

УДК 1(091)

ЭТИКА КАНТА И ФИХТЕ КАК ОДИН ИЗ ИСТОЧНИКОВ ФИЛОСОФИИ ШОПЕНГАУЭРА

А. С. Саттар*

Задача данной статьи – привести доказательства определяющей роли этических учений Канта и Фихте в становлении философии Шопенгауэра в 1811 – 1813 годах. На основе изучения рукописного наследия философа и первого издания его диссертации автор защищает следующие тезисы. Во-первых, кантовский «моральный закон» долгое время был одним из основных объектов философии Шопенгауэра, а регулятивный характер этики – оправданием ее претензий на познание «сверхчувственного». Во-вторых, дихотомия ноуменального и феноменального подтолкнула его к развитию дуалистической онтологии. В-третьих, центральное понятие его раннего философствования – «лучшее сознание» – появилось в непосредственной связи с прослушанными им лекциями Фихте. В-четвертых, разрабатываемое Шопенгауэром в то время учение об освобождении «Я», лучшего сознания, от всего индивидуального и земного также имеет свои корни в практической части философии Фихте. В-пятых, чтение «Метафизики нравов» Канта и «Системы этики» Фихте во второй половине 1812 года дали рождение шопенгауэровскому понятию воли как первичной сущности вещей, представлению о ее абсолютном и безосновном характере, а также положению о ее примате над познанием. В-шестых, некоторые ключевые аспекты шопенгауэровского пессимизма были сформулированы в связи с его рецепцией философии Фихте. В-седьмых, в первом издании своей диссертации Шопенгауэр выступает как сторонник кантовской этики и формулирует «утверждение» лучшего сознания над эмпирическим как ноуменальную свободу и истинно моральное поведение, а категорию «отрицания» – как его противоположность. Впоследствии эти идеи, измененные и дополненные под влиянием некоторых других идей, составят основу «Мира как воли и представления».

Ключевые слова: Шопенгауэр, Кант, Фихте, этика, воля, лучшее сознание, интеллигильный характер, категорический императив, пессимизм.

Ранняя рецепция этики Канта

Влияние кантовской этики на юного Шопенгауэра можно констатировать уже осенью 1811 года, вскоре после его перво-

* Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ),
105064, Россия, Москва, ул. Ст. Басманная, д. 21, стр. 4, ком. 414в.
Поступила в редакцию: 05.03.2016 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2016-2-3
© Саттар А.С., 2016

го знакомства с «Критикой практического разума» (D XVI, 106)¹. Тогда «единственным утешением» и «единственной верной надеждой» он впервые называет «моральное чувство», заключающееся в «сильном побуждении к самопожертвованию, даже прямо противоречащем нашему кажущемуся благу» (HN I, 14, Nr. 20²; ср. с: Кант, 1965б, 404). Вскоре (зимой 1811/12 годов) Шопенгауэр отождествляет это чувство с «моральным законом» и противопоставляет его всякой реально существующей этике:

Государство и Царство Божие, или моральный закон, настолько различны, что первое — пародия на второе, горький смех над его отсутствием, костыль вместо ноги, машина вместо человека (HN I, 18, Nr. 27).

Интересно, что в примечании к «Метафизике нравов», в котором впервые появляется этот афоризм, данная дихотомия соответствует разделению кантовского учения о праве (государственный закон) и учения о добродетели (моральный закон) (HN 20, 260); Шопенгауэр принимает эту дихотомию и заостряет ее (HN I, 18–19, Nr. 28; ср. с: Кант, 1965а, 125–128). Соответственно осуществление «морального закона», или «внутреннего закона», в противоположность «внешнему закону», то есть государственному праву, он называет «волей» (HN I, 16, Nr. 25; ср. с: HN II, 260). Добродетель же противостоит «принципу чести» как истинное, то есть «моральное», применение свободы — ее злоупотреблению (HN I, 18–19, Nr. 28; ср. с: Кант, 1965, 357; Фихте, 1993, т. 2. с. 408–409), а ложь является «актом несвободы» (HN II, 257).

Отождествление морали и божественного происходит в черновиках Шопенгауэра не случайно. Дело в том, что вскоре после начала обучения в Берлинском университете (зимний семестр 1811/12 годов) Шопенгауэр, под впечатлением от прослушанных подряд трех курсов Фихте (HN II, 16–215; см.: D'Alfonso, 2006) и интенсивного чтения работ Шеллинга, разочаровывается в спекулятивном философствовании. Поэтому решение мировой загадки он видит во «внутреннем» мире, не подверженном уничтожающей критике разума, но способном на познание «сверхчувственного» (HN I, 20, Nr. 32); в соответствии с кантовской философией таковым становится этическое измерение сознания, постулаты которого имеют лишь регулятивную, а не конститутивную значимость.

На этом пути Шопенгауэр умудряется уличить в недостаточном ригоризме самого Канта; по его мнению, категорический императив у того недостаточно автономен, поскольку его исполнение зависит от мотива гетерогенного — желания благополучия и счастья (HN II, 256–257):

Он [Кант] не может отвлекаться от реальности внешнего счастья, не может постичь простой мысли: то, что категорический императив является должествованием, есть единственное благо, свет, к которому должно тянуться «Я»... По-

¹ Здесь и далее литера *D* обозначает ссылку на издание работ Шопенгауэра под редакцией Пауля Дойссена (*Schopenhauer* 1911–1942). Римская цифра обозначает номер тома, арабская — номер страницы.

² 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 обозначается арабской цифрой после номера страницы.

этому он называет это императивом, повелевающим и, словно костыль на пути к добродетели, использует надежду позже заполучить от этого повелителя как раз то, что тот сейчас запрещает. В противоположность этому Платон называет добродетель познанием, а всякий грех — заблуждением (HN II, 259).

Шопенгауэр не случайно обращается к Платону, считавшему истину и добродетель тождественными: ему важно было подчеркнуть метафизический дуализм, лежащий, в его интерпретации, в основании кантовского ригоризма, — ведь именно божественный, трансцендентный характер источника морали и должен был обеспечивать его автономность. Не менее важны для него были и религиозные образы, связанные с ней; в примечании к «Метафизике нравов» он пишет:

Смирение — это живущее во мне выражение мысли: «Царство мое не от мира сего»... Ибо все это не имеет никакого отношения к прекрасному во мне... В более кантовских выражениях: смирение — это рассмотрение всей разницы меня как *homo noumenon* от меня как *homo phaenomenon*... Чем выше человек оценивает себя как *homo noumenon*, тем меньше ценности он придает себе или кому-то другому как *homo phaenomenon* (HN II, 258—259).

