

А. Р. ГЕВОРКЯН

## **ШОПЕНГАУЭР И ФОН ГАРТМАН: АНАЛИЗ ВОЗЗРЕНИЙ**

Мир как космос имеет в своем основании не ценностную, а онтологическую значимость. В свече этого представляется весьма интересным и актуальным анализ воззрений двух выдающихся немецких философов – Шопенгауэра и фон Гартмана, оказавших существенное влияние на формирование ценностно-психологических и эмпирических воззрений последующих представителей немецкой философской традиции, поскольку критическое рассмотрение шопенгауэро-гартмановской философии неразрывно связано с изучением двух очень важных вопросов:

1. Насколько правомерно ценностное и психологическое отношение к миру, из которого пытаются вывести свой пессимизм Шопенгауэр и фон Гартман.

2. Насколько правомерно рассматривать метафизику в пределах только эмпирического и феноменального мира, ограничивая метафизику пределами опыта, тем самым лишая ее возможности познания надэмпирической, надпсихологической реальности.

Пессимизм шопенгауэро-гартмановской линии при всех своих различиях выдвигает следующие положения для обоснования правоты пессимистического учения и попытки создания метафизики пессимизма.

Жизнь внутренне тождественна мучениям и бедствиям, она не отделима от них, страдание везде довлеет над удовольствием, горе превалирует над радостью. Соответственно бытие – это тотальное страдание, а небытие решительно предпочтительнее бытия. Причем Шопенгауэр и фон Гартман в самой постановке этого вопроса разнятся друг от друга. Для Шопенгауэра страдание положительно, а наслаждение отрицательно, следствием чего является то, что прекращение страдания и есть наслаждение. Фон Гартман отка-

зывается от этого положения Шопенгауэра о положительности страдания и пытается путем пессимистического вычисления наслаждения и страдания «доказать» большее количество страдания над наслаждением.

При всем различии данных принципов, в основополагающих основаниях позиции Шопенгауэра и фон Гартмана тождественны друг другу, поскольку в обоих вариантах удовольствие является мерилем и основанием ценности жизни, а само страдание равнозначно отсутствию наслаждения и совершенно искусственно рассматривается в механическом противопоставлении страдания и удовольствия. (В связи с этим вызывает удивление тот факт, что этимологическо-корневое родство «наслаждения» и «страдания» осталось не замеченным Шопенгауэром и фон Гартманом. Немец. *Das Leid* – страдание, *die Leiden-schaft* – страсть). Все это имеет далеко идущие последствия, главное из которых сводится к раздвоению ценностной и метафизической сфер познания.

Когда Шопенгауэр и фон Гартман утверждают, что жизнь тождественна страданиям, то, конечно, это ценностно-психологическое мироощущение. Но когда Шопенгауэр вводит в свою метафизику такой онтологический принцип, как Воля, а фон Гартман синтезирует Волю с Идеей, получая более широкий онтологический принцип как Бессознательное, то это уже вводит в область построений метафизической картины мира.

Само понятие «пессимизм» носит сугубо ценностный характер. Поэтому такая ценностность видения мира, психологическая в своем основании, входит в определенное столкновение с попыткой обоснования метафизических систем пессимизма Шопенгауэра и фон Гартмана, и здесь проявляется раздвоенность ценностного и метафизического. У Шопенгауэра и фон Гартмана происходит своеобразное срастание мыслительной и эмпирической деятельности души в рационалистическое мышление, пытавшееся познать сущность мира, и в первую очередь сущность пессимизма через раздвоение познавательной деятельности на объект и со стороны его рефлексирующий субъект. Такая раздвоенность теоретико-познавательного знания имеет своей оборотной стороной метафизический дуализм и невозможность построения такой системы метафизического пессимизма, которая бы зиждилась на онтологических нача-

лах и имела характер онтологического учения. Для того чтобы данное положение наполнилось конкретным содержанием, надо остановиться на метафизических учениях Шопенгауэра и фон Гартмана о Воле и Бессознательном.

