

Артур Шопенгауэр о свободе воли

Ни об одной идее нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее *свободы*, и ни об одной не говорят обычно с такой малой степенью понимания ее.

Г. В. Ф. Гегель, *Энци.*, т. 3, 482

В марте 2007 года я решил еще раз перечитать известный шопенгауэровский трактат — и мое впечатление от него оказалось печальнее, чем во времена первого знакомства... Я не сомневаюсь, что и у Шопенгауэра есть заслуги перед философией, — но их приходится с трудом откапывать из-под терриконов мыслительного шлака, и далеко не всегда на это есть настроение, ибо куда проще обнаружить те же рациональные зерна у других авторов.

Представленные здесь заметки не предполагают никакой системы, это всего лишь заметки на полях, мысли по ходу чтения, которые неизбежно субъективны. Тем не менее, эти соображения вытекают из целостной философской позиции и представляют ее с какой-то стороны. Поэтому решил я сделать свои частные записи достоянием публики, несмотря на всю их литературную непричесанность и фрагментарность. Возможно, кому-то и такое пригодится. А не пригодиться — не буду расстраиваться. Объективно значимое дорогу себе найдет и без меня.

Есть и нравственно-этический повод. В литературе мало внимания уделяется критике шопенгауэровской философии — зато изобилие апологетов и продолжателей. Чувствуется идеологический перекося, который в меру моих скромных сил хотелось бы скомпенсировать. Не то, чтобы я собирался представить полноценный критический анализ учения Шопенгауэра — однако даже поверхностные впечатления человека, имеющего продолжительное знакомство с философией, способны указать слабые места, которые буржуазная пропаганда стремится утаить от массового читателя.

* * *

Прежде всего — исторический контекст. Два трактата (*О свободе воли* и *Об основе морали*) написаны Шопенгауэром в конце тридцатых годов XIX века, опубликованы в 1841 году. Гегель умер в 1831-м, Гете в 1832-м. Время политической реакции в Германии. Официальная идеология уже успела причесать гегелевскую философию под монархическую идею, придать ей официозность. Господствующее в философии гегельянство растаскивает находки Гегеля по разным углам, замазывая революционную сущность его учения, мысль о целостности и развитии мира. Гегелевская логика превращена в пустое жонглирование словами. В таких условиях естественно зарождение философской оппозиции, критика Гегеля и поиск новых идей. Прежде всего сомнению подвергается исходное положение гегелевской философии — ее сознательный идеализм. Рождается мысль: не природу выводить из движения духа, а наоборот, сделать дух частью природы, подчинить его природным законам. По этому пути пошли Шопенгауэр и Фейербах (*Основные положения философии будущего*, 1843). Первый принял идеалистическое понимание опыта, второй — встал на сторону материализма. Однако и тот, и другой вместе с мистической стороной философии Гегеля выбросили и ее ценнейшую идейную основу, логику становления и развития. Чуть позже (*Немецкая идеология*, 1845-47) Маркс и Энгельс найдут возможность соединить материализм с гегелевской логикой — и откроют принципы материалистической философии духа (исторический материализм). Но такие идеи будут вытеснены за рамки официально признанного философствования и надолго останутся пугалом для досужего обывателя. По крайней мере, Шопенгауэр вряд ли был с ними знаком (Фейербах же в конце жизни пришел к марксизму и даже вступил в социал-демократическую партию).

* * *

С первых же строк Шопенгауэр предстает перед нами эдаким самовлюбленным писакой, которому хочется произвести впечатление, продемонстрировать свою эрудицию и владение языками (латынь, греческий, французский, английский, испанский...) — не по существу

дела, а просто так, без особой надобности, чтобы читатель привык смотреть снизу вверх. Дескать, вот я какой умный — и наверняка скажу нечто стоящее внимания! Для Шопенгауэра *выглядеть* умно = *быть* умным. Тем самым он показывает философию с худшей стороны, заставляет ее выглядеть глубокомысленным суесловием. К сожалению, и куда более выдающиеся философы не избежали подобного философствования — и это всегда становилось слабым местом их творений, на котором так легко спекулировать недалеким оппонентам.

* * *

Первоначально оба трактата были конкурсными сочинениями. И если первый из них (*О свободе воли*) Норвежская академия как-то все же отметила, то второй не был принят к рассмотрению Датской академией, и несколько десятков страниц предисловия к публикации 1841 года — это сплошной скулеж обиженного графомана: как же, я такой талантливый — а денег не дали! Смешно. Если ты придаешь сколько-нибудь важное значение мнению захолустного официозного учреждения — то какое у тебя право на него обижаться? Если же ты считаешь себя умнее — то зачем тебе вообще принимать в расчет такие мнения и портить бумагу возмущенными излияниями на их счет? Но Шопенгауэр почему-то уверен, что при одном виде его манускриптов все обязаны аплодировать и открывать кошельки. Уверенность в себе хорошее дело — но не до такой же степени!

* * *

Шопенгауэр нахально заявляет:

...мое обоснование морали действительно и серьезно мною *доказано*, со строгостью, близкой к математической. Относительно *морали* я не имел себе в этом предшественников, и это стало для меня возможно лишь благодаря тому, что глубже, чем кто-либо до меня, проникнув в природу человеческой воли, я вскрыл и обнаружил три ее конечные пружины, которыми определяются все ее действия.

Оставляя пока в стороне его самонадеянность по поводу понимания природы человеческой воли и морали, сразу же замечаем в корне ошибочное понимание задач философии. Философ не может ничего

доказать, он и не должен доказывать. Его задача — усматривать всеобщую взаимосвязь, сводить воедино то, что искусство и наука превратили в набор единичных образов и обособленных знаний. Философ должен понимать относительность и ограниченность любого доказательства — и требовать проверки мышления практикой.

* * *

Шопенгауэр сразу же обрушивается на Гегеля всей мощью того, что он, видимо, считает сарказмом. Лавина ругательств. Поток злобы. Брызгание слюной, крики и шипение. Как-то сразу думаешь: если Гегель сумел достать Шопенгауэра до такой степени — он уже явление выдающееся, и наверняка в гегелевской философии есть что-то стоящее. Жалко, что Гегеля мало читают — и еще меньше вчитываются.

