
*Андрей Паткуль***СИСТЕМА СВОБОДЫ Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА В
ИНТЕРПРЕТАЦИИ М. ХАЙДЕГГЕРА**

На підставі 42-го та 29-го томів Зібрання Творів Гайдегера пропонується реконструкція інтерпретації Гайдегером Шелінгова проекту побудови філософії як системи свободи, виділені риси, що зближують і розділяють онтологічні вчення обох філософів.

Ключові слова: Шелінг, Гайдегер, система, свобода, екзистенція.

На основе 42-го и 29-го томов Собрания Сочинений Хайдеггера предложена реконструкция интерпретации М. Хайдеггером шеллинговского проекта построения философии как системы свободы, выделены черты как сближающие, так и разделяющие онтологические учения обоих философов.

Ключевые слова: Шеллинг, Хайдеггер, система, свобода, экзистенция.

The reconstruction of the M. Heidegger's interpretation of the F.W.J. Schelling's system of freedom is accomplished based on the content of the volumes 42 and 49 of M. Heidegger's Complete Works. The similarity and the separation of the thoughts of both philosophers, particularly concerning the concept of existence, are also demonstrated.

Key words: F.W.J. Schelling, M. Heidegger, system, freedom, existence.

Хорошо известно, что Мартин Хайдеггер значительную часть своего философского творчества посвятил интерпретации различных исторических образцов философского мышления, относящихся к традиционной западноевропейской философии. Известно также, что ведущим мотивом такой интерпретации выступал не историографический интерес, направленный на «объективную» реконструкцию содержания мысли того или иного мыслителя. Подобная реконструкция, можно предположить, для Хайдеггера вряд ли вообще оказалась бы возможной; и уж тем более, ни в коем случае она не была бы продуктивной. Наоборот, для Хайдеггера интерпретация должна быть всегда «насильственной»: именно в таком случае она будет способна выявить еще не осуществленные в том или ином исторически состоявшемся образце философской мысли возможности. Разумеется, «насильственная» интерпретация непременно оказывается подчиненной заранее принимаемым методологическим принципам интерпретатора, в силу чего она с неизбежностью оказывается также и тенденциозной. Но именно эта тенденциозность и позволяет открыть новые измерения в подлежащем интерпретации материале; например, позволяет интерпретировать историческое измерение западноевропейской философии (метафизики) как последовательное забвение бытия.

Одним из персонажей из истории западноевропейской философии, чье мышление также было «подвергнуто» «насилию» хайдеггеровской интерпретации, является Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг. Если сравнивать объем интерпретаций шеллинговской философии Хайдеггером с общим объемом его «интерпретативных» работ, то он окажется незначительным. Во всяком случае, он явно будет уступать объему интерпретаций работ таких важных для хайдеггеровской концепции истории философии мыслителей, как, например, Аристотель, Кант, Гегель или Ницше. Вряд ли можно также сравнивать масштаб толкования Хайдеггером поэзии Гельдерлина с его работой над философией Шеллинга.

Совсем не много Хайдеггер говорит о Шеллинге в своих лекциях, озаглавленных «Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и состояние философских проблем современности» [6]. Здесь философия Шеллинга берется исключительно в ее натурфилософском варианте, а сама фигура Шеллинга традиционно трактуется как переход от позиции Фихте к позиции Гегеля. Значительно рельефнее истолкование философии Шеллинга представлено в более позднем творчестве Хайдеггера, связанном с его так называемым «поворотом». Прежде всего, внимание Хайдеггера здесь обращено на известную, еще при жизни Шеллинга опубликованную его работу «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанной с ней предметах» (1809 г.).

Разбору этого трактата Шеллинга, в котором, по нередко оспариваемому шеллинговедами мнению Хайдеггера, конституируется новая и вместе с тем воплощающая все основные тенденции метафизики немецкого идеализма, система свободы, посвящены две лекции Хайдеггера. Лекции 1936 г.: «Шеллинг: О сущности человеческой свободы (1809)» [8] и 1941 г. «Метафизика немецкого идеализма. К обновленному истолкованию Шеллинга: Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанной с ней предметах (1809)» [7]. Обе они вошли в состав Собрания Сочинений Хайдеггера, соответственно, в качестве 42-го и 49-го его томов. Кроме того, первая из этих лекций увидела свет отдельным изданием еще при жизни Хайдеггера в 1971 году. С одной стороны, этот факт является косвенным свидетельством важности философии Шеллинга для собственного хайдеггеровского начинания. А с другой стороны – указанием на то, в каком направлении можно искать как следы влияния Шеллинга на Хайдеггера, так и фиксировать перспективы хайдеггеровской интерпретации Шеллинга. Следует признать, что интерпретация философии Шеллинга Хайдеггером 1936 года выглядит значительно более проработанной и упорядоченной, чем

материал 1941 года, который больше походит на собрание отдельных, нередко, впрочем, весьма эффектных, записей, служащих для подготовки занятий¹.