В течение 1812 года, несмотря на артикуляцию разницы и границы между философией и религией (HN I, 20, Nr. 31; HN II, 225), Шопенгауэр продолжал называть их общий объект познания «божественным» (Ebd.), а «истинным критицизмом» — познание «сверхчувственного» (HN I, 20, Nr. 32). Он не только уверен в том, что необходимость существования такого «критицизма» логично вытекает из «Критики чистого разума» (HN II, 309; ср. с: Кант, 1965б, 173—174), но и связывает важную часть этого познания с моральными нормами «Критики способности суждения» и «Метафизики нравов». Даже саму задачу философии Шопенгауэр формулирует, применяя к философу установки кантовской этики: «Истинный, то есть критический, философ» не следует «чувственной природе, а следует за лучшей волей в себе (*dem bessern Willen in ihm*), не связывая ее с желанием (*Begehren*)» и другими гетерономными импульсами; «именно так настоящий критический философ освобождает свое лучшее познание (*sein beßres Erkennen*) от условий эмпирического мира» и приходит к «состоянию яснейшего сознания (*zum hellsten Bewußtseyn*)» (HN II, 329).

Во второй половине 1812 года Шопенгауэр вводит в свои заметки понятие «лучшее сознание» (*das beßre Bewußtseyn*) для обозначения всего, что соотносится с только что описанным познанием сверхчувственного, и это понятие тесно связано с этикой Канта и Фихте.

Лучшее сознание

Утверждая противоречивость понятия вещи самой по себе, Шопенгауэр настаивает на том, что лучшее сознание можно описать лишь апофатически (HN II, 23, Nr. 35), потому что оно возвышается над категориями рассудка (HN II, 370). Однако Шопенгауэру точно известно, что именно лучшее сознание привносит добродетель в поведение, каким-то образом «вытесняя» из сферы сознания голос практического разума (HN II, 23, Nr. 35). Лучшее сознание вообще чуждо понятийному мышлению (HN II, 326) и несовместимо с эмпирическим сознанием (законами рассудка и создаваемого

ими мира). Лучшее сознание проявляется в мире только опосредованно, в виде добродетельных поступков, истинная причина которых остается скрытой даже от самого рассудка, то есть проявляется «через свои следствия (Wirkungen)» (HN II, 370–371), или в качестве чистого долженствования (Soll) (HN II, 24, Nr. 35). В той мере, в какой он служит проводником указаний лучшего сознания, «практический разум есть никакой не разум, а нечто Лучшее» (HN II, 283). Иногда, впрочем, Шопенгауэр отделял кантовский «практический разум» как рассудочную способность от «морального закона» как «одного из проявлений лучшего сознания», черпающего нравственные нормы из некоего сверхчувственного источника (HN I, 23, Nr. 35), но все равно являющегося частью априорных, имманентных способностей познания (HN I, 23, Nr. 35; см. также: Zint, 1921).

При этом Шопенгауэр продолжает использовать кантовский словарь и для обозначения максимальной степени автономности лучшего сознания по отношению ко всему чувственному и индивидуальному:

Закон абсолютной воли к произволу (Wille zur Willkür) может достичь своей цели, не становясь посредником разума... и максим... Он обнаруживается в чистом действии (im reinen Handeln) многих необразованных и неисторченных людей, которые без всяких экивоков понимают, как поступать правильно (HN II, 312).

Как и кантовский моральный закон, лучшее сознание проявляет себя в совести; оно дарит мгновения подлинной жизни самой пропащей и злобной душе и направляет ее к моральной цели даже помимо ее воли (HN II, 345). Более того, именно лучшее сознание становится инстанцией и необходимым условием свободы, «моральной ценности человека» (HN II, 313), «тем, что мистики называют повторным рождением» (Ebd.).

Истоки понятия лучшего сознания

Возникновение понятия лучшего сознания связано с фихтевскими лекциями зимнего семестра 1811/12 годов «О фактах сознания» и «О наукоучении», которые Шопенгауэр посещал в этот период. В них Фихте часто употребляет такие выражения, как «высокая сознательность, настрой» (die hohe Besonnenheit), «абсолютная сознательность» (absolute Besonnenheit) и «внутренняя сознательность» (Innige Besonnenheit), «высшее сознание» (das höhere Bewußtsein) и «высшее знание» (das höhere Wissen) (см., напр.: HN II, 80, 83–87), понимая под ними такое состояние сознания, которое сознает само себя и которого должны достичь усвоившие систему абсолютного знания, то есть наукоучения (HN II, 27–28). Несмотря на некоторые колебания относительно уместности такого словоупотребления, Шопенгауэр все же перенимает и термин, и сам концепт, связанный с ним (см.: Novembre, 2012). С другой стороны, терминологически оппозиция лучшему сознанию — «эмпирическое сознание» — также восходит к упомянутым лекциям Фихте (см., напр.: HN II, 84, 105).

Нельзя не заметить, что концепция этического измерения лучшего сознания несет следы философии Канта, чью «Метафизику нравов» Шопенгауэр старательно комментировал как раз в это время (в первую половину 1812 года) (HN II, 256–264). Ведь именно Кант в глазах Шопенгауэра был первооткрывателем и главным проponentом «закона, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе»,

перед которым «замолкают все склонности, хотя бы они... [ему] втайне и противодействовали». Корни этого закона, согласно Канту, могут быть лишь тем, «что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира)... которому... подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени», который сам есть «не что иное, как... свобода и независимость от механизма всей природы» и согласно которому человек «подчинен собственной личности, поскольку она принадлежит и к умопостижаемому миру» (Кант, 1965б, 413—414).

Впрочем, Шопенгауэр колебался в вопросе «подчинения» личности сверхчувственному. Правда, еще летом 1812 года он возражал Фихте:

В любом моральном действии и чувственность, и разум имеют право голоса... То, что воля определяется одним разумом, а чувственность, права которой при этом ущемляются, умолкает, я, вместе с Кантом... считаю невозможным (HN II, 346).

Однако уже во второй половине 1812 — начале 1813 года он заявляет:

Я утверждаю, что моя воля абсолютна, стоит выше всякого телесного мира и природы, изначально свята, а святость ее безгранична... Моя свобода — это абсолютный закон, и нет для нее ничего невозможного. Теоретически не может быть такого искушения, о котором можно было бы сказать *a priori*, что нет такой добродетели, которая не может его превзойти. Правда, неразделимы ли сущность человека и несвятость (Unheiligkeit) воли — это другой вопрос, и он лежит совершенно вне границ познаваемого (HN II, 364; ср. с: Кант, 1965в; Кант, 1965а, 120).