* * *

Гегель, по мнению Шопенгауэра, плох потому, что его философия «не знает ни оснований, ни следствий, т. е. ничем не доказывается и сама ничего не доказывает и ничего не объясняет». Но это как раз и есть одно из открытий Гегеля в философии, делающее ее самостоятельным уровнем рефлексии, а не придатком науки или искусства.

* * *

Какова логика Шопенгауэра, можно наглядно увидеть на примере его попытки продемонстрировать порочность гегелевской философии. Со свойственной ему самоуверенностью Шопенгауэр заявляет:

...я теперь непрекаемо докажу, что [у Гегеля] недоставало даже обыденного здравого смысла, несмотря на всю его обыденность.

Хорошо, не будем пока заострять внимание на том, что философия как раз и призвана преодолевать ограниченность «здравого смысла» и выходить за рамки «обыденности». Но что же мы видим в качестве доказательства? Шопенгауэр всего-навсего выдирает три фразы из второго тома гегелевской энциклопедии (философия природы) и

огульно объявляет их вздором и нелепостью, не приводя ни малейшего основания для такой оценки. Дескать,

уже сама *врожденная* логика делает такого рода заключения невозможными для всякого здравого и правого рассудка.

Что такое врожденная логика — дело темное. Обычная человеческая рациональность никак не является врожденной, и вырабатывается она у детей, как показывает опыт, очень долго и непросто. Создается впечатление, что у Шопенгауэра она так и не сформировалась, и логическое мышление он подменяет бряцанием латынью: *e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur...* Это напоминает мне дискуссию в Сети по поводу афоризмов некоего Мерайли:

А хотите, я докажу, что Вас нет? Мерайли, какие там мерайли, кто мне там пишет, там никого нет!!! И что мне ни скажите — я упрюсь, и всё тут — нет Вас, и точка.

Таково же Шопенгауэровское «доказательство»: мне это не нравится, я этого не понимаю — значит, это не так.

Хорошо известно, что гегелевская философия природы — самое слабое место в его философствовании. Иного в то время и ожидать было нельзя, поскольку тогда еще не сформировалось представление о науке как особом уровне рефлексии, отличном от философии. И предрассудки естествознания конечно же отражались на сочинениях философов, включая Гегеля. Но самое забавное, что Шопенгауэр выбрал в качестве примеров нелепости как раз те гегелевские рассуждения, которые оказались пророческими и стали основой образа мысли современной физики! Это гениальная догадка о родстве электромагнетизма и гравитации (калибровочные поля), указание на необходимость переносчика любых взаимодействий (квантовая теория поля, связь массы и энергии), идея о возникновении и исчезновении вещества (которое Гегель, конечно же, в соответствии с тогдашним словоупотреблением, называет *материей*). По поводу последнего Шопенгауэр после очередной порции ругательств заявляет:

Что материя *предбывает*, т. е. не возникает и не погибает, подобно всему остальному, а, неразрушимая и не возникшая, все время сохраняет свое существование, так что ее количество не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, — это априорное познание, столь же твердое и несомненное, как любая математическая истина. Мы, безусловно, не в состоянии хотя бы только представить себе

возникновение и гибель материи: этого не позволяет форма нашего рассудка.

Тут мы видим, откуда растут ноги у шопенгауэровской философии — из примитивного кантианства (в котором забывают о положительном содержании кантовской философии и спекулируют на том, в чем Кант разобраться не успел, — и поставленные им *вопросы* выдают за готовый ответ). Даже если поверить, что Шопенгауэр додумался до всеобщего понимания материи, которое позже развивали Маркс, Энгельс и Ленин, это достижение тут же перечеркивается голым априоризмом: оказывается, главным критерием истинности по Шопенгауэру является его личная способность что-либо себе представить, форма его индивидуального рассудка — которую он со свойственной ему самоуверенностью считает единственно возможной и правильной!

* * *

С самого начала Шопенгауэр заявляет:

Понятие "свобода" при ближайшем рассмотрении отрицательно. Мы мыслим под ним лишь отсутствие всяких преград и помех; эти последние, напротив, выражая силу, должны представлять собою нечто положительное.

Сразу же вспоминается Гегель, согласно которому любое определение сначала выступает как отрицательное, потом как положительное, а потом еще и как развивающееся в соответствии с развитием определяемого. Сам Шопенгауэр без колебаний заимствует такую схему для своего трактата *Об основах морали*, разделяя его на три отдела (отрицательный, положительный и завершающий). А тут вдруг безотносительное противопоставление свободы и необходимости — первое всегда отрицательно, второе всегда положительно. Можно, конечно предположить, что это лишь неточность формулировки, и следовало бы выразиться точнее:

в обыденной жизни мы обычно мыслим свободу как отрицательное понятие, отсутствие необходимости.

Подразумевая, что дело философии — снять эту противоположность. Но поскольку мы уже знаем, что Шопенгауэр редко поднимается выше обывательского «здравого смысла» — надежда невелика...

* * *

Различение трех видов свободы (физической, интеллектуальной и моральной) у Шопенгауэра совершенно произвольно, хотя он и претендует на «полноту в подразделении понятия». Не говоря уже о возможности других подразделений, следовало хотя бы указать принцип выбранной автором классификации. Отсутствие реального основания приводит к хаотичности дальнейшего описания, к перечислению случайных признаков. Это вульгарность, беднейший уровень философии.

* * *

Различение моральной и физической свободы по рефлексивному признаку — само по себе приемлемо. Действительно, одно дело — свобода поступков, а другое — свобода побуждений к ним. Буржуазия давно уже выработала эффективные механизмы промывания мозгов, которые приводят к стандартизации человеческих желаний и вытеснению всего, что не вписывается в рамки буржуазного представления о свободе. Получается, что так называемое свободное общество при капитализме есть общество тотального порабощения — не только внешне, но и психологически. Люди просто неспособны стремиться к чему-то собственно человеческому.

