

УДК 165.12

DOI: 10.18384/2310-7227-2015-4-93-100

Ильинова Н.А.*Адыгейский государственный университет (г. Майкоп)***ПРОБЛЕМА ВООБРАЖЕНИЯ В «ФИЛОСОФИИ ТОЖДЕСТВА» ШЕЛЛИНГА**

Аннотация. В статье рассматривается проблема воображения в контексте поиска Шеллингом оснований достоверности и тождественности опыта сознания. Характеризуется достигнутый на уровне философии трансцендентализма Канта и Фихте уровень связывания сущности мышления в его всеобщности со способностью «продуктивного воображения» и формой времени. Анализируется ограниченность в толковании воображения в качестве метода опосредствования сознания, свойственная позиции Шеллинга. Причина заключается в том, что освоение противоположности в опыте самосознания не достигает полноты различия всеобщего и единичного.

Ключевые слова: самосознание, сознание, тождество, время, воображение, образ, самоутвердительность сознания, опыт, трансцендентальное.

N. Ilyinova*Adygeya State University (Maikop)***THE PROBLEM OF IMAGINATION IN SCHELLING'S
«PHILOSOPHY OF IDENTITY»**

Abstract. The article examines the problem of imagination in the context of Schelling's search for the grounds of authenticity and identity of conscious experience. Drawn on Kant and Fichte's philosophy of transcendentalism the level of binding the essence of thinking in its universality with the ability to «productive imagination» and the form of the time is characterized. Schelling's limited approach to the interpretation of imagination as a method of consciousness mediation is analyzed. The reason is that exploring the opposite in self-consciousness experience does not reach the fullness of the difference between the universal and the singular.

Key words: self-consciousness, consciousness, identity, time, imagination, image, self-affirmative consciousness, experience, the transcendental.

Тема воображения – одна из немногих лакун современной мысли, которая концентрирует в себе, с одной стороны, различные гносеологические и когнитивные аспекты сложившихся на сегодняшний день направлений философии, с другой, высвечивает определённые онтологически коррелятивные структуры и формы самой философии как исторически сложившегося *опыта* отношения человека к реальности, самому себе, как специфического духовного усилия, направленного на преодоление фундаментального разрыва сознания и мира. Вместе с тем, безусловно, следует учитывать то, что и эта тема, и сопряжённые с

ней значения, и употребительные концептуальные схемы и нарративы носят во многом трансдисциплинарный характер, выходящий за рамки традиционно очерчиваемого гуманитарного знания. Как известно, современное естествознание также находится в состоянии диффузии своих канонических «текстов», методов и образов универсума. Вопрос об онтологизирующих основах опыта сознания очень активно поднимается на уровне осмысления границ научного знания и, самое главное, того мира, который обретает некие черты всеобщности и законосообразной каузальности в его пределах [1].

Исследование опыта сознания не только с познавательной, но и с онтологической точки зрения было в центре интересов представителей немецкой философии рубежа XVIII–XIX вв. В рамках заложенной Кантом трансцендентальной парадигмы обоснование единства и жизненной «силы» сознания прямо связывалось с воображением. Именно на этом пути оказалось возможным разрешить вообще проблему отношения человеческого опыта, жизни, мышления и Абсолютного, Божественного. Ответ о сути этого отношения, который давался в средневековой и новоевропейской культуре, был неудовлетворительным. Для картезианской метафизики раскрытие указанной потенции было вообще невозможно, ибо сознание само оказалось вещью. Здесь требовался совершенно другой ход мысли, связанный с процессами самоотождествления мышления на уровне иницируемых и продуцируемых структур.