Понятие воли и этика Фихте

Впрочем, концептуальное содержание этического измерения лучшего сознания во многом восходит к Канту лишь опосредованно, зато напрямую связано с Фихте — даже несмотря на то, что именно его тезис о возможности полного диктата воли над чувственностью Шопенгауэр, как мы видели, поставил под сомнение. Его более глубокая приверженность идеям Фихте видна на примере только что процитированного восхваления «абсолютности» воли как проводника моральных поступков, в котором Шопенгауэр как будто понимает ее как синоним орудия (причинности) интеллигбельного характера в деле определения поступков. Собственно, так он ее понимал осенью 1811 года, когда в примечании к «Метафизике нравов» говорил, что «мораль относится исключительно к воле... Внешний мир имеет для нее реальность только в той мере, в которой он может или не может определить волю» (HN I, 16, Nr. 25). Так же он представлял ее себе и в первой половине 1812 года:

Желать (*wollen*) — значит самостоятельно определять свою причинность к изменению в объективном или субъективном мире. Нельзя понять самоопределение, спонтанность, не зная, что значит желать, ибо они по существу являются одним и тем же. Можно сказать, что всякая истинная спонтанность (*Spontaneität*) есть воля (*Wille*), и наоборот. Сущность обеих состоит в том, чтобы быть причиной, которая сама не является следствием какой-то причины, то есть является свободой (HN II, 358).

Очевидно, что эта дефиниция наследует кантианскому представлению о воле (способности желания) как о «способности через свои представления быть причиной предметов этих представлений» (Кант, 1965а, 117) или как о «причинности разумных существ в отношении действительности объектов» (Кант, 1965б, 364–365). Однако развернутые определения воли Шопенгауэр дал все же не в связи с Кантом, а в заметках к Фихте. На это мало обращали внимания, предпочитая сравнение понятия воли в «Мире как воли и представлений» и в «Назначении человека» (см.: Decher, 1990; Metz, 2006, 387–400), даже несмотря на то, что Шопенгауэр, скорее всего, не читал это сочинение Фихте. Неоднократно отмечалось также сходство концепции тела у Шопенгауэра и Фихте (Zöller, 2006; Schöndorf, 1982). Однако я хочу обратить внимание на особенности рецепции понятия «воля» ранним Шопенгауэром, связанные с этикой Фихте. Не случайно только что процитированное мной определение воли как спонтанности Шопенгауэр привел в заметке под названием «О Фихте вообще», а в глоссе к «Основным чертам современной эпохи» отождествил волю (Wille) и полагаемый самому себе моральный закон, благодаря которому «Я» желает только то, что достойно желания (HN II, 345). Еще более удивительный с точки зрения зрелой философии Шопенгауэра фрагмент, в деталях отражающий его раннее представление о воле, относится к «Системе учения о нравственности» того же Фихте и начинается словами: «[На этих страницах] о воле написано много достойного прочтения. Но я возражаю» (HN II, 349). Во время формирования концепции лучшего сознания (первая половина 1812 года) Шопенгауэр и в самом деле внимательно проштудировал эту книгу, и стоит кратко обозреть те ее аспекты, которые Шопенгауэр и впрямь не мог не найти «достойными прочтения».

Фихте исходит из того, что причина первоначального разделения на субъект и объект в теоретическом плане — мышление — в практическом называется «волей» (Wollen, Wille) — не мыслимой, но познаваемой через интеллектуальное созерцание способности (Fichte, 1798, 10). В связи с тем, что без внешнего объекта, который и полагает воля, само «Я» как таковое невозможно, воля является первейшим и необходимым условием его самопознания и даже существования (Ebd., 11, 486, 107–108). Кроме того, в практическом плане она становится условием появления самой мысли (Ebd., 45). Одновременно она выступает и необходимым условием самой возможности внешнего мира и его причиной (Ebd., 81–82, 86).

Неизбежность наличия воли как (сознательного) решения, лежащего в основе всех наших поступков, «абсолютная тенденция к абсолютному», всегда имеющаяся уже в качестве существующей, а не только потенциальной (Ebd., 22) — один из основных постулатов этики Фихте. Он при этом очевидным образом связывал даже неразумную деятельность с кантовским «произволом воли», дефектом самой же разумной деятельности — воли (Ebd., 229–230, 251–260; ср. с: Кант, 1965в; Кант, 1965а, 120), или, в терминологии Шопенгауэра — с ее «несвятостью» (HN II, 364). Не случайно он в духе Канта предполагает, что воля — это «понятие цели (Zweckbegriff), взятое объективно» (Ebd., XIV). Таким образом, воля есть проявление нашей природы, и мы можем совершить только то, к чему она нас подталкивает (treibt), но никак не то, «к чему нас увлекает неуправляемая свобода способности воображения» (Ebd., 84).

Как исток и рулевой нашего поведения она не тождественна неразумной природе; напротив, «воля (ein Wollen) — это абсолютно свободный переход неопределенности к определенности, сопровождающийся собственным осознанием» (Ebd., 197). В самом деле, «побуждение, влечение, желание — это не воля (Wille); в первых есть [только] тяга и склонность, а в последней также и осознание (Bewußtseyn) объекта этой склонности» (Ebd.). Подчиненность действия воле (Wille) как «сознательному решению», ее первичность по отношению ко всякой *внешней* причинности, вообще неприменимость кантовских категорий в отношении ее сверхчувственного источника — условия абсолютной свободы воли от гетерономных импульсов (Ebd., 198–202). «Воля всегда является способностью выбирать (Vermögen zu wählen)» (Ebd., 199). Требования морали, исходящие от этой воли, имеют необходимый характер (Ebd., 4–8), а сама она абсолютно автономна (Ebd., 59–61; ср. с: Кант, 1965а, 313). Она имеет критерий истинности и лжи в самой себе, ибо «внешнего, объективного нет и не может быть, поскольку Я должно оставаться совершенно независимым от всего, что находится вне его, а именно здесь, где оно рассматривается как моральное» (Ebd., 213).

Однако неправильно было бы понимать эту волю индивидуально, ведь индивид — это субъект, а в первоначальном акте нет ни субъекта, ни объекта (Ebd., 96–98). Напротив, поскольку первое определение воли — ее объект, изначальное (чистое) воление уже самим этим понятием полностью определяется чем-то вне субъекта, чем-то не известным его сознанию и только дедуцируемым в мышлении в соответствии с его ролью в генезисе мышления. Это неизвестное «X» и является истоком действия и свободы, независимым от личных разума и воли; это — материя воли и действия, то есть объект (Ebd., 94–95). Таким образом, соотношение субъекта и объекта становится для того и другого и ограничением, и взаимоопределением, и залогом возможности свободы изначального «Я».

Именно в этом контексте Фихте формулирует максиму «безграничного и свободного (gesetzlose) господства (Oberherrschaft) [воли] над всем находящимся вне нас» (Ebd., 235) и утверждает, отождествляя волевое сознательное действие с деятельностью вообще: «всякая воля (Wollen) абсолютна» (Ebd., 21). Как мы видели, Шопенгауэр перенимает так истолкованную волю и даже некоторые выражения для ее описания. Не случайно страницы, которые он выделяет в качестве «достойных прочтения», посвящены описанию воли как механизма, благодаря которому возможны абсолютное долженствование и соответствующее моральному долгу поведение, утверждению примата практического разума над теоретическим, автономного характера требований морали и морального чувства (Ebd., 206–209).

