

Э.Г.Шуматов, Н.Ю.Феталиева

*Карагандинский государственный университет им. Е.А.Букетова***Я-пространство и Я-время как формы деятельности интеллигенции
в «Системе трансцендентального идеализма» Ф. В. Й. Шеллинга**

В статье в контексте деятельностного подхода проанализированы природа и сущность пространства и времени. Пространство и время раскрыты не только как необходимые предпосылки деятельности, но и как основные формы бытия субъектности человека. Авторами прослежена логика формирования предметной области, проблемно-смыслового поля, способов концептуализации, методологических средств истолкования сущности и функций категорий пространства и времени в философии Ф. В. Й. Шеллинга. На этом основании авторами разработан теоретико-методологический инструментальный анализ пространства и времени как форм социально-личностного бытия.

Ключевые слова: философия, философские исследования, философская система, учение о науке, самосознание, этапы самосознания, идеализм, система трансцендентального идеализма, трансцендентальный идеализм, гегелевская постановка проблемы, фихтевская постановка проблемы.

Кант, поставив в центр философских исследований деятельностную проблематику, излагает не новую философскую систему, а только принципы ее построения. Фихте решил довести дело учителя до конца, т.е. построить единую философскую систему, проводя последовательно принцип деятельности. Но Шеллинг заметил односторонность в системе Фихте. Сфера не-Я, т.е. сфера опредмеченной деятельности, выступала в учении о науке как хранилище творческой деятельности человека. Если Фихте исходил из самосознания, то Шеллинг поставил своей задачей вывести самосознание в процессе поступательного его становления. Тогда все предшествующие этапы самосознания выступали бы как ступени (эпохи), и были бы не пантеоном творческой мощи самосознания, а его внутренним, живым содержанием. Сама философия должна была стать не учением о науке, а «непрерывной историей самосознания, для которой все известное из опыта служит лишь памятником и документом» [1; 228].

В основу своей системы трансцендентального идеализма Шеллинг полагает не абсолютное Я, а духовное начало, которое представляет собой «...абсолютное тождество субъективного и объективного, именуемое нами, — пишет Шеллинг, — природой, а это тождество в своей высшей потенции есть также не что иное, как самосознание» [1; 246]. Но как возможно тождество субъекта и объекта или как возможно единство противоположностей? «Следовательно, в нашем знании в качестве единственной его основы должно быть нечто всеобщее опосредствующее» [1; 244]. Шеллинг посредством промежуточных звеньев хочет показать как самосознание, которое является единством субъективного и объективного, вновь восстанавливает нарушившуюся гармонию противоположностей.

Главной своей задачей Фихте считал построение единой философской системы, т.е. он попытался возвести философию в ранг науки. «Я думал и продолжаю еще думать, — пишет Фихте, — что открыл путь, по которому философия может достигнуть положения очевидной науки» [2; 278]. Это не гегелевская, а фихтевская постановка проблемы. Итак, Фихте попытался создать единую систему знания, т.е. в его понимании существует только одна наука, одна научная система.

Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» продолжает дело, начатое Фихте. «Цель настоящего труда — расширить трансцендентальный идеализм до тех пределов, которые позволят ему стать тем, — пишет Шеллинг, — чем он действительно должен быть, а именно системой всего знания» [1; 228]. Если для Фихте главная проблема заключалась в том, чтобы философия стала наукой, и для этого он полагает самосознание как центральный, структурообразующий принцип системы, то Шеллинг, воспроизводя эту мысль, дает ей свое собственное решение.

Шеллинг попытался переосмыслить фихтевскую систему через призму проблемы трансцендентального. «Единственный непосредственный объект трансцендентального рассмотрения есть субъективное», — пишет Шеллинг [1; 241]. — Затруднение заключается в следующем. Дело в том, что «понятие Я есть только понятие самообъективации» [1; 255]. Следовательно, если всякое познание есть объективирование, то как способно самосознание познать само себя не только в форме объекта, но и в форме субъекта, т.е. как познать субъективное, не «убив» его в объективном? «Трансцендентальное знание есть знание о знании в той мере, в какой оно чисто субъективно» [1; 237].

В ходе решения этой проблемы автор «Системы трансцендентального идеализма» впервые в истории философии приходит к мысли о единстве исторического и логического. В своем логическом воспроизведении Я повторяет свою историю. «Для того чтобы точно и полно показать ход истории самосознания, необходимо прежде всего не только тщательно отделить друг от друга отдельные ее эпохи, а внутри них отдельные моменты, но и представить их в такой последовательности, при которой сам метод, позволивший ее установить, служил бы гарантией того, что не пропущено ни одно промежуточное звено... Главным, что побудило автора книги обратить особое внимание на изображение упомянутой связи, являющейся, собственно говоря, *последовательностью ступеней созерцаний*, посредством которой Я поднимается до сознания в его высшей потенции, был параллелизм природы и интеллигенции» [1; 228–229].

Свою философскую систему Шеллинг выводит из самосознания как интеллектуальной интуиции: «Я есть не что иное, как *самообъективирующееся продуцирование*, т.е. интеллектуальное созерцание» [1; 258–259]. Следовательно, самосознание творит себя, созерцая. Созерцая, т.е. выступая в качестве субъекта, самосознание одновременно есть и созерцаемое, т.е. является в то же время и объектом. Следовательно, трансцендентальный философ должен постоянно пребывать в двойственном состоянии. «*Во-первых*, находиться в состоянии непрестанной внутренней деятельности, в процессе постоянного продуцирования изначальных актов интеллигенции; *во-вторых*, пребывать в состоянии постоянного рефлексирования этой деятельности — одним словом, быть одновременно созерцаемым (производимым) и созерцающим» [1; 242].

Таким образом, самосознание, постоянно продуцируя себя, одновременно и объективирует себя, т.е. постоянно находится в процессе самообъективации субъективного. Но в этом процессе самообъективации самосознание должно достигнуть такого момента, когда уже невозможно больше рефлексировать. Согласно Шеллингу, «рефлексирование абсолютно бессознательного и необъективного возможно лишь посредством *эстетического акта воображения*» [1; 242]. Следовательно, чисто субъективное способно отразить только искусство. «Шеллинг — и в этом его существенное отличие от Фихте — заменяет логический способ решения проблемы эстетическим. Непосредственное тождество субъективного и объективного должно быть ухвачено эстетическим созерцанием. Тем самым проблема была, по сути, не решена: ибо, *во-первых*, указанное тождество непосредственно не дано, его надо вывести; *во-вторых*, созерцание есть, наоборот, не выведение, а непосредственное схватывание абсолюта» [3; 20].