Мировая воля, сущность – Воля как бы «отчуждает» от себя мир, где дальнейшее развитие и есть самопознание этой сущностной воли. На определенном этапе эта же абсолютная воля порождает индивидуальную волю, взаимодействующую с миром, она дает качественно новую форму развития – «представление», в котором субъект и объект слиты воедино и само представление является взаимосвязанным с волею, ее вторым я. Однако появление индивидуальной воли не затрагивает онтологическую суть абсолютной Воли. Метафизическая Воля – единственна, множественны лишь ее проявления. Это и есть альфа и омега метафизики Шопенгауэра. Шопенгауэр устанавливает диалектическую взаимосвязь между множественностью и единичностью, причем объем понятия «единая» отнюдь не сводится к объему понятия «одна». И лишь тогда, когда абсолютная Воля порождает эту совокупную множественность воли, она и приходит в их лице к самосознанию самой себя. А это означает новый, более высокий этап качественного развития шопенгауэровского метафизического принципа, когда воля путем осознания своего неразумения приходит к пониманию необходимости собственного уничтожения.

При решении вопроса о познаваемости и непознаваемости воли на двух уровнях ее проявления Шопенгауэр впадает в противоречие. Если воля на уровне индивида познаваема, то она в силу своей производности от абсолютной Воли не должна ей противопоставляться. С другой стороны, непознаваемая абсолютная Воля не может породить познаваемую индивидуальную волю. Сюда же относится и другой вопрос. Как же обращение воли вспять на индивидуальном уровне отражается на метафизической Воле? Ведь уничтожение индивидуальной воли не есть еще уничтожение ее онтологического принципа, каковым является абсолютная Воля! Тем более важно подчеркнуть, что индивидуальная воля – это новое качество по сравнению с абсолютной, однако ее производная сущность остается прежней, т. е. метафизической, именно поэтому и возможен переход из Я в не Я, что и есть переход воли индивиду-

альной в волю универсальную. Однако воле как таковой изначально присуще стремление не только к самоутверждению, но и к самоуничтожению, и вся разница только в том и состоит, что на личностном (человеческом) уровне процесс этот происходит как осознание необходимости. Уничтожение же самой абсолютной Воли, по всей вероятности, произойдет как следствие всеобщего развития, ибо абсурдность и есть законосообразность, а при абсолютности абсурдности вопрос о смысле бытия должен решиться в ее пользу. Мировое развитие завершается в отчуждении и разотчуждении Воли. Воля самоотчуждается, а снятие этого самоотчуждения происходит через ее самоумерщвление и погружение в абсолютное небытие.

Однако при всей диалектичности своего ума Шопенгауэр во многом запутался при решении вопроса взаимоотношений воли и разума. Этот вопрос во многом так и остается неразрешенным и является ахиллесовой пятой его метафизики. В. Шмаков констатировал: «Система Шопенгауэра в самых основных координатных ее положениях исполнена глубочайших противоречий. С одной стороны, утверждается всеобщность и исключительность начала воли; интеллект есть лишь орудие объективизации воли, а начало чувства вовсе игнорируется. Затем оказывается, что интеллект может не только самобытно развиваться, но и преодолевать волю»<sup>1</sup>. Шестов справедливо замечал: «Если правда, что воля является метафизической основой жизни, то вряд ли верно, что разум «вырвался» на свободу и эмансипировался от своей служебной роли. Вернее всего, что в числе прочих иллюзий, которые по заданию и указке воли создавал разум, и его мечта о свободе – тоже чистейшая иллюзия, и иллюзия, притом созданная для нужд и потребностей воли... Шопенгауэр и сам подмечает, что у него разум изменил своему назначению, «эмансипировался», стал работать для себя и на свою потребу»<sup>2</sup>.