Воображение в открытом Кантом измерении синтезирующего продуци-

рования оказалось в центре аргументации. *Мышление без воображения – ничто*. Забегая вперёд, отметим, что центральная проблема, которая при этом обнаружилась в исследованиях Фихте, затем – Шеллинга, и разрешилась только в гегелевской диалектике, состояла в том, что необходимо было обнаружить форму или метод воображающего мышления, конституирующего собственную *всеобщую* предметность, выраженную для рефлексирующего сознания. Иными словами, воображаемое должно стать абсолютно легитимным для самого мышления. Простой синтетический образ такой легитимностью ещё не обладает в том смысле, что не может быть *Иным* мышления, такой его противоположностью, которая обладает внутренним *пределом* по отношению к идеальным конструкциям мыслительных актов и, соответственно, может от них *объективно отличаться*. Простой констатации факта значимости самосознания, что сделал уже Кант, для этого было недостаточно.

В ещё большей степени «законность» воображаемого связал с противоречием Фихте. Суть воображения состоит в освоении «абсолютных» противоположностей в их единстве. «Как раз из абсолютного противопоставления вытекает весь механизм человеческого духа; и весь этот механизм не может быть объяснён иначе, как через некоторое абсолютное противопоставление» [3, с. 385], – подчёркивает мыслитель. Таким образом, мы видим, что воображение уже теперь не просто синтезирует и закрепляет единство сознания вовне, но непосредственно выступает *методом* самоопределения реальности в качестве единого и самоутверждающегося бытия.

Акцент на времени у Фихте ещё более явный, чем даже у Канта: время не существует само по себе, впрочем, как и пространство. В представлениях о времени кроется противоречивость непрерывности и невозможности помыслить непрерывность [2, с. 165]. Более того, единство мира в пространственных фигурациях также доступно только через форму времени. В этом точка зрения Фихте совпадает с позицией Канта. Но в отличие от Канта, Фихте само время объявляет также продуктом способности воображения. Однако далее возник уже другой вопрос. Достаточно ли *созерцания* для того, чтобы выразить всеобщее как *всеобщее* в качестве собственного предела? Ибо ничто из единичного (частного, случайного) не может составить границу опыта «Я». Посмотрим, как на этот вопрос попытался ответить Шеллинг в своей «философии тождества».

В философии Шеллинга воображение оказывается способом свободной внутренней интенции человеческого мышления выявлять единство всего сущего как объективную данность самосознающего Абсолюта, Бога. Если Фихте делает акцент на субъективной стороне способности воображения, предполагающей создание континуальных пространственно-временных структур опыта (в которых первично время), то Шеллинг само воображение относит на сторону собственно Божественного самосознания (направленность эволюции его взглядов именно такова). В таком качестве сила воображения оказывается основанием его философии абсолютного тождества. Стихия мышления осмысливается таким образом, что определение реальности через категории и понятия

выражает одновременно полноту бытия как свободно сущего предмета (самости) и полноту отчуждённого от него сознания или его же отрицания. Утверждение силы воображения как метода проведения жизни Абсолютного, Божественного, таким образом, выступает в том же самом отношении утверждением силы мышления. Однако в работах Шеллинга мы также видим реализацию стремления качественно расширения и углубления границ и свойств мышления, которое в этой своей новой ипостаси существенно отличается не только от «мыслящей субстанции» Декарта, но и от априорной структуры кантовского субъекта. Для последнего, как мы помним, высочайшим уровнем развития синтетического принципа как ключевого механизма продуктивного воображения был трансцендентальный идеал, то есть затребованность Абсолютного Лица как внеположенного и пространственно-временному «материалу», и самому субъекту. Эта затребованность далеко не случайно всплыла в кантовской философии. Необходимость обнаружения механизма полного бытийного самоопосредствования сознания привела к открытию того, что голое противопоставление Духа и его Иного аннигилирует оба члена. Такой «иной» в действительности не есть *иной* чего-то (кого-то). В своей пустой формальной автономии он несущественен в провозглашаемых отличительных характеристиках.