Итак, все изложение «Системы трансцендентального идеализма» есть поступательное вовлечение субъективного, неререфлектированного в сферу сознания. Или, говоря другими словами, показано поступательное становление самосознания как деятельного и активного начала. Причину саморазвития самосознания Шеллинг усматривает в противоречии. Самосознание — это противоречивое в себе начало. Процесс этого противоречивого становления самосознания в рамках поставленной перед нами цели мы анализируем лишь на примере понятий пространства и времени.

Природа самосознания двойственна: «Дайте мне природу, состоящую из противоположных деятельностей, одна из которых уходит в бесконечность, другая стремится созерцать себя в этой бесконечности, и я, — заявляет трансцендентальный философ, — создам вам из этого интеллигенцию со всей системой ее представлений» [1; 308]. Первая деятельность, уходящая в бесконечность, есть чистое продуцирование, т.е. это и есть чисто субъективная, неререфлектированная деятельность самосознания. Следовательно, Я продуцирует, но не знает об этом, т.е. «Я бесконечно, не будучи таковым для самого себя» [1; 269]. Эта деятельность бесконечна, так как пределов творчества нет. Наглядно эту деятельность можно представить «в виде бесконечного пространства, которое есть бесконечность, не будучи Я, и является собой как бы растворившееся Я, Я без рефлексии» [1; 269, 270]. Итак, пространство — это неререфлектированная, бессознательная деятельность Я. Чистое же пространство — это потенциальная сфера творческой деятельности Я.

Пространство как потенциальная сфера творчества является предпосылкой самосознания. Но эта предпосылка должна стать объектом для самой себя, т.е. конечной и ограниченной. «Я есть изначальное *чистое*, уходящее в бесконечность *продуцирование* (т.е. пространство. — Э.Ш., Н.Ф.), посредством одного этого продуцирования Я никогда не стало бы *продуктом*» [1; 267], т.е. самосознанием. Следовательно, необходимо ограничить пространство, т.е. «Я должно положить границы своему продуцированию» [1; 268].

Вторая деятельность, которая «стремится созерцать себя в этой бесконечности», полагает границу бесконечному продуцированию, т.е. пространству, так как, согласно Шеллингу, «созерцать и

ограничивать для Я — одно и то же» [1; 289–290]. Вторая деятельность тоже изначально бесконечна, но имеет противоположное направление. Если первая деятельность расширяется во все направления, то вторая, следовательно, стремится вернуться в исходную точку. Эта возвращающаяся к самой себе деятельность есть время.

Итак, первая деятельность самосознания есть пространство как чистое продуцирование. «Я при- сущее стремление производить бесконечное, и эту направленность следует мыслить идущей *вовне* (как центробежную); но в качестве таковой она не могла бы быть различена без деятельности, обращенной *внутри*, к Я как к своему средоточию», — пишет Шеллинг [1; 276]. Таким образом, Я есть противоборство двух противоположных деятельностей — Я-пространства и Я-времени, посредством которых оно приходит к самосознанию и самопознанию.

Деятельность (Я-пространство), которой была положена граница, становится ограниченной деятельностью. Созерцающая деятельность (Я-время), т.е. которая положила границу, следовательно, тоже ограничивается. В результате две деятельности — Я-пространство и Я-время — ограничивают друг друга и возникает нечто третье. Этим синтезом Шеллинг выводит вещественность (материю). «Всякая вещественность есть лишь выражение равновесия между противоположными деятельностями, которые сводят друг друга к простому субстрату деятельности» [1; 284]. Поэтому, во-первых, количество материи мыслится сохраняющимся, т.е. не убывающим и не прибывающим. Во-вторых, материя всегда занимает место, т.е. полагается в определенное пространство. В-третьих, материя постоянно находится в движении, а не есть нечто застывшее.

В произведенном продукте (веществе) участвовали обе деятельности. Но вещественность не осознается как Я. Я не созерцало себя ни как ограниченного, ни как ограничивающего, так как «Я не может одновременно созерцать и созерцать себя созерцающим, а тем самым и ограничивающим» [1; 287]. Следовательно, идеальная деятельность (Я-время) не должна ограничиваться, ибо «если бы Я не пошло дальше этой первой конструкции или если бы это общее могло действительно длиться, то Я было бы безжизненной природой, лишенной ощущения и способности созерцания» [1; 285]. Следовательно, ограничена только реальная деятельность, идеальная же осталась неограниченной. В таком случае Я ограничено, но не является таковым для самого себя, ибо граница положена только в реальное Я. Поэтому, согласно Шеллингу, первая задача сводится к следующему: «объяснить, каким образом Я созерцает себя в качестве ограниченного» [1; 285].

Одна из деятельностей ограничена, поэтому она реальная деятельность, так как граница ее действительно ограничивает. Идеальная же деятельность так и осталась неограниченной. Следовательно, без границы они были бы неразличимы, ибо «обе они изначально совершенно необъективны, т.е. — поскольку никакие другие свойства идеальной деятельности нам еще не известны — что обе они одинаково идеальны» [1; 286]. Следовательно, идеальная деятельность может самосозерцать себя в реальной деятельности как ограниченную, так как она является общей опосредствующей деятельностью. В результате идеальная деятельность тоже ограничивается. Это есть первая самообъективация Я, т.е. Я осознает себя как ограниченного. Однако идеальная деятельность, созерцая саму себя в реальной деятельности, «не может созерцать реальную деятельность как тождественную себе, не обнаруживая в ней одновременно как нечто чуждое себе то *отрицательное в ней*, что делает ее неидеальной» [1; 286]. Вследствие чего это сознание ограничения дано Я не как самоограничение, а как ограничение извне, со стороны не-Я.

На достигнутом этапе «Я для самого себя — только *ощущаемое*» [1; 294], т.е. Я предстает здесь всего лишь как время. Время же обнаруживается как граница, разделяющая две противоположные деятельности, которая поэтому «выступает как нечто такое, от чего можно абстрагироваться, что может быть положено и не положено, как случайное... Именно поэтому граница может выступать только как обнаруженное, т.е. чуждое Я» [1; 286–287]. Или, говоря иначе, Я есть только пассивность, аффицированность, т.е. только ощущаемое, но не ощущающее. От чистого продуцирования не осталось и следа, т.е. Я-время полностью вытеснило Я-пространство, так как само созерцание не осознается, т.е. не становится объектом для Я. Это состояние самосознания охарактеризовано Шеллингом как «момент изначального ощущения», в котором «Я полностью фиксировано в ощущаемом и как бы потеряно в нем» [1; 295].

