

А. А. КОЗЛОВ

Два основных положения философии Шопенгауэра

Милостивые государи!

Предмет настоящего чтения составят основные положения философии Шопенгауэра, при чем я предполагаю у своих слушателей предварительное знакомство с предыдущей историей философии вообще и в особенности с философией Канта, на которого главным образом опирается Шопенгауэр.

Желая выиграть время, я отступлю от обычного порядка, принятого в изложении истории философии и опущу жизнеописание Шопенгауэра, не богатое внешним разнообразием событий, но весьма интересное в том отношении, что его жизнь стояла в весьма тесной связи с его философскими воззрениями. Я ограничиваюсь только указанием на то, что он родился в 1788 г. и умер в 1860.

Точно также я пропущу исчисление и изложение его сравнительно немногочисленных сочинений и замечу только, что все существенные черты его философии были высказаны им в двух ранних сочинениях: «Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (О четверояком корне положения о достаточном основании) и Welt als Wille und Vorstellung (Мир как воля и представление). Первое было напечатано в 1813 году, второе в 1819 г. Все остальные его сочинения или составляют развитие и дополнение того, что высказано в двух названных, или же касаются предметов, уже выходящих из сферы философии в точном смысле этого слова.

Но прежде чем приступлю к главному предмету лекции, я считаю не бесполезным сделать краткую характеристику взгляда Шопенгауэра на философию и ее задачи.

В то время, когда в Германии Фихте, Шеллинг, Гегель, Шлейермахер и их второстепенные последователи пытались сделать предметом познания и определения стоящую за миром и над миром область бытия, когда они думали исследовать бытие по ту сторону сознания и неизбежно впадали или в теософию, или в более или менее фантастическую мистику, Шопенгауэр твердо стал на почве сознания, на почве данных внешнего и внутреннего опыта и, насколько было возможно в его время, не только не порывал связи философии с частными науками,— особенно же с естественными, но, напротив, видел в этой связи единственный критерий истинного философского метода. Правда, он различал предмет и задачи частных наук и философии, но видел это различие не в том, чтобы между данными первых и последней лежала целая пропасть, точно также и не в том, чтобы для разработки частных наук потребны были одни способности или органы духа человеческого, а для разработки философии другие, различные от первых по существу, как то думали, напр., Фихте и Шеллинг. Напротив, с точки зрения Шопенгауэра, как данные философии, так и данные других наук были одни и те же; точно также и способности, которыми воспринимались и строились в систему эти данные, были одни и те же.

Граница между философией и остальными науками, по Шопенгауэру, состоит в том, что философия начинает свое объясняет данных опыта, явлений и вещей с того пункта, которым, заканчивают науки. Эти последние, исследуя явления природы, приводят их к законам, к постоянным нормам, в которых при данных условиях, так или иначе обнаруживается деятельность сил природы. Какого бы усовершенствования ни достигли частные науки, они дальше этих законов, т. е. дальше явлений и выражения их причинной зависимости не пойдут. Философия же ставит вопрос о *самом являющемся*, т. е. о тех силах,

которые выражаются в явлении. Постановка этого последнего вопроса идет из глубочайшей потребности духа человеческого, которую Шопенгауэр называет *метафизической*. Ей обязана своим происхождением философия; она же лежит у корня всех естественных религий. Только в этой потребности становится резкою черта, разграничивающая познание человеческое от познания высших животных. Познание явлений и даже причинной связи их доступно до известной степени и животному; и оно, наравне с человеком, интересуется частными, отдельными явлениями и, по мере находящихся у него в распоряжении способов, замечает между ними связь: но у животного нет способности остановиться в изумлении на существовании своем собственном и существовании мира. Это есть исключительно достояние человеческое, думает Шопенгауэр вместе с Аристотелем. Но, однако, эта способность не есть, по мнению Шопенгауэра, результат какого-либо особого по существу психического органа у человека. Нет! она есть только следствие высшей количественно энергии ума человеческого и стоит в тесной связи с возможностью преобразовывать конкретные единичные представления в отвлеченные понятия. Этой способности к отвлеченным понятиям, по мнению Шопенгауэра, животные не имеют вовсе.

Мимоходом заметим, что в наше время психология животных признала за высшими из них способность образовывать отвлеченные понятия, но все-таки она находится у них на крайне низкой ступени и не подлежит дальнейшему развитию. Во всяком случае, Шопенгауэр прав, что видел в ней резкую черту, разграничивающую животное от человека.

