

А.В. Переплеткин\*

## СУБЪЕКТ В «СИСТЕМЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА»

Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА

В статье рассматриваются особенности подхода раннего Ф.В.Й. Шеллинга к пониманию субъекта на основе его работы «Система трансцендентального идеализма». Автор акцентирует внимание на конститутивной роли кантовского трансцендентального идеала в формировании шеллинговской концепции, а также на его связи с идеальной и реальной деятельностью. Далее рассматривается, каким образом кантовское же трансцендентальное единство апперцепции соотносится Ф.В.Й. Шеллингом с этими двумя деятельностью, тем самым обнаруживается тесная связь субъективности с бессознательностью.

*Ключевые слова:* Ф.В.Й. Шеллинг, И. Кант, Р. Декарт, субъект, трансцендентальный идеал, бессознательность

**Subject in F.W.J. Schelling's «System of transcendental idealism».** ALEXANDR V. PEREPLETKIN (HSE University, Moscow, Russia)

The article examines the features of the early F.W.J. Schelling's approach to understanding subject basing on his work «System of transcendental idealism». The author focuses on the constitutive role of I. Kant's transcendental ideal in the making of Schelling's concept, as well as its connection with ideal and real activities. Further, he examines how Schelling correlates Kant's transcendental unity of apperception with these two activities, thereby revealing a close connection between subjectivity and unconsciousness.

*Keywords:* F.W.J. Schelling, I. Kant, R. Descartes, subject, transcendental ideal, unconsciousness

**Введение**

Название данной статьи вместо слова «субъект» могло бы иметь «cogito» в своем начале, но было решено остановиться на таком варианте по причине того, что все смыслы слова «субъект» у Ф.В.Й. Шеллинга, одного из представителей немецкого идеализма, коррелируют друг с другом. Дело в том, что этого философа волновала, помимо проблемы соотношения субъекта и объекта познания, еще и проблема предикации в ее возможности (условия возмож-

ности смысла [10, с. 94–128]). Одно не изложить без другого, поэтому придется начать не с cogito, а с кантовского трансцендентального идеала как той инстанции, на основании которой возможно полное определение предикатами всякой единичной вещи. Именно через него, как мы увидим, задается специфика онтологизации трансцендентального единства апперцепции, имеющего огромную роль в кантовской философии. Субъект же в смысле cogito, cogito me cogitare, получает наибольшую эксплика-

\* ПЕРЕПЛЕТКИН Александр Владимирович, магистрант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва, Россия, [avperepletkin@edu.hse.ru](mailto:avperepletkin@edu.hse.ru)

© Переплеткин А.В., 2024

цию в раннем творчестве Шеллинга, а именно в его трансцендентальном идеализме (в противоположность натурфилософии). Тексты этого периода – «О возможности формы философии вообще» (1794), «О Я как принципе философии» (1795), «Философские письма о догматизме и критицизме» (1795), «Исследования в пояснение идеализма наукоучения» (1796/1797), «Система трансцендентального идеализма» (1800) – представляют своего рода динамику осмысления наукоучения Фихте. Если первая его небольшая работа на первый взгляд кажется всего лишь разъяснительной в отношении понятия наукоучения<sup>1</sup>, то «Система трансцендентального идеализма» (далее – «СТИ») имеет в себе краткие, но явные указания на абсолютное тождество как на основу не только трансцендентального идеализма, но и натурфилософии, и представляет собой «вступление на порог философии тождества» [26, р. 21]. Именно «СТИ» представляет собой наиболее подробно проработанную теорию *cogito*, которой мы и уделим здесь наибольшее внимание. При этом мы оставим в стороне внутренний динамизм остальных его работ, равно как и сдвиг, снятие их в философии тождества. Его «СТИ», как станет ясно из дальнейшего изложения, можно понимать как трансцендентальный идеал(изм), т.к. в основе его лежит переосмысление кантовского трансцендентального идеала.

### Божественные истоки

Глава об идеале чистого разума более известна тем, что Кант в ней предложил собственную критику трех различных типов доказательств бытия Бога (которые, в целом, принимаются Шеллингом [9, с. 45]), нежели самим учением о трансцендентальном идеале, которое мы находим в ее начале. Однако экспликация трансцендентального идеала не менее значима для Шеллинга.

