

В. П. ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ

Очерк теории знания Шопенгауэра

Совершенное произведение действительно великого ума всегда будет оказывать глубоко проникающее влияние на весь род человеческий. Но влияние это не может наступить сразу, вследствие далекого расстояния, которое отделяет гения от обыкновенных смертных. Истина, которую он один добыл и готовую передал другим, не может тотчас же сделаться собственностью всего человечества, ибо оно не имеет такой силы для того, чтобы принимать, какую он имеет для того, чтобы давать. И даже выдержавши борьбу с недостойными противниками, которые, как змеи у колыбели Геркулеса, посягают на ее жизнь при самом ее рождении, истина эта должна потом блуждать по окольным путям ложных толкований, неправильных применений, должна пережить попытки слияния со старыми заблуждениями, — жить, одним словом, в непрестанной борьбе. Так медленно идет воспитание человеческого рода — слабого, но упрямого питомца гения. Так писал Шопенгауэр о судьбе философии Канта у ее современников и преемников. Всем, вероятно, известно, что на ту эпоху германской мысли, которая отмечается именами Фихте, Шеллинга и Гегеля, Шопенгауэр смотрел как на историю непрерывного грехопадения, в котором погрязла философия, отпавши от Канта, и искупить которое она могла только воротившись к Канту. «Истинная и серьезная философия, — говорил Шопенгауэр, — стоит еще на том месте, где ее оставил Кант; я, во всяком случае, не признаю, чтобы что-нибудь было сделано в философии между ним и мною, поэтому я непосредственно примыкаю к нему».

Говоря об участии Канта, Шопенгауэр верно угадал то историческое обыкновение, — пожалуй даже исторический закон, — которому подлежит человеческая мысль в своем развитии и распространении из рук в руки: и история философии представляет, быть может, лучшее подтверждение этого замечания Шопенгауэра. Но высказывая его, Шопенгауэр, вероятно, и не подозревал, что и он сам, и именно в своем отношении к Канту, составляет любопытную иллюстрацию той самой исторической необходимости, которую он так ясно узнал и так красноречиво выразил. Считая себя правоверным кантианцем по духу, призванным восстановить авторитет критики Канта и дать ей непосредственное развитие, Шопенгауэр не замечал, что и в его системе философия Канта пошла по тем же «окольным путям» и подверглась тем же влияниям старых привычек мысли, как и у других эпигонов Канта, — одним словом, что и он сам принадлежит вместе с ними к одной и той же исторической группе. Показать это по отношению к теории знания Шопенгауэра и составляют мою задачу.

По Шопенгауэру, величайшая заслуга Канта состоит в том, что он установил различие вещи в себе и явления, показавши, что между вещами и нами лежит еще наш ум, почему мы и познаем вещи не так, как они существуют сами по себе. Наш объективный мир, в том виде, как мы познаем его, не есть *настоящий* мир вещей в себе, но лишь *явление* этого другого мира, обусловленное формами, лежащими в нашем познании прежде всякого опыта; потому кроме *явлений* ничего не может быть в нашем мире. Уже Локк показал, что целый ряд свойств, которые мы приписываем вещам — их цвет, запах, твердость и т. п., — в действительности принадлежат лишь нашим чувствам; но Локк остановился на полдороге, ибо все так называемые первичные свойства тел, т. е. протяжение, форму, число и др., он считал свойствами самих вещей, принадлежащими самим вещам. И вот Кант объявляет, что и эти свойства принадлежат только *явлению*

вещей в нашей познавательной способности, ибо условия этих свойств, — пространство, время и причинность, — суть только формы нашего познания. Оказалось, таким образом, что весь наш здешний мир, т. е. время и пространство, и все, что их наполняет и располагается в них по закону причинности, что все это только сон, без постоянства, без сущности. Еще Платон неустанно повторял, что этот, являющийся нашим чувствам мир не имеет истинного бытия, что он есть лишь непрестанное бывание, лишь тень настоящих вещей; то же говорят и священные книги индусов: этот видимый мир, в котором мы живем, — покрывало Майи, окутывающее наше сознание, волшебный призрак, сон и иллюзия. И вот Кант, совлекая мифический покров с этого учения, высказывает его в новом и оригинальном виде, и не только высказывает, но и возводит в доказанную и несомненную истину. Достигает он этого, с удивительным искусством, разлагая на части весь хитрый механизм (*Maschinerie*) нашей познавательной способности, посредством которой происходит вся фантазмагория объективного мира. Отправляясь из бесспорных фактов сознания, путем чистого наблюдения того, что дается в сознании, Кант доказал, что пространство и время сами по себе не существуют, а суть только формы нашего созерцания, что весь порядок мира, все его вечные законы, все эти *veritates aeternae*, на которых покоилась старая философия, — все это только дело нашего рассудка и его форм — категорий. А раз эти законы, стало быть, и весь мир, обусловлены субъектом, то чего бы мы ни искали, что бы ни заключали путем этих законов, мы не сделаем ни одного шага вперед к самому главному — к знанию сущности мира независимо от нашего сознания, а будем только вертеться, как белка в колесе. Так представляет себе Шопенгауэр философию Канта.