Таким образом, возникает следующая задача: «как Я, которое до сих пор было только ощущаемым, становится *ощущающим и ощущаемым одновременно?*» [1; 295]. Или, говоря другой терминологией: как Я, которое до сих пор было только временем, становится *пространством и временем одновременно?* Чтобы Я созерцало себя ощущающим, необходимо, чтобы пассивное состояние было

положено в созерцание, т.е. в пространство. Если в первом синтезе мы посредством времени ограничили пространство, то теперь мы должны время (границу) перенести в пространство, и тем самым Я достигнет второй ступени самообъективации — ступени ощущающего, на которой самосознание впервые познает себя как деятельное начало.

На данном этапе трудность заключается в том, что должна быть ограничена идеальная деятельность, т.е. Я должно созерцать самого себя как деятельность. Я не созерцает самого себя ограничивающим, так как ограничена только реальная деятельность. Следовательно, чтобы оно осознавало (созерцало) себя таковым, необходимо границу положить и в идеальное Я. Но как только положена граница в идеальное Я, оно уже не идеальная, а реальная деятельность, так как граница есть единственное их различие.

Итак, если положить границу идеальной деятельности, то она уже не будет таковой, но если не положить границу, то идеальная деятельность не будет созерцать себя деятельной (ограничивающей), а следовательно, Я никогда не придет к самосознанию. Далее, Я есть деятельность, а граница — это предел деятельности. «В сознании теперь от границы не осталось ничего, кроме следа абсолютной пассивности. Поскольку в ощущении *акта* Я себя не осознает, остается лишь результат» [1; 298]. Следовательно, возникает еще один вопрос: как объединить противоположности — активность и пассивность, идеальную и реальную деятельности? «Следовательно, поставленную нами проблему — объяснить, как Я созерцает себя в качестве ощущающего, — можно было бы определить и таким образом: как Я становится *в одной и той же деятельности* идеальным и реальным» [1; 302].

Чтобы разрешить данное затруднение, согласно Шеллингу, «идеальная деятельность должна *определить* границу» [1; 298]. Граница была бы определена, а точнее, то что от нее осталось — пассивность, «если бы Я дало ей определенную сферу — определенный круг деятельности...» [1; 298]. В результате возникают две противоположные деятельности, которые поэтому предполагают друг друга. Согласно применяемому Шеллингом синтетическому методу эти две деятельности *a* и *b* должны быть синтезированы третьей деятельностью *c*. Таким образом, выводится третья производящая деятельность, в которой активность и пассивность должны быть взаимообусловлены. Без этой взаимообусловленности Я не будет ощущающим, так как «объектом должно стать не только то, что до сих пор было *объективным* в Я, но и субъективное в нем» [1; 302].

Что такое ощущающее Я? Это Я, которое чувствует свою ограниченность. Я чувствует, следовательно, оно деятельно. Но ведь оно чувствует свою ограниченность, следовательно, оно страдательно. Ощущающее Я есть активность и пассивность одновременно, т.е. оно активно в своей страдательности, и страдательно в своей активности. «Теперь же, когда эта борьба становится объектом для самого Я, она для самого себя созерцающего Я превратилась в противоположность между Я (в качестве объективной деятельности) и вещью самой по себе» [1; 314]. Для трансцендентального философа же они моменты третьей, объединяющей их производящей деятельности, т.е. «оба они суть факторы созерцания, которое должно быть теперь выведено» [1; 305].

Производящая деятельность — это, согласно Шеллингу, вторая потенция созерцания. «Подобное созерцание самого себя в своей идеальной и реальной деятельности, в своей переходящей границе, ощущающей, и в своей заторможенной внутри границы, ощущаемой, деятельности возможно только посредством третьей деятельности, *одновременно* заторможенной внутри границы и переходящей ее, *одновременно* идеальной и реальной; именно *эта* деятельность и есть та, в которой Я становится для себя объектом в качестве ощущающего» [1; 302]. Идеальная деятельность есть созерцание (ощущающее), реальная деятельность есть материал этого созерцания (ощущаемое). Следовательно, производящая деятельность продуцирует чувственный (феноменальный) мир.

Итак, эта третья производящая деятельность (продуктивное созерцание) парит между противоположностями. Но так как она состоит из противоположных деятельностей, то необходимо рассмотреть промежуточные звенья, посредством которых происходит опосредствование противоположностей. «Таким образом, продуктивное созерцание приводит нас к тому же противоречию, к которому мы пришли, исследуя ощущение, и посредством этого противоречия продуктивное созерцание так же поднимется для нас на более высокую ступень, как это произошло с простым созерцанием в ощущении» [1; 312].

Указанные противоположности удерживаются вместе только действием Я. «Однако Я не созерцает самого себя в этом действовании, следовательно, действие как бы исчезает в сознании, остается лишь противоположность в качестве противоположности» [1; 313]. Следовательно, в сознании должен остаться только продукт этих противоположных деятельностей. «Поэтому данный про-

дукт будет выступать в созерцании не как вещь сама по себе или как деятельная вещь, а только как явление такой вещи» [1; 315]. Таким образом, мы вывели объект чувственного созерцания, который пока существует только для трансцендентального философа, а не для самого Я.

Продуктивное созерцание есть первая ступень Я к интеллигенции. Но здесь в продуцировании пространство и время слиты. Поэтому продуктивное созерцание есть то же продуцирование, но продуцирование не всей реальности — Я емь, а только реальности, ограниченной временем, т.е. чувственной. В результате этого ограничения Я совершило свой первый шаг к самосознанию (интеллигенции), т.е. посредством времени в самосознание положено его содержание не просто внешне, механически, а как внутреннее, его живое содержание. Но оно положено еще не целиком и полностью, а только частично. Это первая ступень распредмечивания. Пространство, т.е. творческая мощь самосознания, будучи Я не было таковым и для самого себя, теперь же посредством времени оно есть и для самого Я, т.е. посредством времени Я частично распредметило пространство. Или, говоря иначе, Я частично освоило свое содержание.

Таким образом, вся система теоретической философии в «Системе трансцендентального идеализма» есть поступательный процесс распредмечивания, т.е. перехода пространства во время. И когда пространство полностью перейдет во время, самосознание полностью освоит свое содержание. Следовательно, полностью будет зависимым только от самого себя, т.е. станет свободным. И так, если Фихте в мистифицированной форме показал процесс опредмечивания, т.е. переход времени в пространство, то Шеллинг показал процесс распредмечивания, т.е. переход пространства во время, при этом проводя более последовательно принцип развития.

