всех дальнейших философских исследований нашего столетия» [68, стр. 153]. Наиболее полное развитие этот взгляд получил в известной монографии К. Фишера о Шеллинге, правда в ней преувеличивается значение последнего периода шеллинговской философии.

Г. Беккерс в работе «Schellings Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang» рассматривает всё философское развитие Шеллинга как последовательное обоснование принципа свободы и абсолютности духа, получившего своё завершение в позитивной философии, в которой Беккерс видит необходимое завершение всей философии нового времени.

Э. Гартман также считает позитивную философию самым важным результатом деятельности Шеллинга. В работе «Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer» позитивная философия трактуется как высшее единство пантеизма идеи и пантеизма воли в пантеизме духа. Единство воли и идеи в абсолютном духе Э. Гартман рассматривает как высшее достижение шеллинговского учения о принципе философии. «Поэтому положительное значение второго периода шеллинговского развития,— пишет он в более поздней работе,— содержится не там, где его до сих пор исключительно искали, не в его этике и философии религии, а в учении о принципе, в теории познания и методологии» [65, стр. 221]. Э. Гартман пытается представить позитивную философию как подготовку «философии бессознательного». Эта тенденция сводить философию Шеллинга к единству, за которым опускается различие, со временем получает всестороннее развитие.

С конца XIX века господствующей точкой зрения становится рассмотрение всего развития философии Шеллинга как постепенного процесса формирования позитивной философии. Михелет, Маргейнеке, Гласер устанавливали в философском развитии Шеллинга два

периода, Эрдман выдвигал три, Ноак насчитывал пять, а иные авторы — даже до семи периодов, каждый из которых часто рассматривался как отдельная система.

В начале XX столетия утверждается противоположная метафизическая односторонность. Е. Schertel в работе «Schellings Metaphysik der Personlichkeit», W. Donay в работе «Der Einheitspunkt in Schellings Philosophie», следуя взгляду самого Шеллинга последнего периода, отказываются от всякой периодизации. Это упразднение различия с точки зрения позитивной философии представляет собой отказ от тех положительных

10

моментов, которые присущи философии Шеллинга в истории развития диалектики. Отказ от философского познания выставляется в качестве высшего познания философии. Ничтожное объявляется великим. Одним из последних выразителей этого взгляда выступает К. Jasperts в своей книге «Schellings Größe und Verhängnis», вышедшей в Мюнхене в 1955 г. Вся буржуазная литература о Шеллинге подтверждает указанное положение, что истинное изложение истории философии может быть осуществлено только на основе самой конкретной ступени развития всеобщего предмета философии.

Из всей буржуазной литературы лучшее исследование философии Шеллинга принадлежит Гегелю, диалектика которого до сих пор остаётся недостижимой вершиной для буржуазных философов. Однако диалектика Гегеля развита на основе идеалистического понимания принципа тождества субъекта и объекта. Гегель осуществил идеалистическое снятие идеалистической диалектики Шеллинга. Это было преодоление на основе лишь более последовательного идеализма. Но имманентное преодоление идеализма, сохраняющее общую основу идеализма, не раскрывает мистифицированной формы шеллинговской диалектики. Философию Шеллинга в полном соответствии с пониманием диалектики развития Гегель преодолел прежде всего своей системой. Этим объясняется отсутствие у Гегеля систематической критики шеллинговской диалектики. При всей глубине и меткости гегелевской критики, направленной преимущественно на принцип и лишь в самом общем виде на характер диалектики Шеллинга, что составляет бесспорную заслугу Гегеля, всё же эта критика вследствие идеалистической предпосылки осталась односторонней. Именно поэтому сохраняется необходимость систематического рассмотрения шеллинговской диалектики, становления формы и содержания этой диалектики в зависимости от определённого понимания принципа тождества субъекта и объекта. Основной задачей исследования является материалистическое снятие идеалистической диалектики Шеллинга и установление места этой диалектики в развитии классической немецкой философии.

3. *Метод исследования.* Диалектика Шеллинга в данной работе подвергается критике на основе материалистической диалектики. Но и на этой основе критику можно осуществлять исторически или логически. Исторически шеллинговская диалектика уже подвергнута отрицанию со стороны материалистической диалектики. Поэтому задача состоит лишь в том, чтобы сознательно и в теоретически последовательной форме выразить этот процесс отрицания. Кроме того, философия Шеллинга не является строго расчленённой и внутренне завершённой системой. Теоретическим источником и предпосылкой философской деятельности Шеллинга явилась кантовская философия, которую он подверг критическому рассмотрению под непосредствен-

11

ным влиянием Фихте. Как и Фихте, Шеллинг стремится развить систематическую форму философии, не выходя в целом за пределы основного содержания философии Канта. От гносеологии, в разработке которой Шеллинг не пошёл дальше аналогии развития самосознания и реального бытия, он перешёл к натурфилософии и философии тождества, необходимым завершением которой явилась позитивная философия. Всё философское развитие Шеллинга обнаруживает не только постоянное возвращение к положениям, которые

были развиты им в предшествующих работах, но и противоречивый переход, не имеющий последовательности во времени, от одной формы идеализма к другой.

Всё это побудило автора прибегнуть к логическому методу исследования. Историческое исследование достигло бы большей популярности, однако оно побудило бы не только рассматривать второстепенный материал, но и часто прерывать ход мыслей. А это может привести к тому, что внутренняя связь целого затеряется за отдельными моментами. «Таким образом, единственно подходящим был логический метод исследования. Но этот метод в сущности является не чем иным, как тем же историческим методом, только освобождённым от исторической формы и от мешающих случайностей. С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме: отражение исправленное, но справленное соответственно законам, которые даёт сам действительный исторический процесс, причём каждый момент может рассматриваться в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости, своей классической формы» [6, стр. 497]. Логический метод позволяет установить в философском развитии Шеллинга три периода в решении основного вопроса философии. Этим периодам соответствуют три главы работы, каждый параграф которой раскрывает наиболее развитый момент каждого периода. Становление философии Шеллинга, таким образом, рассматривается в её собственной, внутренней связи принципа, основного вопроса философии и диалектики.

12

Глава первая. Гносеология

(От субъекта к объекту)

§ 1. Субъективный субъект-объект

Критическая философия Канта составляет основу и исходный пункт классического немецкого идеализма Фихте, Шеллинга и Гегеля. Метафизика Лейбница и Вольфа, из которой исходил Кант, рассматривала определения мышления как определения вещей самих по себе. Она обращалась с понятиями о вещах, как с самими вещами. Такова точка зрения сознания. Этот положительный момент был одновременно тем недостатком, который привёл метафизику к разложению. Кант возвысил философию от сознания к самосознанию. Как видно из письма к Гарве, критическая деятельность Канта началась с исследования проблемы свободы и необходимости мышления [67, стр. 257—258]. Эта проблема достаточно ясно выступает уже в первых определениях принципа философии. Кант исходит из объективного тождества субъекта и объекта. Реальные вещи воздействуют на субъекта и побуждают его к деятельности познания. Всё содержание мышления зависит от внешнего опыта, подчинено объективной необходимости. Момент же свободы Кант пытается спасти посредством допущения априорности формы мышления. Всё познание во времени начинается с опыта, но оно целиком не происходит из опыта. Формы чувственности, категории рассудка и идеи разума он рассматривает натуралистически, как нечто данное. Свободная деятельность субъекта выражается в подведении материала чувственности, возникающего в результате воздействия реальных вещей, под эти априорные формы. В процессе познания бытие определяет мышление по содержанию, а по форме мышление определяет бытие.

Утверждение априорности формы привело Канта к различению вещи как предмета опыта и как вещи в себе. При отсутствии этого различия форма мышления, как и содержание, определялась бы внешними предметами, была бы выведена из внешнего опыта. Всякое допущение объективных отношений, лежащих

13

в основе априорной формы, опровергает априорность. Отсюда Кант пришёл к выводу, что вещь является, но субъект познаёт лишь явления, а не вещь в себе. Метафизическое понимание свободы и необходимости мышления привело к дуализму формы и содержания. Вещь в себе дала толчок и одновременно перестала быть объектом мышления субъекта. Ф. Г. Якоби ещё в 1786 г. обратил внимание на дуализм философии Канта: «Должен сознаться, что это обстоятельство явилось мне сильной помехой при моём изучении кантовой философии, так что несколько лет подряд я должен был снова и снова приниматься за чтение „Критики чистого разума“, ибо я находился в непрерывном колебании, видя, что без такой предпосылки (вещи в себе. — *Е. Л.*) я не могу войти в систему, а с такой предпосылкой не могу в ней оставаться» [64, стр. 9]. Перед всей послекантовской философией встала задача преодоления непоследовательности и агностицизма Канта. Необходимо было развить систематическую форму философии, обладающую объективным содержанием.

Фихте, Шеллинг и Гегель пытаются преодолеть как дуализм, так и натуралистическое понимание формы мышления кантовской философии. Субъект со всеми его способностями и формами познания должен быть продуктом собственной деятельности. Такова основная идея послекантовской философии, получившая всестороннее развитие у Гегеля. Первым, кто осознал всё положительное содержание этой идеи, был К. Маркс. «Величие гегелевской „Феноменологии“ и её конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа — заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распродмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*» [1, стр. 627]. Деятельность субъекта, направленная на объект, воплощается в развитии самого субъекта. Становление субъекта происходит в отношении к объекту. Теоретическим выражением, в котором раскрывается каждый момент этого становления, может быть лишь система философии. Понятие системы связано с идеей развития.

Эта связь намечена уже у Канта. Ещё яснее она выступает у Фихте и Шеллинга. В работе «О понятии наукоучения», опубликованной в 1794 г., Фихте выдвигает принцип, на основе которого философия могла бы достичь систематической формы. В том же году Шеллинг пишет работу «О возможности формы философии вообще». В ней мы находим исключительно фихтевские положения. Различие состоит лишь в том, что Шеллинг пытается раскрыть связь принципа с категориями. Философия, как и всякая наука, невозможна без внутреннего единства.

14

«Наука вообще,— говорит Шеллинг,— каково бы ни было её содержание — есть целое, которое стоит под формой единства. Это возможно лишь потому, что все части этого целого подчинены единому условию, а каждая часть определяет другую лишь потому, что она сама определена этим единым условием. Части науки называются положениями, а это условие, следовательно, принципом. Наука возможна, таким образом, только благодаря принципу» [14, стр. 90]. Систематическая форма есть связь обусловленных положений, высшее из которых безусловно. Это абсолютное положение есть принцип. Каждая система философии имеет определённый принцип, которым определяется единство формы и содержания.

Так Шеллинг, следуя за Фихте, развивает понятие монистической системы. Философия должна быть не эклектическим соединением различных положений, а единым целым, в котором все положения связаны внутренней необходимостью. Эта правильная мысль позднее получила всестороннее развитие в «Феноменологии духа», в которой Гегель впервые сознательно применил диалектический метод. Каждый философ, если только он заслуживает этого имени, говорит о принципе, из которого он развивал свою философскую систему. Кант заложил основание философии, которая имеет дело только с тем, что дано благодаря

деятельности субъекта. Но он не указал принцип, на основе которого можно было бы вывести различные формы этой деятельности. Формы чувственности, категории рассудка Кант установил как бы *ex abrupto*, без выведения из единого принципа. «Этому,— говорит Шеллинг,— удивляешься ещё больше, когда читаешь его собственное заверение, что все эти формы, которые он расположил по четырём классам, имеют нечто общее друг с другом, что, например, везде имеется одинаковое количество форм каждого класса, именно три, что *третья* форма возникает везде из связи первой и второй её класса и т. д. Это указывает, однако, как раз на *первоначальную форму*, под которой они стоят *все вместе* [14, стр. 105]. Кант лишь наметил принцип.

Философия, которая исследует всеобщий принцип познания, может быть названа наукой о всей науке, т. е. наукоучением. Философия рассматривает процесс познания в общем виде как таковой. Безусловный принцип философии, по Шеллингу, должен обладать безусловным содержанием. Форма и содержание принципа взаимно определяют друг друга. Все положения философии определяются высшим принципом. Содержание же принципа не зависит от этих положений. Безусловное содержание принципа не определено ничем вне его. «Если содержание высшего принципа,— говорит Шеллинг,— обосновывает одновременно его форму, а форма обосновывает его содержание, то форма может быть дана только через **Я**, а само **Я** — только через форму. Теперь **Я** дано лишь как **Я**, следовательно, принцип может быть только таким: **Я есть Я**» [14, стр. 97]. Никакая

15

реальность, кроме **Я**, не может иметь определения абсолютной. Абсолютное только одно. Поэтому всякое **Не-Я**, которое выступает в качестве возможного содержания **Я**, положено посредством **Я** и в самом **Я**. **Не-Я** не есть **Я**. Но каждая из этих противоположностей обязана своим существованием другой. *Абсолютное Я полагает себя* одновременно как **Я** и **Не-Я**. «Из этих трёх положений первое *совершенно безусловно* по своему содержанию и по своей форме, второе непосредственно безусловно лишь по своей *форме*, третье непосредственно безусловно лишь по своему *содержанию*» [14, стр. 100].

Каждый из трёх моментов есть акт деятельности абсолютного **Я**. Три высших акта деятельности **Я** представляют собой тот единый принцип, который противопоставляется Шеллингом дуализму кантовской философии. В определении этого всеобщего принципа философии имеется, однако, двоякая ошибка, которая обнаруживается также и в работе Фихте. Прежде всего, принцип философии, это самое абстрактное начало, абсолютно отрывается от остальных положений. Действительное развитие принципа философии есть конкретизация его, т. е. процесс восхождения от абстрактного к конкретному, к единству различных определений. Диалектическая природа принципа состоит в том, что он утверждает себя и обнаруживает свою истинность лишь в процессе отрицания своих абстрактных определений. Принцип может и должен быть оправдан только всесторонним развитием его в систему философии. Принцип не есть нечто внешнее, чуждое по отношению к системе философии. Напротив, система философии является лишь развитием принципа, его воплощением. В своей развитой форме принцип должен (выступать единой конкретной системой. Только в этом случае принцип остаётся действительным принципом системы философии. Шеллинг же останавливается на абстрактном начале принципа, которое не развёртывается в нечто многостороннее и противоречивое в своём единстве. Действительное развитие принципа подменяется дедукцией различных положений из абстрактных первоначальных определений.

Далее, так как рассматривается принцип всякого познания, то философия должна начинаться с того же, с чего начинается знание, т. е. с действительного отношения субъекта и объекта. Первоначальной формой теоретической деятельности субъекта является сознание, предметом которого выступает реальное бытие. Любая наука есть действительное осуществление процесса тождества мышления и бытия. Философия исследует сам этот процесс тождества.

Шеллинг же определяет принцип философии как абсолютно независимый от реального бытия. Абсолютное **Я** полагает себя само посредством абсолютной причинности. **Я** существует не потому, что оно определено независимым от него бытием, а потому, что оно само определяет себя. Абсолютное **Я** представляет собой не сознание, не самосознание, а чистое само-

16

сознание. Тождество самосознания превращается в абсолют. Этот принцип абсолютен лишь потому, что он представляет собой абстрактную категорию всеобщего в оторванности от особенного и единичного. Из конкретного тождества самосознания упраздняется всё, кроме абстрактно всеобщего единства. Абстрактное начало принципа, оторванное от реального бытия и от остальных положений философии, доводится до абсолютно пустой абстракции. Шеллинг гипостазирует понятие самосознания.

Дуализм философии Канта не преодолевается. Кантовская вещь в себе, под которой скрывается объективная реальность, отбрасывается Шеллингом. Вопрос о тождестве мышления и бытия замыкается в сфере самосознания. В том, что Шеллинг исходит из самосознания, а не из сознания, ещё не содержится ошибки. Сознание в ходе развития необходимо переходит в самосознание. Какая ступень развития становится предметом исследования — это определяется самой целью рассмотрения. Можно исходить из самосознания. Но этим исходным пунктом вопрос об отношении мышления к бытию не упраздняется, а лишь получает иную форму выражения. Этот вопрос гласит: как сознание относится к сознанию, предметом которого является реальное бытие? Отсюда ясно, что основная ошибка Шеллинга заключается лишь в том, что он исходит из абсолютного тождества самосознания. Монизм философии достигается посредством абстрагирования от бытия, существующего независимо от мышления. Но это — иллюзорное, недействительное решение вопроса о тождестве мышления и бытия. «Оно достигается только тем,— говорит Плеханов,— что... устраняется один из его элементов: именно независимое от мышления бытие. Бытие оказывается простым свойством мышления, и когда мы говорим, что данный предмет существует, это значит только то, что он существует в мышлении. Так понимал этот вопрос, например, Шеллинг» [59, стр. 142].

Единство формы и содержания принципа, который выводится из реального бытия, является относительным. Вместе с изменением содержания принципа меняется и форма. Конкретное тождество формы и содержания есть необходимое условие развития принципа. В движении от абстрактного к конкретному, в развёртывании многообразных определений, принцип никогда не достигает абсолютного единства формы и содержания. Принцип относителен. Абсолютным является лишь процесс развития принципа. Поэтому Шеллинг, выдвигая абсолютный принцип, последовательно приходит к выводу, что форма и содержание этого принципа абсолютно, а не относительно, определяют друг друга. Но такое единство упраздняет всякое различие между ними. Абсолютное **Я** не содержит в себе противоречия как источника необходимого развития. Поэтому переход от абсолютного **Я** к отношению **Я** и **Не-Я**, от абсолютного тождества самосознания к конкретному тождеству субъекта и объекта самосознания

17

остаётся произвольным, случайным. Конкретное различие самосознания оказывается результатом долженствования, источником которого выступает сам Шеллинг. От категории всеобщего, превращённой в абсолют, не имеется действительного перехода к особенному и единичному.

Выдвинув всеобщий принцип философии, Шеллинг стремится раскрыть связь с теми категориями, которые установлены в «Критике чистого разума». Категории отношения он отождествляет с тремя моментами единого принципа, «так как при более тщательном

исследовании тотчас находишь, что формы *отношения* не только лежат в основе всех остальных, но и действительно идентичны с первоначальной формой (аналитической, синтетической и смешанной)» [14, стр. 107]. Остальные категории, которые Кант расположил по классам количества, качества и модальности, Шеллинг точно так же сводит к трём моментам принципа. Категории, соответствующие каждому моменту принципа, повторяют лишь этот момент. «Остаётся ещё вопрос: откуда происходят моменты (количества, качества и модальности), на основании чего систематизированы эти производные формы? Ответ на это лёгкий. Они даны непосредственно с высшим принципом и могли быть развиты всецело лишь из него — простейшим образом — как нечто *данное*» [14, стр. 109—110]. Вследствие этого не вскрыта необходимая связь, не показан переход от одной категории к другой. Первая категория как нечто неподвижное, неизменчивое остаётся в абстрактной противоположности к другой. Такой же равной лишь себе самой выступает вторая категория. Поэтому третья не может быть действительным синтезом первых двух. Это не диалектический, а метафизический способ рассмотрения.

Абсолютно абстрагируясь от реального бытия и выдвигая безусловное **Я** как принцип философии, Шеллинг подошёл к понятию субстанции-субъекта самосознания. Это понятие глубокому анализу подверг К. Маркс: «Так как безличный разум не имеет вне себя ни почвы, на которую он мог бы поставить себя, ни объекта, которому он мог бы себя противопоставить, ни субъекта, с которым он мог бы сочетаться, то он поневоле должен кувыркаться, ставя самого себя, противопоставляя себя самому же себе и сочетаясь с самим собой: положение, противоположение, сочетание. Говоря по-гречески, мы имеем: тезис, антитезис, синтез» [5, стр. 130]. Теоретическим источником этого принципа была философия Спинозы и кантовское понятие трансцендентального единства самосознания. У Спинозы выступает объективное тождество субъекта и объекта в субстанции. Шеллинг замыкает действительные отношения в сфере чистого самосознания. Абсолютное **Я** есть понятие объективной субстанции как *causa sui*, перенесённое на самосознание. Наличие объективных отношений, лежащих в основе субстанции-субъекта самосознания, позволяет перенести это понятие обратно на действи-

18

тельность. Понятие субстанции-субъекта может трактоваться как в духе субъективного, так и в духе объективного идеализма. Абсолютный дух, полагая себя как объект и субъект, познаёт самого себя. Понятие субстанции-субъекта есть мистифицированное выражение идеи развития. Это понятие было исходным пунктом диалектики классической немецкой философии.

Заслуга Шеллинга состоит в том, что он развивает правильную мысль о философии как научной системе, единый принцип которой должен определять единство формы и содержания необходимо связанных между собой категорий. В попытке выведения трёх моментов единого принципа намечается подход к закону единства и борьбы противоположностей. В рассмотрении трёх моментов принципа и трёх категорий каждого класса как тезиса, антитезиса и синтеза содержится догадка о законе отрицания отрицания и о законе взаимного перехода количества и качества. Философия должна быть монистической системой категорий, источником необходимой связи которых выступают основные законы диалектики. Все эти гениальные догадки содержатся в понятии субстанции-субъекта. Так как в основе этой мистификации принципа лежат действительные отношения, то Шеллинг необходимо приходит к правильным догадкам. Абсолютное же тождество субъекта и объекта как всеобщего принципа философии неизбежно приводит в диалектике к извращению действительных отношений. Последовательная диалектика несовместима с идеализмом.

§ 2. Субстанция-субъект самосознания

Истинность философской системы зависит от принципа. Этим принципом может быть или

«абсолютный объект», или «абсолютный субъект». Первый является основой догматизма, а второй — основой критицизма. Догматизмом Шеллинг считает любую философскую систему, которая исходит из объективного принципа. Следуя за Декартом и Фихте, он полагает, что истинным принципом философии может быть лишь безусловно достоверное **Я**. Определения, которые Спиноза приписал субстанции, могут быть применимы только к **Я**. Шеллинг стремится обосновать этот принцип, опираясь на философию Спинозы. «Для меня Спинозовская система со всеми её ошибками всё же благодаря её смелой последовательности бесконечно более достойна внимания, чем популярные эклектические системы нашего образованного мира, которые, будучи сшитыми из локутов всевозможных систем, становятся смертью всякой истинной философии» [15, стр. 151—152].

Принцип философии должен быть безусловным. Но безусловное невозможно найти в объекте, ибо он входит в сферу познаваемого. Объект необходимо предполагает субъект. «Субъектом я называю то, что определимо только в противоположность, но

19

всё же в отношении к уже данному объекту. Объектом — то, что определимо только в противоположность, но всё же в отношении к субъекту» [15, стр. 165]. Ни объект, ни субъект не существуют сами по себе. Каждый из них существует лишь через отношение к своему другому, к своей противоположности. Субъект и объект образуют единство противоположностей. Понятие безусловного объекта или безусловного субъекта содержит в себе противоречие. «Именно потому, что субъект мыслим только в отношении к объекту, а объект — только в отношении к субъекту, ни один из обоих не может содержать безусловное; так как оба взаимообусловлены, то оба положены равными друг другу» [там же].

Субъект и объект относительны. Основание их отношения может быть определено только через само отношение. Именно через отношение обнаруживается как противоположность, так и единство субъекта и объекта. Понятие субъекта и объекта, по мнению Шеллинга, должно вести к безусловному. Ни субъект, ни объект не могут предшествовать друг другу. Только безусловное предшествует обусловленному. Поэтому абсолютное есть или объект до всякого субъекта, или субъект до всякого объекта. «Обе крайности являются догматизмом и критицизмом. Принцип догматизма есть **Не-Я**, положенное до всякого **Я**, принцип критицизма есть **Я**, положенное до всякого **Не-Я**, и с исключением всякого **Не-Я**. Посредине между обоими лежит принцип **Я**, обусловленное посредством **Не-Я**, или, что то же самое, **Не-Я**, обусловленное посредством **Я**» [15, стр. 170].

Кант из антиномий разума сделал тот отрицательный вывод, что разум не должен выходить за пределы явлений. Подобно Канту, Шеллинг из диалектики отношения субъекта и объекта делает метафизический вывод. Система, которая исходит из единства субъекта и объекта, не является ни догматизмом, ни критицизмом. Такая система противоречит себе, так как принцип должен быть безусловным, а субъект и объект находятся в сфере обусловленного. Обусловленное предполагает безусловное. Трудность для Шеллинга состоит в познании безусловного основания единства субъекта и объекта. Но ведь из необходимого единства субъекта и объекта следует, что ни одна из этих противоположностей не может быть упразднена. Именно через отношение субъекта и объекта должно быть доказано безусловное основание их единства. Но это безусловное не может быть ни абсолютным объектом, ни абсолютным субъектом, так как оно обнаруживается в отношении субъекта и объекта. Шеллинг же стремится достичь безусловного не посредством снятия, а посредством упразднения противоречия субъекта и объекта.

Система, которая исходит из обусловленного **Я**, необходимо приходит к безусловному объекту, который в отношении к субъекту есть явление. Но явление не может быть безусловным. Поэтому все философы, говорит Шеллинг, возвышали **Не-Я** до

20

безусловного. Как понятие обусловленного объекта, так и понятие обусловленного субъекта одинаково приводят к безусловному объекту, который лежит в основе догматизма и незавершённого критицизма Канта. Спиноза, по Шеллингу, не доказал, а лишь предположил, что безусловное должно полагаться в **Не-Я**, в абсолютном объекте. Стремясь быть последовательным в этом предположении, он, как бы вопреки своей воле, **Не-Я** возвысил до **Я**, а **Я** опустил до **Не-Я**. У Спинозы абсолютный объект не является больше объектом. «Никакое чувственное созерцание, никакое понятие не достигает его единой субстанции, только интеллектуальное созерцание постигает её в её бесконечности. Поэтому везде и во всём нашем исследовании его система может быть поставлена на место завершённого догматизма вообще» [15, стр. 171].

Шеллинг прав в полемике против догматизма философии Спинозы, который начинает свою «Этику» определением абсолютной субстанции. Это понятие должно быть не началом, а конечным результатом исследования. Задача как раз состоит в том, чтобы познать субстанцию как сущность всех вещей и всё же сохранить различия. Спиноза же начинает с единой субстанции и этим предрешает вопрос о единстве субъекта и объекта, о тождестве мышления и бытия. Предпосылка содержит в себе уже то, что ещё подлежит доказательству. Понятие субстанции есть конкретное, внутренне противоречивое понятие. Субстанция есть абсолютный объект познания. Абсолютный объект как объект предполагает субъекта. Но абсолютный объект как абсолютный исключает субъекта. Если бы Спиноза развил дальше то, что содержится в диалектическом положении о субстанции как *causa sui*, то это противоречие было бы снято в конкретном развитии субстанции.

Противоречие абсолютного объекта было бы разрешено тем, что субъект как продукт необходимого развития субстанции познаёт своё единство с объектом в этой субстанции, т. е. познаёт безусловную субстанцию. Через само отношение субъекта к объекту обнаруживается и доказывается, что субстанция предшествовала субъекту. Субстанция становится объектом лишь с возникновением субъекта. Это единство субъекта и объекта в субстанции выражается понятием абсолютного объекта. Абсолютное оказывается противоречивым. И это противоречие является необходимым условием тождества мышления и бытия. Абсолютный объект познаётся лишь потому, что субъект сам является относительным моментом этого объекта. Абсолютное есть противоречие и существует только через это противоречие. Лишь через отношение субъекта и объекта доказывается абсолютность объекта, абсолютность субстанции как объекта мышления. Монизм философии, таким образом, может быть достигнут лишь доказательством абсолютности объекта. Такая философия лишена догматизма, так как она не начинается с абсолютного,

21

а идёт к нему в процессе отношения субъекта и объекта, т. е. развивается диалектически.

Однако Шеллинг, подвергнув критике метафизическую трактовку принципа в спинозовской и кантовской философиях, сам впадает в метафизику. Диалектическое положение о невозможности начинать философию непосредственно с безусловной субстанции он сочетает с метафизическим положением о невозможности объективного доказательства субстанции. Безусловное, утверждал Шеллинг, не может быть объективно доказано. Безусловное должно находиться вне сферы объективной доказуемости. Объективно доказывать безусловное — значит доказывать, что безусловное обусловлено. Мыслитель метафизически трактует положение Спинозы: *determinatio est negatio*. Определять безусловное вовсе не означает отрицать его, ограничивать. Безусловное, став объектом мышления, не перестаёт быть безусловным. Но, определяя безусловное, мы делаем его конкретным в мышлении. Определение есть отрицание лишь в том смысле, что упраздняется всякая неопределённость, абстрактность мышления и утверждается процесс восхождения от абстрактного к конкретному, к единству различных определений. Шеллинг же рассматривает определение, объективное познание безусловного как ограничение этого безусловного.

Шеллинг не видит пути, на котором обусловленный субъект может стать деятельным и свободным. Поэтому одновременно с метафизической трактовкой он отбрасывает объективность принципа Спинозовской и кантовской философии. «Последний принцип философии не может быть, следовательно, безусловно ничем вне абсолютного **Я** находящимся, он не может быть ни явлением, ни вещью в себе» [15, стр. 177]. Абсолютное **Я** имеет реальность только благодаря себе самому. Так как **Я** полагает себя самого, то его первоначальная форма есть чистое тождество. Абсолютное **Я** существует благодаря тождеству. Первоначальное тождество **Я** сообщает единство всему, что в нём находится. Эта форма тождества не предшествует абсолютному **Я**, а обусловлена им. Только абсолютное **Я** существует благодаря себе самому. Так как **Я** полагает себя само, то оно свободно. «Сущность **Я** есть свобода» [15, стр. 179]. Свобода **Я** не является объективной. Как только **Я** определяется как объект, оно входит в сферу взаимодействия; и его свобода исчезает. Поэтому свободу **Я**, по Шеллингу можно определить положительно как безусловное полагание всей реальности в себя. Отрицательно свободу **Я** можно определить как абсолютную независимость от **Не-Я**. «Начало и конец всякой философии есть свобода» [15, стр. 177].

Если для Спинозы свобода тождественна необходимости в абсолютной субстанции, то Шеллинг приходит к другой крайности, полагая это тождество в сфере самосознания. У Спинозы субстанция свободна потому, что она существует по необходи-

22

мости своей природы и определяется к действию только сама собой. Человек как модус субстанции определён к действию необходимой природой этой субстанции. Отсюда Спиноза сделал вывод: «Люди заблуждаются, считая себя свободными» [61, стр. 433]. Шеллинг, стремясь обосновать свободную деятельность субъекта, Спинозовское определение свободы переносит на абсолютное **Я**. Чистое самосознание свободно потому, что оно зависит только от самого себя. Это субъективно идеалистическое понимание свободы.