Поэтому неудивительно, что «возражения» Шопенгауэра — скорее разъяснения мыслей Фихте, чем их отвержение. Шопенгауэр говорит в этом примечании, что свободу воли (die Freyheit des Willens) можно было бы также назвать «свободой *не желать*» (eine Freyheit des Nichtwollens), то есть «произволом» (Willkühr), или «сознательным выбором (Wahl mit Besonnenheit) между предметами желания» (Ebd., 349). Шопенгауэр, повторяя высказанную на тех же страницах идею Фихте, но не ссылаясь на него, утверждает, что независимость нашего произвола от априорных форм чувственности является тем, что отличает нас от животных, «навечно оставшихся в оковах настоящего»; поэтому произвол можно назвать, говорит он, «практическим разумом» (Ebd.).

Разъясняя свое (в основном — фихтевское) понятие воли, Шопенгауэр пишет:

Но свобода воли является также и способностью уничтожения всякого своеволия (des Ganzen Eigenwillens), а ее высочайший закон гласит: «да не возжелай» (du sollst nichts wollen). Когда она вступает в действие, мое поведение начинает определяться сверхчувственным принципом (durch ein übersinnliches Princip), имеющим весьма жесткие законы... Когда однажды своеволие будет уничтожено, все до единого будут поступать так же, как остальные, то есть всякая индивидуальность (alle Individualität) прекратит свое существование. Поэтому Кант и представляет это как объективный нравственный закон, ведь он основывается вовсе не на свойствах субъекта, подобно своеволию, а целиком и полностью на свойствах объекта. Хотя в таком случае всякая воля (alles Wollen) исчезнет, мой поступок все же будет являться следствием моей воли... Но я буду поступать все же не так, как хочу, а так, как должен, и это долженствование уничтожит волю (dies Soll hebt das Wollen auf)... Моя самость, индивид больше не будет субъектом действия, а будет орудием чего-то безымянного (eines Unnennbaren), некоего вечного закона (eines ewigen Gesezzes) (HN II, 349—350).

Далее Шопенгауэр называет такое состояние «объективным» — мысль, окончательно оформившаяся в «Мире как воле и представлении» и знаменательным образом непосредственно связанная с бесчисленными фихтевскими дистинкциями материального и формального в мышлении:

В таком чисто моральном поступке (in solcher rein moralischen Handlung) я использую объект в качестве понятия цели только *pro forma*³... Поэтому Кант называет моральный закон формальным, что значит: его цель не материальное, не объект... Поступок, которого он требует, определяется только свойствами его объекта, а не свойствами субъекта (моей индивидуальности) (HN II, 350).

Кроме того, Шопенгауэр повторяет как фихтевский постулат об определенности воли ее объектом, так и понятие воли как перехода от неопределенности к определенности:

Отсюда следует: моя индивидуальность, то есть мое своеволие, должно... быть уничтожено; не оно, а сам объект, должен определять поступок... То, чего требует моральный закон, — это чистое отношение (действие) субъекта к объекту, и это отношение является определенным (Ebd.).

Наконец, Шопенгауэр делает реверанс в сторону концепции лучшего сознания: «Отсюда следует: вместо моего своеволия отношение между объектом и субъектом (действием) должно определяться через что-то другое (безымянное)» (HN II, 350—351); вполне вероятно, что этому безымянному (das Unnennbare) в этике Фихте соответствует первоначальная неразличимость «Я» на субъект и объект, которую сам Фихте называл «пустым местом в нашем исследовании», поскольку «Я не может постичь само себя в- и для-себя... Оно есть абсолютный X» (Fichte, 1798, 41; см. также: Ebd., 208, 228—229; Кант, 1964б, 224—225). Повторяя Фихте, Шопенгауэр заявляет:

Моральный закон является лишь высшей способностью познания (ein höheres Erkenntnißvermögen). Об этом говорил уже Платон, который утверждал, что добродетель — это episteme⁴, а грех — заблуждение (HN II, 351).

³ Согласно форме (лат.).

⁴ Знание (др.-греч.).

Впрочем, шопенгауэровская уверенность, что «основание этого долженствования находится выше всякого рассудка» (HN II, 352), без сомнения, связана не с Платоном, а с фихтевским «абсолютным законом» «долженствования» (HN II, 214), стоящим «по отношению к фактическому Я как абсолютный закон его действия, непосредственный образ абсолютного бытия» (HN II, 79; ср. с.: Fichte, 1798, 2). Тем не менее Шопенгауэр умудряется упрекнуть его в недооценке спасительной роли морального долга (HN II, 348). Именно в качестве синонима лучшего сознания, освобождающего от всего временного, обманчивого и неистинного, Шопенгауэр будет говорить о «лучшей воле» как в 1812 (HN II, 329), так и в 1814 году (HN I, 90–91, Nr. 158).

Таким образом, представляется несомненным, что важнейшие аспекты шопенгауэровского понятия лучшего сознания в его этическом преломлении и его представления о «воле» в значительной степени восходят к моральной философии Канта и к вполне кантианской по духу этике Фихте (ср. с.: Fichte, 1798, 204–205, 217–218). Во-первых, это подчеркнуто априорный и одновременно сверхчувственный характер самой этой способности. Во-вторых, независимость лучшего сознания как «абсолютной воли», принадлежащей сверхчувственному миру, от индивида — получателя этических норм. В-третьих, данность этих норм в качестве «повелевающего закона», абсолютного морального «долженствования», «вытесняющего» эмпирическое сознание (гетерономные мотивы). В-четвертых, резкое противопоставление лучшего сознания «инстинкту» — как в смысле отождествления практического разума и инстинкта (поскольку они являются индивидуальными определениями к поступкам), так и в смысле всего природного, эмпирического, индивидуального. В-пятых, сотериологическая роль «лучшего сознания» в человеке, спасающего его из рабства мира как явления (освобождение «внутреннего, сокровеннейшего существа» от форм чувственности и рассудка, безграничная ноуменальная свобода). В-шестых, «объективный» характер познания (модуса существования). В-седьмых, понимание воли как источника и субъекта практической (моральной) деятельности. Таким образом, универсальный, принципиально не индивидуальный кантовский и фихтевский моральный закон оставил след в философии Шопенгауэра как в виде концепции лучшего сознания («лучшей воли во мне» (HN II, 329)), противопоставленного эмпирическому сознанию, так и в зрелой концепции отрицания воли к жизни как отречения от своей индивидуальности. Одновременно абсолютный характер воли как морального долженствования станет безусловным характером Мировой воли.

Фихте и понятие «освобождения»

С влиянием немецкого идеализма вообще и этикой Фихте и Канта в частности связано также шопенгауэровское учение об освобождении индивидуального существа от всего мирского и случайного, и это влияние не ограничивается отречением от индивидуального в пользу универсальности морального долженствования. В конце 1812 — начале 1813 года Шопенгауэр пишет небольшой фрагмент, в котором, следуя рецептам Фихте, предлагает своего рода трансцендентальный мистицизм. В этом фрагменте он называет лучшее сознание фихтевским высшим «Я» или его же понятием «неизвестного X», ничто. При этом «ничто», по утверждению Шопенгауэра,

эра, — только понятие, обозначающее то, что в силу устройства наших познавательных способностей не может стать для нас объектом (ср. с: Fichte, 1798, 41): «Напротив, когда мы осознаём себя вне пространства и времени, "ничто" мы назовем всё то, что [будет находиться] в них» (HN I, 35, Nr. 66).

