

УДК 1(091)

**«ИСТИННЫЙ
КРИТИЦИЗМ»:
НЕИЗВЕСТНАЯ РЕЦЕПЦИЯ
КАНТОВСКОЙ
ФИЛОСОФИИ
РАННИМ ШОПЕНГАУЭРОМ**

А. С. Саттар*

Рассмотрена полемика раннего Шопенгауэра с кантовской теорией познания и кантовскими представлениями о задачах и методах философии, а также подчеркнута важнейшая роль этой полемики и сочинений самого Канта в становлении ранней философии Шопенгауэра. Последовательно изучена рецепция Шопенгауэром указанных аспектов философии Канта и ее эволюция в течение 1811 – 1813 годов. Для этого привлечены материалы «Рукописного наследия» Шопенгауэра (ранние философские афоризмы, комментарии и маргиналии к трудам Канта и т.д.) и первое издание диссертации Шопенгауэра «О четверояком корне закона достаточного основания» (1813).

Указанное влияние философии Канта на Шопенгауэра и ее определяющую роль в становлении его философии можно охарактеризовать следующим образом. Во-первых, ранний Шопенгауэр видел в Канте единственного философского союзника в борьбе со спекулятивным идеализмом его последователей. Во-вторых, в связи с этим он практически полностью принимал теорию познания Канта и его терминологию, лишь постепенно вырабатывая собственную, во многом по-прежнему зависящую от кантовской. В-третьих, видение Шопенгауэром задач и сущности философии на раннем этапе ее развития мыслилось им как прямое продолжение кантовской философии, понятое как задача построения метафизики как науки, ответственной за понятийное схватывание познания божественного, или сверхчувственного; соответственно, такую философию Шопенгауэр назвал «истинным критицизмом», а саму способность сверхчувственного познания – «лучшим сознанием». В-четвертых, изменение Шопенгауэром кантовской эпистемологии было связано с необходимостью завершения системы «истинного критицизма» в той мере, в какой включение «лучшего сознания» в число априорных познавательных способностей служило оправданием для его «метафизического» характера. В-пятых, в первом издании диссертации Шопенгауэр придерживался кантовской концепции ноуменальной свободы человека, а свою метафизику «лучшего сознания» связывал с кантовским понятием «интеллигибельного характера».

Ключевые слова: Шопенгауэр, Кант, немецкий идеализм, рецепция философии Канта, лучшее сознание.

* Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ),
105064, Россия, Москва, ул. Ст. Басманная, д. 21, стр. 4, ком. 414в.

Поступила в редакцию: 04.12.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-1-4

© Саттар А.С., 2016

Введение

Уже в ранних и наиболее фрагментарных высказываниях Шопенгауэра о Канте отмечается амбивалентность его отношения к кёнигсбергскому философу, выраженная как в признании им заслуг Канта, так и в выявлении его недостатков, связанных со схоластическим, рассудочным характером его философии (HN I, 12–13, Nr. 17)¹. Не позднее 1811 года Шопенгауэр провозглашает себя преемником Канта и берется решить позитивную часть кантовского начинания (как он ее понимает) — описание метафизического познания, данного в некоем «внутреннем», божественного, идей, о которых говорил Платон, некое «выражение моего вневременного бытия» (HN I, 15, Nr. 22). Достижения же самого Канта он считает недостаточными и в связи с этим формулирует парадигмальную для философии дилемму глубокого и поверхностного отношения к миру. Так, философом, проникающим в сущность вещей, он называет Платона, а поверхностными и внешними отношениями между вещами занимались, по его мнению, Аристотель и Кант (HN I, 29–31, Nr. 54. Ср.: HN I, 37–38, Nr. 71). Однако вскоре Канту в глазах Шопенгауэра будет суждено стать флагом истинного метафизического познания, получившего название «истинный критицизм».

Ранняя рецепция кантовской теории познания

Уже в своих заметках к лекциям Шульце Шопенгауэр демонстрирует некоторое знакомство с теоретической философией Канта, то и дело возражая лектору ссылками на кёнигсбергского мыслителя (Schopenhauer, 2008). Это тем более видно, что эпизодические заметки в зимнем курсе по метафизике 1810/11 года в комментариях к летнему курсу по логике появляются чаще и становятся более аргументированными (HN V, 157–161). В частности, Шопенгауэр отстаивает кантовское понимание различия аналитического и синтетического, материи и формы представления (HN V, 157). Осенью — зимой 1811 года он демонстрирует знакомство с теоретической философией Канта и солидарность с ней перед лицом их общего врага — Фихте, а в начале 1812 г. называет Канта «великим духом» (HN V, 147). Несмотря на попытки отстраниться от кантовского толкования сознания и его открытую критику (см. ниже), Шопенгауэр в целом старается держать кантовского здравомыслия против безосновательного фантазерства его последователей (HN II, 21); собственно то, что Кант был удобным и важным союзником в борьбе против ненавистных Шопенгауэру спекуляций немецкого идеализма, играло определяющую роль в отношении юного Шопенгауэра к теоретической философии Канта, а вовсе не ее достоинства. Посвятив значительное время штудированию работ Фихте и Шеллинга, Шопенгауэр относится к ним именно с кантовских позиций.