Вкратце трансцендентальный идеал можно понимать следующим образом:

А) *omnitudo realitatis*, всеполнота реальности как материя для любого предикативного определения;

В) бесосновное основание всего этого определения;

С) третья трансцендентальная идея разума, имеющая на самом деле лишь регулятивное применение и не дающая, согласно Канту, познания трансцендентного Бога.

У самого Канта А выступает раньше В, т.к. к В разум восходит, поднимается к нему в себе самом. У Шеллинга, отвергающего ограничивающий аспект момента С, это соотношение меняется. Тот факт, что Шеллинг начинает в этом отношении не с обусловленного, служит доказательством того, что он пытается развернуть систематически то, что у Канта было изложено лишь критически.

Стоит отметить, что различие критического и систематического типов изложения проводилось уже самим Кантом: «В систематическом изложении этих идей приведенный порядок их – как *синтетический* – был бы самым удобным; но в исследовании, которое необходимо должно предшествовать изложению, *аналитический* порядок, обратный предыдущему, более соответствует цели, так как в таком случае мы осуществляем свой великий план, переходя от того, что непосредственно дается нам в опыте, а именно от *психологии*, к *космологии* и от нее к *познанию Бога*» [6, с. 507]. Шеллинг поэтому, можно сказать, осуществляет то, что не было сделано самим Кантом, ведь он действительно объясняет все остальное через трансцендентальный идеал. В его моментах поэтому определение безусловности (В) также встает на первое место, Канту же нужно, двигаясь от обусловленного к его условию, сначала обращать свое внимание на момент А, чтобы от него перейти к В.

Шеллинг, помимо этого, расширяет вышеприведенное замечание Канта, поэтому его «СТИ» представляет собой пересборку 3 критик в полноценную систему, имеющую свое начало и конец.

Первый аспект А проясняется Шеллингом по аналогии с пространством и временем – той же аналогии, которую вскользь использовал сам Кант [6, с. 749]. Только посредством ограничения в пространстве получается определенная фигура в ее очертаниях, но это ограничение не делает пространство как таковое делимым на самостоятельные части. Целое здесь первичнее частей, оно делает их возможными. Пространство положительно, а фигуры образуются через ограничение, которое имеет характер отрицательности. Все конечное же также является таковым только через ограничение трансцендентального идеала как бесконечного. Трансцендентальный идеал как *Inbegriff aller Realität* имеет одну особенность: быть не простой суммой всех реальностей (и... и... и...), а

<sup>1</sup> На самом деле это не так (см.: [12, с. 250–278]).

их воплощением, интенсивным единством. Рассмотренный с этой своей стороны, он является основанием всего конечного, безусловным.

Однако у Канта все слишком статично, Шеллинг же, как и Фихте, использует генетический метод. Я, которое по названию у Шеллинга совпадает с фихтеанским, рассмотренное как интеллектуальное созерцание, тесно сопряжено также и с трансцендентальным идеалом. Интеллектуальное созерцание не есть только особый метод постижения, но он, можно сказать, и есть сам динамизированный трансцендентальный идеал. Само это определение имеет свое основание в философии Канта. Вспомним хотя бы кантовское представление о созерцающем Боге из трансцендентальной эстетики, об *intuitus originarius* в противоположность *intuitus derivativus* [6, с. 135], впрочем, являющееся у самого Канта лишь одним из понимаемых интеллектуального созерцания, которых кантоведы выделяют вплоть до 5 [22, р. 168]. Самопотенцирование, возведение себя в высшую степень, как все вновь осуществляющаяся тенденция к самосозерцанию Я (Шеллинг здесь использует термин Фихте), предстает тем способом, которым «СТИ» и ее главный предмет разворачиваются в многосложности своих определений. Этот путь порождения содержания впервые формируется в работе Шеллинга «Исследования в пояснение идеализма наукоучения» [11, с. 380]. В «СТИ» же имеется его подробная реализация, причем в куда более масштабном варианте, чем у Фихте в соответствующей работе об этом [14].

Как же у Шеллинга связываются интеллектуальное созерцание и трансцендентальный идеал? Путем переосмысления кантовских трансцендентального утверждения и трансцендентального отрицания. Первое у Канта было высшим утверждением, у которого уже не было отрицания, а второе – отрицанием, устраняющим представление о всякой вещи [6, с. 743–745], то есть «не-S» в противовес «S не есть P». В «Критике чистого разума», стоит отметить, трансцендентальное отрицание не было моментом трансцендентального идеала, т.к. отрицало вообще субъект определения целиком.

