

ОБГРУНТУВАННЯ СИСТЕМИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ІДЕАЛІЗМУ Ф.В.Й.ШЕЛЛІНГОМ

Стаття присвячена опису та аналізу розуміння трансцендентального ідеалізму Ф.Шеллінгом та його спробі запропонувати власний погляд щодо можливостей побудування системи, яка синтезує принципи трансцендентальної філософії та філософії природи.

Звернення до хронології подій дозволяє зафіксувати, що спочатку Шеллінг розробляє систему натурфілософії і лише пізніше пише працю під назвою "Система трансцендентального ідеалізму" (березень, 1800). Хоча, щодо своєї викладацької діяльності, то обидва ці курси Шеллінг розпочав читати в Єні в зимовому семестрі 1798 року. В більшості історико-філософських праць, присвячених німецькій класичній філософії, можна знайти виокремлення цих двох напрямів розвитку шеллінгівської думки як двох відмінних філософських систем, що були ним розроблені. І як не дивно, але сам Шеллінг дав підстави для подібного розведення натурфілософії та системи трансцендентального ідеалізму, і разом з тим, висловлювався стосовно того, що обидві системи слід розглядати лише як різні погляди на один і той самий предмет. Як правило, викладення шеллінгівської філософії розпочинають натурфілософією. Однак у своїх лекціях з історії філософії - це так звані мюнхенські лекції з історії філософії, які він розпочав читати у 1827 році, - Шеллінг пропонує іншу логіку розгляду свого філософського розвитку. В його викладенні система трансцендентального ідеалізму передує натурфілософії. Це пояснюється тим, що, на думку Шеллінга, сама система трансцендентального ідеалізму є тим містком, чи тією ланкою, що дозволяє перейти від попередньої філософії (І.Кант та Й.Г.Фіхте) до нової, позитивної філософії, яка відкривається натурфілософією.

Уже в самому вступі до системи трансцендентального ідеалізму Шеллінг відзначить, що вона та натурфілософія є одним і тим самим шляхом, але пройти його можна у двох напрямках: від суб'єкта до об'єкта (система трансцендентального ідеалізму) та від об'єкта до суб'єкта (натурфілософія). Отже, чому ж, за Шеллінгом, ми повинні розпочинати саме з системи трансцендентального ідеалізму? Від-

повідь на це запитання важлива з огляду на те, що подібне встановлення темпорального чи евристичного пріоритету може призвести й до встановлення пріоритету логічного. А це вже буде помилкою. До речі, подібного висновку певною мірою дійшов Генріх Гейне (*"До історії релігії та філософії в Німеччині"*, 1834), коли говорив, що перехід Шеллінга від натурфілософії до системи трансцендентального ідеалізму став першим кроком до його філософського занепаду [1]. Полишаючи останню тезу на совісті Гейне, спробуємо все ж таки відповісти на поставлене запитання: чому саме система трансцендентального ідеалізму? Відповідь Шеллінга дуже проста: оскільки вся попередня філософська традиція, зокрема Кант і Фіхте, завжди виходила саме з суб'єкта і намагалася вивести з нього весь світ. Тобто для того, хто більш-менш знайомий з філософією, цей шлях здається логічнішим, оскільки його вже було неодноразово обгрунтовано.

Тому, досліджуючи розбудову шеллінгівських філософських систем і, зокрема, співвідношення натурфілософії та системи трансцендентального ідеалізму, ми маємо всі підстави для того, аби розпочати саме з системи трансцендентального ідеалізму. З одного боку, це дозволяє розглянути, як у полеміці з Фіхте та Кантом постає шеллінгівська філософія, а, з другого - представити натурфілософію не просто як філософію природи, що докладає теоретичні абстракції до природних явищ, а як ту логічну стадію у розвитку філософії, яку необхідно пройти, аби досягти мети всієї німецької класичної філософії - себто розбудови філософської системи.

У зв'язку з цим перше, на що ми маємо звернути увагу, це вже сама назва: "система трансцендентального ідеалізму" чи "трансцендентальний ідеалізм". Відомо, що термін "трансцендентальний" Кант використовував у

декількох значеннях, одним з яких є "загальний" чи "всезагальний". Проте Шеллінг вважає, що ані Кант, ані Фіхте так і не спромоглися побудувати загальну систему ідеалізму чи, тим більше, систему всезагального ідеалізму. На думку Шеллінга, ідеалізм Канта обмежується лише практичним розумом, тобто лише у межах практичного розуму Я в філософії Канта діє як самостійне та самозаконне. Тому з позиції історико-філософського розвитку логічним кроком була спроба Фіхте поширити сферу самостійності ("авто-номії", "само-законності") Я на теоретичний розум що дозволило йому сформулювати наступну тезу: "все існує завдяки Я і лише для Я".