Такая свобода есть бегство от действительности. Нечто подобное утверждали древние стоики, хотя последние ещё не знали чистого самосознания, абсолютного **Я**, которое является продуктом философии нового времени. Свобода **Я** есть субъективное долженствование без объективной необходимости. Это недействительная, иллюзорная свобода, тождественная несвободе. Свобода есть лишь там, где имеется объективная необходимость. Свобода и необходимость представляют собой единство противоположностей, образующих процесс. Это конкретное, а не абстрактное тождество. Действительная свобода состоит в познании объективной необходимости и в целенаправленной деятельности на основе этого познания. «Это,— писал Энгельс,— относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека,— два класса законов, которые мы можем отделять один от другого самое большее в нашем представлении, отнюдь не в действительности» [7, стр. 116].

Так как **Я** абсолютно независимо от **Не-Я**, то осознать свободу абсолютного **Я** невозможно. **Я**, которое находится в отношении к объекту, не является уже абсолютным. Свобода присуща лишь чистому, абстрактному, а не конкретному самосознанию. «Самосознание предполагает опасность лишиться **Я**. Оно есть не свободный акт неизменного, а вынужденное стремление изменчивого **Я**, которое, будучи обусловлено посредством **Не-Я**, стремится спасти своё тождество и снова схватить себя самого в увлекающем потоке изменения» [15, стр. 180]. Конкретное самосознание присуще только обусловленному субъекту. Обусловленное **Я** существует не благодаря себе самому, а только потому, что оно мыслит объект. Обусловленный субъект сохраняет своё тождество лишь в отношении к объекту. Субъект стремится спасти своё тождество, приводя множество представлений об объекте в единство.

Конкретное тождество субъекта и объекта самосознания Шеллинг ставит в зависимость от абсолютного тождества. **Я** стремится к тождеству с **Не-Я** потому, что абсолютное **Я** полагает

себя самого как чистое тождество. Абсолютное тождество **Я** исключает всякое различие самосознания. Поэтому в нём нет никакого стремления спасти своё тождество. Так как абсолютное **Я** не является объектом даже для себя, то его свобода не

23

может быть постигнута посредством понятий. Понятие предполагает объект. Но **Я** есть **Я** только потому, что оно не является объектом. Поэтому абсолютное тождество самосознания может быть постигнуто только в интеллектуальном созерцании. Это созерцание отлично от чувственного. «Где есть объект, там есть чувственное созерцание, и наоборот. Где, следовательно, нет никакого объекта, т. е. в абсолютном **Я**, там нет никакого чувственного созерцания, следовательно, или совсем нет никакого, или есть интеллектуальное созерцание. **Я**, таким образом, определено для себя самого как чистое **Я** в интеллектуальном созерцании» [15, стр. 181].

Сущность этого созерцания состоит в абсолютной непосредственности мышления. Свобода самосознания утверждается путём абсолютного исключения опосредования. Перед формой абстрактно-бесконечной субъективности исчезает всякое объективное содержание. Интуиция — это конец свободы мышления. Свобода самосознания есть лишь там, где есть осознание реального бытия. Содержательное самосознание есть необходимое условие свободы мышления. Свобода мышления состоит в познании необходимости содержания мышления и в деятельности мышления на основе этого познания. «...Чем свободнее суждение человека по отношению к определённому вопросу,— говорит Энгельс,— с тем большей необходимостью будет определяться содержание этого суждения...» [7, стр. 116]. Субъект и объект самосознания не могут быть абсолютно тождественны, только непосредственны, так как при этом пропадает возможность самого знания. Действительное развитие самосознания состоит в постоянном снятии опосредования непосредственностью. Созерцание есть лишь момент самосознания. Этот момент, метафизически абсолютизированный Шеллингом, становится интуицией. «**Я** есть чистое единство» [15, стр. 182].

Это положение, утверждает Шеллинг, должны находить нелепым те люди, которые не поднялись ещё до интеллектуального созерцания. Они не знают ни о каком **Я**, кроме обусловленного. Чистое **Я** мыслимо только благодаря единству его сущности. **Я** есть абсолютное единство. Вся реальность **Я** безусловна. Безусловная реальность едина. Если бы такая реальность была вне **Я**, то само **Я** было бы упразднено. Поэтому вся реальность должна быть реальностью **Я**. «**Я** содержит всё бытие, всю реальность» [15, стр. 186]. Если бы можно было познавать абсолютное **Не-Я** до всякого **Я**, тогда **Не-Я** содержало бы всю реальность. Но абсолютное **Не-Я** не может быть мыслимо без субъекта. А в отношении к субъекту **Не-Я** является объектом. Догматизм лишь делает вид, будто он может мыслить абсолютное **Не-Я** до субъекта. Абсолютное **Не-Я** есть абсолютное ничто, вещь в себе, о которой ничего нельзя высказать, утверждает Шеллинг. Только в отношении к субъекту **Не-Я** становится нечто, объектом.

Абсолютное **Не-Я**, исключаящее субъект, есть чистое отрица-

24

ние, абсолютное небытие. «**Не-Я**, следовательно, не имеет *никакой* реальности до тех пор, пока оно только противопоставлено **Я**, т. е. является чистым, абсолютным **Не-Я**; как только ему сообщается реальность, оно должно полагаться в совокупность всей реальности, в **Я**, т. е. оно должно перестать быть чистым **Не-Я**» [15, стр. 189]. Шеллинг опирается на фихтевское положение, что в процессе познания невозможно абстрагироваться от субъекта. Без субъекта нет знания. Поэтому невозможно начинать с абсолютного **Не-Я**, с вещи в себе, предшествующей субъекту. Это положение содержит в себе требование доказательства основного вопроса философии. В полемике против догматизма Шеллинг, следуя за Фихте, выступает достаточно проницательным диалектиком. Но метафизическое понимание

свободы как имманентной необходимости субъекта приводит его к абсолютному **Я**, к абсолютному тождеству бытия и мышления в сфере чистого самосознания. Это — догматическое решение основного вопроса философии в форме субъективного идеализма.

Верно, что о **Не-Я**, абсолютно предшествующем субъекту, не может быть дано никаких определений. Лишь через отношение к субъекту обнаруживается бытие объекта самого по себе. У Канта бытие вещи для субъекта в виде многообразия явлений не упраздняет бытия вещи в себе. Вещь в себе и в отношении к субъекту сохраняет самостоятельное существование. В этом Кант выше Фихте и Шеллинга. Кант правильно отстаивает объективный момент принципа философии. Его ошибка состоит лишь в том, что через бытие вещи для субъекта он не раскрывает бытие вещи в себе. У Шеллинга же за бытием вещи к субъекту совершенно исчезает самостоятельное бытие вещи, бытие вещи в себе. Кант лишь наметил принцип субъективного феноменализма. Шеллинг последовательно развивает этот принцип и приходит к **Я**, абсолютно абстрагированному от реального бытия. Но из чистого самосознания невозможно вывести никаких определений бытия. Бытие становится объектом лишь в отношении к субъекту. В познании невозможно абстрагироваться ни от субъекта, ни от объекта. Поэтому принципом философии может быть только отношение субъекта к объекту. «...Следует исходить,— писал Маркс,— именно из действительного субъекта и делать предметом своего рассмотрения его объективирование» [3, стр. 244].

Шеллинг исходит из чистого самосознания. Так как **Я** заключает в себе всю реальность, то оно бесконечно. Как и само **Я**, бесконечны все его атрибуты. Где есть бесконечность, там есть **Я**. Если бы **Я**, по Шеллингу, состояло из частей, то оно не было бы абсолютной реальностью. Если **Я** неделимо, то оно также неизменно. Абсолютное **Я** всегда равно себе самому. **Я** есть неизменное единство. «Если субстанция есть безусловное, то **Я** есть единая субстанция» [15, стр. 192]. Так как **Я** содержит

25

всю реальность, то всё, что существует, есть лишь акциденция **Я**. Всё есть только в **Я** и для **Я**. А **Я** есть только для себя самого. Абсолютное **Я** существует лишь потому, что оно мыслит себя самого. Вся реальность и вся истина **Я** даны, непосредственно. Поэтому **Я** есть всеединое, утверждал Шеллинг. Только абсолютное **Я** полагает себя самого. Всё существует лишь посредством реальности **Я**.

Шеллинг приводит различные определения принципа, но сам принцип при этом не формируется в конкретное целое. Действительное обоснование принципа состоит в необходимом, имманентном развитии самого принципа. У Шеллинга же обоснование принципа является внешней рефлексией по отношению к самому принципу. Это метафизический способ философствования, занятый монотонным повторением принципа, а не действительным развитием его. Фихте в своём «Наукоучении», на которое Шеллинг непосредственно опирался, стоит на более «высокой» точке зрения. Фихте не только устанавливает принцип, но и пытается обосновать его путём развития. Всем отношением субъекта и объекта, необходимым развитием этого отношения в системе категорий он стремится доказать тождество субъекта и объекта самосознания, **Я** и **Не-Я**, в абсолютном **Я** как принципе философии. «Наукоучение» Фихте является классической системой диалектического субъективного идеализма. Шеллинг же занят лишь внешним описанием и обоснованием, а не развитием принципа последовательного критицизма.

Критицизм исходит из положения, что субъект, высказывая определения, объективирует себя. Поэтому никакое абсолютно объективное познание невозможно. Объект познаётся лишь при условии, что субъект выходит из своей сферы. Субъект постигает объект лишь посредством объективации себя самого. Субъект не может стать на свои собственные плечи, чтобы постигать абсолютный объект, выглядывая сверх себя самого. Противоречие между субъектом и объектом есть условие синтеза. Если это противоречие должно прекратиться, то или субъект должен теряться в объекте, или объект — в субъекте. Если субъект исчезает в

объекте, то объект становится абсолютным, а субъект упраздняется. Если объект исчезает в субъекте, то абсолютным становится субъект, а объект совершенно упраздняется. Субъект и объект должны стать абсолютно тождественными или в абсолютном объекте, или в абсолютном субъекте. «Одно из двух должно произойти. Или нет никакого субъекта, но есть абсолютный объект, или нет никакого объекта, но есть абсолютный субъект» [17, стр. 298].

Догматизм и критицизм исходят из абсолютного принципа. В этом они тождественны. Различие между ними состоит в том, что догматизм исходит из абсолютного объекта, а критицизм из абсолютного субъекта. «Критику чистого разума» Кант начинает с отношения субъекта и объекта. Поэтому это произведение

26

имеет значение как для догматизма, так и для критицизма. Кант установил метод для всех систем. Если бы эта работа обосновывала только критицизм, то признание вещей в себе делало бы её непоследовательной, утверждал Шеллинг. Она была направлена только против такого догматизма, который создаётся слепо и без предварительного исследования способности познания. «Чтобы сохранить этот метод в его всеобщности, она должна была одновременно сохранить его в той неопределённости, которая не исключает ни одной из обеих систем» [17, стр. 304]. «Критика чистого разума, пока существует философия, будет оставаться единственной, в то время как всякая система по отношению к себе будет терпеть другую, которая ей просто противоположна» [там же]. Работа Канта имеет значение для всех систем, так как каждая система является лишь более или менее верной копией догматизма или критицизма. Обе эти системы имеют одну и ту же проблему: отношение безусловного и обусловленного.

В догматизме за сознанием абсолютно исчезает самосознание, в критицизме самосознание абсолютно поглощает сознание. В догматизме сознание абсолютно теряется в объекте, в критицизме сознание растворяется в себе самом. В обеих системах исчезает всякий объект, исчезает сознание и самосознание. «Я не могу упразднить субъект, не упраздняя одновременно объект как таковой, а тем самым также всякое самосознание; и я не могу упразднить объект, не упраздняя одновременно субъект как таковой, т. е. всю индивидуальность последнего. Но эта предпосылка абсолютно неизбежна» [17, стр. 327]. Абсолютное **Я** достигается посредством абстрагирования от реального субъекта и объекта. Упраздняя интуицию как метод объективного познания, Шеллинг утверждает интуицию как метод чистого самосознания.

Догматизм и критицизм стремятся к абсолютному бытию. «Догматизм... так же мало, как и критицизм, может достичь абсолюта как объекта посредством теоретического знания, так как абсолютный объект не терпит наряду с собой никакого субъекта, а теоретическая философия основана именно на этом противоречии между субъектом и объектом. Для обеих систем не остаётся, следовательно, ничего иного, как сделать абсолюта, так как он не может быть предметом знания, предметом *действия*, или требовать действие, посредством которого реализуется абсолюта. В этом необходимом действии объединяются обе системы» [17, стр. 333]. Догматизм требует, чтобы субъект перестал действовать свободно и быть субъектом для абсолютного объекта. Критицизм же требует, чтобы абсолютный объект перестал быть объектом для субъекта. Требование критицизма может быть выполнено лишь посредством неограниченной деятельности. «Моё назначение в критицизме есть именно стремление

27

к неизменной самости, безусловной свободе, неограниченной деятельности» [17, стр. 335].

Вся эта деятельность сводится лишь к деятельности чистого самосознания. Шеллинг не преодолел философии Спинозы, не развил её дальше. Диалектически рассматривая метафизические недостатки спинозовской философии, он метафизически отбрасывает её. Диалектика выступает у Шеллинга не методом развития, а методом упразднения,

разрушения. Отдельные диалектические положения переплетены с метафизическим мышлением в целом. Вместе с метафизической трактовкой Спинозовской субстанции Шеллинг отбрасывает саму субстанцию. Вместе с интуицией как недостаточным методом объективного познания он отказывается от самого объективного познания. У Спинозы перед необходимостью субстанции исчезает всё субъективное. У Шеллинга всё объективное растворяется в абстрактной субъективности. У Спинозы субстанция через субъекта познаёт самое себя. У Шеллинга чистое сознание в интуиции познаёт самого себя. Чистое самосознание выступает основанием конкретного самосознания. **Я** есть абсолютное тождество субъекта и объекта самосознания. Абсолютное **Я** — это субстанция самосознания, превращённая в субъект.

§ 3. Определения природы и истории как продукт субстанции-субъекта самосознания

В монистической философии, согласно Шеллингу, принцип должен быть не только началом, но и конечным результатом. Кант не указал общего принципа теоретической и практической философии, хотя постоянно подчёркивал их связь. Принцип теоретической философии не был последним результатом практической философии. Кант не достиг единства философии. Фихте поднялся до более высокой точки зрения, «так как особенная заслуга последнего состоит именно в том, что принцип, который Кант кладёт в основу *практической* философии (автономия воли), он расширяет до принципа всей философии и благодаря этому становится основателем философии, которую, по праву, можно назвать более высокой философией, так как она по своему духу является *ни теоретической, ни практической только, а обеими одновременно*» [18, стр. 409]. Принципом фихтевской философии является тождество субъекта и объекта в интеллектуальном самосознании абсолютного **Я**. Посредством рефлексии, направленной на самого себя, абсолютное **Я** становится духом. Дух становится объектом для себя самого только благодаря собственной деятельности. «Он существует, следовательно, только в становлении или, скорее, он есть даже не что иное, как *вечное становление*» [18, стр. 367].

Дух есть деятельность и самоограничение этой деятельности одновременно. Объектом созерцания духа является сам дух. В интеллектуальном самосозерцании субъект и объект абсолют-

28

но тождественны. Способ действия духа и продукт этого действия первоначально суть одно и то же. Это тождество, утверждает Шеллинг, есть основа веры во внешний мир. Продукт необходимого действия духа кажется ему внешним объектом. В продуктах своего действия дух стремится осознать себя. Это стремление духа есть самоопределение. Основой самоопределения является хотение, для которого нельзя указать никакого дальнейшего основания. Хотение есть высшее условие самосознания. А история действия духа есть история самосознания. В развитии самосознания собственная природа духа представляется ему внешней природой. Развитие природы — видимый аналог развития духа. «Так своими собственными продуктами она указывает незаметно для обычного глаза, но ясно и определённно для философа, путь, по которому она постепенно приходит к самосознанию. Внешний мир лежит раскрытый перед нами, чтобы в нём снова отыскать историю нашего духа» [18, стр. 383].

Во внешней природе, как и в духе, обнаруживается всеобщая тенденция к самоорганизации. Эта тенденция, согласно Шеллингу, есть всеобщий дух природы. Во всей природе господствует бесконечное стремление выразить чистую форму человеческого духа. Природа в своей основе духовна. «Здесь нет больше никакого основания быть робким в утверждениях. В том, что совершается ежедневно и перед нашими глазами, невозможно никакое сомнение. В вещах вне нас есть продуктивная сила. Но такая сила есть лишь сила *духа*. Следовательно,

эти вещи не могут быть вещами в себе, не могут быть действительными благодаря самим себе. Они могут быть только *творениями*, только *продуктами духа*. Последовательность организации и переход от неживой к живой природе, ясно обнаруживает продуктивную силу, которая лишь постепенно развивается до полной свободы» [18, стр. 387]. Развитие природы есть развитие духа, восхождение от бессознательного к сознательному, от необходимости к свободе. Всякое наличное бытие природы есть явление свободы. «Жизнь есть автономия в явлении, есть схема свободы, поскольку она обнаруживается в природе» [16, стр. 249].

Точка зрения параллелизма развития природы и духа, достигнутая Шеллингом к 1797 г., легла в основу развития натурфилософии и трансцендентального идеализма. Раскрыть полностью этот параллелизм могут лишь обе эти науки вместе. Натурфилософия и трансцендентальный идеализм являются двумя сторонами единой науки. Основанием этого единства является то, что в природе могут быть прослежены те же самые ступени созерцания, при помощи которых **Я** поднимается до сознания в высшей потенции. Осознание параллелизма природы и духа побудило Шеллинга расширить трансцендентальный идеализм до системы всего знания. Фихте на основе единого принципа переработал и синтезировал в «*Основах общего наукоучения*» теоре-

29

тическую и практическую философию Канта. Шеллинг, опираясь на фихтевский принцип, стремится синтезировать все три основные работы Канта критического периода. Он пытается представить в связанном виде все части философии как выражение истории самосознания. Этому всестороннему рассмотрению духа и посвящена «Система трансцендентального идеализма», необходимой параллелью к которой является объяснение природы в натурфилософии.

Трансцендентальная философия начинает с общего сомнения в существовании реального бытия. Чисто субъективный принцип знания, по мнению Шеллинга, достигается посредством абсолютного скептицизма, направленного против основного предрассудка, признающего существование вещей вне нас. Основой этого предрассудка является обыденное сознание, в котором за объектом знания исчезает акт знания, а созерцание растворяется в предмете. В обыденном мышлении господствуют понятия, но эти понятия не различаются. За объектом деятельности забывается сама деятельность. Философствование же есть не только деятельность, но и постоянное самосозерцание в этой деятельности. В трансцендентальном знании за актом знания исчезает объект. Вследствие чистой субъективности трансцендентальное знание есть знание знания, понятие понятия. «Природа трансцендентального способа рассмотрения должна, следовательно, вообще состоять в том, что при нём также то, что не осознаётся во всяком ином мышлении, знании или действовании и является абсолютно не объективным, доводится до сознания и становится объективным, короче, в *постоянном становлении субъективного объектом для себя самого*» [23, стр. 345].

Если предметом натурфилософии выступает объективная природа, то предметом трансцендентального идеализма является деятельность чистого самосознания. Принцип гносеологии, абсолютно абстрагированный от реального бытия, остаётся формальным. Но философия, принцип которой является формальным, сама становится формальной философией. Гегель ещё в 1801 г. указал на противоположность натурфилософии и трансцендентального идеализма. «Наука о субъективном субъекте-объекте,— писал он,— до сих пор называлась трансцендентальной философией; наука об объективном субъекте-объекте — натурфилософией. Так как они противоположны друг другу, то в трансцендентальном идеализме первым является субъективное, а в натурфилософии объективное. В обеих субъективное и объективное положены в субстанциальном отношении. В трансцендентальной философии субъект как интеллект является абсолютной субстанцией, а природа является объектом, акциденцией; в натурфилософии природа является абсолютной

субстанцией, а субъект, интеллект, лишь акциденцией» [66, стр. 251—252].

В отношении принципа трансцендентального идеализма Шеллинг примыкает к фихтевской философии. **Я** есть интеллектуаль-

30

ное знание, которое одновременно порождает себя в качестве объекта. «**Я** является совершенно замкнутым в себе миром, монадой, которая не может выйти из себя, но в которую также ничто не может входить извне» [23, стр. 381]. Шеллинг не показывает, каким образом субъект приходит к самосознанию, которое объявляется принципом гносеологии. Истинность этого принципа могла быть доказана лишь необходимым движением от сознания к самосознанию в отношении субъекта и объекта. Шеллинг же начинает с самосознания, лишённого объективной необходимости. Принцип остаётся случайным. **Я** есть чистая деятельность интеллектуального созерцания, не подлежащая доказательству. Чтобы понять это созерцание, необходимо обладать им. Но лишь немногие люди, согласно Шеллингу, имеют эту способность. Философия становится чуждой необходимости мышления. «Что же касается формы интеллектуального созерцания,— писал Гегель,— то... это — самая удобная манера основывать познание на том, что кому взбрѣдет на ум» [57, стр. 492]. Из этого интеллектуального самосозерцания Шеллинг стремится вывести всю систему знания.

а) **Я** есть тождество реального и идеального в акте самосознания, так как сознание становится объектом для самого себя. «Первоначальный акт самосознания является одновременно идеальным и реальным» [23, стр. 390]. Реальная и идеальная деятельность **Я** взаимообусловлены. Ни реальная деятельность **Я**, уходящая в бесконечность, ни идеальная, ограничивающая деятельность не могут в отрыве друг от друга дать самосознание. Самосознание является субъектом и объектом одновременно. Ограничивающая деятельность есть деятельность чистого субъекта. Ограниченная деятельность является чистым объектом. Следовательно, самосознание **Я** возникает из третьей деятельности, объединяющей в себе реальную и идеальную деятельность. «Так как самосознание есть двойственность направлений, то опосредование должно быть деятельностью, которая *витает* между противоположными направлениями» [23, стр. 393]. Эта деятельность является относительным тождеством. Субъект и объект самосознания образуют единство противоположностей. Борьба заключается в невозможности объединить противоположности. Но это объединение требуется тождеством самосознания.

Шеллинг воспроизводит не только три момента принципа фихтевской философии, но и метод, вытекающий из этого принципа. Первоначально **Я** является чистой деятельностью, **Я** = **Я**. Это — первое основоположение в «Основах общего наукоучения» Фихте. Созерцая себя и ограничивая чистую деятельность, **Я** становится объектом и субъектом. Возникает отношение **Я** к своему другому, к **Не-Я**. Абсолютное тождество самосознания приходит к различию. Это — второе фихтевское основоположение, в котором **Я** ограничивается через самого себя. Относительное тожде-

31

ство субъекта и объекта является третьим фихтевским основоположением, которое оказывается первым синтезом самосознания. Тождество субъекта и объекта самосознания, таким образом, теперь может быть достигнуто лишь в ряде полаганий тезиса, антитезиса и синтеза.

В результате взаимного проникновения противоположностей самосознания в некоторой третьей деятельности возникает, по Шеллингу, нечто общее, ограниченное. Это ограничение возникает вследствие стремления **Я** стать для себя объектом. Философ знает, что основание ограничения реальной деятельности заключено в созерцающем. Но само созерцающее **Я** этого не может знать, так как созерцание и ограничение первоначально едино. **Я** не может одновременно созерцать себя, становясь объектом, и созерцать это созерцание. Поэтому

созерцающему **Я** объект кажется чем-то отрицательным, положенным посредством **Не-Я**. «**Я**, следовательно, не может созерцать себя в качестве ограниченного, не рассматривая этой ограниченности в качестве воздействия **Не-Я**» [23, стр. 403]. Это самосозерцание в ограниченности есть ощущение. В ощущении **Я** созерцает себя в качестве ограниченного объекта, а не субъекта и объекта одновременно. **Я** ощущает, так как оно созерцает себя самого в первоначальной ограниченности. Этот момент самосознания является первоначальным ощущением. «В этот момент **Я** всецело закреплено и как бы растворено в ощущении» [23, стр. 412].

Самосознание является абсолютным актом, посредством которого всё существует для **Я**. В результате бесконечной тенденции созерцать себя самого **Я** становится ограниченным. Во втором акте **Я** созерцает себя в первоначальной ограниченности, но не осознаёт своего созерцания. Ощущение есть самосозерцание **Я** как ограниченного. Граница всегда проходит между противоположностями. Поэтому **Я** не может созерцать себя в качестве ограниченного, не выходя необходимо по ту сторону границы. **Я** может созерцать свою реальную деятельность только в противоположность идеальной. Эти противоположные деятельности объединяются в третьей, которая одновременно является идеальной и реальной. В этой деятельности **Я** становится для себя объектом в качестве ощущающего. **Я** для самого себя распадается на объект и субъект. «Первоначальная двойственность самосознания теперь как бы разделена между **Я** и вещь в себе» [23, стр. 423]. Так как объектом созерцания является ощущение, то идеальная деятельность **Я** ограничивается. Ощущение есть созерцание в первой потенции. Поэтому **Я**, созерцающее свою противоположность объекту, является созерцанием созерцания, созерцанием во второй потенции, т. е. продуктивным созерцанием.

Недостатком этой дедукции является субъективизм и формализм. Любая деятельность **Я** есть результат внутреннего противоречия. Однако само **Я** выступает абсолютным тождеством

32

противоположностей. Шеллинговскому принципу не хватает формы необходимости, вследствие которой **Я** поднимается до осознания самого себя. Стремление созерцать самого себя порождает ограниченность **Я**. Эта ограниченность является созерцанием самого **Я**, хотя оно этого не осознаёт. Ощущение есть созерцание этой первоначальной ограниченности. Таким образом, уже ощущение выступает созерцанием созерцания. Но **Я** не осознаёт своего созерцания, так как оно растворилось в ощущении. Это правильное положение, что в состоянии ощущения субъект и объект неразличимы, не мешает Шеллингу утверждать обратное: «В настоящий момент **Я** для себя самого является только *ощущаемым*» [23, стр. 411]. Вместо непосредственного в ощущении незаметно вводится понятие опосредованного. Переход от первоначального ощущения к продуктивному созерцанию оказывается мнимым. Продуктивное созерцание содержится уже в первоначальном ощущении. Более высокая ступень самосознания оказывается лишь повторением предшествующей ступени. Действительное развитие самосознания исчезло.

Продуктивное созерцание Шеллинг рассматривает как первый шаг **Я** к интеллекту. В созерцании нет никакого опосредования посредством понятий. Эти понятия должны быть ещё выведены и доказаны. «Кажется, догматикам и в голову никогда не приходило, что в такой науке, как философия, никакая предпосылка не имеет значения, что, напротив, в философии именно те понятия, которые являются самыми обыденными и известными, нуждаются в дедукции прежде всего» [23, стр. 429]. Продуктивное созерцание есть состояние витания между реальной и идеальной деятельностью самосознания. Продуктом этого витания является противоположность субъекта и объекта, **Я** в себе и вещи в себе. **Я**, продуктом которого являются обе противоположности, возвышается благодаря этому до интеллекта. Борьба между **Я** и вещь в себе становится объектом для самого абсолютного **Я**. В продуктивном созерцании **Я** осознаёт борьбу противоположностей. В результате этой борьбы возникает синтез противоположностей субъекта и объекта, **Я** и вещи.

Обе деятельности, уравновешенные в продукте, являются силами. Положительная сила способна к бесконечному расширению. Но бесконечность не имеет направления. Поэтому положительная сила распространяется по всем направлениям. Отрицательная сила стремится свести расширение положительной силы обратно к точке. Вследствие этого положительная сила получает определённое направление. Положительная и отрицательная силы, действующие в противоположных, направлениях, уравновешиваются в некоторой третьей точке. Именно эти три точки различаются в магните. Таким образом, утверждает Шеллинг, вместе с первым измерением материи, которое является длиной, дедуцирован также магнетизм. Магнетизм есть первый момент

33

конструирования материи. Так как точка равновесия оказывается чем-то случайным, то противоположные силы могут быть совершенно обособлены. Положительная сила начинает распространяться по всем направлениям. Возникает измерение ширины. Электричество является вторым моментом конструирования материи.

Так как противоположные силы исходят из одной точки, то они могут быть объединены на основе третьей силы. Возникает измерение толщины. Этот третий момент конструирования материи является химическим процессом. В нём имеет место проникновение противоположностей. Магнетизм действует в длину, электричество распространяется в длину и ширину, химический процесс протекает во всех трёх измерениях. Магнетизм, электричество и химизм образуют единый процесс. «Таким процессом является *гальванизм*, который выступает не отдельным процессом, а общим выражением для всех процессов, переходящих в продукт» [23, стр. 449—450]. Три момента конструирования материи соответствуют трём актам интеллекта, образующим первую эпоху самосознания. В первом акте **Я** созерцается только как объект, во втором акте — только как субъект. Материя же есть единство субъекта и объекта. «Таким образом, является очевидным, что **Я**, конструируя материю, по сути дела конструирует себя самого» [23, стр. 452]. Материя, согласно Шеллингу, является угасшим духом, а дух есть материя в становлении. «В действительности материя есть не что иное, как дух, созерцаемый в равновесии его деятельности» [23, стр. 453].

Шеллинг последовательно развивает понятие субстанции-субъекта самосознания. Основой этого развития является аналогия с действительным познанием объекта субъектом. Познавая объект, субъект приходит к познанию самого себя и единства с объектом в материи. Объектом сознания становится материя как единство субъекта и объекта. Противоположностью оказывается теперь материя и мышление. Постигая материю, мышление приходит к осознанию себя самого. Объектом мышления становится процесс тождества мышления и материи, т. е. процесс содержательного познания. Процесс осознания материи есть процесс становления самосознания. Развитие сознания необходимо приводит к самосознанию. Именно этот процесс движения от сознания к самосознанию Шеллинг замыкает в сферу абсолютной субъективности.