Само же отрицание трактуется Шеллингом в духе Спинозы, которого он, как и Делез, хорошо знал: *determinatio est negatio*, определение есть отрицание [13, с. 482] (это уже не по-дезиански [3, с. 74]). Определение же, как можно себе представить, требует чего-то изначально

неопределенного. Если нечто не определено, то ему ничто не противоположно. Не кантовское ли это трансцендентальное утверждение, *Inbegriff aller Realität?* Шеллинг это осознает, и именно поэтому одна из изначальных и основополагающих противоположных деятельностей в интеллектуальном созерцании Я в «СТИ» (их динамическое соотношение и есть порождение содержания в этой работе) – реальная. Реальная же деятельность как раз в начале совершенно неопределенна. Тогда идеальная деятельность – это трансцендентальное отрицание. Однако кантовского его определения как того, через что мыслится лишь отсутствие всякой вещи, совершенно недостаточно: «Отрицание позитивного невозможно посредством простого отсутствия (0), но лишь посредством реального противоположения (-1) (например,  $1+0=1$ ,  $1-1=0$ )» [17, с. 268; 27, р. 72]. Такая отрицательность и есть идеальная деятельность. В интеллектуальном созерцании она проявляется как тенденция созерцать себя в направленной в бесконечность реальной деятельности. Эта тенденция проявляет себя в диалектике предела и беспредельного (идеального и реального), в которой «благодаря ограничению материя определения преобразуется в архитектурно организованную систему всех возможных предикатов, т.е. в идеал всесторонне определенной конкретной предметности» [11, с. 398]. Именно из-за того, что интеллектуальное созерцание Я есть лишь тенденция к действительному самосозерцанию, в котором бы созерцающий и созерцаемое полностью совпадали, в результате этих неудачных попыток может определяться все конечное содержание, а *omnitude realitatis* – архитектурно эксплицироваться. Определенные таким образом реальная и идеальная деятельности служат для экспликации всего основного содержания трех кантовских критик, его пересборки. Она в ее осуществленности называется Шеллингом абсолютным синтезом. Однако этот финальный синтез, как и любой частный синтез, в отличие от кантовской синтетической позиции уже должен предполагать изначальное единство, абсолютное тождество [19, с. 31]. Слово «синтез» здесь не случайно, ведь речь может идти и о синтезе в синтетическом суждении, субъекта с предикатом. Недаром в «СТИ» Шеллинг дает приоритет «Я существую» (*Ich bin*) перед «Я мыслю»: «Если же освободиться от всякой способности представления, чтобы осознать себя *изначально*, то

возникнет не положение *я мыслю*, а положение: *я существую*, которое, без сомнения, является положением более высоким. В положении “*я мыслю*” уже заключено известное определение, или аффекция, *Я*; в отличие от этого положение *я существую* бесконечно, ибо в нем нет *действительного* предиката и именно поэтому заключена *возможность* бесконечных предикатов» [17, с. 256; 27, р. 57].

«*Я существую*» представляет собой еще не определенное, возможность всякого определения вообще, первый субъект в логико-грамматическом смысле, который, как единство трансцендентального идеала и интеллектуального созерцания, есть в то же время фундамент предикации как таковой, условие смысла. Такой подход отчасти сделал возможным эксплицитный разрыв с Фихте, который последовал уже после публикации «СТИ», а также предвосхитил учение позднего Шеллинга о субъекте, предшествующем всякому предикату.

В принципе, уже то, что Шеллинг мог противопоставить трансцендентальному идеализму натурфилософию, было тем действием, которое было недопустимо для Фихте [21, р. 140]. Скорее, *Я* в «*Я есть*» не являлось для Шеллинга существенным. *Cogito* как таковое вторично для него даже в отношении определения свободы, с которой сам этот акт совершается. «*Есть*» здесь действительно ближе к трансцендентальному идеалу как Богу. Шеллинг «онтологичнее» своих ближайших предшественников, Канта и Фихте [5, с. 25]. Если бы речь была в «*есть*» тесно связана со мной самим как особенным, то тут мы бы подошли близко к проекту раннего Хайдеггера, к его «*Бытию и времени*».