На перший погляд здається, що таке визначення і є тим вихідним положенням, яке можна використовувати як першооснову системи трансцендентального ідеалізму: окрім Я, чи, радше, поза Я немає нічого. Але, кз/кø Шеллінг, ідеалізм Фіхте ми в жодному разі не повинні вважати трансцендентальним. Це лише суб'єктивний ідеалізм, оскільки Фіхте так і не спромігся продемонструвати, яким саме чином все те, що ми визнаємо існуючим, є для Я і завдяки Я. А саме це і є метою трансцендентальної філософії, як її розуміє Шеллінг: "трансцендентальна філософія має пояснити, як взагалі можливе знання за умови, що суб'єктивне тлумачиться в ньому у якості домінуючого чи первинного" [2] чи "яким чином відбувається матеріалізація законів інтелігенції та перетворення їх на закони природи" [3].

Тобто, використовуючи гегелівську термінологію, можна сказати, що Фіхте пропонує нам лише абстрактну істину. Більш того, намагаючись стати трансцендентальним, суб'єктивний ідеалізм "а *Ia* Фіхте", як доводить Шеллінг, - наштовхується на суттєву проблему, чи дилему. Вона полягає ось в чому: вихідною передпоилкою у філософії Фіхте є теза про визначальну свободу Я. Але, каже Шеллінг, якби Я дійсно волило свободи, то все зовнішнє буття було б зовсім не таким, яким воно є. Жоден ідеаліст, який використовує поняття свободи, не може погодитися ані з існуванням речей-в-собі (Кант), ані з творенням *не-Я*, що засновано на внутрішній природі (внутрішній необхідності) Я (Фіхте). Таким чином, суб'єктивний ідеалізм обов'язково опиняється перед нерозв'язною дилемою: "свобода - необхідність". Критикуючи Фіхте, Шеллінг звертає увагу на те, що його поперед-

ник так і не розв'язав цього питання. Тому ця кінцева точка, до якої дійшов Фіхте, повинна стати першим кроком до системи трансцендентального ідеалізму. Але, чи був Фіхте неправий, коли висловив своє положення? Ні, відповідає Шеллінг. Воно абсолютно абсолютно правильне, але воно не є закінченим.

Річ у тому, що Фіхте звернув увагу лише на один бік зв'язку Я та *не-Я*. Дійсно, весь зовнішній світ існує лише для мене. Однак таким саме справедливим буде і зворотнє твердження: як тільки я усвідомлю самого себе, то я вже віднаходжу світ існуючим. Тобто Я, яке усвідомило саме себе, жодним чином не може виступати творцем світу. В принципі вихід з цієї ситуації знайшов ще Фіхте. Він висловив думку про те, що Я створює світ безсвідомо. Шеллінг цього поняття не використовує. Він просто каже, що до того, коли Я усвідомило саме себе, воно повинно було пройти певний шлях. Проте різниця між Фіхте та Шеллінгом полягає саме у специфіці розуміння цього "до". Отже, що ж це за процес, який Я пройшло до того, як воно усвідомило саме себе? І чи є цей процес історичним?

Відповідь на друге запитання - ні, оскільки в Я не збереглося жодних згадок про цей процес, оскільки ще не існувало свідомого Я. Однак, на думку Шеллінга, ми можемо завдяки свідомості реконструювати той процес, який вона повинна була пройти для того, щоби стати самою собою (причому, на відміну, від попередників, Шеллінг не визнає у якості інструмента подібної реконструкції самосвідомість, оскільки остання, хоча і є "джерелом світа для всієї системи знання", але таким джерелом, яке "світить лише вперед, а не назад" [4]). Цей процес реконструкції Шеллінг називає трансцендентальною історією Я. По суті, про подібне "первинне Я" ми можемо сказати ось що. По-перше, це Я не є індивідуальним, оскільки те Я, яке мислиться "*по той бік свідомості*", не може містити в собі нічого індивідуального, тобто відмінного од інших Я. А, по-друге, і це надзвичайно важливо для розуміння Шеллінга цьому колишньому Я притаманне буття-поза-самим-себе, оскільки до себе може прийти лише те Я, яке до цього було поза самим собою.