Шопенгауэр подчеркивал связь своей философии с кантовской. Подобно Канту, он полагал, что пространство и время – это суть мысленные абстракции, с помощью которых мы вносим определен-

---

<sup>1</sup> Шмаков В. Основы пневматологии. Теоретическая механика становления Духа (Система эзотерической философии). М., 1923. С. 62.

<sup>2</sup> Шестов Л. И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 307, 308.

ный порядок в хаос окружающего мира. Субъективный идеализм породил у Шопенгауэра две фундаментальные проблемы:

1. Если пространство и время – это нечто субъективно присущее, то с уничтожением индивида уничтожается и воля, следовательно, мир. Таким образом, в силу отсутствия атрибута объективности, субъективность в определенной степени берет на себя ее функции, трансформируясь в своеобразное метафизическое состояние объективного бытия, или же субъективность по крайней мере становится объективной формой мышления. Но такие резюмирующие выводы неправомерны, ибо, с другой стороны, Шопенгауэр признает (и тут сказывается преобладающее влияние Платона) существование метафизической, онтологической воли. Введение метафизической воли приносит с собой дополнительные трудности, где и без того все очень сложно. Тогда каково соотношение индивидуальной и метафизической воли? Ведь уничтожение первой не приводит к тому же и вторую, тем более что сама производна от нее и является лишь ее субъективным отражением и отдельным проявлением.

2. Если воля слепа, неразумна, если она есть слепое стремление к жизни, то как же она приходит к осознанному самоуничтожению?

Эдуард фон Гартман смог преодолеть данную ограниченность шопенгауэровской философии, запутавшейся в сетях субъективного идеализма. Фон Гартман со всей решительностью отмежевался от трансцендентальной эстетики Канта, для него пространство и время – объективная реальность, отражающаяся в сознании субъекта. В интерпретации этого вопроса фон Гартман видит главное кардинальное отличие своей философии от шопенгауэровской. Соответственно этому индивидуальная воля ни в какие противоречия не вступает с метафизической волей. Субъективная воля есть ее порождение и её уничтожение, в силу этой производности не влечет за собой уничтожение самой субстанции, то есть метафизической воли. У фон Гартмана, как и у Шопенгауэра, воля слепа, неразумна, и есть сплошное неосознанное стремление к жизни. Логически непротиворечивым образом эту дилемму фон Гартман решает, введя в свою философию столь недостающую для Шопенгауэра абсолютную идею Гегеля, и если воля характерна всеми этими отрицатель-

ными атрибутами, то идея как положительный атрибут противостоит воле. Воля есть неосознанное стремление к жизни, идея же – осознанная реализация ее уничтожения.

Процесс развития (в основе которого лежит осознанная идея) ведет к уничтожению Вселенной (в основе которой лежит воля) путем осознания ее неразумения и абсолютной бессмысленности существования.

Если у Гегеля панлогизм рационален, ибо развитие мира не только предопределено, но осмысленно и целесообразно, то панволюнтаризм Шопенгауэра иррационален, так как развитие мира бессмысленно, а сам мир, жизнь абсолютно абсурдны и, следовательно, абсолютно обесценены. Отсюда и следует гегелевское «все разумное действительно, все действительно разумно», шопенгауэровское же – «все неразумное действительно, все действительно неразумно!»

Перед нами разворачивается картина сущности объективного идеализма, общего и для Гегеля и для Шопенгауэра. Самопознание абсолютной идеи метафизически предполагает самопознание абсолютной воли. Панлогизм Гегеля дополняется панволюнтаризмом Шопенгауэра.

Историческая заслуга фон Гартмана в том и заключается, что он свел воедино оба эти учения в синтетическое целое, где Гегель и Шопенгауэр оказались окончательно примиренными, а Бессознательное фон Гартмана новым этапом развития как идеи, так и воли.

