

Теистическая интерпретация атеистической метафизики Шопенгауэра

А. С. Самтар

Институт философии РАН,
Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1

Для цитирования: Самтар А. С. Теистическая интерпретация атеистической метафизики Шопенгауэра // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 1. С. 56–80.
<http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.105>

В данной статье предпринимается попытка такой интерпретации онтологии Артура Шопенгауэра, в которой его аргументация в пользу атеистических положений используется для доказательства теистического характера Воли. Эта интерпретация зиждется на включении метафизики Шопенгауэра в контекст немецкой классической философии и раскрывает семантику понятия воли как скрывающую понятие Бога как конечного принципа реальности. С этой целью, во-первых, раскрывается двойственное понимание Шопенгауэром задач метафизики. Согласно последнему, метафизика мыслится как наука, одновременно выходящая за пределы феноменального (мира как представления), но и остающаяся в пределах опыта в соответствии с кантовской критикой разума; кажущаяся несогласованность этих определений может быть преодолена, если предмет метафизики (воля) будет проинтерпретирована как Бог. Соответственно, во-вторых, анализируется содержание понятия воли и демонстрируется проблематичность шопенгауэровской аргументации в пользу ее атеистического, иррационалистического характера. В частности, показывается, что доказательства Шопенгауэра основаны на ряде недоказанных, но и не само собой разумеющихся допущений, в частности отождествление (актов) воли и тела. Кроме того, обсуждается неполнота (или отсутствие) и круговой характер самого определения понятия «воля». Наконец, реконструируется изначальный смысл понятия воли в том виде, который оно приняло в ранних рукописях Шопенгауэра, и посредством привлечения этого понятия и связанного с ним (пост)кантовского идеализма показывается, что шопенгауэровская дедукция воли как вещи самой по себе может скрывать доказательство возможности Бога как постулата практического разума в той мере, в которой его первое понятие воли было родственно «святой воле» Бога у Канта и «изначальной воле» Фихте.

Ключевые слова: Шопенгауэр, атеизм, теизм, Кант, Шеллинг, Фихте, метафизика.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2019

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2019

Введение

Основная установка философии Артура Шопенгауэра традиционно рассматривается как однозначно атеистическая, и, без сомнения, для этого есть все основания: философ открыто провозглашал себя атеистом, а основой мира, кантовской «вещью самой по себе» называл неразумную, слепую и безжалостную волю и высмеивал феномен религии как сказки для толпы, недостойные философа.

И все же это не означает, что такой образ, сколь бы корректным с точки зрения истории философии он ни был, делает невозможной интерпретацию его метафизики, которая позволила бы обратить его аргументы, ведущие к атеистическим заключениям, против этих заключений и прийти с их помощью к позиции, которую можно назвать теистической. В действительности смыслы, которые имплицитно присутствуют в его понятиях «воля» и «метафизика» и отсылают к контексту (пост)кантовского идеализма, позволяют именно в таком — теистическом — свете увидеть атеистическую метафизику Шопенгауэра. Аргументации в пользу данного тезиса посвящена настоящая статья. При этом я оставляю в стороне риторические выпады против религии, в обилии присутствующие в сочинениях Шопенгауэра, но не имеющие силы настоящего довода, а также его высказывания по поводу особенностей отдельных религий и сосредоточусь только на его валидной философской аргументации, ведущей к атеистическим умозаключениям.

С этой целью будет предпринято следующее. Прежде всего, я коротко проясню шопенгауэровское двойственное понятие метафизики. Далее, я реконструирую аргументацию, которую Шопенгауэр выстраивает для доказательства метафизики воли, и покажу ее слабые звенья, делающие ее внутреннюю обоснованность недостаточной. Затем я реконструирую исторически изначальный смысл шопенгауэровского понятия воли, предшествующий понятию, которое легло в основу его главного труда; именно первое (изначальное) понятие станет основанием теистической интерпретации метафизики Шопенгауэра как наследующей соответствующим концепциям Канта, Фихте и Шеллинга. Соответственно, аргумент, исходящий из внутреннего созерцания и восприятия себя как воли и распространяющий свойства собственной воли на понятие вещи самой по себе, может быть рассмотрен как вариация кантовского регулятивного применения разума к понятию сверхчувственного в практическом отношении, дополненная фихтеанским и шеллингианским понятием «абсолютной воли».

Элементы разного рода и в разной степени «теистических» толкований шопенгауэровского наследия имели место в так называемой Шопенгауэровской школе, однако со времен Фрауэнштэдта, Майнлендера и Эдуарда фон Гартмана были забыты. Данная работа представляет собой попытку составить чертеж аналогичного толкования — свежей интерпретации шопенгауэровских текстов, подобных также и оригинальным интерпретаци-

ям, которых удостоились другие представители немецкого идеализма. В то же время я опираюсь, в первую очередь в разделе 2.3, на историко-философский анализ.

1. Задачи метафизики

1.1. Двусмысленность понятия метафизики

Говоря о конечных задачах философии, Шопенгауэр дает два, на первый взгляд несогласованных, определения метафизики. Согласно первому определению, метафизика, в отличие от частных наук, занимается не отношениями, в которых явления стоят друг к другу согласно априорным законам познания, а тем, что стоит за этими явлениями — их *что* в противоположность их *как*. Он говорит:

«Метафизика» — какое прекрасное название! «То, что лежит по ту сторону природы и только природного, по ту сторону опыта», — или «познание того, явление чего есть природа, того, что в природе открывает себя — познание ядра, шелуха которого — природа; «познание того, на что опыт указывает как простой знак». В этом смысле это слово звучит столь чарующе для уха каждого, кто настроен на глубокие размышления, кто не довольствуется миром как явлением, а желает познать его истинную сущность. Он виден уже в этимологии слова «метафизика», и в целом и я использую его в этом же смысле¹.

Шопенгауэр далее пишет:

[В отличие от Канта] я использую слово «метафизика» в другом смысле, который больше совпадает с изначальным. А именно: я обнаружил, что наше познание мира совершенно не ограничено простым явлением; напротив, у нас, безусловно, есть данные для познания внутренней сущности мира, в явленности которой он и состоит, его внутренней сущности и ядра — ведь природа есть лишь явление того, что лежит за ее пределами, внутренней сущности, «в-себе» природы².

В соответствии с этим, первым пониманием метафизика уходит в глубь вещей, тогда как остальные науки лишь изучают поверхность явлений. Поэтому метафизика отличается от холостой переработки уже данного в сознании, кантовских априорных понятий³; это познание имеет

¹ Arthur Schopenhauers sämtliche Werke / Hrsg. von Dr. Paul Deussen. München: R. Piper, 1911–1942. Bd. X, S. 15.

² Ebd. S. 19.

³ «Все, что познано априори, субъективно; поэтому априорность — весьма односторонняя выгода для познания: его аподиктичность, всеобщность и достоверность покупаются ценой его формального и субъективного характера» (HN III, 154; здесь и далее Рукописное наследие Шопенгауэра цитируется по изданию Артура Хюбшера: *Schopen-*

апостериорный характер⁴. Замечание об апостериорном характере и противопоставление кантовскому проекту примечательно в свете второго определения метафизики.

Согласно второму определению, кажется, что метафизика выступает в качестве дисциплины, анализирующей априорные условия опыта, тем самым вскрывая и разъясняя его *возможность*: «Вся совокупность опыта похожа на зашифрованное письмо; философия же — его дешифровка, правильность которой подтверждается тем, что она сообщает письму общую связность»⁵. Значит, хотя «решение мировой загадки должно вытекать из понимания мира», в соответствии со вторым определением «задача метафизики состоит не в том, чтобы перепрыгнуть через опыт, в котором нам дан мир, а в том, чтобы понять опыт в его основании, так как опыт, внутренний и внешний, является, несомненно, главным источником познания»⁶. Противопоставляя и это понимание метафизики кантовскому, он утверждает:

Таким образом, моя метафизика, собственно говоря, никогда не выходит за пределы опыта, а только дает ключ к истинному пониманию мира, содержащегося в этом опыте. ...Она, следовательно, — наука опытная; но только ее предметом и ее источником являются не отдельные опыты, а весь опыт в его совокупности и всеобщности⁷.