На самом деле один из фундаментальных выводов немецкой метафизики в целом заключается в том, что процесс познания, который в классической научной картине мира получил лишь свою *первую* абстрактную форму,

есть процесс тождественно-различённого конституирования универсума. И в этом тектоническом процессуальном измерении мышление в своей единичной достоверности непосредственно есть выражение всеобщего. Сила мышления и его *свобода*, открывающаяся на указанном пути, состоит вовсе не в том, что оно может потенциально мыслить идеальное, вечность или бесконечность, даже Бога определять тем или иным образом. Независимо от «предмета» такого мышления, пусть даже самого высокого, оно само всегда будет оставаться *лишь* усилием, *лишь* стремлением *быть* этим предметом. Сила мышления заключается в способности устанавливать *конкретную* связь единичного и всеобщего, создавать *то, что* обусловлено всецело только самим этим взаимоотношением как таковым (иными словами, формой). Шеллинг подчёркивает, что без объяснения механизма связи между «Я» и «не-Я», который фактически есть «прыжок» [4, т. 1, с. 310], как выражается сам мыслитель в своей «Системе трансцендентального идеализма», невозможно извлечь основания достоверности сознания. Механизм этот прямо связан с воображением: «Ведь без воображаемого нет ничего действительного» [4, т. 1, с. 307].

Шаг, который делает Шеллинг по отношению к кантовскому и фихтевскому трансцендентализму, состоит в том, что само воображение как действие «Я», связанное с выходом за границу эмпирического опыта через синтезирование единства, теперь само становится *предметом* сознания. Иными словами, если Кант сущность трансцендентального субъекта связы-

вал с единством апперцепции, реализуемым в форме времени, и в этом акте самосознания видел априорную основу синтеза нового знания и конституирования опыта как закрепления достоверности «Я», то Шеллинг ещё больше акцентирует необходимость самосознания. Сознание становится предметом мышления не в качестве конечного, то есть ограниченного условиями опыта, а как деятельный механизм самопорождения и самоподдержания. Можно сказать и так: воображаемое (результат «продуктивного созерцания») как нередуцируемое к отдельным «многообразным» (Кант) компонентам опыта становится моментом или *Иным* опосредствования мышления («Я»). Тем самым, фактически, Шеллинг лишь логически развивает ту стратегию поиска онтологического основания достоверности присутствия сознающего человека в мире, которую выбрал Кант.

«Я» конституирует, синтезирует не только *знание* о различных «вещах» (в том числе Боге как «идеальном» предмете, не выраженном в конечном), но и в первую очередь – самоё себя, причём *самоё себя как знающее себя, соотнесённого с этим воображаемым универсумом*. Шеллинг рассуждает: «Если бы в Я не содержалась деятельность, переходящая границу, Я никогда не вышло бы за пределы своего первого продуцирования; оно было бы производящим и в своём продуцировании ограниченным, но для созерцающего *извне*, а не для самого себя. Так же, как для того, чтобы стать ощущающим для самого себя, Я должно стремиться за пределы изначально ощущаемого, оно должно, чтобы стать производящим для самого себя, стремиться за преде-

лы каждого своего продукта. Таким образом, продуктивное созерцание приводит нас к тому же противоречию, к которому мы пришли, исследуя ощущение [фактически то, что проделал Кант], и посредством этого противоречия продуктивное созерцание так же поднимется для нас на более высокую ступень, как это произошло с простым созерцанием в ощущении» [4, т. 1, с. 312]. Конструктивная роль воображения для своей реализации требует всякий раз не только самого акта воображения и соответствующего предмета, но также и знания себя как воображающего.

В этой, на первый взгляд, сложной схеме на самом деле мы видим шаг в сторону гегелевской диалектики и вообще концепции *абсолютного самосознания*, Абсолютного Духа как *абсолютной формы*. Акт воображения сам по себе в дошеллингском трансцендентализме был творческим актом продуцирования единства сознающего «Я» через синтез знания во времени. «Я» знало и созерцало себя как «Я» именно через синтез знания, через опыт как таковой. «Я мыслю» было «неотмысливаемым» (неотъемлемым) условием (иначе – судьба декартовского *cogito*) субъективного опыта. Бесконечность (вечность) мира как результат воображающей способности («продуктивной трансцендентальной силы воображения») у Канта словно уходила куда-то в неизведанную даль. Идея бесконечности становилась всякий раз камнем преткновения для «Я» (антиномичность разума). Опора сознания заключалась лишь в самой способности «Я» синтезировать многообразное или *вообразать целое*. Задача же, которую попытался разрешить Шеллинг,