Далеко не все части критики Канта одинаково удовлетворяют Шопенгауэра. Насколько ясна, убедительна и бесспорна Кантова трансцендентальная эстетика, т. е. учение о чистых формах созерцания, пространстве и времени, настолько же сложна, спутана, темна и искусственна его трансцендентальная логика, со всем этим громоздким аппаратом 12 категорий, трансцендентальным синтезом воображения, внутренним чувством, трансцендентальным единством апперцепции, схематизмом чистых понятий рассудка и т. под. приспособлениями. Да и вообще, при всем глубоком уважении к Канту, Шопенгауэр находит, что его критика слишком сложна и искусственна, что в ней много лишнего и насильственного, но зато много недомолвок, что при внешней симметрической правильности ей недостает настоящего внутреннего единства. Таким образом, необходимо, оставаясь верным основным положениям и духу Критики, *упростить* и *объединить* ее. Нет сомнения, здесь сказалась, между прочим, и эстетическая натура Шопенгауэра: он смотрел на критику Канта, как древний грек со своим пластическим чутьем.

Во-вторых, Кант смешивает созерцательные представления с отвлеченными (II, 520—523). Здесь Шопенгауэр несправедлив к Канту. Ср. *E. Laas: Kants Analogien d. Erf. Anm. 247* (р. 317), *H. Cohen, o.c., 358—364*. В 3-м пункте незаконном выводе вещи в себе, Шопенгауэр формулирует чуть ли не общее возражение всех современников Канта. Оно тесно связано с первым пунктом. По поводу разных частей механизма Критики Шоп. дает замечательно остроумное (хотя исторически неверное) объяснение генезиса Критики чистого разума.

Было бы весьма любопытно произвести подробное сопоставление *отдельных положений* философии Шопенгауэра с соответствующими им по *букве* положениями Канта. В громадном большинстве случаев у Шопенгауэра заметна тенденция к более *популярному* пониманию Канта. Это особенно ясно сказывается на том смысле, который Шоп. придает *терминам* Канта, и сравнение терминологии того и другого представило бы любопытную страницу из истории философской терминологии. Выше, примеч. 8, мы указали на один пример — *transcendental*, укажем еще на *Realität* (objective), и особенно на *Erfahrung* (напр. W. W. II, 525, 527); все это коренные термины Канта, которые у Шоп. совсем изменили свое значение. Основное положение Канта: *die Bedingungen der*

Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung (Kehrbach 156) — вряд ли имеет какой-нибудь смысл, при шопенгауэровском смысле Erfahrung.