Той же способности обязаны мы возможностью жить будущим и заботиться о нем. Воля животного имеет своим мотивом всегда настоящее ощущение или же данное конкретное представление; но для человека, благодаря отвлеченным понятиям, может служить мотивом целая система представлений, не находящихся в наличности, — система, захватывающая громадные части времени и пространства и мыслимая в одном понятии (таковы, напр., сложные понятия отечества, веры, прогресса, человечества и т. п.). В связи с этим стоит у человека потребность определить свои постоянные отношения не только к данной, наличной действительности, которая, по сущности дела, всегда узка, но к идеальной, мыслимой, которая может перейти не только за пределы той или другой обстановки, но охватить целую планету, солнечную систему, наконец, всю вселенную. Отсюда может явиться и постоянно являлся в истории постоянно требующий своего разрешения вопрос: *что такое мир в его целом, каковы его свойства, какова его ценность и как определить наши к нему отношения?*

Итак, задача философии, говоря словами Шопенгауэра, состоит в том, чтобы обнять и выразить в немногих отвлеченных понятиях все безграничное разнообразие вещей и явлений, составляющих мир *in concreto*, или иначе, — философия есть *полное повторение мира в отвлеченных понятиях*. Что такое все вещи и явления, какова их сущность, или что есть у них всех общего — вот вопросы, на которые должна ответить философия. Но отвечая на них философия, по Шопенгауэру, должна оставаться *имманентной*, т. е. не выходить из сферы сознания, и в данных внешнего или внутреннего опыта искать того общего элемента, к которому можно было бы свести все вещи и явления мира. Исследуя сущность мира, истинная философия ограничивается только вопросом, *что он есть*, и должна отказаться от вопроса, откуда он происходит, *зачем* или *почему* он существует. Эти вопросы, выходящие из сферы данного мира и выпадающие в область *трансцендентную*, не могут быть, по Шопенгауэру, предметом ни философии, ни вообще науки. Таким образом, если философия Шопенгауэра имеет свою метафизику, то, в отличие от метафизики других систем, ее можно назвать *метафизикой эмпирической*.

Теперь мы перейдем к изложению основных положений его философии.

Шопенгауэр считает себя единственным преемником Канта; и нельзя не согласиться, что он имеет больше прав на это, чем кто-либо другой из германских философов, по видимому, тоже вышедших из Канта. По моему, это право можно признать за ним, потому что для него высшей заслугой Канта в философии было действительно оригинальное учение об идеальности времени, пространства и категорий. Те, которые думают, что это учение

ложно, и что заслуги Канта заключаются только в его отрицательной, критической деятельности, т. е. в разрушении основ Лейбнице-Вольфовского догматизма, выпадают, как мне кажется, в противоречие. Если Кант подкопал догматизм, то не иначе, как в силу учения о субъективном происхождении пространства, времени и категорий. Если же это учение несостоятельно, то разрушение Кантом основ догматизма оказывается призрачным; и старая метафизика может смело развернуть свое знамя. Что значение Канта в философии состоит именно в учении о субъективности основных форм познания, видно уже из того, что когда после Канта догматизм выступал со своими притязаниями на абсолютное знание, то всегда или отрицал это учение Канта, или совершенно извращал Кантовский смысл его. Шопенгауэр, как истый кантианец, не только принял, но и подверг дальнейшему развитию это учение, подкреплял его новыми доказательствами и старался очистить от несостоятельных элементов; так, напр., он отбросил учение о 12 категориях, как очевидно искусственное, и свел их к одной причинности, подверг основательной критике учение Канта о трансцендентальных идеях и пр. Вообще надобно заметить, что Шопенгауэр глубоко изучил Канта и, при всем своем удивлении к его гению, был одним из лучших и основательнейших его критиков.

Выходя из кантовской точки зрения Шопенгауэр учит, что то нечто, которое мыслится как независимая от познающего субъекта действительность, входя в познание, прежде всего преобразуется посредством специфической энергии чувств в совершенно субъективные ощущения цветов, звуков, запахов, температуры и пр. Далее при помощи особой *интуитивной* (воззрительной) функции нашего ума этот бедный субъективный материал превращается в предметное, объективное созерцание (*Anschauung*). Эта синтезирующая деятельность ума или рассудка выполняется на основании субъективных априорных форм: *причинности, пространства и времени*. Весь этот процесс умственной интуиции совершается, конечно, не дискурсивно, а непосредственно, помимо нашего сознания. Как результат этого процесса в нашем умственном созерцании появляются готовыми разнообразными *объекты* внешнего мира, наполняющие пространство по трем измерениям, изменяющееся и движущееся во времени по закону причинности. Таким образом весь предметный мир вполне и всецело зависим от представляющего его субъекта, ибо предметное его бытие и действительность совершенно прикрыты нашими субъективными формами. Отсюда Шопенгауэр вместе с Кантом заключает, что если отнять *мыслящий субъект*, т. е., *носителя мира*, то всяческие усилия представить себе мир в его собственном бытии приведут только к полному убеждению, что предметный и объективный мир со всеми его солнцами и планетами есть только наше представление.