Однако преодоление ограниченности рассмотренных выше воззрений Шопенгауэра со стороны фон Гартмана происходит в сфере метафизического знания и не затрагивает проблему пессимизма. Раздвоенность теоретико-познавательного знания и собственно пессимизма у фон Гартмана не только не снимается, но, более того, метафизический дуализм между теоретической философией и собственно пессимизмом сказывается более явственно.

«В сущности это происходит от того, что воля вынуждена пожирать самое себя, так как, кроме её, ничего нет и она – голодная воля. Отсюда травля, боязнь и страдание»<sup>3</sup>, – пояснял сам А. Шопенгауэр. Как правильно замечает Р. Штайнер, «следуя излюбленному стремлению нашего времени, Гартман пытается обосновать

---

<sup>3</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1888. С. 187.

свое мировоззрение на опыте. Из наблюдений жизни хочет он получить ответ на вопрос, что перевешивает в мире, – удовольствие или страдание»<sup>4</sup>. Такая постановка вопроса приводит к тому, что фон Гартман это страдательное (психологическое в своем основании) отношение к миру переносит и на трансцендентность. «Страдание существ, заселяющих мир, есть не что иное, как страдание самого Бога, ибо жизнь мира в целом тождественна с жизнью Бога. Всемудрое же существо может видеть свою цель только в избавлении от страдания, а так как всякое бытие есть страдание, то – и в избавлении от бытия. Препровождение бытия в гораздо лучшее небытие – вот цель сотворения мира. Мировой процесс есть постоянная борьба против страдания Бога, которая завершится, наконец, уничтожением всякого бытия... Люди суть члены мира. В них страдает Бог. Он их сотворил, чтобы раздробить свое бесконечное страдание. Боль, которой страдает каждый отдельный из нас, это только капля в бесконечном море божественной боли»<sup>5</sup>. Замечательно, что в вопросе теоретического анализа шопенгауэровско-гартмановской метафизики позиция Р. Штайнера близка позиции С. Н. Трубецкого. «Современные пессимисты также развивают эту идею (*речь идет о теогонии Бога. – Курсив автора*): мировой процесс есть процесс самоискупления абсолютного, постепенное преобразование бессознательного. Чтоб обрести вновь утраченный покой, безумная мировая воля должна осознать свое зло, свой грех и безумие и свое добро в безмятежном покое»<sup>6</sup>.

Однако развертывание процесса развития и Воли и Бессознательного никак не может быть сведено к моменту страдания и тем более объяснено из самого феномена страдания, поскольку сам этот процесс, несмотря на все попытки Шопенгауэра и фон Гартмана придать ему ценностный характер, метафизичен. **Процесс развития и Воли и Бессознательного есть не что иное, как метафизическая обращенность Абсолюта на самого себя.** Именно поэтому те последствия самоотрицания, к коим в результате диалектического саморазвертывания приходят и Воля и Бессознательное, имеют не ценностно-психологические, и шире – эмпириче-

---

<sup>4</sup> Штайнер Р. Философия свободы. Ереван, 1993. С. 175.

<sup>5</sup> Там же. С. 175, 176.

<sup>6</sup> Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания. Сочинения. М., 1994. С. 543.

ские, а метафизико-онтологические основания. Соответственно процесс самоотрицания и Воли и Бессознательного является следствием антиномической и онтологической необходимости, когда Абсолют реализовывает свою абсолютную сущность в абсолютном небытии. Само такое развитие и Воли и Бессознательного с тенденцией сведения своей сущности к ничто в своем основании имеет не страдание, а некое внутреннее расщепление, раздвоенность Абсолюта в самом себе, неснимаемую противоречивость или же трансцендентную антиномичность. Такое положение наиболее наглядное свое подтверждение получает в определении, данном Е. Н. Трубецким: «Абсолютное по своему понятию не совпадает с Божественным»<sup>7</sup>.