Так, из его ремарок к конспекту лекций Фихте становится ясно, что Шопенгауэр в конце 1811 — начале 1812 года в целом придерживается кан-

¹ Здесь и далее ссылки на Рукописное наследие Шопенгауэра обозначаются литерами HN и приводятся по изданию Артура Хюбшера (Schopenhauer, 1966–1975). В соответствии с немецкоязычной традицией цитирования римской цифрой обозначается номер тома, арабской — номер страницы. Номер фрагмента (Nr.) из первого тома также обозначен арабской цифрой после номера страницы.

тианской схемы функционирования познавательных способностей: он признает равноценность роли чувственности и рассудка в формировании опыта, придерживается кантовской классификации категорий и их роли в ограничении сферы возможного познания. Чувственность, говорит он, отвечает за материал представления, оформление его в пространстве и времени (HN II, 251–253, 355), тогда как рассудок при помощи категорий создает на основе этого материала, а также с помощью памяти и повторения понятия (HN II, 49). Тем самым, считает Шопенгауэр, рассудок делает возможным связный опыт; одно из этих понятий — причинность, поэтому «априорное основание эмпирической причины» само подчиняется законам рассудка (HN II, 20). Мы не постигаем вещи как нечто отличное от наших чувств, потому что предметы всегда слиты с нашими восприятиями их и разделение происходит только в рассудке; в то же время мы воспринимаем в предмете столько же, сколько в своем собственном теле (HN II, 31). Одновременно именно наличие созерцания, соответствующее понятию как его источник, и одалживает этому понятию достоверность, по-настоящему присущую лишь созерцанию (HN II, 369). Возникновение идей и, соответственно, стремление выйти за пределы возможного опыта Шопенгауэр связывает с деятельностью разума — «трансцендентного рассудка» (HN II, 369).

Помимо канонично кантовских тезисов, приведенных только что, Шопенгауэр в общем и во многих частностях принимает кантовскую таблицу категорий (HN II, 20–21, 281, 354, 361), лишь эпизодически критикуя ее за «несовершенство» изложения (HN II, 269). Так, именно эта уверенность позволяла ему критиковать «бессовестные» спекуляции Фихте и Шеллинга о некоей высшей сущности, которая, таким образом, не может существовать, ибо, как и причинно-следственные связи, «бытие является продуктом категорий» (HN II, 325). В целом Шопенгауэр повторяет кантовское описание причин возникновения идей чистого разума и их критику (HN II, 281–282, 293–294). Согласен он и с тем, что влияние на Я со стороны внешних вещей не является более опосредованным, чем влияние на Я со стороны самого Я, то есть с тем, что Я дано себе только как феномен (HN II, 367–368); Уже в 1813 году Шопенгауэр также принимает разделение эмпирического и интеллигибельного характеров (HN I, 45, Nr. 85).

Кант и задачи философии (1812)

Как было сказано, критическая составляющая философии Канта поначалу была главным предметом интересов Шопенгауэра, который уже в начале учебы в Берлинском университете (конец 1811 — начало 1812 года) начал искать влиятельных союзников в деле опровержения спекулятивного метода философствования. Но уже достаточно скоро Шопенгауэр обращает внимание и на положительную программу трансцендентальной философии, метафизически истолковывает ее и заявляет о возможности новой формы познания, не только не страдающей от критики разума, но и прямо следующей из нее.

Шопенгауэр уверен, что, несмотря на очевидность того, что средства, к которым в своих спекуляциях обращались Фихте и Шеллинг, незаконны, «человек не становится менее способным познать сверхчувственное с помощью других способностей рассудка (*Kräfte vom Verstande*)... Передача познанного с их помощью рассудку в соответствии с его природой (имма-

нентным образом)» происходит через «негативное сообщение (negative Mitteilung); причем это сообщение навсегда изгонит разум в его ограниченную область, так что его прогресс не сможет повредить теперь чистому познанию сверхчувственного, как раньше вредил образному познанию; именно это и есть Философия. Из этого понятия явствует, что она может быть только одной-единственной и что она принесет с собой последнюю систему, которая и будет истинным критицизмом» (HN I, 20, Nr. 32).

Ясно, что эти смелые декларации были оправданы в глазах Шопенгауэра пророческим тоном самого Канта, пророчествовавшего о неизбежно наступающем «времени ее [метафизики] возрождения посредством основательной и законченной критики разума» (Кант 1965б, с. 192). Более того, Шопенгауэр вообще уверен в том, что необходимость существования такой почти божественной способности познания сверхчувственного логично вытекает из «Критики чистого разума», ведь если бы мы «стали считать наш опыт единственно возможным способом познания вещей... [то] принимали бы принципы возможности опыта за всеобщие условия вещей самих по себе» (Кант 1965б, с. 173–174). Соответственно, он пишет: «Непозволительно трястись от страха, если обнаружится, что понятие некоего бытия, не являющегося ни действительным, ни существующим, — ничтожно. Ведь если это и должно следовать из критики чистого разума, то из нее же следует, что у нас есть еще и иная способность [познания], отличная от понятийной» (HN II, 309).