Теперь, согласно Шеллингу, то, что наблюдает трансцендентальный философ, должно созерцать и само Я. С аналогичной ситуацией мы сталкивались в первой эпохе, где вследствие того, что идеальная деятельность участвовала в синтезе, т.е. в образовании продукта (вещества), Я не могло созерцать себя. Здесь также «Я, будучи созерцающим, в продуцировании также полностью сковано и связано и не может быть одновременно созерцающим и созерцаемым» [1; 332]. Следовательно, согласно применяемому выше методу трансцендентальной философии необходимо найти третью опосредствующую деятельность. Однако непосредственно в сознании не осталось и следа от деятельностей, т.е. в сознании присутствует только продукт деятельностей, тогда «вопрос как Я осознает самого себя продуктивным, имеет то же значение, что и вопрос: как Я отрывается от своего продукта и выходит за его пределы?» [1; 333].

Продуктом здесь выступает явление, которое есть результат двух деятельностей — Я и вещи самой по себе. Обе они созерцающие деятельности. Одна из них созерцающая изначально, так как она есть идеальная деятельность. Другая есть производящая деятельность, которая также является созерцающей деятельностью. Следовательно, Я само по себе и вещь сама по себе друг друга ограничивают, ибо обе они созерцающие деятельности. Если бы они не имели ничего общего, то и не могли бы ограничивать друг друга.

Различие же заключается в том, что одна (идеальная, простая) созерцает только Я, а другая (производящая, сложная) — Я и вещь в себе одновременно. «Между тем Я только по эту сторону границы есть Я, ибо по ту сторону границы оно для самого себя превратилось в вещь саму по себе. Следовательно, созерцание, которое переходит границу, тем самым выходит и за пределы самого Я и предстает, таким образом, в качестве *внешнего* созерцания. Простая созерцающая деятельность остается внутри Я и может быть поэтому названа *внутренним* созерцанием» [1; 336]. Таким образом, Шеллинг дедуцирует внутреннее и внешнее чувства Я.

Теперь мы должны вновь найти третью деятельность, соотносящую эти две деятельности. Этой третьей, соотносящей деятельностью является внутреннее чувство, так как «внешнее чувство есть ограниченное внутреннее чувство» [1; 337]. Следовательно, в противоположность внешнему чувству, внутреннее чувство «мы, напротив, должны полагать в качестве изначально не допускающего ограничения» [1; 337]. То, что первоначально выступало идеальной деятельностью, т.е. деятельностью Я, бесконечно созерцающей саму себя, теперь предстало как внутреннее чувство. Поставленная нами задача, следовательно, получает следующую формулировку: «как Я становится для себя объектом в качестве сознающего себя ощущающим? Или, поскольку сознание себя ощущающим и внутреннее чувство — одно и то же, как Я становится для себя объектом и в качестве внутреннего чувства?» [1; 339]. Следовательно, внутреннее чувство должно предстать перед нами как самочувствие деятельности, как чувство Я.

Итак, Я должно познать себя как внутреннее чувство. Но здесь это невозможно, ибо само Я есть внутреннее чувство. Я как деятельность становится объектом, т.е. Я одновременно выступает субъектом (познающим) и объектом (познаваемым). Следовательно, Я достигает такого уровня, на котором непосредственно созерцает (познает) самого себя как деятельность.

Познать себя как деятельное начало Я может лишь в том случае, «если оно противопоставляет объект в качестве только созерцаемого, тем самым бессознательного, самому себе в качестве сознающего (сознающего себя ощущающим)» [1; 339]. Но как разделить субъект и объект, как положить между ними границу? Противоположностью внутреннего чувства является внешнее чувство. «Следовательно, объект должен быть так же противоположен внутреннему чувству, как внутреннему чувству было противоположно внешнее чувство» [1; 339]. Таким образом, хотя внешнее созерцание не может сохраниться в качестве созерцания, так как согласно принятой нами предпосылке объект есть нечто бессознательное, граница, однако, сохраняется. «Следовательно, объект лишь тогда есть объект, когда он ограничен той же границей, которой были разделены внутреннее и внешнее чувства и которая теперь уже служит не границей между внутренним и внешним чувствами, а границей между сознающим себя ощущающим Я и совершенно бессознательным объектом» [1; 340]. Если объект есть нечто бессознательное, а субъект сознательное, то «Я не может противопоставлять себе объект, не признавая границу в качестве границы» [1; 340]. Я есть внутреннее чувство, т.е. Я, сознающее себя ощущающим, только в том случае, если граница будет им осознаваться. В противном случае Я сольется с объектом.

Здесь диалектика пространства и времени представлена, согласно Шеллингу, как диалектика бессознательной и сознательной деятельности. Итак, если время есть деятельность, протекающая сознательно, то пространство есть деятельность, протекающая бессознательно. Однако следует учесть одно немаловажное различие. Если для Фихте свободной деятельностью является бессознательная, то для Шеллинга, наоборот, — сознательная. «Свободное действие всегда продуктивно, но продуктивно *сознательно*», — пишет Шеллинг [1; 240]. Следовательно, у Фихте человек является творцом самого себя, но не осознает себя таковым, у Шеллинга человек осознает себя свободным, но не является таковым.

Итак, граница предстает как граница между сознательным субъектом и бессознательным объектом. Так как граница положена в сознание, Я чувствует себя определенным образом ограниченным. Причину этого ограничения Я не может положить в самого себя. Следовательно, Я полагает ее в объект. Но объект не может полагаться в сознании, ибо, в таком случае, он превратился бы в определенный момент сознания, который опять, в свою очередь, потребовал бы объяснения своего определенного ограничения. «Следовательно, столь же несомненно, как Я должно признать границу в качестве таковой, оно должно перейти границу и искать ее основание в том, что теперь уже не находится в сознании» [1; 341]. Следовательно, Я хочет вернуться к тому исходному моменту (безусловному), который положил ограничение Я, или, как бы сказал Кант, познать вещь в себе (бессознательный объект). В результате Я впадает в цепь продуцирований, уходящих в бесконечность, так как граница все время отодвигается. Таким образом, от одного момента сознания Я переходит к другому, пытаясь схватить ограничение (объект, вещь в себе).