### Бессознательное в *cogito*

Мы изложили соотношение *Я*, интеллектуального созерцания и трансцендентального идеала, но каково здесь значение *cogito*, трансцендентального единства апперцепции? Три вышеназванные инстанции находятся примерно в одном и том же отношении: трансцендентальный идеал как *omnitudo realitatis* есть *Я*, которое, рассмотренное динамически, есть также и интеллектуальное созерцание. Однако трансцендентальное единство апперцепции здесь выступает скорее как момент и сопрягается с идеальной, или субъективной, деятельностью, но не совпадает с ней, как мы в дальнейшем увидим. Бог же как абсолютное тождество, стоит отметить, не есть сумма двух деятельностей, но

тотальное безразличие их [18, с. 35], ребро монеты [8, с. 33]. Абсолют выше противоположностей и есть подлинная предпосылка системы.

Поздний Шеллинг сравнивает *Я* Фихте с трансцендентальным единством апперцепции, которое было возведено в статус абсолютного принципа [16, с. 464–466]. Свою же собственную роль он определял как снятие значения *Я* лишь как человеческого, моделируемого на основе последнего. Это в большей степени уже божественное, а не человеческое *Я*, чем у Фихте, т.к. оно является инобытием самого абсолютного тождества как подлинно безусловного, экспликацией его как всеполноты. Шеллингом вводится т.н. «трансцендентальная история», возникающая в трех вневременных эпохах «СТИ». Она завершается тогда, когда начинается практическая часть данной работы, теоретическая же часть есть сфера необходимого, т.е. бессознательного определения всего природного (природа получает определение организации, т.е. становится более «живой», чем у Фихте). Только в практической части, можно сказать, философ вроде Декарта получает возможность определить себя к своим разысканиям. В теоретической части дела обстоят иначе. Это территория необходимости в Спинозистском смысле.

Апперцепция в качестве представления у Канта была бессодержательна, не содержала никакого многообразия [6, с. 207], однако у Шеллинга сама сфера стремления к самосознанию имеет характер двойственности субъективной и объективной деятельностей. Можно сказать, что для Шеллинга «*Я мыслю*» имеет определенность, содержание именно в силу того, что оно есть не только оно само, но и есть для чего-то иного, то есть имеет место отношение, опосредование, которое и является определением своих членов. Это иное есть вообще реальное, объективность, к которой необходимо имеется отношение. Тогда трансцендентальное единство апперцепции в контексте «СТИ» следует понимать как субъективную, или идеальную, деятельность, однако лишь постольку, поскольку она есть вообще деятельность, имеющая некое объективное, или реальное, перед собой, она есть «*Я мыслю*», чистая апперцепция. Это определение указывает на нераздельность кантовских субъективного и объективного единств апперцепции [6, с. 211].

Идеальная деятельность у Шеллинга определяется как то, что ограничивает, определяет реальную. Для Канта трансцендентальное един-



ство апперцепции есть всегда определяющее, но никогда не определяемое (например, как субстанция). Иначе говоря, оно не есть у него предстоящий нам предмет, но – вообще условие такого предстояния. Шеллинг это отчасти принимает, но его все же интересует возможность как-то уловить трансцендентальное единство апперцепции. Точнее говоря, именно то, почему оно постоянно ускользает и не определяется. «Видеть – значит терять» (Глаз со своим видением не может на себя обратиться). Таков, пожалуй, девиз «СТИ», вплоть до эстетического созерцания, где это теряние наконец-то прекращается, где обе деятельности вновь объединяются, в отличие от модели Фихте, где качественное различие между Я и не-Я никогда не может быть снято, где возможны лишь количественные вариации [7, с. 57]. Но что терять? Кто теряет? Абсолютное Я как бы теряет (но лишь для себя самого) момент своей собственной активности. Оно создает свое собственное ощущение, определяя изначально неограниченное реальное (созерцать = определять). Рецептивность теперь имеет скрытый спонтанный исток. Реальное является обнаружением себя в ощущении (*Emp-findung*), есть бытие-страдательным (*Leidend-sein*) [24, с. 59]. Точнее говоря, оно и есть это созерцание в аспекте созерцаемого, а не созерцающего. Понятие созерцания здесь является ключевым. Оно отсылает нас, как уже было отмечено, к созерцающему-производящему Богу из трансцендентальной эстетики Канта и его интеллектуальному созерцанию, производящему свое созерцаемое. Новым в сравнении с Кантом здесь является объяснение того, что это продуцирование реальных определенностей должно быть на деле бессознательным. В отношении философии Декарта имеется отсылка к связи *cogito* и *percipere*. Причем картезианское *cogito* как *cogito me cogitare*, самосознание, дестабилизируется. Оно не есть простое, всегда уже свершившееся обращение на себя, но процесс, и актуальное совпадение реальной и идеальной деятельностей достижимо впервые лишь в эстетическом созерцании, которое мы встречаем в конце «СТИ». Это своего рода эстетическое *cogito*, хотя еще Шеллинг признает и философское *cogito* в виде интеллектуального созерцания философа, который свободно проходит весь содержательный ряд «СТИ», т.е. то, что Я совершало, необходимым образом, в духе Спинозистской свободы, повторяется, но теперь свободным образом как то, что философ сам