В комментарии к «Филебу» Платона Шопенгауэр даже заявляет, что «истинный критицизм» есть то, что Сократ называет «даром богов» (HN II, 371), т.е. знание «о том, что всё, из чего состоит вечносущее, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся предел и беспредельность». Философия, уверен Шопенгауэр, именно тем и отличается от всякой другой интеллектуальной деятельности, что ищет некую глубинную причину («почему») явлений, тогда как все остальные науки — их поверхностные свойства («как») (HN II, 320. Ср.: HN II, 339); условием же этого поиска является «философское отчуждение» от мира (HN II, 31) и отказ от априорных форм сознания (HN II, 318). В пику «рассудочной философии» (то есть философии Фихте и Шеллинга) (HN I, 20, Nr. 31) он даже заявлял, что готов отказаться от всяких положительных описаний таким образом познанного, уступив место чистой апофатике (HN II, 328. Ср.: HN II, 318, 326).

По-видимому, Шопенгауэр, как и Кант, верил в возможность достижения на этом пути «золотой середины» между догматизмом и критицизмом (без обиняков, впрочем, называя такое знание «критицизмом», а не чем-то средним; см.: Кант 1965б, с. 184). Возможно, поэтому Шопенгауэр смешивает «метафизически» понятий критицизм с основной задачей кантовского трансцендентального проекта и в другом месте по отношению к сущности философии говорит уже о задаче понять опыт в целом (а не в его частностях) (HN I, 21, Nr. 33), выяснив механизм, по которому происходит внутреннее «вычисление» (HN I, 29–30, Nr. 54. Ср.: Кант 1965б, с. 132), то есть о задаче, полностью остающейся в пределах условий опыта.

Эту двусмысленность можно объяснить изначально заложенной в человеческом познании «метафизической» составляющей. В самом деле, Шопенгауэр приписывает истинному критицизму задачу отделения «высшей сокровеннейшей сущности» (непонятийного познания) от «рассудка» (понятийного познания) (HN II, 326) или, иными словами, задачу «отделять

лучше познание от этих [эмпирических] условий и познавать двойственность (Duplicität) человеческого бытия и их [обоих родов познания] единство» (HN II, 329. Ср.: HN II, 155). Правда, в соответствии с таким определением философия должна отделять саму себя в эзотерическом понимании (непонятное познание сверхчувственного) от самой же себя в трансценденталистском понимании (понятное содержание сознания).

Однако такая дефиниция сущности философии (познания) вполне соответствует двойности предмета этого познания, ибо именно в этот период Шопенгауэр объявляет себя приверженцем онтологического дуализма и формулирует тезис о радикальном разрыве между чувственным и сверхчувственным, превзойти который можно только с помощью истинного познания, то есть «истинного критицизма»: «Если мы находим противоречия в мире, то это знак того, что у нас еще нет истинного критицизма и что Два мы принимаем за Одно» (HN I, 24, Nr. 38). Показательно, что все эти оттенки своего эклектичного определения философии Шопенгауэр связывал с дальнейшим развитием мысли самого Канта.

Одновременно Шопенгауэр ищет подходящий термин для именования и предмета такого познания, и для самой способности. Шопенгауэр достаточно рано отверг понятие Абсолюта (HN II, 326. HN II, 309. HN II, 115. HN II, 306), однако не просто называл объект философии чем-то «божественным» (HN I, 20, Nr. 31), а способность его познания — откровениями в стиле «почтенного Якоба Бёме» (HN II, 226), но и активно пользовался понятиями, авторами которых являлись Фихте («вспышка абсолютной очевидности» (HN II, 21 — 23)) и Шеллинг («интеллектуальное созерцание» (HN I, 26, Nr. 45; HN II, 308 — 309. 312, 317)). Правда, вскоре он отказался от их использования (HN II, 95, 333), однако продолжил свой поиск, говоря: «То, что имею в виду я, вневременно и не находится в нашей воле (nicht in unsrer Willkür), [то есть] не подчинено понятиям» (HN II, 326).

Между прочим следует отметить отождествление «воли» (Willkür, Wille, Wollen) и разумной (хоть и понятийно мыслящей) части сознания; это лишь один из элементов обширного влияния кантовской этики на юного Шопенгауэра (являющегося темой для отдельной работы). Применяя ее установки к образу философа и выступая против философии тождества, Шопенгауэр также называет верный термин для обозначения этой способности — «лучшее познание»: «Истинный, то есть критический, философ должен в теории делать то, что добродетельный человек делает на практике. А именно, он не возводит в Абсолют то, что присуще его чувственной природе, а следует за лучшей волей в себе (dem bessern Willen in ihm), не связывая ее с желанием (Begehren), например с какой-то наградой, и тем самым желая блага только относительно. Именно так настоящий критический философ освобождает свое лучшее познание (sein bessres Erkennen) от условий эмпирического мира, не переносит их в него (как чувственный человек переносит свои чувственные радости в рай, поскольку он сам без них туда войти не захочет); он не нуждается в них, словно в мосте, чтобы объединить оба мира (как чувственный верующий нуждается в награде, словно в мосте к добродетели); напротив, он холодно и непоколебимо оставляет позади себя условия своего эмпирического познания, удовлетворенный тем, что совершенно отделил лучшее познание от этих условий и познал двойственность (Duplicität) своего бытия. Она кажется ему двумя параллельными линиями, поэтому он не пытается изогнуть их, чтобы свести в

одну. Но когда он догадывается, что в какой-то точке они сходятся, он продолжает познание обоих этих родов и доводит оба до состояния яснейшего сознания (*zum hellsten Bewußtseyn*) и ждет, пока не выяснится, достиг ли он той точки, в которой станет возможно познание их единства» (HN II, 329).