Чистое самосознание действует и стремится осознать свою деятельность. Продукт собственной деятельности представляется самосознанию в качестве материи. «То, что оно обнаруживается только как материя, является необходимым, так как оно в этом акте выступает, правда, субъектом-объектом, не созерцая, однако, себя в качестве такового» [23, стр. 452]. Результат продуктивного созерцания представляется **Я** материей, так как **Я** не может быть одновременно созерцающим и созерцаемым. В результате

34

определённой деятельности для **Я** возникает определённый продукт. Но за продуктом деятельности **Я** забывает о самой деятельности, за продуктом созерцания упускается акт созерцания. Объект есть результат продуктивного созерцания. «Только это созерцание как

такое не может осознаваться **Я**» [23, стр. 462]. Поэтому объект представляется чем-то внешним, в результате чего возникает граница между сознательно ощущающим **Я** и совершенно бессознательным объектом.

Эта граница представляется **Я** чем-то случайным, лежащим вне сознания. В **Я** возникает состояние принуждения, основание которого независимо от **Я**. Противопоставляя себя внешнему объекту, **Я** становится объектом для себя самого. Ощущая себя ограниченным посредством объекта, **Я** становится объектом для себя в качестве сознательного ощущающего. Внешнее созерцание становится объектом для **Я** посредством пространства, внутреннее созерцание — посредством времени. «Время не есть нечто, что протекает независимо от **Я**, а есть само **Я**, мыслимое в деятельности» [23, стр. 466]. Так как внешнее и внутреннее созерцание являются деятельностью единого **Я**, то пространство и время абсолютно неразрывны. Поэтому мерой времени выступает пространство, а мерой пространства является время. В процессе созидания объекта пространство и время возникают одновременно. «То, что в объекте является субстанцией, имеет величину лишь в пространстве, а то, что является акциденцией, имеет величину лишь во времени» [23, стр. 469].

Я одновременно является причиной и действием, деятельностью и результатом этой деятельности. Но это **Я** не может созерцать себя в качестве такого, не представляя в неподвижности перехода от причины к действию. Это изменение, заключённое в границы и представленное в покое, является организованностью. Покой есть выражение органического образования, постоянное воспроизведение которого, по Шеллингу, возможно только посредством непрерывного внутреннего изменения. Так как организованность является объектом интеллекта, то интеллект созерцает себя самого в качестве созидающего. «Интеллект, таким образом, является бесконечным стремлением организовывать себя» [23, стр. 491]. Это стремление в системе интеллекта распространяется на всё, что представляется внешним миром. Происходит восхождение по ступеням организованности. Организованность есть эволюция, созерцаемая в ограниченности. Как монада у Лейбница, так организованность у Шеллинга является уменьшенным образом вселенной.

Результатом второй эпохи самосознания оказывается, таким образом, органическая природа. Сознанию **Я** продукт его собственной деятельности представляется органической природой. От созерцания материи как таковой интеллект поднялся на ступень созерцания органической природы. Теперь вся природа выступает для сознания **Я** как единое целое, в котором всё находится

35

во всеобщем взаимодействии. Организованность является продуктивным созерцанием во второй потенции. Поэтому категории конструирования материи вообще оказываются также категориями конструирования органической природы. Различие состоит лишь в том, что в органической природе категории материи выступают во второй потенции. Магнетизм, электричество и химизм переходят в чувствительность, раздражительность и стремление к организации. Этот переход совершается посредством гальванизма как общего выражения процесса.

Развитие сознания **Я** Шеллинг рассматривает как формирование самого объекта. Каждая категория есть становление объекта для субъекта. Объект развёртывается и получает определённую в категориях сознания. Это правильное положение, всесторонне развитое уже в «Основах общего наукоучения» Фихте, Шеллинг применяет к чистому самосознанию, от которого нет перехода к действительному, конкретному сознанию. Поэтому категории неорганической и органической природы являются не результатом развития чистого самосознания, а результатом подведения уже известных категорий под готовую схему самосознания. Постоянное повторение трёх моментов единого принципа выступает в форме всё новых категорий. Этим Шеллинг достигает видимости развития чистого самосознания.

«Но если ближе присмотреться к этому развитию, то оказывается, что оно получилось не вследствие того, что одно и то же само себя по-разному формировало, а это развитие есть бесформенное повторение одного и того же, что только внешне Прилагается к различному материалу и приобретает скучную видимость различия. Идея сама по себе, быть может, и истинная на деле всегда останавливается на начальной своей стадии, если развитие стоит лишь в таком повторении одной и той же формулы» [55, стр. 7—8].

Так как **Я** есть определённый способ действия, в результате которого возникает объект, то оно не может дойти до созерцания себя самого, не отделяя себя от продукта. Созидая неорганическую и органическую природу, **Я** не доходит до осознания своей деятельности. Отвлечение деятельности **Я** от создаваемого происходит посредством абстракции. «В качестве первого условия рефлексии оказывается, таким образом, абстракция» [23, стр. 506]. По ту сторону сознания понятие и объект являются одним и тем же. Различие возникает впервые лишь вместе с сознанием. Понятие возникает посредством отвлечения деятельности как таковой от возникшего объекта. В самом процессе созидания действие тождественно с возникающим, объект и созерцание полностью растворены друг в друге. Для осознания самого себя **Я** необходимо не только отвлекать понятие от созерцания, но и сопоставлять их.

Таким действием оказывается суждение. «В суждении, следовательно, понятие и объект должны быть сперва против-

36

поставлены, а затем вновь соотнесены и положены как равные друг другу [23, стр. 508]. Основой сопоставления понятия и объекта выступает схема, посредством которой совершается переход от общего понятия к определённому объекту. Схема есть чувственно созерцаемое правило порождения объекта, в котором объединены понятие и созерцание. Понятие придаёт определённость созерцанию. «Так как первоначальный схематизм упраздняется трансцендентальной абстракцией, то на одном полюсе возникает лишённое понятия созерцание, а на другом одновременно должно возникнуть лишённое созерцания понятие» [23, стр. 513]. Понятие, лишённое созерцания, является чистым понятием, т. е. категорией. Только в единстве с созерцанием категории являются реальными понятиями. Трансцендентальная абстракция объясняет, как **Я** приходит к различению понятия и объекта, но не объясняет, как они объединяются снова в суждения. Это объединение происходит лишь посредством времени.

Эмпирический схематизм, таким образом, упраздняется трансцендентальной абстракцией, а трансцендентальная абстракция упраздняется трансцендентальным схематизмом. «Эмпирическая схема была объяснена как чувственно созерцаемое правило, по которому предмет может быть порождён эмпирически. Трансцендентальной схемой, следовательно, будет чувственное созерцание правила, по которому объект может быть порождён вообще, или трансцендентально» [23, стр. 516]. Время является связующим звеном чистого понятия и чистого созерцания. Поэтому трансцендентальный схематизм, по Шеллингу, раскрывает весь механизм категорий. Опираясь на кантовское учение о трансцендентальном схематизме времени, Шеллинг стремится раскрыть связь категорий рассудка. Единым типом для всех категорий он считает категории отношения.

Первой категорией отношения является субстанция — акциденция. Она обозначает первый синтез внутреннего и внешнего созерцания. Отвлечение трансцендентального схематизма от понятия субстанции и акциденции даёт логическое понятие субъекта и предиката. Чистые понятия субъекта и предиката становятся вновь субстанцией и акциденцией лишь посредством времени. Но основой самого трансцендентального схематизма времени является категория причины — действия. «Таким образом, обе эти категории существуют лишь объединёнными взаимно, т. е. они возможны лишь благодаря третьей, которой является взаимодействие» [23, стр. 520—521]. Отвлечение всякого созерцания из категории единства оставляет лишь логическое единство. Переход от чистого единства к созерцанию

совершается посредством времени. Величина, связанная со временем, есть число. Определение времени, таким образом, привходит посредством категории множества. Единство и множество взаимообусловлены и возможны лишь благодаря

37

третьей категории, общей для обеих. Таковы категории количества.

По этой же схеме Шеллинг объясняет категории качества. Отвлечение от реальности созерцания пространства даёт логическое понятие положения вообще. Соединение этого понятия с созерцанием пространства приводит к определённости во времени. Эта определённость возникает посредством категории отрицания. Обе категории обусловлены третьей. Все чистые понятия переходят в чистые созерцания, таким образом, посредством схематизма времени. Трансцендентальная абстракция, благодаря которой возникают категории, является необходимым условием всякого суждения. Но трансцендентальная абстракция полностью растворена в суждении и осознаётся лишь вместе с результатом. **Я** может познать себя самого в качестве интеллекта лишь посредством отвлечения от всякого объекта. Но само это отвлечение возможно лишь благодаря осознанию трансцендентальной абстракции. «А так как это действие, которое является абсолютной абстракцией именно потому, что оно абсолютно необъяснимо больше из иных действий интеллекта, то здесь прекращается развёртывание теоретической философии» [23, стр. 524].

Теоретическая философия переходит в область практической, ибо осознание трансцендентальной абстракции возможно лишь посредством свободы. Интеллект поднялся до высшего способа рефлексии, в результате которой возникают категории модальности. Категория возможности возникает в результате рефлексии, направленной одновременно на объект и реальную деятельность интеллекта. Посредством рефлексии, направленной одновременно на объект и идеальную деятельность интеллекта, возникает категория действительности. Категория необходимости возникает посредством объединения противоположностей реальной и идеальной деятельности интеллекта. История теоретического интеллекта завершена, так как достигнуто осознание объекта и идеальной деятельности самосознания. «Так как интеллект является одновременно идеальной и реальной деятельностью, то посредством высшего акта рефлексии он, наконец, постигает *одновременно объект и себя самого*» [23, стр. 526].

История теоретического интеллекта распадается на три эпохи: от первоначального ощущения до продуктивного созерцания, от продуктивного созерцания до рефлексии, от рефлексии до абсолютного акта воли. Эти три момента истории самосознания мы находим уже в «Основах общего наукоучения» и в «Очерке особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности» Фихте. По принципу, методу и основным моментам теоретическая философия Шеллинга полностью примыкает к фихтевской философии. Различие между ними состоит лишь в том, что Шеллинг стремится удовлетворить потребность

38

в содержательном мышлении. Только этот момент непосредственно принадлежит Шеллингу. Гносеология Фихте осталась субъективной. Для истинной диалектики самосознания не хватало содержательного сознания. Шеллинг стремится преодолеть этот недостаток, не выходя из сферы чистого самосознания. Это приводит к мистификации «Наукоучения» Фихте. Если у Фихте сознание постигает самого себя как **Не-Я**, то у Шеллинга сознание постигает себя как природу. В сфере чистого самосознания развёртывается отношение сознания к природе. Мистификация заключается в том, что самосознание Шеллинг рассматривает не как отношение сознания к себе самому, а как отношение сознания к природе. Таким превращением моментов самосознания в сознание и природу он создаёт иллюзию, будто достигнуто содержательное сознание.

Но эта иллюзия легко рассеивается, так как обнаруживается, что содержание сознания не возникает из отношения субъекта и объекта самосознания. Развитие сознания Шеллинг рассматривает как развитие самого объекта. Категории сознания оказываются не отражением объекта, а самим объектом. Сознание и объект абсолютно тождественны. Это содержательное сознание доводится до самого сознания посредством абстрагирования от объекта. Возникают те самые чистые понятия, которые мы находим в кантовской таблице категорий рассудка. Но так как Шеллинг исходит из абсолютного тождества субъекта и объекта самосознания, то объект, сознание объекта и самосознание остаются также абсолютно тождественными. Видимость перехода от сознания к самосознанию достигается монотонным повторением заранее принятой схемы, которая наклеивается на готовое знание. «Названное однообразие схемы с её безжизненными определениями и это абсолютное тождество, как и переход от одного к другому, есть одинаково мёртвый рассудок как в одном случае, так и в другом, и одинаково внешнее познание» [55, стр. 28]. Абсолютное тождество сознания и объекта упразднило всякое развитие самосознания. Абсолютное абстрагирование от реального бытия необходимо приводит к упразднению конкретного тождества самосознания. Вопрос о тождестве мышления и бытия исчезает даже, в сфере субъективности. Основная задача гносеологии сводится к априорному выведению знания, которое уже прежде получено посредством познания реального бытия. Гносеология низводится до положительного знания и вследствие этого упраздняется как самостоятельная наука.

б) Практическую философию Шеллинг начинает с рассмотрения абсолютной абстракции, посредством которой достигается осознание реальной и идеальной деятельности самосознания. Так как это действие является абсолютным, то оно может быть объяснено только из последнего принципа всякой деятельности самосознания. Но таким принципом выступает первоначальная

39

двойственность самосознания. Абсолютная абстракция, таким образом, объясняется самоопределением **Я** к действию. «Это самоопределение интеллекта называется *хотением* в самом общем значении слова» [23, стр. 533]. Трансцендентальное самоопределение есть первоначальный акт свободы. В хотении **Я** становится для себя объектом как субъект и объект одновременно, т. е. как созидающее. Так как **Я** противопоставляется одновременно субъекту и объекту самосознания, то оно становится идеализирующим. А субъект и объект одновременно, т. е. созидающее **Я**, в противопоставлении идеализирующему становится реализующим. «Практическая философия основывается, таким образом, всецело на двойственности идеализирующего (намечающего идеалы) и реализующего **Я**» [23, стр. 536]. Самосознание поднимается до сознания своей созидающей деятельности. **Я** познаёт себя самого в качестве созидающего.

Хотение в самоопределении **Я** есть воля вообще. Но воля как таковая предполагает определённую границу свободной деятельности, направленность воли на нечто определённое. Такая определённость возникает в результате свободной деятельности других интеллектов. Условие возможности хотения порождается в **Я** независимо от него. «Акт самоопределения, или свободное воздействие интеллекта на себя самого, объясним лишь из определённого действия интеллекта вне его» [23, стр. 540]. В постоянном взаимодействии с другими разумными существами **Я** приходит к осознанию себя самого. Посредством направленности на внешний объект хотение как таковое становится объективным для **Я**. Где нет независимой от хотения действительности, там нет хотения. Вместе с хотением возникает противоположность. «В хотении интеллект является одновременно идеализирующим и реализующим» [23, стр. 553]. **Я** осознаёт бесконечную свободу лишь в противоположность конечному. Деятельностью, объединяющей конечное и бесконечное, выступает сила воображения. Продуктом силы воображения, которая витает между конечным и бесконечным, являются идеи. Так как идеи противоположны понятиям рассудка, то

деятельность силы воображения оказывается разумом. Это ясно из того, утверждал Шеллинг, что идеи, став объектом рассудка, ведут к тем неразрешимым противоречиям, которые Кант назвал антиномиями разума. Существование антиномий обусловлено деятельностью рефлексии. Если рефлексии подвергается объект, то он становится конечным. Если рефлексии подвергается сама рефлексия, то объект вновь становится бесконечным.

В соответствии с кантовской философией Шеллинг рассматривает идеи как совершенно бессодержательные, абсолютно противоположные объекту. Переход от чистой идеи к определённому объекту **Я** осуществляет в хотении посредством идеала. Из противопоставления идеала и объекта самосознания возни-

40

кает стремление превратить объект в такой, каким он должен быть. «Здесь явно постулируется переход из (чисто) идеального в объективное (одновременно идеальное и реальное)» [23, стр. 560]. Этот переход невозможен без постоянного соотношения идеала и объекта. Идеал имеет значение только для данного момента деятельности самосознания. А сама идея, постоянно порождаемая витанием силы воображения между конечным и бесконечным, может быть реализована только в бесконечной деятельности. В свободной деятельности самосознания изменяется объект потому, что сам объект есть лишь внешнее созерцание **Я**.

В результате самоопределения **Я** возникает мир. Свободно действующему **Я** объективно созерцающее, т. е. идеальная и реальная деятельность самосознания одновременно, представляется объективным миром. **Я** постигает результат, а не деятельность самоопределения, которая может стать объектом для него только благодаря требованию. «Но само это требование есть не что иное, как категоричный императив, или нравственный закон, который Кант выражает так: ты должен хотеть только то, что могут хотеть все интеллекты». [23, стр. 573—574]. Посредством нравственного закона объектом для **Я** становится чистое самоопределение. Этот закон является условием самосознания. Деятельность, непосредственным объектом которой выступает чистое самоопределение, может быть осознана лишь в противопоставлении деятельности, совершенно слепо направленной на внешний объект. Деятельность самоопределения противоположна естественному влечению.

Обе деятельности выступают в сознании как одинаково возможные. Абсолютный акт воли, став объектом для **Я**, превращается в произвол. Но абсолютная воля направлена на чистое самоопределение. Поэтому произвол есть лишь явление абсолютной воли, а не сама абсолютная воля. Так как свобода воли осознаётся только благодаря произволу, то свобода также есть лишь явление абсолютной воли. Деятельность абсолютной воли подчинена внутренней необходимости, которая тождественна абсолютной свободе. Абсолютная воля имеет объектом лишь себя. Нравственный закон и свобода являются, таким образом, лишь условием проявления абсолютной воли. Выступая объектом для самой себя, абсолютная воля представляется зависящей от естественного влечения. Объект самосознания есть лишь выражение воли. «Чистая воля, таким образом, не может стать объектом для себя самой, не отождествляя себя с внешним миром» [23, стр. 581]. Объект естественного влечения оказывается лишь выражением чистой воли.

Объективный мир, в котором происходит взаимодействие разумных существ, является необходимым условием свободы. Но объективный мир не может быть гарантией свободы, так как он обнаруживает совершенное безразличие к тому, как ведут

41

себя свободные существа. Посягательство на свободу может быть предотвращено только правовым законом. Правовой строй, в котором господствует этот закон, является второй природой. Опираясь на идеи Гоббса и Руссо, Шеллинг рассматривает государство как продукт общественного договора, возникшего вследствие распространения насилия. Но

порядок, обязанный своим возникновением нужде, является чем-то неустойчивым. Свободные существа терпят его лишь до тех пор, пока находят его выгодным для себя. Народ лишь временно отказывается от некоторых прав, которые он рано или поздно потребует обратно, что необходимо приводит к перевороту. Правовой строй, основанный на угнетении, сменяется истинно правовым порядком, который является самым совершенным для отдельного государства. Безопасность существования каждого государства может быть гарантирована только федерацией всех государств. Этот всеобщий правовой строй осуществляется посредством свободы, в основании которой лежит слепая необходимость.

Так как развитие истории определяется соотношением свободной деятельности индивидов, то история столь же мало подчинена абсолютной закономерности, как и абсолютной свободе. Осознание этого возможно потому, что сознание каждого индивида обусловлено не только его эпохой, но и всем предшествующим развитием истории. «Эта определённая индивидуальность предполагает такую-то определённую эпоху, с таким-то характером, с таким-то прогрессом в культуре и т. д., но такая эпоха невозможна без всей прошедшей истории» [23, стр. 590]. Прогресс истории состоит в постоянном осуществлении идеала правового строя усилиями всего человеческого рода. История возможна только благодаря сочетанию свободы и необходимости. Всеобщий правопорядок является необходимым условием свободы, но осуществляется эта необходимость посредством самой свободы. Это противоречие разрешается тем, что сама свобода содержит в себе необходимость. «Свобода должна быть необходимостью, а необходимость свободой. Но ведь необходимость в противоположность к свободе есть не что иное, как бессознательное. То, что во мне бессознательно, является произвольным. То, что осознано, существует во мне благодаря моему хотению» [23, стр. 594]. В результате свободной деятельности возникает нечто непредвиденное и даже противоречащее воле действующего. Люди посредством свободной деятельности становятся причиной того, что они не ожидали.

Взаимное проникновение свободы и необходимости имеет место во всякой человеческой деятельности, утверждает Шеллинг. Человек свободен в своей деятельности, но конечный результат деятельности зависит от необходимости. В совокупном результате свободной деятельности людей возникает нечто объективно закономерное. «Учение Шеллинга о диалектике сознательного и бессознательного,— писал Асмус,— приближается

42

к тому, что по этому вопросу говорили впоследствии Маркс и Энгельс» [52, стр. 64]. Свобода становится необходимостью, а необходимость становится свободой. Шеллинг близок к диалектическому пониманию свободы и необходимости, рассматривая историческую необходимость как единственную гарантию сознательной деятельности людей. Дальнейшее развитие эта глубокая мысль получила в работах Гегеля, который определяет свободу как осознанную необходимость.

Вместе с этим общим моментом мы находим и существенное различие между Шеллингом и Гегелем в понимании свободы и необходимости. Для Шеллинга объективное суть лишь бессознательное созерцание **Я**, которое не может познать самого себя, не отождествляя своей деятельности с внешним миром. В рассмотрении основания закономерности в свободе и свободы в закономерности Шеллинг не выходит из сферы абсолютной субъективности. «Если же это высшее есть не что иное, как основание тождества абсолютно субъективного и абсолютно объективного, сознательного и бессознательного, которое распадается именно с целью обнаружения в свободной деятельности, то само это высшее не может быть ни субъектом, ни объектом, ни обоими одновременно, а только *абсолютным тождеством*, в котором нет никакой двойственности и которое именно потому, что двойственность есть условие всякого сознания, никогда не может доходить до сознания» [23, стр. 600].

Принцип шеллинговской гносеологии остаётся постоянно чем-то внешним по отношению к развитию самосознания. В процессе отношения субъекта и объекта самосознания их

единство не обнаруживается в абсолютном **Я**. Основание самосознания недоступно познанию и остаётся вечным объектом веры. Шеллинг не идёт дальше кантовского долженствования и фихтевского стремления. Этого долженствования совершенно недостаточно для действительного превращения свободы в необходимость, а необходимости в свободу. Гегелю принадлежит та заслуга, что в рассмотрении свободы и необходимости он вышел из сферы *perpetuum mobile* абсолютной субъективности. Благодаря этому шагу открылась возможность материалистического понимания проблемы. Г. В. Плеханов, наиболее часто касавшийся в шеллинговской философии категорий свободы и необходимости в связи с материалистическим пониманием истории, писал: «Таким образом, здесь, как у Шеллинга, *свобода* вытекает из *необходимости*, а необходимость превращается в свободу. Но между тем как Шеллинг, вследствие идеалистического характера своей философии, не пошёл дальше общих,— хотя и чрезвычайно глубоких,— соображений на этот счёт, материалистическое понимание истории позволяет нам воспользоваться этими общими соображениями для исследования „живой“ жизни, для научного объяснения всей деятельности общественного человека» [58, стр. 46].

43

Деятельность самосознания абсолютна. Выходя из состояния абсолютного тождества и превращая свою деятельность во внешний мир, **Я** познаёт самого себя. Возникает разделение свободы и необходимости, соотношение которых представляет собой развитие истории. «История как целое есть продолжающееся, постепенно обнаруживающееся откровение абсолюта» [23, стр. 603]. Историю Шеллинг рассматривает как непрерывное доказательство бытия бога. Это доказательство может быть завершено лишь всей историей. Три периода истории представляют собой три периода откровения бога. В первом периоде господствует слепая сила судьбы, перед натиском которой гибнут великие империи и исчезает величие древнего мира. Во втором периоде судьба обнаруживается в качестве природы. В историю постепенно привносится механическая закономерность. Этот период начинается с расширения границ Великой Римской империи. Господствовавший прежде произвол сменяется общением между народами. Но Римская империя неизбежно должна была погибнуть, так как основывалась на законах природы. В третьем периоде судьба и законы природы должны обнаружиться как провидение. «Когда начнётся этот период, мы не можем сказать. Но когда этот период наступит, тогда *явится* также бог» [23, стр. 604].

Гносеология Шеллинга поражает богатством превращений чистого самосознания. Это пустое субъективное **Я** подобно фениксу, сжигающему себя для того, чтобы вновь возродиться из пепла. Первоначально **Я** выступает абсолютным тождеством. Стремление познать самого себя приводит к тому, что **Я** себе самому представляется природой. Но этим еще не достигается самосознание **Я**, т. е. **Я** для самого себя оказывается неуловимым протеом. Чтобы как-то схватить себя, оно превращается в общество. Превращение в природу совершенно исчезло из сознания **Я**. Теперь оно постигает себя самого только как общество. Так как и в этом состоянии **Я** видит себя исчезающим, то оно вынуждено превратиться в бога. Но и здесь **Я** ускользает от самого себя. Причиной этого является отсутствие действительного развития самосознания. Шеллинг знает лишь упразднение, метафизическое отрицание каждой ступени самосознания. Ему совершенно чуждо понимание отрицания как момента развития. Движению самосознания в его гносеологии не хватает гегелевского момента снятия. Поэтому при рассмотрении каждой новой ступени самосознания он вынужден заново начинать с принципа. Действительное развитие принципа подменяется его систематическим повторением. Принцип системы не развивается в систему принципа. А в диалектической системе истинное в начале должно быть истинным и в конце.

Метафизическое понимание принципа слабо прикрыто стремлением Шеллинга удовлетворить потребность в содержательном сознании. Это достигается тем, что определения природы и об-

щества оказываются продуктом субстанции-субъекта самосознания. В этом Шеллинг усматривал преимущество своей гносеологии перед фихтевской. В 1827 г. он писал: «Но если Фихте мог полагать, что избежал тех трудностей, с которыми встречается философский дух при объяснении мира в условиях объективного существования вещей, благодаря тому, что он всё объяснение перенёс в **Я**, то тем более он должен был признать себя обязанным *подробно* показать, каким образом вместе с одним лишь **Я** *есть* для каждого положен весь так называемый внешний мир со всеми его как необходимыми, так и случайными определениями. Он мог бы показать вещи, положенные вне непосредственного сознания, по крайней мере как переходный пункт, как опосредование акта самополагания. Однако кажется, что Фихте не увидел во внешнем мире никаких различий. Природа для него существует в абстрактном, обозначающем одну лишь преграду понятия **Не-Я**, совершенно пустого объекта, в котором ничего нельзя воспринять, кроме того, что он противоположен субъекту, — вся природа для него настолько растворилась в этом понятии, что дедукцию, которая простирается дальше этого понятия, он не считает необходимой» [45, стр. 90—91]. Шеллинг стремится развить «Наукоучение» Фихте до системы всего знания.

Развитие самосознания он пытается раскрыть на основе отношения сознания к природе и обществу, не выходя за пределы деятельности **Я**. В сфере чистого самосознания развёртывается отношение сознания к внешнему миру. Всё, что испорчено в мире, было испорчено на хороших основаниях, заметил как-то Гегель. Так как действительная природа и общество остаются абсолютно чуждыми для чистого самосознания, то Шеллинг вынужден уже имеющееся знание растворять в абстрактной субъективности. В рассмотрении природы он использует результаты современного ему естествознания. «Духовную же сторону, мораль и государство,— писал Гегель,— он, напротив, излагал, следуя чисто кантовским основоположениям; так, например, в «Трансцендентальном идеализме» (1800). Хотя это произведение написано в фихтевском духе, он не идёт дальше философии права Канта и его произведения, носящего название «О вечном мире» [57, стр. 487—488]. По тенденции к содержательному самосознанию работа Шеллинга предваряет «Феноменологию духа» Гегеля, а по принципу и методу образует её прямую противоположность. В гносеологии Шеллинга истории самосознания не хватает действительного самосознания истории.

с) Во всех действиях, рассмотренных теоретической и практической философией, **Я** не постигло ещё самого себя как первоначальное тождество субъекта и объекта самосознания. Шеллинг стремится отыскать такое созерцание, посредством которого **Я** представляется для себя как тождество субъекта и объекта. «Продукт этого созерцания, таким образом, должен

граничить, с одной стороны, с продуктом природы, а с другой стороны, с продуктом свободы и объединять в себе характер обоих» [23, стр. 612]. Созидание этого продукта свободно, но сам продукт является абсолютным тождеством свободы и необходимости. Таким продуктом Шеллинг считает произведение искусства. Произведение гения оказывается связующим звеном продукта природы и продукта свободы. Созерцание, в результате которого возникает это произведение, есть эстетическая деятельность **Я**. К сознательной деятельности относится всё то, что связано с размышлением и рефлексией, что может быть достигнуто посредством традиции и собственного навыка. Бессознательная же деятельность является даром природы. Обе деятельности в отрыве друг от друга не имеют никакого значения. «Произведение искусства выражает тождество сознательной и бессознательной деятельности» [23, стр. 619].

Опираясь на кантовские идеи, развитые в «Критике способности суждения», Шеллинг рассматривает произведение искусства как синтез природы и свободы. Основной особенностью искусства является бессознательная бесконечность, которая не может быть выражена полностью рассудком. Истинное произведение искусства допускает бесконечные истолкования. Так как эстетическое произведение возникает из чувства бесконечного

противоречия, то совершенство произведения искусства сопровождается чувством удовлетворения, которое переносится на само произведение. Поэтому даже высшее напряжение страдания или радости в произведении искусства получает выражение спокойствия и тихого величия. Произведение искусства есть бесконечное, выраженное в конечной форме. Шеллинг близок к диалектическому пониманию формы и содержания. «Определить красоту как выражение бесконечного в конечной форме,— говорил Плеханов,— значило поставить на вид, что содержание не есть нечто безразличное в художественном произведении, а, напротив, имеет большую важность. Да и вообще уже с точки зрения Шеллинга лишалось всякого смысла противопоставление *формы содержанию*» [60, стр. 651].

Однако Шеллинг абсолютизирует категорию прекрасного. По существу каждая категория эстетики есть определённое выражение единства эстетического и рационального. Каждая категория эстетики есть мера соотношения обоих моментов. А единство и необходимая связь различных категорий является конкретным выражением эстетической деятельности. Для Шеллинга же прекрасное есть высшее выражение единства эстетического и рационального. «Основной особенностью всякого произведения искусства, которое заключает в себе оба предшествующие момента, является, таким образом, *красота*, и без красоты нет произведения искусства» [23, стр. 620]. Прекрасное в некотором отношении противоположно возвышенному. Но эта противоположность имеет значение только в отношении объек-

46

та, а не субъекта созерцания. Истинно прекрасное всегда возвышенно, а истинно возвышенное прекрасно. Объект представляется возвышенным, если бессознательная деятельность самосознания достигает размеров, которые неприемлемы для сознательной деятельности. Это противоречие разрешается в эстетическом созерцании. Если сила воображения встречает противоречие, разрешение которого не стоит усилий, то возникает низменное.