Удивительно, — замечает Шопенгауэр, — почему Канту не пришло в голову вывести лишь *относительное* существование явления из простой, столь близко лежащей, непререкаемой истины: «нет объекта без субъекта»; почему Кант не показал, что объект, существуя лишь в отношении к субъекту, в самом корне зависит от этого последнего, обусловлен им, а потому есть только явление, существующее не само в себе, не безусловно. В самом деле, ведь все наши представления суть объекты для субъекта, а все объекты субъекта суть наши представления. Теперь: все наши представления находятся между собой в закономерной связи, которую мы сами вносим в них независимо от всякого опыта; в силу этой связи ничто, существующее отдельно, оторванно и независимо, не может стать для нас объектом, представлением. Вот эта-то связь между предметами нашего знания и есть не что иное, как закон достаточного основания, и он поэтому есть единое и верховное начало нашего знания. Но при всем своем коренном единстве закон основания разветвляется на 4 вида; потому и все наши объекты распадаются на 4 класса, сообразно с тем видом закона основания, который господствует в каждом классе. *Первый* класс — это созерцательные или интуитивные представления, совокупность которых и образует весь наш видимый мир, все поле нашего опыта, всю нашу непосредственную действительность. Всякое ощущение, испытываемое нашим телом, представляется нашему рассудку, как некоторое *действие*, некоторое *изменение*, которое необходимо должно иметь свою *причину*: эту причину рассудок помещает в определенное место в пространстве, и таким образом из смутного субъективного ощущения получается определенное объективное созерцание. Например, когда я дотронуся рукой до стола, то в самом ощущении, которое я получаю при этом, вовсе не заключается представления о прочной связи всех частей этой массы; лишь тогда, когда рассудок перейдет от ощущения к его причине, он строит *тело* со свойствами твердости, непроницаемости и т. д. Этот переход от действия к причине происходит совершенно произвольно и непосредственно, без помощи каких бы то ни было слов или понятий, и потому одинаков у человека и животных. Таким образом, во всяком созерцательном представлении, т. е. во всяком опыте, уже заключается применение закона причинности, и, значит, сам закон причинности, обуславливая опыт, не зависит от опыта, т. е. априорен. Мир опыта, построенный таким способом посредством закона причинности из ощущений, изменяется затем в пространстве и времени сообразно тому же закону причинности. Таков первый класс объектов и первый вид закона основания, общий, как мы сказали, и человеку, и животным. Но у человека есть еще особый класс представлений, отличающий его от животных: это — *понятия*, т. е. не созерцательные, не наглядные, а *отвлеченные* представления. Человек разлагает созерцательные представления на их составные части, мыслит эти части отдельно, собирает воедино общие признаки предметов, оставляя в стороне их индивидуальные, местные и временные различия. Конечно, представления теряют при этом свою наглядность, но зато выигрывают в общности, ибо *одно* понятие может заменить неопределенное *множество* созерцательных представлений. Все специальные отличия человека от животных — язык, наука, обдуманная деятельность, — все это покоится на понятиях. Соединяя или разделяя понятия, мы образуем *суждения*: чтобы быть *истинным*, суждение должно иметь *достаточное основание*. Это и есть *второй* вид нашего закона. *Третий* вид образуют чистые созерцания — пространство и время. Пространство и время обладают тем свойством, что все их части взаимно определяют друг друга; во времени это — последовательность его отдельных моментов, в пространстве — положение его отдельных частей; и это отношение их частей непохоже ни на причинную, ни на логическую связь, и потому составляет особый вид закона основания. *Четвертый* и последний вид господствует в области наших хотений и действий. Наши поступки, как и все другие явления в природе, подчинены закону

причинности; они обусловлены *мотивами* и так же немыслимы без них, как движение без толчка или какой-нибудь другой причины. Но в мире физическом причинная связь известна нам только с внешней стороны; внутренняя ее сущность остается для нас скрытой. Иное дело — связь наших действий с мотивами, их вызывающими. То, что для нашего внешнего созерцания является нам как наше *действие*, нашему внутреннему опыту, нашему самосознанию представляется как акт воли, как *хотение*, и, значит, влияние мотива познается нами не только с его внешней стороны, подобно действиям других причин, но вместе с тем и непосредственно, с внутренней стороны. Этот особый *род знания* принуждает выделить наши действия в особый класс объектов, в котором господствует и особый вид закона основания — именно закон мотивации.

Таков сухой и прозаический пересказ основных положений теории знания Шопенгауэра. При всех многообразных разветвлениях закон основания *один* в своем корне и выражает лишь зависимость, относительность, непостоянство и конечность объектов нашего сознания. Коренься лишь в свойствах нашего ума — интеллекта, закон основания неприменим к вещи в себе, которая свободна от, него; он господствует только в явлениях этой вещи, — в мире как представлении. Но и здесь, в мире своего неограниченного владычества, он же есть начало всякой бренности, призрачности и ничтожества. Кто познал полную тождественность содержания закона основания при всем различии его видов, убедится также, до какой степени важно, для прозрения в его внутреннее существо, познание его простейшей формы — *времени*. Как в нем каждое мгновение существует лишь поскольку оно истребило предшествующее, своего родителя, чтобы также быстро быть истребленным и в свою очередь; как прошедшее и будущее ничтожны не хуже любого сна, а настоящее только составляет границу между обоими, не имеющую ни протяжения, ни прочности, — точно так же признаем мы то же *ничтожество* и во всех других формах закона основания, и убедимся, что подобно времени — и пространство, а подобно ему и все, в нем и во времени находящееся, — значит, все, проистекающее из причин и мотивов, — имеет лишь относительное существование, посредством и *для* другого, ему однородного. Сущность такого воззрения стара. Гераклит оплакивал вечный поток вещей; Платон принизил этот мир, как только вечно бывающее и никогда не сущее; Кант противопоставил познанное таким образом, как лишь *явление* – вещи в самой себе. Наконец, стародавняя мудрость индусов говорит: «это Майя, покрывало обмана, окутывающее очи смертного и дающее ему видеть лишь такой мир, о котором нельзя сказать — ни что он существует, ни что он не существует; ибо он подобен сну, подобен солнечному блеску на песке, который издали жаждущий путник принимает за воду».