Тож, йдеться про Я, що перебуває поза самим себе. Таке Я є нічим іншим, як об'єктивним, чи сферою об'єктивного. Тобто, трансцендентальний ідеалізм доводить, що як тільки ми визнаємо Я, то одночасно ми по-

винні визнати і все інше - світ, природу інші *Я* тощо. А його основна мета полягає в тому, щоби пояснити цілковито незалежну від нашої свободи, і, до речі, обмежуючу цю свободу, появу зовнішнього світу у процесу, до якого залучається і *Я* завдяки своєму самопокладанню. І в цьому полягає друга відмінність системи Шеллінга від системи Фіхте. Самопокладання *Я* є нічим іншим, як його обмеженням. За Фіхте, *Я* обмежує *не-Я*. Для Шеллінга же, цей процес обмеження є самообмеженням. Себто це іманентна дія. З чого він і виводить вихідну тотожність суб'єкта та об'єкта. Таким чином, вся історія *Я* складається з двох етапів: а) від суб'єкт-об'єктної тотожності до самовизначення, та б) від самовизначення до подолання суб'єкт-об'єктної диференціації. Першому етапові відповідає система трансцендентального Ідеалізму, а другому - практична філософія свободи. Отже, той шлях, який Шеллінг проходить в системі трансцендентального ідеалізму, є шляхом від першого відчуття чи першого визначення, покладеного самооб'єктивацією *Я*, до продуктивного споглядання. Однак, перш ніж продовжувати, слід сказати принаймні декілька слів про сам метод, який Шеллінг називає своїм головним відкриттям.

Весь аналіз розпочинається з констатації факту наявності певної свідомості, в якій суб'єкт і об'єкт ще залишаються тотожними. Також вихідним засновком є те, що метою цієї свідомості є конституювання самої себе у якості об'єкта для самої ж себе. І тут необхідно зафіксувати одну дуже важливу деталь: у цій суб'єкт-об'єктній тотожності Шеллінг пропонує виділяти два суб'єкти, чи два *Я* - об'єктивне *Я* та суб'єктивне *Я* (останнє Шеллінг називає ще "рефлектуючим" чи "філософуючим" *Я*). Але на якій підставі він це робить? Річ у тому, що ця первинна суб'єкт-об'єктна тотожність конститує себе у напрямку суб'єкт-об'єктної диференціації, тобто в ній ми постійно маємо справу з прото-суб'єктом, який розвивається до суб'єкта, та прото-об'єктом, який розвивається до об'єкта. Всього є два способи уявити собі подібне конституювання: синхронічно та а-синхронічно.

У першому випадку, як у Фіхте, шлях від "S*" до "S" та від "O*" до "O" повністю синхронізовано. Але в цій ситуації ми, по суті, нічого не в змозі сказати про сам цей процес, оскільки недорозвиненість об'єкта компенсується недорозвиненістю суб'єкта. Тому, еди-

не, що каже Фіхте стосовно процесу творення об'єктивності, це те, що він проходить безсвідомо, себто в тій сфері, де свідомості ще немає.

Другий спосіб, який ми умовно визначили як а-синхронічний, полягає в наступному. Справді, каже Шеллінг, до певного моменту ("Т-0") ще не існує свідомості, оскільки вона не може одночасно виступати суб'єктом та об'єктом для самої себе, тому що ще не існує ані суб'єктивності як такої, ані об'єктивності як такої. Однак, якщо так, то свідомістю чого вона є? Свідомістю свого становлення, відповідає Шеллінг.

Тобто він розділяє в цій первинній свідомості не суб'єкт і об'єкт, а свідомість, що конститує себе (пост-об'єкт), і свідомість, що рефлектує над цим (пост-суб'єкт). І в цей момент своїх міркувань Шеллінг робить один, насправді, унікальний крок. Він звертає увагу на те, яким чином ми зазвичай уявляємо собі відношення дії та споглядання. Як правило, все відбувається наступним чином: спочатку щось трапляється, а потім ми його (певний факт чи феномен) споглядаємо чи описуємо. Себто, не щось трапляється, тому що ми дивимося, а ми дивимося, тому що щось трапляється: я озирваюся тому, що чую шум, а не навпаки, шумить, тому що я озирваюся. Однак трансцендентальна історія *Я* не може припустити подібної послідовності, оскільки вона фактично елімінує свободу *Я*. У цьому випадку *Я* виступатиме лише як статист, а об'єктивне *Я* завжди випереджатиме споглядаюче *Я*. Тому Шеллінг діаметрально перевертає це відношення, рефлектуюче *Я* не наслідуює, а передає об'єктивному *Я*. Діяльність рефлектуючого *Я* полягає в тому, щоби допомагати об'єктивному *Я* дійти пізнання того, що в ньому імпліцитно закладене. І цей процес сходження об'єктивного *Я* до самопізнання (себто до утворення пари суб'єкт-об'єкт і до самоусвідомлення *Я*) і є процесом творення об'єктивності. Це процес розвитку і становлення зовнішнього світу та природи, і є основною ідеєю системи трансцендентального ідеалізму.