Но Шопенгауэр не останавливается на этом результате и не соглашается с Кантом о безусловной непознаваемости вещи самих в себе. Вследствие этого исходную точку для самостоятельного развития философии Шопенгауэра составляет учение Канта о различии *вещи в себе от ее проявлений*. Соглашаясь с Кантом в этом различии и соглашаясь в том, что па пути предметного мира нельзя пойти далее явления и подойти к его сущности или к вещи самой в себе, Шопенгауэр думает, что есть иной путь к этому познанию помимо объективного мира.

Действительного, независимого от субъекта бытия, по мнению Шопенгауэра, нужно искать там, где познающее и познаваемое совпадают, или, по крайней мере, всего ближе соприкасаются. Эти узкие ворота к истине находятся в нашем собственном индивидууме. В нашем внутреннем опыте, в нашем самосознании находим мы некое непосредственное познание, свободное от форм объективности, напр., от форм пространства и причинности, познание бедное по содержанию, но имеющее высокую ценность по своему реальному значению. Дело в том, что носитель познающего субъекта, человеческий индивидуум, есть сам одна из вещей мира, следовательно, в нем также скрывается сущность, общая всем вещам и явлениям мира. Поскольку я во внешнем опыте есть представление, рассуждает Шопенгауэр, постольку я один из объектов своего познающего субъекта, обусловленный собственными своими субъективными формами; но я знаю о самом себе и иным путем, так

сказать, изнутри: я дан себе непосредственно, как субъект хотящий, чувствующий.

Тут может возникнуть вопрос, почему же я знаю о себе непосредственно только как о субъекте хотящем, чувствующем? Ведь я не только субъект хотящий и чувствующий, но и познающий. Но субъект познающий, по мнению Шопенгауэра, никогда не может быть предметом непосредственного познания; и если мы думаем, что непосредственно сознаем свою познающую деятельность, то это не более, как иллюзия. На самом деле мы получаем понятие о процессах этой деятельности путем окольным, путем сравнения ее продуктов (напр., конкретных представлений, понятий, суждений и т.п.) и вывода из этого сравнения о самых процессах.

Итак, значить хотение, моя воля и ее аффекты в виде чувств боли и удовольствия, которые всегда сводятся на удовлетворение или неудовлетворение воли, суть непосредственные данные, не облекающиеся в формы предметности. Правда, это познание не ясное, не имеющее ярких конкретных выражений в форме зрительного, осязательного и тому подобных восприятий: не подлежащее точной мере в пространственно-временных, числовых отношениях, но зато живое, равно доступное и величайшему мудрецу, и простейшему смертному, и даже животному, растению может быть, неорганической материи. Никто не может определить, *что такое хотеть*, но всякий хорошо знает это поопыту; всякому хорошо известно, что такое страдать, когда хотение не наполнено, что такое наслаждаться, когда оно удовлетворено, наполнено.

При этом нужно заметить что Шопенгауэр, вместе со Спинозой, не считал чувства за нечто особое от хотений, воли. Чувства, по его учению, не смотря на их разнообразие в роде и степени, все могут быть сведены на аффекты, или состояния, в которых выражается или стремление к чему либо, или отвращение. Это значит, все чувства, распадающиеся на довольство и недовольство, суть не что иное, как *удовлетворенная или неудовлетворенная воля*. Иначе говоря, чувства суть самосознающая себя воля.

Таким образом, познание сущности мира, его самобытной действительности, представлявшее неприступную крепость для великих философов извне — на пути предметного мира, становится доступным всякому путем как бы подземного хода, по выражению Шопенгауэра, путем самосознания, и притом вполне *a posteriori*, во внутреннем опыте. Спрашивается, какое же значение имеет это непосредственное по преимуществу субъективное наше сознание о наших хотениях или актах воли и о наших чувствах?

Дело в том, что это сознание служит как бы комментарием и истолкованием некоторой части наших объективных представлений, а именно представлений нашего тела со всеми его частями и движениями. То, что я во внутреннем самосознании ощущаю как акт воли или как ее аффект, то же самое я во внешнем опыте созерцаю, как движение моего тела или его части или как аффект этого тела. Тело, говорит Шопенгауэр, есть не что иное, как объективированная воля, *хотение жить вообще*; его части суть виды этого общего хотения, напр., мозг, есть объективированное хотение знания, пищеварительные органы хотение питания и пр., отдельные движения суть объективация частных актов воли.