Таков мир как представление, подчиненный закону основания.

Если мы попытаемся сравнить только что изложенную мною теорию Шопенгауэра с философией Канта, как ее себе представлял Шопенгауэр, то окажется, что они совершенно сходны и по содержанию, и по характеру, различаясь разве только в форме систематического изложения. В самом деле, закон причинности сохранил свою независимость от опыта, участвуя в образовании самых простейших созерцаний, элементов опыта; пространство и время сохранили невредимой свою субъективность, появившись лишь под измененным названием *закона основания бытия*; все априорные формы оказались сведенными к одной коренной функции нашего ума, и идеализм Канта не только ничего не потерял в идеализме Шопенгауэра, но даже выиграл, благодаря большей простоте, цельности и бесповоротности. Значит, Шопенгауэр имел полное основание считать себя верным последователем великого, по его словам, Канта. И, пожалуй, Шопенгауэр был прав, но лишь настолько, насколько вообще может быть прав человек, находящийся в состоянии *добросовестного заблуждения*. Дело в том, что метафизика нашего философа набросила обманчивое покрывало на его умственные очи, воля его незаметно взяла первенство над познанием, и он видел в Кантовой критике и брал из нее *только то*, что ему было *нужно*, а не *то*, что составляло *жизненный нерв*

критики Канта. Основной идеей *Критики* было *установить теорию знания независимо от метафизики и психологии*. Выполнима ли эта идея вообще, провел ли ее последовательно сам Кант,— это вопрос особый; но таков факт. Не описание психологического процесса *познавания*, а исследование составных элементов *знания*, его условий и границ, было задачей Канта; и не могла, по его мысли, метафизика быть судьей в собственном деле, там, где шел вопрос о самом праве ее на существование. Как же отнесся Шопенгауэр к этой задаче своего учителя Канта?

Я уже говорил о теории причинности у Шопенгауэра. Ощущение, бедное по содержанию и смутное, рассудок перерабатывает в объективное созерцание в пространстве и времени посредством своей единственной функции — причинности; так превращаются субъективные ощущения в предметы внешнего мира. Но — раз каждый предмет отдельно уже построен посредством закона причинности — спрашивается, что, *сами эти предметы*, или их изменения, находятся между собою в закономерной зависимости или нет, — иначе говоря, есть ли причинность необходимый закон в мире нашего опыта? Ведь это вопрос совершенно самостоятельный и не совпадающий с первым. В самом деле, из *ощущений* x, y, z и т. п. посредством функции причинности получились *объекты* A, B, C и т. п.: что, эти A, B, C и весь мир опыта, состоящий в их совокупности, подчинены закону причинности или нет, — и если да, то как доказать это? Ведь, из того, что наш рассудок всюду будет искать причин для всех явлений, совсем еще не следует, что он действительно найдет их; субъективная необходимость нашего мышления еще нисколько не служит доказательством, что ей соответствует объективная закономерность; а если какое-нибудь понятие или закон предполагаются притом совершенно независимыми от опыта, то, конечно, тем более нуждается в доказательстве их необходимая приложимость к опыту. Гений Юма увидал загадку там, где видели лишь вечную и несомненную истину, — в законе причинности, — и скептические вопросы Юма разбудили Канта из его догматического сна; быть может, наполовину Критика чистого разума выросла из попыток преодолеть Юмовские вопросы: вся дедукция категорий и прочий сложный механизм Критики, весь идеализм Канта служит ответом на эти вопросы. Вся *эта* сторона критики совсем не существует для Шопенгауэра. Он считал абсурдом всякую попытку доказать закон основания вообще и закон причинности в частности, как будто не замечая совершенно особого положения закона причинности среди других видов закона основания. Шопенгауэр высказывает даже, что и Кант имел в виду доказать только априорность закона причинности, а не его объективно-необходимое значение. Вообще для Шопенгауэра независимость от опыта уже равносильна необходимой приложимости к опыту. Сообразно с этим даже там, где сама собою напрашивалась мысль о доказательстве причинной связи между явлениями в предметах внешнего мира, или, по терминологии Шопенгауэра, в посредственных объектах, Шопенгауэр относился к этому вопросу даже с некоторым простодушием — для него это было дело само собою разумеющееся. Спрашивается, чем же должны мы объяснять такое отношение Шопенгауэра к коренной проблеме теории знания и к одной из важнейших задач Кантовой философии? Ответ простой: метафизика Шопенгауэра пробила брешь в его теории знания, и настоящий причинный процесс перенесен им, так сказать, в подземную область, т. е., вопреки всем его заявлениям, из мира явлений в мир воли — вплоть до отрицания необходимости причинной связи в области опыта. Такое влияние метафизики на теорию знания сказывается уже в самом первом труде Шопенгауэра и все усиливается по мере развития его философии.