Имея в виду второе понятие, Шопенгауэр заявляет, что «истинная система метафизики» может быть завершена, и тогда «ей будет присуща та неизменность, которая свойственна *apriori* познанной науке, ибо фундаментом такой системы может служить только опыт вообще, а не отдельные частные опыты. ... опыт, взятый в своей цельности, никогда не изменит своего характера»⁸.

Итак, метафизика, в соответствии с первым определением имеющая аподиктический характер, в соответствии со вторым приобретает аподиктическую достоверность, а критерием истинности становится когерентность — «подтверждение из самой себя»⁹. Такое понимание вслед за самим Шопенгауэром можно назвать «имманентным догматизмом»¹⁰.

hauer Arthur. Der Handschriftliche Nachlaß / hrsg. von Arthur Hübscher. 5 Bde. Frankfurt a. M.: Verlag Waldemar Kramer, 1966–1975; арабской цифрой обозначается номер тома, римской — страницы). См. также: Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. / под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2011. II, 150 (здесь и далее переведенные на русский язык работы Шопенгауэра цитируются по этому изданию: арабской цифрой обозначается номер тома, римской — страницы).

⁴ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. IV, 71–72.

⁵ Там же. II, 152.

⁶ Там же. I, 360.

⁷ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. II, 152–153.

⁸ Там же. С. 151.

⁹ Там же. С. 153.

¹⁰ Там же. IV, 101.

1.2. Двусмысленность определения метафизики как ключ к теистической интерпретации

Итак, Шопенгауэр дает по видимости противоречивые определения метафизики: с одной стороны, предметом такой дисциплины является мир внешний и даже выходящее за его пределы, с другой стороны — мир внутренний и априорные условия возможности опыта «в его совокупности». Шопенгауэр, во всяком случае, отчасти осознавал это эксплицитное противоречие, но даже видел в нем некоторое достоинство, позволяющее синтезировать два мира, для идеалиста представляющих собой одно — мир внутренний и мир внешний: «Лишь путем надлежащего и в соответственном пункте произведенного увязывания внешнего опыта с опытом внутренним и объединения, таким образом, этих двух столь разнородных источников познания возможно решение мировой загадки»¹¹. Вместе с тем разрешение мировой загадки происходит не без оговорок, и Шопенгауэр добавляет: «Хотя тоже в известных только границах, неразлучных с нашей конечной природой, так что мы можем прийти до правильного понимания мира, не достигнув, однако, полного и исключаящего всякие дальнейшие проблемы знания его бытия»¹². В данном отрывке «правильное понимание мира» (соответствует «имманентному» определению метафизики) и «полное знание его бытия» (соответствует «трансцендентному» определению) оказываются очевидным образом смешаны, но Шопенгауэр не считает, что это подрывает его философию.

Тот факт, что Шопенгауэр считал свою концепцию когерентной, и названная двусмысленность понятия метафизики дают нам первое указание к тому, что в действительности противоречивость его позиции может скрывать неправильность интерпретации этой позиции; в нижеследующем я буду исходить из того, что привнести последовательность в двойное понятие метафизики может смена объекта и метода метафизики — не «Воля к жизни», а Бог как изначальный принцип мира, а применяемая методология имеет не эмпирический характер, а скорее феноменологический — в духе Фихте и определенного образа философии Шеллинга. Но прежде всего нам необходимо установить два важных момента. Во-первых, раскрытие и понятийное прояснение структуры познавательных механизмов, по которым выстраиваются явления в этом мире, почерпнуто, как говорит Шопенгауэр, не только «из созерцания внешнего, действительного мира», но и «из тех данных о нем, которые раскрывает самый интимный факт самосознания»¹³. Именно этот интимный факт самосознания, связанный с обеими частями амбивалентного определения метафизики, и ведет нас дальше. Во-вторых, второй том *opus magnum* Шопенгауэра и содержащиеся в нем многочисленные оговорки относительно «условного» статуса воли как вещи самой по себе, а также, как мы увидим,

¹¹ Там же. I, 360–361.

¹² Там же. С. 361.

¹³ Там же. II, 152–153.

возникновение и формирование понятия «воля» в философии Шопенгауэра указывают на то, что его метафизика — это результат попытки соединить познание вещи самой по себе с верностью кантовской критике разума¹⁴. Сам Шопенгауэр был уверен, что такой синтез стал возможен посредством анализа «интимного факта самосознания», однако, как я покажу, подобное двойное притязание не было бы возможно без усвоения кантовской стратегии защиты постулатов разума и практической философии перед лицом критики разума¹⁵. В первую очередь необходимо рассмотреть «интимный факт самосознания» — краеугольный камень шопенгауэровской онтологии.

2. Дедукция Воли как вещи самой по себе

2.1. «Интимный факт самосознания»

Исходным пунктом шопенгауэровской дедукции ответа на метафизический вопрос стала уверенность в том, что изучение «наглядной действительности» в рамках естествознания, т.е. морфология и этиология, дает только познание законов взаимодействия явлений, не говоря о самом содержании явлений. Если бы опыт, дешифровкой которого должна стать метафизика, относился к наглядной действительности такого рода, говорит Шопенгауэр, то найти ключ к мировой загадке эмпирическим путем было бы принципиально невозможно. По этой причине «дешифровка опыта» должна относиться к априорным способностям познания, и в первую очередь к непосредственному «интимному факту самосознания», через который должна раскрыться истинная природа мира. Для того чтобы понять, как становится возможной теистическая интерпретация шопенгауэровской онтологии, необходим анализ аргументации, посредством которой Шопенгауэр приходит к онтологии, исключающей Бога или какой бы то ни было рациональный принцип в основании мира вообще.

Первый шаг состоит в констатации того, что, в отличие от всех прочих объектов в мире явлений, тело выступает не только как объект среди объектов, но и воспринимается непосредственно, вне разделения на объект и субъект:

Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивид, это тело дано двумя совершенно различными способами: во-первых, как представление в созерцании рассудка, как объект среди

¹⁴ Ср.: «Метафизика выходит за пределы явления, т.е. природы, выходит к тому, что скрыто в ней или за ней... но она при этом всегда рассматривает это скрытое лишь являющимся в природе, а не как независимое от всякого явления: метафизика остается имманентной и никогда не становится трансцендентной. Она никогда не отрешается от опыта полностью, а остается только его толкованием и разъяснением, ибо о вещах в себе она никогда не говорит иначе, чем в их отношении к явлению. По крайней мере, таков смысл, в котором пытался решить проблему метафизики, все время не упуская из виду показанных Кантом границ человеческого познания» (Там же. II, 152).

¹⁵ Там же. С. 135.

объектов, подчиненный их законам; но в то же самое время оно дано и совершенно иначе, а именно как то, что непосредственно известно каждому и обозначается словом воля¹⁶.

Вторым шагом обосновывается, почему словом «воля» обозначается то, что «непосредственно известно каждому», а также тождество тела и воли:

Волевой акт и действие тела — это не два объективно познанных различных состояния, объединенных связью причинности; они не находятся между собою в отношении причины и действия, нет, они представляют собой одно и то же, но только данное двумя совершенно различными способами — один раз совершенно непосредственно и другой раз в созерцании для рассудка. Действие тела есть не что иное, как объективированный, т. е. вступивший в созерцание, акт воли¹⁷.

Насколько проблематичным является этот тезис, я объясню в дальнейшем; здесь же только замечу, что тезис о том, что нечто мы воспринимаем одновременно и согласно закону основания, и «совершенно непосредственно», является не аргументом, а именно тезисом.

Третий шаг позволяет Шопенгауэру внести важное уточнение в положение о тождестве тела и воли, исключая из объема понятия «воля» рефлексию: «Только в рефлексии желание и действие различны: на самом деле они суть одно и то же. Каждый истинный, настоящий, непосредственный акт воли есть в то же время и непосредственно проявляющийся акт тела»¹⁸. Таким образом, Шопенгауэр не просто заявляет о тождестве воли и тела; он утверждает, что воля является *только* телом — и ничем больше. Если же «каждый истинный, настоящий, непосредственный акт воли» является телом, это означает, что даже допущение о существовании таких актов воли, которые не являются актом тела, позволяет пренебречь ими как ненастоящими и неподлинными. Критический разбор этого утверждения также будет ключевым для нашей цели.