* * *

Шопенгауэр необоснованно отождествляет волю с *хотением* — хотя эти категории даже называются в большинстве языков по-разному, что само по себе наводит на мысль об их несовпадении. При ближайшем рассмотрении, мы легко обнаруживаем, что воля, скорее, противоположна хотению: она позволяет человеку преодолевать свои хотения, делать не то, что он хочет, а то, что надо. Не требуется больших усилий, чтобы уступить соблазну. Куда труднее преодолеть влечение, подчинить его общественной необходимости. Такое умение и называется обычно силой воли.

Тут можно было бы возразить, что подавление одних желаний как правило связано с наличием других, более сильных, и что человек

отказывается от одного в пользу другого. Однако это возражение неосновательно, поскольку желания всегда ситуативны, а воля зачастую проявляется как устойчивая личностная направленность, регулирующая самые разнообразные поступки человека в самых разных ситуациях. Например, человек может всю жизнь отказывать себе в удовлетворении желаний, которые он считает недостойными, и не получать за это никакого вознаграждения — хотя бы даже морального. С точки зрения Шопенгауэра (и господствующей ныне идеологии) такой человек — просто мазохист, он, дескать, получает удовольствие от самого факта преодоления своих желаний. Общественная необходимость, культурность, буржуа представляется физиологическим отклонением.

Воля — это, скорее, способ сознательной организации хотений. При этом, в зависимости от ситуации, желания выстраиваются в разные иерархические структуры, и воля заставляет искать компромиссные варианты действия, снимающие противоречивость мотивации. Воля разумного существа ближе к *стремлению*, чем к хотению.

* * *

Отождествляя свободу с хотением, Шопенгауэр запутывается в дурной бесконечности. От вопроса «Можешь ли ты это сделать?» он переходит к вопросу «Можешь ли ты хотеть это сделать?», потом следует вопрос «Можешь ли ты хотеть хотеть это сделать?» и так до бесконечности. Отсюда делается вывод, что никакой свободной воли мыслить нельзя, как нельзя найти первоначальное звено в этой последовательности. Рассуждение повторяет схему апорий Зенона, согласно которым Ахиллес никогда не догонит черепаху, а кучу зерен нельзя насыпать по зернышку... Но мы-то знаем, что на практике одни обгоняют других, и кучи набираются из зерен.

* * *

Шопенгауэр пытается определить «положительное» понятие необходимости при помощи оборотов типа: «необходимо то, что следует из данного достаточного основания». Это типичная подмена понятия, когда вместо необходимости рассматривается причинность.

Необходимость шире простой причинности — она есть и в случайном, поскольку случайность всегда предполагает (и проявляется как) закономерность (например, форма распределения).

* * *

Необходимость как причинность — это самый простой вид необходимости. Однако существуют и другие уровни. Например, необходимость как потребность и стремление не сводится к простой причинности. Противоположная направленность — не в прошлое, а в будущее. Направление развития. У людей необходимость не обязательно связана с действием. Если человеку необходимо то, чего он не может достичь в данных социальных условиях, — он может компенсировать отсутствие действия деятельностью в иной сфере.

* * *

Непонятно, почему, собственно, «всякая случайность бывает лишь *относительной*». Шопенгауэр поясняет:

...в реальном мире, где только и встречается случайное, всякое событие *необходимо* лишь по отношению к своей причине: по отношению же ко всему остальному, с чем оно может оказаться связанным в пространстве и времени, оно будет *случайным*.

Но тогда и необходимость всегда относительна, поскольку она связана с одной, вырванной из целостности мира связью; выделение причины и следствия возможно только по отношению к определенному способу движения, и стоит по-другому разделить мир на части — характер причинности изменится. Например, механическое движение отдельных молекул не является причиной изменения термодинамических величин в газе, тут важна вся совокупность движений.

* * *

Еще пример отождествления разных понятий:

Во всяком случае, за свободным остается значение ни в каком отношении не необходимого, иными словами — ни от какого основания не зависящего.

Интерпретация необходимости как существования причины — совсем не то же самое, что сопоставление необходимости и возможности. Обычное утверждение, будто необходимо лишь то, противоположное чему невозможно, не есть «объяснение чисто словесное, описание понятия, ничего не дающее для уразумения дела», — как заявляет Шопенгауэр. Это постановка философской проблемы, отмахиваться от которой не подобает серьезному философу.

* * *

В гегелевской логике необходимость понимается как единство возможности и действительности. Это по-настоящему положительное определение, из которого многое следует. Гегель предупреждает (*Энци.*, т. 1, 35), что

...свобода и необходимость как абстрактно противостоящие друг другу принадлежат лишь области конечного и имеют значимость лишь на его почве.

Точно так же и случайное лишь конечным образом противоположно необходимости.

* * *

Шопенгауэр долго растолковывает читателю, чем самосознание отличается от сознания и почему свобода делать, как хочется, не то же самое, что свобода хотеть. Складывается впечатление, что он сам не очень уверен в своих суждениях и хочет прежде всего убедить себя.

* * *

«Что называется самосознанием?» — спрашивает Шопенгауэр. И отвечает: «сознание *собственного я* в противоположность сознанию *других* вещей, которое есть познавательная способность». Он, сам того не замечая, опровергает жесткое противопоставление сознания и самосознания, поскольку сознание собственного «я» есть все-таки и прежде всего *сознание*. Вопрос стоит иначе: не что есть самосознание, а как оно формируется по мере развития сознания. Очевидно, это формирование есть просто другая сторона формирования самого «я».

Самосознание понимается Шопенгауэром как «непосредственное» восприятие себя (что он отождествляет с осознанием своих желаний). Но исходное шопенгауэровское определение уже содержит важную мысль: самосознание возникает тогда, когда человек начинает воспринимать себя со стороны, как внешнюю вещь (рефлексия). Марксизм развил это положение и пришел к пониманию самосознания как восприятия не себя в своем биологическом теле, а восприятия следов, оставленных в окружающем мире, как части себя. Вещь воспринимается не как таковая, в ее собственном качестве (объект), а как *продукт деятельности*. При таком понимании проблема снимается. Свобода хотеть связана со способом присвоения человеком продуктов его труда. При капитализме продукт отчуждается от работника, и свобода сильно ограничена. Философы вроде Шопенгауэра абсолютизируют эту частную несвободу данного общественного строя и объявляют ее априорной необходимостью на все времена. Чем способствуют сохранению капитализма.