По Шопенгауэру, *причина* является в трех формах: в форме *причины в тесном смысле* — в царстве неорганическом, *раздражения* — на низших ступенях органического мира и *мотива* — в мире животном. Какая же, значит, нужна выделять потом один из частных случаев причинности — мотив — в особое, четвертое, разветвление закона основания — закон мотивации? А вот какая: причинность, пишет Шопенгауэр, есть связь изменений в физическом мире, но внутренняя сторона этой связи остается для нас тайной;

мы видим, что такая-то причина с необходимостью производить свое действие, но как собственно она это делает, что именно происходит внутри этого, узнать мы не можем; мы приписываем эти действия свойствам тел, силам природы; но ведь все это для нас скрытые качества, — *qualitates occultae* схоластиков. Другое дело в области наших мотивов и поступков: здесь мы стоим точно за кулисами и узнаем весь секрет, как причина, по внутренней своей сущности, производит свое действие; отсюда вытекает важное положение — *мотивация есть внутренняя сторона, причинности*. Иначе говоря: причинность есть только *повод* для обнаружения *силы* в данное время, в данном месте; сила же, по Шопенгауэру, есть не что иное, как воля на известной ступени своей объективации.

А если так, то ведь связь причины с действием превращается в чисто случайную последовательность двух явлений, где одно есть просто повод, а другое — *результат* процесса, скрытого совсем в другой области, и, стало быть, никакой *непосредственной* связи между ними и нет. Как же после этого доказывать необходимость закона причинности, когда все причины превращены в *случайные* причины, *causes occasionnelles*? Да, Кант забыт, и перед нами стоит уже Мальбранш. И Шопенгауэр не отступает перед этим; он признает «полную истину и глубокий смысл» в учении Мальбранша об окказиональных причинах. «Да, Мальбранш совершенно прав, пишет он. Всякая естественная причина только случайная причина, представляющая только случай, повод к проявлению той единой и нераздельной воли, которая есть само в себе всех вещей, и которой постепенной объективацией является весь мир. Только проступание, видимость на таком-то месте, в такое-то время, вызывается причиной и в этом отношении зависит от нее, но не целое явление, не его внутреннее существо; последнее — сама воля, к которой неприложим закон основания и которая потому бесосновна».

Сделаем вместе с Шопенгауэром еще один шаг. Если закон причинности, — говорит Шопенгауэр, — есть только случайная связь *явлений*, причем сущность вещей остается независимую от нее, то вполне возможным становится непосредственное воздействие на мир явлений из внутреннего мира вещи в себе, т. е. устранение причинной связи и закономерного порядка природы путем прямого вмешательства метафизической воли, и, таким образом, получает свое полное оправдание *магия*. С заметным сочувствием к стародавним верованиям пишет наш философ: во все времена и во всех странах люди держались мнения, что кроме закономерного способа производить изменения в мире посредством причинной связи между телами, существует еще другой, совершенно различный способ, который совсем не основан на причинной связи, так что и средства, употребляемые для этого, должны были казаться совершенно нелепыми с обыкновенной точки зрения, так как прямо бросалась в глаза несоразмерность между желаемым действием и применяемою к делу причиной. По общепринятому мнению, к которому присоединяется и Шопенгауэр, «эта возможность *магического* воздействия на природу покоится на предположении, что кроме физической связи между явлениями этого мира — *pexus physicus*, — существует еще, так сказать, подземное соединение, проходящее сквозь сущность вещей — *pexus metaphysicus*, которым и можно пользоваться». Вполне последовательно Шопенгауэр укоряет рационалистов XVIII века за то, что они признавали только естественные действия и отрицали сверхъестественные. Со своей стороны Шопенгауэр убежден, что животный магнетизм и симпатические лечения на опыте доказывают возможность магических действий, совершенно противоречащих физическим, даже более: Шопенгауэр полагает, что *нельзя и желать лучшего доказательства его теории*, чем животный магнетизм, посредством которого совершаются вещи не только необъяснимые с точки зрения закона причинности, но даже прямо его устранившие.

Таким образом, шаг за шагом, закон мотивации завел Шопенгауэра в дебри современной ему романтической натурфилософии и магии; из критики Канта мы, очевидно, переселились в сказки Гофмана. Я остановился на теории причинности у

Шопенгауэра потому, что на ней, быть может, резче всего выступает одна сторона различия Канта и Шопенгауэра; и я думаю, что все наиболее характерные уклонения Шопенгауэра от Канта, как то: отсутствие мысли о необходимости доказательства закона причинности, выделение мотивации в самостоятельный вид закона основания, окказионализм в причинности и даже отрицание самого закона, — что все это может быть объяснено только тем, что метафизика Шопенгауэра повлияла на его понимание критики Канта, разрушила ее основание и слилась затем с нею в одну пеструю амальгаму.