Таким чином, Шеллінг починає з того, що обґрунтовує саме поняття трансцендентальної філософії. Проте будь-яка філософія, яка претендує на те, аби називатися трансцендентальною, має ще одну умову. Ця філософія, як пише Шеллінг, обов'язково повинна розпочинатися з суб'єкта: "Для трансцендентальної

філософії суб'єктивне є первинною та єдиною основою будь-якої реальності" [5]. Однак, висловлюючи це положення, варто звернути увагу на те, як його тлумачить Шеллінг. Для цього слід пам'ятати, що система трансцендентального ідеалізму - це насамперед система, а тому, як і будь-яка філософська система, вона повинна розпочинатися з очевидності, оскільки очевидність є досвідом сущого, таким яким воно є, а вся система є нічим іншим, як експлікацією цієї первинної очевидності. Цю очевидність намагається вхопити і Шеллінг. "Будь-яке знання, - пише він, - ґрунтується на збігові суб'єктивного і об'єктивного. Адже знають лише істину; істина же полягає у збігові уявлень з тими предметами, що їм відповідають. Сукупність всього чисто об'єктивного в нашому знанні можна назвати природою, а сукупність всього суб'єктивного визначимо Я чи інтелігенцією. Ці два поняття протилежні одне одному. Однак для кожного знання необхідний збіг одного й другого; мета полягає в тому, щоби пояснити цей збіг" [6].

Тобто цією первинною очевидністю для Шеллінга є те ж саме, що і для Канта - знання. Однак чи є трансценденталізм Шеллінга тотожним кантівському? Аби відповісти на це запитання необхідно прослідкувати розвиток шеллінгівської думки. Зафіксувавши цю очевидність, Шеллінг ставить наступне запитання: "що?" чи "що являє собою це знання?". На відміну від цього, перше запитання, яке, зафіксувавши цю ж саму очевидність, поставив Кант, було запитання "як?" чи "як можливе знання?" Таким чином, ставлячи своє запитання, Шеллінг одразу ж дає на нього найбільш загальну відповідь: будь-яке знання - це завжди синтез об'єктивного та суб'єктивного, і навіть якщо ми спробуємо їх роз'єднати, то у нас все одно нічого і ніколи не вийде. А якщо будь-яке знання є цим синтезом, і ми повинні визначити умови його можливості, то, по суті, можливі всього два варіанти: чи виводити суб'єктивне з об'єктивного (це природознавство та натурфілософія), чи діяти навпаки і намагатися вивести об'єктивне з суб'єктивного (це трансцендентальна філософія).

Тож, для трансцендентальної філософії єдиним ґрунтом будь-якої реальності є суб'єктивне. До речі, у своїй роботі Шеллінг використовує одне дуже цікаве поняття "трансцендентальна настанова". Тобто, нама-