Четвертый шаг состоит в проведении аналогии между наличным в том, что мы воспринимаем в мире явлений как объект, но одновременно также и познаем как волю, т. е. нашим телом, и тем, что мы воспринимаем в мире явлений только как объект среди объектов; если *один* объект в мире явлений есть не только представление, объект для субъекта, но и еще и субъект, то, считает Шопенгауэр, другие объекты также могут быть рассмотрены как такие, которые одновременно являются и субъектами. Более того, если мы воспринимаем себя не только как явление, но и как волю, то все прочее воспринимаемое нами как явление тоже можно рассматривать как волю, которая проявляется в мире явлений так же, как

¹⁶ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. I, 98.

¹⁷ Там же. С. 98–99.

¹⁸ Там же. С. 99.

проявляется наша собственная воля, — посредством тела. Иначе говоря, если все, что представляет собой мое тело помимо объекта для субъекта, т. е. представления, — это воля, значит, волей являются также все прочие представления, объекты моего восприятия; то, что я представляю собой помимо бытия объектом среди объектов, есть то, что составляет внутреннюю сущность явлений этого мира.

Таким образом, воля в узком смысле (то, что остается во мне помимо бытия представлением, объекта для субъекта) становится волей в широком смысле (присущей явлениям вообще). Шопенгауэр называет это заключение по аналогии: от признания своей сущности вне представления «волей» к признанию «воли» как сущности того, что открывается нам только как представления, *denominatio a potiori*, и утверждает:

Называя весь род по самому выдающемуся из его видов, познание которого, наиболее нам близкое и непосредственное, ведет к косвенному познанию всех других... Непосредственно известную нам внутреннюю сущность именно этого проявления мы должны мысленно выделить и перенести ее затем на все более слабые, менее отчетливые проявления той же сущности, и этим мы выполним требуемое расширение понятия воли¹⁹.

Несмотря на то, что сам по себе этот шопенгауэровский аргумент в высшей степени сложен и проблематичен, его рассмотрение невозможно в рамках данной статьи.

Пятый шаг состоит в отождествлении воли в широком смысле с кантовской «вещью самой по себе» и соответствующим переносом предика-

¹⁹ Там же. I, 107. Ср.: «Таким образом, ключ к пониманию внутренней сущности вещей, который могло нам дать только непосредственное познание нашего собственного существа, мы должны приложить теперь и к этим наиболее далеким от нас явлениям неорганического мира. И вот, когда мы направляем на них испытующий взор... то нам не надо напрягать свое воображение, чтобы даже в таком отдалении распознать нашу собственную сущность, именно то самое, что в нас, при свете познания, преследует свои цели, а здесь в самых слабых своих проявлениях стремится лишь слепо, глухо, односторонне и неизменно, но, будучи, однако, всюду одним и тем же, — подобно тому как и первое мерцание утренней зари делит с лучами яркого полудня название солнечного света — должно и здесь, как и там, носить имя *воли*, означающее бытие в себе каждой вещи в мире и всеединое зерно каждого явления» (Там же. С. 113). Ср. также: «Итак, вместо того чтобы думать, будто я лучше пойму свою собственную организацию, свое познание и волю, свое движение по мотивам, если мне удастся свести их к движению по причинам, силой электричества, химизма, механизма, — вместо этого, поскольку я стремлюсь к философии, а не к этиологии, я должен, наоборот, самые простые и обычные движения неорганических тел, совершающиеся, на мой взгляд, по причинам, научиться прежде всего понимать в их внутренней сущности из моего собственного движения по мотивам, и те необъяснимые силы, которые проявляются во всех телах природы, я должен признать тождественными по характеру с тем, что во мне предстает как воля, и отличными от нее только по степени. Это значит, что установленный в трактате о законе основания четвертый класс представлений должен сделаться для меня ключом к познанию внутренней сущности первого класса и из закона мотивации я должен научиться понимать закон причинности в его внутреннем смысле» (Там же. С. 119–120).

тов последней на представление о первой (например, воля в таком смысле оказывается вне множественности, вне распада и прекращения и т.п.²⁰). Основанием такого отождествления становится дедуктивный вывод: если воля в узком смысле наиболее далека от мира как представления (ее восприятие непосредственно и даже не предполагает субъект-объектных отношений), и если вообще что-то можно назвать вещью самой по себе, то к последней наиболее близка будет как раз воля. Впоследствии Шопенгауэр добавил множество оговорок к этому тезису, говоря об условном характере термина «вещь сама по себе» и о том, что воля в узком смысле — лишь приближение к вещи самой по себе, а не она сама; однако в данном случае нам важно понимать, что именно это внутреннее непосредственное восприятие служит ключом к разгадке сущности мира:

Теперь для нас стало ясно, что именно в сознании каждого отличается представление собственного тела от всех других представлений, с ним в остальном вполне сходных: это то, что тело появляется в сознании еще в совершенно ином, *toto genere* отличном виде, который обозначают словом *воля*, что именно это двоякое знание о собственном теле дает нам разгадку самого этого тела, его деятельности и движения по мотивам, а также его страдания от внешних воздействий — словом, разгадку того, чем оно является не как представление, но, кроме этого, что оно есть в себе; такой разгадки относительно существа, деятельности и страдания всех других реальных объектов непосредственно у нас нет²¹.

2.2. Изъяны аргументации Шопенгауэра

Из перечисленных пяти шагов для наших целей необходимо сосредоточиться на втором и третьем. Слабость связанных с ними доводов позволит нам подойти к теистической реинтерпретации шопенгауэровской метафизики. Прежде всего, рассмотрим основные аргументы, связанные со вторым шагом шопенгауэровской дедукции метафизики воли.

1. В ключевом месте, относящемся ко второму шагу, в качестве аргумента Шопенгауэр приводит вовсе не дедуктивное, а скорее эмпирическое наблюдение: «Каждый истинный акт его воли тотчас же и неизбежно является также движением его тела: субъект не может действительно пожелать такого акта, не заметив в то же время, что последний проявляется в движении тела»²². Иными словами, тождество воли и тела обосновывается тем, что акты, в кото-

²⁰ Там же. С. 108–110.

²¹ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. I, 101.

²² Там же. С. 98. См. также: «В подтверждение этого было уже указано, что каждое воздействие на мое тело тотчас же и непосредственно аффицирует и мою волю и в этом отношении называется болью или наслаждением, а на низшей ступени — приятным или неприятным ощущением и что, с другой стороны, каждое сильное движение воли, т.е. аффект и страсть, потрясает тело и нарушает течение его функций» (Там же. С. 104).

рых они проявляются, одновременны и предполагают друг друга: каждый акт воли всегда сопровождается соответствующим актом тела, и наоборот²³. Обратим внимание на то, что это соображение основывается на логическом круте, поскольку «истинность» актов воли и тела, т. е. их непосредственность, по отношению к которой рефлексия и формирование мотива будут неким вторичным и «неистинным актом», уже предполагает определение «истинности» и «неистинности» этих актов: предполагает тождество воли и тела.

2. Относительно доказательства тождества воли и тела Шопенгауэр предлагает также соображение, связанное не с актами воли в собственном смысле, а с поступками. В самом деле, с каждым поступком необходимо связано достаточное основание его существования, т. е. мотив, а причиной действия по определенным мотивам, т. е. причиной эмпирического характера, является умопостигаемый характер. Если не предполагать, что за каждым актом поведения лежит некий акт умопостигаемого характера, т. е. акт воли, то поведение окажется необъяснимым и беспричинным, что абсурдно. Таким образом, акт тела отождествляется с поступком, поступок — с эмпирическим характером, эмпирический характер — с умопостигаемым характером, а последний — с волей; по транзитивности, акт тела оказывается тождественным с волей, и притом он не просто одновременен с актом тела, а предполагается как тождественный ему *логически*²⁴. Обратим внимание на отождествление воли с умопостигаемым, а не эмпирическим характером: во-первых, в рамках данного аргумента оно является предвосхищением основания, поскольку предполагает тождество воли с кантовским ноуменальным миром; во-вторых, эта логиче-

²³ См. также: «Я познаю свою волю не в ее целом, не как единство, не вполне в ее существе: я познаю ее только в ее отдельных актах, т. е. во времени, которое служит формой явления моего тела, как и всякого объекта; поэтому тело составляет условие познания моей воли. Оттого без своего тела я, собственно, не могу себе представить этой воли» (Там же. С. 100).