Достаточно указаний на философию Шеллинга можно найти и в знаменитом хайдеггеровском двухтомнике «Ницше». Большинство из них, так или иначе, могут быть сведены к тому, что уже было сказано в материалах Хайдеггера, посвященных собственно Шеллингу. Но нередко в книге о Ницше они приобретают любопытные спецификации, касающиеся именно историко-философской судьбы шеллинговского философского начинания. (В материалах, посвященных непосредственно философии Шеллинга, эти мотивы отчетливее представлены как раз в 49-ом томе Собрания Сочинений Хайдеггера). Упоминание шеллинговской философии в контексте интерпретации философии Ницше Хайдеггером является важным еще и потому, что, по свидетельству Х.-Г. Гадамера, «за Кьеркегором, а позже даже за Ницше ему все отчетливее виделась философия позднего Шеллинга» [1, с. 188].

В рамках Собрания Сочинений Хайдеггера, предположительно в 86-ом томе, готовятся к выпуску также материалы к его семинару «Гегель – Шеллинг», однако, судить о содержании этого тома пока нет возможности. В любом случае, можно предположить, что шеллинговская философия вряд ли могла иметь серьезное влияние на формирование хайдеггеровской философской позиции, традиционно обозначаемой в качестве фундаментально-онтологической. Наверное, *на первый взгляд*, никакая иная значительная философская система Нового времени не была столь далека от феноменологического предприятия *построения философии как строгой науки*, выполнением которого может считаться также и философская позиция, заявленная Хайдеггером в «Бытии и времени». Даже система абсолютного идеализма Гегеля, которую Гуссерль характеризует как философский романтизм, т. е. «некритическое применение разума», во многом перекликается, впрочем, нередко негативно, с программой построения философии как строгой науки. Тогда как философия Шеллинга, можно предположить, служила бы для феноменологов образцом, с одной стороны, философской ненаучности, мифичности, а с другой стороны, примером едва ли не предельного отрыва от феноменального. Так, в отличие от Гегеля, который, хотя, как правило, и в полемической связи, упоминается в «Бытии и времени», Шеллинг в главном труде Хайдеггера не упомянут ни разу. Это обстоятельство, наряду с тем, что и в главном труде такого знаменитого ученика Хайдеггера, как Х.-Г. Гадамер, «Истина и метод» Шеллинг упоминается лишь эпизодически, а отдельная посвященная Шеллингу работа у данного

автора вообще отсутствует, позволяет Ж. Грондену говорить не только об отсутствии влияния Шеллинга на формирование феноменологической онтологии периода «Бытия и времени», но также и о *позднем открытии Шеллинга в герменевтике*. Этот исследователь, в частности, отмечает: «У Гадамера, насколько мне известно, отсутствует отдельная работа о Шеллинге. Он много писал об авторах, представляющих романтизм, о Шлейермахере, Гердере, Канте, Гете, Гельдерлине, Шлегеле, разумеется, о Гегеле, но никогда столь же о Шеллинге. В его главном труде «Истина и метод» Шеллинг занимает в высшей степени маргинальное положение» [5].

Впрочем, мнению Грондена можно противопоставить высказывания самого Гадамера, которые с достоверностью свидетельствуют о том, что интерес Хайдеггера к философии Шеллинга имел место уже в середине 1920-х годов, т. е. в период подготовки и написания «Бытия и времени». «Мы чувствовали, когда Хайдеггер принимался за написание «Бытия и времени». Об этом можно было догадаться по случайно брошенным замечаниям. Однажды на семинаре по Шеллингу он зачитал такое предложение: «Страх самой жизни гонит человека из центра» – и сказал: «Назовите мне хотя бы одно предложение Гегеля, которое по глубине могло бы сравниться с этим!», – вспоминал Х.-Г. Гадамер в работе «Мартину Хайдеггеру – 85 лет» [2, с. 133]. Сейчас сложно однозначно судить о том, повлияло ли на самом деле на Хайдеггера его чтение шеллинговского трактата «О сущности человеческой свободы» или нет, а если и повлияло, то насколько. Сейчас, скорее, важнее представляется то, что в хайдеггеровском творчестве периода так называемого «поворота» все же присутствуют прямые аналогии с мыслью Шеллинга². Конечно же, нельзя не учитывать того, что Шеллинг и Хайдеггер развертывают свою мысль в различных измерениях: то, что для Шеллинга представляется важнейшим в философском плане, для Хайдеггера оказывается онтической конструкцией, причем сама философия Шеллинга относится им ко все еще непреодоленной истории западноевропейской метафизики. И именно эти аналогии не в последнюю очередь обуславливают «насильственность» хайдеггеровской интерпретации философии Шеллинга; интерпретации, к которой у историографов-шеллинговедов имеется немало небезосновных претензий³.