Так как Я не может выйти за пределы самого себя, т.е. за сферу сознания, «в Я будет происходить только идеальное продуцирование или репродуцирование. Но всякое репродуцирование свободно, поскольку оно является совершенно идеальной деятельностью» [1; 342]. Однако это идеальное продуцирование должно содержать в себе объяснение ограничения Я. «Итак, Я в одном и том же действии одновременно формально свободно и формально принужденно. Одно обусловлено другим» [1; 342]. Это идеальное продуцирование всегда будет не соответствовать объяснению ограничения, так как на данном этапе Я не способно постичь как объект (вещь в себе), который находится по ту сторону сознания, тем не менее вторгается в сознание. Если бессознательное положить в сознание, оно уже не будет бессознательным. Поэтому Я всегда будет чувствовать несоответствие между явлением и вещью в себе. Я стремится схватить безусловное, но вместо этого продуцирует нечто обусловленное. Само Я чувствует это обусловленное в себе, а следовательно, и себя таковым. Состояние Я в настоящий момент следующее: «Оно чувствует себя отбрасываемым к моменту, осознать который оно не может. Я *чувствует* себя отбрасываемым назад, так как действительно вернуться оно не может. Таким образом, в Я возникает состояние неспособности, состояние принуждения» [1; 341]. Шеллинг здесь схватывает сущность труда (деятельности) как принуждения и выражения свободы одновременно.

Итак, Я стало для себя деятельным (ощущающим, продуцирующим) вследствие того, что оно познало время, так как «чувство этой отбрасываемости назад к моменту, к которому реально вернуться невозможно, есть чувство *настоящего*» [1; 342]. Вследствие этого, как бы стягивания в одну точку, Я может противопоставлять себе объект, а так как объектом является само Я, то «объект — не что иное, как фиксированное, только настоящее время» [1; 345]. Следовательно, Я как субъект есть время, и Я как объект есть время, т.е. Я посредством времени приходит к самосознанию: как субъект, т.е. как деятельность, распространяющаяся только в одном направлении (или, как выразился бы господин Гуссерль, — направленность, интенция), как объект, т.е. как граница (точка), как чувство настоящего.

Само внутреннее чувство (Я) становится объектом для Я, т.е. для самого себя. Это возможно «единственно посредством того, что для него возникает *время* (не как внешне созерцаемое, но только как точка, как граница)», — пишет Шеллинг [1; 342]. Это есть вторая самообъективация Я, т.е. Я, продуцируя чувственный мир, сознает самого себя ощущающим (внутренним чувством).

Итак, Я здесь предстало как время, т.е. «в качестве деятельности, которая может распространяться лишь в одном измерении, но теперь стянута в одну точку; именно эта деятельность, способная распространиться только в одном измерении, и есть, если она становится для самой себя объектом, время» [1; 343]. Или другой вариант: «Время не есть нечто, протекающее независимо от Я, но *само Я* есть время, мыслимое в деятельности» [1; 343].

Как уже отмечалось, внутреннее чувство — это идеальная деятельность, которая стремится бесконечно созерцать Я, т.е. которая стремится вернуться к самой себе, как бы в отправную точку. «Следовательно, внутреннее чувство, мыслимое в своей неограниченности, выражается в виде *точки*, в виде абсолютной границы или в виде символа *времени* в его независимости от пространства. Ибо время, мыслимое само по себе, есть лишь абсолютная граница» [1; 344]. Но что есть точка, граница? Или, другими словами, что есть самочувствие, т.е. чувство настоящего, выраженное только через внутреннее чувство. Ведь время распадается на прошлое, настоящее и будущее только будучи объединенным с пространством.

Что такое время (точка) в его независимости от пространства, т.е. Я, выраженное только во внутреннем чувстве? Короче, что такое деятельность, которая выражена только во времени?

Эта точка (граница) есть то неизменное и сохраняющее ограничение, передающееся от одного ограничения к другому, т.е. им все ограничения опосредованы, следовательно, оно ограничение ограничения. Кант эту точку охарактеризовал как «Я мыслю», сопровождающее все наши представления, которая, следовательно, когда мы мысленно удалили пространство, остается в виде точки, которая не имеет места, протяжения, неделима, проста и т.д.

Так что же имеет в виду Шеллинг, когда полагает вне пространства точку как время? Не возрождает ли он в завуалированной форме понятие души в ее метафизическом смысле? После того, как Кант показал, что эта точка не душа, не субстрат наших внутренних изменений, Шеллинг, естественно, не мог отождествить точку с самим Я, понимаемым в традиционном метафизическом смысле.

Шеллинг попытался показать, что на данном этапе самосознание поднимается до такого уровня, когда Я как деятельность, которая имеет предметный характер, созерцает самого себя как нечто идеальное, т.е. «созерцает не продукт, а самого себя в продукте» [1; 333]. Следовательно, время — это предметность, выраженная идеально, т.е. время является идеальным (познавательным) выражением предметно-практической деятельности общественного человека.

Время — это «душа» деятельности. Это точка, или, как бы выразился Кант, «Я мыслю» есть идеальное выражение предметности. Предмет идеально фиксируется как цель, которая в процессе деятельности созерцается как нечто неизменное и сохраняющееся. Время как точка, т.е. деятельность, мыслимая только во времени, есть идеальное абстрагирование цели из процесса деятельности. Цель в ее независимости от пространства и мыслится как точка, в синтезе же с пространством — как нечто определяющее направление деятельности, потому Шеллинг и называет ее точкой самочувствия, ибо всякая деятельность целесообразна. Без цели деятельность немыслима.

Таким образом, когда самосознание познало время, оно открыло для себя и себя как сферу идеального. Ведь «Я вообще нет *вне* мышления, оно не *вещь*, не *предмет*» [1; 256], т.е. оно есть субъективное в своей независимости от пространства. Тем самым Я схватывается в своей непосредственной (идеальной) форме, а не в форме объекта, т.е. не в предметном облики. В сфере духа время имеет явное преимущество перед пространством. Например, в литературе это хорошо показал М.М.Бахтин [4; 122]. Когда самосознание смогло в абстракции разорвать пространство и время друг от друга, которые до этого в продуцировании (деятельности) были слиты, самосознание из бытия в себе стало

бытием и для себя, т.е. лишь во времени Я способно противопоставить себя предмету (пространству) и достичь уровня самосознания.

Итак, на данной ступени мы вывели сферу идеального. Это стало возможно посредством того, что для самого Я посредством пространства и времени объективировались его внешнее и внутреннее чувства. Поэтому «пространство — не что иное, как объективировавшееся внешнее чувство, время — не что иное, как объективировавшееся внутреннее чувство» [1; 344]. Тем самым Я стало различать в себе пространство и время. «Следовательно, Я не может противопоставлять себе объект так, чтобы для него, с одной стороны, посредством времени стало объектом внутреннее чувство, с другой — посредством пространства внешнее чувство» [1; 343].