Другой пример насильственного соединения тенденций, идущих из различных источников, представляет Шопенгауэрова теория *материи*. На ее запутанность указывали очень часто; *гармонизировать* её было бы трудом тщетным и, главное, методологически незаконным; некоторую понятность можно внести сюда только *генетическим* объяснением. Теория материи возникла у Шопенгауэра постепенно, под влиянием различных мотивов. Во-первых, *материя* у Шопенгауэра сохранила черты *субстанции* Канта, как носитель сменяющихся состояний тел (Träger der Zustände, der Veränderungen der Körper). К этому понятию материи относится доказательство неуничтожимости материи в Vierf. W., § 20, стр. 43 (Beharrlichkeit der Substanz или Sempiternität der Materie).

Так отнесся Шопенгауэр к первой половине проблемы Канта — независимой от метафизики теории знания; посмотрим, как он отнесся ко второй половине.

Далее, во-вторых, когда Шопенгауэр отбросил категории Канта, он и Кантовскую *субстанцию*, подобно другим категориям, свел на *причинность*, и материя стала die blosse Wirksamkeit überhaupt, Kausalität überhaupt, reine Kausalität als solche, objectiv aufgefasst. К такому понятию материи относится доказательство ее неуничтожимости в Vierf. Würz. §21, стр. 83. Затем, в-третьих, материя принимает характер субстрата, на котором проявляются силы-идеи, и из-за которого они борются друг с другом, причем более совершенная побеждает менее совершенную (Kampf der Formen um die Materie) — см. W. als Wille, I, стр. 172, 174—175, также 160—162, 182. Это понятие материи Шопенгауэр сближает с Платоновским (W. als W. I, 252). Наконец, в-четвертых, материя является как Sichtbarkeit des Willens, причем воля, входя в формы нашего ума, становится материей (W. als W. II, 349). Это 4-е понятие материи, вероятно, находится в связи с выводом существования *вещи в себе* из *объектов*. Дело в том, что Шопенгауэр считал невозможным свести все *содержание* объектов, мира как представление, на одни *формы* пространства, времени, причинности, материи; что остается по отвлечении форм, то и указывает на вещь в себе (W. als W. I, 142-143). Это близко подходит к тому, как Шопенгауэр изображает отношение вещи в себе к материи. Сверх указанных колебаний, по значению *материи* проходит еще второе, перекрестное колебание: трудно разобрать в каждом отдельном случае, представляет, ли материя только *понятие*, которое привносит (hinzudenkt) наш рассудок (подобно тому, как это было у Канта), или она существует и совершенно *отдельно* от нашего ума (как например в 3-м значении). В начале своей философской деятельности Шопенгауэр был ближе к первому, Кантовскому, взгляду, а потом постепенно склонялся ко второму, признающему метафизическую реальность материи. В сочинениях Шопенгауэра, особенно

Известно, что Шопенгауэр постоянно ставит Канта рядом с Локком; известно также, что Кант постоянно отличает свою задачу от Локковой. По Шопенгауэру, Кант отправляется от обыкновенных данных эмпирического сознания, идет путем простого наблюдения и описания того, что происходит в этом сознании, и где уклоняется с этого пути, там заблуждается. Это справедливо только по отношению к Локку, но не к Канту. Кант отличает свою критику от психологии и выразительно указывает, что для него главная задача — *оправдание* знания, что он имеет дело с вопросами права, а не с вопросами факта. У Локка психологические интересы занимают вообще очень важное, а методологически даже главное место; поэтому он так охотно пользуется для доказательства своих теорий примерами, взятыми из психологии детей, животных и диких народов; его отправной пункт действительно данные обыкновенного сознания, и метод

его — «простой, исторический», т. е. описательный. Другое дело критика Канта: для нее психологические интересы принципиально безразличны и, во всяком случае, занимают и в действительности самое второстепенное место; его исходная точка — *научное* сознание, факт науки — математики и «чистого естествознания», возможность единой и закономерной системы опыта; его путь — определений условий возможности науки и закономерного опыта. Ясно, таким образом, что уже обычное у Шопенгауэра сопоставление Канта рядом с Локком указывает на значительный наклон точки зрения *критики* в сторону *психологии*. В собственных же теориях, — в учении о том, как рассудок произвольно превращает ощущения в созерцания, в своей детально разработанной теории зрения и т. п. Шопенгауэр стоит на чисто-психологической почве и в частности весьма нередко сходится с Локком. От Локка он вообще отличается разве только тем, что признает субъективность и независимое от опыта происхождение пространства, времени и причинности. Но это различие, конечно, не принципиальное.