выбирает. Стоит отметить, что между эстетическим и философским созерцаниями имелось определенное напряжение, которое получило свое разрешение в «Философии искусства»: философия теперь все же выше искусства в его относительной непосредственности, в то время как в «СТИ» само искусство было наивысшим [20, с. 51].

До эстетического преодоления двойственности в самом Я есть только становление-самосознанием. *Cogito me cogitare* – цель этого становления. Я пытается осознать свою идеальную деятельность, пытается ухватить себя, но сам акт схватывания, куда теперь перешла идеальная деятельность, не схватывается. Можно даже сказать, что перед нами Я как становление-субъекта-объектом. Такова суть трансцендентального идеализма как одной из частей философии. В натурфилософии мы имеем обратное движение, природу как становление-объекта-субъектом.

Шеллинг позже отмечал, что *cogito* на самом деле можно поставить под сомнение, т.к. оно есть первое лишь для меня, да и к тому же здесь имеется скрытая предпосылка: то, что мыслит во мне, и то, что подвергает рефлексии (определяет) это мышление, совпадают. Точнее говоря, у Шеллинга второе лишь опосредованно смыкает себя с первым, и только тогда произносится: *cogito* [16, с. 395].

У Канта трансцендентальное единство апперцепции всегда стабильно позади сознаваемого. Для Шеллинга же субъективная деятельность есть для себя самой ускользание, продуктивное ускользание. Недаром Шеллинг в натурфилософии отдает предпочтение продуктивности перед продуктом. Именно субъективная деятельность, или трансцендентальное единство апперцепции, есть источник дальнейшего движения в этой системе. Попытка увидеть неуиденное. Это осознание того, каким образом неопределяемая чистая апперцепция все-таки пытается стать для себя апперцепцированной. Объективное и субъективное задаются в связи с этим динамически: «объективное есть лишь ставшее объектом субъективное» [17, с. 432; 27, р. 264]. Итак, можно сказать, что «Я мыслю» (или «Я созерцаю») всегда есть «как бы неразложимый остаток интеллектуального созерцания (которое есть само Я), не вмещающегося ни в какую конечную форму» [11, с. 385].

Трансцендентальное единство апперцепции становится моментом, субъективной деятель-

ностью интеллектуального созерцания, которое едино с генетизированным трансцендентальным идеалом. Это приводит к тому, что удается объяснить сами определения, эксплицирующие трансцендентальный идеал в его бытии как *Inbegriff aller Realität*, однако ценой того, что само трансцендентальное единство апперцепции как субъективная деятельность как бы подчиняется трансцендентальному идеалу, служит для экспликации его реальности не как абстрактной, а как определенной. Можно сказать, что если трансцендентальный идеал понимать как совокупность всех возможных предикатов, то средством их дифференциации будет служить именно определяющая субъективная деятельность  $\approx$  трансцендентальному единству апперцепции. Таким образом, сам идеал выступает как целое, а субъективная деятельность – как момент этого целого. Необходимый, но все же подчиненный момент. Кантовское трансцендентальное утверждение, равное у Шеллинга объективной деятельности, дополняется трансцендентальным отрицанием  $\approx$  субъективной деятельности, ставшим трансцендентальным единством апперцепции. В отличие от Канта, апперцепция уже не только сопровождает, но и конституирует, определяет, творит в движении к самой себе, к тому, чтобы субъективная и объективная деятельности совпали.