заключается в том, чтобы мышление опосредовать с самим собой как способным (*и знающим себя в этой способности*) полагать единство не как конечную характеристику, а как самую чистую форму или условие. Иными словами, необходимо было потенциальность творческого продуцирования, заложенную в мышлении, сделать *актуальной*, выраженным вовне *существующим* фактом для самого этого мышления. Полностью эту задачу Шеллинг решить не смог.

Крен в сторону эстетики, который явно наблюдается в философии Шеллинга и который только укреплялся по мере его творческой эволюции, говорил о том, что, несмотря на всю ту огромную роль в жизни сознания, которую отводили воображению, начиная ещё с Юма, ни Шеллинг, ни его предшественники не смогли выявить специфическую форму *конкретного существующего* выражения всеобщего, кроме того, которое дано в *образе* (образе целого). Мышление получило в свои руки дополнительные инструменты и аргументы. Но вместе с тем, само мыслимое всё ещё оставалось всеобщим в его потенции, то есть всеобщим как *предметом знания*. Вообразить можно нечто, и это нечто в глазах Шеллинга никак не отождествлялось с интеллигибельным. В *этом* воображимом необходимо было провести *внутреннюю границу*; проведение этой границы должно было стать делом самого воображающего мышления. Только в этом случае воображаемое стало бы онтологически *свободно бытийствующим*, включённым в поток самосознания не как пассивный мёртвый элемент, «продукт», «объект», а как, фактически, *другое самосознание*.

Понятно, что обнаружить таковое в области художественного творчества (тем более – в искусстве романтизма) было невозможно.

Сложность вызвана тем, что, в отличие от кантовской позиции, данная точка зрения выдвигает на первый план уже не априорные условия синтеза знания, а условия синтеза или единства самих этих «условий», то есть конструкции «Я». Таковыми или, точнее, таковым выступает соотношение с самим собой как знающим себя в стихии «продуктивного созерцания». Любое знание, следовательно, всегда опосредовано воображением как механизмом и как предметом. Мышление опосредуется с самим собой как воображающим, то есть знает само себя в этом своём *пограничном* действовании, которое как таковое не есть только идеальное или только материальное. В этом пункте трансцендентальный идеализм Шеллинга ещё более усиливает тектоническую характеристику опыта сознания и воображения как его конституенты, а также ещё прочнее связывает воображение с самосознанием. Оно выступает имманентным методом аффирмации сознания, мышления в принципе, причём как божественного, так и человеческого.

Отличие позиции Шеллинга в данном случае заключается в том, что он отводит именно божественному мышлению и воображению данную роль, человеческое же мышление охвачено влечением к идеальному в его положительной тождественности. И это влечение господствовало до тех пор, пока Гегель не указал на истинный предмет этого мышления. В своей работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с

ней предметах» Шеллинг пишет следующее о различии божественного и человеческого воображения: «Порождённая мысль – независимая сила, действующая для себя; более того, она обретает в человеческой душе такое значение, что побеждает собственную мать и подчиняет её себе. *Между тем божественное воображение, служащее причиной своеобразия мировых существ, иное, чем человеческое, придающее своим творениям лишь идеальную действительность.* То, в чём представлено божество, может быть лишь самостоятельным существом; ибо что же ограничивает наши представления, если не то, что мы видим несамостоятельное? Бог созерцает вещи сами по себе. По себе бытие есть лишь вечное, покоящееся на самом себе, воля, свобода. Понятие производной абсолютности или божественности настолько непротиворечиво, что служит центральным понятием всей философии. Подобная божественность присуща природе. Имманентность в Боге и свобода настолько не противоречат друг другу, что именно только свободное, и поскольку оно свободно, есть в Боге» [4, т. 2, с. 98]. В этой характеристике божественного и человеческого воображения очень чётко прослеживается отмеченная нами выше особенность и одновременно естественная ограниченность шеллинговского трансцендентализма и в его лице – всей предшествующей традиции, а именно: предмет мышления независимо от силы и глубины (энергетики) воображения остаётся лишь идеальным, как отчуждённым от реального. Шеллинг говорит о принципиальной роли самосознания, но в этом самосознании деятельная мысль остаётся