Такая постановка вопроса, по крайней мере в отличие от шопенгауэровско-гартмановского, не может быть отнесена к опытному познанию и четко отмежевывает метафизико-онтологические основания от ценностно-психологических, вследствие чего становится невозможным выведение сущности Абсолюта из страдания.

Этот аспект исследуемой проблемы наиболее полно раскрывается при анализе «Феноменологии нравственного сознания» фон Гартмана, где сущность Божества совершенно тождественна страданию и Бог стремится к избавлению от страдания, а поскольку мир сотворен Богом с этой целью, то нравственная задача человека заключается в участии уничтожения бытия. Здесь фон Гартман, находясь на базе ценностно-психологической, пытается ее закономерности распространить на метафизико-онтологическую сферу и придать приобретенный из опыта характер тому, что принципиально из него не выводимо. Предположение об абсолютном характере страдания Бога есть не что иное, как антропоморфизированное восприятие Бога, имеющее своим основанием субъективизм мышления.

И, наконец, страдание не может рассматриваться как нечто необходимое, внутренне предполагающееся для Воли и Бессознательного в качестве онтологического принципа, которое приводит к уничтожению бытия и обращает вспять и Волю и Бессознательное. Как верно замечал по этому поводу Л. И. Шестов, «жизнь мо-

---

<sup>7</sup> Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 191.



жет быть глубоко мучительна и безрадостна, жизнь может представлять из себя один сплошной ужас – и все-таки быть ценной... Предпосылка Шопенгауэра совершенно незаконна и не только не может быть принята как несомненная истина, но должна быть квалифицирована как несомненное заблуждение»<sup>8</sup>. По этому же поводу Штайнер полагает, что «Шопенгауэр при всех обстоятельствах неправ, когда считает желание или стремление (волю) само по себе источником страдания.

В действительности же верно даже как раз обратное. Стремление (желание) само по себе причиняет радость»<sup>9</sup>.

Тем самым, даже на ценностном уровне не может страдание рассматриваться как нечто совершенно тождественное пессимистическому мироощущению, а воля как источник страдания. Страдание в качестве высшего осмысливающего и оправдывающего бытие факта даже отменяет пессимизм, рассматривающий мир через призму страдания и наслаждения. «Кто намерен вычислить, перевешивает ли общая сумма удовольствий или же неудовольствий, тот как раз упускает из виду, что он подсчитывает нечто такое, что нигде не переживается. Чувство не знает счета, и для действительной оценки жизни важно действительное переживание, а не результат вымышленного счета»<sup>10</sup>. Что касается воли, то даже если в субъективном восприятии с той или иной ценностной позиции она может отождествляться с радостью или страданием, то та же воля как воля в себе или для себя метафизична и не имеет отношения к ценностным определениям, будь то страдание или радость.

Таким образом, отказ от ценностного и психологического воззрения является главным условием для построения системы метафизического пессимизма, а единство ценностного воззрения и онтологического знания, данное на основании принципа антиномического монодуализма, и составляет систему метафизического пессимизма.

Однако каковы же послышки, реализация которых приведет к конструированию такой картины мира, где ценностное восприятие будет заменено онтологическим на базе пессимизма?

---

<sup>8</sup> Шестов Л. И. Собр. соч. Т. 6. С. 71, 72.

<sup>9</sup> Штайнер Р. Философия свободы. Ереван, 1993. С. 177.

<sup>10</sup> Штайнер Р. Там же. С. 179.

Или постулаты онтологического пессимизма, направленные на конструирование объективной картины мира, имеют характер метафизической достоверности, или же недействительна сама возможность обоснования принципиально надпсихологического видения мира, к которому он стремится. Для выявления объективной сущности вещей психологическое никакого значения не имеет. Логическая необходимость никак не совпадает с психологической необходимостью. Соответственно здесь даны два вопроса, совершенно не связанные друг с другом, когда решение одного из них затрагивает проблематику другого и наоборот. Психологически неизбежная мысль ценностного пессимизма об абсолютизации (универсализации) страдания может быть необходимой иллюзией, лишенной объективной значимости. Именно поэтому основная задача такого рода исследования сводится к выявлению возможности существования пессимизма как системы метафизики и попыток онтологического конструирования бытия, а не к вопросу происхождения психологических посылок пессимистического мироощущения.