Но для ясного понимания этих положений нам следует несколько остановиться и устранить все поводы к ложному истолкованию смысла, в котором Шопенгауэр принимал понятие воли или хотения. Во-первых, нужно остеречься от обычного смешения намерения с действительным актом воли. Намерение, которое существует только в рефлексии, но не в действительности, есть не более, как о своей воле, мнение, сплошь и рядом оказывающееся ошибочным. Только осуществленное в поступке, т. е. в движении тела, желание или хотение есть действительный акт воли. Во-вторых, мы должны отметить, что Шопенгауэр значительно расширяет обычное понятие воли, под которым разумеют только произвол или волю, руководимую сознаваемыми мотивами, т. е. конкретными представлениями или абстрактными понятиями. Этот вид хотения есть только наиболее ясное выражение воли; и мы должны мысленно выделить знакомую нам сущность явлений этого вида и перенести ее на другие менее ясные явления, как напр., на инстинктивные влечения человека и животных, стремления, отражающиеся в рефлексивных движениях растительной жизни, и наконец.

перенести даже па действия сил природы вообще. Одна и та же воля, одно и то же хотение составляют сущность и сознательного движения тела на ясно представляемый мотив (напр., какую-либо угрожающую опасность), и несознаваемых внутренних органических процессов, вследствие различных раздражений и двигательной реакции неорганического тела на данный ему толчок.

Здесь, я позволю себе, так сказать, иллюстрировать некоторыми современными гипотезами возможность этого Шопенгауэровского расширения понятия воли и перенесения его из одной сферы в другую.

Такова, напр., гипотеза некоторых ученых (напр., философа Гартмана, психолога Горвица, физиолога Пфлюгера) об особом сознании центров спинного мозга и симпатической системы, а также и о сознании растения (напр., Гартман и Фехнер). Если мы предположим, что эта гипотеза получила бы в науке полное признание, то мы могли бы вместе с Шопенгауэром указывать как на факт, что объективно наблюдаемому движению напр., желудочного сока из желез соответствует субъективный акт хотения или чувства, ощущаемый в каком-либо ганглие или же, что движению растения к свету соответствует влечение, ощущаемое где-либо в тканях растения, подобно тому, как движению тела человека, желающего погреться на солнце, соответствует в головном мозгу субъективное ощущение этого желания. Далее, если бы могло оказаться состоятельным издавна возобновляющееся предположение об ощущениях неорганического вещества (в последнее время, напр., гипотеза Цельнера об ощущениях довольства и недовольства у атомов), то мы могли бы объективные движения масс и частиц вещества в тяготении, сцеплении и других физических явлениях истолковывать и субъективно, соответствующими волевыми актами. Одним словом, в случае признания этих гипотез аналогии Шопенгауэра получили бы не подлежащее никакому спору научное подтверждение.

В этом расширении понятия воли и перенесении его из одной сферы явлений на явления целого мира и заключается важнейшая и существенная составная часть философии Шопенгауэра. Бездна эрудиции и остроумия потрачена им на оправдание этого расширения и отождествления понятия воли с тем понятием, которое в естествоведении называется *силою*.

Теперь мы вкратце укажем на ход мысли Шопенгауэра при перенесении им понятия воли на весь мир. Разлагая явления внешнего мира на их составные элементы, он находит, что эти последние распадаются надвое. Одни, происходя из субъективных форм, представляют для нас нечто ясное и понятное; это обыкновенно те стороны явлений, которые выражаются в пространственно-временных и числовых отношениях. Другие же, приводящие *a posteriori*, представляют какой-то непонятный и иррациональный остаток, обозначаемый именем силы. В каждой вещи в природе, говорит Шопенгауэр, есть нечто такое, для чего нельзя принести никакого основания и для чего невозможно найти ни объяснения, ни причины. Это и есть *специфический род* деятельности вещи, т. е. род ее существования, называемый нами силой. Этот *a posteriori*-ный и непонятный элемент и есть та внутренняя сущность явлений, которая Кантом названа *вещью самой в себе*. Поэтому-то чем *a priori*-нее наука, чем менее в ней эмпирических элементов, тем она понятнее. Математика есть самая яснейшая и достовернейшая наука; но она в то же время есть вполне формальная наука, ибо она рассматривает явление в его пространственно-временных формах и отношениях, несколько не касаясь содержания этих форм. Но уже в механике и физике к этим формальным элементам присоединяются данные *a posteriori*, а потому законы движения составляют ясную часть этих наук, но самая сущность движения, т. е., лежащие в основе его силы притяжения и отталкивания остаются непонятными и недоступными науке. Таким образом, чем более усложняются явления, тем более входит в них эмпирических элементов, тем труднее становится объясняющая их науки в тем внутренняя сущность этих явлений или производящая их силы становятся недоступнее. Высшую степень этой недоступности и непонятности составляют явления животной и человеческой жизни. Но тут-то и приходит к нам на помощь возможность внутреннего опыта и непосредственного познания *того*, что в природе выступает, как *сила*, и что в нас мы знаем как *волю*. Таким образом, Шопенгауэр