гаючись мислити трансцендентально, ми переводимо нашу свідомість у певний режим. Цей режим Шеллінг визначає як режим "радикального сумніву", чи "абсолютного скептицизму": "Трансцендентальна філософія... з необхідністю має починатися з загального сумніву в реальності об'єктивного" [7]. Історично один з перших, хто цей радикальний сумнів застосував, був Р.Декарт. Хоча самому Декарту Шеллінг все ж таки відмовляє у праві називатися трансцендентальним філософом. Найпоказовішою у цьому сенсі є та інтерпретація картезіанського радикального сумніву, яку Шеллінг наводить у своїх мюнхенських лекціях з історії нової філософії. Зокрема, для нього цей сумнів має виключно емпіричний характер, що, зрештою, так і не дозволило Декарту віднайти ту точку, де б повністю збіглися мислення та буття. У цьому сенсі Шеллінг, з одного боку, намагається продемонструвати, що удаване Декартом відкриття моменту тотожності буття та мислення (в положенні *cogito ergo sum*) насправді не має абсолютного чи безумовного характеру. Так само, як не є воно і остаточно достовірним, адже навіть саме "я мислю", в тому значенні, як його розуміє Декарт, може бути піддане сумніву принаймні в двох аспектах: а) в тому сенсі, що суб'єкт мислення сумнівається в дану мить; б) та інстанція, що виносить твердження "акт сумніву свідчить про наявність мислення", є саме мисленням [8]. Інакше кажучи, в основі всіх декартівських міркувань, як намагається довести Шеллінг, лежить пресупозиція існування певної рефлексивної діяльності, яка вже існує в кожному суб'єкті і яка суто і виносить твердження "*cogito ergo sum*".

Обґрунтовуючи свою думку, Шеллінг звертає увагу на той факт, що єдиною достовірністю, яка має та може бути виведена з міркувань Декарта, є "*sum qua cogitans*" [9], тобто те "буття", що імпліцитно міститься в понятті "мислення", може бути віднесено виключно до такого типу існування, коли здійснення мисленневих актів неможливе поза фактом існування. Більше того, навіть застосування принципу "аналогії сумніву" (якщо мис намагатимемося перенести абсолютність сумніву щодо існування речей на абсолютність сумніву у власному існуванні, і вже на підставі цього обґрунтовувати абсолютну незаперечність принципу *cogito ergo sum*), на думку Шеллінга, все одно не може вважа-

тися правомірною дією, оскільки й сам сумнів стосовно існування речей в ході декартівських роздумів реалізується не повною мірою. Зокрема, Шеллінг пише, що вже сам факт сумніву в існуванні речей чи в "реальності речей", як його репрезентує Декарт, передбачає, що останні все ж таки наділені певним ступенем реальності, оскільки в тому, чому взагалі непритаманне будь-яке існування, не можна й сумніватися [10].

З іншого боку, він пише про те, що Декарт так і не спромігся, хоча і був "дуже близьким до цього", перейти на чисто ідеалістичну позицію [11], що не дає нам змоги оцінювати його філософію ані як трансцендентальну, ані як ідеалістичну. Хоча, заради справедливості, слід зауважити, що навіть відмовляючи Декартові в праві претендувати на перший крок у бік трансценденталізму, Шеллінг, проте, вбачає в його методологічному принципі акт завоювання філософської свободи, *§11хз. В/іСс* не може бути втрачена [12] (більш того, він особливо наголошує на тому, що цей перший крок до "вільної", хоча й не трансцендентальної, філософії було зроблено Декартом в Баварії). Таким чином, на думку Шеллінга, Декарт так і не здійснив того важливого кроку, який би перетворив його філософію на систему ідеалізму. А саме: не визнаючи неможливість об'єктивного існування речей поза людською свідомістю, він (Декарт) натомість звернувся до розв'язання проблеми об'єктивного завдяки пошукам того, "хто міг би гарантувати істинність уявлень про зовнішні речі" [13].

Отже, інтенційно предметом картезіанського сумніву є наявність всього об'єктивного та світу речей. Однак цей сумнів, каже Шеллінг, одразу ж входить у суперечність з первинною очевидністю трансцендентального синтезу суб'єктивного та об'єктивного: Розв'язати суперечність, яка полягає в тому, що судження, котре за самою своєю природою не може бути достовірним, попри все приймається як таке, трансцендентальний філософ здатний лише виходячи з того, що це судження неявним чином, не будучи усвідомленим, не просто пов'язане з безпосередньо достовірним, а й тотожно йому, що воно і це достовірне - одне й те саме. Виявити цю тотожність власне і буде справою трансцендентальної філософії" [14].

Тобто очевидність наявності знання (це той факт, оспорювати який, за Кантом, є нон-сенсом) трансформується Шеллінгом в оче-

видність тотожності мислення та буття. При цьому він одразу ж визначає і ті умови, за яких власне й стає можливим трансцендентальне знання. По-перше, це послідовна ідеалістична реалізація програми сумніву щодо існування речей зовнішнього світу. По-друге, це методологічне і одночасно штучне розведення двох тез "я існую" та "поза мене існують речі" (хоча метою даного кроку є подальша демонстрація їх тотожності, але він має обов'язково бути зроблений, оскільки лише завдяки йому філософія встановлює пріоритет принципу суб'єктивного). В результаті чого для трансцендентальної філософії відкривається нова і небачена до цього сфера: саме знання чи акт знання, як пише Шеллінг, коли процес пізнання виходить на перший план порівняно з його предметом [15], а саме мислення потрапляє в дивовижний для традиційної філософії режим подвійності дії та мислення (тобто предметом мислення стає постійна самооб'єктивація суб'єктивного).