Философия и истинное («лучшее») познание вообще становятся, таким образом, почти потусторонним состоянием «яснейшего сознания», не артикулируемого ни в философском, ни в каком-либо другом языке и полностью чуждом гетерономным, патологическим импульсам. В действительности Шопенгауэр уже в начале 1812 года начинает разрабатывать понятие «лучшее сознание» (*das beßre Bewußtseyn*), с помощью которого он вплоть до 1814 года будет описывать познание сверхчувственного.

Понятие лучшего сознания, однако, тесно будет связано с именем Канта: «По поводу цели нашей предрасположенности к метафизике. По моему мнению, Кант прав в том, что считает эту цель направленной на устранение или, во всяком случае, смягчение противостояния рассудка лучшему сознанию (*das beßre Bewußtseyn*). Это происходит из-за трансцендентного (незаконного) применения категорий за пределами опыта и представляет собой, таким образом, полезное заблуждение; оно существует во всякой религии. И все же есть и лучший, свободный от заблуждений путь уничтожения этого противостояния — истинный критицизм, который учит нас, что рассудок является обусловленным, тогда как совсем не он, а лучшее сознание — абсолютный способ познания (*die absolute Erkenntnißweise*)» (HN II, 268). Справедливости ради стоит отметить, что Шопенгауэр так и не провел четкой границы между «лучшим сознанием» как способом познания и сверхчувственным объектом такого познания, непостижимым образом являющегося и имманентным, трансцендентным способностям познания и даже аналогом бессмертной души (HN I, 45, Nr. 85. См. также: Zint, 1921).

Таким образом, философия остается метафизикой, пользующейся недискурсивным способом познания сверхчувственного, при этом декларативно оставаясь верной кантовскому критицизму. Примечательно, однако, что ради продолжения проекта критической философии в духе Канта (как считал сам Шопенгауэр) юный философ постепенно все больше и больше отказывается от буквы его учения. В первую очередь, нас будут занимать изменения, которые Шопенгауэр вносит в кантовскую классификацию познавательных способностей, также перестраивает их число, сущность и соотношение для того, чтобы иметь право ввести в свою систему способность познания сверхчувственного (лучшее сознание).

Изменение кантовской теории познания (1812–1813)

Начало открытой полемики с Кантом в тетрадах Шопенгауэра восходит к 1811 году, однако только в 1812 году он берется за основательную критику кантовской системы и начинает с классификации способностей познания. Так, в первом развернутом объяснении своего понимания работы когнитивных механизмов он делит априорные способности познания на три класса, одновременно и зависимые от кантовской классификации, и отличные от нее.

Согласно этому эскизу, теоретический разум — это «совокупность (*Inbegriff*) правил, сообразно с которыми должна протекать вся моя познающая деятельность (*Erkennen*)» (HN I, 23, Nr. 35). Вторую априорную

способность — «инстинкт» — он определяет как «правило для достижения неизвестной, поддерживающей мое чувственное существование цели» и отождествляет с кантовским практическим разумом («потому что он, так же как *теоретический разум*, определяет законы для всякого опыта» в практической сфере) и платоновским знанием как припоминанием (термин, которым сам Кант не воспользовался только по незнанию) (HN I, 23, Nr. 35). При этом он не отождествляет инстинкт с животными импульсами как деятельность вообще в противоположность пассивности «Я», ибо животное и моральное «совершенно противоположны» (HN II, 307).

Любопытно, что, отождествляя практический разум с инстинктом, Шопенгауэр выделяет отдельную, более высокую априорную способность для познания этических норм, которую и называет «моральным законом». Ее он объявляет «лишь одной из сторон лучшего сознания» (HN I, 23, Nr. 35), а значит — абсолютно отличной как от практического, так и от теоретического разума, поскольку они ограничены сферой возможного опыта, тогда как лучшее сознание «находится» вне его. Однако оно не является вещью самой по себе; понятие последней Шопенгауэр критиковал уже в самых первых заметках и достаточно последовательно выступал против него впоследствии (HN II, 253, 265–266, 267). Вероятно, для того, чтобы избежать постулирования трансцендентного объекта без познающего его субъекта, Шопенгауэр и отождествлял лучшее сознание как божественное (объект) и как способность познания этого божественного (свойство субъекта).

Другим положением, неизменно вызывавшим недовольство Шопенгауэра, было кантовское возведение теоретического и практического разума к одной способности, да и вообще само называние этих двух «совершенно различных» способностей одним словом «разум» (HN I, 26, Nr. 44; HN II, 309). Прежде всего, разумеется, Шопенгауэра не устраивало это по той причине, что область моральных норм на этом этапе он воспринимал как нечто сверхчувственное, как то, для чего не действуют границы, справедливо сковывающие теоретический разум. Кроме того, смешение этих двух способностей могло компрометировать моральную сторону лучшего сознания, с которой Шопенгауэр связывал надежду на «освобождение» лучшего сознания от эмпирического сознания и подчиненных ему условий существования в этом мире (то есть от априорных форм и познания и категорий) (HN I, 15, Nr. 22; HN II, 312).