Так как искусство не имеет внешней цели, то оно выше науки, говорит Шеллинг. Искусство и наука имеют одну и ту же задачу. Но в противоположность искусству разрешение этой задачи для науки оказывается бесконечным. Поэтому искусство является прообразом науки. Только произведение искусства выражает абсолютное тождество субъекта и объекта, которое распалось даже в самом Я. Искусство является истинным органом и документом философии, так как оно объединяет в себе объективность тождества и знание этой объективности. Искусство есть интеллектуальное созерцание, ставшее объективным. Сила воображения оказывается высшим тождеством субъективного и объективного, свободы и необходимости. Мир искусства для Шеллинга является истинным выражением искусства мира. «Система завершена, если она возвратилась к своему исходному пункту. Но именно это произошло с нашей системой. Так как именно то первоначальное основание всякой гармонии субъективного и объективного, которое в своём первоначальном тождестве могло быть представлено только посредством интеллектуального созерцания, благодаря произведению искусства совершенно выведено из сферы субъективного и стало всецело объективным» [23, стр. 628].

Вся история самосознания, представленная в «Системе трансцендентального идеализма», обнаружила, таким образом, свою несостоятельность. Самосознание не утверждает себя самого в своём развитии, так как ему недостаёт момента отрицательности. Искусство Шеллинг рассматривает как высшее подтверждение принципа, а само философствование как художественную гениальность. Но искусство не является высшим способом выражения самосознания. Искусство всегда отягощено чувственной конкретностью. С гносеологической точки зрения искусство можно назвать образным мышлением. Единство эстетического и рационального в истинном искусстве не позволяет ему подняться выше философии. Поэтому Гегель поступил совершенно правильно, рассматривая в «Феноменологии духа»

искусство лишь как момент развития самосознания. Истинным способом выражения самосознания является не чувственно конкретное, а мысленно конкретное, получающее своё выражение в единстве различных категорий.

Объявив искусство высшим познанием, Шеллинг преградил себе путь к логическому рассмотрению тождества субъекта

47

и объекта, мышления и бытия. Искусство, с презрением взирающее на конкретное мышление, оказалось внешним, случайным выражением самосознания. Но вследствие этого сама необходимость самосознания низведена до степени случая. Принцип шеллинговской гносеологии остался непосредственной истиной, лишённой всякого процесса опосредования, доказательства посредством развития. Шеллинг не поднялся до истинной диалектики развития. «Ибо суть дела исчерпывается не своей *целью*, а своим *осуществлением*, и не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением; цель сама по себе есть безжизненное всеобщее, подобно тому как тенденция есть простое влечение, которое не претворилось ещё в действительность; а голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию» [55, стр. 2].

48

Глава вторая. *Натурфилософия*

(От объекта к субъекту)

§ 1. *Динамический процесс развития природы*

Как и гносеология, натурфилософия Шеллинга не представляет собой законченного целого... Различные изложения натурфилософии Шеллинг начинал каждый раз с самого начала, переходя от одной формы и терминологии к другой. Чтобы избежать ненужных повторений, мы будем, как и прежде, следовать логическому методу исследования. Историческое развитие шеллинговской натурфилософии необходимо представить в теоретически последовательной форме. Логический метод избавляет нас от рассмотрения конкретных учений о природе.

Логическое есть историческое, освобождённое от случайностей. Поэтому наше исследование начинается с первой работы Шеллинга, которую он по аналогии со знаменитым произведением Гердера, посвящённым выяснению единства исторического процесса, назвал «Идеи к философии природы».

Признавая природу основным предметом познания, Шеллинг вынужден заново рассмотреть отношение духа к материи. Положительное знание не занимается исследованием этого отношения. А основой всей философии выступает противоположность материи и духа. «Великие мыслители древности не отваживались выходить за пределы этой противоположности. Платон ещё противопоставляет материю как нечто иное богу. Первым, кто рассматривал дух и материю с полным сознанием как единое, мысль и протяжение лишь как модификации того же самого принципа, был *Спиноза*. Его система была первым смелым наброском творческой силы воображения, которая в идее бесконечного, абсолютного как такового непосредственно постигла конечное, а конечное познала лишь в бесконечном. *Лейбниц* пошёл и шёл противоположным путём. Наступило время, когда можно восстановить его философию» [19, стр. 20]. Кантовская школа навязала ему свои вымыслы. Более всего Лейбниц был

49

далёк от спекулятивной химеры мира вещей в себе, которые, будучи непознаваемы, всё же воздействуют на нас и порождают все представления. Лейбниц абсолютно отрицал

возможность воздействия внешней причины на дух. Кантианцы же полагают, что монады имеют окна, через которые вещи входят и выходят, замечает Шеллинг.

Философию Спинозы и Лейбница в своей гносеологии Шеллинг считал догматизмом, а философию Канта незавершённым критицизмом. Понятие вещи в себе он рассматривал как момент догматизма в кантовской философии. В понятии же вещи как предмета опыта он усматривал основу критицизма. Шеллинг был неудовлетворён лишь признанием вещи в себе, этой пустой абстракцией объективного принципа, противоречащего внутренней логике всей философии Канта. Поэтому кантовская философия рассматривалась как более высокая по сравнению с философией Спинозы и Лейбница. Совершив переход от субъективного к объективному идеализму, Шеллинг изменяет отношение к своим предшественникам. Философию Спинозы и Лейбница он ставит теперь выше философии Канта. Причина этого заключается не в признании объективности вещи в себе, так как Спиноза и Лейбниц также признают объективность принципа, а в том, что вещь в себе выступает причиной всего материала мышления. Шеллинг исключает каузальное отношение материи и духа. Поэтому его внимание привлекает теперь то, что Спиноза рассматривает мышление как атрибут материальной субстанции, а Лейбниц в своей «Монадологии» развил систему объективного идеализма. Шеллинг пытается обосновать познаваемость материи тем, что основой последней является дух. Субъективный дух должен познавать объективный дух.

Этот замысел привёл Шеллинга к резкой критике философии Канта. Понятие вещи в себе оказалось препятствием как для последовательно субъективного, так и для последовательно объективного идеализма. Вещь в себе объективна. Однако непознаваемость её лишала всякой возможности утверждать, что в основе своей она духовна. Сам Кант считал вещь в себе материальной и воздействующей на чувственность субъекта. Признание непознаваемости вещи в себе и её являемости субъекту есть основное противоречие кантовской философии. Это противоречие Шеллинг стремится преодолеть с точки зрения объективного идеализма. Непосредственным пунктом критики выступает кантовское положение, что воздействие вещи в себе является причиной представлений. Критика же кантовского агностицизма является лишь следствием принципа объективного идеализма. Согласно Шеллингу, нельзя понять, каким образом вещь воздействует на свободное существо, которое не является вещью. Вещь воздействует только на вещь. «Во мне может быть только дело и действие; от меня только могут *исходить* воздействия, во мне не может быть никакого *страдания*» [19, стр. 17].

50

Кант рассматривает воздействие вещей как причину представлений. Но о самих вещах мы знаем лишь посредством представлений. Поэтому, согласно Шеллингу, мы не имеем никакого понятия о том, чем являются вещи в качестве предшествующих представлению. Борьба против кантовского положения о воздействии материальных вещей на субъекта лишила Шеллинга малейшей диалектической проницательности. Причинное отношение он рассматривает не как связь субъекта и объективной реальности, а как непроходимую пропасть. Причинное отношение, это необходимое условие всякого познания, превращается им в источник агностицизма. «Если вещи являются *причиной* представлений, то они *предшествуют* представлениям. А вследствие этого разъединение между обоими становится постоянным» [19, стр. 16]. Интеллектуальный мир наполняется химерами, против которых невозможна никакая борьба, так как они лежат по ту сторону всякого разума. Вещи в себе, говорит Шеллинг, существующие, очевидно, в межмировых пространствах Эпикура, должны воздействовать на меня и вызывать представления. Но так как пространство и время не принадлежат вещам в себе, то о них можно иметь лишь такое представление, которое парит между нечем и ничто. Все представления о внешнем мире, таким образом, должны быть развиты из меня самого. Такая система вынуждена давать авантюристическое объяснение происхождения представлений.

«Вещам в себе противопоставляется душа, а эта душа содержит в себе известные формы а

ргогі, которые перед вещами в себе имеют лишь то преимущество, что можно представлять, их по крайней мере как нечто абсолютно пустое. В эти формы вмещаются вещи, так как мы их представляем. Вследствие этого лишённые формы предметы получают форму, а пустые формы содержание. Как происходит, что вещи вообще представляются, об этом глубокое молчание. Достаточно, мы представляем вещи вне нас, но лишь в представлении переносим на них пространство и время, далее понятия субстанции и акциденции, причины и действия и т. д.; так возникает последовательность наших представлений в нас, а именно необходимая последовательность, и эту искусственную, сознанием лишь порождённую, последовательность называют ходом природы. Эта система не нуждается ни в каком опровержении» [19, стр. 34]. Шеллинг считает скептицизм Юма более высоким по сравнению с кантовской философией. Юм, верный своему принципу, оставляет совершенно нерешённым вопрос о том, соответствуют или нет нашим представлениям вещи вне нас. Он предполагает, что последовательность явлений имеет место лишь в наших представлениях. А необходимость последовательности причины и действия в этих явлениях объясняет привычкой. Так как явления до сих пор следовали друг за другом в таком порядке, то сила воображения привыкла ожидать этот же порядок в будущем.

51

Это объяснение предполагает то, что ещё необходимо объяснить. «Так как ведь должно было быть объяснено именно то, *почему вещи* (что Юм не отрицает) *до сих пор следовали друг за другом в этом порядке*» [19, стр. 35]. Юм мог сказать, что это так есть, но это не значит философствовать.

Не оставалось ничего больше, таким образом, как вывести необходимость последовательности представлений из природы духа. А чтобы эта последовательность была истинно объективной, сами вещи должны были возникать в этом следовании друг за другом. Осуществить такую попытку стремились Спиноза и Лейбниц. Спиноза не мог терпеть разъединения наших идей и вещей вне нас. «Он понимал, что в нашей природе идеальное и реальное (мысль и предмет) объединены теснейшим образом. То, что мы имеем представления о вещах вне нас, что сами наши представления простираются на них, он мог объяснять только из нашей *идеальной природы*; а то, что этим представлениям соответствуют действительные вещи, он должен был объяснять из *возбуждений* и *определений* идеального в нас» [19, стр. 35—36]. Понятие и вещь, мысль и протяжение были для Спинозы модификацией одной и той же субстанции. Возникновение реального и идеального в нас он объяснял не из самосознания, а из бесконечной субстанции вне мышления. Субстанции изначально присущи видоизменения и бесконечный ряд конечных вещей. Основным недостатком спинозовской философии Шеллинг усматривает в неподвижности субстанции, в отсутствии момента становления. «Так как в его системе не было никакого перехода от бесконечного к конечному, то для него начало *становления* было так же непостижимо, как начало бытия» [19, стр. 36]. То, что последовательность вещей представляется необходимой, Спиноза объясняет первоначальным тождеством вещей и представлений. Но как осознаётся эта последовательность, он не смог сделать понятным.

Необходимо было преодолеть как неподвижность субстанции, так и недостаток самосознания в философии Спинозы. Объединение идеального и реального он приписал бесконечной субстанции. Но именно на этом первоначальном объединении покоится природа человеческого духа, утверждает Шеллинг. Непосредственно мы знаем лишь свою собственную сущность. Этим путём пошёл Лейбниц, который рассматривает реальное и идеальное как результат одного и того же способа действия духа. Внешние вещи стали действительными благодаря способу представления духовной природы. Дух является абсолютным основанием бытия и знания. К природе духа принадлежит определённая система представлений внешних вещей. Философия стала генетической, так как весь необходимый ряд представлений возникает как бы перед глазами. «Мы рассматриваем систему наших представлений не в её бытии, а в её *становлении*» [19, стр. 39]. Система

природы, согласно Шеллингу, является одновременно

52

системой нашего духа. Природа должна не только выражать, но и необходимо реализовывать законы нашего духа. «Природа должна быть видимым духом, а дух — невидимой природой. Здесь, следовательно, в абсолютном тождестве духа в нас и природы вне нас, должна разрешаться проблема, как возможна природа вне нас» [19, стр. 56].

Это объективно идеалистическое понимание единства материи и духа Шеллинг кладёт в основу рассмотрения понятия философии и места натурфилософии в ней. Абсолютно идеальное есть также абсолютно реальное. Вне этого тождества нет никакой абсолютной и безусловной реальности. Философия является абсолютным знанием. «Абсолютное знание есть лишь такое, в котором субъективное и объективное объединены не как противоположные, а как абсолютно субъективное является абсолютно объективным, и наоборот» [19, стр. 61]. Абсолют есть чистое тождество, вечное действие, в котором его сущность становится для него формой, а форма становится сущностью. В абсолюте сущность и форма едины. Всякое различие имеет место лишь в его становлении. Три момента единого принципа фихтевской гносеологии Шеллинг превращает в принцип объективного идеализма. Так как природа и дух являются выражением становления абсолюта, то натурфилософия выступает необходимой частью философии вообще. «Философия есть наука об абсолютном, но как абсолют в своём вечном действии необходимо включает две стороны, идеальное и реальное, как единое, так и философия, рассматриваемая со стороны формы, необходимо должна разделяться на две стороны, хотя её сущность состоит именно в том, чтобы обе стороны рассматривать как единое в абсолютном акте познания». [19, стр. 66].

Реальная сторона вечного действия абсолюта обнаруживается в природе. Вслед за Спинозой вечную природу абсолюта Шеллинг называет *natura naturans*, а являющуюся природу, которая есть лишь тело и символ природы в себе,— *natura naturata*. В абсолютном обе природы образуют единство. В вечной природе абсолют становится для себя особенным в качестве абсолютно идеального. В являющейся же природе особенная форма познаётся только как особенная, как нечто иное абсолюта. То, что абсолют в являющемся идеальном не превращается в нечто другое, дало повод относительно идеальному приписать приоритет над реальным, а относительный идеализм представить как абсолютную философию. Это имеет место в «Наукоучении». Философия Фихте, говорил Шеллинг, ограничилась субъективным сознанием, а само абсолютное сделала предметом бесконечной задачи, абсолютного требования. Объективно-идеалистическую натурфилософию он противопоставляет субъективно-идеалистической гносеологии Фихте. «Природа,— писал Фейербах,— на этом пути с неизбежностью получила

53

значение чего-то *для себя* значимого. Объект выскользнул из пределов субъективного идеализма, будучи положен в качестве объекта *особой* науки. Природа перестала быть чем-то выведенным, положенным, но предстала как нечто первичное, самостоятельное,— пусть не сама по себе, но, во всяком случае, *для* натурфилософии. Благодаря этому природа получила значение, обратное тому, какое она имела в идеализме Фихте» [62, стр. 82—83].

Тайна природы, по мнению Шеллинга, состоит в том, что она содержит в себе противоположные силы. Природа не терпит, чтобы нечто существовало независимо от всеобщей связи. Каждая сила ограничивается противоположной и существует лишь в этом противоречии. Каждый продукт возникает благодаря взаимодействию. «Это является великим искусным приёмом природы, единственно благодаря которому она обеспечивает постоянный круговорот, в котором она пребывает, а этим свою собственную вечность. Ничто из того, что существует и что возникает, не может быть или возникнуть без того, чтобы

одновременно не было или не возникло нечто другое, и даже гибель продукта природы есть не что иное, как уплата долга, который он взял на себя по отношению ко всей остальной природе; поэтому внутри природы нет ничего первоначального, ничего абсолютного, ничего самостоятельно существующего. Начало природы существует повсюду и нигде, и пылливый дух в движении назад точно так же, как и в движении вперёд, находит ту же самую бесконечность её явлений. Чтобы поддерживать это постоянное изменение, природа должна была всё разложить на *противоположности*, установить *крайности*, единственно внутри которых было возможно бесконечное многообразие её явлений» [19, стр. 111—112].

Взаимное притяжение и отталкивание являются всеобщими законами природы, утверждает Шеллинг. Всеобщность этих законов делает их условием возможности природы вообще, т. е. материи как таковой. Всякое тело движется лишь потому, что оно является материей внутри определённых границ, которые мыслятся лишь как продукт противоположных сил. Движение тела предполагает внутренний покой, равновесие внутренних сил. Движение точно так же немыслимо без покоя, как и покой без движения. Равновесие сил в теле предполагает упразднение этого равновесия. Возможность этого упразднения должна иметь основание в самой материи. «Но материя *инертна*. Движение материи без внешней причины невозможно» [19, стр. 185]. Так как механическое и химическое движение невозможно без динамического, то динамическое движение необходимо является первоначальным и предшествует всем остальным. А динамическое движение возможно лишь благодаря силам притяжения и отталкивания. Никакое движение материи невозможно без этих первоначальных сил. «Мёртвая материя является лишь

54

первой ступенью действительности, по которой мы постепенно поднимаемся до идеи природы» [19, стр. 215].

Так как всеобщие силы притяжения и отталкивания являются условием возможности материи, то они лежат по ту сторону всякого опыта, выраженного в понятиях. «Ведь понятия являются лишь силуэтом действительности» [там же]. Рассудок схватывает и постигает лишь то, что была в состоянии породить творческая способность. Понятия рассудка без созерцания не имеют никакой реальности. В человеческом духе понятие и созерцание никогда не могут быть разъединены. Если бы всё знание основывалось на понятиях, то не было бы никакой возможности убедиться в существовании какой-либо реальности. Материя действительна лишь вне наших понятий о ней. Действительно лишь то, что дано непосредственно, без всякого опосредования через понятия. Шеллингу чуждо понимание конкретного мышления. Созерцание он рассматривает как высшее в познании, так как объект внешнего созерцания представляется материей, т. е. продуктом сил притяжения и отталкивания. Эти силы являются условием внешнего созерцания. В самом созерцании, таким образом, лежит основание того, почему материя мыслится необходимо как продукт противоположных сил. То, что нечто существует независимо от меня, знаю я лишь благодаря тому, что чувствую себя принуждённым представлять это нечто. Но это принуждение я могу чувствовать лишь в отношении к чувству, что я первоначально свободен от всякого представления и что представление составляет не саму мою сущность, а только модификацию моего бытия.

«Только по отношению к свободной деятельности во мне принимает свойства действительности то, что свободно на меня воздействует; только с первоначальной силой моего **Я** обнаруживается сила внешнего мира» [19, стр. 217]. Действительный мир раскрывается передо мной вместе с первым моментом самосознания. Вера в действительность вне меня возникает с верой в меня самого. Первое так же необходимо, как и второе. Человек познаёт действительность в той мере, насколько он возвышается над ней. «Только свободный человек *знает*, что мир существует вне его; для иного мир есть только *сон*, от которого он никогда не пробуждается» [19, стр. 218]. Всякому мышлению и представлению предшествует первоначальная неопределённая и неограниченная

деятельность. Ограничение и определённая она получает лишь от противоположной деятельности. Если бы деятельность нашего духа была первоначально ограниченной, то дух никогда не смог бы чувствовать себя ограниченным. Дух чувствует свою ограниченность лишь в противоположность первоначальной неограниченности. Две взаимно противоположные деятельности являются необходимым условием возможности созерцания.

55

Всякое ограничение мыслится как отрицание положительного. Поэтому совершенно неопределённая и в бесконечность направленная деятельность является положительной, а противоположная и направленная на конечное деятельность становится отрицательной. Первоначально положительная и первоначально отрицательная деятельности представляют собой единство противоположностей. Обе деятельности, таким образом, в продукте объединяются с одинаковой необходимостью. Деятельность духа, в результате которой возникает общий продукт, есть созерцание. Сущность созерцания состоит в том, что в нём объединены абсолютно противоположные, друг друга ограничивающие деятельности. «Отсюда ясно, почему созерцание есть не самое низкое (как полагают многие мнимые философы), а *первая ступень* познания, *высшее* в человеческом духе, то самое, что по сути дела составляет его духовность, так как дух есть то, что из первоначальной борьбы своего самосознания может создавать объективный мир и в самой этой борьбе сообщать продукту устойчивость» [19, стр. 222].

В этой борьбе противоположных сил пребывает всё живое, которое является видимым аналогом духа. Действительный мир возникает из первоначальной борьбы противоположных деятельностей в духовном существе. Мир представляется Шеллингу зеркалом бесконечности духа. Никакое объективно данное бытие невозможно без познания духа. И никакой дух невозможен без существования мира для него. Созерцание невозможно без первоначально противоположных деятельностей, а дух лишь в созерцании может завершить первоначальную борьбу самосознания. Продукт созерцания объединяет в себе противоположные деятельности. Этот продукт постигается рассудком как нечто от него независящее, ставшее действительным в результате борьбы противоположных сил. Исследование сущности материи во все времена для философов было окружено мраком. Системы философии наталкивались на затруднение потому, что материя рассматривалась как нечто данное.

Для Шеллинга материя есть обнаружение вечной сущности абсолюта, внедрение бесконечного единства в относительное единство, приобретающего телесную форму. Дух и материя являются двумя сторонами абсолютного тождества. «Материя, рассматриваемая абсолютно, есть, следовательно, не что иное, как реальная сторона абсолютного познания и как таковая едина с самой вечной природой, в которой дух бога вечным образом творит бесконечное в конечном» [19, стр. 225]. В различных потенциях материя обнаруживается как целое. Первой потенцией является внедрение единства в различие. Эта потенция, соответствующая в идеальном самосознанию, в реальном обнаруживается как линия. Второй потенцией является возвращение различия в единство. Эта потенция, соответствующая в идеальном ощущению, в реальном обнаруживается как качество. Тре-

56

тьей потенцией выступает абсолютная индифферентность. Три потенции материи соответствуют трём потенциям духа. Эта аналогия приводит к тому, что природу Шеллинг принимает за окаменевший интеллект, качества природы за угасшие ощущения, а тела природы за омертвлённые созерцания. «Высшая жизнь скрывается здесь в смерти и лишь через многие преграды снова прорывается к себе самой» [19, стр. 226].

Продукт созерцания рассудок постигает как самостоятельно существующий объект, так как сознание возникает лишь вместе с объектом. Происхождение объекта лежит по ту сторону

сознания. Поэтому противоположные деятельности, которые созерцание объединяет в объекте, представляются рассудку силами, присущими самому объекту. Эти силы рассудок считает реальными, так как они необходимо вытекают из природы нашего духа и созерцания. Факторы созерцания кажутся рассудку основными силами материи. Положительная деятельность созерцания, ограничиваемая отрицательной деятельностью, получает определённые направления. В результате этого способа действия духа возникает понятие пространства с его тремя измерениями. Отрицательная деятельность созерцания в отношении к пространству является точкой. Так как положительная деятельность придаёт этой точке единое направление, то возникает линия. Этот способ действия духа, постигаемый вообще, даёт понятие времени с его одним измерением. Пространство и время взаимно определяют друг друга, вследствие чего продукт созерцания выступает ограниченной сферой. Этот продукт созерцания представляется рассудку материей, которой присущи силы притяжения и отталкивания. *«Всякий объект внешних чувств является как таковой необходимо материей, т. е. пространством, заполненным и ограниченным силами притяжения и отталкивания»* [19, стр. 231].

В этой дедукции материи из первоначальных сил притяжения и отталкивания Шеллинг непосредственно опирается на «Метафизические начала естествознания» Канта. А в обосновании необходимости познания материи как продукта противоположных деятельностей созерцания он использует результаты гносеологии Фихте. Использование субъективной гносеологии в разработке объективной натурфилософии показывает, что в диалектике чистого самосознания Фихте правильно выразил некоторые моменты объективной диалектики. Как бы Шеллинг ни относился к Фихте субъективно, его философское развитие объективно обнаруживает как недостатки, так и достоинства фихтевской философии. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг подверг гносеологию Фихте всестороннему развитию, в результате чего выявилась несостоятельность её принципа. Конкретные определения природы и общества оказались продуктом чистого самосознания. Подведение же объективного содержания наук о природе и обществе под схему

57

развития этого самосознания было подтверждением относительной истинности фихтевской диалектики. Это позволило Шеллингу перенести диалектику чистого самосознания на объективную природу. Рациональный момент фихтевской диалектики получил обоснование на основе объективного принципа. Против своей воли и бессознательно Шеллинг разоблачает тайну происхождения диалектики чистого самосознания. Своим существованием эта диалектика обязана не чистой деятельности самосознания, а познанию реального бытия.

Насколько ещё бессознательно мыслитель объективно разоблачает несостоятельность принципа фихтевской гносеологии, видно из того, что познаваемость материи как продукта противоположных сил он пытается обосновать, опираясь на этот принцип. Шеллинг пытается сочетать объективный принцип натурфилософии и субъективный принцип гносеологии. Необходимой в наших представлениях является лишь материальность внешних вещей. Эта материальность покоится на борьбе сил притяжения и отталкивания. Из взаимного ограничения динамических сил возникает совершенно неопределённый объект, которому соответствует понятие материи вообще. Рассудок набрасывает общую схему, как бы контур предмета вообще. Опираясь на «Критику чистого разума» Канта, Шеллинг рассматривает схему как опосредование всеобщего понятия и отдельного созерцания. Схема предмета вообще даёт понятие количества вообще, т. е. чего-то внутри неопределённых границ. Посредством отвлечения от этой всеобщности постепенно возникает индивидуальность и определённость. Эта способность представления так глубоко лежит в природе нашего духа, что мы её произвольно переносим на природу.

Материя есть самое непонятное из всех вещей, утверждал Шеллинг. Она является тем

неизвестным корнем, из которого происходят все образования и живые проявления природы. Без познания материи наука разума лишается связи, посредством которой идея опосредована с действительностью. Материя не есть нечто независимое от абсолютного единства существующего. Она не тождественна чистому ничто. Шеллинг соглашается с положением Спинозы, что материя есть атрибут, который выражает в себе бесконечное и вечное бытие. Так как каждая часть материи является выражением всей вселенной, то материя рассматривается как сущность таких атрибутов. Природа есть не только продукт творения, но и само творение, не только выражение чего-то вечного, но и само это вечное. Вся природа обнаруживает непрерывное стремление к определённости, так как основанием движения выступает неисчерпаемый источник положительной силы. «Этот *положительный* принцип есть первая сила природы» [20, стр. 381]. Отрицательная сила, постоянно ограничивая действие положительной силы, приводит к вечному круговороту явлений в мире. «Этот *отрицательный* принцип

58

есть вторая сила природы. Обе эти борющиеся силы, представленные одновременно в единстве и в столкновении, приводят к идее *организующего принципа*, формирующего мир в систему. Быть может, такой принцип древние хотели обозначить понятием мировой души» [там же].

Если бы положительная сила оставалась бесконечной, то она превзошла бы все границы возможного восприятия. Но ограничиваясь отрицательной силой, она обнаруживается в явлениях, т. е. становится объектом восприятия. Единственно непосредственным объектом созерцания является положительное в каждом явлении. Об отрицательном как причине ощущений, согласно Шеллингу, можно лишь делать выводы. Первая сила природы скрывается позади отдельных явлений, в которых она обнаруживается. Всякое развитие и всякое становление материи сопровождается движением. В природе нет абсолютного покоя. «Так как всякая материя заполняет своё определённое пространство только благодаря взаимодействию противоположных сил» [20, стр. 383]. Всякий покой относителен. Тело покоится лишь в отношении к определённому состоянию материи. Первым принципом является всеобщий дуализм природы, так как без противоположных сил невозможно никакое движение. Противоположность реальна лишь там, где она существует одновременно и в одном и том же субъекте. Первоначальные силы не были бы противоположными, если бы они не были первоначальными деятельностями единой природы, которая действует лишь в противоположных направлениях.

«Всякая действительность предполагает уже развитие. Где есть явления, там есть уже противоположные силы. Следовательно, наука о природе предполагает в качестве непосредственного принципа *всеобщую двойственность* и, чтобы это было понятно, *всеобщее тождество* материи. Ни принцип абсолютного различия, ни принцип абсолютного тождества не являются истинными. Истина лежит в объединении обоих» [20, стр. 390]. Всякое действие в природе есть взаимодействие. Всякая сила природы пробуждает противоположную силу, которая существует только в этой борьбе. Как только эта борьба прекращается, она исчезает, возвращаясь в сферу всеобщего тождества. Ни одна из противоположных сил природы не есть нечто абсолютно действительное. Эти силы существуют только посредством взаимной борьбы. Противоположность сил Шеллинг называет дуализмом, а единство противоположностей полярностью. «*Сводить всю природу к полярности и дуализму* есть первый принцип философского учения о природе» [20, стр. 459]. Во всей природе действуют раздвоенные и реально противоположные силы. Эти силы, объединённые в одном теле, придают ему характер полярности. Явления полярности образуют как бы более узкую и определённую сферу, внутри которой обнаруживается всеобщий дуализм.

59

Шеллинг близок к пониманию основного закона диалектики. Единство и борьбу противоположностей он рассматривает как источник всякого развития природы, всего многообразия её процессов и явлений. Механическое и химическое движение материи предполагает борьбу противоположных сил. «...Основной формой всякого движения,— писал Энгельс,— являются приближение и удаление, сжатие и расширение,— короче говоря, старая полярная противоположность *притяжения и отталкивания*» [8, стр. 393]. Вся материя движется и развивается. Однако в объективный закон развития материи Шеллинг вносит субъективное представление о силе. Противоположные силы притяжения и отталкивания выступают чем-то самостоятельным по отношению к материи, условием её существования. Эти силы не внутренне присущи материи, а господствуют над ней. Как и Аристотелю, материя представляется Шеллингу инертной массой, которая не способна к самодвижению и порождению органической жизни. «Не жизнь есть свойство или продукт животной материи, а наоборот, *материя есть продукт жизни*. Не организм есть свойство отдельных вещей природы, а наоборот, *отдельные вещи природы суть столь же многообразные ограничения или отдельные способы созерцания всеобщего организма*» [20, стр. 500].

Причина жизни не может быть найдена в органической природе, так как такое объяснение уже предполагает существование организма, возникновение которого ещё нужно объяснить. Причиной жизни не может быть и неорганическая природа, так как даже химический процесс не может породить биологического организма. Сами химические силы предполагают существование более высокой причины, которая приводит их в движение. Жизнь состоит в свободной игре силы, в постоянном круговороте процессов. Верно, что химические процессы не могут быть непосредственной причиной жизни. Это положение есть отказ от плоского эволюционизма. Однако Шеллингу чуждо понимание того, что переход от одной формы движения материи к другой совершается посредством прерыва непрерывности, т. е. посредством скачка. Поэтому причину жизни он усматривает в борьбе первоначальных сил, продуктом которых выступает материя со всеми способами её существования. Отвергая материалистическое понимание эволюционизма, он утверждает объективно-идеалистическое понимание, так как причиной жизни выступает мировая душа. «Так как этот принцип поддерживает непрерывность неорганического и органического мира и связывает всю природу во всеобщий организм, то в нём мы снова узнаём ту сущность, которую древняя философия приветствовала как *общую душу природы*» [20, стр. 569].