Соответственно со сказанным в первую очередь устраняется раздвоенность субъектно-объектных отношений, когда соприкосновение между ними происходит внешним образом. Сам по себе существующий объект познается субъектом, оставаясь самим собою, а субъект, познавая объект, остается в пределах собственных познавательных возможностей, поскольку метафизический дуализм объективного и субъективного остается им не преодоленным. Такое возможно, поскольку онтологическое первоначало отношений субъекта и объекта имеет субъективно-человеческий, а не субъективно-объективный характер. В силу данного обстоятельства имеет место психологическое тождество субъекта и объекта. В случае такой постановки вопроса, когда место субъективно-человеческого занимает субъективно-объективное, ценностно-психологическое тождество субъекта-объекта заменяется метафизико-онтологическим тождеством субъекта-объекта, и соответственно абстрактная метафизическая спекуляция переходит в конкретную метафизическую спекуляцию, где снимается разница между «внешним» и «внутренним». Центр теоретической деятельности переходит с объекта в субъект, в котором открывается выход к абсолют-

ной сущности бытия, т. е. к абсолютной реальности метафизического и онтологического содержания. Такое погружение субъекта в конкретную спекулятивную сферу не есть пребывание субъекта в себе, а преодоление самого себя путем отождествления себя с объектом не как рефлексирующего со стороны состояния сознания, а некой потенциально изначальной онтологической рефлексии, находящейся в самом объекте и познающей его из него самого. Таким образом, субъект в себе переходит в объект в себе, или же субъективная объективность оказывается совершенно тождественной объективной субъективности.

«Когда я мыслю, я отказываюсь от моей субъективной особенности, углубляюсь в предмет, предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавлю что-нибудь от себя»<sup>11</sup>, – утверждает Гегель.

С позиций шопенгауэровско-гартмановской философии задача метафизики эмпирического свойства. Цель философии сводится к обобщению опытов. И поскольку философия как «положительный догматизм» (определение Шопенгауэра) постоянно пребывает в пределах опыта, то, следовательно, ее база должна быть эмпирической. Сам априорный характер знания как производный от факта имеет субъективное происхождение. Для метафизики источником знания как такового является только опыт, как внутренний, так и внешний. Сама задача метафизики сводится к тому, чтобы связывать мировые явления друг с другом и устанавливать взаимные между ними отношения.

Метафизика никогда не сможет стать трансцендентальной, ибо она возвышается над природой, и лишь постольку она познает природу, поскольку не рассматривает предмет природы, ее явление не в отрыве от природы, а в ней, и в качестве явления, а не сущности, отделенной от природы, противостоящей ей и выявляющей то, что лежит по ту сторону явления.

В этом смысле шопенгауэровско-гартмановская линия в философии, пребывая на позициях Канта, лишь подтверждает его известный постулат о невозможности метафизики перейти за пределы опыта. Заметим, что к данной постановке вопроса ни Шопенгауэр, ни фон Гартман не прибавляют ничего нового.

---

<sup>11</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 1. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. М–Л., 1930. С. 55.

Отказав метафизике в правах стать трансцендентальной, данный тип пессимистической философии прошел мимо такой истины, по которой «существование множества разногласящих схем и теорий, одинаково добросовестных, но исходящих из разных исходных точек, есть лучшее доказательство трещин мировоздания»<sup>12</sup>. Однако, несмотря на выявленные в нашей статье серьезные заблуждения, свойственные шопенгауэровско-гартмановской философии, ее критическое осмысление должно благотворно сказаться на развитии философии метафизики.

---

<sup>12</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1990. С. 159.