Таким образом, «Я», будучи погружено в лучшее сознание, получает право на онтологическую эмансипацию — освобождение от эмпирических, привходящих определений, присущих лишь миру явлений, как и вообще от всех земных ценностей. «Признание этого называется *смирением* (Demuth) — добродетелью, которой может обладать лишь тот, кто обладает многими другими, придающими ему как вневременному существу ценность» (HN II, 306). Также в конце 1812 года Шопенгауэр пишет:

Пока в твоём сознании находятся чувственные явления (sinnliche Erscheinungen), ты и сам — лишь чувственное явление. Если же твоё самосознание — иного характера и не связано с чувственными явлениями, то ты уже не просто противопоставленный объекту субъект; для такого самосознания и объекты не могут больше существовать, потому что они суть только там, где есть субъект; там же, где их больше нет, не может быть и речи об их зависимости от субъекта, и субъекта тоже больше нет (HN II, 366—367).

Эти утверждения — лишь поздний отголосок лекций Фихте, за которым в начале того же года юный философ записал:

Когда побуждение (Trieb) направлено в одну сторону и когда созерцающее Я ему противоположно, то и все созерцание с необходимостью соответствует побуждению. Только при условии того, что побуждение перестанет быть законом, созерцание станет полностью пустым — опустошенным для Высшего (HN II, 73; ср. с: Fichte, 1798, 38).

«Освобождение» (Losreißen) вообще становится темой, которая красной нитью проходит сквозь прослушанный Шопенгауэром курс «О наукоучении», «изначальный закон» которого гласит: «Освободись от всякой фактичности» (HN II, 93). Ведь «высшее знание возникает, когда Я освобождается от этих [эмпирических] определений, а... [данного в ощущении] многообразного [и] понятий больше нет. Одним словом, высшее созерцание... есть изначальная форма бытия» (HN II, 74—75). Восхищенный Шопенгауэр, в остальном уже начавший язвительно высмеивать Фихте, в этом месте даже восклицает: «Верно сказано!» (HN II, 74). Механизм восхождения на эту ступень — рефлексия — объявляется Фихте средством созерцания «высшего мира» (Бытия), «возвышением к единству Я из множеств Я» (HN II, 214—215).

Шопенгауэр даже достаточно близко к этому отрывку из лекций Фихте формулирует задачу собственной философии — «отделение лучшего познания от этих [эмпирических] условий и познание двойственности (Duplicität) своего бытия и их [обоих родов познания] единства» (HN II, 329). Фихтевское происхождение этой декларации очевидно из маргиналии к курсу «Факты сознания», в которой Шопенгауэр, поясняя мысль самого Фихте, приписывает ему идею о «*философском отчуждении*» (das Philosophische Befremden) от мира, то есть от того самого второго [эмпирического] сознания в восприятии (которое только и существует для обыденного ума). Из этого отчуждения возникает философия, а философ — это тот, кто пытается примирить два этих совершенно различных сознания» (HN II, 31). Как и

сам Фихте понимал искомую свободу в качестве «перехода к этой высшей точке зрения, к необходимости, свободе от определений созерцания», или свободе от фактического сознания (HN II, 73), так же в конечном итоге и Шопенгауэр определит ее: «Свобода — это способность собственного единичного Я (*des einigen und selben Ichs*) быть осознанным самим собой (полагать себя) в качестве временного и пространственного или, соответственно, не-временного и не-пространственного» (HN I, 35, Nr. 66).

Лишь позже (весной или летом 1812 года) Шопенгауэр прочитает в «Философии и религии» Шеллинга подтверждение этой древней неоплатонической мысли: «Только посредством отречения от самости и возврата к ее идеальному единству она вновь может прийти к состоянию созерцания божественного и продуцирования абсолютного» (Schelling, 1804, 44; см. также: Ebd., 52–53). Однако в это время Шопенгауэр все еще предпочитает фихтевскую терминологию шеллинговской; так, он выписывает и одобряет и вдохновенно комментирует аналогичную мысль из «Основных черт современной эпохи», где Фихте превозносит «собственную и самостоятельную жизнь», в которой «низшая ступень жизни, все чувственное совершенно прекращаются, поглощаются и уничтожаются в идее», а «любовь этой жизни к самой себе и интерес к себе уничтожаются» (HN II, 344–345; ср. с: Фихте, 1993, 414). Напомню, что в некоторых текстах «погружение и забвение нашей самости» вообще видится Фихте не только условием освобождения, но и условием возникновения *«всякой реальности... [и] вообще жизни»* (Фихте, 2013, 424). Описание этого «забвения» в посещенных Шопенгауэром лекциях непосредственно предшествует его первым опытам о лучшем сознании.

Примат воли над разумом

Весной 1813 года Шопенгауэр, провозгласивший возникновение труда, в котором «философия, этика и метафизика должны составлять одно» (HN I, 55, Nr. 92), по-прежнему остается в русле этики Канта и Фихте и связывает философию с задачей освобождения ноуменальной, сверхчувственной сущности от чувственного мира. Именно в таком сотериологическом контексте он формулирует положение о примате воли над разумом, перенося, вслед за Фихте, реальный источник всех действий в волю, а (практически-му) разуму оставляя лишь роль исполнителя ее повелений. Он пишет:

Образ мысли (Denkungsart) в их [людей] отношении совершенно несущественен, тогда как воля является существенной; она, понятая в ее моральном выражении (курсив мой. — А.С.), независима от рассудочного мышления. Действовать человек должен немедленно, почти не имея времени на размышление, и не может ждать, пока все сомнения рассудка исчезнут. Его решение в отношении к Как его воли (wie seines Willens), осуществления цели, определяется рассудком, поэтому опыт делает умным (klug); но вот Что его воления, его конечная цель определяется не рассудком, поэтому опыт не делает мудрым и добродетельным (weise und gut) (HN I, 36, Nr. 67).

За то, чтобы разум не стремился возвыситься над волей и выйти за положенные ему границы, ответствен «критицизм» (Ebd.). Афористично Шопенгауэр выражает это так: «По отношению к моральности наших поступков нельзя применять юридический закон *audienda et altera pars*⁵, то есть чув-

⁵ Да будет выслушана и другая сторона (лат.).

ственность и эгоизм вообще нельзя заслушивать. Напротив, прения прекращаются, как только высказалась чистая воля: *nes audienda altera pars*⁶» (HN I, 40, Nr. 75). Она является источником «чистых моральных поступков», и помимо их повелений и чисто чувственных импульсов для рассудка ничего не известно о причинах собственного поведения (HN I, 37, Nr. 69).