Но, пожалуй, именно в силу такой спорности хайдеггеровского прочтения философии Шеллинга, оно оказывается особенно интересным и провоцирующим. Тем более что для самого Хайдеггера речь во многом шла именно о пробуждении (или возвращении) интереса к фигуре

Шеллинга, особенно в связи с господством гегельянства в современной философии. Поэтому следует считать продуктивной реконструкцию основных линий интерпретации философской мысли Шеллинга Хайдеггером.

В 42-ом томе Собрания Сочинений центр хайдеггеровского интереса к философии Шеллинга заключается в поставленном последнем вопросе о совместимости системы и свободы (собственно, постановкой этого вопроса и открывается шеллинговский трактат «О сущности человеческой свободы»). Для Хайдеггера шеллинговский вопрос – это также и вопрос о том, может и должна ли быть философия системой. И если да, то в каком смысле следует понимать систему и систематичность в данном случае. А также почему философия (Кьеркегор, Ницше) на излете Нового времени принципиально отказывается от того, чтобы конституироваться в качестве системного начинания. В итоге, шеллинговские намерения трактуются Хайдеггером как проект создания *системы свободы*. Поскольку же для Шеллинга система оказывается синонимом необходимости, то вопрос о возможности системы свободы равным образом оказывается вопросом о том, при каких условиях могут оказаться совместимыми свобода и необходимость⁴.

В своей интерпретации Хайдеггер пытается ответить на вопрос о возможности системы свободы через прояснение понятия системы и требования системности философии, которое выдвигается в самом начале Нового времени; так, что речь начинает идти о системах отдельных философов – Декарта, Мальбранша, Гоббса, Спинозы, Лейбница, Вольфа⁵. Хайдеггер также, отталкиваясь от кантовского определения системы как «единства многообразных знаний, подчиненных одной идее», переходит к трактовке требования системности философии в послекантовском немецком идеализме. При этом он отмечает, что, во-первых, именно в немецком идеализме требование систематичности философии отождествляется с требованием научности как таковой, а во-вторых, что историчность начинает рассматриваться в качестве пути к обретению такой систематической научности. Идеалистически понятую систему Хайдеггер определяет следующим образом: «Система есть целое бытия в целом его истины и ее истории» [4, S. 84]. Чуть ранее в этом же томе Хайдеггер, еще не учитывая идеалистических мотивов в понимании системности, возводил само слово система к древнегреческому глаголу συνίστημι, который он трактует как «я составляю» (ich stelle zusammen). Соответственно, в самом слове система он видит изначальную *составленность*, которая предполагает со своей стороны, во-первых, внутреннее устройство (Gefuege) – причем устройство таково, что его

строй набрасывается заранее, во-вторых, внутреннее содержание (Geschiebe) и, наконец, в-третьих, рамки (Rahmen) (см.: [8, S. 45]). Справедливости ради здесь следует отметить, что сам Шеллинг также предлагал этимологическую трактовку понятия системы, понимая его не как составленность, соположенность, а как устойчивое *существование* (Zusammenbestehen) (см.: [9]).

С другой стороны, в соответствие с шеллинговской постановкой основного вопроса, интерпретация Хайдеггера касается понятия свободы, которая, как он полагает, выступает не отдельным предметом для осмысления в рамках системы Шеллинга, но тем *единичным*, что представляет основание этой системы в целом. С точки зрения Хайдеггера, Шеллинг в своем трактате «О сущности человеческой свободы» вводит новаторское понимание свободы, а именно реальное ее понятие, которое противопоставляется Шеллингом только формальному понятию таковой. Так, в названном трактате Шеллинг утверждает: «Реальное же и живое понятие свободы состоит в том, что она есть способность к добру и злу» [3, с. 102].