²⁴ Ср.: «Итак, если каждое действие моего тела есть проявление акта воли, в котором при данных мотивах высказывается и самая моя воля вообще и в целом, т. е. мой характер, то неизбежным условием и предпосылкой каждого действия тоже должно быть проявление воли, ибо ее проявление не может зависеть от чего-либо такого, что не существовало бы непосредственно и исключительно в силу ее самой, т. е. от чего-либо такого, что было бы для нее лишь случайным и что делало бы самое ее проявление лишь случайным; а таким условием и оказывается именно все тело. Последнее поэтому уже само должно быть проявлением воли и должно так относиться к моей воле в целом, т. е. к моему умопостигаемому характеру, проявлением которого во времени служит мой эмпирический характер, как отдельное действие тела — к отдельному акту воли. Следовательно, все тело не может быть не чем иным, как моею волей, сделавшейся видимой, не чем иным, как самую мою волей, поскольку она есть наглядный объект, представление первого класса» (Там же. С. 104).

- ская ошибка представляется показательной в свете родословной шопенгауэровских понятий воли и умопостигаемого характера.
3. Как апостериорный аргумент можно рассматривать шопенгауэровские примеры относительно содержания понятия воли в узком смысле: действия тела, такие как боль и радость, удовольствие и неудовольствие, аффект и страсть²⁵. Однако примеры не определение; Шопенгауэр вообще не дает определения воли в изначальном смысле, т.е. человеческой воли, лишь заявляя, что она не подлежит определению и каждому читателю должно быть непосредственно известно, что это такое²⁶; с его точки зрения, значение понятия воли должно быть «непосредственно достоверной истиной»²⁷. Однако даже если предположить, что такой (без дальнейших пояснений — произвольный) список есть проявление «воли», притом только ее и притом всегда, из этого с логической необходимостью не следует искомое *тождество*. Напротив, если, как хотел этого Шопенгауэр, рассматривать поступки как следствие неких актов воли, т.е. также и умопостигаемого характера, то указанные аффекты могут быть частью или следствием действий воли, а не тождественными с ней.

Здесь мы оставляем без рассмотрения религиозно-мистические основания, в соответствии с которыми Шопенгауэр вообще считал телесное злом: нас интересуют философские аргументы, и как с этой точки зрения шопенгауэровское рассуждение относительно характера Воли к жизни, т.е. воли в широком смысле, рушится: если тождество тела и воли не доказано, то не доказан иррациональный, неуправляемый, «греховный» характер воли (всё это характеристики, которые переходят к «воле» от «тела»). Соответственно, у нас нет философских оснований для того, чтобы предполагать «иррациональный» характер вещи самой по себе.

Другим аргументом в пользу отождествления воли в широком смысле и неразумности служит *порядок*, в котором Шопенгауэр располагает элементы натурфилософии, следующей из онтологии воли. Тот факт, что на низших ступенях объективации воли ее проявления в наименьшей степени смешаны с познанием (читай: разумностью, рациональным), позволяет Шопенгауэру говорить о том, что именно на этом уровне воля выступает наиболее отчетливым образом, лучше всего раскрывает свой характер, и этот характер — полярность и непримиримая борьба проявлений воли: «Воля сама по себе бессознательна и представляет собой лишь слепой, неуправляемый порыв, — такой она проявляется еще в неорганической

²⁵ См., напр.: Там же. С. 99.

²⁶ Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Bd. III. S. 76.

²⁷ См.: Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. I, 105.

и растительной природе и ее законах, как и в растительной части нашей собственной жизни»²⁸. Этот аргумент от всеобщей борьбы за материю и существование, впрочем, приложим и ко всем существам — вплоть до человеческого тщеславия²⁹.

Несложно заметить, что и здесь в аргументации Шопенгауэра присутствует логический круг: то, что воля проявляется наиболее характерным образом там, где она меньше всего искажена познанием, уже предполагает такое определение, согласно которому она будет противопоставлена познанию. Кроме того, согласно самому же Шопенгауэру, эта «междоусобная борьба, извечная и непримиримая», вообще не имеет отношения к вещи самой по себе, чуждой множественности и изменения³⁰. Если «все это не касается воли, а выступает только способом ее объективации и лишь благодаря последней имеет косвенное отношение к воле, в силу которого и служит выражению ее сущности для представления»³¹, то остается неясным, что позволяет нам заключать от свойств следствия (проявления, объективации) к свойствам причины (истока). Однако именно это позволяет Шопенгауэру говорить о том, что сущностью воли является неразумность и чистое, не опосредованное познанием страдание:

Так, на этой низшей ступени мы видим, что воля проявляется как слепое влечение, как темный, глухой порыв, далекий от всякой непосредственной познаваемости. Это — самый простой и самый слабый род ее объективации. Таким слепым влечением, таким бессознательным порывом она, однако, является еще во всей неорганической природе, во всех первоначальных силах, которыми занимаются физика и химия³².

Третьим аргументом можно считать дедуктивное умозаключение о том, что, если воля как вещь сама по себе находится вне действия закона причинности, значит, ей чужды и мотивы, поскольку закон достаточного основания действия является подвидом закона причинности. Поэтому Шопенгауэр отвергает осмысленность самого вопроса о том, чего хочет воля: несмотря на то что всякая воля в узком смысле чего-то хочет, на что-то направлена, т. е. определяется мотивом, воля в широком смысле как вещь сама по себе может быть исключена из этого отношения: «Отсутствие всякой цели, всяких границ относится к существу воли в себе, ибо она есть бесконечное стремление»³³. Таким образом, Воля не хочет

²⁸ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. I, 236.

²⁹ См.: Там же. II, 294–303; III, 181–278.

³⁰ Ср.: «Мы рассмотрели великое многообразие и различие явлений, в которых объективируется воля, мы видели их междоусобную борьбу, бесконечную и непримиримую. Но, согласно всему нашему прежнему анализу, самая воля как вещь в себе вовсе не заключается в этой множественности, в этой смене» (Там же. I, 141).

³¹ Там же.

³² Там же. С. 139.

³³ Там же. С. 150. Ср.: «Вследствие всего этого воля там, где ее озаряет познание, всегда знает, чего она хочет теперь, чего она хочет здесь, но никогда не знает, чего она хочет

ничего конкретного, но хочет *вообще*; Шопенгауэр говорит в связи с этим о воле к *жизни* в целом, но уже Эдуарду фон Гартману казалось непонятным, почему «бесконечное стремление» должно реализовываться именно в стремлении к жизни, а не в стремлении также и к представлению. Филипп Майнлендер же считал логически убедительным стремление воли не к жизни, а к смерти. В качестве подтверждения Шопенгауэр мог предложить только характер проявлений воли, которые, действительно, борются за жизнь, а не познание или смерть. Проблема с этим утверждением состоит в том, что, во-первых, оно вновь предполагает переход от свойств следствия к свойствам причины, во-вторых, привлекает в качестве парадигмальных низшие уровни объективации воли, т. е., как мы увидели, предполагает понятие воли, к которому еще только необходимо прийти, т. е. содержит логический круг, в-третьих, оно является примером, а не аргументом.

Наконец, самый сильный и, вероятно, самый известный аргумент Шопенгауэра — его «априорная» дедукция страдания из понятия воли, т. е. из свойства желания: «Желание по своей природе — страдание»³⁴. С точки зрения Шопенгауэра, всякое неудовлетворенное желание по определению предполагает страдание, а воля как желание, которое не желает ничего конкретного, т. е. не может найти удовлетворения, представляет собой чистое, ни в один момент не удовлетворимое страдание³⁵. На это, однако, следует возразить, что такое определение желания, даже если допустить, что оно эмпирически верно для воли в узком смысле, неприложимо к вещи самой по себе, поскольку предполагает не обоснованную ничем, кроме логического круга, аналогию с желанием, относящимся к телу (волей в узком смысле).