Летом — осенью 1812 года Шопенгауэр также критиковал разделение между теоретическим разумом и рассудком (HN I, 23, Nr. 35; HN II, 368–269), фигурировавшее в первой экспозиции его теории, хотя еще в начале этого года сам называл такой тезис «безумием» (HN II, 134). По его мнению, рассудок и разум — это одна и та же способность *заключать* о чем-то; ведь если бы было иначе, то мы ничем не отличались бы от животных (HN II, 303). В другом месте он вообще ограничивает сферу теоретического разума математикой и естественными науками, по уже упомянутым причинам лишая разум определения, приписанного ему Кантом: способности искать и находить Безусловное (HN II, 302).

И все же прояснение и точное определение функционирования таких понятий, как «разум» и «рассудок», было слишком важной задачей для Шопенгауэра (HN II, 302), чтобы отождествить их. В конечном итоге он дает вполне кантианские определения этим способностям: рассудок он называет «способностью мыслить», то есть просто-напросто «мышлением» (HN I, 36, Nr. 67),

а разум, ссылаясь на Канта, — «способностью всеохватности (*Vermögen der Allumfassung*), [способностью образовывать] понятия тотальности» (HN I, 50, Nr. 87). При этом посредником между разумом и чувственностью является рассудок, в котором, «как в архиве», сохраняются указания разума даже тогда, когда последний подавлен чувственностью, так что они как бы имеют статус познанного закона, «почему Платон справедливо говорит, что грех — это просто заблуждение» (HN II, 347). Как видим, эти кантовские способности соответствуют категориям собственной шопенгауэровской философии лучшего сознания. В свою очередь, «разум есть способность познавать тотальность жизни в ее единстве, связь между эмпирическим и лучшим сознанием и, в силу синтетического единства апперцепции, есть историческое знание (*historische Kenntniß*) об обоих началах» (HN I, 54, Nr. 91).

Как мы видим, здесь теоретическая и практическая ипостась разума уже восходят к одному корню (к лучшему сознанию); отчасти это связано с неустойчивостью терминологии в мысли молодого Шопенгауэра. Отчасти же это связано с тем, что «разум» понимался им в различных, им самим четко не прописанных смыслах. Для устранения противоречивости Шопенгауэру требовалось различить разум как способность, идентичную рассудку или пересекающуюся с ним, и разум как способность, являющуюся лучшей частью человека, укорененной в лучшем сознании.

Пройдет еще какое-то время, прежде чем Шопенгауэр справится с этой задачей. Тем не менее в эпистемологической плоскости он постоянно ищет новые концептуальные способы описания рассудка и разума. В следующем комментарии к «Критике чистого разума» Шопенгауэр формулирует разницу между ними, пользуясь различием типов причин: «Возможно, можно было бы назвать рассудок тем, что ищет причину (*Ursache*) изменения, а разум — тем, что ищет основание (*Grund*) для суждения» (HN II, 276). Обе способности ищут некое «условие», но суждение разума определено другим суждением или (опосредованно) чувственным восприятием. При этом Шопенгауэра не устраивает то, что Кант приписывает исключительно *рассудку* поиск условий для обусловленного, а незаконный перенос этого поиска вне сфер опыта — только разуму. Иначе говоря, он сомневается в «жизнеспособности» такого «резкого» различия (HN II, 276–277). Также он разделяет познаваемое рассудком непосредственно (данное в чувстве, «данное в простом чистом созерцании» и «основоположения») и опосредованно (то есть нечто уже содержащееся в некоем другом акте познания: умозаключения и аналитические высказывания) (HN II, 294). В диссертации «О четвероюм корне» Шопенгауэр значительно изменит понятие непосредственного познания, допуская его только в отношении «непосредственного объекта» — тела.

Перечитывая «Метафизические начала естествознания» и поясняя кантовское объяснение делимости материи, Шопенгауэр впервые формулирует ее определение, которое позже войдет и в окончательную версию его главного труда: «Бытие материи, то есть ее действительность (*Wirklichkeit*), есть не что иное как воздействие (*Wirken*), то есть ее причинность. Это значит, что там, где есть материя, там же есть и причинность, а там, где причинность, — материя» (HN II, 299). Еще яснее он выражает это в маргиналии к тому же кантовскому труду: «Бытие и действие материи тождественны: *idem per idem* [то же самое через то же самое]» (HN V, 80. См. также: HN V, 85). Поэтому нельзя говорить о силах, которые делают возможной материю,

ибо сама каузальность предполагается материей, а материя — каузальностью. Кроме того, материя — это априорное понятие, по существу соответствующее понятию «внешние чувства» (HN V, 79); в свою очередь, эта пара понятий является синонимом слова «субстанции» (HN V, 83–84).

В комментарии к этому же сочинению Канта Шопенгауэр впервые формулирует положение об интуитивном рассмотрении истины, заявляя, что ее априорный характер указывает на ее метафизический статус (HN II, 301): «Ничего нельзя доказать *a priori*; *усмотреть* (einsehen) же *a priori* можно многое, причем это усмотрение невозможно иначе, как с помощью соответствующих способностей души. Это справедливо в отношении чистой чувственности (« $2 \times 2 = 4$ »), рассудка («всякое действие имеет причину») и разума (металогические истины). Доказательства требует только то, что нельзя постичь *a priori* и что поэтому следует подкрепить другим доказательством» (HN II, 301. Ср.: Кант 1965, с. 96; там же, с. 98).