заклѳченной в конечную форму своей абстрактной всеобщности. Воображающее «Я» самоконституируется через воображаемое и требует знания самого себя в *этом* действии. Однако «третье» лицо появляется у Шеллинга на правах свидетельствующей стороны: «эти деятельности не могут быть абсолютно противоположны друг другу, не будучи деятельностями одного и того же тождественного субъекта. Следовательно, они не могут быть и соединены в одном и том же продукте без некоей третьей, синтезирующей их деятельности. В связи с этим в продукте помимо следов обеих названных деятельностей должен быть обнаружен и след некоей третьей деятельности, синтезирующей две противоположные деятельности» [4, т. 1, с. 320]. Никаким другим третий член умозаключения и не мог быть в рамках той парадигмы поиска, которая изначально отталкивалась от факта разорванности сознания и мира, истинного и ложного, духовного и материального.

В конечном счѳте, для самого Шеллинга преодоление этого дуализма было возможно через воображающую силу в художественном творчестве. А это означало лишь одно: свобода воображающего акта никак не могла быть дедуцирована, извлечена из того всеобщего, которое воображалось на уровне «Я» и которое сохраняло свою тождественность в *пустующей* форме. Чистое мышление как совокупность таких форм и оперирование ими всякую предметность легитимировало как идеальное, которое ещё в лоне традиции старой метафизики понималось как необходимое. Поэтому Шеллинг увидел в искусстве сферу опыта, в которой «парение воображения» созда-

вало конкретные образы и предметы, различѳнные *для себя*. В «Философии искусства» мыслитель отмечает: «Подлинное конструирование искусства есть представление его форм в качестве форм вещей, каковы они сами по себе или каковы они в абсолютном» [5, с. 85]. Конечно, очень велик соблазн мыслить мироздание, всё сущее как таковое именно по аналогии с производением художника и тем самым находить подтверждение тезису о всеисилии человеческого воображения. Однако в действительности данная аналогия (или ассоциация) умаляет бытийно-аффирмативный потенциал воображения как субстанционального фундамента единства мышления, так как в художественном образе мышление ещё не достигает *собственной* границы, не обретает ещё подлинную свободу, и поэтому сила воображения на самом деле ещё сдерживается внешними условиями.

Европейской философии оставался всего один-единственный шаг к тому, чтобы замкнуть движение сознания на собственное основание. Это позволит выявить не партикулярные структуры опыта, опирающегося на воображение того или иного конкретного предмета, а саму чистую форму или метод воображения всякой предметности вообще. В этом случае можно будет говорить о свободе воображения не в том смысле, что воображать можно что угодно и как угодно, а в строгом онтологическом смысле *владения* закономерностью или всеобщностью. Шаг этот был осуществлѳн Гегелем. И связан он был прежде всего с правомерным для классической европейской культуры признанием именно за *философией* высшего уровня синтеза самосознания. Ибо

только в философском мыслительном акте возможно достижение формы существования всеобщего, различённого для себя конкретным образом.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бондарева Я.В., Фурсова В.Э. идея синергии как основа антропологии целостности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 2. С. 63–69.
2. Бугаев А.Е. хронологический аспект категории смысла в философии иммануила канта // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2009. № 2. С. 164–169.
3. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. М.: Ладомир, 1995. 656 с.
4. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. / Пер. с нем.; Сост., ред. А.В. Гулыга; Прим. М.И. Левиной и А.М. Михайлова. М.: Мысль, 1989. Т. 1 (637 с.). Т. 2 (636 с.).
5. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 496 с.