60

§ 2. Единство сил природы как субъекта-объекта

Предметом философии является безусловное. Безусловное не может быть найдено в какой-либо отдельной вещи, о которой можно сказать, что она есть, так как то, что есть, является лишь отдельной формой или видом бытия. Шеллинг метафизически противопоставляет безусловное и обусловленное. Безусловное для него тождественно бытию, но о бытии нельзя сказать, что оно есть. Бытие вообще отрывается от наличного бытия. Здесь видно, как запутываются в простейших категориях. По существу бытие столь же есть, как и не есть. Шеллинг абсолютизирует один из двух моментов становления. «Философствовать о природе — значит *творить* природу. Но всякая деятельность замирает в её продукте, так как она направлена только на этот продукт. *Природу как продукт* мы, следовательно, не знаем. Мы знаем природу только как деятельную, так как нельзя философствовать ни о каком предмете, который нельзя приводить в деятельность» [21, стр. 13].

Абсолютная деятельность природы выражается в результатах этой деятельности. Всё конечное является продуктом первоначальной противоположности сил. Так как природа является своей собственной законодательницей, то она имеет безусловную реальность. Природа как субъект есть абсолютная деятельность, а объектам природы присущ характер постоянства, устойчивости и качества. Но ни в каком объекте природа не достигает

абсолютного покоя. «Природа является безусловно деятельной, если в каждом её продукте лежит стремление к бесконечному развитию» [21, стр. 19]. Как и трансцендентальный идеализм, натурфилософия исследует возникновение и развитие объекта; как трансцендентальный идеализм вскрывает единство различных актов самосознания, посредством которых обнаруживается деятельность природы как субъекта. Метод фихтевского «Наукоучения» Шеллинг применяет к рассмотрению самой природы.

Вся природа есть постоянное возникновение продуктов. «Различные формы, в которые она переходит, обнаруживаются лишь как *различные ступени развития одной и той же организации*» [21, стр. 33]. Всё, что существует в природе, должно рассматриваться как ставшее. Природа вообще не терпит никакого последнего продукта. Различные ступени развития являются различными ступенями образования продуктов. Сколько возможно комбинаций между противоположными деятельностями природы, столько же возможно различных образований и соответственно ступеней развития. Каждый продукт представляет собой определённый синтез действий. Природа никогда не перестаёт быть деятельной. Различие организаций Шеллинг сводит к различию ступеней единого развития. Все организации

61

представляют единую организацию на различных ступенях. «Следовательно, каждая организация выражает не только характер определённой ступени развития, но также определённое соотношение первоначальных действий» [21, стр. 54].

Вся природа является единым постоянно возникающим продуктом. Неорганическая и органическая природа образуют единство противоположностей. «Природа неорганического должна быть определима через противоположность к природе органического» [21, стр. 93]. Неорганическая и органическая природа взаимно определяют друг друга. Противоположность их состоит в том, что всякий организм для себя самого является одновременно субъектом и объектом. Неорганическое же никогда не выступает объектом для самого себя. Организм сам для себя является средой, через которую на него воздействует неорганическая природа. Так как организм заключает в себе двойственность, то он принадлежит неорганической и органической природе одновременно. «Так же как организм есть *двойственность в тождестве*, такой же является *природа*, единая, себе самой равная, и всё же самой себе противоположная. Поэтому происхождение органической двойственности должно быть *единым* с происхождением двойственности в природе вообще, т. е. с происхождением *самой природы*» [21, стр. 160].

Всё многообразие различных ступеней развития природы обнаруживает тождество в двойственности и двойственность в тождестве. Все явления природы ведут к последней причине. Эта причина как источник всякой деятельности природы объективно непознаваема. Она есть нечто абсолютно необъективное. А абсолютно необъективным, согласно Шеллингу, может быть лишь то, что является причиной всякой объективности природы. Натурфилософия Шеллинга обнаруживает все достоинства и недостатки метода трансцендентального идеализма. Философская деятельность Канта привела к осознанию того положения, что материальный и духовный мир должны рассматриваться в их генезисе, что источником всякого развития выступает борьба противоположностей. Такими противоположностями оказываются силы притяжения и отталкивания в материи, антиномии разума и т. д. Этим Кант обеспечил за собой непреходящее место в истории развития диалектики. Фихте, опираясь на достижения Канта, дал классическую разработку диалектики чистого самосознания. Впервые после Аристотеля была предпринята попытка вывести категории в их необходимой связи. Шеллинг расширяет сферу действия диалектики и подготавливает понимание её всеобщности. Он восстанавливает полноправное существование объективной диалектики и даёт ей обоснование, опираясь на результаты современного ему естествознания.

Заслуга Шеллинга состоит не в дальнейшем развитии диалектики после Фихте, а лишь в применении её к рассмотрению явлений природы. Это расширение сферы действия диалектики

62

не привело к развитию самой диалектики как таковой потому, что явления природы подводились под готовую схему мышления. Эта ошибка Шеллинга является ошибкой идеализма вообще. Но эта ошибка приняла у него особенную форму. Она заключается в том, что законы объективной диалектики он не только не выводит из природы, а навязывает их последней как законы мышления в том самом виде, как они даны в «Наукоучении» Фихте. Для Шеллинга не диалектическое мышление является отражением развития природы путём противоположностей, которые в постоянной борьбе переходят друг в друга на более высокой ступени развития, а, наоборот, природа должна сообразоваться с диалектикой чистого самосознания, оригинал — с копией. Метод натурфилософии и гносеологии один и тот же. Поэтому критика метода натурфилософии является одновременно критикой метода гносеологии.

Как и гносеология, натурфилософия занята рассмотрением генезиса становления объекта. Но это правильное положение не получает дальнейшего развития, так как за становлением, объекта упускается из виду сам объект становления. Как в гносеологии выступал объективно непознаваемый принцип, так и в натурфилософии теперь принимается объективно непознаваемая причина развития природы. Как в гносеологии принцип остался вне развития самосознания, так и в натурфилософии причина оказывается чуждой развитию природы. В гносеологии Шеллинг начинает с непосредственного тождества субъекта и объекта, но не доказывает это тождество, не показывает, каким образом субъект и объект переходят друг в друга. Шеллинговская гносеология не знает опосредованного тождества, тождества проникновения противоположностей, в результате чего возникает качественно новая ступень развития. Натурфилософия также начинает с абсолютного тождества, а в развитии природы признаёт лишь борьбу противоположностей, исключая их взаимный переход друг в друга, когда они доведены до крайности. Взаимное проникновение противоположностей Шеллинг рассматривает как уничтожение противоречия. «Та же причина, которая препятствует тому, чтобы крайности природы переходили друг в друга, а вселенная исчезла в единой однородности, та же самая причина препятствует также угасанию организма и его переходу в состояние тождества. Как абсолютной двойственностью обусловлена *всякая* деятельность, так органической двойственностью (модификацией лишь первой) обусловлена *органическая* деятельность» [21, стр. 219].

Одностороннее понимание закона единства и борьбы противоположностей не дало возможности Шеллингу осознать сущность закона взаимного перехода количества и качества, а также закона отрицания отрицания. Ещё более неясной осталась для него необходимая связь этих законов диалектики, лишь единство которых является источником всякого

63

развития. Поэтому как в гносеологии, так и в натурфилософии Шеллинга мы не находим необходимости возникновения нового качества. Его диалектика, как и у Фихте, знает преимущественно лишь количественное отношение противоположностей. Вследствие этого в шеллинговской натурфилософии природа приобретает прямолинейную форму развития. Развитие природы представляется как ряд, различные ступени которого различаются количественным соотношением противоположных сил. Действительное развитие природы остаётся необъяснённым. «Повод к этому заблуждению,— писал Гегель,— заключался в основном ошибочном учении об абсолютном, которое определялось как абсолютное безразличие субъективного и объективного, так что все определения должны были оказаться лишь *количественными* различиями» [54, стр. 479].

Магнетизм, электричество, химизм, органическая жизнь различаются между собой лишь соотношением первоначальных сил притяжения и отталкивания. Вся природа есть единство противоположностей. Природа является объектом для самой себя. Всякая противоположность в природе сводится к единой первоначальной противоположности. Если бы в противоположности природы не было единства, то природа не была бы в себе самой существующим целым. Если бы в единстве природы не было противоположности, то природа была бы абсолютным покоем. В невозможности взаимного проникновения противоположностей Шеллинг усматривает необходимое условие развития природы. «Если бы крайние концы этой противоположности могли переходить друг в друга, то все динамические явления исчезли бы и природа погрузилась бы во всеобщую бездеятельность» [21, стр. 250]. Это игнорирование проникновения противоположностей обнаруживает, что динамическое учение является односторонним выражением развития природы. Лишь диалектическое, а не динамическое учение является истинным выражением конкретного развития природы.

Причиной того, что развитие природы и духа получило у Шеллинга одностороннее выражение, было не только метафизическое понимание абсолюта, но и идеалистически истолкованное единство материи и духа. Природа для него является лишь видимым организмом человеческого рассудка. Это идеалистическое обоснование единства диалектики и было основой не критического отношения к методу Фихте. Недостаток фихтевской философии усматривается им лишь в односторонности системы, так как трансцендентальный идеализм рассматривает лишь движение от идеального к реальному. Натурфилософия исследует восхождение от реального к идеальному. Обе науки образуют единую, цельную систему. Обе науки представляются Шеллингу по существу, а следовательно, и по методу тождественными. Различие их сводится лишь к различному пути решения единой задачи. Шеллинг не видит принципиальной противо-

64

положности принципа субъективного и объективного идеализма, так как развитие этих взаимно противоположных принципов находит выражение в единой диалектике. Оба принципа, таким образом, находятся в несущественном отношении к самому развитию каждого принципа, к его воплощению в методе.

Возможность применения диалектики чистого самосознания к развитию природы была обусловлена не тем, что природа является видимым духом, а дух — невидимой природой, как полагает Шеллинг, а тем, что диалектика самосознания оказалась лишь отражением диалектики материи. Единство диалектики материи и духа объясняется, таким образом, единым принципом, который заключается в том, что бытие сознания есть лишь осознание реального бытия. Это положение, которое является основой истинного понимания единой диалектики природы, общества и мышления, делает необходимым критическое рассмотрение идеализма вообще, его роли в развитии диалектики. Ошибка Шеллинга состоит не в том, что он отстаивает единую диалектику природы и духа, а в том, что эта диалектика развита им из ложного идеалистического принципа, который находится в формальном отношении к самой диалектике.

В соответствии с методом трансцендентального идеализма Шеллинг считает натурфилософию спекулятивной физикой, которая a priori постигает абсолютную причину движения природы. Всеобщая связь явлений природы есть основа априорного познания. «Так как если в каждом органическом целом всё взаимно обуславливает и поддерживает друг друга, то эта организация как целое должна была предшествовать своим частям, не целое могло возникнуть из частей, а части должны были возникнуть из целого. Следовательно, не мы познаём природу a priori, а природа *существует* a priori, т. е. всё отдельное в ней предопределено целым или идеей природы вообще. Но если природа существует a priori, то должно быть возможным также *познание* её как чего-то, что существует a priori» [22, стр.

Всё существующее является обусловленной природой. Безусловным может быть лишь само бытие. Так как всякое отдельное бытие есть лишь определённое ограничение продуктивной деятельности, то само бытие суть та же самая продуктивная деятельность в её неограниченности. От продуктов природы натурфилософия поднимается до познания природы как тождества продукта и продуктивности, причины и действия. «Только о природе как объекте можно сказать, что она существует, а не о природе как субъекте, так как последняя есть бытие или сама продуктивность» [22, стр. 285]. Абсолютная продуктивность есть идеальная бесконечность, которая должна стать эмпирической природой. Абсолютная продуктивность уничтожается в определённых продуктах. Тождество природы должно стать двойственностью. «Природа должна стать объектом первоначально для

65

себя самой, это превращение *чистого субъекта в объект для себя* невысказано без первоначального раздвоения в самой природе» [22, стр. 288]. Но если природа есть первоначальная двойственность, то уже в первоначальной продуктивности должны быть противоположные тенденции. Поэтому бесконечная деятельность природы как субъекта обнаруживается в продуктах природы как объекта.

Из абсолютного тождества природа переходит к противоположности. Первым постулатом натурфилософии, говорил Шеллинг, является противоположность в чистом тождестве природы. «Противоположность есть уничтожение тождества. Но природа есть *первоначальное* тождество. Следовательно, в этой противоположности должно быть снова стремление к тождеству. Это стремление непосредственно обусловлено противоположностью; так как, если бы не было никакой противоположности, то было бы тождество, абсолютный покой, не было бы *стремления* к тождеству. С другой стороны, если бы в противоположности не было снова тождества, то сама противоположность не могла бы сохраняться» [22, стр. 309]. Тождество, возникшее из противоположности, есть индифференция. Во всей природе господствует противоположность и стремление к индифференции. Всякое тождество природы есть лишь индифференция.

Как в гносеологии над конкретным развитием самосознания возвышалась чистая деятельность, так и в натурфилософии чистая продуктивность возвышается над действительным развитием природы. За природой первоначальной деятельности исчезает деятельность самой природы. Продуктивность природы растворяется в природе абстрактной продуктивности. Природа как целое предшествует частям, а абсолютное тождество предшествует различию и противоположности в природе. В самой природе Шеллинг отыскивает абсолютный отправной пункт. Вследствие этого природа лишается своей самостоятельности. Природа становится зависимой от мистического абсолюта. Идеализм не терпит существования природы самой по себе, так как признание этого означало бы признание материализма. Шеллинговская первоначальная продуктивность есть деятельность природы, метафизически оторванная от самой природы и превращённая в самостоятельную сущность. Как в гносеологии чистое самосознание вступило в отношение дуализма к конкретному самосознанию, так и в натурфилософии чистая деятельность природы оказывается несовместимой с развитием самой природы.

Поэтому Шеллинг не в состоянии показать необходимого перехода от первоначальной продуктивности к продуктам природы, от чистого тождества к противоположности, от абстрактного бытия к наличному бытию. Переход этот остаётся необъяснённым так же, как и переход от мира идей к миру действительному у Платона. Абсолютное тождество природы

66

как субъекта остаётся чуждым относительно тождеству природы как объекта, т. е. всей развивающейся природе. Каждую ступень развития природы посредством борьбы

противоположностей Шеллинг считает индифференцией. «Но выражение „безразличие“ (Indifferenz),— говорил Гегель,— двусмысленно, ибо оно означает равнодушие к обоим, и получается видимость, будто наполнение безразличия, благодаря только чему оно становится конкретным, безразлично» [57, стр. 500]. Противоречие противоположностей на каждой ступени развития оказывается несущественным. Поэтому остаётся невыясненным не только переход от абсолютного тождества к противоположности, но и переход от низшей к более высокой форме развития. Как и методу Фихте, диалектике Шеллинга не хватает внутренней необходимости.

Каждый продукт природы есть относительная индифференция, которая уничтожает первоначальную противоположность лишь частично. Не уничтоженная ещё противоположность переходит снова в определённый продукт. Но никакой продукт не может полностью уничтожить абсолютной противоположности. Развитие природы состоит в переходе от одной относительной индифференции к другой. Абсолютная индифференция в природе нигде не существует. В каждый момент индифференция уничтожается и восстанавливается. Ступеней динамического процесса развития природы существует столько же, сколько имеется ступеней перехода из дифференции в индифференцию. Развитие заключается в переходе от тождества к противоположности, а от противоположности к новому тождеству. «Следовательно, здесь также существует движение от тезиса к антитезису и отсюда к синтезу» [22, стр. 317].

Единая противоположность проходит через магнетизм, электричество и химизм, которые образуют основные ступени неорганической природы. Неорганическая природа есть продукт в первой, а органическая природа — продукт во второй потенции. «Чувствительность есть лишь более высокая потенция магнетизма, раздражительность лишь более высокая потенция электричества, воспроизведение лишь более высокая потенция химического процесса» [22, стр. 325]. В объяснении природы Шеллинг не идёт дальше аналогий. Действительное познание подменяется повторением одной и той же формулы. Как дух, так и вся природа обнаруживают единую схему тройственности моментов развития. Трансцендентальный способ рассмотрения духа и динамический способ объяснения природы тождественны. «Динамическое есть для физики именно то, что трансцендентальное для философии, и объяснять динамически означает в физике то же, что объяснять трансцендентально означает в философии» [24, стр. 75—76].

Явления динамического процесса развития Шеллинг представляет как различные ступени конструирования материи.

67

Задачей дедукции динамического процесса является обоснование магнетизма, электричества и химического процесса из первоначальных сил притяжения и отталкивания. Положительная и отрицательная силы первоначально объединены в одном и том же субъекте природы. Сила отталкивания действует по всем направлениям. С возрастанием силы отталкивания начинает действовать сила притяжения. В результате взаимодействия противоположных сил возникает некоторый синтез. Там, где всё едино, нет синтеза. Как без раздвоения нет синтеза, так и без синтеза нет раздвоения. Вместе с возникновением относительного синтеза в природе появляется линия или чистое измерение длины. На одном полюсе господствует положительная сила, на другом — отрицательная сила, а в третьей точке устанавливается относительное равновесие.

Но именно эти три точки необходимы для конструирования магнетизма. Длина в природе может существовать лишь в форме магнетизма, а магнетизм вообще есть условие длины в конструировании материи, утверждал Шеллинг. Поэтому магнетизм выступает всеобщей функцией материи. Он есть существенная сила, которая не может быть отделена от материи и постоянно присуща ей, и образует первый момент конструирования материи. «Оба полюса магнита представляют собой, таким образом, обе первоначальные силы, которые здесь,

правда, уже начинают расходиться и обнаруживаться в противоположных пунктах, но всё же остаются ещё объединёнными в одном и том же индивидууме» [24, стр. 12]. Но так как противоположные силы расходятся в бесконечность, то в конструировании материи наступает момент, в котором обе силы абсолютно обособляются. Точка равновесия упраздняется. Действие противоположных сил начинает простираться по всем направлениям. К первоначальному измерению длины привходит измерение ширины. «Этот момент конструирования материи, благодаря которому к первому измерению присоединяется второе, обозначается в природе посредством *электричества*» [24, стр. 14].

Электричество обнаруживает распределение противоположностей между двумя различными индивидами. Как и магнетизм, электричество является всеобщей функцией материи. Но в отличие от магнетизма действие электричества простирается как в длину, так и в ширину. Электричество образует второй момент конструирования материи. Эти моменты конструирования различаются только в спекуляции. В самой же природе они едины и не образуют процесса во времени. «Но мы нашли это различие необходимым потому, что всякое истинное конструирование должно быть *генетическим*» [24, стр. 25]. Недостаточно знать, что существование материи основывается на противоположности двух сил. Необходимо ещё показать, каким образом посредством этих сил происходит действительное

68

заполнение пространства. Этой цели и служит генетическое рассмотрение моментов конструирования материи.

Динамическое тождество противоположных сил есть условие тождества природы. Динамическое обособление этих сил является условием всякой реальности. Оба момента конструирования материи не дают ещё никакой реальности. Этим объясняется необходимость их синтеза. «Постулируемая сила является, следовательно, синтетической силой» [24, стр. 34]. Такой силой Шеллинг считает тяжесть. Она совершенно отлична от первоначальной простой силы притяжения и присуща лишь постоянно возникающему продукту. Тяжесть есть условие химического процесса, который образует третий момент конструирования материи. Химический процесс протекает во всех трёх измерениях. Моменты конструирования материи лежат вне сферы опыта и видимой природы, так как являются вневременными актами природы как субъекта. Магнетизм, электричество и химический процесс природы как объекта являются лишь выражением абсолютных актов природы как субъекта. «Видимая природа уже предполагает эти процессы первого порядка и должна пройти через них, чтобы выступить в качестве продукта. Только во второй потенции продуктивная природа проходит эти ступени перед нашими глазами» [24, стр. 43].

Магнетизм есть упразднение противоположных сил в точке индифференции. В электричестве господствует относительное равновесие, а в химическом процессе — проникновение противоположностей. Все три момента динамического процесса развития материи выражают лишь различное соотношение противоположных сил. «Как магнетизм, который стремится лишь к длине, превращается в электричество непосредственно потому, что он становится плоскостной силой, так и электричество снова переходит в химическую силу непосредственно потому, что она превращается из плоскостной силы в проникающую. Теперь можно, таким образом, высказать как доказанное положение, что существует *одна и та же причина*, которая порождает все эти явления, что она лишь благодаря различным определениям становится способной к различным действиям» [24, стр. 49]. Общим выражением магнетизма, электричества и химизма выступает гальванизм, который является пограничным феноменом неорганической и органической природы.

Шеллинг последовательно переносит диалектику развития духа на объективную природу. Как в гносеологии различные моменты самосознания образуют единый процесс, так и в натурфилософии единый процесс развития природы содержит в себе различные моменты. Как дух, так и природа выступают единством различных моментов. Как в духе, так и в

природе господствует всеобщая связь и развитие посредством противоположностей. Натурфилософские положения Шеллинга, если отвлечься от общей предпосылки, напоминают высказывание

69

Энгельса: «Притяжение и отталкивание. В магнетизме начинается полярность; она здесь обнаруживается у одного и того же тела; в электричестве же она распределяется между двумя или несколькими телами, приходящими во взаимное напряжение. Все химические процессы сводятся к явлениям химического притяжения и отталкивания. Наконец, в органической жизни образование клеточного ядра надо рассматривать тоже как явление поляризации живого белкового вещества, а теория развития показывает, как, начиная с простой клетки, каждый шаг вперёд до наисложнейшего растения, с одной стороны, и до человека — с другой, совершается через постоянную борьбу наследственности и приспособления» [8, стр. 526].

Однако Шеллинг, как и всякий идеалист, далёк от объяснения природы из неё самой. Как в гносеологии вся история самосознания выводится из трёх вневременных актов абсолютного Я, так и в натурфилософии динамический процесс развития природы во времени объясняется тремя вневременными актами природы как субъекта. Общие недостатки натурфилософии и гносеологии обусловлены одним и тем же методом. Природа для Шеллинга оказывается лишь проекцией человеческого духа. «В моей „Системе трансцендентального идеализма“, — говорил Шеллинг, — я показал, что трём моментам в конструировании материи, как они могут быть выведены также посредством одной лишь физики, соответствуют три момента в истории самосознания» [24, стр. 76]. Процесс развития природы как объекта во времени объясняется мистическим образом, посредством вневременных актов природы как субъекта. «Все динамические движения имеют своё последнее основание в субъекте самой природы, именно в силах, для которых видимый мир является лишь подмостками» [там же].

Шеллингу чуждо понимание действительного развития природы во времени. «Развитие он понимает телеологически, т. е. как связь моментов, объединённых общей идеей цели. То развитие, о котором говорит Шеллинг, не совершается во времени. Идея развития означает у Шеллинга только то, что все находимые нами в неорганической и органической природе формы не существуют в ней отдельно друг от друга. Во всех этих формах есть общий момент цели, к которой направляется развитие, и каждая из форм в отдельности более или менее отвечает идее этой абсолютной цели» [51, стр. 135]. Целью природы является разум человека. Это упускает из виду философ, который начинает с объекта в высшей потенции, одарённого уже сознанием, т. е. с Я. Натурфилософия разоблачает это заблуждение, которое люди поймут лишь тогда, когда научатся мыслить чисто теоретически, без всякой примеси субъективного. Но в этом требовании чисто объективного рассмотрения природы Шеллинг не идёт дальше объективного идеализма. Природа есть сознание в низшей потенции, а сознание есть природа в высшей потен-

70

ции. «Платоновская идея, что всякая философия есть припоминание, в этом смысле истинная; всякое философствование состоит в припоминании состояния, в котором мы были едины с природой» [24, стр. 77].

Гносеология Шеллинга осталась фихтевской по своему принципу. Переход от гносеологии к натурфилософии был переходом к принципу объективного идеализма. По мере развития натурфилософии всё больше обнаруживалась противоположность принципов субъективного и объективного идеализма. Шеллинг начинает борьбу со своей прежней философской совестью — с Фихте. Философия, которая начинает с абсолютного Я, впадает в заблуждение и превращается в иллюзию. Теперь первоначальной для Шеллинга является не природа духа, а дух природы. «Существует идеализм природы и идеализм Я. Первый является, по-моему,

первоначальным, а второй производным» [25, стр. 84]. Философия Фихте постигает объект лишь в момент его вступления в сознание. Первоначальное возникновение объекта совпадает с его вступлением в сознание. Но ведь природа прошла уже через все метаморфозы, необходимые для того, чтобы возвести её в сознание. «Наукоучение есть не сама философия, а философия о философии» [25, стр. 85].

Так как «Наукоучение» Фихте начинается с тождества субъекта и объекта в сознании, т. е. с объекта тождественного **Я**, то он не может выйти из сферы сознания, говорит Шеллинг. Сознание, которое достигло тождества объекта и **Я**, есть постоянное тождество действующего и созерцающего эту деятельность. А действующее равно **Я** только в тождестве действующего и рефлектирующего об этом действующем. «Наукоучение», таким образом, стремится вывести сознание, но пользуется для этого всеми средствами уже готового сознания. Чтобы избежать этого заблуждения, необходимо абстрагироваться от того, что привносится в объект свободной деятельностью философа. Такое чистое объективное рассмотрение присуще натурфилософии, для которой субъект-объект природы является первоначальным по отношению к субъекту-объекту сознания, т. е. **Я**.

Природа для Шеллинга является реальной и идеальной одновременно. «Оба никогда не разделены, а первоначально (также и в природе) существуют вместе; это идеально-реальное становится объективным только благодаря возникающему сознанию, в котором субъективное поднимается до высшей (теоретической) потенции [25, стр. 87]. Натурфилософия никогда не выходит из сферы тождества идеально-реального. Она начинается с чистого субъекта-объекта природы, из которого возникает идеально-реальное в высшей потенции, т. е. **Я**. В отношении к **Я** чистый субъект-объект природы является уже объективным. Подвергая критике философию Фихте как систему субъективного идеализма, Шеллинг полностью применяет фихтевский метод к рассмотрению природы. В натурфилософии, говорил

71

Шеллинг, я требую того же самого интеллектуального созерцания, которое требуется и в «Наукоучении». Отвлекаясь от созерцающего субъекта, интеллектуальное созерцание постигает чистый субъект-объект природы. «Этот чистый субъект-объект уже посредством своей природы (посредством противоречия, которое в ней находится) определён к деятельности, а именно к определённой деятельности» [25, стр. 90].

§3. Природа как самополагание абсолюта

Единство первоначально противоположных сил, мировая душа, *natura naturans*, природа как субъект, чистая продуктивность, чистый субъект-объект природы — все эти понятия в натурфилософии Шеллинга являются лишь различным выражением абсолюта. Если в гносеологии интеллектуальное созерцание представляло собой деятельность чистого самосознания, то в натурфилософии объектом интеллектуального созерцания выступает абсолюта. Сознание, объектом которого является природа и сущность этой природы, Шеллинг превращает в непосредственное знание. Истинно непосредственное всегда является лишь снятием развития опосредованного. В развитии природы, общества и мышления всё столь же непосредственно, как и опосредовано. Интеллектуальное созерцание, погружённое в абсолюта, есть метафизическая абсолютизация момента непосредственности. Такое знание есть отказ от познания посредством понятий. Познание природы Шеллинг лишает конкретности, получающей своё выражение в единстве различных понятий.

В начальный период натурфилософской деятельности Шеллинг ещё пытается обосновать объективно-идеалистическое понятие абсолюта, опираясь на результаты естествознания. В ходе дальнейшего развития натурфилософии Шеллинг приходит к выводу, что познание сущности природы должно быть априорным. Начинается конструирование природы, дурной пример чему подал Кант в «Критике чистого разума» и в «Метафизических началах

естествознания». Сущность этого конструирования состоит в том, что под заранее принятую схему подводится уже существующее знание. Положением об интеллектуальном созерцании абсолюта начинается отказ от всякого мышления. Всестороннее развитие этого положения получит своё выражение в философии откровения. Интеллектуальное созерцание абсолюта представляет собой перенесение мышления субъекта на абсолют. «Я мыслю, Я существую — является, со времени Картезия, основной ошибкой во всём познании; мышление не есть моё мышление, и бытие не есть моё бытие, так как всякое бытие есть бытие бога или Всего» [39, стр. 148].

72

Познание бога непосредственно, так как бог как предмет опосредованного познания перестаёт быть богом. Познание самого бога есть бытие в боге; познающее и познаваемое в нём тождественны. Абсолют есть тождество субъекта и объекта, идеального и реального. Самопознание абсолюта есть его самополагание, самообнаружение, субъект-объективность. Бытие абсолюта состоит в бесконечном полагании себя самого. Шеллинг изгоняет всякое различие, всякое отношение из абсолюта. Определённость и различие присущи лишь обусловленному бытию. Истинное определение шеллинговского абсолюта состоит в тавтологии: абсолют есть абсолютное тождество. «От бога ничего нельзя отделить, так как он является абсолютным именно потому, что от него, нельзя абстрагироваться; из бога ничего нельзя вывести, как становящееся или возникающее, так как он есть бог именно потому, что он есть всё. Спекуляция есть всё, т. е. созерцание, рассмотрение того, что существует в боге. Сама наука имеет значение лишь постольку, поскольку она спекулятивна, т.е. является созерцанием бога, как он есть» [39, стр. 158].