* * *

Оторванное от мира и противопоставленное сознанию, «самосознание очень сильно, собственно даже исключительно занято *волею*». Более того, оно и о воле не может дать никаких осмысленных сведений. Сначала Шопенгауэр объявил самосознание пустой абстракцией — потом вывел из этого, что в самосознании ничего нет.

Трудности возникают, если рассматривать субъекта как нечто внеприродное, существующее независимо от тела — пусть даже и связанное с ним. Если же сознание себя по сути не отличается от сознания других объектов, то и свобода действия есть явление того же порядка, что и свобода воли. Надо лишь отбросить ничем не обоснованное предположение о «непосредственном» характере самосознания, понять, что самосознание есть просто более опосредованный вариант сознания (а именно, опосредованный практикой труда и общения). Противопоставление субъекта объекту ведет абсолютизации «внешнего» и «внутреннего»:

Там *снаружи*, следовательно, перед сознанием все очень светло и ясно; но *внутри* его темно...

Чтобы внутри прояснилось, достаточно лишь осознать, что субъект, производя окружающий мир, производит и самого себя.

* * *

С одной стороны, Шопенгауэр заявляет, что все познания доставляет человеку опыт, взаимодействие с внешним миром. Но при этом верит во «вполне достоверные, т. е. а priori известные, познания». Если Кант лишь указывает на необходимость использования абстрактных идей в опыте (сейчас это называется «теоретическая нагруженность факта») — Шопенгауэр (как и все последующие кантианцы) абсолютизирует эту зависимость объекта от субъекта и делает ее внешней по отношению и к объекту, и к субъекту. Знание, спущенное свыше, божественное откровение... Гегель по этому поводу писал (*Энци.*, т. 1, 145):

...следует также остерегаться. чтобы само по себе прекрасное стремление к разумному познанию не ввело нас в искушение попытаться представить явления, которым на деле присущ характер случайности, как необходимые, или, как обыкновенно выражаются, конструировать их а priori.

* * *

В третьем разделе своего трактата Шопенгауэр предпринимает попытку взглянуть на себя со стороны и рассмотреть самосознания (волю) через его проявления в деятельности разумных существ. Это единственно правильный путь всякого познания, и знания о том, что не относится к сфере сознания, мы получаем тоже не напрямую, а лишь анализируя наблюдаемые в нашей деятельности явления. Однако для Шопенгауэра это отступление от «чистого» познания, и он извиняется, что тут

мы имеем дело не с самой *волею*, открытой лишь для внутреннего чувства, а с *хотящими, движимыми волею существами*, которые служат объектами внешних чувств.

Никак он не может отказаться от абстрактной воли ради реальной воли реальных разумных существ...

* * *

Еще к отличию кантианства от учения Канта:

Отсюда, бесспорно, явствует, что *закон причинности* создается нами а priori, т. е. как *необходимый* для возможности всякого вообще опыта, причем мы не нуждаемся в косвенном, трудном, даже просто неудовлетворительном доказательстве, какое дано для этой важной истины *Кантом*. Закон причинности дан а priori, как всеобщее правило, которому подчинены все реальные объекты внешнего мира без исключения, — этим отсутствием исключений он обязан именно своей *априорности*. По самой своей сущности он прилагается к одним только изменениям и гласит, что где и когда в объективном, реальном, материальном мире что-нибудь сильно или слабо, много или мало *изменяется*, то непременно как раз *перед этим* должно *измениться* и что-нибудь другое, а чтобы *изменилось это последнее, перед ним* опять должно что-нибудь измениться, и так далее до бесконечности, так что никогда нельзя усмотреть какого-либо начального пункта в этом регрессивном ряду изменений, наполняющем время, как материя пространство.

Все та же шопенгауэровская логика: если я не могу мыслить чего-то, его не может быть. Ограниченность его индивидуального мышления становится мерилем истины.

Причинность всегда относится к конечным вещам (у которых, по выражению Аристотеля, есть начало и конец). Как только мы начинаем говорить о бесконечности — понятие причинности становится просто неприменимым. Бесконечное вполне может быть причиной и следствием самого себя — субстанцией.

* * *

Если мы теперь с этим всеобщим, а priori известным и потому для всякого возможного опыта без исключения действительным правилом подойдем ближе к самому этому опыту и будем рассматривать данные в нем реальные объекты, к возможным изменениям которых прилагается наше правило, то мы скоро заметим в этих объектах некоторые глубоко идущие коренные различия, давным-давно уже послужившие основой для их классификации.

Ну хорошо, и какие следствия можно вывести из всеобщей причинности по Шопенгауэру? Оказывается, это всего лишь расхожее

эмпирическое наблюдение, что в мире существуют

частью предметы неорганические, т. е. неодушевленные, частью органические, т. е. живые, которые в свой черед разделяются на растения и животных. Эти последние опять-таки, оставаясь в существенных чертах сходными друг с другом и отвечающими своему понятию, все-таки представляют собою чрезвычайное разнообразие и тонко дифференцированную шкалу совершенства, начиная с еще близко родственного растению, трудно от него отличающихся, вплоть до самых законченных, наиболее полно отвечающих понятию животного; на вершине этой шкалы стоит человек — мы сами.

Здорово. При чем здесь априорная причинность?

* * *

Шопенгауэр дает замечательное описание форм причинности на разных уровнях материи: в неживом, у растений, у животных, у человека. Более того, совершенно правильно указано, что и внутри каждого из этих уровней есть свои качественно различные формы причинности. В целом, этот раздел совместим с философским материализмом; особенно важно, что человек рассматривается как часть природы, доступная рациональному познанию. Оставалось сделать только шаг и признать, что самосознание человека точно так же является лишь одной из форм чего-то более общего (универсальной рефлексии), что по-своему проявляется на разных уровнях. И тогда рукой подать до идеи развития. Однако написано это задолго до Дарвина, и марксизм родился позже. Только у Гегеля можно было в то время найти основы принципы философии развития — но Гегеля Шопенгауэр не понимал и не любил. И потому он вынужден вводить фундаментальные принципы как «a priori известные» (= с потолка, от фонаря и т. п.). В результате философия Шопенгауэра не поднимается выше феноменологии, ей недостает логики.