Затем *психология* в свою очередь постепенно уклоняется в сторону *физиологии*; познание оказывается только практическим средством для служения воле, т. е. для целей самосохранения и размножения; как вообще воля объективирует себя в организм животного; так и здесь она объективирует себя в мозг, и формы знания, т. е. все эти субъект и объект, пространство и время, множественность и причинность, оказываются функциями мозга; формы знания, следовательно, также априорны, как выделение желчи или пищеварение. Исконные симпатии Шопенгауэра к биологическим наукам все росли по мере того, как он находил в них подтверждение своей теории воли. Он начинает находить Кантовскую «субъективную» точку зрения одностороннюю и полагает, что ее нужно дополнить с объективной, физиологической стороны; успехи физиологии нервной системы дают, по его мнению, возможность сделать это. И вот он начинает переделывать в физиологическом смысле все основные понятия Кантовской критики, включая даже синтетическое единство апперцепции, над которым он когда-то довольно едко посмеялся. «Чувствительность, — пишет он, — доходящая в мозгу до высшей. степени, хотя неодинаково распределенная по всем его частям, должна, прежде всего, собрать все лучи своей деятельности, так сказать, сконцентрировать их в одном фокусе, который, впрочем, падает не во вне, как в вогнутых зеркалах, а внутрь, как в выпуклых; этой точкой она описывает, прежде всего, линию времени, в котором поэтому должно являться все, что она представляет себе, и которое поэтому есть первая и существенная форма всякого познания, или форма внутреннего чувства. Этот фокус всей деятельности мозга и есть то, что Кант назвал синтетическим единством апперцепции».

Таким образом, Шопенгауэр незаметно, шаг за шагом, перешел от критики знания в область нераздельного господства какой-то странной физиологии. — Любопытно, что вся история этой постепенной перестановки точек зрения Шопенгауэра замечательно наглядно отразилась на одном термине у Шопенгауэра, именно на слове для обозначения познавательной способности. Сначала Шопенгауэр употребляет отдельно Кантовские термины *Verstand*, *Vernunft* и т. п., затем он объединяет их в один *Intellect*; потом начинает писать *Intellect* и ставить в скобках *Gehirn*; далее *Gehirn* и в скобках *Intellect*, и, наконец, пишет просто *Gehirn* — признак, что все следы Канта исчезли. Конечно, все это совершилось не сразу, а в течение долгого времени; но замечательно, что Шопенгауэр с характерным для него упрямством всю свою жизнь был убежден, что развивает одну и ту же мысль, и потому постоянно вносил в свои сочинения позднейшие вставки, амальгамируя таким способом самые разнородные понятия и теории.

Я показал, какой вид приняла у Шопенгауэра Кантовская проблема *критика знания*, независимой от метафизики и психологии: Шопенгауэр превратил ее в метафизику и физиологию, или, проще, в *метафизическую физиологию*.

Сделаем еще один, последний шаг — посмотрим, во что превратилось у Шопенгауэра Кантовское *решение* проблемы, именно *идеализм* Канта.

Известно, что Шопенгауэр не считал возможным дойти до сущности вещей,

отправляясь от объектов; лишь путем самосознания и аналогии он открывает, что эта сущность — воля. Известно также, что почти все критики Шопенгауэра считают такой путь самосознания и аналогии незаконным с точки зрения логики; известно, наконец, что Шопенгауэр попадает в безвыходные противоречия между своею метафизикой и своею теорией знания, своим реализмом и своим идеализмом; противоречие это сознавал и Шопенгауэр настолько ясно, что придумал для него своеобразное извинение: он возвел его в необходимую антиномию человеческого разума. Для нас в данном случае интересны не сами эти противоречия, а то, какие мотивы заставили Шопенгауэра принять самую, по-видимому, неудобную для него теорию знания, — идеализм Канта, который отрезывал всякий

Это один из многих примеров того, в каком субъективном заблуждении относительно своих теорий находился Шопенгауэр; в этом случае даже его *famulus* Фрауэнштедт должен был согласиться, что позднейшие теории Шопенгауэра в целом противоречат ранним. Другой любопытный пример заключается в следующем: Шопенгауэр убедительно просит читателя прочесть все его сочинения, уверяя, что он не *Vielschreiber*, и говорит только самое необходимое. На деле же никто, быть может, кроме Локка, не повторяется так часто, как Шопенгауэр, и при всех блестящих литературных достоинствах его сочинений, перечитать их *все* — задача очень утомительная и, в сущности, бесполезная.