Всё, что в гносеологии Шеллинг высказал об абсолютном Я, в натурфилософии он снова повторяет об абсолютном. Принцип субъективно-идеалистической гносеологии превращён в принцип объективно-идеалистической натурфилософии. Спекулятивный способ рассмотрения абсолюта сводится к тому, чтобы всё определённое растворить в абстракции всеобщего. «Рассмотрение какого-нибудь наличного бытия, как оно есть в абсолютном, — говорит Гегель, — состоит здесь только в утверждении, что хотя о нём теперь и говорилось как о некотором нечто, однако в абсолютном, в $A=A$, вообще ничего подобного нет, в нём всё едино суть. Одно это знание, что в абсолютном всё одинаково, противопоставлять различающему и осуществлённому познанию или познанию, ищущему и требующему осуществления, — или выдавать своё абсолютное за ночь, в которой, как говорится, все кошки серы, — есть наивность пустоты в познании» [55, стр. 8]. Такова сущность абсолюта, который, согласно Шеллингу, является истинным бытием. Абсолют есть самополагание абсолютного тождества.

В абсолютном всё первоначально, вечно. Отношение присуще лишь конечным вещам, которые возникают и исчезают. Так как любая вещь существует только посредством отношения, а не сама по себе, то она не обладает истинным бытием. «Всякое качество природы есть неуничтожимое, вечное и необходимое полагание бога» [39, стр. 167]. Всё, что изменяется, возникает и исчезает в природе, в абсолютном существует вечно, вне времени. То, что возникает, для абсолюта не возникает, а есть. То, что уничтожается в явлении, в абсолютном уже уничтожено. Для самого абсолюта ничто не возникает и не уничтожается, так как абсолют есть всё во всём. Только видимая природа возникает посредством особенного отношения. А вечный порядок природы

73

не может изменяться. Всё конечное, изменяющееся, возникающее и исчезающее во времени обладает истинным бытием только в абсолютном, где всё абсолютно едино.

Абсолют есть единство бесконечности и бесконечность единства. Бесконечность Шеллинг метафизически рассматривает как отсутствие величины, так как всякая величина

относительна. Величина образует множество. Множество есть понятие вещи в отношении к самой себе или понятие многих вещей в их взаимоотношении. Абсолют же исключает всякое множество. Существует не нечто, а только абсолют. «Результатом этого рассмотрения является осознание того, что конечное не может быть истинным от века, что существует только бесконечное, абсолютное, вечное полагание себя самого, которое есть бог и как бог есть Всё» [39, стр. 174]. Определяя абсолют как бытие в себе, как чистое тождество, Шеллинг тут же утверждает, что реальное есть для себя бытие самополагания абсолюта. Одна категория упраздняет другую. Переход от чистого тождества к различию он осуществляет посредством уничтожения этого тождества. Это метафизический способ нагромождения одной категории за другой, при котором пропадает необходимость перехода.

Шеллинг не в состоянии показать переход от бытия в себе к бытию для себя в самом абсолюте. Как и в гносеологии, второй акт абсолюта в натурфилософии рассматривается независимо от первого. Как в гносеологии второй акт абсолютного **Я** выступал основой реальной стороны самосознания, так и в натурфилософии второй акт абсолюта является основой видимой природы. Бытие для себя абсолюта есть основание происхождения всех вещей. Как в гносеологии вместе со вторым актом абсолютного **Я** начиналось отношение реального и идеального в самосознании, так и в натурфилософии второе полагание абсолюта является основой отношения реального и идеального в природе. «Всякая противоположность души и тела покоится на одной лишь видимости, порождённой отношением; душа и тело являются, во всех вещах, необходимо одной и той же сущностью» [39, стр. 176].

Все вещи столь же реальны, как и идеальны. Вследствие единства души и тела всякая вещь есть целое в отношении к себе. Вся природа обнаруживает различное соотношение реального и идеального. Возможны три момента соотношения: преобладает реальное или идеальное, господствует индифференция обоих. Этим трём моментам соответствуют три ступени развития природы: материя, динамический процесс, жизнь. Три момента соотношения идеального и реального образуют единую сущность абсолюта, которая обнаруживается во всём существующем. «Эти потенции не обосновывают никакого различия ни в божестве, ни между вещами, ни в самой вещи, ибо как в разуме вместе с самим знанием $=A^1$ непосредственно положено также

74

знание этого знания $=A^2$, а далее знание единства обоих $=A^3$, и всё же существует только *одно* действительное и неделимое знание, так и в божестве бесконечное полагание, полагание этого полагания и полагание единства обоих есть лишь одно и то же бесконечное полагание» [39, стр. 179].

Материя в отношении к совокупности вещей обнаруживает преобладание реального. Но в отношении к себе, т. е. рассматриваемая в себе, материя есть совершенное равновесие. Материя в себе для Шеллинга есть тождество идеального и реального. Над материей для себя, т. е. над конкретной материей, возвышается не только мистический абсолют, но и материя в себе, т. е. пустая абстракция материи. По существу в себе и для себя являются моментами развития конкретного. Каждая ступень развития конкретного есть в себе по отношению к следующей ступени и для себя по отношению к предыдущей. Каждая ступень развития есть столь же в себе, как и для себя. Это соотношение присуще всему особенному, посредством которого существует всеобщая материя. Для Шеллинга же в себе есть всеобщее без особенного. Этим Шеллинг стремится раскрыть общность материи и абсолюта. Если бы существовала только материя, говорит Шеллинг, то она являлась бы не только как реальное, но и как всё, присущее абсолюту. «Природа как единство в бесконечности есть для себя всё и содержит в себе все потенции вещей, не будучи, однако, сама одной из них в особенности» [39, стр. 181].

Всё особенное Шеллинг растворяет в абсолюте. Степень реальности вещи определяется её приближением к абсолютному тождеству. Всё конечное, так как оно не является

первоначальным бытием, не имеет истинного происхождения. «Никакое исследование не может, вероятно, представляться более важным, чем исследование об отношении конечного существования к бесконечному или к богу» [39, стр. 189]. Если конечное абстрагировано от бесконечного, то оно должно иметь независимое происхождение и действительное, наличное бытие. Если же конечное одинаково вечно с бесконечным, то оно не является конечным. Сущность конечного заключается в том, что оно не может существовать в себе самом и через себя самого. Основанием всего конечного бытия является абсолют. «Если конечное не является лишь отношением (единственный способ, как оно может существовать вместе с сущностью или с бесконечным), то тогда оно должно совершенно гипостазироваться в особенную сущность, в материю, которая не может быть создана богом, но которая, однако, также не может быть ставшей, так как она лежит в основе всякого становления» [39, стр. 192].

Для Шеллинга не абсолют является гипостазированным всеобщим понятием природы в отвлечении от всего особенного, а материя. Абсолютное бытие материи растворяется в бытии

75

абсолюта. Как в гносеологии, так и в натурфилософии Шеллинг обнаруживает метафизическое понимание соотношения всеобщего и особенного, бесконечного и конечного. Так как отношение изгоняется из всеобщего и приписывается только особенному, то всеобщее и особенное становятся абсолютно чуждыми друг другу. Общее постоянно остаётся вне развития особенного, вследствие чего и развитие самого особенного оказывается необъяснённым и мистическим. Общее и особенное у Шеллинга не образуют единого процесса развития, конкретного тождества противоположностей. Шеллинг допускает отношение особенного к всеобщему, но исключает отношение всеобщего к особенному. Переход от самополагания абсолютного тождества к особенному бытию становится невозможным.

Постоянные превращения природы не могут внести какое-либо изменение в вечно тождественный себе абсолют. Тождество абсолюта есть субстанция, которая является сущностью всех вещей. Между субстанцией абсолюта и субстанцией, поскольку она выступает сущностью всех вещей, существует различие. «Именно на этом различии между сущностью (как единством или полагавшем всех вещей) и особенным бытием отдельного покоится абстрактная конечность, согласно которой бытие отдельного есть не бытие субстанции (*esse substantiae*), а лишь бытие формы или отношения» [38, стр. 213]. Шеллинг пытается преодолеть дуализм сущности и определённых сущностей, опираясь на положение, что абсолют есть всё во всём. Наличное бытие материи рассматривается им как самополагание абсолюта. Но это тождество конечного и бесконечного, особенного и всеобщего оказывается недействительным. Всеобщее не обнаруживает себя как действительная сущность конечного, а само конечное утрачивает своё действительное бытие в бесконечном. Дуализм постоянно развивающейся материи и вечно неподвижной субстанции остаётся неустранимым. «Субстанция, рассматриваемая абсолютно, не движется» [38, стр. 215].

Шеллинговское положение, что субстанция есть всё во всём, оказывается скрытой формой дуализма. Ведь истинное осуществление тождества всеобщего и особенного необходимо приводит к упразднению абсолюта как мистической сущности, возвышающейся над материей. Последовательное рассмотрение этого тождества неизбежно ведёт к упразднению идеализма. Идеализм переходит в свою противоположность — в материализм. Мнимый монизм мира в абсолюте заменяется действительным единством мира в материи. Развитие материи объясняется из неё самой. Всеобщая материя существует лишь посредством движения своего особенного, а не как нечто возвышающееся над особенным и чуждое ему. Взаимодействие есть конечная причина конкретного развития материи. «Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия именно потому, что позади его нечего больше

познавать. Раз мы познали формы движения материи

76

(для чего, правда, нам не хватает ещё очень многого, ввиду кратковременного существования естествознания), то мы познали самое материю, и этим исчерпывается познание» [8, стр. 546]. Основанием же идеализма как такового является мнимое, недействительное тождество всеобщего и особенного. Раскрыть истинную природу этого тождества значило бы отказаться от предпосылки идеализма.

Изменения природы — это моменты абсолютного тождества, рассматриваемые с точки зрения отдельного. Основание видимости всего, что находится в сфере отношений, Шеллинг усматривает в несовершенстве нашего знания, при котором вещи рассматриваются в отвлечении от их полагания. Лишь разумное познание направлено на вечное бытие абсолюта и полагание каждой вещи. Вся действительность обнаруживает единство полагающего и полагаемого, идеального и реального. Идеальное, реальное и абсолютное тождества обоих образуют вечное бытие абсолюта. Материю Шеллинг рассматривает лишь как выражение вечного бытия. «Материя есть одно и то же целое, которое совершенно равным образом есть единство в множестве и множество в единстве. Каждая из этих сторон, которые мы можем обозначить также как идеальное и реальное, есть вся материя, и каждая из них выражает всю сущность субстанции» [38, стр. 224].

Сущность материи есть единство идеального и реального. Материя, рассматриваемая в себе, бесконечна. Бесконечно же только то, что является таковым вследствие полагания. Это actu бесконечное отличается от эмпирической бесконечности, которая покоится лишь на нагромождении абстрактно конечного. В рассмотрении эмпирической бесконечности Шеллинг превосхищает гегелевское понятие дурной бесконечности. Ничто не может стать бесконечным посредством бесконечного прибавления конечного. Однако Шеллинг далёк от понимания истинной бесконечности как конкретного развития материи, при котором каждая ступень является снятием предыдущей посредством отрицания отрицания. Единство бесконечной материи Шеллинг усматривает в духе. Абсолютное тождество реального и идеального есть основа единства материи. Истинно бесконечное существует вследствие своей сущности. Но такой сущностью выступает абсолют. «Субстанция в себе и для себя не есть бытие и инобытие, а лишь одно и то же бытие. И всё, что существует, по самому бытию может быть лишь в субстанции и равным субстанции» [38, стр. 226].

Лишь при абстрактном способе рассмотрения вещи существуют друг возле друга. В самом же абсолюте, постигаемом разумом, всё есть абсолютно единая и неделимая сущность. Единство вещей покоится на единстве субстанции в них. Без субстанции материя не была бы единой во многом. Тождество полагающего и полагаемого, идеального и реального, есть

77

тождество покоя и движения. Стремясь соединить движение особенного и неподвижность всеобщего, Шеллинг определяет абсолют как вечное движение в вечном покое. «Бытие вечного существует в отдельном как изменение, а, с другой стороны, изменение в отношении вечного существует как бытие» [38, стр. 232]. Вечное бытие и бытие вещи во времени есть одно и то же бытие. Всякое наличное бытие есть бытие абсолюта. Поэтому абсолют не может ни возникнуть, ни исчезнуть. Так как абсолют лишён всякого изменения, то в нём возможность тождественна действительности. Постичь это абсолютное тождество может лишь разумное познание, т. е. интеллектуальное созерцание.

Метафизическое понимание всеобщего с необходимостью приводит к упразднению особенного. Чем конкретнее становится выяснение отношения особенного к пустой абстракции всеобщего, тем более конкретное развитие материи растворяется в мистической сущности абсолюта. Всякое опосредование исчезает в абсолютной непосредственности. Всё яснее выступающий дуализм вечного бытия абсолюта и становления материи во времени

необходимо приводит Шеллинга к отказу от познания. Натурфилософия превращается из науки в жизнь самого духа природы, а сам автор становится оракулом этого духа. «Природа знает не посредством науки, а посредством своей сущности, или магическим способом» [40, стр. 246]. Наступит время, утверждал Шеллинг, когда исчезнут науки и будет господствовать лишь непосредственное знание. Науки изобретены за недостатком этого способа познания. Были и будут отдельные люди, которые не нуждаются в науке для познания природы. Эти люди являются истинными пророками. «Чудеса истории, загадки древности, отвергнутые невежеством, раскроет нам природа» [40, стр. 247].

Познающее, познаваемое и познающее это единство обоих есть одно и то же. Кто не познаёт, по Шеллингу, это триединство познания, тот ещё ничего не познаёт вечным образом. Не разум объективирует себя в процессе познания, а вечное бытие абсолюта есть познание самого себя. Бытие абсолюта есть самопознание. Нет иного бытия, кроме бытия абсолюта. «Бытие есть истина, а истина есть бытие. То, о чём философ мыслит и о чём он говорит, должно *быть*, так как оно должно быть *истинным*. То, что не существует, не является истинным» [37, стр. 30]. Натурфилософия как непосредственное познание абсолюта в самой природе есть высший синтез знания, ибо сам абсолют выступает высшим синтезом идеального и реального, мышления и бытия. Конкретное мышление Шеллинг рассматривает как свободу абстракций и произвол, единственной преградой против которого выступает природа. Поэтому натурфилософия опирается лишь на созерцание, на абсолютное тождество идеального и реального.

78

Против этого растворения сознания субъекта в абсолюте выступили Фихте и Гегель. В «Феноменологии духа» Гегель говорил, что непосредственное знание, или интуиция, изображает действительность недействительным образом. Фихте в работах «Наставление к блаженной жизни», «Основные черты современной эпохи», «Лекции о сущности учёного» рассматривает шеллинговскую натурфилософию как возврат к докантовскому догматизму, как систему диких фантазий, противоречащих опыту. Абсолютное, согласно Фихте, может быть постигнуто только посредством мышления.

В этой борьбе за истинную философию в сфере идеализма Шеллинг характеризует фихтевскую философию как субъективный идеализм, не поднявшийся до познания природы. Для Фихте природа суть то, чего нет, но всё же должно быть. Природа рассматривается лишь как препятствие, без которого не может быть никакого развития. Основой фихтевской дедукции выступает долженствование. Чтобы возможно было развитие, должна быть природа. Это означает, иронически замечает Шеллинг, то же самое, что черви не имеют глаз, чтобы они были слепы. Природа для Фихте не способна ни к какому развитию. Бесконечность развития является лишь привилегией разума. Эта природа как чистая граница без реальности есть ничто. Она столь же мало является понятием чего-либо объективного, как и субъективного. Фихтевская природа — это понятие о том, что не существует. Такая природа не может на что-либо воздействовать. И на неё столь же невозможно оказать воздействие, как натолкнуться головой на угол геометрической фигуры. В природе как границе Фихте обнаружил лишь свою ограниченность, говорит Шеллинг. Эта природа является созданием рефлексии, призраком. «Наукоучение» Фихте обнаруживает, как рефлексия всё снова и снова превращается в объект, который остаётся лишь мысленной вещью. «Связь, которая возникает вследствие этого, лежит не в вещах или в самом принципе, а исключительно в мыслящем; последний выступает как единственное, также лишь по-видимому действующее в развитии, а сам принцип, так как он является действующим лишь благодаря своей ограниченности, как совершенно мёртвое. Эта связь поэтому не может быть представлена объективно или общезначимо» [37, стр. 47—48].

Эта критика философии Фихте является и самокритикой шеллинговской философии. Вся гносеология и натурфилософия Шеллинга обнаруживают метод фихтевского «Наукоучения».

Как в гносеологии, так и в натурфилософии мышление и бытие представляют собой абсолютное тождество. Но в гносеологии всё бытие сводилось к бытию мышления, а в натурфилософии бытие мышления растворяется в бытии абсолюта. «По нашему мнению, ни знание не зависит от бытия, ни бытие не зависит от знания; но знание есть именно само бытие, а бытие есть знание

79

(в этом высшем значении самополагания)» [37, стр. 68]. От одной абстрактной противоположности Шеллинг переходит к другой, вследствие чего конкретное отношение мышления к бытию не вскрывается. От абсолютного тождества самосознания он перешёл к абсолютному тождеству сознания и бытия в абсолюте. Схема самосознания, представленная в гносеологии, полностью перенесена на природу в натурфилософии. Основное отличие натурфилософии от фихтевской гносеологии Шеллинг правильно усматривает в понимании природы. «То, что он называет природой, для нас есть ничто; не потому, что мы её не знаем, а скорее потому, что мы ясно осознаём её как призрак его рефлексии, творение его лишь опосредованного познания. Наоборот, то, что мы называем природой, для него есть, конечно, также ничто, но не вследствие познания, а из недостатка в познании и явного невежества» [37, стр. 97]. Возникла необходимость обоснования натурфилософии и гносеологии на основе единого принципа.

80

Глава третья. Философия тождества *(Абсолютное тождество субъекта и объекта)*

§ 1. Абсолют как субстанция-субъект

«То, что я называл натурфилософией и трансцендентальной философией, я всегда представлял как противоположные полюсы философствования; в данном изложении я стою на точке зрения индифференции, вполне твёрдо и уверенно стать на которую может только тот, кто конструировал её прежде из совершенно противоположных направлений» [26, стр. 108]. Субъективный идеализм утверждает, что *Я есть всё*; объективный идеализм полагает, что *всё есть Я*. Такова точка зрения параллелизма, которая была основой развития гносеологии и натурфилософии. Природа оказалась видимым духом, а дух — невидимой природой. Но при такой предпосылке необъяснённым оставалось как раз то, почему мышление и бытие обнаруживают единую диалектику развития. Гносеология и натурфилософия, исходя из противоположных принципов, лишь показали, что мышление и бытие соответствуют друг другу, но не объяснили этого согласования. Единство же диалектики требовало единого принципа гносеологии и натурфилософии, на основе которого можно было бы раскрыть тождество мышления и бытия. Таким принципом, согласно Шеллингу, может быть лишь абсолютное тождество.

Шеллинг стремится преодолеть односторонность субъективного и объективного идеализма, объединяя в абсолют Спинозовскую субстанцию и фихтевское самосознание. Это единство достигается им лишь тем, что абсолютное самосознание превращается в самосознание абсолюта. Шеллинг упраздняет абсолютное тождество самосознания, восстанавливая самосознание абсолютного тождества. «Я называю *разумом* абсолютный разум, или разум, поскольку он мыслится как полная индифференция субъективного и объективного» [26, стр. 114]. Объективное и субъективное образуют единство противополож-

81

ностей. Поэтому для постижения абсолютного разума необходимо полностью абстрагироваться от мыслящего. Посредством этого отвлечения разум перестаёт быть чем-то

субъективным или объективным. Философия тождества возвышается до познания вещей, как они существуют в себе, т. е. в разуме абсолюта. В вещах постигается лишь то, благодаря чему они выражают абсолютный разум. Вне разума нет ничего, а в нём существует всё. Основанием разума является сам разум. Он абсолютно един и равен себе самому.

Как в «Наукоучении» Фихте основой конкретного развития субъекта и объекта самосознания было $Я=Я$, так и в философии тождества Шеллинга основой развития материи и духа выступает абстрактное тождество абсолюта. «Высший закон бытия разума, а так как вне разума ничего нет, всего бытия (поскольку оно заключается в разуме) есть закон тождества, который в отношении ко всему бытию выражается посредством $A=A$ » [26, стр. 116]. Закон тождества рассматривается Шеллингом как вечная истина. Всеми иными законами определяется лишь то, что существует для рефлексии, а не в абсолютном разуме. Единственное бытие, которое полагается законом тождества, есть бытие абсолюта. Закон тождества не нуждается в доказательстве и выступает как основа всякого доказательства. Абстрактное тождество представляется Шеллингу не только как закон бытия, но и как высший закон познания абсолюта. «Единственно безусловное познание есть познание абсолютного тождества» [26, стр. 117]. Познание абсолюта Шеллинг лишает всякой рефлексии, опосредования. Абсолютное тождество существует потому, что оно мыслится непосредственно как таковое. Бытие абсолютного тождества есть истина. Разум и абсолютное тождество едины.

Абсолютное тождество бесконечно и никогда не может быть уничтожено, так как всё, что существует в абсолютном разуме, т. е. в себе, едино. Абсолютное тождество есть вечное бытие. Всё иное лишь постольку безусловно или в себе, поскольку оно есть само абсолютное тождество. Конечное, рассматриваемое в себе, не является конечным. Стремление понять переход от абсолютного тождества к различию является основной ошибкой всей прежней философии. Такого перехода нет. Из всех прежних философов, согласно Шеллингу, только Спиноза осознал, что всё существующее есть само бесконечное. Абсолют есть сущность и целостность всего существующего. А всё, что существует в абсолюте, по своей сущности необходимо и всегда абсолютно. Абсолют есть абсолютное тождество субъекта и объекта, мышления и бытия, идеального и реального, бесконечного и конечного, всеобщего и особенного, сущности и формы. Шеллинг не доказывает, каким образом каждая из этих противоположностей переходит в своё другое благодаря внутреннему противоречию и образует конкретное тождество. Отсутствие диалек-

82

тики в рассмотрении принципа философии тождества приводит к растворению конкретных противоположностей в абстрактном единстве.

Вместе с бытием абсолютного тождества полагается также форма тождества. Здесь нет никакого перехода. То, что полагается вместе с формой, полагается также вместе с бытием абсолюта. Абсолютное тождество исключает всякое различие из его сущности. Поэтому то, что полагается в форме различия, присуще не самому абсолютному тождеству, а лишь виду его бытия. О сущности абсолюта невозможно высказать какое-либо конкретное определение. Так как вне абсолюта нет ничего, то познание абсолюта существует в самом абсолюте. Но это познание относится не к сущности, а к конкретной форме бытия абсолюта. «Всё, что существует, поскольку оно рассматривается в себе и абсолютно, по сущности есть само абсолютное тождество, а по форме бытия есть познание абсолютного тождества» [26, стр. 122]. Познание есть бытие абсолюта, рассматриваемое по его форме. Пытаясь объединить спинозовскую субстанцию и фихтевское самосознание в понятии абсолюта, Шеллинг подготавливает принцип гегелевской философии. «В системе Гегеля,— говорит Маркс,— существуют три элемента: *спинозовская субстанция, фихтевское самосознание и гегелевское необходимо-противоречивое единство* обоих элементов — *абсолютный дух*. Первый элемент есть метафизически переряженная *природа* в её *оторванности* от человека, второй —

метафизически переряженный дух в его *оторванности* от природы, третий — метафизически переряженное *единство* обоих факторов, *действительный человек* и *действительный человеческий род*» [4, стр. 154].

Различие между Шеллингом и Гегелем в понятии субстанции-субъекта касается лишь формы. Если Гегель возвысил форму до сущности, то Шеллинг превратил сущность в нечто формальное. Оба же одинаково признают, что конкретное многообразие реального бытия есть результат самопознания абсолюта. Но для Гегеля существует только конкретная форма абсолюта. Шеллинг же конкретную форму бытия противопоставляет форме самого абсолюта, лишённой всякого различия и абсолютно тождественной сущности. Для Шеллинга виды бытия абсолюта не изменяют сущности абсолюта. Абсолютная сущность выступает как нечто самостоятельное и независимое от конкретного бытия. Но такая сущность становится как раз несущественной. Действительная сущность всегда есть определённая сущность, т. е. сущность чего-то особенного. Сущность особенного необходимо является особенной сущностью. Возвышение же абсолютной сущности над конкретным бытием оставляет за ним лишь количественное различие. Абсолют не может бесконечно познавать себя, не полагая себя бесконечно в качестве субъекта и объекта. Но это различие не касается сущности

83

абсолютного тождества. «Между субъектом и объектом вообще невозможно никакое иное различие, кроме количественного» [26, стр. 123]. Сущность абсолюта вечна и неизменна.

Количественное различие присуще лишь отдельному бытию, поскольку оно мыслится обособленным от абсолютного целого. Абсолют, согласно Шеллингу, есть абсолютная целостность, не причина вселенной, а сама вселенная. Сущность абсолютного тождества неделима и едина в каждой части вселенной. Вещи или явления, которые кажутся нам различными, на самом деле не различны, а едины. Все вещи в совокупности представляют собой чистое незамутнённое тождество, совершенное равновесие мышления и бытия. Это тождество существует во всём, что есть. Сила, господствующая в природе, и сила, которая обнаруживается в духовном мире, по существу тождественны. Различие состоит лишь в том, что в природе она должна бороться с перевесом реального, а в духе — с перевесом идеального. Всё многообразие конкретного бытия Шеллинг сводит к различному количественному соотношению идеального и реального. Всё конечное есть конкретное тождество. «Каждое отдельное бытие как таковое есть определённая форма бытия абсолютного тождества, а не само его бытие, которое существует лишь в целостности» [26, стр. 131].

В гносеологии абсолютное **Я** выступало как абсолютный синтез всего конкретного самосознания. В натурфилософии абсолютное **Я**, перенесённое на природу и превращённое в абсолют, выступало как абсолютный синтез конкретного развития материи. В философии тождества оба абсолютных синтеза объединяются в абсолютную целостность. Но это метафизическое, а не диалектическое, единство мышления и бытия. Абсолютная целостность выступает как абсолютная совокупность всего бытия и мышления. Количество всего реального бытия рассматривается как абсолютно равное количеству всего мышления. Абсолют есть абсолютное тождество мышления и бытия, субъекта и объекта. Всё, что находится вне абсолютной целостности, есть отдельное бытие, основанием которого выступает количественное различие субъекта и объекта. Шеллинг лишь постулирует абсолютное и конкретное тождество мышления и бытия. Понятие абсолюта устанавливается как предпосылка объяснения конкретного тождества мышления и бытия. Сама же предпосылка остаётся при этом необъяснённой, так как абсолют не формирует себя самого как конкретное тождество.

Абсолютное тождество в отдельном существует в той форме, в которой оно существует в целом. Всякое отдельное в отношении к себе самому есть относительная целостность, определённая потенция. Совокупность всех потенций есть абсолютная целостность. Все

потенции существуют абсолютно одновременно, так как между мышлением и бытием, по Шеллингу, нет никакого причинного отношения. Бытие и мышление едины

84

и никогда не могут быть обособлены. Существует лишь абсолютное тождество и различие с перевесом мышления и бытия одновременно, но в противоположных направлениях. «Формула бытия абсолютного тождества в общем может быть представлена в образе линии, где в каждом направлении положено то же

$$\begin{array}{ccc} + & & + \\ A = B & & A = B \\ \hline & A = A & \end{array}$$

самое тождество, но с перевесом А или В в противоположных направлениях, а к точке равновесия относится само $A=A$ » [26, стр. 137]. В этой основной формуле системы тождества $A^+=B$ выражает потенции природы с перевесом реального, $A=B^+$ — потенции духа с перевесом идеального. Совокупность же всех потенций природы и духа, образующих абсолютную целостность, выражается посредством $A=A$.

Абсолют есть абсолютное тождество субъекта и объекта, природа есть объективный субъект-объект, а дух суть субъективный субъект-объект. Абсолют не обосновывает конкретное тождество мышления и бытия, а лишь растворяет это тождество в сфере абстрактного единства. «Когда познаётся абсолют,— говорил Фейербах,— когда он извлекается в сферу ясного понятия из тьмы абсолютной неопределённости, где он лишь объект представления и фантазии,— тогда он познаётся *либо* как дух, *либо* как природа. Нет науки об *абсолюте* как *таковом*, но, как раньше, так и теперь, существует лишь наука об *абсолюте как природе* или об *абсолюте как духе*» [62, стр. 84]. Философия тождества, абстрагируясь от конкретного тождества мышления и бытия, оказывается не в состоянии преодолеть противоположности субъективно-идеалистической гносеологии и объективно-идеалистической натурфилософии. Точка зрения параллелизма развития мышления и бытия остаётся непреодоленной.

Всё философское развитие Шеллинга обнаруживает, что принцип гносеологии, натурфилософии и философии тождества является лишь различной модификацией принципа фихтевского «Наукоучения». В гносеологии абсолютное **Я** выступало как основа и абсолютный синтез конкретного тождества субъекта и объекта самосознания. Опираясь на положение Спинозы, что порядок идей и вещей тождествен, Шеллинг перенёс этот принцип на природу. В натурфилософии основой и абсолютным синтезом конкретного тождества субъекта и объекта материи выступает абсолют. Философия тождества метафизически объединяет оба тождества в едином абсолюте. Основой и абсолютным синтезом конкретного тождества материи и духа выступает абсолютное тождество. Принцип философии тождества представляет собой последнюю метаморфозу триединого принципа фихтевской философии.

85

Основной недостаток этого принципа, независимо от сферы, в которую он переносится, заключается в том, что над конкретными моментами взаимодействия возвышается как нечто самостоятельное основание взаимодействия. Вследствие этого абсолютное тождество необходимо попадает в отношение дуализма к конкретному тождеству. Абсолютное тождество самосознания, абстрагированное от реального бытия, лишало гносеологию необходимости объективного содержания. Абсолютное тождество реального бытия, рассматриваемого вне отношения к мышлению субъекта, делало невозможным переход к содержательному самосознанию. Как гносеология, так и натурфилософия не раскрыли конкретного тождества мышления и бытия, посредством которого диалектика материи выражается в диалектике мышления. Философия тождества, объединяя в абсолют

абсолютное тождество самосознания и абсолютное тождество реального бытия, сохраняет, а не преодолевает, основной недостаток принципа гносеологии и натурфилософии. Изложить идеальную сторону абсолюта — значило бы повторить то, что уже высказано в гносеологии. Поэтому Шеллинг необходимо ограничивается лишь рассмотрением реальной стороны абсолюта.