* * *

Различие неживой материи, растений и живых существ у Шопенгауэра метафизично, это чисто умозрительное деление, и нет ни единого намека, как возникает подобное качественное различие.

Поэтому остается неясным, почему у человека вдруг развивается абстрактное мышление, тогда как остальные животные (к которым Шопенгауэр относит человека, не замечая его общественной природы) этого дара лишены.

* * *

Очень правильное наблюдение: животные, даже умнейшие, живут только настоящим, они реагируют на актуальные стимулы. Человек же, по Шопенгауэру, способен обдумывать стимулы, не отвечать на них сразу, а действовать, сообразуясь с абстрактными понятиями, которые приобретают мотивирующую силу. Тем самым деятельность человека уже не направляется внешними стимулами:

...мы признаем *разумность* за таким образом действий, который основывается исключительно на хорошо обдуманных мыслях и потому совершенно не зависит от впечатлений созерцаемой действительности.

Но Шопенгауэр расширяет сферу мотивации только в прошлое — и человеческие поступки ему представляются лишь отсроченной реакцией. Это не выводит нас за рамки бихевиоризма.

Суть же человеческой воли в том, что мотивирующей силой становится не только прошлое, но и будущее! Не потому, что мы его знаем — а потому что нас не устраивает что придется, и мы добиваемся, чтобы шло по-нашему. Гегель пишет (*Энци.*, т. 1, 234):

В то время как интеллект старается брать мир лишь так, как он *есть*, воля, напротив, стремится к тому, чтобы теперь сделать мир тем, чем он *должен* быть.

Мысль изначально крамольная — но Маркс идет дальше и заостряет вопрос до предела [42, 262]:

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения, может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*.

Философ, поскольку он ведет себя как разумное существо, не имеет права оставаться в стороне:

Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его.

* * *

Ценно хотя бы стремление Шопенгауэра преодолеть вульгарный механицизм, который в то время набирал силу. Шопенгауэр отстаивает иерархичность форм движения — пусть даже метафизически понятую.

* * *

Там же, где сознание разумно, иными словами, способно к неинтуитивному познанию, т. е. к понятиям и мыслям, мотивы становятся совершенно независимы от настоящего и реальной обстановки и потому бывают скрыты для зрителя. Ибо здесь это просто мысли, которые человек носит с собой в своей голове, возникновение которых, однако, лежит вне ее, часто даже в далеком прошлом, именно то в собственном опыте прежних лет, то в чужом предании, словесном и письменном, даже из самых отдаленных времен, при том, впрочем, условии, что *происхождение* их всегда *реально и объективно*, хотя часто вследствие запутанного сочетания сложных внешних условий среди мотивов фигурирует много заблуждений, а предание сохраняет много обманов, стало быть, и много глупостей. Сюда присоединяется еще то обстоятельство, что человек часто скрывает мотивы своего поведения от всех других, иной раз даже от себя самого, именно когда он боится признать, что, собственно, побуждает его к тому или иному поступку. Между тем мы, видя его действия, стараемся с помощью догадок отыскать их мотивы, которые при этом предполагаются нами с такой же твердостью и уверенностью, как причина любого движения в области неодушевленных тел, наступление которого нам случится увидеть: мы убеждены, что и то и другое без причины не бывает.

Когда человеческие мысли Шопенгауэр выводит из опыта — уже хорошо (если, конечно, не понимать опыт идеалистически), но этого не достаточно. Да, мысли возникают всегда на основе чего-то, однако нельзя сводить эту зависимость к простой причинности. Обычно мысль возникает как обобщение прошлого опыта, сведение воедино различных явлений, относящихся к разным временам, — и ни одно из них не может считаться его причиной. Так термодинамические свойства газа связаны с движением его молекул — но не сводятся к нему. А разумная мысль — это еще и отражение тенденций развития, так что определяется она не только прошлым, но и будущим.

Важно подчеркнуть, что мысли сами по себе не являются мотивами. Для того, чтобы они приобрели мотивирующую силу, требуется не просто мысль, а *идея* — общественно обусловленное представление о будущем, о том, что *следует* сделать.

* * *

«Ибо человек, как и все объекты опыта, есть явление во времени и пространстве...» — сказано замечательно, но тут же отказ от опыта: «...а так как для всех этих явлений закон причинности имеет силу а priori и, значит, без исключения, то и человек должен ему подчиняться». Нет уж! Человек на то и существует, чтобы не подчиняться никаким законам, а наоборот, создавать их! Пошлет он подальше всяческих априористов и переделает мир так, как ему потребуется. И вписывается разум в рамки причинности лишь временно и ограниченно — чтобы изменить саму причинность.

* * *

Поскольку Шопенгауэр абсолютизирует противоположность свободы и необходимости, он вынужден заключить:

При предположении свободной воли всякое человеческое действие было бы необъяснимым чудом — действием без причины.

Да, это так, если считать саму волю необъяснимым чудом. Стоит допустить, что категории «свобода» и «необходимость» относятся лишь к определенному уровню иерархии — и вполне возможны свободные действия в рамках обычной причинности. Если же еще рассмотреть иерархию форм причинности — проблема вообще снимается.

* * *

Вот замечательное рассуждение:

Но вспомним теперь также о том, что такое вообще причина: предшествующее изменение, которое делает необходимым изменение последующее. Ни одна причина в мире вовсе не вызывает своего действия безусловно, не создает его из ничего. Напротив,

всегда имеется нечто, на что она действует, и она только в данном месте и в данном определенном существе обуславливает изменение, постоянно соответствующее природе этого существа, так что в последнем должна уже заключаться *способность* к такому изменению. Таким образом, всякое действие возникает из двух факторов; внутреннего и внешнего, именно из первоначальной способности того существа, которое служит объектом действия, и из определяющей причины, которая принуждает эту способность проявиться теперь и здесь. [...] Мы видим это во всей физике и химии: всюду в их объяснениях предполагаются силы природы, которые обнаруживаются в явлениях и в сведении к которым состоит все объяснение!