Время как основа идеального, следовательно, также является основой мышления как идеальной деятельности. Поэтому можно сделать умозаключение, что дальше Шеллинг будет выводить категории мышления. То, что самосознание есть идеальная деятельность, созерцает пока только философ, следовательно, посредством категорий Я должно стать идеальной деятельностью (мышлением) и для самого себя. Поэтому категории для самого Я останутся вне сферы сознания.

Объектом для Я является оно само как деятельность (самосознание). «В самом объекте, т.е. в продуцировании, пространство и время могут, следовательно, возникать лишь одновременно и нераздельно друг от друга», — пишет Шеллинг [1; 344]. Пространство и время — это собственно и есть духовные действия интеллигенции, поэтому в самом объекте (деятельности) они не могут обнаружиться в качестве таковых. Я могло противопоставлять себя в качестве объекта, если трансцендентальный философ мог в Я различать пространство и время. Однако «то в объекте, что соответствует внутреннему чувству или что имеет величину только во времени, представляется в виде чего-то совершенно случайного, или акцидентального, напротив, то, что в объекте соответствует внешнему чувству, или имеет величину в пространстве, — в виде необходимого и субстанционального» [1; 345]. Таким образом, для трансцендентального философа «оказалось возможным различать в Я пространство и время, в объекте — субстанцию и акциденцию» [1; 345]. Таким образом, Шеллинг выводит первую пару категорий отношения. Теперь мы, согласно его методу, должны показать как и для самого Я полагаются пространство и время, а тем самым субстанция и акциденция.

Однако если пространство и время сами суть созерцания, то как они могут созерцаться в качестве таковых, или, говоря иначе, как возможно созерцание созерцания. Для Шеллинга созерцание — это потенцирование Я, т.е. продуцирование. Это второе созерцание, т.е. созерцание созерцания, согласно Шеллингу, не разрешает трудности, так как в созерцании (продуцировании) пространство и время слиты. «Таким образом, этим вторым продуцированием мы также ничего бы не выиграли и оказались на том же месте, на котором были при первом, *если бы это второе продуцирование не было противоположно первому* и тем самым непосредственно благодаря своему противоположению первому не стало объектом для Я» [1; 346].

Здесь Шеллинг выводит категорию причинности «как необходимое условие, при котором Я только и может признать наличный объект в качестве объекта» [1; 347]. Категории субстанции и акциденции, по Шеллингу, предполагают категорию причинности, так как без нее мы не смогли бы различить субстанцию и акциденцию. В качестве объектов у нас выступают два созерцания — В и С, которые должны быть противоположными, ибо в противном случае В не ограничивало бы С. Но В не является причиной возникновения С, а только причиной его определенного ограничения. «Одним словом, первым продуцированием может быть определено только акцидентальное во втором» [1; 347]. Тем самым, если один объект может определить только акцидентальное во втором объекте, то субстанциональное, следовательно, пребывает неизменным. «Итак, вследствие того, что В определяет акцидентальное в С, в объекте субстанция и акциденция разделяются: субстанция пребывает неизменно, тогда как акциденции меняются — пространство неподвижно, тогда как время течет, следовательно, они становятся объектом для Я раздельно» [1; 349]. Так как время есть объективированная идеальная деятельность, то Я теперь предстает как непрерывная последовательность представлений. Возникает следующий вопрос, как Я полагает эту последовательность в самого себя, или как Я способно зафиксировать последовательность (время)?

Посредством причинного отношения в сознании остается только акцидентальное, субстанциональное же вытесняется из сознания, так как «она (т.е. субстанция. — Э.Ш.) сама есть лишь фиксированное время» [1; 349]. Само время, так как Я слито или растворено в потоке представлений, не фиксировано. Чтобы восстановить субстанциональное, необходимо внести противоположное направле-

ние в последовательность, а это возможно в том случае, если субстанции полагаются одновременно и действуют друг на друга.

Таким образом, чтобы зафиксировать последовательность, Шеллинг дедуцирует третью категорию отношения — категорию взаимодействия. «Взаимодействием фиксируется последовательность, восстанавливается настоящее, а тем самым и одновременность субстанции и акциденции в объекте» [1; 351]. Если категория причинности разрывает объект на субстанцию и акциденцию, то «посредством взаимодействия субстанция и акциденция опять синтетически объединяются» [1; 351]. Тем самым посредством категории взаимодействия все субстанции полагаются сосуществующими. Взаимодействие же идеально фиксируется как «пространство в качестве простой формы сосуществования, или одновременности» [1; 352]. Тем самым последовательность (время) фиксируется сосуществованием (пространством), т.е. пространство и время синтезируются. «Сосуществование в пространстве превращается, если привходит определение времени, в одновременность» [1; 352].

Таким образом, если «категории, — пишет Шеллинг, — суть образы действия, посредством которых для нас только и возникают сами объекты» [1; 347, 348], то пространство и время суть сами действия интеллигенции. Следовательно, пространство и время суть разные способы самовыражения Я. Или, применяя другую терминологию, пространство и время — это две формы, посредством которых осуществляется деятельность. «В пространстве, рассматриваемом само по себе, всё — только друг подле друга, тогда как в объективированном времени всё следует друг за другом», — пишет Шеллинг [1; 352].

Итак, по Шеллингу, посредством категорий отношения, «поскольку изначально других не существует» [1; 353], пространство и время положены и в само Я, но «не в качестве созерцаний, которые Я осознать не может, а только в качестве созерцаемых» [1; 377]. Однако Шеллинг не останавливается на категориях отношения, дедуцированных Кантом, ибо «взаимодействие невозможно так, чтобы для Я сама последовательность не стала ограниченной» [1; 377]. Спрашивается, как это возможно?

Интеллигенция, которая благодаря категориям отношения превратилась в последовательность представлений, уходящих в бесконечность, должна созерцать себя таковой. Но как возможно созерцать последовательность, одновременно не ограничивая ее? Следовательно, умозаключает Шеллинг, должна существовать последовательность, возвращающаяся в саму себя, которая поэтому конечна и бесконечна одновременно. «Такая возвращающаяся к самой себе, представленная в покое последовательность и есть организация» [1; 365]. Всякая организация есть сама себя воспроизводящая система, т.е. источник движения находится в ней самой. «Таким образом, интеллигенция должна созерцать саму себя не только как организацию вообще, а как живую организацию» [1; 367].