Абсолютное тождество полагает себя как динамический процесс природы, а динамический процесс стремится к абсолютному тождеству. Абсолют полагает себя в форме относительного самопознания до тех пор, пока это тождество не достигает формы абсолютного самопознания. Каждая потенция природы есть определённое выражение абсолютного тождества мышления и бытия. Самой низшей формой выражения абсолюта, согласно Шеллингу, является материя. Ни одна потенция природы не выступает как чистая сущность абсолюта. Лишь бытие материи, абстрагированное от всех её потенций, тождественно всеобщему бытию абсолюта. Неорганическая природа есть орган созерцания абсолютного тождества. Органическая же природа представляет собой форму бытия абсолюта. Всё конкретное многообразие природы Шеллинг рассматривает как основание бытия абсолюта. «Мы понимаем под природой абсолютное тождество вообще, поскольку оно рассматривается не как существующее, а как основание своего бытия, отсюда заранее ясно, что мы будем называть природой всё, что находится по ту сторону абсолютного бытия абсолютного тождества» [26, стр. 203—204].

Бытие абсолюта есть мышление, а мышление абсолюта есть бытие. Ни чистое бытие, ни чистое мышление не существуют. Бытие предполагает мышление, а мышление предполагает бытие. Поэтому принципом мышления и бытия может быть лишь абсолют, эта священная бездна, из которой всё возникает и в которую всё возвращается. «Ибо в абсолюте всё абсолютно, если, следовательно, совершенство его сущности обнаружива-

86

ется в реальном как бесконечное бытие, а в идеальном как бесконечное познание, то в абсолюте бытие, как и познание, абсолютно, и так как каждое абсолютно, ни одно не имеет противоположности вне себя в другом, но абсолютное познание есть абсолютная сущность, абсолютная сущность есть абсолютное познание» [27, стр. 303].

Абсолютное тождество мышления и бытия, возвышаясь над конкретным тождеством, создаёт непреодолимую противоположность между сущностью и существованием. Шеллинг не может показать, каким образом конкретное тождество мышления и бытия становится абсолютным тождеством, а абсолютное тождество превращает себя в конкретное тождество. Это метафизическое противопоставление абстрактного единства и конкретной действительности приводит к тому, что абсолют становится возможностью, лишённой действительности. «Мышление и бытие существуют в нём, следовательно, лишь потенциально, а не действительно. То, из чего нечто выделяется, не обязано содержать это выделяемое, но может быть абсолютно простым. Абсолютное познание, именно потому что оно абсолютно, в отношении к конечному или вообще явлению делает необходимым разделение на мышление и бытие, иначе оно как абсолютное не может быть выражено в конечных вещах; мышление и бытие полагаются лишь вместе с этим разделением, а до него или в абсолютном познании никоим образом не существуют» [27, стр. 324].

Абсолютное единство мышления и бытия есть вечная форма абсолюта, тождественная его сущности. Абсолютное познание есть абсолютный субъект-объект, интеллектуальное созерцание, в котором нет никакого отношения. Сущность абсолюта может быть представлена лишь как чистое, абсолютно незамутнённое тождество. Постичь это тождество посредством понятий невозможно, так как понятие всегда опосредовано. Понятие никогда не достигает абсолютного тождества с предметом познания. «Это имеет место только в созерцании, которое полагает мышление и бытие абсолютно равными и, выражая абсолют формально, становится одновременно выражением его сущности» [28, стр. 369]. Познание

абсолюта необходимо является абсолютным, ибо в абсолюте особенное есть также всеобщее, а всеобщее есть особенное. Благодаря этому единству сущность и форма в абсолюте едины. Абсолютное познание есть необходимая и вечная, тождественная самому абсолюту, форма. Абсолютная форма, как и сам абсолют, есть абсолютное тождество, безусловно простое, чистое и без раздвоения. Форма абсолюта есть единство, исключающее всякое дальнейшее определение. «То, что в форме *реально*, есть именно само абсолютное единство, и, наоборот, то, что в ней лишь *идеально*, есть именно противоположность» [28, стр. 380]. Абсолютное познание содержит лишь идеальную противоположность мышления и бытия.

87

Для Шеллинга всеобщее есть лишь в себе, абсолютное единство, всякое различие в котором существует лишь для неистинного, рефлектирующего познания. Единый абсолют определяет единство философии и её абсолютного метода. Сущность этого метода заключается в том, что всё определённое растворяется в абстрактном единстве. «В конструировании особенное (определённое единство) изображается как абсолютное, а именно само по себе как абсолютное *единство идеального и реального*» [28, стр. 407]. Абсолют есть абсолютное тождество сущности и формы. Форма, рассматриваемая сама по себе или обособленно от сущности абсолюта, есть особенное. Это особенное превращается в абсолютную форму лишь потому, что сущность становится с ним едина. Сущность же превращается в абсолютную сущность потому, что с ней становится единой форма. «Но эти оба единства существуют в абсолюте не вне друг друга, а друг в друге, и потому абсолют есть абсолютная индифференция формы и сущности» [28, стр. 416]. Внедрение сущности в форму, а формы в сущность представляет собой относительное единство. Абсолют же есть единство обоих единств, т. е. единство единства, абсолютное единство.

Это единство трёх моментов абсолюта, тождественного абсолютной целостности, обнаруживает как природа, так и дух. Единая тройственность господствует как в целом, так и в отдельном. Это показывает, согласно Шеллингу, что всё конкретное существование тождественно в себе и выражает вечную сущность абсолюта. Абсолютное тождество мышления и бытия есть высшая идея философии. В абсолюте, который выражается посредством этой идеи, все вещи содержатся вечным образом. Только посредством разделения мышления и бытия, которое полагается вместе с сознанием и для сознания, всё конечное выступает из вечности, обособляется от всего и переходит в наличное бытие во времени. В этом разделении мышление и бытие взаимно определяют друг друга, а единое абсолютное тождество оказывается раздвоенным на два относительных тождества. «Истинный идеализм основывается исключительно на доказательстве того, что вне сознания и помимо него это разделение совсем не существует» [29, стр. 26]. Тождество необходимо предполагает разделение мышления и бытия. Поэтому абсолютное тождество обоих может быть выражено в сознании лишь посредством двух противоположных форм тождества, каждая из которых не есть в себе.

Только абсолют, по Шеллингу, есть в себе, так как он не определяется ни бытием, ни мышлением, а представляет собой абсолютное тождество обоих. По форме абсолют есть субъект и объект, а по сущности он не является ни субъектом, ни объектом. «То, что абсолют *в себе* или по сущности есть ни то, ни другое и только поэтому *абсолютное* тождество обоих, является общеизвестным положением идеализма» [29, стр. 39]. Существо-

88

ет лишь единая философия, которая выражает это абсолютное тождество. То, что называют различными философскими науками, является лишь изложением единой и неделимой философии в различных потенциях. Совершенная философия выступает лишь как целостность всех потенций, т. е. идеальных определений. Принцип же философии не содержит в себе никакой потенции. Как и гносеология, философия тождества Шеллинга сохраняет непреодоленным дуализм абстрактного принципа и конкретной формы его

развития, абстрактной сущности и конкретного существования. Всякое различие формы, согласно Шеллингу, несущественно. «Конструирование философии направлено не на конструирование потенциалов, как таковых, и следовательно как различных, а в каждой потенции только на изображение абсолюта, так что каждая сама по себе есть целое» [30, стр. 107]. Каждую отдельную потенцию философия рассматривает как определённое выражение абсолютного тождества.

Для философии важно не только то, что осознаётся, но и основание этого познания. Каждому основанию может быть противопоставлено другое равное основание. Так как философия есть не только знание, но одновременно также знание этого знания, то она необходимо подвергает рефлексии принцип и метод познания. Метод философии определяется тем принципом, из которого она исходит. Принцип философии является одновременно принципом метода данной философии. Спиноза исходит из абсолюта, существующего вне и независимо от **Я**. Этот принцип догматизма, согласно Шеллингу, приводит к тому, что **Я** остаётся вне абсолюта. Фихтевская философия, будучи перевернутым догматизмом, приходит к тому же самому результату, так как абсолютное **Я** постоянно обременено своей противоположностью. Потребность философии состояла теперь в том, чтобы обосновать объективное тождество мышления и бытия. «Требуется не спинозовское формальное соединение и также не субъективная целостность, как у Фихте, а целостность с бесконечной формой. Это, как мы видим, и совершается в шеллинговской философии» [57, стр. 489].

§ 2. Природа как продукт отпадения от абсолюта

Абсолютное тождество мышления и бытия в абсолюте упраздняет опосредованное, конкретное познание посредством понятий. Понятие никогда не достигает абсолютного единства мышления и бытия. Поэтому конструирование чистого тождества основывается исключительно на интеллектуальном созерцании. Абсолютное тождество мышления и бытия в абсолюте может быть выражено лишь посредством абсолютного тождества мышления и бытия в интеллектуальном созерцании. «Только

89

это положение может быть названо *принципом* конструирования» [31, стр. 134]. Абсолютное тождество есть основа знания и само первое знание. Всякое знание, согласно Шеллингу, есть участие в том первоначальном знании абсолюта, образом которого является видимая вселенная. Любая наука стремится к согласованию мысли с объектом. Но это стремление никогда не было бы осуществлено без предпосылки абсолютного тождества мышления и бытия. «Благодаря этому первому знанию всякое иное познание находится в абсолюте и само абсолютно» [32, стр. 216].

Философия тождества познаёт только абсолют, никогда не выходя за его пределы. Уже эмпирия имеет смутное представление о природе как едином целом, в котором единство и различие взаимно определяют друг друга. Но лишь философия возвышается до познания того пункта, в котором противоположности абсолютно едины. «Отсюда первое и необходимое намерение постичь происхождение всех вещей из бога или абсолюта, а поскольку природа является всецело реальной стороной в вечном акте субъект-объективирования, то философия природы есть первая и необходимая сторона философии вообще» [32, стр. 324]. Противоположностью натурфилософии является относительный идеализм, который в абсолютно идеальном постигает лишь одну сторону, т. е. чистое самосознание. Философия же в целом есть абсолютный идеализм, который постигает абсолютно неизменную сущность всего существования.

Во всех предметах философия имеет только один предмет, так как в каждой потенции она постигает единую неизменную сущность абсолюта. «Поистине и в себе есть лишь одна сущность, одно абсолютно реальное, и эта сущность в качестве абсолютной неделима, так

что она не может перейти в различные сущности посредством деления или обособления; так как она неделима, то различие вещей вообще возможно лишь потому, что она как целое и неделимое полагается под различными определениями. Эти определения я называю потенциями. Они безусловно ничего не изменяют у сущности, она всегда и необходимо остаётся той же самой, поэтому называются они *идеальными* определениями» [33, стр. 366]. По своей сущности абсолют исключает всякое ограничение. Абсолют есть безусловное отрицание противоположностей, абсолютное тождество бытия и мышления, единая сущность субъекта и объекта. Абсолютно реальное и абсолютно идеальное в себе, т. е. по своей сущности, тождественны.

Сущность абсолюта вечна. Единственно реальное есть абсолют, в отношении к которому конечные вещи не являются реальными. Поэтому возникновение природы из абсолюта возможно лишь благодаря удалению, отпадению. «Одним словом, от абсолюта к действительности нет никакого непрерывного перехода, происхождение чувственного мира мыслимо лишь как совершён-

90

ное отпадение от абсолюта посредством скачка» [34, стр. 38]. Бытие, в котором абсолют становится объектом для себя самого, не было бы абсолютным, если бы не могло отделиться от абсолюта. Основание возможности обособления объекта заключено в абсолюте, а основание его действительности — в нём самом. Связь абсолюта и объекта простирается лишь до возможности обособления, в котором абсолют становится объектом для себя. Участие абсолюта в отпадении исключено. Отпадение бытия от абсолюта является вечным актом, происходящим вне всякого времени. «Отпадение не может быть *объяснено*, так как оно абсолютно и происходит из абсолюта, несмотря на то, что его следствие и то необходимое отношение, которое оно порождает, суть не-абсолютное» [34, стр. 42].

Принцип абсолютного тождества мышления и бытия неизбежно приводит к тому, что философия тождества, становясь всё более конкретной, обнаруживает свой мнимый монизм и оказывается не в состоянии рационально обосновать единство мира. «Учение о происхождении материи относится к высочайшим таинствам философии» [34, стр. 47]. В объекте, как и в самом абсолюте, имеет место абсолютное тождество мышления и бытия. Реальность объекта, которым является сам абсолют для себя, имеет возможность своего бытия в себе. Следствием отпадения объекта от абсолюта является реальность, которая имеет возможность своего бытия не в себе самой, а вне себя. Таково существование вещей во времени и пространстве, определяющих друг друга и подчинённых закону внешней причинной связи. Поэтому возникновение конечных вещей из абсолюта непосредственно, как и сведение их к нему, не может быть объяснено. «Ведь *сущность* или субстанция неделима, следовательно, в каждой особенной вещи она является целой и совершенной; форма же несовершенна. Следовательно, различие формы и сущности в действительных вещах так же необходимо, как и абсолютное *тождество* обоих в происхождении этих вещей» [35, стр. 85—86]. Предметом философии является не особенное, а абсолютное тождество всей действительности, вечная и неизменная сущность абсолюта.

Определение абсолюта, будучи продуктом созерцания, не основывается на различии субъекта и объекта, мышления и бытия. То, что не различается, в себе едино. Эта абсолютизация непосредственности, при которой упраздняется всякое рефлектирующее познание, приводит к тому, что интеллектуальное созерцание субъекта становится органом откровения абсолюта, бога, который у Шеллинга выражается категорией Всё. «Я *ничего* не знаю, или моё знание, поскольку оно действительно является моим, не есть истинное знание. Не я знаю, а лишь *Всё* знает во мне, если только знание, которое я называю моим, есть действительное, истинное знание. Это же единое, которое знает, есть также то, что действительно познаётся, и тут нет ни различия,

91

ни согласования, так как познающее и то, что познаётся, суть не различное, а одно и то же» [36, стр. 140]. Рациональное познание, низведённое до абсолютной непосредственности, необходимо переходит в иррационализм. Интеллектуальное созерцание становится мистическим.

Единственное значение философии Шеллинг усматривает теперь в том, что она ведёт к созерцанию вечного и неизменного бытия бога. Всякое бытие, которое не есть бытие бога, есть лишь отрицание бытия. Во всём имеется только одно бытие, которое, будучи самополаганием абсолюта, тождественно его самопознанию. Истинным субъектом деятельности и познания провозглашается абсолют, а реальный субъект оказывается лишь средством для обнаружения абсолютной деятельности бога. Абсолютная свобода субъекта, понятием которой Шеллинг начал свою деятельность в гносеологии, в философии тождества превращается в абсолютную зависимость от бога. Если в гносеологии он отвергал Спинозовскую субстанцию, которая лишала субъекта свободы, самоутверждения и самосознания, то в философии тождества высшей целью субъекта объявляется единение с богом. «Высшей целью для всякого разумного существа является тождество с богом» [36, стр. 562]. Вся философия, по Шеллингу, стремилась только к тому, чтобы отыскать это высшее выражение бытия, которое могло быть достигнуто лишь посредством одухотворения субстанции Спинозы. Лишь философия тождества достигает взаимного проникновения реализма и идеализма, Спинозовской субстанции и Фихтевского самосознания.

Шеллинга не удовлетворяет материалистическая тенденция монистической философии Спинозы. Ошибка его системы, утверждал философ, заключается не в том, что он полагает вещи в боге, а в том, что бесконечная субстанция, как и сами реальные вещи, для него была также лишь вещью. «Отсюда безжизненность его системы, бездушность формы, скудость понятий и выражений, неумолимая жесткость определений, что совершенно согласуется с абстрактным способом рассмотрения» [41, стр. 349]. Философия тождества освободила от абстрактности Спинозовскую философию и возвысила её до истинного понимания бога. Всё бытие есть откровение бога, так как бог обнаруживается лишь в том, что подобно ему. Бог есть бог живых, а не мёртвых. Происхождение вещей из бога есть самооткровение бога. Так как существует только бог, то основание своего существования он должен иметь в себе самом. Реальное основание существования бога есть природа в боге, неотделимая, но всё же отличная от него сущность. Природа и бог взаимно определяют друг друга. «Бог имеет в себе внутреннее основание своего существования, основание в этом отношении предшествует ему как существующему; но точно также бог есть снова *Principium* основания, так как основание, даже как таковое, не могло бы существовать, если бы бог не существовал *actu*» [41, стр.358].

92

Единственное понятие, соответствующее природе вещей, есть становление. Это становление не может происходить в боге, так как вещи бесконечно отличны от него. Отличие же и обособление вещей от бога предполагает основание, которое не тождественно богу. Это противоречие разрешает Шеллинг так: вещи имеют своё основание в том, что в боге не есть он сам, т. е. в том, что есть основание его существования. Основание вещей есть, таким образом, основание существования бога. Основание в боге есть стремление к откровению, бессознательная воля, порождающая разум. «Соответственно стремлению, которое в качестве тёмного основания есть первое проявление божественного бытия, в самом боге зарождается внутренне рефлексивное представление, благодаря которому, так как оно не может иметь никакого иного предмета, кроме бога, бог созерцает себя самого в некотором своём подобии. Это представление есть первое, в чём бог, рассматриваемый абсолютно, становится осуществлённым, хотя только в себе самом; первоначально оно находится при боге и есть сам бог, рождённый в боге» [41, стр. 360—361]. Первое действие разума, который возникает в результате стремления бога созерцать самого себя, состоит в разделении сил, объединённых бессознательной волей. Лишь посредством этого разделения сил разум может раскрыть первоначальное единство в природе бога, т. е. в его основании.

Как в «Наукоучении» Фихте стремление абсолютного **Я** созерцать самого себя выступало в качестве основания конкретного тождества самосознания, так и в философии тождества Шеллинга стремление бога к самосозерцанию является основанием откровения божественной сущности. Так как бессознательное стремление, в котором всё едино, противодействует разделению сил, которое возникает вместе с разумом на основе этого стремления, то откровение бога совершается постепенно. Каждая ступень природы тем совершеннее выражает разум бога, чем более разделены силы в первоначальном единстве стремления. Откровение бога есть превращение тёмной воли в свет разума. «Каждое существо, возникшее в природе указанным образом, имеет в себе двойственный принцип, который по сути дела, есть одно и то же, только рассматриваемое с двух возможных сторон» [41, стр. 362]. Высшим выражением единства бессознательной воли и разума выступает человек. Однако это единство не может быть абсолютным, как в боге, так как человек нисколько не отличался бы от бога и растворился бы в нём. Откровение же бога нуждается в противоположности. «Так как каждая сущность может обнаруживаться только в своей противоположности, любовь — только в ненависти, единство — в борьбе» [41, стр. 373].

Как у Фихте **Не-Я** выступало в качестве препятствия, без которого невозможно развитие сознания, так и у Шеллинга природа и история рассматриваются как необходимые препятст-

93

вия для откровения бога. Принцип и метод фихтевской философии Шеллинг превратил в самооткровение бога. Трансцендентальный идеализм вытесняется трансцендентным. От одной крайности совершается переход к другой. Если Кант ограничил мышление миром явлений, то Шеллинг перенёс мышление на абсолют. «Коренное условие всякой критики, различие между субъективным и объективным — исчезло. *Различающее и определяющее* мышление было годно лишь для конечной, *отрицательной* деятельности. Что же удивительного в том, что философия тождества беспомощно и без всякой критики подпала под влияние мистицизма сапожника из Герлица» [62, стр. 85—86]. Всё конкретное бытие представляется Шеллингу результатом самооткровения бога.

Опираясь на философию Бёме, Шеллинг определяет сущность бога как первичное или бесконечное основание, как чистое единство, предшествующее всякой двойственности, различию. «Так как оно предшествует всем противоположностям, то они ещё не могут быть различены в нём каким-либо образом. Поэтому оно может быть обозначено не как тождество, а только как абсолютная индифференция обоих» [41, стр. 406]. Если в основной формуле философии тождества понятие индифференции выражало всё бытие в совокупности, т. е. абсолют, то после установления различия между сущностью и существованием в самом абсолютe Шеллинг обозначает этим понятием одну только сущность, предшествующую существованию. Основное положение философии тождества, согласно которому нет никакого перехода от абсолютного тождества к различию, от сущности к существованию, вследствие абсолютизации тождества необходимо привело к дуализму сущности и существования, к творению реального бытия богом. Индифференция сущности сохраняет дуализм природы и бога. «Следовательно, вместо того, чтобы упразднить это различие, как думали некоторые, она скорее устанавливает и подтверждает его» [41, стр. 407].

Бесконечное основание, предшествующее основанию существования, может быть сущностью этого существования, лишь распадаясь на два вечных начала. Это распадение происходит таким образом, что в каждой из противоположностей бесконечное основание пребывает как вся сущность. Бесконечное основание или сущность бога не имеет в себе противоположностей. Поэтому сущность бога пребывает не в обоих противоположностях одновременно, а в каждой из них, обособленной друг от друга. Разделение сущности бога оказывается, следовательно, не действительным разделением, а лишь притворством божественного разума, уловкой, направленной на то, чтобы противоположности стали едины. Лишь действительное раздвоение единого на противоположности есть диалектический

процесс снятия противоположностей в действительном единстве. Метафизическое понимание единства и борьбы противоположностей, некри-

94

тически усвоенное из фихтевской философии и сохранённое в философии тождества, неизбежно привело к дуализму сущности и существования. Вечное бытие бога Шеллинг соединяет с вечным становлением реального бытия, которое есть результат отпадения от бога. «Наступило время не пробуждать снова ветхие противоположности, а искать то, что находится вне и выше всякой противоположности» [41, стр. 416].

Конкретное тождество мышления и бытия Шеллинг рассматривает как подчинённые формы первоначальной сущности бога. Переход от вечной сущности, т. е. от чистого единства, к существованию может совершаться только посредством различия. Тождество может обнаруживаться лишь в своей противоположности. Поэтому абсолютное тождество мышления и бытия должно не только быть в себе, но и обнаруживаться вне себя, в существовании. Но это существование Шеллинг не определяет как внутренне иное сущности. Существование постоянно остаётся лишь внешней противоположностью, необходимой для откровения сущности бога. «Очень часто этот переход от тождества к различию рассматривали как *упразднение тождества*; но это . . . совсем не так» [42, стр. 424]. Становление реального бытия есть процесс творения бога, который из иррационального порождает рациональное, из материи вызывает сознание. Бог отделяет от себя природу, чтобы достигнуть самооткровения в сознании человека. Истинным субъектом реального бытия выступает разум бога, а природа и история оказываются лишь средством для осуществления божественной цели. Природа, по Шеллингу, является тронем бога, его основанием. «Истинная реальность бога состоит в деятельности и взаимодействии обоих этих начал» [42, стр. 439].

Созерцая себя, бог делает себя самого основанием. Это основание представляет собой бытие в боге. Так как мышление и бытие противоположны друг другу, то бытие предшествует мышлению. Началом мышления может быть только то, что не является мышлением, т. е. бытие. Вследствие стремления бога к откровению в самом боге возникает противоположность мышления и бытия, свободы и необходимости. «Необходимое в боге мы называем природой бога» [43, стр. 210]. Так как бесконечное основание предшествует всякой противоположности, то действительным основанием откровения бога является возникновение противоположности в самом боге. Ни мышление, ни бытие не могут возникнуть друг из друга или перейти друг в друга. Гносеология, натурфилософия и философия тождества обнаруживают метафизическое понимание закона единства и борьбы противоположностей. Взаимное проникновение противоположностей, согласно Шеллингу, уничтожило бы противоречие, без которого не может быть ни движения, ни жизни, ни развития. Но это игнорирование проникновения противоположностей приводит

95

к противоположному результату: «Переход от единства к противоречию непостижим» [43, стр. 219].

Противоположность есть отрицание единства, а единство есть отрицание противоположности. Поэтому между богом и природой не может быть ни абсолютного единства, ни абсолютной противоположности. Абсолютное единство уничтожает всякое движение и развитие, а абсолютная противоположность образует непреодолимый дуализм между богом и природой. Это противоречие, согласно Шеллингу, разрешается в конкретном тождестве. Бог есть единство в двойственности и двойственность в единстве. Но так как мыслитель не признаёт проникновения противоположностей, т. е. возникновения противоположностей из единства, а единства из противоположностей, то бог необходимо вступает в отношение дуализма к природе. Тождество природы и бога не возвышает природу

до саморазвития посредством внутреннего противоречия, а ставит её в зависимость от бога, от мистической сущности, предшествующей конкретному существованию. Развитие природы объясняется непостижимым актом самооткровения бога. Каждое образование материи обнаруживает деятельность божественного разума. «Но все эти формы и образования сами по себе не имеют никакой действительности» [43, стр. 280].

Противоречие между богом и природой есть основание откровения сущности бога в существовании. Только противоречие может быть источником вечной жизни. Это противоречие возникает вместе с волей бога к откровению. «В первоначальном бытии должен быть противоречивый принцип откровения, так как только такой принцип может стать основанием откровения» [43, стр. 343]. Стремление бога стать объектом для себя самого не есть знание, так как знание основывается на противоположности мышления и бытия. Первоначальное единство бога есть чистое знание, в котором нет никакой противоположности. Поэтому самопознание бога начинается лишь вместе с самооткровением, с возникновением противоположности между природой и богом. Но в процессе откровения бог познаёт себя самого как нечто другое. Из абсолютного единства возникает противоположность субъекта и объекта, посредством которой бог приходит к познанию себя самого. «Следовательно, всё движение есть лишь движение к самопознанию» [44, стр. 226]. Сознание реального субъекта, по Шеллингу, является лишь средством, как и всё конкретное бытие, самопознания бога. Действительное же познание первоначального единства бога достигается только в интеллектуальной созерцании, в котором нет никакого различия между субъектом и объектом.

В интеллектуальной созерцании субъект растворяется в том, что никогда не может быть объектом. Более правильным выражением непосредственного познания сущности бога Шеллинг считает понятие экстаза. Именно в экстазе субъект находится

96

вне себя и перестаёт быть субъектом. Только в экстазе вечное единство бога постигается как абсолютный субъект. «Этот абсолютный субъект существует лишь постольку, поскольку я не делаю его объектом, т. е. не знаю, отказываюсь от знания; но как только это незнание хочет снова подняться до знания, абсолютный субъект вновь исчезает, так как он не может быть объектом» [44, стр. 229]. В экстазе абсолютный субъект постигается как высшая реальность, внешним проявлением которой выступает всё конкретное бытие, многообразное существование. Незнание объявляется высшим знанием. «Оно — чтобы выразить это положительно — есть то, что мы можем назвать *свободным мышлением*. Мышление есть отказ от знания» [44, стр. 235]. Абсолютное тождество мышления и бытия в абсолюте привело Шеллинга к отказу от опосредованного мышления. Дуализм сущности и существования привёл к принижению конкретного мышления перед мистическим экстазом, рефлексивного познания перед абсолютно непосредственным откровением сущности бога, науки перед верой.

§ 3. Самооткровение бога как предмет познания позитивной философии

«Со времени схоластиков,— писал Ф. Энгельс,— Шеллинг является первым, решившимся на этот шаг, ибо Якоби и ему подобные не могут быть приняты в расчёт, так как они представляли только отдельные стороны своего времени, а не время в целом. В первый раз за последние пятьсот лет выступает герой науки и объявляет последнюю служанкой веры» [2, стр. 421]. Абсолютное тождество субъекта и объекта, мышления и бытия упразднило всякую возможность развития абсолюта. Достаточно было осознать это, чтобы отказаться от ошибочного принципа, которому недостаёт отрицания самого себя посредством внутреннего противоречия. Последовательное развитие принципа абсолютного тождества необходимо привело к дуализму сущности и существования, последним выражением которого в философском развитии Шеллинга выступил дуализм негативной и позитивной философии.

Ошибочный принцип привёл к ложному истолкованию всей истории философии. Согласно Шеллингу, вся философия до него и даже его собственное учение представляют собой негативную, рациональную философию. Предметом негативной философии является сущность уже существующего. Позитивная же философия есть философия самооткровения бога в конкретном существовании. Акт самооткровения бога не может быть выражен посредством понятий. «Мышление лишь доходит до этого. То, что является только актом, не поддаётся понятию» [48, стр. 316]. Сократ и Платон, по Шеллингу, уже предчувствовали позитивную философию. Аристотель впервые установил различие меж-

97

ду сущностью и существованием. Философский эмпиризм Бэкона, Локка и Юма исследовал происхождение понятий и принципа философии, опираясь на опыт. Выставляя чувственный опыт в качестве основного источника познания, эмпиризм в своих последних выводах всё же приходит к сверхопытному. От существования эмпиризм переходит к сущности, выходя за пределы своей предпосылки.

Как противоположность эмпиризма выступил рационализм Декарта, Мальбранша и Спинозы. Декарт начал свою философскую деятельность с того, что подверг сомнению показания самого опыта. «Тем самым была совершенно разорвана вся искусственная паутина метафизики» [48, стр. 264]. Сомнение для Декарта является единственным путём к принципу. Но так как сомнение предполагает то, в чём сомневаются, то это средство является недостаточным для совершенного освобождения от эмпирических предпосылок. Так как я сомневаюсь в бытии вещей вне меня, то, следовательно, они существуют определённым образом. Декарт стремился отыскать тот пункт, где мышление и бытие непосредственно тождественны. Опираясь на это тождество, он предпринял так называемое онтологическое доказательство бытия бога. Но это бытие бога имело место только в чистом мышлении. Из идеи бога следует лишь то, что если бог существует, то он существует необходимо. Этим ещё не доказано существование бога. Принцип декартовской философии приводит, таким образом, не к тождеству, а к дуализму мышления и бытия.

Философия Декарта дала толчок для осмысления субстанциального тождества мышления и бытия. Мышление и бытие, которые в декартовской философии остались обособленными друг от друга, Спиноза рассматривает как противоположные атрибуты субстанции. Но эта двойственность в единстве остаётся у Спинозы мёртвой и лишённой движения, в результате чего действительное происхождение вещей из неподвижной субстанции остаётся необъяснённым. Это учение, которое утверждает абсолютную самостоятельность бога и абсолютную несамостоятельность вещей, в общем является системой необходимости. «Бог, заключённый в вечное бытие, не имеет к миру и вещам никакого иного отношения, кроме отношения чисто *существенной*, а не действительной причины. Но и эта чисто логическая последовательность просто высказывается, но не показывается» [48, стр. 276]. В определении мышления и протяжения как противоположных атрибутов единой субстанции Спиноза исходит из свидетельства опыта. Как и эмпиризм, рационализм, оставляя сферу чистого мышления, выходит за пределы своей предпосылки.