Кант и философия как метафизика (весна 1813)

К середине 1813 года Шопенгауэр уже ясно видит себя самостоятельным философом: он уже говорит о «нашей философии» (HN I, 70, Nr. 101) и обещает читателю своей диссертации самостоятельное философское сочинение, предметом которого будет этика и эстетика (D III, 91). При этом столь же однозначно, как от Шеллинга и Фихте (HN I, 74, Nr. 112), дистанцировался он и от теизма и теистической символики, говоря, что это «лучшее сознание во мне (in mir) возвышает (erhebt) меня в тот мир, где нет ни личности, ни причинности, ни субъекта, ни объекта», а не-«Бог» — название, которое «не пристало» использовать настоящему философу (HN I, 42, Nr. 81). Дело, впрочем, не в самом названии, а в том, что одно представляет незаконные спекуляции, а другое — истинный критицизм, и задача философии состоит в том, чтобы отделить одно от другого и предоставить рассудку в чистой, познаваемой форме многообразные проявления лучшего сознания (HN I, 46, Nr. 86). Несмотря на то, что уже весной 1813 года Шопенгауэр формулирует «эзотерическую» задачу философии как «убийство разума», повинующегося только воле и мешающего поступать мудро, то есть познавать в мире больше, чем просто явления (HN I, 36, Nr. 67), эта экзотическая сторона «истинного критицизма» все же отходит на задний план, уступая место «аналитическому» философствованию, апеллирующему к проекту кантовского критицизма.

Например, в одном из ключевых фрагментов Шопенгауэр пишет: «Философия имеет много общего с анатомией мозга: ложная философия... и ложная анатомия мозга разрывают и разделяют то, что соединено в одно целое, и объединяют, напротив, в обрезанных кусках разнородные части. Истинная философия и истинная анатомия мозга же разлагают все верно, находят и оставляют в единстве всё, что едино, а разнородные части разделяют» (HN I, 43, Nr. 84). Шопенгауэр не устает приводить естественнонаучные аналогии для своей работы: «В истинной идее лучшее сознание так крепко сцеплено с каким-либо понятием или вещью, как в природе кислород с основой гидрохлорной кислоты и чем-нибудь подобным ей. Философ распутывает все явления жизни; он похож на аналитического химика: он освобождает лучшее сознание от всего, с чем оно может быть связано, и сохраняет его в свободном и чистом состоянии» (HN I, 76, Nr. 119. Ср.: Кант 1964, с. 686–687). Хотя Шопенгауэр и остерегается прямо назвать ме-

тафизикой этот проект познания сверхчувственного через лучшее сознание и отделения его от эмпирического сознания, но и аллюзия на соответствующее место из «Критики чистого разума», и отождествление «метафизики» с наукой и априорными истинами в глоссе к ней (HN II, 295–296; D III, 91) и к «Метафизическим началам естествознания» (HN II, 301) говорят о том, что Шопенгауэр однозначно ассоциировал свою философию с «научной» кантовской метафизикой.

Более того, вопреки высмеиванию религии вообще Шопенгауэр в конечном итоге приравнивает истинный критицизм к теологии и в заметке «По поводу Канта» делает набросок своеобразного трансцендентального богословия: «Всякая теология возникает из трех источников или из их смешения... Несмотря на то, что при их создании они были чисты, они загрязнились... Еще никогда они не были представлены в совершенной чистоте... Если удастся, то мы найдем истинную и последнюю философию, которая будет не чем иным как отделением этих трех источников и точным *delineation*² их, своего рода духовной химией (*eine geistige Chemie*), подлинным критицизмом» (HN II, 303–304). Это тем более удивительно, что второй источник теологии — «потребность ответить на вопросы, которые ставит теоретический разум или рассудок», является, в сущности, определением главного источника метафизического стремления (Шопенгауэр 2011, с. 132–135), а третий источник называется им «безымянным» (*das Unnenbare*), «своеобразным откровением о котором является кантовский практический разум» (HN II, 303–304), то есть — в терминологии Шопенгауэра — моральная сторона лучшего сознания.

Закон достаточного основания, свобода, воля и Кант

Как бы многозначно и запутано ни было шопенгауэровское представление о задачах философии, ясно, что адекватное и строгое отделение «объективного» познания от познания сверхчувственного было не менее важным, чем само познание сверхчувственного. С решением этой проблемы, видимо, и связано то, что трансцендентальная постановка вопроса, до сих пор спорадически возникавшая в его черновиках, выходит на первый план во время работы над диссертацией «О четверояком корне», и Шопенгауэр наконец тематизирует отношение лучшего и эмпирического сознания, трансцендентального условия их отличия и существа их соотношения (HN I, 67, Nr. 96). Очевидно, перед ним вновь встала задача «негативно» описать лучшее познание через подробное описание (анализ) того, чем оно *не* является, то есть через анализ эмпирического сознания, действующего в соответствии с различными априорными формами закона достаточного основания.

Тогда же, весной 1813 года, в комментарии к «Критике чистого разума» Шопенгауэр намечает первый сколько-нибудь четкий абрис будущего здания своей философской системы, выражая недовольство кантовским «нечетким различением» (HN II, 293) причины (*Ursache*), или условия бытия (*Bedingung des Seyns*), и «условия познания» (*Bedingung der Erkenntniß*): «Мне кажется, что здесь смешаны закон достаточного основания с законом причинности (*ratio cognoscendi* с *ratio essendi*). И это неизбежно, потому что причина, основание и мотив, три в высшей степени разные вещи, еще ни-

² Очерк, разграничение (англ.)