Дизъюнкции кантовского трансцендентального идеала в отношении к такому становлению-самосознанием – внешние рефлексии, не касающиеся сути дела. Бог Канта как идеал – лишь неподвижный хозяин дизъюнкций [4, с. 124]. Тут же, предвосхищая гегелевский ход, Шеллинг заставляет Бога пуститься в их активное продуцирование. Развивая параллели с Гегелем, можно сказать, что трансцендентальный идеализм Шеллинга как косвенный способ тематизации абсолютного тождества представляет собой его инобытие, которое должно быть через фигуру повторения (тождество есть начало и конец всего движения) восстановлением его непосредственности путем снятия опосредования в эстетическом созерцании. Действительно, абсолютное тождество есть условие ряда попыток самосозерцания Я. Оно есть начало и конец этого процесса, а сами эти попытки как неудачные являются по своей сути выражением отчуждения этого тождества от себя самого. Не стоит понимать это так, что тождество это полностью гибнет, а потом возрождается в конце, т.к. если бы оно вообще перестало быть, то по-

стоянное взаимное опосредование идеального и реального не было бы возможно. В себе оно всегда есть абсолютное тождество, но в начале оно таково совершенно бессознательно, и его цель состоит в том, чтобы при этом также быть таковым и для себя. Достижение этого в эстетическом созерцании и является завершением всей «СТИ».

### Заключение

Итак, субъект, или *cogito*, в «СТИ»:

А) как *cogito me cogitare* есть изначально цель процесса, а не нечто, данное сразу;

Б) тесно связано с *percipere* как созерцанием, что в логике трансцендентального идеала означает его определение. *Percipere* всего иного, кроме себя самого, есть путь к *cogito me cogitare*. Это *percipere* является также продуктивным, порождающим многообразное содержание на пути к *cogito me cogitare* как цели;

В) *Cogito*, понимаемое как трансцендентальное единство апперцепции, есть созерцание как акт (субъективная / идеальная деятельность), а не то, что в нем созерцается (объективная / реальная деятельность). В отличие от Канта, этот акт может объективироваться, определиться, но только таким образом, что неопределимость в нем как бы перебегает в сам объективирующий акт. «Перебежки» кончаются в эстетическом созерцании, подлинном *cogito me cogitare*. Таковым является и интеллектуальное созерцание философа, но в самой системе оно никогда, к сожалению, не достигается [25, р. 52]. Я не доходит с необходимостью до этой философской точки зрения, поэтому уже Гегель в «Феноменологии духа» ставит себе задачей довести сознание чувственной достоверности до абсолютного знания, подлинно философской позиции, которая у Шеллинга является, согласно Гегелю, лишь выстрелом из пистолета [1, с. 20].

*Cogito* было для Шеллинга вторичным в отношении к *ego sum*, а в нем *ego* было в лучшем случае божественным *ego*. На первый план для Шеллинга выходит именно субъект как то, что ускользает от самого себя. Трансцендентальный идеал более важен для Шеллинга, чем трансцендентальное единство апперцепции, которое в своих попытках объективировать себя, совпасть с собой, на деле лишь было средством трансцендентального идеала эксплицировать себя. В философии тождества динамика субъективной деятельности  $\approx$  трансцендентальному единству апперцепции уже заменяется иным

учением, связанным с представлением о количественном (но не качественном) различии идеального и реального. Я, конечно, появляется, например, в диалоге «Бруно», но уже таким образом, что является чем-то вторичным и не столь значительным [15, с. 581–582]. Затем, наконец, в трактате о свободе («Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах») учением о темной основе в Боге окончательно перекрывается возможность начинания с *ogito*.

В заключение стоит отметить, что отход Шеллинга от Фихте, помимо указанных выше оснований, также легко связать с постоянными размышлениями его о трансцендентальном идеале как Боге. Если трансцендентальное единство апперцепции надлежит осмыслять как постоянную, принципиально незавершаемую деятельность, то трансцендентальный идеал, наоборот, скорее этому противоположен. Сам Кант сравнивал последний с пространством, по отношению к которому всякие единичности лишь берут материю своего определения, не разделяя сам идеал на части. Если мы рисуем фигуру в пространстве и заставим ее передвигаться или, например, получим линию путем движения точки, то само пространство останется недвижимым. Абсолютное тождество, заключает Шеллинг, в себе не может быть деятельностью. Это – один из основных его аргументов против позиции Фихте [23, р. 60]. Пространство  $\approx$  трансцендентальный идеал  $\approx$  абсолютное тождество можно сравнить с планом имманентности у Ж. Делеза, который, являясь фиксированным, неподвижным планом как таковым, вовсе не есть план неподвижности, который бы отрицал в себе любые становления [2, с. 48]. Этот момент Гегель, пожалуй, затушевал в своей критике как Шеллинга, так и Спинозы.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
2. Делез Ж. Лекции о Спинозе. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021.
3. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
4. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.
5. Золотухин В.В. Субъект без предиката, или теология бессознательного у Фихте и Шел-

линга // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2015. № 4. С. 22–37.

6. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4-х т. Т. 2. Критика чистого разума: в 2-х ч. Ч. 1. М.: Наука, 2006.

7. Лазарев В.В. Философия раннего и позднего Шеллинга. М.: Наука, 1990.

8. Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л.: Изд-во ЛГУ, 1973.

9. Паткуль А.Б. Критика онтологического аргумента и интерпретация кантовского учения об идеале разума у Ф.В.Й. Шеллинга // Кантовский сборник. 2021. Т. 40. № 3. С. 28–62.

10. Резвых П.В. Абсолютное утверждение и условия смысла: логико-онтологические парадоксы «философии тождества» Ф.В.Й. Шеллинга // Культура и форма: к 60-летию А.Л. Доброхотова. М.: Издательский дом ВШЭ, 2010. С. 94–128.

11. Резвых П.В. Генетизация трансцендентального идеала в «Системе трансцендентального идеализма» Ф.В.Й. Шеллинга // Сущность и слово: сборник научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой. М.: Феноменология – Герменевтика, 2009. С. 377–401.

12. Резвых П.В. Ранний Шеллинг и Кант: поиски безусловного // Историко-философский ежегодник. 2004. М.: Наука, 2005. С. 250–278.

13. Спиноза Б. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. СПб.: Наука, 1999.

14. Фихте И.Г. Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности // Фихте И.Г. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993. С. 339–433.

15. Шеллинг Ф.В.Й. Бруно // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 490–588.

16. Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 387–553.

17. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 227–489.

18. Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии. СПб.: Наука, 2014.

19. Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения. СПб.: Алетейя, 2000.

20. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М.: Мысль, 1966.

21. Baumgartner, H.M., 1993. Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus. In: Jaeschke, W. ed., 1993. Transzen-

dentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807). Hamburg: Meiner, pp. 127–143.

22. Estes, Y., 2010. Intellectual intuition: re-considering continuity in Kant, Fichte, and Schelling. In: Breazeale, D. and Rockmore, T., 2010. Fichte, German idealism, and early Romanticism. Amsterdam: Rodopi, pp. 165–178.

23. Vater, M.G. and Wood, D.W. eds., 2012. The philosophical rupture between Fichte and Schelling: selected texts and correspondence (1800–1802). Albany: State University of New York Press.

24. Jähnig, D., 1966. Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Band 1. Schellings Begründung von Natur und Geschichte. Pfullingen: Neske.

25. Marx, W., 1984. The philosophy of F.W.J. Schelling: history, system, and freedom. Bloomington: Indiana University Press.

26. Munk, F., 1910. Einheit und Duplizität im Aufbau von Schellings System des transzendenten Idealismus: Dissertation. Gießen.

27. Schelling, F.W.J., 2005. Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Bd. 9, 1: System des Transzendentalen Idealismus. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

## REFERENCES

1. Hegel, G.W.F., 2000. Fenomenologiya dukha [Phenomenology of spirit]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

2. Deleuze, G., 2021. Lektsii o Spinoze [Lectures on Spinoza]. Moskva: Ad Marginem Press. (in Russ.)

3. Deleuze, G., 1998. Razlichie i povtorenie [Difference and repetition]. Sankt-Peterburg: Petropolis. (in Russ.)

4. Deleuze, G. and Guattari, F., 2008. Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya [Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia]. Ekaterinburg: U-Faktoriya. (in Russ.)

5. Zolotukhin, V.V., 2015. Sub'ekt bez predikata, ili teologiya besoznatel'nogo u Fikhte i Shellinga [Subject without a predicate, or the theology of the unconscious in Fichte and Schelling], Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya, no. 4, pp. 22–37. (in Russ.)

6. Kant, I., 2006. Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh: v 4-kh t. T. 2. Kritika chistogo razuma: v 2-kh ch. Ch. 1 [Works in German and Russian: in 4 volumes. Vol. 2. Critique of pure reason: in 2 parts. Part 1]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

7. Lazarev, V.V., 1990. Filosofiya rannego i pozdnego Shellinga [The philosophy of early and late Schelling]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

8. Lin'kov, E.S., 1973. Dialektika sub'ekta i ob'ekta v filosofii Shellinga [Dialectics of subject and object in Schelling's philosophy]. Leningrad: Izd-vo LGU. (in Russ.)