Интеллигенция созерцает саму себя не просто как организацию, а организацию в высшей потенции, т.е. в качестве организма. «Организм, — пишет Шеллинг, — есть лишь род созерцания, присутствующий интеллигенции». Следовательно, посредством указанного созерцания интеллигенция созерцает саму себя. Однако вследствие того, что самосознание «растворяется в своем организме, который она созерцает как полностью тождественный себе, следовательно, опять не достигает созерцания самой себя» [1; 373].

На этом Шеллинг заканчивает ряд потенцированных созерцаний, не достигая своей цели. Тем самым посредством продуцированных мы оказались не способны объяснить, как «в интеллигенции полагается полное сознание» [1; 373]. Таким образом, Шеллинг оказывается вынужденным перейти к третьей эпохе, в которой «все, виденное нами до сих пор с точки зрения созерцания предстанет перед нами совсем иным с точки зрения рефлексии» [1; 374–375]. В третьей эпохе анализируется все то, что в предшествующих эпохах было положено синтетически. «Таким образом, с помощью анализа Я не может быть обнаружено какое-либо действие, которое не было бы уже положено в него синтетически» [1; 378]. Следовательно, в третьей эпохе интеллигенция посредством абстракции наконец-то достигает сознания.

Как известно, в основу «Критики чистого разума» положено не созерцание, как у Шеллинга, а рефлексия. Третья эпоха, собственно, есть вольный пересказ Шеллингом некоторых мест указанной работы Канта. Из приведенных выше соображений с точки зрения интересующей нас проблемы, чтобы не повторяться, мы укажем лишь те моменты, которые подверглись существенной переработке.

Как отмечалось, Шеллинг, в противоположность Фихте, отдал приоритет природному, объективному началу в системе человеческого знания. Поэтому он ни слова не упоминает о продуктивной способности воображения, когда анализирует схематизм. Ведь воображение — это субъективная способность, дело которой — произвол [5].

В отличие от Канта Шеллинг изначально полагает деятельность, которая одновременно рассудочна и чувственна (интеллектуальная интуиция). Поэтому для него, наоборот, трудность заключается в том, как ее разделить на субъект и объект, понятие и предмет. Этого он достигает посредством суждения (*Urteil*). Здесь Шеллинг играет словами. *Urteil* происходит от глагола «teilen», что в переводе означает «делить».

Шеллинг не мог положить произвольную, субъективную способность воображения как опосредующее звено, она просто не вписывается в его систему. В результате он возрождает учение о предустановленной гармонии: «не остается ничего другого, как предположить наличие гармонии между интеллигенцией, поскольку она действует свободно, и интеллигенцией, поскольку она бессознательно созерцает, и эта гармония необходимо должна быть предустановленной. Следовательно, и трансцендентальный идеализм нуждается в предустановленной гармонии, ... причем нуждается он не в предустановленной гармонии непосредственно между интеллигенцией и организмом, как ее обычно толкуют интерпретаторы Лейбница, а в такой, которая существует между свободной деятельностью и деятельностью, производящей бессознательно, ибо только такого рода гармония необходима для объяснения перехода от интеллигенции к внешнему миру» [1; 373]. Тем самым последующий немецкий идеализм не понял кантовской постановки проблемы чувственности и рассудка, так как они объявили предрассудком кантовскую вещь в себе. Чувственность понимается как не-Я, как снятая деятельность, т.е. опять же как нечто рациональное, как застывший рассудок. И в соответствие, следовательно, необходимо привести только мысль с мыслью. Вследствие этого проблема времени и пространства в кантовской ее постановке не получила должного разрешения.

Итак, если Кант и Фихте рассматривали значение пространства и времени в процессе творческой деятельности, то Шеллинг рассматривает их так же, как формы деятельности, но деятельности не продуктивной, а только репродуктивной, т.е. они формы осознания. В связи с этим Шеллинг говорит о парадоксе: «Всякое эмпирическое сознание начинается с наличного объекта, и вместе с возникновением сознания интеллигенция оказывается вовлеченной в определенную последовательность представлений... Противоречие, следовательно, заключается в том, что интеллигенция, осозная себя, может вступить только в определенную точку последовательного ряда, что, осозная себя, она уже должна предположить в качестве условий возможной последовательности независимо от себя целокупность субстанций и их всеобщее взаимодействие» [1; 356], т.е. интеллигенция оказывается зависимой от продуктов собственной деятельности. Следовательно, она осознает себя не как творца универсума.

Шеллинг разрешает данное противоречие посредством различения абсолютной и конечной интеллигенции. Конечная интеллигенция лишь воспроизводит то, что уже было положено абсолютным синтезом. «Все то, что происходит в этом ряду второго ограничения, уже положено первым, с той только разницей, что первым ограничением положено все одновременно и абсолютный синтез возникает для Я не посредством составления из частей, но в качестве целого и не во времени, так как время вообще полагается только этим синтезом, тогда как в эмпирическом сознании это целое может быть лишь постепенным синтезированием частей, следовательно, только последовательностью представлений» [1; 356, 357].

Конечная интеллигенция, которая протекает во времени, пытается снять, преодолеть время, так как «изначально Я — чистое и абсолютное тождество, вернуться к которому оно постоянно должно стремиться» [1; 354]. Но в результате этого она впадает в бесконечный ряд представлений. Время устремлено в бесконечность, ибо интеллигенция хочет посредством конечного (временного) охватить бесконечное (вечное). «Время — движущееся подобие вечности» (Платон) [6; 477].

Естественно, что Фихте с таким пониманием абсолютно первого синтеза согласиться не мог. Ведь им уже все положено, по сути дела, конечная интеллигенция просто-напросто ее воспроизводит. Следовательно, у человека никакой свободы нет. Свободна только сама бесконечная интеллигенция. Тем самым Шеллинг противоречие абсолютного Я Фихте «разрешает» посредством того, что выбирает понимание абсолютного Я как цели человеческого самосовершенствования. В этом отношении мысль Фихте, несмотря на ее противоречивость, более продуктивна.

Несогласие с фихтевской позицией в отношении проблемы времени и пространства Шеллинг четко выразил, при этом, правда, прямо не указывая на Фихте. Если Фихте выводил время (последовательность) из целесообразной предметной деятельности, то Шеллинг, акцентировавший внимание на объективном, природном начале в системе человеческого знания, возражает: «совершенно бессмысленно считать, что последовательность возникает вследствие действия интеллигенции»

[1; 348]. Разница существенна. Время у Фихте и Шеллинга течет в разных направлениях. Если у Фихте время устремлено в будущее к «Я есть Я» как цели человеческой истории, то у Шеллинга, как это ни парадоксально, оно обращено назад к изначальному тождеству, тем самым не к конкретному тождеству, впитавшему в себя весь процесс становления. Получается, что Шеллинг возрождает в философском одеянии мифологическое время. Поэтому развитие у Шеллинга представлено со знаком минус. Видимо не случайно, что Гегель в своем знаменитом предисловии к «Феноменологии духа» так резко критикует Шеллинга, в частности, его метод. И видимо не случайно, что в дальнейшем, после написания «Системы трансцендентального идеализма», Шеллинг увлекся мифологией.