Шопенгауэр считал этот свой метод в метафизике совершенно *новым*, видел в нем свое величайшее открытие. На деле Шопенгауэру принадлежит лишь честь (если только в данном случае это честь) возвести в достоинство *метода* давнишнее безотчетное обыкновение. Понимание *сил* природы по аналогии с *человеческой волей* (разумеется, без весьма многих свойств, открываемых в воле самосознанием) совершенно сходно, напр., с Лейбницевым пониманием *монад-сил* по аналогии с *человеческой душой* (с таким же исключением в нужных случаях некоторых признаков человеческой души). Ср., напр., Leibniz, *De la nature en elle meme*, etc. §10, стр. 560 (ed. Janet); *Systeme nouveau de la nature*, §3, стр. 527-528.

Для *Канта* его идеализм имел значение *положительное и теоретическое*, он был средством положить философские основания *научному* знанию: чтобы доказать объективно-необходимую приложимость математики и так называемого им «чистого естествознания» к миру опыта, Кант признал идеальность и априорность пространства и времени, категорий и основоположений. Для Шопенгауэра, наоборот, идеализм имел значение *отрицательное и этическое*: он был средством объявить призрачность и ничтожество мира как представление и доказать возможность его устранения. Конечно, чем призрачнее с метафизической стороны был этот мир, тем легче была этическая задача его устранения; и здесь теории Канта, конечно, должны были показаться Шопенгауэру самыми радикальными, ибо в них, по его мнению, даже такие, по-видимому, непоколебимые реальности, как время, пространство и причинность, были объявлены субъективными фантомами.

Сообразно с разницей основных мотивов, *Кант* всеми силами старается доказать, что мир явлений совсем не бессвязная толкотня призраков, вовсе не сон. *Шопенгауэр* неустанно повторяет, что жизнь есть сон.

Для *Канта* центр тяжести лежит в мире явлений; для *Шопенгауэра* — вещи в себе. Потому-то Шопенгауэр и отождествляет кантовскую вещь в себе с платоновскими идеями, хотя что же общего между яркими, как солнце, *идеями* Платона и *Ding an sich* Канта, которое, как ночное привидение, боязливо ютится только в самых темных уголках кантовской «критики»?

Наконец, для Канта, этот мир опыта есть единое и закономерное целое, предмет всеобщей и необходимой науки. По *Шопенгауэру*, слепая воля создает себе этот мир для служения себе, вмешивается в его порядок и может в случае нужды . совсем уничтожить его; это — фонарь, который зажигает себе воля в потемках и который она может погасить,

когда захочет.

Надеюсь, теперь ясно, что у Шопенгауэра, вопреки его словам, Кант является далеко не в чистом виде, а в сплаве с самыми разнохарактерными и неожиданными примесями; и нет сомнения, что если бы Кант дожил до Шопенгауэра, так, как дожил до Фихте, он так же отрекся бы от Шопенгауэра, как отрекся от Фихте. Но, говоря об отношении Шопенгауэра к Канту, я совсем не имею в виду произносить этим суждение о сравнительном философском достоинстве их теорий; если я сужу Шопенгауэра, так только его собственными словами. Я желаю только установить историческое *преемство* идей и указать для Шопенгауэра его историческое *место*.

И здесь, во-первых, что странного в том, что система Шопенгауэра есть самая капризная смесь самых разнообразных течений мысли, неподдающаяся никакой логической гармонизации? Разве можно уложить все богатство исторического развития философии в рамки однообразного, непрерывного, последовательного *логического* размышления? Разве не представляют Платон, Бэкон, Спиноза, Лейбниц, Кант — лучших образцов *синкретизма* самых разноречивых верований и убеждений? Разве не укоряет сам Шопенгауэр Канта в том, что он не был свободен от уз Вольфовской догматики и традиционного христианства?

И здесь, во-вторых, мы относим Шопенгауэра к одной исторической группе с другими эпигонами Канта. Шопенгауэр, конечно, был бы очень недоволен такою постановкой его рядом с *tribus impostoribus*, по его выражению, Фихте, Шеллингом и Гегелем. Но прошло время, и за могилами должна исчезнуть старая неприязнь; в *том* мире, в пантеоне истории, бывшие враги могут примириться и занять равные и одинаково почетные места, ибо такие же места занимали они и в *этом* мире, когда прошлое для нас — было их настоящее.

Вся философская Германия признает теперь заслуги отверженца Шопенгауэра чествованием его юбилея; этим символом история как бы принимает его в свое лоно. Отдадимте же его истории.