Однако осуществление так понятой свободы (а стало быть, и возможность обоснование системы философии как системы свободы) требует двух вещей. *Во-первых*, того, чего требует уже сугубо формальное понятие свободы, а именно известной независимости конечного бытия как бытия посредством другого от бесконечного бытия как бытия посредством самого себя. Решение этой проблемы достигается Шеллингом, как это показывает Хайдеггер, с одной стороны, посредством критики традиционного понимания пантеизма (единства Бога и сотворенного мира), когда Шеллинг последовательно подвергает критике укоренившиеся представления о единстве Бога и сотворенного сущего. (А именно, представление о том, что совокупность всех конечных вещей и есть Бог; о том, что одна вещь равна Богу и представление о том, что есть только Бог, а вещи сами по себе ничтожны). А с другой стороны, диалектическим истолкованием закона тождества, благодаря которому то, что является следствием некоторого основания, само не является этим основанием, хотя и невозможно без него. (Подобно тому, как предикат невозможен без субъекта, будучи в этом смысле тождественен субъекту, но при этом сам он не есть субъект.) Такая диалектическая трактовка закона тождества в итоге у Шеллинга основывается на соответствующей интерпретации связки в суждении; когда «есть» в суждении означает не тавтологию $A = A$, но содержательное отождествление $A = B$.

Во-вторых, для Хайдеггера оказывается важным принципиальное *онтологическое различие* у Шеллинга, которое в его случае обосновывает

не только формальную независимость сотворенного сущего от Творца как по себе и посредством себя сущего, но и демонстрирует онтологическое условие возможности существования человеческой свободы по ее реальному понятию. А именно – реальное существование зла, совместимое с существованием всеблагого Бога, который, как это показывает сам Шеллинг, является также и моральной личностью. В своем трактате Шеллинг вводит данное онтологическое различие следующим образом: «Натурфилософия нашего времени впервые установила в науке различие между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основа существования» [3, с. 107]. Именно основа существования в Боге, отличная от него как актуально существующего, и представляет возможность существования чего-либо отличного от Бога в качестве его следствия, поскольку она есть то в Боге, что не есть он сам. Так что именно из этой основы, которой, впрочем, нет помимо Бога как актуально существующего, задает направление понимания природы как сотворенной Богом и духовной истории человечества, в которой только и проявляется реальное существование зла и, стало быть, свободы. Собственно, именно это различие вообще только и показывает возможность онтологически понятого творения как самооткровения Бога из своей основы⁶. Соответственно, философия как система свободы оказывается у Шеллинга в трактовке Хайдеггера *системой зла*. Так, что в основании всякого сотворенного сущего лежит та же основа, которая является и основой Бога. Так и сам Шеллинг утверждает – и это, пожалуй, наиболее цитируемая Хайдеггером шеллинговская сентенция, – что «в последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления, Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение» [3, с. 101]. Речь идет только о различном соотношении основы и актуального существования в Боге, с одной стороны, поскольку Бог как актуальный всегда уже существует по отношению к основе своего собственного существования, а с другой стороны, – сотворенного им мира, в котором из возможностей, предоставленных основой, реализуются как актуальные только некоторые⁷. Причем если основа существования ассоциируется Шеллингом с объективностью, необходимостью, возможностью, то само существование – с осознанностью, представленностью, субъективностью, количественно возрастающими по мере проведения разделений Божественным интеллектом в основе собственного существования.

Пожалуй, именно здесь можно найти переход от хайдеггеровских интерпретаций философии Шеллинга в 42-ом томе Собрания Сочинений

Хайдеггера к интерпретациям, предложенным в его 49-ом томе. Шеллинговское различие сущности как только основы существования и сущности как самого актуального существования (Existenz) приводит Хайдеггера к мысли о том, что понятие существования у Шеллинга является промежуточным между традиционным понятием existentia, сформированным в схоластической философии, и понятием экзистенции, распространившимся в современной философии благодаря Кьеркегору (который, кстати, и перенимает это понятие у Шеллинга, суживая, впрочем, его), а также благодаря экзистенциальной философии Карла Яспера⁸⁸.

Что же касается понятия экзистенции у Шеллинга, то оно является промежуточным потому, что, с одной стороны, оно касается всякого сущего, существующего актуально, а с другой стороны, все же это его актуальное существование, по крайней мере, по мысли Хайдеггера, обуславливается сознательностью (в ее различной степени), субъективностью. Хайдеггер отмечает: «Понятие существования у Шеллинга касается самобытия сущего и тем самым мыслит самость в смысле субъективности, т. е. «яйности» (Egoität)» [7, S. 75]. При этом «в таком случае у Шеллинга всякое сущее мыслится известным образом как «субъект» в смысле самости и субъективности» [7, S. 75]. В дальнейшем же, у Кьеркегора и Яспера понятие экзистенции, в отличие от Шеллинга, сужается до субъективности человеческого существования, которое, впрочем, еще не понимается как особый его темпоральный вид.