Итак, где же Шеллинг впал в заблуждение? Если Я является деятельностью, то она должна быть устремлена в будущее, ведь она целесообразна? Шеллинг строит не систему бытия, а систему знания. Но система — это завершенное целое. Объектом исследования Шеллинга является самосознание как духовная деятельность. Следовательно, Шеллинг оставался все время в сфере знания. Но выйти за пределы знания посредством знания невозможно?! Или как можно объяснить ограничение знания посредством знания?

Шеллинг строит свою систему философии на мистической интеллектуальной интуиции, которая одновременно является знанием, творящим мир, и знанием, которое его созерцает. Таким образом, интеллектуальная интуиция бесконечна и конечна одновременно. Но в обоих случаях она есть знание. А откуда знание? Только из нее самой. Поэтому у Шеллинга, как и у Фихте, противоположности различаются лишь по степени, т.е. количественно, а не качественно. И бытие, и сознание, по Шеллингу, являются знанием. Различие только в степени осознанности или, наоборот, неосознанности.

Естественно, что исходя из изложенного выше, вся система знания должна полностью содержаться в абсолютно первом основоположении (абсолютном синтезе). Все действия интеллигенции, согласно Шеллингу, направлены на то, чтобы вернуться в это исходное гармоничное состояние, поэтому Я и устремлено назад в прошлое. Оно хочет восстановить нарушившуюся гармонию противоположностей, и всякое его действие направлено на это. «Прошлое всегда возникает только в силу действия интеллигенции и необходимо лишь постольку, поскольку необходимо это движение Я назад» [1; 360]. И как по аналогии с мифологическим временем, где все действия человека были направлены на преодоление мирского (профанного) времени, чтобы вернуться к тому исходному началу, с которого все начинается, так и действия конечной интеллигенции суть развертывание этого абсолютного синтеза (сакрального времени) с целью возвращения интеллигенции в саму себя.

Итак, деятельность, согласно Шеллингу, представляет собой процесс самовыражения субъекта — Я, интеллигенции. Человек, природа и мир вообще превращаются в форму проявления этого субъектного бытия, они всего лишь его инобытие, т.е. не самоценны, не имеют самостоятельного значения. «При этом гипертрофируется один аспект объективации: опредмечивание потребностей и целей субъекта, а объективная реальность понимается только как результат деятельности. Человеческая активность отрывается от материального мира и противопоставляется ему. Из объективного мира, по сути дела, исключается существующая независимо от человека и его деятельности природа, развивающаяся по своим объективным законам, благодаря познанию и использованию которых только и возможна человеческая деятельность», — отмечает Л.П.Буева [7; 84].

Таким образом, пространство и время — это формы самообъективации Я, его субъектного бытия, формы выражения и существования его деятельности. В таком случае Шеллинг, как выразился бы Г. С. Батищев, редуцирует деятельность до объектно-вещной активности, т.е. гипертрофируют одну сторону деятельности — опредмечивание. Но в таком случае откуда субъект деятельности — Я, интеллигенция — заимствует свое содержание, откуда в нем вся его творческая мощь?

Тем самым Шеллинг, как и Фихте, вынужден констатировать существование извечно данной субъектности «Я есмь», т.е. субъект не вырабатывается, а просто-напросто полагается, точнее, самополагается. Поэтому у Шеллинга субъект активен, но не деятелен, так как деятельность есть конкретное единство распредмечивания и опредмечивания.

Список литературы

- 1 Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: В 2-т. — М.: Мысль, 1987. — Т. 1. — С. 227–489.
- 2 Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Сочинения. Работы 1792–1801 гг. — М.: НИЦ Ладомир, 1995. — С. 277–472.
- 3 Булатов М.А. Немецкая классическая философия. Гегель. Фейербах. — Киев: Стило, 2006. — Ч. 2. — 544 с.

4 *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Литературно-критические статьи. — М.: Худ. лит.-ра, 1986. — С. 121–290.

5 *Бородай Ю.М.* Воображение и теория познания (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения). — М.: Высш. шк., 1966. — 151 с.

6 *Платон.* Тимей // Сочинения: В 3 т. — М.: Мысль, 1971. — Т. 3. — Ч. 1. — С. 455–543.

7 *Буева Л.П.* Человек: деятельность и общение. — М.: Мысль, 1978. — 216 с.

Э.Г.Шуматов, Н.Ю.Феталиева

Ф.В.Й.Шеллингтің «Трансценденталды идеализм жүйесіндегі» интеллигенция әрекетінің формалары ретіндегі Мен-кеңістік және Мен-уақыт

Мақалада әрекет контекстіндегі кеңістік пен уақыт мәні мен табиғаты талданады. Кеңістік пен уақыт әрекеттің қажетті алғышарттары ғана емес, сонымен қатар адам субъектілігі болмысының негізгі формалары ретінде ашылады. Авторлар Ф.В.Й.Шеллингтің философиясындағы кеңістік пен уақыт категорияларының қызметтері мен мәнін талдаудың методологиялық тәсілдері, концептуалдандыру тәсілдері, мәселелі-мәндік өрістерді, пәндік облысын қалыптастыру логикасын қарастырады, нақ осы негізде олар әлеуметтік-тұлғалық болмыс формасы ретіндегі кеңістік пен уақытты талдаудың теориялық-методологиялық құралдарын өңдеген.

E.G.Shumatov, N.Y.Fetalieva

I-I-space and time as forms of activity intellectuals in the «system of transcendental idealism» F.V.Y. Schelling

In the article «I-space and I-time as forms of intelligence activity in «System of transcendental idealism» F.V.J.Schelling» in the context of the activity approach the nature and essence of space and time are analyzed. Space and time are revealed not only as necessary premises of activities but as basic being forms of human subjectivity. Authors traced the logic of the formation of a subjective area, problem and semantic field, ways of conceptualizing, methodological means of interpretation the nature and function categories of space and time in the philosophy of F. V.J.Schelling. On this basis the authors developed theoretical and methodological tools of analysis of space and time as forms of social and personal existence.