вообще; каждый отдельный акт ее имеет цель, общее же желание таковой не имеет, подобно тому как всякое отдельное явление природы определяется достаточной причиной для своего наступления в данном месте и в данное время, не имеет же причины раскрывающаяся в нем сила вообще, ибо последняя — это ступень проявления вещи в себе, безосновной воли» (Там же. С. 151).

³⁴ Там же. С. 268.

³⁵ См., напр.: «Это стремление, составляющее ядро и в себе каждой вещи, мы давно уже признали в качестве того, что в нас, где оно раскрывается яснее всего, при свете полного сознания, носит имя воли. Задержку от препятствия, возникающего между ней и ее временной целью, мы называем *страданием*, а достижение цели — *удовлетворением*, благополучием, счастьем. Эти имена мы можем перенести и на упомянутые раньше явления бессознательного мира, более слабые по степени, но тождественные по существу. Мы видим их тогда постоянно страдающими и лишенными прочного счастья. Ибо всякое стремление вытекает из нужды, из неудовлетворенности своим состоянием, и, следовательно, пока его не удовлетворят, оно есть страдание; но ни одно удовлетворение непродолжительно, напротив, оно всегда служит только исходной точкой для нового стремления. Мы видим, как стремление повсюду окружено многообразными преградами, видим его в постоянной борьбе, т. е. оно всегда является нам как страдание: нет конечной цели стремления — нет, следовательно, меры и цели страдания» (Там же. С. 265).

2.3. Возможность дедукии «рационалистической» воли как «абсолютной воли» и вещи самой по себе

Я кратко описал (довольно скудные) характеристики понятия воли и в узком, и в широком смысле. Для того чтобы увидеть возможности существенной реинтерпретации этой атеистической онтологии в теистическом духе, следует обратить внимание на тот смысл, который остается неясным из прочтения опубликованных Шопенгауэром работ. В самом деле, из анализа истории возникновения понятия воли станет ясно, что потенциал теистической интерпретации его онтологии связан не только с тем, что небудительной является его атеистическая аргументация, но и с теми смыслами, которые вобрало в себя понятие воли в один из начальных периодов формирования философии Шопенгауэра.

Впервые концепция воли появляется в манускриптах Шопенгауэра в виде, существенным образом отличным от ее зрелой формы. Ее появление стало результатом рецепции соответствующих концепций Канта, Шеллинга, Фихте и относилось к осени 1811 г. Как мы знаем, кантовская практическая философия включала в себя понятие воли, или способности желания, как «способности через свои представления быть причиной предметов этих представлений»³⁶, или «причинности разумных существ в отношении действительности объектов»³⁷. В этом качестве это понятие служит синонимом орудия практического осуществления намерений, имеющих умопостигаемый характер, и открывает познание сверхчувственно-го через познание морального закона «во мне»³⁸. При этом Кант утверждал, что познание не имеет статуса познания для теоретического разума, но имеет значимость только для практического разума, хотя и имеет для него характер несомненной объективной реальности³⁹. Уже здесь следует заметить, что самые первые шопенгауэровские шаги в сторону построе-

³⁶ Кант И. Сочинения: в 6 т. / под ред. В. Асмуса, А. Гулыги, Т. Ойзермана. М.: Мысль, 1963–1966. Т. 4, ч. 2. С. 117.

³⁷ Там же. С. 364–365. Ср.: «Воля — это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого достаточна физическая способность или нет), т. е. свою причинность» (Там же. С. 326). См.: Там же. С. 22, 31.

³⁸ См., напр.: «Мы показали, что нет никакого противоречия в том, чтобы рассматривать все его действия, поскольку они явления, как физически обусловленные, и в то же время причинность его, поскольку действующее существо есть существо, принадлежащее к умопостигаемому миру, рассматривать как физически необусловленную и таким образом понятие свободы делать регулятивным принципом разума, чем я, хотя вовсе не познаю предмета, которому приписывается такая причинность, все же устраняю препятствие» (Там же. С. 369).

³⁹ Ср.: «Чистый практический разум заполняет теперь это пустое место определенным законом причинности в умопостигаемом мире (через свободу), а именно моральным законом; хотя от этого спекулятивному разуму проникательности не прибавляется, но зато приобретает больше достоверности его проблематическое понятие свободы, которому здесь дается объективная и хотя только практическая, но несомненная реальность» (Там же).

ния метафизики были основаны на приведенной двойкой предпосылке, утверждающей, с одной стороны, возможность и даже действительность метафизического познания, а с другой стороны — то, что такое познание не нарушает границ, поставленных ему критическим проектом — «словно подземный ход или потайная галерея, которая как бы предательски сразу вводит нас в крепость, совершенно недоступную для внешнего натиска»⁴⁰. «Критика практического разума» была одним из первых философских сочинений, прочитанных Шопенгауэром, и это чтение непосредственно предшествует появлению в его манускриптах понятия «воля».

Однако к кантовскому истоку двойственности шопенгауэровского определения метафизики я еще вернусь, сейчас же важнее подчеркнуть, что первые шопенгауэровские определения воли — вполне в соответствии с духом и буквой кантовской философии — связывают это понятие со сферой морали. Осенью 1811 г., в примечании к «Метафизике нравов» Шопенгауэр пишет: «Мораль относится исключительно к воле... Внешний мир является для нее реальным только в той мере, в которой он может или не может определить волю»⁴¹. Спустя несколько месяцев он замечает:

Воление (Wollen) — это самостоятельное определение своей причинности к изменению в объективном или субъективном мире. Но тогда 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, т. е. свободой⁴².

Ориентируясь на эти определения, именно Канта Шопенгауэр берет в союзники, критикуя 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»⁴³.

Вслед за Кантом Шопенгауэр считал, что посредством этого понятия ему откроется сфера сверхчувственного в обход критики разума⁴⁴. Как и Кант, он считал, что моральное чувство, закон априорны, абсолютно до-

⁴⁰ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. II, 161.

⁴¹ HN I, 16, Nr. 25.

⁴² HN II, 358.

⁴³ HN II, 346.

⁴⁴ Ср.: «В понятии чистой воли содержится понятие причинности из свободы, т. е. такой причинности, которая определяема не по законам природы и, следовательно, не способна ни к какому эмпирическому созерцанию как доказательству своей реальности, но которая все же свою объективную реальность полностью подтверждает a priori в чистом практическом законе, однако (как это легко усмотреть) не для теоретического, а только для практического применения разума», это *causa noumenon* — через задние двери. Даже если «вправе применять только к моральному закону» (Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 377).

стоверны и открываются в воле как практической способности⁴⁵. Однако, вслед за Кантом же, он считал волю синонимом умопостигаемого характера *единичного субъекта*⁴⁶, притом — несмотря на «критику» рационализма Фихте — синонимом *разумной, рациональной* способности осуществлять морально значимые намерения⁴⁷. В этом смысле он во второй половине 1812 г. заявляет о примате «абсолютной» воли над чувством:

Я утверждаю, что моя воля абсолютна, стоит выше всякого телесного мира и природы, изначально свята, а святость ее безгранична; ограниченна скорее власть мира надо мной, потому что [ее] *terminus* [граница (лат.)] — это уничтожение моей личности, после которой и этой власти наступает конец. Поэтому моя свобода — это абсолютный закон, и нет для нее ничего невозможного⁴⁸.

Очевидно, что эти первые определения воли настолько же отличаются от центрального понятия зрелой шопенгауэровской метафизики, насколько от последнего отличается кантовский концепт. Впрочем, вскоре Шопенгауэр делает попытки расширить понятие воли и, вопреки ожиданиям, определяет ее не как темное начало мира, вещь саму по себе, а в смысле, тождественном соответствующим понятиям Шеллинга и Фихте. В самом деле, уже в только что процитированном фрагменте Шопенгауэр наравне с абсолютной и безусловно непогрешимой волей делает предположение о некоторой, по всей видимости индивидуальной, воле, которой присуща «несвятость»⁴⁹. Различение индивидуальной и абсолютной, или «лучшей», воли тесно связано с ранней шопенгауэровской метафизикой «лучшего сознания», что представляет собой отдельную тему; здесь я хочу показать то, что важно для понимания собственно воли — в узком и широком смысле.