Еще к концу 1813 года он готов был превозносить величие и всеисилие морального измерения воли:

Желать (*wollen*)! Великое слово! Стрелка на весах страшного суда! Мост между небом и адом! Разум — это не свет, сияющий с небес, а всего лишь указатель, который мы сами устанавливаем, направляя его на выбранную цель, чтобы он показывал направление, когда сама цель скрыта. Но направить его можно как в ад, так и к небесам (HN I, 55, Nr. 91).

«Разум — высшее, лучшее в человеке?! Он — спекулятивный источник всех заблуждений» (HN I, 43, Nr. 85) — уничижительно восклицает Шопенгауэр, мысливший лучшее сознание выше всякого разума (ср. с: Кант, 1965а, 377–378).

Естественно, что воля чужда не только разуму, но и «остальной нашей чувственной природе, лишенной разума... Она (остальная чувственная природа) стремится, верная духу временного, всё дальше и дальше; он же (разум) всё время медлит» (HN I, 43–44, Nr. 85). Это противопоставление «чувственной природы», стремящейся «от желания к удовлетворению, а потом снова к новому желанию, без отдыха и покоя» (*Ebd.*), воле (лучшему сознанию) как источнику истинной морали — нечто прямо противоположное зрелой шопенгауэровской концепции воли, и объясняется это влиянием кантовского и фихтевского понимания «воли».

Практический разум

Тезис о примате воли над разумом Шопенгауэр усилил критикой практического разума за его «недостаточность» и гетерономность — за создание собственной трансцендентальной идеи — идеи счастья и посмертного воздаяния (HN I, 44, Nr. 85; ср. с: Кант, 1965а, 123, 319, 321–323). Но одновременно он реабилитирует разум, поскольку тот является условием освобождения — тем, чего лишены животные, чьим сознанием правят аффекты (HN I, 50, Nr. 87). Причина в том, что разум — это «способность (*Fähigkeit*)... отрываться от всего временного, рассматривать себя во всякий момент как вневременное существо, и если не удерживать лучшее сознание постоянно присутствующим, то, по крайней мере, сохранить его указания (*Aussprüche*)» (HN I, 45, Nr. 85).

Будучи источником априорных указаний к верным действиям (HN II, 302), «практический разум есть условие добродетели... без него невозможно никакое самообладание» (HN I, 53, Nr. 90) и никакие поступки, «сообразующиеся с максимами вообще. Эти максимы же могут иметь исток в рассудке (правила благоразумия) или в лучшем сознании (моральные основоположения)» (HN I, 50, Nr. 87). Только в таком смысле (практический) разум может быть условием самой свободы, «перехода из царства тьмы, нужды, желания, обмана, становящегося и никогда не сущего — к царству света,

⁶ Да не будет выслушана и другая сторона (лат.).

покоя, радости, прелести, гармонии и мира... [он есть] мост между временным и лучшим сознанием» (HN I, 54, Nr. 91). И только имея в виду некоего посредника между практическими максимами и откровениями лучшего сознания, можно говорить о «*практическом философе* (praktischer Philosoph)» (HN I, 53, Nr. 90).

Впрочем, иногда Шопенгауэр утверждает, что лучшее сознание действует «всегда непосредственно» (HN I, 51, Nr. 87) и вообще предстает некоей спонтанной силой, толкающей человека к добродетели, подчас вопреки его намерению (Ebd.), приводя извне, словно свет (HN I, 54, Nr. 91). Однако даже в этой двусмысленности Шопенгауэр следовал букве «Критики практического разума», с одной стороны, полагающей корень морали в сознательном изменении индивидуальной максимы в соответствии со всеобщим императивом силами только собственной воли, с другой — постулировавшей, что «могучий закон долга» обязан своим возникновением неким «силам» «в чужой воле вне нас», «побуждающим нас к действиям», и что мы знаем о нем «как о чем-то совершающемся в нас, не зная его» (Кант, 1965а, 313).

Так или иначе, в целом «выводить моральное в поступках из разума — кощунство (Blasphemie), — считает Шопенгауэр. — В моральном проявляется *лучшее сознание*, находящееся высоко *над всяким разумом*, оно выражается в святости и есть истинное освобождение мира (Welterlösung)» (HN I, 44, Nr. 85; ср. с: HN I, 23, Nr. 35). В отрицании роли эмпирического сознания (к которому принадлежит и разум) Шопенгауэр заходит настолько далеко, что принимает понятие категорического императива и даже считает, что его непостижимость является «великим подарком Канта» (HN II, 348–349). Кроме того, в собственном фрагменте, фактически представляющем краткое переложение «Критики способности суждения», он заявляет, что «надежда на лучшую жизнь [после смерти]» обоснована (HN II, 347), очевидно имея в виду кантовский постулат практического разума.

Пессимизм

Возвращаясь к влиянию Фихте на Шопенгауэра, необходимо коснуться другой разрабатываемой им в тот период темы — знаменитого шопенгауэровского пессимизма. В «Наставлении к блаженной жизни» Фихте сетует на то, что, в отличие от «подлинной жизни», которая «живет в неизменном» и «блаженна через себя самоё», «кажущаяся жизнь необходимо убога и злосчастна»; «мнимая жизнь живет лишь в изменчивом и потому даже в двух сменяющих друг друга мгновениях не остается равной себе; всякий будущий миг поглощает и пожирает предшествовавший; и так кажущаяся жизнь становится непрерывным умиранием и живет лишь умирая и в умирании» (Фихте, 1997, 11–12).

В своих лекциях Фихте дает трансцендентальное объяснение этому изначальному несчастью: «В процессе репродукции Я существует (verhält sich) как страдающее (leidend), а поток многообразного в восприятии проходит мимо него» (HN II, 56); это сознание соответствует шопенгауэровскому эмпирическому сознанию. Напротив, в «реальной деятельности» (Real-tätigkeit), то есть практическом (моральном) поступке, «Я» находится в согласии с положенной им самому себе цели и не страдает, а переход к ней из состояния рефлексии Фихте описывает как мистический «удар, вспышку,

нечто безвременное (ein Schlag, ein Bliz, ein Zeitloses)» (HN II, 56). Возможно, под впечатлением от этого места Шопенгауэр, выступая против шеллинговского представления о бессмертии, впервые отождествил становление (в противоположность уже всегда сущему платоновскому Бытию), желание и страдание (HN II, 307). Следует также упомянуть, что теоретический эквивалент этого практического освобождения от страдания — «вспышку абсолютной очевидности» (Bliz der absoluten Evidenz) — Шопенгауэр на некоторое время перенял у Фихте не только содержательно, но даже терминологически (HN II, 23–25).