где четко не определены и не отделены, а путают их оттого, что они все отвечают на вопрос “Почему?”» (HN II, 272–273). Формулируя это различие, Шопенгауэр предположил, что причина относится к тому, что рассудок познает непосредственно, а «условие познания» — к тому, что разум познает опосредованно (HN II, 294). Говоря о законе бытия, он, как мы видели, также называет его *ratio cognoscendi*, хотя и путает еще с введенными в том же абзаце *ratio essendi* и *ratio fiendi* (HN II, 296).

Одновременно Шопенгауэр наделяет категорию причинности особыми правами и критикует Канта за непоследовательность в ее выведении: по его мнению, сама постановка вопроса о возможности и правомерности применения понятий рассудка к опыту, на который отвечает трансцендентальная диалектика, предполагает понятие причинности, ибо сама категория возможности имеет смысл, только если мы уже предположили каузальные воздействия, такие как возникновение (HN II, 269). В первом издании шопенгауэровской диссертации категория причинности вообще будет лежать в основе применения всех других кантовских категорий (D III, 37–38)³, которые, впрочем, Шопенгауэр еще не осмеливается «выбросить в окно».

К этим трем ликам Закона достаточного основания Шопенгауэр присовокупляет тот, который «определяет нашу волю», — *motio, ratio agendi*. По Шопенгауэру, этот закон («закон мотивации») является основанием человеческой свободы (HN II, 297) и даже не предполагает субъект-объектной структуры сознания (D III, 23). С его помощью Шопенгауэр пытается опровергнуть кантовский тезис о невозможности самопознания: Я может стать для себя самого объектом в качестве «волящего Я» (через «непосредственный объект» — тело) (D III, 71), хотя его тождество «познающему» Я и является «чудом по преимуществу» (D III, 76). В первом издании своей диссертации Шопенгауэр однозначно отграничивает волю от причинно-следственных связей, характерных для мира явлений: «В отношении воли (Wille) закон причинности недействителен, поскольку он гласит, что во всякое время каждое состояние необходимым образом следует из некоего предшествующего ему состояния» (D III, 77); «то, что здесь прекращается закономерность, действующая в отношении других облиций закона достаточного основания, происходит оттого, что в тех случаях мы оставались в пределах мира законосообразности, а здесь же сталкиваемся с совершенно иным миром, со сферой свободы (das Gebiet der Freiheit)» (D III, 83; см. также: HN II, 297).

Причина такого либертарианства юного Шопенгауэра заключается в том, что в это время он придерживается кантовского разделения феноменального и ноуменального миров (ср.: HN II, 258–259), эмпирического и интеллигибельного характеров (ср.: HN I, 45, Nr. 85). Последний назван в диссертации Шопенгауэра не только истинным субъектом принятия решений, не включенным в каузальную цепь мира явлений, но и проявлением некоего «вневременного состояния» (D III, 80), «универсальным актом воли, лежащим вне времени, в отношении которого все происходящее во времени представляет собой только приотекание (Heraustreten). Кант на-

³ Здесь и далее ссылки на первое издание «О четвероюм корне закона достаточного основания» и маргиналии в личных шопенгауэровских экземплярах работ Канта приводятся по собранию сочинений Дойссена (Schopenhauer, 1911–1942). Первая литера (D) обозначает издателя, римская цифра — номер тома, арабская — номер страницы.

звал это интеллигибельным характером» (D III, 80). Примечательно, что под этим понятием Шопенгауэр имел в виду то же, что и Кант, то есть источник свободного морального действия.

Моральная риторика первого издания диссертации впоследствии уступила место детерминизму, но в 1813 году Шопенгауэр еще во многом следует кантовской мысли и очевидно исходит из кантианского представления о воле как о «способности или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их... то есть свою причинность» (Кант 1965а, с. 326) или как о «причинности разумных существ в отношении действительности объектов» (Кант 1965а, с. 364–365). Так, он по-прежнему допускает и «моральное чувство» (D III, 88) и способность воли влиять не только на тело, но и на познающий субъект, то есть способность определять его представления, а не просто действия (D III, 84). Более того, Шопенгауэр не просто не отождествляет волю с телом, но и противопоставляет ее ему, как мораль противопоставляется патологическим стимулам (D III, 86–87). Также он называет «ставшее волей» более «моральным» и «благочестивым», чем то, что осталось простым «желанием» (D III, 77). Наконец, вслед за Кантом он заявляет: «Мотив чистого морального решения (eines rein moralischen Entschlusses) имеет сверхчувственный характер» (HN I, 33, Nr. 60).

В конце 1812 — начале 1813 года в маргиналии к собственному экземпляру кантовских «Пролегомен» Шопенгауэр записал: «Только тогда, когда бытие человека само является результатом его свободы, можно объединить свободу и необходимость. Но Кант пытается сделать это с помощью софизмов; он остановился на полпути» (D XIII, 276). Сам Шопенгауэр планировал пройти по этому пути до конца и не только, вслед за учителем, рассматривал критический анализ априорных условий опыта как необходимую пропедевтику к новой, истинной философии, но и считал все сочинения самого Канта лишь несовершенной подготовкой к ней. Классификация и анализ ликов закона достаточного основания с неизбежностью предполагали освобождение от них, позитивную систему философии, появление которой молодой мыслитель обещает своему читателю в конце своего первого труда: «Что есть глубочайшая сущность художника, что есть глубочайшая сущность святого, являются ли они одним и тем же — высказываться об этом здесь было бы против моего намерения не затрагивать в данном сочинении эстетическое и этическое. Может быть, это станет однажды предметом более крупной работы, чье содержание будет относиться к содержанию этого сочинения, как явь ко сну» (D III, 95–96).