Действительно, причинность всегда предполагает определенный закон движения, по отношению к которому только и возможно говорить о причине и следствии. Казалось бы, можно радоваться. Ан нет, кончает Шопенгауэр все равно за упокой:

Сама сила природы не подлежит никакому объяснению, служа принципом всякого объяснения. Точно так же сама она не подчинена никакой причинности...

Приехали. Получается, что сами законы природы — нечто совершенно мистическое, и никакому объяснению они не подлежат:

Таким образом, причины всегда определяют только временные и местные условия для *проявлений* исконных, необъяснимых сил, при допущении которых они только и бывают причинами, т. е. с необходимостью производят известные действия.

Дальше, конечно, человеческая воля объявляется одной из таких мистических сил — и дорога поповщине открыта.

Учиться бы ему у Гегеля, а не хаять огулом... А Гегель учил, что противоположность внутреннего и внешнего относительна и связана с определенным логическим (= деятельностным) контекстом. То, что в одном контексте внешнее, — в другом становится внутренним, и наоборот. Следовательно, различие между «причинами» и какими угодно «способностями» относительно, одно может становиться другим. Более того, — говорит Гегель, — внешняя причина и внутренняя способность взаимосвязаны, *рефлектированы* друг в друга, они развиваются вместе как две стороны одного и того же. Способность тела реагировать на некоторое воздействие как на причину возникает в ходе многократных взаимодействий, в которых и

формируется (приобретает определенность) само это тело. Поэтому все последующие рассуждения Шопенгауэра о врожденности характера — полная чепуха и сплошная путаница. Современная психология установила, что характер складывается не сразу, его формирование определяется в основном социальными влияниями, и ничего врожденного в характере нет — в отличие от темперамента, который связан с телесной организацией человека. Устойчивость характера связана прежде всего с незначительностью изменений в общественных отношениях за время жизни человека; в эпохи резких исторических перемен могут наблюдаться и существенные изменения характеров, вплоть до превращения личности в свою противоположность.

* * *

Врожденным характером человека уже определены в существенных чертах все вообще цели, к каким он невольно стремится; средства, избираемые им при этом, определяются частью внешними условиями, частью его пониманием последних...

Отсюда традиционная метафизическая этика: есть добро и зло, они раз и навсегда определены (богом?) и одинаковы во все времена, и человек от рождения добродетелен либо порочен, и потому благородные должны править миром и подчинять себе подлую чернь...

* * *

Во что превратился бы наш мир, если бы все вещи не были проникнуты и связаны необходимостью, особенно же если бы она не управляла зарождением индивидуумов? В нечто безобразное, в беспорядочную грудку, карикатуру без смысла и значения — именно в дело истинной и подлинной случайности.

Необходимость может проявлять себя в форме случайности, а случайность — отнюдь не обязательно хаотична. Шопенгауэровский подход обожествляет необходимость и через это смыкается с религией.

Можно также заметить, что в традиционной философии бытует изолированное рассмотрение пар противоположностей «случайность — необходимость» и «необходимость — свобода». Шопенгауэр (как многие до и после него) полагает, что это разные формы одной

противоположности, и потому свобода у него смыкается со случайностью. Гегель указывал, что это не так — но лишь мимоходом, без подробного разъяснения. По-видимому, свобода противоположна необходимости как отрицание отрицания, и следует рассматривать не изолированные оппозиции, а триаду: случайность — необходимость — свобода. В такой логической схеме свобода синтетична, и потому имеет две стороны, соотносимые со случайностью (произвольность) и с необходимостью (ответственность). Так, у Гегеля (*Энци.*, т. 1, 145):

воля содержит в себе случайное в форме произвола, но содержит его в себе лишь как снятый момент.

Можно заметить, что при таком понимании у нас появляется формальный критерий для различения неживой природы, жизни и разума: взаимодействия в неживой природе случайны (не связаны с сущностью самих взаимодействующих вещей и не требуют определенной среды); в живой природе преобладает метаболизм как необходимое отношение организма к среде; разум — область свободы, и человек (поскольку он разумен) сам ставит себя в требуемое отношение к среде. Сразу просматривается возможность развития — поскольку в неживом есть явления, родственные метаболизму, а в животном мире — зачатки сознания.

* * *

Внешне, вполне материалистическое утверждение:

Мы должны смотреть на наступающие перед нами события теми же глазами, как на печатные страницы, которые мы читаем, — вполне сознавая, что они уже имелись налицо, прежде чем мы стали их читать.

На деле же — метафизичность, отрицание развития. Далекое не всегда воспринимаемое существует прежде восприятия: оно вполне может формироваться в процессе, как своего рода «артефакт». В деятельности человека так чаще всего и происходит — отсюда (выражаясь по-гегелевски) взаимная рефлексированность объекта и субъекта. Связано это с тем, что мы, как правило, наблюдаем продукты человеческой деятельности, а не вещи сами по себе. Человеческое восприятие активно, оно не сводится к простой сумме ощущений, оно всегда

обобщает (то есть относит к общей для многих людей деятельности) — подводит под категорию.

У Гегеля свободная воля предполагает единство «теоретической воли» и «практической воли». Первое относится к познанию уже существующего; второе — к труду, к созданию нового. Свобода по Гегелю требует соединения «теоретического» и «практического», пассивности и активности, потребления и производства.

Метафизическая философия не видит активной стороны, продуктивной деятельности, творчества. Для нее все сводится к созерцанию уже готового, неизвестно откуда явившегося. Разумеется, пока мы не понимаем, как нечто возникает — наши знания о нем остаются сугубо созерцательными, они констатируют наличное бытие и ничего не говорят о будущем.

* * *

Древних нельзя здесь серьезно брать в расчет, потому что их философия, как бы находясь еще в состоянии невинности, не пришла еще к ясному сознанию двух глубочайших и труднейших проблем философии новых времен, а именно — проблемы о свободе воли и проблемы о реальности внешнего мира, или об отношении идеального к реальному.

Впоследствии марксизм назвал эту проблему основным вопросом философии... Свобода воли — просто одна из сторон отношения идеального к реальному. Шопенгауэр решает этот вопрос идеалистически: идеальное существует абсолютно независимо от материального, это априорный закон, данный раз и навсегда и определяющий все, что происходит в материальном мире. По сути такое идеальное ничем не отличается от бога.