Появление двух ипостасей воли, абсолютной и индивидуальной, связано с шопенгауэровской рецепцией концепций Шеллинга и Фихте. Сдвиг в семантике, приписывающий «воле» «абсолютный» характер и переводящий ее из начала практической способности в принцип формирования сознания вообще, был известен Шопенгауэру уже из чтения осенью — зимой 1811 г. «Исследований, поясняющих идеализм наукоучения» Шеллинга, в которых автор заявлял:

Единственное, что превосходит всякое наше познание, — это способность *трансцендентальной свободы, или воления* в нас. Ведь в качестве гра-

⁴⁵ Там же. С. 377.

⁴⁶ См.: Там же. С. 371.

⁴⁷ См.: «Доброе же или злое всегда означает отношение к воле, поскольку она определяется законом разума — делать нечто своим объектом; Впрочем, воля никогда не определяется непосредственно объектом и представлением о нем, а есть способность делать для себя правило разума побудительной причиной поступка (в силу чего объект и может стать действительным)» (Там же. С. 383).

⁴⁸ HN II, 364. Ср.: Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 6–57, 120.

⁴⁹ HN II, 364.

ницы всякого нашего знания и действия оно есть также и необходимым образом единственно *непостижимое, неразрешимое* — по своей природе *безосновнейшее*, недоказуемое, а как раз поэтому непосредственнейшее и очевиднейшее в нашем знании⁵⁰.

Впрочем, в это же время Шопенгауэр читал также и «Систему трансцендентального идеализма», в которой понятие воли объединяет теоретическую и практическую способности⁵¹, служит условием самосознания и освобождает субъект от зависимости от объекта, от конечного и несвободного⁵². С точки зрения Шеллинга, это происходит посредством «самоопределения» — некоего самосозерцания, которое и является волей:

Это некий толчок (Schwung), который дух дает сам себе за пределами всего конечного. Тем самым он уничтожает для себя все конечное, и только в этом *абсолютно положительном* он созерцает *сам себя*. Это самоопределение духа называется *волей*. Дух *хочет*, и он *свободен*. Тому факту, что он *хочет*, невозможно найти никакой другой причины, *ведь именно потому, что это действие происходит абсолютно, оно и есть акт воли* (ein Wollen)⁵³.

Поэтому «дух — это *изначальное воление* (ursprüngliches Wollen), а эта воля должна быть настолько же *бесконечной*, как и он сам»⁵⁴. Конечно, вслед за Кантом Шеллинг полагал, что свободное самоопределение (становление объектом для самого себя), объект которого — возможное будущее Я, есть свободный индивидуальный моральный выбор⁵⁵, однако эксплицитно отличал абсолютную волю и эмпирическую⁵⁶.

⁵⁰ F. W. J. Schellings Philosophische Schriften. 1. Bd. Landshut: Philipp Krüll, 1809. S. 269.

⁵¹ Ср.: «Уничтожая действием для себя все объективное, духу не остается ничего, кроме *чистой формы его воли* — отныне вечного закона его образа действия... Это — то самое действие, которое мы с самого начала искали, действие, которое объединяет теоретическую и практическую философию» (Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. / под ред. А. Гулыги. М.: Мысль, 1987–1989. Т. 1. С. 262).

⁵² «*Действовать абсолютно* (schlechthin handeln) тождественно волению (Wollen). Поэтому дух непосредственно осознает свою деятельность только в *волеии*, а акт *волеия* вообще есть *высшее условие самосознания* (F. W. J. Schellings Philosophische Schriften. S. 262). «Без свободы воли в нас есть только слепое представление и нет никакого сознания самих себя в нашем представлении» (Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. С. 263). «*Абсолютная абстракция, т. е. начало сознания, объяснима только из самоопределения, или действия интеллигенции, направленного само на себя*» (Там же. С. 401). «Такое самоопределение интеллигенции называется волением в самом общем значении этого слова. ... Речь здесь идет не об определенном волеии, в котором уже заключено понятие объекта, а о трансцендентальном само определении, об изначальном акте свободы» (Там же. С. 402).

⁵³ F. W. J. Schellings Philosophische Schriften. S. 261–262.

⁵⁴ Ebd. S. 263.

⁵⁵ Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. С. 410.

⁵⁶ См.: «Если бы абсолютная (чистая) воля не была ограничена противоположной ей волей, то она не могла бы осознать себя, т. е. свою свободу; и наоборот, если бы эмпирическая воля (которую мы осознаем) отличалась бы от абсолютной не только границами,

Вне всякого сомнения, ранний Шопенгауэр перенял это разделение и говорил об абсолютной воле именно в таком смысле, хотя выразил свою мысль в заметках не к Шеллингу, а к Фихте, с именем которого появление шопенгауэровской концепции воли связано еще в большей степени, чем с автором философии тождества. Приведенное выше определение воли как спонтанности появилось в заметке под названием «О Фихте вообще», а в глоссе к «Основным чертам современной эпохи» Шопенгауэр прямо отождествил волю (Wille) и полагаемый самому себе моральный закон, благодаря которому «Я» желает только того, что *достойно* желания⁵⁷. Однако если эти определения недалеко отстояли от кантовских, то фрагмент, в деталях представляющий раннее шопенгауэровское представление о воле и появившийся в комментарии к фихтевской «Системе учения о нравах», отмечает тектонический сдвиг в сторону «абсолютизации» воли, притом «абсолютная» воля всецело разумна и относится к сфере морали. Соответствующий фрагмент начинается со слов: «[На этих страницах] о воле написано много достойного прочтения. Но я возражаю»⁵⁸, и в действительности он содержит не возражение концепциям Фихте, а их парафразу.

В прокомментированном Шопенгауэром сочинении Фихте называет волю истоком первоначального разделения на субъект и объект в теоретическом плане, а в практическом (мышление) называется «волей» (Wollen, Wille) — немислимой, но познаваемой через интеллектуальное созерцание способности⁵⁹, первым и необходимым условием самопознания и даже существования «Я»⁶⁰ и вообще условием появления самих мысли⁶¹ и внешнего мира⁶². 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»⁶³. Подчиненность действия воле (Wille) как «сознательному решению», ее первичность по отношению ко всякой *внешней* причинности, вообще неприменимость кантовских категорий в отношении ее сверхчувственного источника — все это суть условия ее абсолютной свободы от гетерономных импульсов⁶⁴. Конечно, абсолютная, чистая воля не индивидуальна, ведь индивид — это субъект, а в первоначальном акте нет ни субъекта, ни объекта. Именно в этом контексте Фихте формулирует максимум «безграничного и свобод-

но по своему основанию, то и тогда в нашей эмпирической воле не было бы никакого сознания свободы» (Там же. С. 325).

⁵⁷ HN II, 345.

⁵⁸ HN II, 349.

⁵⁹ *Fichte J. G. Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Jena; Leipzig: C. E. Gabler, 1798. S. 10.

⁶⁰ Ebd. S. 11, 48, 107–108.

⁶¹ *Fichte J. G. Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. S. 45.

⁶² Ebd. S. 81–82, 86.

⁶³ Ebd. S. 197.

⁶⁴ Ebd. S. 198–202.

ного (gesetzlos) верховенства (Oberherrschaft) [воли] над всем находящимся вне нас»⁶⁵ и утверждает, отождествляя волевое сознательное действие с деятельностью вообще: «Всякое воление (Wollen) абсолютно»⁶⁶. Как мы видели, Шопенгауэр перенимает это толкование. Не случайно страницы, которые Шопенгауэр 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 чувства⁶⁷. Фихте отдельно говорит о чистой воле, присущей только Богу, — чистой форме без всякого содержания, вообще не определенной объектом, поскольку она сама создает себе объект.

В своих «возражениях» Шопенгауэр разъясняет эти положения применительно к своей собственной философии. Он повторяет определение Фихте и говорит, что свободу воли (die Freyheit des Willens) можно было бы также назвать «свободой *не желать*» (eine Freyheit des Nichtwollens), т. е. «произволом» (Willkühr), или «сознательным выбором (Wahl mit Besonnenheit) между предметами желания»⁶⁸. Повторяя высказанную на тех же страницах идею Фихте, Шопенгауэр, не ссылаясь на ее автора, утверждает, что независимость нашего произвола от априорных форм чувственности отличает нас от животных, «навечно оставшихся в оковах настоящего», поэтому произвол можно назвать, говорит он, «практическим разумом»⁶⁹.