Однак, йдучи за логікою розгортання шеллінгівської думки, не можна не помітити того, що проблема тотожності мислення і буття не є проблемою трансцендентальної філософії, принаймні у тому вигляді, як її розумів Кант. Для трансцендентальної філософії взагалі не стоїть проблема буття як такого, не кажучи вже про його тотожність мисленню. Достатньо того, що буття певним чином афіціює нашу душу. Це модель трансцендентальної філософії Канта.

Отже, виходячи з тієї ж очевидності, що і Кант, Шеллінг приходять до зовсім іншої проблеми. Хоча повністю послідовним Шеллінга назвати все ж таки не можна, оскільки вся його система трансцендентального ідеалізму - це одночасно полеміка з Кантом і слідування йому, спроба "розширити" чи "розвинути" рамки його філософії (очевидно, що в цьому сенсі Шеллінгу також не вдалося уникнути спокуси "покращити" Канта, яка постійно переслідувала Фіхте енського періоду). Пізніше Шеллінг зрозуміє, що це неможливо. Тому вступ до системи трансцендентального ідеалізму завершується типово кантівською темою: "Таким чином, трансцендентальне знання є знанням про знання тією мірою, якою воно суб'єктивно". Однак виходячи з суб'єкта, Шеллінг має на меті рух не "в суб'єкта", а "до об'єкта".

Про це свідчить і сама структурна розбудова шеллінгівської трансцендентальної філо-

софії, яка складається з чотирьох частин: *теоретичної філософії, практичної філософії, телеології та філософії мистецтва*. Перше завдання трансцендентальної філософії полягає в тому, щоби показати, яким чином уявлення можуть об'єктивно збігатися з незалежними від них речами. Цю частину трансцендентальної філософії Шеллінг називає теоретичною філософією, її наступна мета - продемонструвати те, яким чином об'єктивне і незалежне від свідомості буття може бути видозмінено відповідно до того, як воно мислиться. Цю другу частину трансцендентальної філософії Шеллінг називає практичною філософією, яка базується на таких положеннях: а) початок свідомості може бути витлумачений лише як процес самовизначення (таке самовизначення інтелігенції Шеллінг називає "водінням у найбільш загальному значенні цього поняття [16]"); б) будь-який акт самовизначення може бути пояснений лише через вплив іншої свідомості (при цьому специфічною властивістю сфери практичного є те, що у волінні інтелігенція виступає одночасно і як ідеалізуюча, і як реалізуюча діяльність, тобто об'єкт набуває зовнішньої щодо нього цілі [17]); в) воління завжди спрямовується на зовнішній об'єкт, оскільки в акті вільного самовизначення *Я* знищує всю матерію свого уявлення, завдяки чому воно набуває повної свободи по відношенню до об'єктивного і стає причиною матерії власного уявлення [18] (у зв'язку з останньою дефініцією цікаво відзначити, що доводячи свободу *Я*, Шеллінг фактично повністю відтворює кантівське визначення здатності бажання, наведене у вступі до "Критики практичного розуму", як такої, що завдяки уявленням виступає причиною дійсності предметів цих уявлень [19]).

Однак між зазначеними двома сферами (теоретичною та практичною) виникає суперечність: друга теза вимагає панування ідеального над емпіричним, перша - емпіричного над ідеальним. Вирішенням цієї суперечності є третя частина трансцендентальної філософії - телеологія, під якою Шеллінг розуміє науку про цілі природи. В ній означене протиставлення розв'язується завдяки введенню Шеллінгом принципу своєрідної "наперед встановленої" гармонії волі, або свідомого та безсвідомого. Зрозуміло, що при цьому він звертається до такого поняття, як доцільність і формулює наступні два положення телеології

відповідно до принципів трансцендентального ідеалізму: а) природа має уявляти себе у якості доцільного продукту; б) природа не є доцільною у власному продукуванні [20]. Тобто сама природа є одночасно об'єктивованим продукуванням (і в цьому сенсі вона може тлумачитися як вільна дія) та безсвідомим спогляданням цього продукування (що визначає її як сліпу необхідність). До речі, доволі показовим моментом, на нашу думку є те, що, намагаючись пояснити цю єдність свободи та необхідності в природі, Шеллінг звертається до Канта, а саме, до його порівняння дій природи та людини. Адже, на відміну від природи, людині властива постійна розірваність: "Чи її дія є необхідною, і тоді не є вільною, чи вона є вільною, і тоді не необхідною і не закономірною" [21].