Из действительной противоположности мышления и бытия Спиноза не сделал тех выводов, которые могли быть использованы для объяснения развития субстанции. Где есть противо-

98

положность, там есть жизнь. То, что у Декарта было абсолютной противоположностью, в спинозовской субстанции достигло лишь формального единства. Дуализм декартовской философии окончательно не был ещё преодолен. Попытку преодолеть этот остаток декартовского дуализма предпринял Лейбниц, развивший учение о монадах. Каждая монада, рассматриваемая сама по себе, есть абсолютно нетелесная сущность всего существующего. Существует только то, что представляет. Каждая телесная вещь есть лишь некоторая

целостность чисто духовных сил. Видимость телесности является продуктом смутного представления. То, что Спиноза определяет как бесконечно многие модификации единой субстанции, Лейбниц рассматривает как различные монады, подчинённые единой монаде всех монад, т. е. богу. Но каждая монада есть деятельная субстанция.

Спиноза и Лейбниц исходили из реального принципа, независимого от воли и мышления субъекта. Это были системы чисто натуралистического, т. е. несвободного, познания. Необходимо было разум возвысить до самопознания. Эта задача разрешается в «Критике чистого разума» Канта, в основе которой лежит та общая мысль, что необходимо сперва исследовать способность познания, прежде чем приступить к познанию чего-либо. Конечный результат кантовской философии, согласно которому невозможно никакое действительное познание сверхчувственного, привёл к обоснованию позитивной философии. Учение Канта о том, что бог есть не просто идея, а реальное бытие, согласно Шеллингу, было дальнейшим развитием лейбницевского понятия абсолютной сущности. «Со времён древности философский дух не сделал ни одного достижения, которое можно было бы сравнить с этим достижением идеализма, как оно впервые было установлено Кантом» [48, стр. 466].

Подобно тому как Декарт своим принципом *cogito ergo sum* привёл к осознанию того положения, что бытие мышления заключается в его деятельности, так и философия Канта была лишь дальнейшим обоснованием деятельности субъекта. Эта идея получила своё дальнейшее развитие в философии Фихте, согласно которому **Я** есть единственная субстанция. Для каждого человека всё полагается лишь вместе с его **Я** и в его **Я**. Всё объяснение объективного существования вещей Фихте перенёс в **Я**. Поэтому в кантовской «Критике чистого разума», по мнению Шеллинга, содержалось больше объективности, чем в фихтевском «Наукоучении». Положение, согласно которому всё существует лишь посредством **Я** и для **Я**, создаёт лишь видимость независимости от всего внешнего. Самый безусловный идеалист не может избежать того, чтобы мыслить **Я** как зависимое, когда дело касается его представлений о внешнем мире. Вся деятельность **Я** состоит в осознании самого себя, в возвращении к себе самому. Приходить же к себе самому может лишь то, что прежде находилось вне себя.

99

Поэтому философия есть припоминание того, чем было обусловленное **Я** в своём всеобщем, доиндивидуальном бытии. Самополагание **Я** есть сущность каждого конкретного сознания. Как спинозовская субстанция, так и фихтевское **Я** есть причина себя. Всё бытие **Я** состоит в самополагании. На этом учении зиждется всё значение Фихте в истории философии. Согласно Шеллингу, положением о **Я** как причине себя было высказано гораздо больше, чем осознавал сам Фихте. Если спинозовская субстанция как *causa sui* упраздняет всякое самосознание и хотение познать себя, то фихтевское самополагание **Я** есть стремление к самопознанию. Так как **Я** полагает себя, то оно существует; а так как **Я** существует, оно полагает себя. Конечным основанием самополагания **Я** выступает воля. «А вместе с этим шагом изменяется также характер науки, ибо кроме того, что посредством чистого мышления постигается всё ещё как возможность, существует некоторая действительность, которая находится вне мышления и с этих пор идёт параллельно с ним и служит для него проверкой и подтверждением» [48, стр. 421].

Для негативной философии принцип обладает действительностью только в понятии, т. е. в качестве простой идеи, чуждой существованию. Поэтому негативная философия может лишь установить определённый принцип, а не реализовать его. Вместе с установлением принципа негативная философия достигает своего завершения и конца. Конечным результатом негативной философии является сущность в том виде, как она существует независимо от всякого существования в чистом мышлении. «Негативная философия приходит, таким образом, к разрушению идеи (подобно тому, как кантовская критика приходит, по сути дела, к унижению разума) или к тому результату, что истинно сущее есть лишь то, что существует

вне идеи и есть не идея, а нечто большее, чем идея» [48, стр. 566]. Это истинно сущее бытие как предмет позитивной философии, которая не может исходить из мышления, есть сверхмировой бог, владыка бытия. Бог и бытие взаимно определяют друг друга. «Понятие владыки необходимо включает в себя понятие того, владыкой чего он является» [47, стр. 260].

Всякая попытка упразднить различие между сущностью и существованием является недоразумением, так как мышление постигает лишь сущность, а не действительное существование. Такое одностороннее понимание тождества мышления и сущности бытия лишь возможного опыта, усвоенное из кантовской «Критики чистого разума», Шеллинг считает основной идеей гегелевской философии. «Самой основной мыслью Гегеля является то, что разум относится к в-себе, к сущности вещей, откуда непосредственно следует, что философия, поскольку она есть наука разума, занимается только сущностью вещей, их что» [149, стр. 60]. Принцип гегелевской философии, которая опровергла метафизическое противопоставление мышления и бытия,

100

тракуется Шеллингом как выражение дуализма. Продуктом разума может быть лишь логическое бытие. Но так как разум постигает сущность бытия, то это привело к заблуждению, будто чисто логический процесс является также действительным становлением вещей. В этом состоит основная ошибка негативной гегелевской философии, которая хотела быть позитивной.

«Философия, которая представлена Гегелем, есть негативная философия, вышедшая за свои границы, она не исключает позитивное, а, согласно её воззрению, включила его в себя, подчинила себе» [49, стр. 80]. Эта философия, которая по своему принципу могла быть только негативной, ошибочно была расширена до позитивной философии. Как и его предшественники, Гегель стремился постичь действительное существование посредством абстрактных понятий, направив свою энергию главным образом на создание метода. Но уже из того способа, каким «Натурфилософия» присоединяется к «Логике», можно видеть, что Гегель стоял на ложном пути, развивая свою систему философии. Вместо того чтобы сделать логику основанием развития всей системы, Гегель гипостазировал понятия в чисто логическом движении, которое, будучи независимым от всего субъективного, всё же может существовать только в мышлении. Поэтому переход к «Натурфилософии» объясняется посредством отпадения природы от идеи. Но этот переход может быть лишь логическим, а не действительным процессом, так как природа, постигаемая разумом, является лишь логической возможностью.

В гегелевской «Логике» содержанием мышления являются чистые категории, т. е. само же мышление, вследствие чего оно перестаёт быть действительным мышлением. Всю историю самосознания от Сократа до Гегеля включительно Шеллинг рассматривает как нечто пустое, бессодержательное. Положением, согласно которому я знаю, что ничего не знаю, Сократ впервые противопоставил мышлению действительное знание. Это мышление, лишённое объективного содержания, получило своё завершение в «Логике» Гегеля. Объективной логикой, по Шеллингу, может быть лишь «Натурфилософия», а не самопознание категорий мышления. «Истинно логическое, логическое в действительном мышлении имеет в себе необходимое отношение к бытию, оно становится содержанием бытия и необходимо переходит в эмпирическое» [49, стр. 101—102]. Между логической возможностью и действительностью существует непреодолимая бездна.

Философия Гегеля замыкается в сфере отрицательного, чисто логического мышления, единственно непосредственным предметом которого являются чистые понятия. Однако эта философия претендовала на то, что понятие есть всё и ничего не оставляет вне себя. Метод философии, будучи движением чистых категорий, рассматривается Гегелем в качестве метода действительного познания. Чистым понятиям приписывается действительное

познание самого предмета. «Познание же есть позитивное и имеет своим предметом только сущее, действительное, подобно тому как предметом мышления является лишь возможное, следовательно, только доступное познание, а не само познаваемое» [45, стр. 127]. Полагая, что самосознание неизбежно движется лишь в сфере абстрактных понятий, Шеллинг лишает гегелевскую «Логику» объективного содержания.

Но ведь объективность содержания зависит не от момента развития, на котором находится сознание, а от того, имеет ли мышление своим предметом в конечном счёте реальное бытие. Философия, которая исходит из чистого **Я**, т. е. из субъекта-объекта чистого самосознания, как это имело место у Фихте и Шеллинга, оставляет бессодержательным как сознание, так и самосознание. Гегель хорошо понял этот недостаток и в своей «Феноменологии духа», которая является не только становлением всей системы, но и подлинным введением в «Логику», выдвинул принцип, значительно отличный от принципа своих предшественников. «Логика» Гегеля представляет собой выражение диалектики реального бытия, которое на идеалистической основе было понято как саморазвитие субстанции-субъекта, в диалектике категорий мышления. Сознание диалектики реального бытия впервые в истории философии было поднято до самосознания, получившего своё выражение в единой всеобщей диалектике природы, общества и мышления.

Это грандиозное достижение Гегеля, который впервые всесторонним образом развил всеобщую диалектику, хотя и на ложной основе, трактуется Шеллингом как результат плоского и превратного понимания всей истории философии. Свою собственную ограниченность философ превратил в ограниченность гегелевской философии, отводя ей место случайного эпизода в развитии философии после Канта. «Этим я определил место гегелевской системы в общем. А чтобы показать это более определённо, я хочу более подробно изложить основной ход её развития» [45, стр. 129]. Чистое бытие, ничто и становление образуют начало гегелевской «Логике», оставившей всё богатство конкретно чувственного и духовного мира вне себя. Диалектическое движение понятий не выходит из сферы логической всеобщности, восходя от первых пустых и бессодержательных определений ко всё более содержательным. Каждый последующий момент включает в себя предшествующие моменты в снятом виде. Последним моментом развития понятия является постигающая себя идея, которая все прежде прошедшие моменты своего бытия в качестве снятых содержит теперь в себе. «Ясно, что это метод прежней философии, который перенесён тут в логику» [45, стр. 137].

Отождествив гегелевскую диалектику с методом философии тождества, Шеллинг третирует философию Гегеля как ничтожное подражание, не поднявшееся до исходного пункта действи-

тельной противоположности. Согласно Шеллингу, Гегель перенёс понятие процесса на диалектическое движение категорий, в котором нет никакой борьбы, а есть лишь монотонное повторение, чтобы скрыть недостаток истинной жизни в своей философии. Философия тождества знает лишь реальное становление абсолюта, вследствие чего не требуется никакого объяснения перехода от логического в реальное. В гегелевской же «Логике» имеет место становление абсолютной идеи, но только в мышлении. Поэтому абсолютная идея, будучи лишь логическим результатом, должна ещё перейти в природу и пройти через духовный мир, чтобы стать реальным результатом. Утверждая таким образом двойственность реального и логического становления, Гегель, согласно Шеллингу, искажил истинный смысл философии тождества. «И вот потому,— писал Энгельс,— что Шеллинг стремится низвести до уровня своей низкой точки зрения гегелевскую идею, стоящую неизмеримо высоко над абсолютом философии тождества, ибо она есть то, за что абсолют себя только выдаёт, Шеллинг и не может понять отношение идеи к природе и духу» [2, стр. 419—420].

Шеллинг искажает не только философию Гегеля, но и свою собственную философию тождества, неразрешимой проблемой для которой остался переход от абсолютного единства к различию, от сущности к существованию. Оказывается, что философия тождества была лишь наукой сущности абсолюта, т. е. возможности бытия, а не действительного существования. Гегель же, по мнению Шеллинга, ошибочно полагает, что объектом философии тождества является не только сущность, но и существование абсолюта. Отождествив сущность и существование, Гегель подменил действительность абсолюта логическим понятием, приписав ему подобное же необходимое самодвижение. Это самодвижение логического понятия, названное диалектическим, было первой фикцией гегелевской философии. «Отпадение идеи, т. е. завершённого понятия, от себя самой было второй фикцией, так как этот переход к природе не является больше диалектическим, а некоторым иным, для которого, пожалуй, трудно найти название, для которого в чисто рациональной системе нет ни одной категории, для которого и сам изобретатель в своей системе не имеет никакой категории» [46, стр. 213].

Всё философское развитие Шеллинга обнаруживает, что он не вышел за пределы метафизического понимания принципа, заимствованного из фихтевской философии. В трёх периодах шеллинговской философии, которые мы установили на основе соответствующего им решения основного вопроса философии, изменялась лишь сфера приложения принципа, а не сам принцип абсолютного единства. При последовательном развитии абсолютное единство необходимо становится абсолютной противоположностью. Вследствие этой необходимости конечный

103

результат философского развития Шеллинга оказался противоположностью его начала. Принцип абсолютного единства доведён до отрицания самого себя. То, что было относительной истиной, стало заблуждением. Требовался переход от абсолютного единства к принципу конкретного тождества, который и был выдвинут Гегелем в противоположность Шеллингу. «У Шеллинга реальная философия представлена в грёзах, у Гегеля — уже в понятиях. Шеллинг отрицает абстрактное мышление в воображении; Гегель — в абстрактном мышлении. Гегель есть самоотрицание отрицательного мышления, есть завершение прежней философии, отрицательное начало новой; Шеллинг — это старая философия, находящаяся в иллюзии, воображающая, что она новая, реальная философия» [63, стр. 127].

104

Заключение

Развитие классической немецкой философии представляет собой развитие идеализма. Кант критически отнёсся к предшествующей философии, не исследуя, однако, самой предпосылки идеализма. «Таким же образом,— говорит Маркс,— Фихте примыкал к Канту, Шеллинг — к Фихте, Гегель — к Шеллингу, причём ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель не исследовали общей основы Канта, идеализма вообще: иначе они не смогли бы развивать её дальше» [11, стр. 209]. Принципом кантовской философии является объективное тождество субъекта и объекта. Таков был замысел самого автора. Признание же непознаваемости вещи в себе и ограничение познания сферой одних лишь явлений в том виде, как они существуют уже в самом познающем субъекте, оставило тождество субъекта и объекта субъективным.

Кантовская философия оказалась не в состоянии обосновать и показать необходимость выражения диалектики реального бытия в диалектике мышления. Необходимость антиномий, учение о которых составляет непреходящую заслугу этой философии в развитии диалектики, Кант ограничивает лишь сферой разума, исключая всякое противоречие из вещей в себе. Трансцендентальный идеализм Канта не подвергает сомнению существование внешних

вещей, но, по ироническому замечанию Гегеля, обнаруживает слишком большую нежность к этим вещам, так как всякое противоречие рассматривается как результат лишь мышления. Принцип объективного тождества субъекта и объекта, низведённый до абстрактного и субъективного тождества мышления и бытия, составляет основное противоречие кантовской философии.

Это противоречие, неразрешимое в самой философии Канта, в устах кантианцев превратилось в вечное причитание о мощи вещей и бессилии разума познать их. Фихте, исходя из абсолютного **Я**, преодолел это противоречие, но только лишь совершенно односторонним образом, в результате чего все определения и категории оказались продуктом деятельности абсолютного тождества субъекта и объекта самосознания. Положительный момент кантовского принципа философии, а именно

105

объективность субъекта и объекта, был отброшен в сторону, так что вся диалектика мышления должна была получить своё развитие из абсолютного тождества самосознания.

Философия, возвысившись до монизма, лишилась объективности принципа. Но вместе с этой утратой она поднялась до осознания необходимости диалектики мышления. Впервые после «Метафизики» и «Категорий» Аристотеля была предпринята попытка систематического выведения категорий из единого принципа. Но этой диалектике категорий самосознания недоставало внутренней необходимости и объективности содержания. То противоречие, которое у Канта рассматривалось как недостойное истинного мышления, у Фихте стало источником развития категорий. Однако этот источник развития находился в неразрешимом противоречии с принципом абсолютного тождества. Диалектика фихтевской философии, далеко оставившая позади себя таблицу категорий рассудка и антиномий разума кантовской философии, сохранила недостаток этой философии. Как и у Канта, диалектика мышления осталась чуждой диалектике реального бытия.

Непоследовательная, односторонняя диалектика была необходимым следствием односторонности принципа, из которого она была развита. Эта зависимость характера диалектики от принципа подтверждается всем развитием шеллинговской философии. В своей гносеологии Шеллинг предпринял попытку всестороннего развития философии Фихте, исходя из фихтевского же принципа абсолютного тождества субъекта и объекта самосознания. Определения природы и общества оказались продуктом деятельности чистого самосознания, но только потому, что под априорную схему мышления подводился готовый материал объективного познания. По существу, это было отрицательным доказательством ошибочности принципа. Подведение же результатов объективного познания под априорную диалектику мышления обнаружило, что принципу и методу фихтевской философии присуща относительная истина. В целом же диалектике самосознания в шеллинговской философии, как и у Фихте, недоставало внутренней необходимости категорий, как и необходимости объективного содержания. Дальнейшим шагом по сравнению с кантовской и фихтевской философией в этом отношении было лишь указание Шеллинга на то, что диалектика самосознания имеет те же моменты развития, что и диалектика реального бытия.

Опираясь на фихтевский принцип и Спинозовское положение, согласно которому порядок идей и порядок вещей тождественны, Шеллинг перешёл к исследованию развития самой природы. Но в этом исследовании мы находим всецело фихтевскую диалектику чистого самосознания, перенесённую на реальную природу. Не диалектику мышления Шеллинг поставил в зависимость от диалектики самой природы, а диалектику природы

106

подвёл под готовую диалектику мышления. Шеллинговская диалектика природы имеет те же достоинства и недостатки, что и фихтевская диалектика чистого самосознания.

Фихтевский принцип, перенесённый на природу, сохранил характер фихтевской диалектики,

но получил своё выражение в категориях природы. Достоинство натурфилософии Шеллинга заключается не в дальнейшем развитии диалектики как таковой после Фихте, а лишь в обосновании, хотя и на идеалистической основе, того положения, что реальная природа подчинена той же диалектике развития, которое обнаруживает и деятельность самосознания. Это был значительный шаг после Канта и Фихте в обосновании всеобщности и необходимости диалектики, хотя и в таком виде, как она была разработана у последнего. Именно этим определяется место Шеллинга в развитии диалектики классического немецкого идеализма.

Гносеология и натурфилософия Шеллинга остановились на параллелизме диалектики природы и диалектики мышления. Необъяснённым при этом оставался сам параллелизм. Необходимо было показать, каким образом диалектика реального бытия получает своё выражение в диалектике мышления. Попытку обоснования этого единства диалектики Шеллинг предпринял в своей философии тождества, принципом которой, как и в гносеологии и натурфилософии, выступает также абсолютное тождество субъекта и объекта. Абсолютное тождество природы и абсолютное тождество самосознания, спинозовскую субстанцию и фихтевское самосознание, которые оставались вне друг друга, он пытается объединить в единое абсолютное тождество, в результате чего подошёл к гегелевскому принципу субстанции-субъекта.

Но этот принцип остался столь же чуждым необходимости внутреннего противоречия, как спинозовская субстанция и фихтевское абсолютное **Я**. Необходимым следствием абсолютного тождества явилось не обоснование конкретного тождества диалектики мышления и диалектики реального бытия, а дуализм сущности и существования, непосредственного и опосредованного моментов мышления. Именно в этой попытке обоснования единства диалектики обнаружилась несостоятельность принципа, получившего своё последнее, конкретное завершение. Односторонний принцип может оставаться относительно истинным лишь до тех пор, пока из него не получены последние выводы, которые приводят к отрицанию самого принципа. Шеллинг поставил задачу обоснования всеобщности диалектики природы, общества и мышления, но не разрешил её.

Всё философское развитие Шеллинга обнаруживает, таким образом, что он не вышел за пределы метафизического понимания фихтевского принципа, как и фихтевской формы диалектики. Опираясь на единство трёх моментов фихтевского принципа, из которого должны были выводиться все категории, философ

107

подошёл к открытию законов единства и борьбы противоположностей, перехода количества в качество, отрицания отрицания. Однако абсолютное тождество субъекта и объекта не позволило Шеллингу, как и Фихте, подняться до осознания сущности этих законов и их внутренней необходимой связи, которая могла быть раскрыта лишь в системе категорий. Принципу шеллинговской диалектики недостаёт внутреннего противоречия, которое является необходимым источником развития, получающего своё выражение в необходимости перехода количества в новое качество, отрицания отрицания предшествующих моментов развития.

Вследствие отсутствия действительного снятия предшествующего момента в более конкретном моменте развития, что обусловлено метафизическим принципом, диалектика Шеллинга не имеет внутренней необходимости восхождения от абстрактного к конкретному, от простого к более сложному. Переход к каждой новой категории он вынужден вследствие отсутствия внутренней необходимости начинать непосредственно с самого принципа, в результате чего ни одна категория не получает строго определённого содержания, которое может быть установлено только из внутренней связи и последовательности всех категорий. Именно поэтому различные категории, содержание которых должно было мыслиться как нечто определённое, низводятся до беспорядочного, монотонного повторения самого

принципа. Философия Шеллинга, как и фихтевская, подошла, но ещё не получила своего выражения, к системе категорий, необходимой связью которых выступают основные законы диалектики.

Положительным выводом, к которому мы приходим в результате критического исследования шеллинговской диалектики, является то, что принципом философии может быть лишь конкретное тождество субъекта и объекта. Это — та предпосылка, от которой невозможно абстрагироваться, не упраздняя одновременно человеческой истории, как и истории человеческого познания. Конечной основой познания выступает практическое преобразование природы, осуществляемое в процессе человеческой истории. Познавая объект, субъект приходит к познанию самого себя и конкретного тождества с объектом в материи. Результатом этого познания является учение о материальном единстве мира.

Этот первый момент философского познания мы находим у ионийских натурфилософов. Объектом мышления субъекта выступает материя, т. е. всё, что существует вне и независимо от самого мышления. Познавая материю, мышление субъекта приходит к осознанию себя и конкретного тождества с материей в процессе познания. Этот второй момент философского познания начинается в истории философии с Гераклита и Сократа, продолжаясь до Шеллинга включительно. Объектом мышления

108

субъекта выступает затем материя, мышление и само конкретное тождество мышления в процессе познания. Этот третий момент философского познания начинается Гегелем. Три момента философского познания в движении от сознания к самосознанию образуют три периода истории философии в развитии диалектики.

В первом периоде объектом мышления субъекта выступает диалектика материи. Во втором периоде объектом мышления субъекта является диалектика материи и диалектика мышления самого субъекта, ещё не достигшая единства. В третьем периоде объектом мышления субъекта выступает конкретное тождество диалектики материи и диалектики мышления, сам процесс тождества, результатом которого является единая диалектика природы, общества и мышления. Это всестороннее развитие единой диалектики, хотя и на идеалистической основе, впервые за всю историю философии получило своё выражение в «Логике» Гегеля. История диалектики в целом имеет ту же последовательность категорий, что и сама диалектика. «Что это так,— писал Энгельс,— было открыто по отношению к понятиям впервые Гегелем. В историческом развитии случайность играет свою роль, которая в диалектическом мышлении, как и в развитии зародыша, *резюмируется в необходимости*» [8, стр. 537].

История диалектики, переработанная критически и представленная в её внутренней необходимости, и является той диалектикой, которая впервые на истинной основе разработана Марксом, Энгельсом и Лениным. История диалектики есть история развития принципа конкретного тождества субъекта и объекта, становления основного вопроса философии. Только принцип конкретного тождества субъекта и объекта открывает возможность исторического и, следовательно, логического исследования становления основного вопроса философии, первая сторона которого получает своё выражение в положении о первичности материи и вторичности мышления, а вторая сторона — в единой материалистической диалектике природы, общества и мышления. «Диалектика *и е с т ь* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую „сторону“ дела (это не „сторона“ дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах» [13, стр. 321].

109

Литература

1. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956.
2. *Энгельс Ф.* Шеллинг и откровение.— Там же.
3. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 1.
4. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Святое семейство.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 2.
5. *Маркс К.* Нищета философии.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 4.
6. *Энгельс Ф.* Карл Маркс. К критике политической экономии.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 13.
7. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 20.
8. *Энгельс Ф.* Диалектика природы.— Там же.
9. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 21.
10. *Маркс К.* Капитал, том первый.— *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 23.
11. *Маркс К.* Математические рукописи. М., 1968.
12. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм.— *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 18.
13. *Ленин В. И.* Философские тетради.— *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 29.
14. *Schelling F. W. J.* Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.— Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 1. Stuttgart—Augsburg, 1856.
15. *Schelling F. W. J.* Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.— Ibid.
16. *Schelling F. W. J.* Neue Deduktion des Naturrechts.— Ibid.
17. *Schelling F. W. J.* Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus.— Ibid.
18. *Schelling F. W. J.* Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre.— Ibid.
19. *Schelling F. W. J.* Ideen zu einer Philosophie der Natur.— Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 2. Stuttgart—Augsburg, 1857.
20. *Schelling F. W. J.* Von der Weltseele.— Ibid.
21. *Schelling F. W. J.* Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.— Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 3. Stuttgart—Augsburg, 1858.
22. *Schelling F. W. J.* Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.— Ibid.
23. *Schelling F. W. J.* System des transcendentalen Idealismus.— Ibid.
24. *Schelling F. W. J.* Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes.— Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 4. Stuttgart—Augsburg, 1859.
25. *Schelling F. W. J.* Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie.— Ibid.
- 110
26. *Schelling F. W. J.* Darstellung meines Systems der Philosophie.— Ibid.
27. *Schelling F. W. J.* Bruno, ein Gespräch.— Ibid.
28. *Schelling F. W. J.* Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie.— Ibid.
29. *Schelling F. W. J.* Ueber das absolute Identitäts System und sein Verhältnis zu dem neuesten

(Reinholdischen) Dualismus.— Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 5. Stuttgart—Augsburg, 1859.

30. *Schelling F. W. J.* Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.— Ibid.
31. *Schelling F. W. J.* Ueber die Konstruktion in der Philosophie.— Ibid.
32. *Schelling F. W. J.* Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.— Ibid.
33. *Schelling F. W. J.* Philosophie der Kunst— Ibid.
34. *Schelling F. W. J.* Philosophie und Religion.— Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 6. Stuttgart—Augsburg, 1860.
35. *Schelling F. W. J.* Propädeutik der Philosophie.— Ibid.
36. *Schelling F. W. J.* System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere.— Ibid.
37. *Schelling F. W. J.* Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre.— Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 7. Stuttgart—Augsburg, 1860.
38. *Schelling F. W. J.* Aphorismen über die Naturphilosophie.— Ibid.
39. *Schelling F. W. J.* Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie.— Ibid.
40. *Schelling F. W. J.* Kritische Fragmente.— Ibid.
41. *Schelling F. W. J.* Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.— Ibid.
42. *Schelling F. W. J.* Stuttgarter Privatvorlesungen.— Ibid.
43. *Schelling F. W. J.* Die Weltalter.— Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 8. Stuttgart—Augsburg, 1861.
44. *Schelling F. W. J.* Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft.— Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 9. Stuttgart—Augsburg, 1861.
45. *Schelling F. W. J.* Zur Geschichte der neueren Philosophie.— Schellings sämtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 10. Stuttgart—Augsburg, 1861.
46. *Schelling F. W. J.* Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Cousin.— Ibid.
47. *Schelling F. W. J.* Darstellung des philosophischen Empirismus. — Ibid.
48. *Schelling F. W. J.* Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie.— Schellings sämtliche Werke, zweite Abtheilung, Bd. 1. Stuttgart—Augsburg, 1856.
49. *Schelling F. W. J.* Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie.— Schellings sämtliche Werke, zweite Abtheilung, Bd. 8. Stuttgart—Augsburg, 1858.
50. *Schelling F. W. J.* Erste Vorlesung in Berlin.— Schellings sämtliche Werke, zweite Abtheilung, Bd. 4. Stuttgart—Augsburg, 1858.
51. *Асмус В. Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии. М.— Л., 1930.
52. *Асмус В. Ф.* Маркс и буржуазный историзм. М.— Л., 1933.
53. *Гегель.* Энциклопедия философских наук, часть первая. Логика.— *Гегель.* Соч., т. 1, М.— Л., 1930.
54. *Гегель.* Философия природы.— *Гегель.* Соч., т. 2. М.— Л., 1934.
55. *Гегель.* Феноменология духа.— *Гегель.* Соч., т. 4. М., 1959.

56. Гегель. Наука логики.— Гегель. Соч., т. 5. М., 1937.

111

57. Гегель. Лекции по истории философии, книга третья. — Гегель. Соч., т. 11. М.— Л., 1935.

58. Плеханов Г. В. (Предисловие к третьему изданию произведения Ф. Энгельса «Развитие научного социализма»).— Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения в пяти томах, т. 3. М., 1957.

59. Плеханов Г. В. Основные вопросы марксизма.— Там же.

60. Плеханов Г. В. От идеализма к материализму.— Там же.

61. Спиноза Б. Этика.— Б. Спиноза. Избр. произв. в двух томах, т. 1. М., 1957.

62. Фейербах Л. К критике философии Гегеля.— Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. 1. М., 1955.

63. Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии.— Там же.

64. Якоби Ф. Г. О трансцендентальном идеализме.— Новые идеи в философии. Сб. № 12. К истории теории познания. 1. «Образование». СПб., 1914.

65. Hartmann von E. Schellings philosophisches System. Leipzig, 1897.

66. Hegel. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.— Hegels Werke, zweite Auflage, Bd. 1. Berlin, 1845.

67. I. Kants Briefe. Gesammelte Schriften, Bd. 12. Berlin — Leipzig, 1922.

68. Michelet C. L. Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule. Berlin, 1843.

112

Замеченные и исправленные опечатки

стр. 3, строка 3 снизу: (написано:) звание — (исправлено на:) знание

стр. 47, строка 17 снизу: утверждает — утверждает

стр. 54, строка 17 сверху: собственную — собственную

стр. 60, строка 9 сверху: (8, стр. 393) — [8, стр. 393]

стр.62, строка 21 сверху: вообще — вообще