Развивая фихтевские идеи, Шопенгауэр пишет:

Но свобода воли является способностью уничтожения всякого своеволия (des Ganzen Eigenwillens), а ее высочайший закон гласит: «Не возжелай ничего» (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, т. е. всякая индивидуальность (alle Individualität) прекратит свое существование. Поэтому Кант и представляет это как *объективный* нравственный закон, ведь последний основывается вовсе не на свойствах субъекта, подобно своеволию, а целиком и полностью на свойствах объекта. Хотя в таком случае всякое воление (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 уничтожает волю (dies Soll hebt das Wollen auf)... Моя самость,

⁶⁵ Ebd. S. 235.

⁶⁶ Ebd. S. 21.

⁶⁷ Ebd. S. 206–209.

⁶⁸ HN II, 349.

⁶⁹ Ebd. Ср. с отрицанием подобного тезиса: Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. I, 86–87.

индивид, больше не будет субъектом действия, а будет орудием чего-то безымянного (eines Unnennbaren), некоего вечного закона (eines ewigen Gesezes)⁷⁰.

Итак, Шопенгауэр противопоставляет свободную автономную волю «своеволию» — индивидуальной воле, которая должна быть уничтожена, будучи лишь орудием «безымянного»:

То, чего требует моральный закон — это чистое отношение (действие) субъекта к объекту, и это отношение является определенным... Отсюда следует, что моя индивидуальность, т. е. мое своеволие должно... быть уничтожено; не оно, а сам объект должен определять поступок⁷¹.

Шопенгауэровское «Безымянное», или «Неименуемое»⁷², в этике Фихте соответствует первоначальной неразличимости «Я» на субъект и объект, «которую можно описать только как задачу мышления, но никогда нельзя мыслить саму по себе... пустое место в нашем исследовании», ибо «Я не может постичь само себя в- и для-себя... Оно есть абсолютный X»⁷³. Этому «абсолютному X», кантовскому проблематическому понятию вещи самой по себе, или Бога в шопенгауэровской метафизике, соответствует апофатическое «лучшее сознание», и Шопенгауэр указывает на связь его моральной сферы с метафизическим познанием: «Моральный закон является лишь высшей способностью познания (ein höheres Erkenntnißvermögen). Об этом говорил уже Платон, который называл добродетель *episteme* [знание (др.-греч.)], а всякий грех — заблуждением»⁷⁴. Отметим (пока только в скобках) попытку Шопенгауэра достичь познания этой «абсолютной» — уже не кантовской — воли кантовским путем: через моральный закон, моральное долженствование.

Наконец, в другом примечании все к той же фихтевской «Системе учения о нравах» Шопенгауэр недвусмысленно дает понять, что под «деятельностью воли, спонтанностью» должно пониматься нечто *сознательное и рациональное*, не подчиненное каким-либо законам и объединяющее теоретическую и практическую способности, т. е. нечто противоположное

⁷⁰ HN II, 349–350. Ср.: «Мы вообще не будем говорить ни о чем “должном”, так как об этом можно говорить только с детьми и народами в пору их детства, а не с теми, кто усвоил себе всю культуру эпохи, достигшей совершеннолетия. Ведь это явное противоречие — называть волю свободной и тем не менее предписывать ей законы, по которым она должна желать: “должна желать” — деревянное железо!» (Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. I, 234).

⁷¹ HN II, 350. — Тем самым он повторяет фихтевскую дефиницию воли как перехода от неопределенности к определенности и его же постулат о том, что воля определяется своим объектом.

⁷² Ср.: «Отсюда следует, что вместо моей воли отношение между объектом и субъектом (действие) должно определяться через что-то другое (неименуемое)» (HN II, 350–351).

⁷³ Fichte J. G. Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. S. 41. См. также: Ebd. S. 208, 228–229. Ср. с: Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. С. 224–225.

⁷⁴ HN II, 351.

бессознательной деятельности простого восприятия и даже разумное⁷⁵. Поэтому, говоря о «двух единственных значительных сторонах жизни, из которых одна в высшей степени серьезна, а другая в высшей степени смешна», первую он называет «реальным, волей (Wille) в каждом индивидуе», а «вторую — происходящим, событиями в мире, ничтожным; первая — это священный огонь, вторая — дым, поднимающийся от него и принимающий причудливые формы, прежде чем исчезнуть в небытии»⁷⁶. Именно в таком качестве Шопенгауэр употреблял понятие «лучшей воли» вплоть до 1814 г.⁷⁷ Даже несмотря на абсолютизацию воли как (трансцендентального) начала и условия мира, Шопенгауэр вплоть до весны-лета 1814 г. сохранял кантовско-фихтевский рационализм в понимании воли.

В данной работе я не могу останавливаться на деталях этого процесса⁷⁸. Однако следует подчеркнуть, что изначально понятие воли восходило к трансцендентальной установке, согласно которой она не только была синонимом нравственного долженствования, но и творцом внешнего мира. Именно благодаря последнему обстоятельству познание себя как воли может быть экстраполировано на познание мира (природы) как воли: вся природа — это воля, ведь воля — это условие ее существования и сверхчувственная (притом разумная) основа.

Однако самым важным для нас следствием анализа этой родословной шопенгауэровской «воли» является момент, самим Шопенгауэром *expressis verbis* отрицаемый: сверхчувственное (в кантовском словоупотреблении) и абсолютное (в терминологии Шеллинга и Фихте), на которое в обход догматизма указывает так понятая воля, — это Бог. Разумеется, добавляя к понятию воли как индивидуальной способности желания смысл «абсолютной» воли как истока мира, раскрывающего законы миропорядка, сам Шопенгауэр был далек от теистической интерпретации, а впоследствии разработал аргументацию, которая бы показала, что в действительности абсолютность, независимость этой воли, ее примат над теоретическим разумом скрывает ее неразумность, но, как мы видели, данная аргументация не может считаться убедительной. По этой причине я считаю возможным для теистической интерпретации шопенгауэровской онтологии использовать понятие воли в только что описанной форме, в которой оно сложилось в 1812 г. под влиянием Канта, Шеллинга и Фихте.

Таким образом, мы можем вернуться к изначальной задаче построения теистической интерпретации метафизики воли. Я уже упоминал о том, что амбивалентность кантовского метафизического проекта легла в основу и шопенгауэровских представлений о допустимом и должном в метафизике; упоминалось также и о том, что Шопенгауэр использовал кантовские оговорки о регулятивном статусе познания, доступного прак-

⁷⁵ HN II, 348; HN I, 87–88, Nr. 148.

⁷⁶ HN II, 338.

⁷⁷ HN II, 329; HN I, 90–91, Nr. 158.

⁷⁸ Подробнее см.: *Саттар А. С. Этика Канта и Фихте как один из источников философии Шопенгауэра // Кантовский сборник. 2016. № 2 (56). С. 49–67.*

тическому разуму, чтобы легитимировать метафизику перед лицом критики разума. Подробное рассмотрение формирования его представлений о задачах, ограничении и методах философии значительно выходит за границы статьи, поэтому я приведу данное положение как аксиому⁷⁹. Здесь я лишь могу указать на аргументы, которые могут привести к теистической интерпретации шопенгауэровской онтологии исходя, во-первых, из его понятия воли 1812 г. и, во-вторых, из того способа, который был использован Кантом для построения метафизики, предполагающей существование Бога как высшего принципа мироздания.