Следующее упоминание мысли о тождестве становления, желания и страдания уже, несомненно, связано с Фихте. В «Изложении истинного отношения натурфилософии к улучшенному учению Фихте», которое Шопенгауэр читал примерно в то же время, что и фихтевское «Наставление» (HN II, 346–347), Шеллинг порицает эту уверенность Фихте в том, что природа (земное существование) по своему характеру не является божественной (Schelling, 1806, 146–148). В глоссе к этому сочинению Шопенгауэр, защищая Фихте и словно сетуя вместе с ним на нас, «вверженных в вечную смерть небытия» (Фихте, 1997, 13), вопрошает Шеллинга:

Разве ты не видишь Духа земли (Erdgeist) на его троне? В его глазах один сбóит другого, или, скорее, ни один не стоит ничего, а ценится только род в целом. То, чего он хочет, — только непрекращающейся возни, неостановимого потока поколений. Он не потерпит ни передышки, ни отдыха, и в те мгновения, в которые тебе захочется возвести глаза к какому-то лучшему бытию, тебе придется сначала отнять его скипетр. Безостановочно гонит он от нужды к удовлетворению, от удовлетворения к нужде, чтобы ты питался, рос, продолжал свой род и умер. Его не волнует, сохранится ли единичное, — пусть их погибают тысячами, если только перед этим зачнут новые тысячи, — лишь бы только эта прославляемая Шеллингом жизнь не исчезла, а эта давка продолжалась... Это здесь [а не у Фихте] — вечное царство ничтожества (Nichtigkeit) (HN II, 340).

Таким образом, становится ясно, каков контекст фрагмента, посвященного тому, что медлительный разум, требующий рассуждений, никогда не может поспеть за «чувственной природой», которая стремится «от желания к удовлетворению, а потом снова к новому желанию, без отдыха и покоя, без заботы и приготовлений» (HN I, 43–44, Nr. 85). Причиной этого порочного круга перехода от желания к удовлетворению и скуке, а затем вновь к желанию, существенного для «чувственной природы», является гётевский «Дух земли», в сущности, тождественный с тем, что позже Шопенгауэр будет понимать под «Мировой волей» (ср. с: HN I, 75, Nr. 117). Пока же это несчастье существования как раз воле (лучшему сознанию) и противопоставлено.

То, как Шопенгауэр видел *причину* подобного положения дел, тоже прямо связано с лекциями Фихте. Именно из них он позаимствовал выражение «двойственность сознания» (Duplicität des Bewußtseyn) для обозначения распада мира на эмпирический (временной, неистинный, фактический) и истинный (сверхфактический, абсолютный, Бытие) (см.: Novembre, 2011). Теперь же эту расколотость сознания Шопенгауэр обвиняет в создании мира явлений. Эмпирическое, или «временное», сознание (HN I, 38, Nr. 72) становится началом разделения, ложных представлений и страдания и в итоге делает необходимым страшнейшее из зол — смерть; ведь

все это возможно только в мире, где есть время и множественность (HN I, 68—69, Nr. 99). Впрочем, под влиянием Канта Шопенгауэр все же говорит о некоей утешительной «телеологии морали», присущей чувственному миру:

Как есть *телеология природы*, так есть и еще полная тайн *телеология морали*. Это значит, что определенные черты устройства природы как будто имеют по отношению к человеку некое требование поставить себе в качестве цели мораль (HN I, 52, Nr. 88).

Как и причина такого состояния мира, разделенного на временной и вневременной, лежит в природе самого сознания, так и освобождение от него мыслится Шопенгауэром скорее в качестве «трансцендентального», чем мистического. Поэтому он не столько связывает это освобождение с самим «добровольным отказом от всякой жизненной радости» (HN I, 38, Nr. 72), сколько уповает на «сознание, которое есть в человеке вневременная, сверхчувственная, свободная, безусловно одушевленная сущность, которая пробуждается в нем» (Ebd.). Иными словами, Шопенгауэр ассоциирует освобождение с уже описанной фихтеанской концепцией «освобождения» и кантовским утверждением себя в качестве умопостигаемого, вневременного существа (Ebd.). Поэтому прославляемый Шопенгауэром ряд синонимов: «моральное, аскетическое, от всего земного освобождающее, одним словом, *свобода*» (HN I, 39, Nr. 74) — следует понимать в контексте рецепции Шопенгауэром этических систем Канта и Фихте.

Интеллигибельный характер и лучшее сознание

Весной 1813 года эта этическая сторона лучшего сознания все чаще обозначается Шопенгауэром кантовским понятием «интеллигибельного характера», противопоставленного, соответственно, «эмпирическому характеру» (HN I, 45, Nr. 85; D III, 80). Эта дихотомия находит концептуальное объяснение в первом издании его диссертации «О четверояком корне закона достаточного основания», значительно измененной во втором издании.

В первой редакции Шопенгауэр называл «*субъектом воли*» (das Subjekt des Willens), истинным субъектом принятия решений уже не практический разум, а интеллигибельный характер — проявление некоего «вневременного состояния» (D III, 80), «универсальный акт воли, лежащий вне времени» (Ebd.). За деталями этой концепции Шопенгауэр прямым текстом отсылает читателя к «Критике чистого разума» и к работе «О сущности человеческой свободы» Шеллинга. Именно поэтому (согласно местам, вычеркнутым автором из второго издания «О четверояком корне») «в отношении воли (Wille) закон причинности недействителен» (D III, 77). Так, он в духе Канта пишет:

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).

Как «моральное чувство» (D III, 88), так и «мотив чистого морального поступка (eines rein moralischen Entschlusses)» имеют «сверхчувственный характер» (HN I, 33, Nr. 60). В таком качестве понятия воли и интеллиги-

бельного характера должны были служить лазейкой из обусловленного мира явлений к истинной и свободной сфере морали, этической ипостаси лучшего сознания (см.: Koßler, 2009, 77–97).

Собственно, первоначально именно в этом смысле Шопенгауэр и формулирует весной 1813 года категории «утверждение» (Affirmation, *Bejahung*) и «отрицание» (Negation): «Добродетель — это утверждение вневременного бытия, она есть непосредственное выражение сознания последнего — чистое утверждение» (HN I, 39, Nr. 72); «только вечное может спасти [от смерти] через самоутверждение (*Selbstbejahung*), то есть добродетель (HN I, 69, Nr. 99). Следовательно, отрицание — это отрицание вечного через совершение греха, уничтожение вечного в нас (HN I, 38–39, Nr. 72). Лишь значительно позже он придаст этим категориям ровно противоположный смысл, впоследствии зафиксированный во всех его зрелых работах.