Примечания

¹ Нужно, пользуясь случаем, отметить также и то, что подготовка и проведение занятий, которым и посвящен 42-ой том Собрания Сочинений Хайдеггера, по времени совпадают с созданием записей, собрание которых, изданное в 65 томе Собрания Сочинений под названием «Вклады в философию. (О событии)» 1936–1938, считается некоторыми исследователями вторым по значимости, после «Бытия и времени», произведением Хайдеггера. И, пожалуй, произведением, наиболее развернуто представляющим позицию Хайдеггера после «поворота».

² Для сравнения будет достаточным упомянуть ключевое для Хайдеггера периода бытийно-исторической мысли понятие нескрываемости и фундаментальное для Шеллинга понятие откровения, которое приобретает у него не только теологическое или даже теософское, но и строго философское значение.

³ Ср. высказывание Ганг Ксиана: «Ибо в том и состоит трагическая судьба Шеллинга, что после того, как он долгое время страдал от исполинской тени Гегеля и оценки как переходной фигуры непосредственно перед

Гегелем, и только крайне медленно вновь обретал свое место, он, с другой стороны, становится жертвой современной герменевтики, которая занята не самим Шеллингом, а осуществляется на пользу другим мировоззрениям (напр., христианству, хайдеггеровской экзистенциальной философии), чтобы утверждать и доказывать нечто, с чем, собственно, Шеллинг почти не имел дела» [4, S. 18].

⁴ Следует отметить, что Спинозовский и Гегелевский варианты ответа на последний вопрос для Шеллинга были неудовлетворительными, поскольку предполагали исключительно логическое совмещение того и другого, тогда как реальное совмещение свободы и необходимости может быть понято только как моральное самоопределение божества как личности к сотворению мира. В соответствии с этим философом трактуется и человеческая свобода в качестве необходимого следования самим собой избранной (ноуменально) своей сущности каждым отдельным человеком.

⁵ Указывая на это, Хайдеггер выделяет также несколько условий формирования требования системности философии: 1. Предварительное господство математического, 2. Приоритет достоверности перед истиной. 3. Собственно знаемым и, стало быть, истинным становится его *cogito*, 4. Самодостоверность мышления становится масштабом для того, что «есть», 5. Исключительное значение церковной веры начинает основываться на самодостоверности мышления (см.: [8, S. 52–54]).

⁶ В силу чего шеллинговский проект обоснования системы свободы неизбежно оказался очередной, едва ли не последней в истории западноевропейской метафизики, попыткой философской *теодицеи*.

⁷ И в этом, пожалуй, можно усмотреть также смысл системы свободы как системы тождества.

⁸ Причем для Хайдеггера оказывается важным показать особенность собственного употребления понятия экзистенции как особого способа бытия определенного сущего, а именно такого, как *Dasein*.

1. Гадамер Х.-Г. История философии // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества.– Мн.: ПроPILEI, 2005.– С. 176–191.
2. Гадамер Х.-Г. Мартину Хайдеггеру – 85 лет // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества.– Мн.: ПроPILEI, 2005. – С. 127–138.
3. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанной с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах. – Т. 2.– М.: Мысль, 1989. – С. 86–158.
4. Gang Xian. Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit, Tuebingen, 2004.
5. Grondin, J. Die spaete Entdeckung Schelling in der Hermeneutik // I. M. Feher und W. G. Jacobs (dir.), Zeit und Freiheit : Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard

-
- Heidegger, Akten der Fachtagung der Internationalen Schellinggesellschaft Budapest, 24. bis 27. April 1997, Budapest. 1999. Zit. nach: http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondin/pdf/schelling_hermeneutic.pdf (Zust. 13. 01. 2009).
6. Heidegger M. Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart // Gesamtausgabe, Band 28.; Frankfurt a. M. 1997.
 7. Heidegger M. Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende (1809) // Gesamtausgabe, Bd. 49.; Frankfurt a. M. 1991.
 8. Heidegger M. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit // Gesamtausgabe, Bd. 42.; Frankfurt a. M. 1988.
 9. Schelling F.W.J. Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft. Erlangerer Vortraege. Цит. по: http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=2391&kapitel=1#gb_found (Zust. 13. 01. 2009).