9. Patkul', A.B., 2021. Kritika ontologicheskogo argumenta i interpretatsiya kantovskogo ucheniya ob ideale razuma u F.W.J. Shellinga [F.W.J. Schelling's criticism of the ontological argument and interpretation of Kant's doctrine of the ideal of reason], Kantovskii sbornik, Vol. 40, no. 3, pp. 28–62. (in Russ.)

10. Rezykh, P.V., 2010. Absolyutnoe utverzhdenie i usloviya smysla: logiko-ontologicheskie paradoksy «filosofii tozhdestva» F.V.I. Shellinga [Absolute affirmation and conditions of meaning: logical-ontological paradoxes of F.W.J. Schelling's «Identity philosophy»]. In: Kul'tura i forma: k 60-letiyu A.L. Dobrokhotova. Moskva: Izdatel'skii dom VShE, 2010, pp. 94–128. (in Russ.)

11. Rezykh, P.V., 2009. Genetizatsiya transtsendental'nogo ideala v «Sisteme transtsendental'nogo idealizma» F.W.I. Shellinga [Genetization of the transcendental ideal in F.W.J. Schelling's «System of transcendental idealism»]. In: Sushchnost' i slovo: sbornik nauchnykh statei k yubileyu professora N.V. Motroshilovoi. Moskva: Fenomenologiya – Germenevtika, 2009, pp. 377–401. (in Russ.)

12. Rezykh, P.V., 2005. Rannii Shelling i Kant: poiski bezuslovnogo [Early Schelling and Kant: a search for the unconditioned]. In: Istoriiko-filosofskii ezhegodnik. 2004. Moskva: Nauka, 2005, pp. 250–278. (in Russ.)

13. Spinoza, B., 1999. Sochineniya: v 2-kh t. T. 2 [Works: in 2 volumes. Vol. 2]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)

14. Fichte, I.G., 1993. Ocherk osobennostei naukoucheniya po otnosheniyu k teoreticheskoi sposobnosti [Outline of the distinctive character of the Wissenschaftslehre with respect to the theoretical faculty]. In: Fichte, I.G., 1993. Sochineniya: v 2-kh t. T. 1. Sankt-Peterburg: Mifril, pp. 339–433. (in Russ.)

15. Schelling, F.W.J., 1987. Bruno [Bruno]. In: Schelling, F.W.J., 1987. Sochineniya: v 2-kh t. T. 1. Moskva: Mysl', pp. 490–588. (in Russ.)

16. Schelling, F.W.J., 1989. K istorii novoi filosofii [On the history of modern philosophy]. In: Schelling, F.W.J., 1989. Sochineniya: v 2-kh t. T. 2. Moskva: Mysl', pp. 387–553. (in Russ.)



17. Schelling, F.W.J., 1987. Sistema transtsendental'nogo idealizma [System of transcendental idealism]. In: Schelling, F.W.J., 1987. Sochineniya: v 2-kh t. T. 1. Moskva: Mysl', pp. 227–489. (in Russ.)
18. Schelling, F.W.J., 2014. Izlozhenie moei sistemy filosofii [Presentation of my system of philosophy]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)
19. Schelling, F.W.J., 2000. Rannie filosofskie sochineniya [Early philosophical works]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)
20. Schelling, F.W.J., 1966. Filosofiya iskusstva [Philosophy of art]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
21. Baumgartner, H.M., 1993. Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendenten Idealismus. In: Jaeschke, W. ed., 1993. Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807). Hamburg: Meiner, pp. 127–143.
22. Estes, Y., 2010. Intellectual intuition: reconsidering continuity in Kant, Fichte, and Schelling. In: Breazeale, D. and Rockmore, T., 2010. Fichte, German idealism, and early Romanticism. Amsterdam: Rodopi, pp. 165–178.
23. Vater, M.G. and Wood, D.W. eds., 2012. The philosophical rupture between Fichte and Schelling: selected texts and correspondence (1800–1802). Albany: State University of New York Press.
24. Jähnig, D., 1966. Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Band 1. Schellings Begründung von Natur und Geschichte. Pfullingen: Neske.
25. Marx, W., 1984. The philosophy of F.W.J. Schelling: history, system, and freedom. Bloomington: Indiana University Press.
26. Munk, F., 1910. Einheit und Duplizität im Aufbau von Schellings System des transzendenten Idealismus: Dissertation. Gießen.
27. Schelling, F.W.J., 2005. Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Bd. 9, 1: System des Transzendenten Idealismus. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

*Статья поступила в редакцию 15.04.2024;  
рекомендована к печати 20.05.2024*