В действительности на возможность такой реинтерпретации указывал и сам Шопенгауэр, пытавшийся во втором томе своего главного труда пояснить смелые метафизические заявления первого тома: «Следует иметь в виду — и я всегда настаивал на этом — что и внутреннее восприятие своей собственной воли еще вовсе не дает нам исчерпывающего и адекватного знания вещи в себе. <...> Хотя в этом внутреннем познании вещь в себе и сбрасывает значительную долю своего покрова, тем не менее она еще не выступает в полной наготы»⁸⁰; «волевой акт и представляет собой только самое близкое и самое отчетливое *проявление* вещи в себе»⁸¹. Далее он замечает:

Но, сделав этот последний и самый крайний шаг, мы встречаемся еще и с таким вопросом: что же в конце концов есть сама по себе, непосредственно, та воля, которая отображается в мире и предстает как мир? Другими словами: что она такое, совершенно независимо от того, что она представляет собой как воля, или вообще является, т. е. вообще познается? На этот вопрос *никогда* нельзя дать ответ, ибо, как я сказал, сама познаваемость уже противоречит бытию в себе и все познанное, уже как таковое, есть только явление⁸².

Итак, достичь знания сверхчувственного в собственном смысле невозможно, и именование этого проблематического «X» на основании внутреннего созерцания «волей» имеет условный характер. То, что Шопенгауэр все же называет ключом к разгадке мировой тайны и выяснению свойств «абсолютной» воли экстраполяцию познанного в акте именно такого внутреннего созерцания, проясняется посредством переноса кантовского аргумента на шопенгауэровский. Согласно этой аргументации, мы находим в себе абсолютную свободу, которая имеет примат над (практическим) разумом и открывает нам сверхчувственное; признавая, что ее познание не есть познание вещи самой по себе, мы тем не менее считаем волю в себе ее непосредственным и единственно доступным нам прояв-

⁷⁹ См.: *Самтар* А. С. «Истинный критицизм»: Неизвестная рецепция кантовской философии ранним Шопенгауэром // Кантовский сборник. 2016. № 1 (55). С. 52–65.

⁸⁰ *Шопенгауэр* А. Собрание сочинений: в 6 т. II, 162.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же. С. 163.

лением, а ее постулирование — необходимым для существования мира и возможности свободного морального действия. Феноменологическое размышление и дедукция сверхчувственного приводят нас к заключению, что воля является условием и порождающим началом мира (в трансцендентальном смысле), а рационалистическое понятие внутренней воли позволяет заключить о разумной природе «абсолютной» воли.

Привлечение аргументации из «Критики практического разума» и понятия «абсолютной» воли также вносит порядок в указанную двусмысленность шопенгауэровских представлений о метафизике. В соответствии с данной интерпретацией, знание о выходящем за границы опыта (трансцендентное понятие метафизики) не покидает границ опыта, потому что имеет предположительный статус, а трансценденталистская «дешифровка опыта» (имманентный догматизм) потому является метафизической, что (имманентный сознанию) предмет ее анализа открывает сверхчувственное как моральный закон, имеющий примат над (теоретическим) разумом. На это отчасти указывает и сам Шопенгауэр, в одном месте определяющий метафизику как «всякое *предполагаемое* (курсив мой. — А. С.) знание, которое выходит за пределы возможного опыта»⁸³.

Итак, и имманентное рассмотрение структуры аргументации, и историко-философский анализ возникновения понятия воля показывает, что допустима интерпретация, не предполагающая характерно шопенгауэровских «атеистических» элементов в онтологии. Напротив, абсолютный характер воли может иметь силу разумности безусловного долженствования. Таким образом, шопенгауэровские аргументы можно обратить против них самих и с помощью его феноменологии воли обосновывать то же, на что была направлена соответствующая аргументация Канта, Фихте и Шеллинга, — волю как рациональный абсолютный принцип, абсолютный закон. В данном случае я оставил без рассмотрения аргументы, которые аналогичным образом могут быть задействованы в связи с шопенгауэровской рецепцией «Критики способности суждения» и исходящие из понятия целесообразности без цели, а также оставил за скобками структурные аналогии и генетическую связь между ролью, которую в построении метафизики воли играет понятие тела в концепциях Фихте и Шопенгауэра, однако эти две темы выходят за границы данной статьи. В заключение следует лишь отметить, что предложенная реинтерпретация метафизики Шопенгауэра может быть актуальна в свете дискуссий, предметом которых становятся процессы десекуляризации и переосмысления понятия рациональности в отношении религии как феномена и теологии как дисциплины.

Статья поступила в редакцию 10 ноября 2018 г.
Статья рекомендована в печать 12 февраля 2019 г.

⁸³ Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. I, 98.

Информация об авторе:

Саттар Александр Сергеевич — канд. филос. наук, науч. сотр.; asattar@iph.ras.ru, sattar.alexander@gmail.com

A Theistic Interpretation of Schopenhauer's Atheistic Metaphysics

A. S. Sattar

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
ul. Goncharnaya, 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation

For citation: Sattar A. S. A Theistic Interpretation of Schopenhauer's Atheistic Metaphysics. *Issues of Theology*, 2019, vol. 1, no. 1, pp. 56–80.
<http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.105> (In Russian)

In this article, an attempt is made to reinterpret Arthur Schopenhauer's atheistic metaphysics so that his arguments employed to prove atheistic insights conform to some crucial theistic concepts of German idealism and allow for God as the ultimate principle of reality. For this, his notion of metaphysics is analysed and links between his philosophy and those of Kant, Fichte, and Schelling are drawn. As the other representatives of German Idealism, Schopenhauer claims metaphysics to be a science which goes beyond experience and the world as representation and yet, at the same time, does not transgress the limits of experience in perfect accord with the critique of reason. Accordingly, the problematic ambiguity of this concept of metaphysics, so the argument goes, is shown to have been inherited from Kant's philosophy and can underlie a theistic interpretation thereof, insofar as the latter allows for a non-contradictory concept of metaphysics. In order to corroborate the main thesis of the paper, the author tackles an analysis of five major steps by means of which Schopenhauer builds his metaphysics of will; also, it is shown that the flaws in his arguments do not offer a reason to assume that the ultimate principle of reality is irrational and entails constant suffering. Above all, inconsistencies in his arguments are brought to light: the circular character of the identification of body and will, as well as the absence of a definition of what is will. Finally, I reconstruct the initial notion of will as it emerged in Schopenhauer's early notes back from 1811 and 1812. I use this concept to show that, in the light of the Kantian nature of Schopenhauer's view of metaphysics, it allows for a theistic interpretation of his philosophy, insofar as he took over the concept of the "saint will" from Kant and that of the "pristine will" from Fichte.

Keywords: Schopenhauer, atheism, metaphysics, the thing in itself, Kant, Schelling, Fichte.

References

- Fichte J. G. (1798) *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Jena; Leipzig, C. E. Gabler.
- Kant I. (1963–1966) *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 6 vols. Eds. V. Asmusa, A. Gulygi, T. Oizermana. Moscow, Mys' Publ. (In Russian)
- Sattar A. (2016) "Etika Kanta i Fichte kak odin iz istochnikov filosofii Shopenhauera" [Kant's and Fichte's Ethics as a Source of Schopenhauer's Philosophy]. *Kantovskii sbornik* [The Kantian Quarterly], no. 2 (56), pp. 49–62. (In Russian)
- Sattar A. (2016) "Istinnyi krititsizm": Neizvestnaia retseptsiia kantovskoi filosofii rannim Shopenhauerom [The "Genuine Criticism": The Early Schopenhauer's Unknown Reception

- of Kant's Philosophy], *Kantovskii sbornik [The Kantian Quarterly]*, no. 1(55), pp. 52–65. (In Russian)
- Schelling F. W. J. (1809) *Philosophische Schriften*. 1. Bd. Landshut, Philipp Krüll.
- Schelling F. W. J. (1987–1989) *Sobranie sochinenii [Collected Works]*, in 2 vols. Moscow, Mysl' Publ. (In Russian)
- Schopenhauer A. (1966–1975) *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 5 Bände. Frankfurt am Main, Verlag Waldemar Kramer.
- Schopenhauer A. (1911–1942) *Sämtliche Werke*. Hrsg. von P. Deussen. München, R. Piper.
- Schopenhauer A. (2011) *Sobranie sochinenii [Collected Works]*, in 6 vols. Moscow, Respublika; Dmitriy Setchin. (In Russian)

Received: November 10, 2018

Accepted: February 12, 2019

Author's information:

Alexander S. Sattar — PhD in Philosophy, Research Fellow;
asattar@iph.ras.ru, sattar.alexander@gmail.com