* * *

Для метафизически мыслящего философа,

если дурной поступок возникает из природы, т. е. врожденных качеств человека, то вина за него лежит, очевидно, на создателе этой природы. Поэтому-то и придумали свободную волю.

Предполагается, что природа человека впечатана в него при рождении,

и он никак не может ее изменить. Но человек-то как раз и отличается от всех живых существ тем, что он способен изменять условия своего существования — и через это свою природу. Человек разумен в той мере, в которой он обладает этой способностью. Шопенгауэровский человек — существо полудикое, действующее по животным законам. Такое представление типично для буржуазной идеологии. Проблемски разума в человеке с этой точки зрения кажутся совершенно непостижимыми — и тут вступает в игру религия, объявляющая создателем бога. На самом же деле человек создает свой мир — и самого себя. Шопенгауэр суммирует:

человек ответствен за свое поведение при том лишь условии, что он сам есть собственное произведение, т. е. обладает самодеятельностью.

Остается сделать следующий шаг и допустить, что так оно и есть, что человек действительно может быть творцом. Но это Шопенгауэра пугает, ибо камня на камне не оставляет от его трансцендентального априоризма. Тут потребуется другая философия — исторический материализм.

* * *

Еще один образчик шопенгауэровской скромности:

От разработки вопроса у всех этих благородных и досточтимых предшественников настоящий трактат до сих пор отличается главным образом в двух отношениях: во-первых, тем, что я, руководствуясь темой, строго ограничил внутреннее восприятие воли в самосознании от внешнего и каждое из них рассмотрел отдельно, благодаря чему только и стало возможно раскрыть источник иллюзии, с такой непреодолимой силой действующей на большинство людей; во-вторых, тем, что я разобрал волю в связи со всей прочей природой, чего никто до меня не делал и благодаря чему только и можно было обсудить вопрос с доступной для него основательностью, методической глубиной и полнотой.

При этом Шопенгауэр забывает указать, что различие сознания и самосознания (в том числе применительно к воле) во всех деталях разобрано у Гегеля, согласно которому источник иллюзии вовсе не в смешении этих двух аспектов, а наоборот, в их метафизическом

противопоставлении, абсолютизации их противоположности. А уж насчет рассмотрения воли «в связи со всей прочей природой» — Шопенгауэру до Гегеля далеко, ибо гегелевская философия вся построена на единстве мира, и ее основной мотив — возникновение и снятие различий внутри этого единства. При этом Гегель не замазывает качественного отличия воли (и других движений духа) от всего, что происходит в неживой и живой природе (шопенгауэровское «всей прочей» прямо указывает, что воля у него чисто природное явление). Поэтому от Гегеля легко перейти к историческому материализму, а от Шопенгауэра — невозможно.

* * *

Шопенгауэр всячески стремится отмежеваться от «теологов», не меньшее презрение у него вызывают «их щитonosцы, профессора философии». Он не замечает, что метафизичность в философии приводит к той же поповщине, и объективно его творения представляют собой лишь один из вариантов буржуазной идеологии, они по сути идеалистичны, несмотря на все обращения к «опыту». До ленинской книги, наглядно это продемонстрировавшей, оставалось почти столетие... И если бы Шопенгауэр до этого додумался, то он был бы не Шопенгауэр, а Маркс.

* * *

Насмешки над философской категорией «дух» у Шопенгауэра совершенно неосновательны. Его абстрактная «воля» ничем не лучше. Сама воля приобретает смысл только в соотнесении с другими сторонами рефлексии, которые все вместе и есть дух. Шопенгауэр рассматривает вопрос слишком узко, он не замечает социальной сущности разума — и сводит субъекта к человеческому индивидууму, к организму вне общества.

* * *

Соглашусь, что «оружием философа служат не авторитеты, а доводы». Однако вряд ли Шопенгауэр имеет право сказать: «...только

ими поэтому отстаивал я свой взгляд и надеюсь все-таки, что доказал его». Не говоря уже о том, что весь раздел IV посвящен отысканию авторитетов, на которые Шопенгауэру хотелось бы опереться, замечу, что доказательство есть рассуждение при определенных исходных допущениях, и коль скоро посылки неверны — вывести из них можно все, что угодно. С самого начала отождествить сферу воли и сферу причинности — это типичная логическая ошибка, называемая подменой понятия. Все дальнейшее относится поэтому не к воле как таковой, а лишь к одному ее аспекту, отношению к причинности. Вывод о том, что воля подчинена необходимости, — чистой воды тавтология, поскольку в данном контексте под волей как раз и понимаются лишь ее причинные проявления.

* * *

Важное положение о дополнительности субъекта и объекта — одна из положительных сторон учения Шопенгауэра. Действительно, всякая деятельность есть единство субъекта и объекта — и то, и другое в равной мере определяет характер деятельности, и меняется в ней. Конечно, шопенгауэровскому пониманию не хватает гегелевской глубины, и он не поднимается до синтеза субъекта и объекта, их взаимопроникновения... Но уже то, что этот элемент гегелевской философии не был отброшен в пылу борьбы с гегельянством и получил какое-то развитие, достойно уважения.

* * *

Примитивно метафизическое понимание ответственности у Шопенгауэра естественно вытекает из абсолютизации внешнего и внутреннего, из невозможности развития. Предполагается, что человек рождается готовым, со всеми своими достоинствами и недостатками — и потому он заранее повинен во всем, что случилось с его участием. Ответственность по-шопенгауэровски просто констатирует факт, что данное действие совершил данный человек, он автор данного поступка, хотя и подчинился строгой необходимости (врожденный характер). Таким образом ответственность здесь понимается в том же смысле, что и ответственность упавшего на голову камня за убийство. Это отдает

первобытным анимизмом — у некоторых народов принято наказывать предметы и явления природы за причиненный ими ущерб (в Европе следы подобной практики можно обнаружить вплоть до позднего средневековья, и кое-где они сохранились до сих пор в традиционных обрядах; к этому же восходит обычай освящения всего подряд в христианстве, практики изгнания бесов и т. п.).