подводит понятие силы под понятие воли и нисколько не считает это одним пустым вопросом о словах. Объяснять волю силою значит, по его мнению, объяснять нечто известное неизвестным, между тем как наоборот объяснять силу волею значит объяснять неизвестное известным, всем и каждому непосредственно знакомым. «Многие думают, говорит он в одном месте, что движение шара вследствие полученного им удара, для них понятнее, чем собственное движение в силу воспринятого мотива: а я думаю наоборот».

Но есть еще важный пункт, на который нам должно обратить внимание для уяснения Шопенгауэрова учения о воле. Воля как сущность вещей, должна быть строго отличима от ее явления, т. е., единичных актов воли. Подобно тому как сила во внешнем опыте никогда не выступает перед нами как сила, так и воля в субъективной сфере принимает форму явления, т. е., единичного акта. Здесь она сопровождается представлениями мотива, следовательно, определяется извне. Но эти мотивы определяют только мое хотение в это время, на этом месте и при данных обстоятельствах, но от них не зависит то, что я вообще хочу, а также не зависит и общий характер моего хотения. Мотивы суть только поводы к обнаруживанию, к выступлению в явление моей воли вообще. Таким образом, следует различать *эмпирическую волю*, или единичное проявление воли, и *волю метафизическую* или сущность явлений. Эта последняя составляет общий элемент всех бесконечно-разнообразных частных, единичных актов воли, неопиcуемый и неопределимый, но непосредственно нам известный. Единичный акт воли обусловлен мотивом, но воля вообще ничем не обусловлена, не имеет никаких оснований и причин также точно, как не имеет никаких оснований и причин то, что во внешнем опыте мы знаем, как силу. Но нужно также остерегаться и от смешения воли с причиной. Воля, как и сила, никогда не есть причина. Причина есть всегда явление. Но воля и сила суть то, что делает причину причиною, что сообщает ей способность быть деятельною. Причины единичны и изменяются во времени, но воля всеобща и неизменна. Если воля или то, что называется силою, не суть причины, то еще менее они суть следствия. Поэтому вопрос о причине воли, или о причине сил природы есть вопрос праздный.

Итак, субсумируя или подводя понятие сил природы под понятие воли, Шопенгауэр характеризует ее, как сущность всех явлений следующим образом: 1) Воля *едина* и не подлежит множеству; оно касается только ее явлений, которые подпадают ему, только благодаря формам пространства и времени, которые Шопенгауэр называет *началами индивидуализации* (*principia individuationis*). 2) Воля *беспричинна* и не имеет никаких оснований. Причину имеют только ее проявления.

Так как воля, хотение есть основа и сущность всех явлений, то второе основное положение, выработанное Шопенгауэром независимо от Канта, формулируется так: мир есть воля.

Развитие этих двух основных положений в приложении к природе, искусству и нравственности составляет полную законченную философскую систему Шопенгауэра.

Есть еще одно важное отличие шопенгауэровского понятия воли, именно, отличие ее от *вещи самой в себе* (*Ding an sich*). Об этом отличии, по недостатку времени, я не мог упомянуть слушателям, но считаю полезным упомянуть теперь для читателя. К сожалению, решительно отличая понятие *воли* от понятия *вещи самой в себе*, сам Шопенгауэр не всегда резко выражал это отличие и тем до известной степени подал повод к различным недоразумениям, в которые впадали его критики, между прочим, и Гартман. Входить в подробности этого различия здесь не место. Сущность его состоит в том, что *воля есть сущность вещей в познании, т. е., как явлений*, но что такое бытие вне явлений, вне познания, само в себе, выражаемое понятием вещи самой в себе — это, по Шопенгауэру, также как и по Канту, безусловно, непознаваемо. *Вещь в себе* в воле только *приподнимает* свое покрывало, по выражению Шопенгауэра, но не сбрасывает его совсем. Важнейший результат этого различия тот, что шопенгауэровская философия не претендует на полное познание *бытия* без остатка, а только на познание *мира*, т. е., суммы всего того, что входит в сознание человеческое, и что может войти, если это сознание останется человеческим.