Заключение

Таким образом, мы можем оценить, в какой степени и в каком смысле ранняя философия Шопенгауэра и, в частности, диссертация «О четвероугольном корне» были продолжением кантовской философии, как это признал сам автор (D III, 13). Дело не только во вполне очевидной верности Шопенгауэра негативной части замысла «Критики чистого разума», к которой относится указание опыту его границ через описание априорных форм его возможности и анализ соответствующих способностей познания; дело также и в шопенгауэровском намерении создать собственную «критическую» метафизику лучшего сознания, лишь в качестве критической части пред-

послав ей анализ форм эмпирического сознания. Собственно, зачин к такой метафизике, как и в случае с «Критикой чистого разума», заключается уже в самой негативной части программы, а именно в описании «свободы», вытекающей из четвертой формы закона достаточного основания и предполагающей возможность познания сверхчувственного через метафизику лучшего сознания (в этической и эстетической плоскости). При этом как негативная, так и позитивная программы «истинного критицизма» Шопенгауэра были связаны с именем Канта и генеалогически, и содержательно.

Список литературы

1. Кант И. Критика практического разума // Соч. : в 6 т. М., 1965а. Т. 4, ч. 1.
2. Кант И. Критика чистого разума // Там же. 1964. Т. 3.
3. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Там же. 1965б. Т. 4, ч. 1.
4. Шопенгауэр А. О метафизической потребности человека // Собр. соч. : в 6 т. / под ред. А. А. Чанышева. М., 2011. Т. 2.
5. Schopenhauer A. Der Handschriftliche Nachlaß / hrsg. von A. Hübscher. 5 Bd. Frankfurt a/M, 1966 – 1975.
6. Schopenhauer A. Sämtliche Werke / hrsg. von P. Deussen. München, 1911 – 1942.
7. Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810 – 11). Ergon, 2008.
8. Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins // Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. 1921. Nr. 10. S. 3 – 45.

Об авторе

Александр Сергеевич Саттар — асп. аспирантской школы по философским наукам факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета Высшая школа экономики (Москва), Homolusor@gmail.com

'GENUINE CRITICISM': AN UNKNOWN RECEPTION OF KANT'S PHILOSOPHY IN EARLY WORKS OF SCHOPENHAUER

A. Sattar

This article considers early Schopenhauer's polemic against Kant's epistemology and views on the objectives and methods of philosophy. The crucial influence of this polemic and Kant's works on the development of Schopenhauer's philosophy is stressed. The author investigates Schopenhauer's reception of the above aspects of Kant's philosophy in 1811 – 1813 and its later evolution. For this purpose, the author addresses Schopenhauer's manuscripts (early philosophical aphorisms and comments and marginal notes on Kant's works, etc.), as well as the first edition of Schopenhauer's doctoral dissertation On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason (1813).

The mentioned influence of Kant's philosophy on Schopenhauer and its decisive role in the development of the latter's philosophy can be summed up as follows. Firstly, early Schopenhauer considered Kant as his only ally in the struggle against the speculative idealism of his followers. Secondly, this resulted in an almost complete acceptance of Kant's epistemology and terminology. Only later, he developed an independent terminology, which was nevertheless largely influenced by that created by Kant. Thirdly, at the time, Schopenhauer believed his vision of objectives and essence of philosophy to be a direct continuation of Kant's philosophy, the central objective being the construction of metaphysics of a science responsible for the conceptual grasping associated with cognizing the divine and supersensible. Schopenhauer called such science 'genuine criticism' and

the faculty of supersensible cognition a 'better consciousness'. Fourthly, Schopenhauer's alteration of Kant's epistemology related to the need to complete the system of 'genuine criticism', since the inclusion of a 'better consciousness' into a priori cognitive faculties justified its 'metaphysical' character. Fifthly, the first edition of Schopenhauer's doctoral dissertation adhered to Kant's concept of noumenal freedom, whereas the metaphysics of a 'better consciousness' was associated with Kant's notion of 'intelligible character'.

Key words: Schopenhauer, Kant, German idealism, reception of Kant's philosophy, better consciousness.

References

1. Kant, I. 1965, *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 5, Moscow.
2. Kant, I. 1964, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 3, Moscow.
3. Kant, I. 1965, *Prolegomenyi...* [Prolegomena...] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 5, Moscow.
4. Schopenhauer, A. 1999–2001, *Sobranie sochineniy v 6 tomakh*. [A. Schopenhauer's Works in 6 volumes] Moscow.
5. Schopenhauer A. 1966–1975. *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von Arthur Hüb-scher. 5 Bände. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer.
6. Schopenhauer A. 1911–1942. *Sämtliche Werke*. Hrsgg. von P. Deussen. München: R. Piper.
7. Schopenhauer 2008. *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze: (Göttingen, 1810–11)* Ergon.
8. Zint, H. 1921. *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins* // *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Nr. 10. S. 3–45.

About the author

Alexander **Sattar**, PhD Student, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National research university Higher school of Economics (Moscow), Homolusor@gmail.com