Але трансцендентальна філософія, каже Шеллінг, повинна закінчувати тим, з чого вона розпочалась. Тобто ця тотожність має бути виведена з чисто суб'єктивного принципу, за яким в житті людини ми повинні знайти таку сферу діяльності, де взаємодоповнюються свідоме і безсвідоме, де одне неможливе поза іншим. Цю тотожність Шеллінг віднаходить в мистецтві, яке він окреслює як єдино вічний та істинний органон та документ філософії, що постійно потверджує те, чого неспроможна дати сама філософія, а саме - наявність безсвідомого в його дії та в його тотожності із свідомістю. Інакше кажучи, те що в філософії створюється лише штучно, для мистецтва є вихідною і визначальною умовою [22]. А отже, четвертою частиною трансцендентальної філософії стає філософія мистецтва, в результаті чого відбувається самозамкнення системи трансцендентального ідеалізму: "Та вихідна основа гармонії між суб'єктивним та об'єктивним, яка на початку в своїй тотожності була надана лише в формі інтелектуального споглядання, повністю виводиться у витворі мистецтва з суб'єктивного та стає суцільно об'єктивною" [23].

Дещо інакше цей же процес розвитку трансцендентальної філософії може бути проілюстровано як сукупність актів потенціювання самоспоглядання від першої потенції до найвищої [24]. Тоді першим актом самосвідомості виявляється "загальне самоспоглядання", коли *Я* конститується виключно для філософської рефлексії. Другим актом - споглядання *Я* в об'єктивному аспекті його діяльності. Третім актом - споглядання *Я* як

об'єктивного і одночасно такого, що споглядає саме себе (в цьому акті, як пише Шеллінг, об'єктом для *Я* стає не лише те, що воно сприймає, але й сам процес сприйняття, в результаті чого те, що раніше в *Я* було лише суб'єктивним також стає об'єктивним). І на-решті четвертим актом - споглядання *Я* як продуктивного (коли *Я* стає *виключно* об'єктивним, тобто знову безсвідомим, чи коли "інтелектуальне споглядання стає цілковито об'єктивним" [25], чи естетичним).

Таким чином, як ми бачимо, розбудовуючи власну систему трансцендентальної філософії, Шеллінг безумовно слідує попередній традиції, яка була започаткована Кантом і Фіхте, але й одночасно значною мірою відходить від неї, що чітко проявляється насамперед у його тлумаченні цілей трансцендентального ідеалізму, основних етапів його розвитку та спробі поєднати його з філософією природи.

1. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. - М.: Прогресс, 1994. - С. 195-196.
2. Шеллинг Ф.В.Й, Сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1987. - Т. 1. - С. 238.
3. Там само. - С. 243.
4. Там само. - С. 247.
5. Там само. - С. 235.
6. Там само. - С. 232.
7. Там само. - С. 235.
8. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1989. - Т. 2. - С. 395.
10. Там само. - С. 395.
11. Там само. - С. 396.
12. Там само. - С. 393.
13. Там само. - С. 397.
14. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1987. - Т. 1. - С. 236.

15. Там само. - С. 237.
16. Там само. - С. 402.
17. Там само. - С. 421.
18. Там само. - С. 424.
19. Кант И. Критика практического разума // Основы метафизики нравственности. - М.: Мысль, 1999. - С. 262.
20. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1989. - Т. 2. - С. 468.
21. Там само. - С. 469.
22. Там само. - С. 484.
23. Там само. - С. 485.
24. Там само. - С. 486-487.
25. Там само. - С. 482.

Denis Prokopov

SUBSTANTIATION OF SYSTEM OF TRANSCENDENTAL IDEALISM IN F.W.J.SCHELLING'S PHILOSOPHY

The article aims at description and analysis of F.Schelling's understanding of transcendental idealism and his attempt to present his own view as to possibilities of building the system which synthesizes the principles of transcendental philosophy and the philosophy of nature.