* * *

Несомненно,

всякий поступок человека определяется двумя факторами: характером этого человека и мотивом. Это вовсе не значит, будто он представляет собою нечто среднее, какой-то компромисс между мотивом и характером: в нем находят себе полное выражение и тот и другой, так как вся его возможность обусловлена ими обоими вместе, именно тем, что действующий мотив попадает на данный характер, а данный характер доступен действию такого мотива.

Замечательное наблюдение. Здесь Шопенгауэр вплотную приблизился к Гегелю. Осталось только допустить возможность развития мотивов и характеров — и картина станет совсем правильной.

* * *

Поскольку Шопенгауэр выносит волю за рамки реальности, и для него это «не подверженное никаким временным различиям, стало быть, пребывающее и неизменное условие и основа» всякого поведения, свобода для него тоже совершенно абстрактна, и он говорит о

воле как вещи в себе, которой в таком качестве должна принадлежать, конечно, и абсолютная свобода, т. е. независимость от закона причинности (представляющего собою просто форму явлений). Но это свобода *трансцендентальная*, т. е. она не обнаруживается в явлении, а имеется лишь постольку, поскольку мы отвлекаемся от явления и всех его форм, чтобы добраться до того, что должно быть мыслимо вне всякого времени как внутренняя сущность человека сама в себе.

Спрашивается: а почему, собственно, мы имеем право говорить о существовании чего-то, что не обнаруживается в явлении? Если нечто никак себя не проявляет — его просто нет. Здесь Шопенгауэр

непоследователен. Сначала он заявляет, что никакой свободы воли нет, что все поведение подчинено природной необходимости — и вдруг начинает выдумывать какую-то трансцендентальную свободу «от закона причинности»... По всей видимости, он не смог своими аргументами убедить даже себя самого, и ему нужна хоть какая-нибудь лазейка для разумной мысли.

* * *

Основная ошибка Шопенгауэра в том, что воля у него оторвана от мира, она существует сама по себе, это *ничья* воля, воля *никакая* и *ни к чему*. У того, что Шопенгауэр называет волей нет никаких определенностей, это чистая абстракция. Потому и рассуждения его абстрактны и ни к чему не прилагаются. В жизни воля всегда есть воля конкретного человека, социума, класса... И ее определенность вытекает из условий существования этого человека, социума или класса. Воля может иметь количественные и качественные градации, она всегда на что-то направлена. Шопенгауэровский же субъект действует сугубо рефлекторно, это просто машина для реагирования на стимулы, пусть даже очень сложная. Устройство этой машины предопределено свыше и не может измениться, и все, что человек может — это лишь созерцать себя, но никак не творить. Не удивительно, что философия Шопенгауэра стала так востребована буржуазной идеологией. Это прекрасный инструмент удержания масс в капиталистической кабале.

* * *

Да, «по тому, что мы делаем, мы познаем, что мы такое». Но познаем не ради познания самого по себе, а ради изменения мира и самих себя. Познавая себя, мы обнаруживаем, что мы не таковы, какими хотели бы стать — и это становится мощным стимулом к развитию. Вот тут и вступает в дело настоящая воля, а не простое потакание своим слабостям и привычкам, к чему сводится воля у Шопенгауэра.

* * *

Одним словом, человек всегда делает лишь то, что хочет, и делает это все-таки по необходимости. А это зависит от того, что он уже *есть* таков, как он хочет, ибо из того, что он *есть*, с необходимостью вытекает все, что он каждый раз делает. Если брать его поведение objective, т. е. извне, то, бесспорно, придется признать, что оно, как и действия всего существующего в природе, должно быть подчинено закону причинности во всей его строгости; subjective же каждый чувствует, что он всегда делает лишь то, что он *хочет*. Но это значит только, что его образ действий есть просто обнаружение его подлинной сущности. То же самое чувство испытывалось бы поэтому всеми, даже самыми низшими существами в природе, если бы они могли чувствовать.

Здесь сумма всех ошибок. Во-первых, Шопенгауэр путает волю с хотением — а это далеко не одно и то же. Во-вторых, он выдумывает абстрактного человека, который рождается уже готовым и остается одинаковым на всю жизнь. Кроме того, он предполагает, что сущность человека есть абстракт, присущий отдельному индивиду, тогда как на самом деле это совокупность общественных отношений (вообще, сущность любой вещи не «внутри» ее, она определяется положением этой вещи в мире).

Таким образом, в моем рассуждении *свобода* не изгоняется, а только перемещается именно из области отдельных поступков, где можно доказать ее отсутствие, в сферу высшую, но не так ясно доступную нашему познанию, т. е. она трансцендентальна.

Иначе говоря, Шопенгауэр не знает, что такое свобода, и просто замечает мусор под ковер. Логика для него типичная: я этого не понимаю — значит, этого не поймет никто, это трансцендентально...

* * *

Очевидно, что «закон, т. е. угроза наказанием, имеет своей целью служить противоположным мотивом по отношению к еще не совершенным преступлениям». Разумеется, закон не остановит того, кто достаточно богат или влиятелен, чтобы откупиться от наказания, или переложить его на других. Точно так же, закон не остановит закоренелого преступника, сознательно выбравшего для себя

существование вне закона. Основное предназначение права — защита правящих классов от эксплуатируемого большинства, сохранения общественного неравенства. А поскольку буржуазия склонна приписывать свое привилегированное положение в обществе какой-то природной исключительности, она всякого преступника считает безнадежным, и считает, что он *a priori* достоин наказания:

Преступник со своей стороны терпит в таком разе кару, собственно, вследствие своей моральной природы, которая с неизбежностью привела к преступному деянию в связи с обстоятельствами, игравшими роль мотивов, и его интеллектом, рисовавшим перед ним надежду избежать наказания. Это было бы для него несправедливостью в том лишь случае, если бы его моральный характер был не его собственным созданием, его умопостигаемым деянием, а созданием кого-либо другого.

Очередная логическая ошибка: сначала Шопенгауэр заявляет, что характер есть нечто врожденное и никак от самого человека не зависящее — и вот вам совершенно противоположное мнение, что характер создается самим человеком, а не кем-то еще — и потому наказание справедливо. На деле, конечно же, ни то, ни другое...

<http://unism.pjwb.org>

<http://unism.pjwb.net>

<http://unism.narod.ru>