Список литературы

1. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч. : в 6 т. М., 1964а. Т. 2. С. 292–360.
2. Кант И. Критика практического разума // Там же. 1965б. Т. 4, ч. 1. С. 312–504.
3. Кант И. Критика чистого разума // Там же. 1964б. Т. 3. С. 69–758.
4. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Там же. 1965а. Т. 4, ч. 2. С. 109–438.
5. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Там же. 1965в. Т. 4, ч. 2. С. 6–57.
6. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Там же. 1965г. Т. 4, ч. 1. С. 66–210.
7. Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997.
8. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Соч. : в 2 т. СПб., 1993. Т. 2. С. 360–670.
9. Фихте И. Г. Философские произведения. М., 2013.
10. D'Alfonso M. V. Schopenhauer als Schüler Fichtes // Fichte-Studien. 2006. Vol. 30. S. 201–211.
11. Decher F. Schopenhauer und Fichtes Schrift Die Bestimmung des Menschen // Schopenhauer-Jahrbuch. 1990. Vol. 71. S. 45–67.
12. Fichte J. G. Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena ; Leipzig, 1798.
13. Koßler, M. Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer // Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value / ed. by A. Naill, Ch. Janaway. Wiley-Blackwell, 2009. P. 77–97.
14. Metz W. Der Begriff des Willen bei Fichte und Schopenhauer // Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus / Hrsg. von L. Hühn. Würzburg, 2006. S. 387–400.
15. Novembre A. Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza : Diss. Mainz, 2011.
16. Novembre A. Schopenhauers Verständnis der Fichte'schen "absoluten Besonnenheit" // Schopenhauer-Jahrbuch. 2012. Vol. 92. S. 53–62.
17. Schelling F.W.J. Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tübingen, 1806.
18. Schelling F.W.J. Philosophie und Religion. Tübingen, 1804.
19. Schöndorf H. Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes. München, 1982.
20. Schopenhauer A. Der Handschriftliche Nachlaß / Hrsg. von A. Hübscher. 5 Bände. Frankfurt am Main, 1966–1975.
21. Schopenhauer A. Sämtliche Werke / Hrsg. von P. Deussen. München, 1911–1942.
22. Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810–1811). Göttingen, 2009.

23. Zint H. Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins // Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. 1921. Vol. 10. S. 3–45.

24. Zöller G. Der Ursprung von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* in Fichtes *Wissenschaftslehre 1812* und *System des Sittenlehre* // Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus / Hrsg. von L. Hühn. Würzburg 2006. S. 365–386.

Об авторе

Александр Сергеевич **Саттар** — аспирант Аспирантской школы по философским наукам факультета гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Homolusor@gmail.com

KANT'S AND FICHTE'S ETHICS AS SOURCES OF SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY

A. S. Sattar

*This article aims to demonstrate the centrality of Kant's and Fichte's ethics to the development of Schopenhauer's ideas of 1811–1813. The author proves the following theses based on the philosopher's manuscripts and the first edition of his dissertation. Firstly, for a long time, Kant's 'moral law' was a major element of Schopenhauer's philosophy, whereas the regulatory power of ethics supported its claim as a means to cognise the supersensible. Secondly, the dichotomy between the noumenal and the phenomenal encouraged him to develop a dualistic ontology. Thirdly, the emergence of the central concept of his early works – the 'better consciousness' – was strongly influenced by Fichte's lectures attended by Schopenhauer. Fourthly, Schopenhauer's doctrine of liberating the better consciousness from all the individual and earthly is also rooted in Fichte's practical philosophy. Fifthly, Kant's *Metaphysics of Morals* and Fichte's *System of Ethics* contributed to Schopenhauer's understanding of will as the primary essence of all things and the idea of its absolute and unconditional nature and its primacy over cognition. Sixthly, some of the key aspects of Schopenhauer's pessimism are rooted in Fichte's philosophy. Seventhly, in the first edition of his dissertation, Schopenhauer advocated Kant's ethics and formulated the supremacy of the better consciousness over the empirical as noumenal freedom and truly moral behavior and defined the category of negation as its opposite. Later, these ideas, altered and expanded under the influence of other ideas, became the cornerstone of *The World as Will and Representation*.*

Key words: Schopenhauer, Kant, Fichte, ethics, will, better consciousness, intelligible, categorical imperative, pessimism.

References

1. Kant, I. 1964a, *Grezi duhovidca, poyasnennie grezami metafiziki* [Dreams of a Visionary Explained by Dreams of Metaphysics] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 2, Moscow.
2. Kant, I. 1964b, *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. 1965b, *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4, part 1, Moscow.
4. Kant, I. 1965a, *Metafizika nraov* [The metaphysics of morals] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4, part 2, Moscow.
5. Kant, I. 1965b, *Ob iznachalno zlom v chelovecheskoi prirode* [On initially evil in human nature] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4, part 2, Moscow.
6. Kant, I. 1965r, *Prolegomenyi...* [Prolegomena...] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4, part 1, Moscow.

7. D'Alfonso, Matteo Vincenzo. 2006. Schopenhauer als Schüler Fichtes // *Fichte-Studien*. Vol. 30. S. 201–211.
8. Decher F. 1990. *Schopenhauer und Fichtes Schrift Die Bestimmung des Menschen* // *Schopenhauer-Jahrbuch*. Vol. 71. S. 45–67.
9. Fichte J.G. 1798. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. C.E. Gabler, Jena; Leipzig.
10. Fichte, J.G. 2013. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical Works]. Moscow: Akademicheskii proekt; Gaudeamus Publ. (In Russian)
11. Fichte, J.G. 1997. *Nastavleniya k blazhennoi zhizni* [The instruction concerning blessed life]. Moscow: Canon+. (In Russian)
12. Fichte, J.G. 1993. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 6 vols]. St-Petersburg: Mifril Publ. (In Russian)
13. Koßler, M. 2009. *Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer* // *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*. Ed. by Alex Naill and Christopher Janaway. Wiley-Blackwell. P. 77–97.
14. Metz, W. 2006. *Der Begriff des Willen bei Fichte und Schopenhauer* // *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus*. Hrsgg. von Lore Hühn. Ergon Verlag, Würzburg. S. 387–400.
15. Novembre, A. 2011. *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza*. Mainz. 461 S. (Diss.)
16. Novembre, A. 2012. *Schopenhauers Verständnis der Fichteschen "absoluten Besonnenheit"* // *Schopenhauer-Jahrbuch*. Vol. 92. S. 53–62.
17. Schelling, F.W.J. 1806. *Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre*. J.G. Cotta, Tübingen.
18. Schelling, F.W.J. 1804. *Philosophie und Religion*. Tübingen, I.G. Cotta.
19. Schöndorf, H. 1982. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. Johannes Bergmans Verlag, München.
20. Schopenhauer 2008. *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze: (Göttingen, 1810–11)* Ergon.
21. Schopenhauer A. 1911–1942. *Sämtliche Werke*. Hrsgg. von P. Deussen. München: R. Piper.
22. Schopenhauer A. 1966–1975. *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 5 Bände. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer.
23. Zint, H. 1921. *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins* // *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*. Vol. 10. S. 3–45.
24. Zöller, G. 2006. *Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung in Fichtes Wissenschaftslehre 1812 und System des Sittenlehre* // *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus*. Hrsgg. von Lore Hühn. Ergon Verlag, Würzburg. S. 365–386.

About the author

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